Dizionario Biblico GBU

I.H. Marschall, A.R. Millard, J.I. Packer, D.J. Wiseman

edizione italiana a cura di
Rinaldo Diprose

Edizioni GBU

DBG

Se lo scopo principale di un dizionario biblico è quello di fornire dati utili per una migliore comprensione del testo biblico, i lettori del *Dizionario biblico GBU* non rimarranno delusi. Infatti esso è una miniera di informazioni precise e aggiornate che gettano luce su molti aspetti del testo biblico che, diversamente, rimarrebbero oscuri al lettore medio del XXI secolo.

La qualità dell'informazione fornita fa sì che l'opera raggiunga anche un secondo scopo, quello di servire come strumento apologetico per fugare i dubbi del lettore che, per un motivo qualsiasi, si rivolge alla Bibbia convinto che essa sollevi più problemi di quanti non riesca a risolvere. (Rinaldo Diprose)

Considero il Dizionario Biblico una pubblicazione estremamente utile sia per me stesso sia per i miei studenti e nonostante esso abbia già una lunga vita, non trovo di meglio da raccomandare calorosamente. (I.H. Marshall)

ISBN 978-88-88270-94-4
9 788888 270944

€ 90,00 IVA inclusa

Dizionario Biblico GBU

Curatori della terza edizione

I.H. Marshall
Professore di Esegesi del Nuovo Testamento,
Università di Aberdeen

A.R. Millard
Professore di Ebraico e lingue semitiche antiche,
Università di Liverpool

J.I. Packer
Professore di Teologia,
Regent College, Vancouver

D.J. Wiseman
Professore emerito di Assirologia,
Università di Londra

Curatore dell'edizione italiana

Rinaldo Diprose
Direttore degli studi,
Istituto Biblico Evangelico Italiano, Roma

Edizioni GBU

Chieti–Roma

www.edizionigbu.it

Titolo originale:
New Bible Dictionary, Third Edition,
pubblicato da Inter–Varsity Press, 38 De Montfort Street, Leicester LE1 7GP, Inghilterra, 1997 (ristampa della terza edizione del 1996).

Curatore generale della prima edizione (1962): J.D. Douglas, *Bible College, Singapore*
Responsabile revisione seconda edizione (1982): N. Hillyer, *Tyndale House, Cambridge*
Responsabile revisione terza edizione (1996): D.R.W. Wood, *Editor di Inter–Varsity Press*
Curatori della terza edizione:
I.H. Marshall, *Professore di Esegesi del Nuovo Testamento, Università di Aberdeen*
A.R. Millard, *Professore di Ebraico e lingue semitiche antiche, Università di Liverpool*
J.I. Packer, *Professore di Teologia, Regent College, Vancouver*
D.J. Wiseman, *Professore emerito di Assirologia, Università di Londra*

Curatore dell'edizione italiana:
Rinaldo Diprose,
Direttore degli studi e Professore di Nuovo Testamento, Istituto Biblico Evangelico Italiano, Roma

Traduttori e revisori:
Enrico Alberti
Nicoletta Aresca
Valerio Bernardi
Nicola e Diana Berretta
Giacomo Carlo Di Gaetano
Eunice Diprose
Jonathan Diprose
Rinaldo Diprose
Susanna Giovannini
Francesco Grassi
Maria Greaves
Anna Grosso
Elaine Grosso
Emilio Grosso
Elena Ippolito
Ciro Izzo
Maria Laura Palumbi
Alba Pezzoni

Progetto grafico, elaborazione delle immagini e delle cartine e copertina:
Stefano Picciani

Questo volume è stato stampato grazie ai contributi di singoli e di chiese e, in particolare:
1) Fondi dell'otto per mille della Tavola Valdese.
2) Dono della *Langham Partnership International* di Londra (www.langhampartnership.org) per il quale si ringrazia i Rev. J.Stott e C. Wright.

Edizioni GBU
ISBN 10: 88–88270–94–9
ISBN 13: 978–88–88270–94–4

Indice

Presentazione dell'Editore

Nel 2003 partecipai in Olanda, in qualità di responsabile delle Edizioni GBU, alla *World Assembly* del movimento studentesco universitario evangelico (IFES = *International Fellowship of Evangelical Students*) al quale fanno riferimento anche i Gruppi Biblici Universitari italiani. In quella circostanza ebbi modo di essere ascoltato, in merito ad alcuni progetti che come casa editrice andavamo elaborando, dal Rev. John Stott, che tanta amicizia e attenzione ha dimostrato per le Edizioni GBU fin dalla loro nascita negli anni '60. In particolare, sottoposi alla sua attenzione il progetto di una collana di strumenti di riferimento per lo studio della Bibbia: dizionari, enciclopedie e altri sussidi. John Stott ascoltò con molta attenzione ma a un certo punto mi chiese se in Italia avevamo il *New Bible Dictionary* edito da Inter–Varsity Press e giunto nel 1996 alla sua terza edizione. Ammisi che alcune parti di quell'opera erano apparse in altri dizionari ma che, sostanzialmente, uno strumento come l'NBD, tradotto in più di 20 lingue, no, non c'era in italiano! A quel punto John Stott si soffermò sui meriti di quest'opera (il lettore comunque faticherà a trovare un articolo di Stott nel dizionario: non ne troverà uno!), concludendo: è ora che anche l'Italia abbia uno strumento del genere e che siano proprio le Edizioni GBU a cimentarsi in questo progetto.

L'autorevole parere di Stott, accompagnato dal suo impegno nella preghiera e pratico, ridisegnò il programma editoriale delle Edizioni GBU.

Le Edizioni GBU dunque presentano oggi al pubblico italiano, a quello evangelico (al quale sicuramente farà piacere leggere del parere di Stott) e a quello non evangelico (che probabilmente non riuscirà a cogliere l'importanza del medesimo parere), il *Dizionario biblico GBU* (DBG). Esso è la traduzione integrale della terza edizione di un'opera, *New Bible Dictionary*, che vide la luce negli anni '60 (ma in realtà l'idea del progetto risaliva agli anni della seconda guerra mondiale) e che ha rappresentato uno dei momenti più significativi e alti dell'evangelismo mondiale del '900. Esso, come dimostra il parere di John Stott, al quale si può aggiungere quello di altri eminenti studiosi biblici (vedi Prefazione alla terza edizione più avanti), continua a essere un punto di riferimento nello studio della Bibbia in ambito evangelico.

Alcune voci di questo dizionario erano apparse in italiano, modificate, in ragione di una mediazione piuttosto complessa. Questa edizione che presentiamo è la traduzione *integrale*, come abbiamo segnalato, della terza edizione inglese. In questa, che dunque è la prima edizione italiana, l'Editore, insieme al Curatore, hanno deciso di apportare piccolissime variazioni che in sostanza si appuntano nell'aggiunta di poche voci ritenute significative per ren-

dere maggiormente utile uno strumento che di per sé esprime una completezza eccezionale.

Il *Dizionario biblico GBU*, come Stott aveva abilmente percepito, colma una lacuna del mondo evangelico del nostro paese (ma non solo di quello evangelico) in quanto ripropone in italiano la grande stagione dell'esegesi e della ricerca biblica del mondo evangelico internazionale. Questo fatto si inserisce perfettamente in una caratteristica della storia dell'evangelismo in Italia, vale a dire quella di avere privilegiato fin dall'800 lo strumento del Dizionario *biblico* rispetto ad altri repertori o sussidi utili per lo studio della Bibbia e della teologia. Si tratta di un fatto che non è di poco conto ma che ha un'importanza storica e spirituale straordinaria. Nel paese dove ha sede la più grande chiesa cristiana con la più grande tradizione teologica e dottrinale, gli evangelici italiani hanno sempre preferito contrapporre un amore senza sé e senza ma per il testo biblico. I dizionari biblici pubblicati in ambito evangelico sono stati la naturale estrinsecazione di questa priorità accordata alla Bibbia. Il *Dizionario biblico GBU* è dunque uno strumento che si radica nella storia dell'evangelismo italiano.

Il *Dizionario biblico GBU*, inoltre, ha un'altra importante caratteristica: essendo il frutto di una collaborazione di studiosi provenienti da molte tradizioni ecclesiali e teologiche, si presentò da subito, fin dalla sua prima apparizione negli anni '60, come uno strumento che favoriva la creazione tra gli evangelici di uno spirito unitario, spirito che poneva in secondo piano l'elaborazione dottrinale finalizzata a esaltare una o l'altra delle tante tradizioni teologiche. Le Edizioni GBU, consapevoli di questo valore aggiunto, presentano dunque questo dizionario come uno strumento di *comunione*: questo è il Dizionario della *comunione* e non della *frammentazione* teologica. In uno strumento come il *Dizionario biblico GBU*, infatti, potranno riconoscersi l'evangelico legato a una interpretazione letteralista della Bibbia e quello che nella sua lettura del testo biblico osa maggiormente; potranno riconoscersi il dispensazionalista come il riformato, il pentecostale come l'avventista. Lo stesso lettore cattolico troverà modo di sentirsi stimolato e sfidato da uno strumento che, anche quando segnala la distanza dall'interpretazione cattolica della Bibbia, lo fa sempre con rispetto, mai in uno spirito di polemica e con il desiderio di condurre il medesimo lettore a un confronto senza tregua con il testo biblico.

Forse è proprio questo il segreto del *Dizionario biblico GBU*, segreto a cui abbiamo già fatto riferimento: la priorità accordata al testo biblico. Gli studiosi che elaborarono il progetto, tra cui si contano nomi del calibro di F.F. Bruce, R.P. Martin, J.I. Packer, I.H. Marshall, *ecc.* con questo strumento hanno consegnato a diverse generazioni di lettori della Bibbia un'eredità teorica ben precisa: il testo biblico è pre–teologico, esso *previene* le formulazioni dottrinali e per tale motivo rappresenta il tribunale ultimo che stabilisce le loro condizioni di accettabilità. Ma non solo il testo biblico è pre–teologico, esso pretende dal lettore l'impegno a perseguire quella che oggi è considerata una vera e propria chimera, vale a dire una condizione di lettura quasi a–teologica. Questa condi-

zione, per coloro che hanno pensato il Dizionario, non era un'utopia e non era una condizione "vuota". Si potrebbe infatti dimostrare facilmente che l'evangelismo del '900 ha insistito perché in quella condizione con la quale l'uomo si avvicina a qualsiasi testo, condizione che è a volte definita di precomprensione, colui che si avvicina alla Bibbia accolga e riconosca un solo e unico presupposto di natura teologica, un presupposto minimale e sufficiente, derivante dalla stessa Bibbia, vale a dire: la sua pretesa di essere la Parola di Dio.

Un'impresa quale il *Dizionario biblico GBU*, come il lettore potrà facilmente immaginare, ha richiesto per la sua realizzazione, oltre al contributo dei traduttori e dei revisori già citati (tra i quali ricordiamo con affetto il compianto e prematuramente scomparso Emanuele Loi del GBU di Roma), il supporto e l'aiuto, per lo più volontario, ma anche generoso, di molti amici fedeli dei Gruppi Biblici Universitari e in particolare delle Edizioni GBU. Per questa ragione sono molte le persone a cui va il mio personale ringraziamento, anche a nome del Consiglio Direttivo di Edizioni GBU.

Tuttavia non posso non cogliere l'occasione per ringraziare il prof. Rinaldo Diprose che ha voluto assumersi, insieme ad altri collaboratori dell'Istituto Biblico Evangelico Italiano di Roma, tra cui non possiamo non ricordare sua moglie Eunice, il grande onere di curare l'edizione italiana della presente opera. Ho potuto apprezzare la sua dedizione e la sua professionalità anche quando doveva lavorare su segmenti del Dizionario per i quali, è noto, egli ha una competenza e una preparazione di alto profilo. Per questo motivo le Edizioni GBU gli sono grati e si ritengono onorati della collaborazione che egli ha fornito.

Giacomo Carlo Di Gaetano
Presidente di Edizioni GBU.
Coordinatore del Dipartimento di Ricerca e Studi (DiRS–GBU).

Prefazione del Curatore dell'edizione italiana

Il mio rapporto con questo dizionario risale al 1962 (data di pubblicazione della prima edizione inglese). L'ho subito apprezzato come fonte di informazioni atte a dare un sicuro orientamento alla lettura del testo biblico. Sempre negli anni '60 è stato mio privilegio beneficiare di persona del ministero di diversi degli autori: E.M. Blaiklock, F.F. Bruce e R.J. Thompson. Però, a eccezione di brevi incontri in ambiti quali l'*Evangelical Theological Society* e la *Fellowship of European Evangelical Theologians*, non avrei potuto beneficiare del contributo della stragrande maggioranza degli studiosi evangelici i cui nomi appaiono in questo dizionario, se non attraverso queste pagine. Credo che, per i lettori impossibilitati a beneficiare del ministero di questi studiosi, l'uscita di questa prima edizione italiana del *Dizionario biblico GBU* susciterà la stessa riconoscenza al Signore che io ho provato alla comparsa della prima edizione inglese.

Se lo scopo principale di un dizionario biblico è quello di fornire dati utili per una migliore comprensione del testo biblico, i lettori del *Dizionario biblico GBU* non rimarranno delusi. Infatti esso è una miniera di informazioni precise e aggiornate che gettano luce su molti aspetti del testo biblico che, diversamente, rimarrebbero oscuri al lettore medio del XXI secolo. La qualità dell'informazione fornita fa sì che l'opera raggiunga anche un secondo scopo, quello di servire come strumento apologetico per fugare i dubbi del lettore che, per un motivo qualsiasi, si rivolge alla Bibbia convinto che essa sollevi più problemi di quanti non riesca a risolvere.

Il valore apologetico di articoli quali quello sull'Esodo oppure quello sulla Risurrezione di Cristo, dipende dal punto di partenza degli autori. Chi legge la Bibbia partendo dalla propria tradizione, cercherà soprattutto ciò che conferma tale tradizione. Chi vi si avvicina semplicemente per familiarizzare con una parte particolarmente ricca del patrimonio culturale, sia letterario sia religioso, dell'umanità potrà non scorgervi molto di più. Gli autori del *Dizionario biblico GBU*, invece, partono dal presupposto che si tratta di una raccolta di libri unica in quanto frutto di un'iniziativa divina. Prendendo sul serio questo dato, gli autori mostrano grande rispetto per il testo, non trascurando alcun dettaglio che possa chiarirne il significato. A questo fine si servono di varie discipline di studio, quali la filologia, la storia e l'archeologia, e in questo modo permettono alla Bibbia di trasmettere un messaggio sempre più chiaro.

Un altro pregio dell'opera è che prende in considerazione le varie ipotesi che hanno tenuto il campo durante gli ultimi secoli sull'origine delle varie parti del canone biblico e sul significato che bisogna attribuire a queste. Ne consegue che il *Dizionario biblico GBU* costituisce un valido strumento di con-

fronto, per mettere alla prova le assunzioni critiche e le interpretazioni teologiche che ne scaturiscono, partendo dal presupposto dell'affidabilità e del valore unico della Bibbia in quanto rivelazione di Dio.

Naturalmente la terminologia usata nonché la sensibilità culturale dei vari autori rispecchiano in qualche misura sia l'epoca sia il contesto in cui essi stessi sono vissuti. Ad esempio, nel periodo in cui molti degli articoli sono stati scritti, la parola "Palestina" veniva usata comunemente per definire la terra d'Israele, pur trattandosi di un termine coniato dai romani nel II sec. e quindi dopo i tempi biblici. Sennonché oggi il termine ha assunto un senso nettamente diverso, avendo acquisito una valenza ideologica e politica ben precisa. La nascita dello stato di Israele, sulla scia della *Shoah*, ha convinto gran parte della Cristianità che la sopravvivenza di Israele è da mettere in rapporto con il suo *status* di popolo eletto e con l'azione sovrana di Dio nella storia (Doc. 1, Concilio Ecumenico delle Chiese, Amsterdam, 1948; *cfr.* Rom. 11:25–29). Per queste ragioni è parso opportuno ripristinare la terminologia propria dei tempi biblici, sostituendo a "Palestina" termini quali: "Canaan", "Israele", "terra d'Israele", "Giudea", ecc. o più genericamente "Vicino Oriente".

Il *Dizionario biblico GBU* serve anche ad arginare i condizionamenti culturali del proprio tempo. Ad esempio, nel clima postmoderno non basta sostenere l'ispirazione divina della Bibbia per assicurarsi che il suo contenuto venga recepito come Parola di Dio. Bisogna fare un uso consapevole dei principi di interpretazione conformi all'oggetto dello studio, la Bibbia stessa, e rispettare i concetti propri della Bibbia, per assicurarne una corretta interpretazione. A questo proposito gli articoli di Leon Morris sull'espiazione e sulla propiziazione correggono la tendenza (evidente anche in qualche versione recente della Bibbia in italiano) a indebolire il senso del termine greco *hilasmos* (lett. "propiziazione") traducendolo "espiazione". In realtà il concetto di propiziazione, che *presuppone* la rimozione del peccato ("espiazione"), parla del nuovo atteggiamento di Dio verso il peccatore perdonato.

Il *Dizionario biblico GBU* permette a chi lo adopera di conoscere meglio i vari contesti di un brano. In alcuni casi servirà per conoscere il contesto geografico di un evento, in altri per conoscere il punto nella storia della salvezza a cui si riferisce un libro o un brano, in altri ancora per comprendere meglio il significato degli atti potenti di Dio (Amos 3:7). Perciò una lettura regolare della Parola di Dio, con ampio ricorso al *Dizionario biblico*, permetterà al lettore di avvicinarsi sempre di più a una comprensione della Bibbia in cui ogni sua parte è vista nel contesto della totalità dell'opera e della rivelazione di Dio.

Di tanto in tanto il lettore potrà non trovarsi d'accordo con l'opinione espressa da un autore oppure con le conclusioni che trae dai dati presi in considerazione. Questo vale in particolare per gli articoli di carattere teologico. Ma anche in questi casi la presentazione dei dati si dimostrerà un utile punto di partenza per la riflessione. Il fatto stesso che l'edizione inglese di questo dizionario sia giunta alla terza edizione, ampiamente rivista e arricchita di nuovi contributi, dimostra il carattere non dogmatico dell'opera e che essa non ha la

pretesa di dire l'ultima parola sugli argomenti trattati.

Desidero ringraziare di cuore il Dott. Giacomo Carlo Di Gaetano (Direttore delle Edizioni GBU) e il Dott. Valerio Bernardi per il lavoro che hanno profuso nel fornire una guida bibliografica alle opere disponibili in lingua italiana per chi desidera approfondire ulteriormente un argomento. Soltanto chi si è trovato a svolgere un servizio bibliografico sa quanto tempo ci si impiega per farlo.

La mia speranza è che i lettori italiani possano trarre grande beneficio dal ministero degli studiosi, nonché uomini di Dio, che questo prestigioso sussidio mette a disposizione.

Rinaldo Diprose
Direttore degli studi e Professore di Nuovo Testamento,
Istituto Biblico Evangelico Italiano, Roma.

Guida all'uso del Dizionario

I lemmi del Dizionario sono ordinati alfabeticamente e riconoscibili per il fatto che sono riportati all'inizio di ogni articolo in carattere maiuscolo. Là dove al lemma non corrisponde un articolo c'è il rimando al lemma corrispondente.

Tutti i rimandi, di ogni ordine e grado sono segnalati dall'asterisco (*) che precede il termine a cui è effettuato rimando. I rinvii o rimandi che si trovano alla fine degli articoli, dopo la bibliografia, sono proposte di approfondimento tematico.

L'indice finale riporta non solo l'elenco di tutti i lemmi ma anche voci che fanno riferimento a temi di particolari paragrafi contenuti nei singoli articoli o a temi ritenuti importanti per la ricerca e la consultazione del Dizionario.

In apertura, dopo questa Guida, si trovano diverse tipologie di abbreviazioni: da quelle relative ai libri biblici e alle fonti di vario genere, a quelle generali relative a segni grafici di sussidio nella lettura e nella consultazione.

Le bibliografie alla fine degli articoli sono divise in due parti: la prima è in lingua (per lo più) inglese. Gli editori hanno ritenuto inutile, per il pubblico italiano e in questa prima edizione del Dizionario Biblico GBU, aggiornare questa parte della bibliografia, nonché segnalare l'edizione originale di un'opera, quando ciò non è stato fatto dall'editore inglese. La seconda parte della bibliografia è in italiano: in primis è dato spazio agli strumenti e ai repertori bibliografici, per lo più riportati con sigle; in un secondo momento è stato dato spazio alle monografie. Tranne poche eccezioni, il livello della bibliografia italiana si è fermato alle monografie o ai numeri monografici di alcune riviste che il curatore e gli editori hanno ritenuto validi.

Le immagini e le cartine contenute nel dizionario sono state rielaborate dall'editore.

Nella preparazione del Dizionario abbiamo fatto abbondante uso del programma *La Bibbia* di Richard Wilson, che ringraziamo sentitamente, programma che è scaricabile gratuitamente dal sito www.laparola.net.

Per la resa in italiano di termini relativi a località geografiche antiche e moderne sono stati usati come strumenti di riferimento e di consultazione le seguenti opere:

Nuovo Dizionario Enciclopedico illustrato della Bibbia, Casale Monferrato, 1997;
P. Achtemeier, a cura di, *Il Dizionario della Bibbia*, Bologna, 2003;
Dizionario enciclopedico della Bibbia, Roma, 1995;
Touring Club Italiano, *Nuovissimo Atlante geografico mondiale*, Milano, 2002;
M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari, 2007;
E. Galbiati e F. Serafini, *Atlante storico della Bibbia*, Milano, 2004;
D. Valente, *Archeologia e Bibbia. I Parte: Antico Testamento; II Parte: Nuovo Testamento*, 1995.

Allorquando non è stato possibile giungere a una decisione certa sulla resa in italiano di tali termini si è scelto di conservare la forma presente nell'edizione inglese.

Traslitterazioni

Ebraico

Consonanti

א = ʾ	ו = *w*	מ = *m*	ר = *r*
בּ = *b*	ז = *z*	נ = *n*	שׂ = *ś*
ב = *ḇ*	ח = *ḥ*	ס = *s*	שׁ = *š*
גּ = *g*	ט = *ṭ*	ע = ʿ	תּ = *t*
ג = *ḡ*	י = *y*	פּ = *p*	ת = *ṯ*
דּ = *d*	כּ = *k*	פ = *p̄*	
ד = *ḏ*	כ = *ḵ*	צ = *ṣ*	
ה = *h*	ל = *l*	ק = *q*	

Vocali lunghe		Vocali brevi	Semivocali
(ה)ָ = *â*	וּ = *û*	ַ = *a*	ֲ = ª
ֵי = *ê*	ָ = *ā*	ֶ = *e*	ְ = *e*
ִי = ‘	ֵ = *ē*	ִ = *i*	ֱ = *e*
וֹ = *ô*	ֹ = *ō*	ָ = “	ֳ = “
		ֻ = *u*	

Greco

			Dittonghi
τ= a	κ = k	υ = y	αυ = au
β = b	λ = l	φ = ph	ευ = eu
γ = g	μ = m	χ = ch	ου = ou
δ = d	ξ = x	ψ = ps	υι = ui
ε = e	ο = o	ω = ō	
ζ = z	π = p	ῥ = rh	
η = ē	ρ = r	ʿ = h	
θ = th	σ/ς = s	γξ = nx	
ι = i	τ = t	γγ = ng	

Abbreviazioni

I. Libri della Bibbia

ANTICO TESTAMENTO	
Gen.	Genesi
Es.	Esodo
Lev.	Levitico
Num.	Numeri
Deut.	Deuteronomio
Gios.	Giosuè
Giu.	Giudici
Rut.	Rut
I Sam.	I Libro di Samuele
II Sam.	II Libro di Samuele
I Re	I Libro dei Re
II Re	II libro dei Re
I Cro.	I Libro delle Cronache
II Cro.	II Libro delle Cronache
Esd.	Esdra
Nee.	Neemia
Est.	Ester
Giob.	Giobbe
Sal.	Salmi
Prov.	Proverbi
Eccl.	Ecclesiaste
Cant.	Cantico dei Cantici
Is.	Isaia
Ger.	Geremia
Lam.	Lamentazioni
Ez.	Ezechiele
Dan.	Daniele
Os.	Osea
Gioe.	Gioele
Am.	Amos
Abd.	Abdia
Gio.	Giona
Mich.	Michea
Nah.	Nahum
Ab.	Abacuc
Sof	Sofonia
Agg.	Aggeo
Zacc.	Zaccaria
Mal.	Malachia

NUOVO TESTAMENTO	
Matt.	Matteo
Mar.	Marco
Luca	Luca
Giov.	Giovanni
Atti	Atti degli Apostoli
Rom.	Lettera ai Romani
I Cor.	I Lettera ai Corinzi
II Cor.	II Lettera ai Corinzi
Gal.	Lettera ai Galati
Ef.	Lettera agli Efesini
Fil.	Lettera ai Filippesi
Col.	Lettera ai Colossesi
I Tess.	I Lettera ai Tessalonicesi
II Tess.	II Lettera ai Tessalonicesi
I Tim.	I Lettera a Timoteo
II Tim.	II Lettera a Timoteo
Tito	Lettera a Tito
Filem.	Lettera a Filemone
Ebr.	Lettera agli Ebrei
Giac.	Lettera di Giacomo
I Pie.	I Lettera di Pietro
II Pie.	II Lettera di Pietro
I Giov.	I Lettera di Giovanni
II Giov.	II Lettera di Giovanni
III Giov.	III Lettera di Giovanni
Giuda	Lettera di Giuda
Apoc.	Apocalisse

II. Versioni della Bibbia

AL Antica Traduzione in latino della Bibbia.
Ar Antica versione Araba dell'Antico Testamento.
AV *Authorized Version* (King James), 1611.
CEI Versione della Bibbia della Conferenza Episcopale italiana, 1971.
Gar. *La Sacra Bibbia,* tradotta dai testi originali e commentata, a cura e sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo, Marietti, 1963.
GNB *Good News Bible* (Today's English Version), 1976.
JB *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, 1974.
LXX *Versione dei Settanta* (versione in greco dell'Antico Testamento).
LXX (A) *Versione dei Settanta*, Codex Alexandrinus.
LXX (L) *Versione dei Settanta*, recensione Lucianea.
Nard. *La Sacra Bibbia. Traduzione italiana dai testi originali*, Fulvio Nardoni, Firenze, 1961
ND *La Sacra Bibbia*, La Nuova Diodati, Edizione La Buona Novella, 1991.
NEB *New English Bible*, 1970.
NIV *New International Version*, 1984.
NRSV *New Revised Standard Version*, 1989.
NVR *La Sacra Bibbia*. Versione Riveduta in testo originale dal Dott. Giovanni Luzzi. Società Biblica di Ginevra, 1994–1995.
Paoline *La Sacra Bibbia, traduzione dai testi originali*, Ed. Paoline, 1983.
REB *Revised English Bible*, 1989.
RSV *Revised Standard Version*, 1952.
RV *Revised Version*, 1881.
TILC *La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, 1985.
Vulg. Vulgata (traduzione in latino della Bibbia, opera di Girolamo, IV sec.)

III. Apocrifi dell'AT e Deuterocanonici

Tb. = Tobia
Gdt. = Giuditta
I–II Mac. = I e II Maccabei
Sap. = Sapienza
Sir. = Siracide
Bar. = Baruc
Bel. = Bel e il Drago (Dn 14)
1–2 Esd = 1 e 2 Esdra
4 Esd = 4 Esdra

IV. Letteratura post–apostolica e patristica

Barn. = *Barnabae Epistula*
Did. = *Didachè*
Diogn. = *Epistola ad Diognetum*
M. Polyc. = *De Martyrio S. Polycarpi*

Aristide
Apol. = *Apologia*

Clemente di Alessandria
Paed. = *Paedagogus*
Protr. = *Protrepticus*
Strom. = *Stromateis*
Exc. Theod. = *Excerpta ex Theodoto*
Hypot. = *Hipotyposes*

Clemente di Roma
1–2Clem = *De Duabus epistolis ad Corithios*

Epifanio
Haer. = *Haereses*

Eusebio
Dem. Ev. = *Demonstratio Evangelica*
Eccl. Theol. = *De ecclesiastica theologia*
Hist. Eccl. = *Historia Ecclesiastica*

Onomast. = *Onomasticon*
Praep. Ev. = *Praeparatio Evangelica*

Girolamo
Ep. = *Epistulae*
Vir. = *De Viribus Illustris*
Contra Pelag. = *Contra Pelagium*

Giustino
I–II Apol. = *Apologiae I–II*
Dial. = *Dialogus cum Tryphone Judaeo*

Ignazio di Antiochia
Eph. = *Epistula ad Ephesios*
Magn. = *Epistula ad Magnesios*
Philad. = *Epistula ad Philadelphios*
Polyc. = *Epistula ad Polycarpum*
Rom. = *Epistula ad Romanos*
Smyrn. = *Epistula ad Smyrnaeos*
Trall. = *Epistula ad Trallianos*

Ippolito di Roma
Philos. = *Philosophumena*
Haer. = *Refutatio omnium haeresium*
Trad. Apost. = *Traditio Apostolica*

Ireneo dì Lione
Adv. Haer. = *Adversus Haereses*

Origene
C. Cels. = *Cantra Celsum*
Comm. Jo. = *In Johannem Commentarius*
Comm. Mt. = *In Matthaeum Commentarii*
Hom. In Lc. = *Homiliae in Lucam*

Policarpo
Phil. = *Epistula ad Philippens.es*

Pseudo–Clemente
Hom. = *Homiliae Clementinae*
Recogn. = *Supplementum ad Recognitiones Clementinas*

Sozomeno
Hist. Eccl. =*Historia Ecclesiastica*

Tertulliano
Adv. Marc. = *Adversus Marcionem*
De An. = *De Anima*
De Bapt. = *De Baptismo*
De Car. = *De Carne Christi*
De Praesc. = *De Praescriptione Haereticorum*
Nat. = *Ad Nationes*
Pud. = *De Pudicitia*

V. Fonti e scrittori classici

POxy = *Papiri Oxyrhynchus*

Apuleio
Apol. = *Apologia*
Met. = *Metamorphoses*

Arato
Phaen. = *Phaenomena*

Cicerone
Arch. = *Pro Archia*
Fam. = *Epistulae ad Familiares*
Off. = *De Officiis*
Verr. = *In Verrem*

Diogene Laerzio
Vit. = *Vitae*

Dione Cassio
Hist. = *Historia Romana*

Erodoto
Hist. = *Historiae*

Filone di Alessandria
Abr. = *De Abrahamo*
Aet. Mund. = *De Aeternitate Mundi*
Agric. = *De Agricultura*
Cher. = *De Cherubim*
Conf. Ling. = *De Confusione Linguarum*
Congr. = *De Congressu Eruditionis Gratta*
Deca/. = *De Decalogo*
Det. Fot.
Ins. = *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat*
Deus Imm. = *Quod Deus Sit Immutabilis*
Ebr. = *De Ebrietate*
Flacc. = *In Flaccum*
Fug. = *De Fuga et Inventione*
Gig. = *De Gigantibus*

Jos. = *De Josepho*
Leg. = *Legatio ad Gaium*
Leg. Ali. = *Legum Allegoriae*
Migr. Abr. = *De Migratione Abrahami*
Mut. Nom. = *De Mutatione Nominum*
Omn. Prob. Lib. = *Quod Omnis Probus Liber Sit*
Op. Mund. = *De Opificio Mundi*
Poster C. = *De Posteritate Caini*
Praem. Poen. = *De Praemiis et Poenis*
Quaest. in Gen. = *Quaestiones in Genesin*
Quaest. in Ex. = *Quaestiones in Exodum*
Rer. Div. Her. = *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*
Sacr. = *De Sacrificiis Abelis et Caini*
Som. = *De Somnis*
Spec. Leg. = *De Specialibus Legibus*
Virt. = *De Virtutibus*
Vit. Cont. = *De Vita Contemplativa*
Vit. Mas. = *De Vita Mosis*

Filostrato
VA = *Vita Apollonii*

Giovenale
Sat. = *Satirae*

Giuseppe Flavio
Ant. = *Antiquitates Judaicae*
Ap. = *Contro Apionem*
Bell. = *Bellum Judaicum*
Vit. = *Vita*

Livio
Hist. = *Historiae*

Luciano
Syr = *De Syria Dea*

Marziale
Epig. = *Epigrammaticus Latinus*

Nicola di Damasco
Vit. Caes. = *Vita Caesaris*

Omero
Il = *Iliade*

Orazio
Carm. = *Carmina* o *Odes*
Sat. = *Satirae*

Ovidio
Met. = *Metamorphoses*

Pausania
Descr. = *Descriptio Graeciae*

Plinio il Vecchio
HN = *Naturalis Historia*

Plinio il Giovane
Ep. = *Epistulae*

Plutarco
De def. or. = *De defectu oraculorum*
Num. = *Numa*
Sull. = *Sulla*

Seneca
Clem. = *De clementia*
Ep. = *Epistulae*

Strabone
Geog. = *Geographia*

Svetonio
Vita XII Caesarum:
Caes. = *Julius*
Claud. = *Divus Claudim*
Dom. = *Domitianus*
Ner. = *Nero*
Tib. = *Tiberius*
Vesp. = *Vespasianus*

Tacito
Ann. = *Annales*
Hist. = *Historiae*

Tolomeo
Geog. = *Geographia*

Tucidide
Hist. = *Historiae*

VI. Manoscritti del Mar Morto

1Q, 2Q, 3Q *ecc.*: numerazione delle grotte di Qumran, dove è stato rinvenuto il materiale scritto.

1Q20 = *Apocrifo della Genesi*;
1QapGen = *Apocrifo della Genesi*;
1QH = *Inni*;
1QIsa[a,b] = *libro di Isaia, prima o seconda copia*;
1QM = *Rotolo della guerra*;
1QPs[a] = *Esemplare frammentario del libro dei Salmi*;
1QS = *Regola della comunità*
IQSa = *Regola dell'assemblea*
IQSb = *Regola delle benedizioni*
3Q15 = *Rotolo di rame*;
4Q123 = *Parafrasi di Giosuè*;
4Q127 = *Parafrasi dell'Esodo*;
4Q139 = *ordinanze sulle leggi bibliche*;
4Q159 = *ordinanze sulle leggi bibliche*;
4Q174 = *vedi* 4QFlor;
4Q186 = *testo magico*;
4Q225–226 = *Pseudo–Giubilei*[a,b];
4Q252 = *Commentario della Genesi (pesher)*;
4Q318, 4Qbr ar;
4Q513–514 = *ordinanze sulle leggi bibliche*;
4Q534 = *Eletto di Dio*;
4QAgesCreat = *Ere della creazione*;
4QCatena[a] = *Catena* (4Q177);
4QDeut[j,n] = *Deuteronomio*;
4Q Deut[q] = *Resti del Cantico di Mosè*;
4QEx[f] = *Esodo–Levitico*;
4QFlor = *Florilegium*;
4QGer[a] = *Geremia*;
4QM[a–e] = *Milhama*;
4QMMT = *lettera halakica*;
4Myst = *Libro dei Misteri*;
4QRP = *Parafrasi del Pentateuco*[a–c];
4QSam[b] = *Samuele*;
4Q *Targum di Giobbe*;
11QPs[a] = *Salmi*
11QMelch = *Melchisedek*;
11QM = *Rotolo della guerra*;
11QtgJob = *Targum Giobbe*;
CD = *Documento di Damasco* (Genizah de Il Cairo);

VII. Repertori, Dizionari, Enciclopedie e Riviste specialistiche

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	*Anchor Bible*
ABD	D.M. Freedman et al., a cura di, *Anchor Bible Dictionary*, 6 voll., 1992
ACA	Sir Moses Finley, *Atlas of Classical Archaeology*, 1977
AfO	Archiv für Orientforschung
AJA	American Journal of Archaeology
AJBA	Australian Journal of Biblical Archaeology
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
AJT	American Journal of Theology
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt–Syrien Palastinas
ALUOS	Annual of the Leeds University Oriental Society
ANEP	J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, 1954; 2 ed., 1965
ANET	J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 1950; 2 ed. 1965; 3 ed., 1969
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
ANT	M.R. James, *The Apocryphal New Testament*, 1924
AOTS	D.W. Thomas, a cura di, *Archaeology and Old Testament Study*, 1967
ARAB	D.D. Luckenbill, *Ancient Records Assyria and Babylonia*, 1926
ARE	J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 voll., 1906–1907
ARV	American Revised Version
AS	Anatolian Studies
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Egypte
ASV	American Standard Version, 1901
ATR	Anglican Theological Review
AUSS	Andrews University Seminar Studies
AV	Authorized Version (King James),

1611
BA Biblical Archaeologist
BA1CS *The Book of Acts in its First Century Setting*, 6 voll.
BAGD W. Bauer, *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other*
Early Christian Literature, riv. e aum. da F.W. Gingrich e F.W. Danker a partire dalla 5 ed., 1979
BANE G.E. Wright, a cura di, *The Bible and the Ancient Near East*, 1961
BAR Biblical Archaeology Review
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BC F.J. Foakes–Jackson e K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, 5 voll., 1920–1933
BDB F. Brown, S.R. Driver e C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 1906
BECNT *Baker exegetical commentary on the New Testament*
Bib Biblica
BibRes Biblical Research
BIES Bulletin of the Israel Exploration Society
BJRL Bulletin of the John Rylands Library
BNTC *Black's New Testament Commentaries*
BO Bibliotheca Orientalis
BRD W.M. Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, 1914
BRev Bible Review
BS Bibliotheca Sacra
BSOAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BST *Bible Speaks Today*
BTh Biblical Theology
BZ Biblische Zeitschrift
BZAW Beiheft, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAH *Cambridge Ancient History*, 12 voll., 1923–39; ed. riv. 1970; tr. it., *Storia antica*, Il Saggiatore, Milano, 1967–
CB Century Bible
CBI D. Guthrie e J.A. Motyer, a cura di, *Commentaro biblico*, tr. it. di E. Labanchi, Modena, 1973–1976
CBP W. M. Ramsay, *Cities and Bishopries of Phrygia*, 1895–1897
CBQ Catholic Biblical Quarterly
CBSC *Cambridge Bible for Schools and Colleges*
CD *Qumran Damascus Document*
CDC *Cairo Geniza documents of the Damascus Covenanters*
CE Chronique d'Egypte
CGT *Cambridge Greek Testament*
CIG *Corpus Inscriptionum Graecarum*
CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CML G.R. Driver, a cura di, *Canaanite Myths and Legends*, 2 ed., 1978
CQ Classical Quarterly; Crozer Quarterly
CRE W.M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before AD 170, 1903*
CTJ Calvin Theological Journal
DAC J. Hastings, a cura di, *Dictionary of the Apostolic Church*, 2 voll., 1915–1918
DBA E.M. Blaiklock et al., a cura di, *Dictionary of Biblical Archaeology*, 1983
DIB L. Ryken, J.C. Wilhot, T.Longman III, a cura di, *Le immagini bibliche*, Cinisello Balsamo, 2006
DBS *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, 1928-
DBT X. Leon–Dufour, a cura di, *Dictionary of Biblical Theology*, 2 ed., 1973,
rist. con correzioni, 1988
DCBNT L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 1976
DCG J. Hastings, a cura di, *Dictionary of Christ and the Gospels*, 2 voll., 1906–1908
DLCA S. Döpp e W. Geerlings, *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ed. it. a cura di C. Noce, Roma, 2006
DJG J.B. Green, S. McKnight and I. H. Marshall, a cura di, *Dictionary of Jesus and the Gospels*,

1993
DOTT D.W. Thomas, a cura di, *Documents of Old Testament Times*, 1958
DPL G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, a cura di, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. it a cura di R. Penna, Cinisello Balsamo, 1999
DTAT E. Jenni and C. Westermann, a cura di, *Theologisches Handwòrterbuch zum Alten Testament*, 2 voll., 1971–1976, tr. it. a cura di G.L. Prato, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Torino, 2 voll.
EAA *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, 7 voll., Roma, 1958–1966, con 6 voll. di Supplementi e 3 voll. di Atlanti. I Supp. (1970); II Supp. (1970–1994)
EB Expositor's Bible
EBC *Expositor's Bible Commentary*
EBi *Encyclopaedia Biblica*
EBr *Encyclopaedia Britannica*
EBT J.B. Bauer, a cura di, *Encyclopaedia of Biblical Theology*, 3 voll., 1970
EDNT H. Balz and G. Schneider, a cura di, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 voll., E.T. 1990–1993
EEP K. Lake, *The Earlier Epistles of St Paul*, 1911
EGT W.R. Nicoll, *The Expositor's Greek Testament*, 6 ed., 1910
EIs *Encyclopaedia of Islam*, 1954
EJ C. Roth, a cura di, *Encyclopaedia Judaica*, 15 voll., 1971
Enc. Fil. *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro Studi filosofici di Gallarate, 12 voll., Bompiani, Milano, 2006.
EQ Evangelical Quarterly
ER *Enciclopedia delle religioni*, dir. da M. Eliade, ed. tematica europea a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Città Nuova, Jaca Book, Roma, Milano
ER6 *Ebraismo*, 2003, vol. 6 di *Enciclopedia delle religioni*, dir. da M. Eliade, ed. tematica europea a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Città Nuova, Jaca Book, Roma, Milano
ER11 *Religioni del Mediterraneo e del Vicino Oriente antico*, 2002, vol. 11 di *Enciclopedia delle religioni*, dir. Da M. Eliade, ed. tematica europea a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Città Nuova, Jaca Book, Roma, Milano
ERE J. Hastings, a cura di, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 voll., 1908–1926
ETL Ephemerides theological lovanienses
EXPT Expository Times
FOTL *Forms of Old Testament Literature*
FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur
FT Faith and Thought (formerly JTVI)
GB Ginsburg's Bible (*New Masoretico-Critical Text of the Hebrew Bible*), 1986
GLAT G. J. Botterweck and H. Ringgren, a cura di, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1970– ; tr. ing. *Theological Dictionary of the Old Testament*, a cura di J.T. Willis, 1974; tr. it. A cura di F. Montagnini, F. Ronchi, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Brescia, 1988–
GLNT G. Kittell and G. Friedrich, a cura di, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1932–1974; tr. ing., *Theological Dictionary of the New Testament*, a cura di G.W. Bromiley, 10 voll., 1964–1976 tr. it. A cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 16 voll. + Suppl.
GNB *Good News Bible* (=TEV)
GTT J. Simons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959
HAT *Handbuch zum Alten Testament*
HDB J.Hastings, a cura di, *Dictionary of the Bible*, 5 voll., 1898–1904
HES Harvard Expedition to Samaria, 1924

HHT J. Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, 1658–1664
HJ Hibbert Journal
HJP E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Christ*, 2 voll., E.T. 1885—1901; ed. riv., M. Black, G. Vermes and F. Millar a cura di, 3 voll., 1973, tr. it. indicata nel testo
HNT H. Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament*
HSS Harvard Semitic Series
HTKNT *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*
HTR Harvard Theological Review
JB Jerusalem Bible, 1966
IB G.A. Buttrick et al., a cura di, *Interpreter's Bible*, 12 voll., 1952–1957
IBA D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1958
ICC *International Critical Commentary*
IDB G. A. Buttrick et al., a cura di, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 voll., 1962
IDBS IDB, *Supplement* vol., 1976
IEBP F.N. Hepper, *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants*, 1992
IEJ Israel Exploration Journal
IG *Inscriptiones Graecae*
IGRR *Inscriptiones Graecae Ad Res Romanas Pertinentes*
Int Interpretation
INT *Introduction to the New Testament*
IOSCS International Organization for Septuagint and Cognate Studies
IOT (Harrison) *Introduction to the Old Testament*
IS J.F. Walwoord e R.B. Zuck, a cura di, *Investigare le Scritture*, 2 voll., Torino, 2001–2002.
ISBE *International Standard Bible Encyclopaedia*, 3 ed., 4 voll., 1979–1988
IVPNTC *Ivp New Testament Commentary*
JAOS Journal of the American Oriental Society
JBL Journal of Biblical Literature
JBQ Jewish Bible Quarterly
JCS Journal of Cuneiform Studies
JCSBR Journal of the Chicago Society of Biblical Research
JEA Journal of Egyptian Archaeology
JEH Journal of Ecclesiastica! History
JewE I. Singer et al., a cura di, *Jewish Encyclopaedia*, 12 voll., 1901–1906
JHS Journal of Hellenic Studies
JJS Journal of Jewish Studies
JNES Journal of Near Eastern Studies
JNSL Journal of Northwest Semitic Languages
JPOS Journal of the Palestine Oriental Society
JQR Jewish Quarterly Review
JRAS Journal of the Royal Asiatic Society des Alten und Neuen Testaments
JRS Journal of Roman Studies
JSOT(SS) Journal for the Study of the Old Testament (supplements)
JSS Journal of Semitic Studies
JTS Journal of Theological Studies
JTVI Journal of the Transactions of the Victoria Institute (now FT)
JWH Journal of World History
KAT *Kommentar zum Alten Testament*
KB L. Köhler e W. Baumgartner, *Hebraisches und aramaisches Lexicon zum Alten Testament*, 1967
KEK H.A.W. Meyer, a cura di, *Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament*
KJV King James' Version (= AV)
KTU *Die Keilalphabetischen Texte Aus Ugarit*
LA Liber Annus (Gerusalemme)
LAE A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, 4 ed., 1927
LAPO *Litteratures Anciennes Du Proche Orient*
LB Lux Biblica, Roma
LBC Layman's Bible Commentary
LOB Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 2 ed., 1979
LOT S.R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 9 ed., 1913
LSJ H.G. Liddell, R. Scott e H.S.

	Jones, *Greek–English Lexicon*, 9 ed., 1940
MM	J.H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non–literary sources*, 1930
MNTC	*Moffatt New Testament Commentary*
Moffatt	J. Moffatt, *A New Translation of the Bible*, 2 ed., 1936
NAC	*New American Commentaries*
NASB	*New American Standard Bible*, 1963
NBC	F. Davidson, a cura di, *The New Bible Commentary*, 1953
NBCR	D. Guthrie et al., a cura di, *The New Bible Commentary Revised*, 1970
NCB	New Century Bible
NClB	New Clarendon Bible
NEAEHL	E. Stern, a cura di, *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 voll., 1993
NEB	*New English Bible*: *NT*, 1961; *OT*, *Apocrypha*, 1970
Nestle	*Nestle's Novum Testamentum Graece*, 22 ed., 1956
NIBC	*New International Biblical Commentary*
NIC	*New International Commentary*
NIDNTT	C. Brown, a cura di, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 voll., 1975–1978
NIGTC	*New International Greek Testament Commentary*
NIV	*New International Version*: *NT*, 1974; *Bibbia completa*, 1978
NLC	*New London Commentary*
NovT	*Novum Testamentum*
NTC	*New Testament Commentary*
NTD	*Das Neue Testament Deutsch*
NTS	New Testament Studies
NUCA	Hebrew Union College Annual
OCD	M. Cary et al., a cura di, *The Oxford Classical Dictionary*, 1949
ODCC	F.L. Cross e E.A. Livingstone, a cura di, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 5 ed., 1974
Or	Orientalia
OTL	Old Testament Library
OTMS	H.H. Rowley, a cura di, *The Old Testament and Modern Study*, 1951
OTS	Oudtestamentische Studién
P.Oxy.	Papyrus Oxyrhynchus
Pauly–Wissowa	vedi RE
PELICAN	*Pelican Commentaries*
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PG	J.P. Migne, *Patrologia Graeca*
Phillips	J.B. Phillips, *The New Testament in Modern English*, 1958; ed. riv.1972
PS(1/2)	G.L. Archer, E.F. Harrison, a cura di, *La Parola del Signore, Introduzione all'Antico Testamento e Introduzione al Nuovo Testamento*, 2 voll., Modena, 1972
PJB	Palästina–Jahrbuch
PL	J.P. Migne, *Patrologia Latina*
POTT	D.J. Wiseman, a cura di, *Peoples of Old Testament Times*, 1973
PRU	*Le Palais Royal D'ugarit*
PTR	Princeton Theological Review
R&E	Review and Expositor
RA	Revue d'Assyriologie
RAC	T. Klausner et al., a cura di, *Reallexicon fur die Antike und Christentum*, 1941–
RAr	Revue d'Archéologie
RB	Revue Biblique
RE	A.F. Pauly, G. Wissowa et al., a cura di, *Real–Encyclopeidie der klassischen Altertumwissenschaft*, 1893-
RGG	K. Galling, a cura di, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, 7 voll., 1957–1965
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RQ	Revue de Qumran
RSP	Ras Shamra Parallels
RSR	Recherches de Science Religieuse
RSV	*Revised Standard Version*: *NT*, 1946; *OT*, 1952; *Bibbia intera*, 1973
RTR	Reformed Theological Review (Australia)
RV	Revised Version: NT, 1881; OT, 1885

SB	H. L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 voll., 1926–1961
SBET	Scottish Bulletin of Evangelical Theology
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLR	Society of Biblical Literature
SBT	Studies in Biblical Theology
SDT	Studi di Teologia, Roma
Schürer	Vedi HJP
SHERK	*The New Schaf-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge*, 1949–1952
SIG	W. Dittenberger, a cura di, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 1915–1924
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SJT	Scottish Journal of Theology
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SP	Samaritan Pentateuch
SPEM	G.S. Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry*, 1929
SPT	W.M. Ramsay, *St Paul the Traveller and Roman Citizen*, 4 ed., 1920
ST	Studia Theologica
Strack-Billerbeck	vedi SB
TB	*Babylonian Talmud*
TBC	*Torch Bible Commentary*
TCERK	*The Twentieth Century Encyclopaedia of Religious Knowledge*, 1955
TDNT (GLNT)	G. Kittell and G. Friedrich, a cura di, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1932–1974; tr. ing., *Theological Dictionary of the New Testament*, a cura di G.W. Bromiley, 10 voll., 1964–1976 tr. it. A cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 16 voll. + Suppl.
TDOT (GLAT)	G. J. Botterweck and H. Ringgren, a cura di, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1970– ; tr. ing. *Theological Dictionary of the Old Testament*, a cura di J.T. Willis, 1974; tr. it. A cura di F. Montagnini, F. Ronchi, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Brescia, 1988–
TEV	Today's English Version, 1976 (= GNB)
Th	Theology
THAT (DTAT)	E. Jenni and C. Westermann, a cura di, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 voll., 1971–1976, tr. it. A cura di G.L. Prato, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Torino, 2 voll.
THB	Tyndale House Bulletin (now TynB)
Them	Themelios
ThL	Theologische Literaturzeitung
THNT	*Theologische Handbuch Zum Neuen Testament*
TJ	Jerusalem Talmud
TNT	Translators' New Testament (Bible Society)
TNTC (it. CNT)	*Tyndale New Testament Commentary*, tr. it., Edizioni GBU
TOTC (it. CAT)	*Tyndale Old Testament Commentary*, tr. it., Edizioni GBU
TPINTC	*Trinity Press International New Testament Commentary*
TR	Theologische Rundschau
TS	Texts and Studies
TSFB	Theological Students' Fellowship Bulletin
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TWBR	A. Richardson, a cura di, *A Theological Word Book of the Bible*, 1950
TynB	Tyndale Bulletin (formerly THB)
TZ	Theologisches Zeitung
UBL	Ugaritisch–Biblische Literatur
UF	Ugarit≠–Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde
UG	Ugaritica, 7 voll., in C.F.A. Schaeffer, *Mission de Ras Shamra*, 1–18, 1929–1978
UT	Ugaritic Textbook
VC	Vigiliae Christianae
VT	Vetus Testamentum

VT Supp. Vetus Testamentum, Supplementary vol.
VB J–J. von Allmen, *Vocabolario biblico*, Roma, 1969
WBC *Word Biblical Commentary*
WC *Westminster Commentary*
WDB *Westminster Dictionary of the Bible*, 1944
Wett. J.J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, 1751–1752
Weymouth R.F. Weymouth, *The New Testament in Modern Speech*, 1903
WH B.F. Westcott e F.J.A. Hort, *The New Testament in Greek*, 1881
WTJ Westminster Theological Journal
ZA Zeitschrift für Assyriologie
ZAW Zeitschrift fair die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG Zeitschrift der deutschen morgenliindischen Gesellschaft
ZDPV Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPEB M.C. Tenney, a cura di, *The Zondervan Pictorial Encyclopaedia of the Bible*, 5 voll., 1975
ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche

Prefazione alla terza edizione

Siamo stati molto incoraggiati dalla continua e forte richiesta del *New Bible Dictionary*, fin dal momento in cui ha visto la sua luce, nel 1962 e la sua seconda edizione nel 1982. La gran parte di questo strumento di riferimento è ancora valido e ha richiesto piccole modifiche per conservarlo ancora come se fosse "nuovo" e "aggiornato". Tuttavia è stato necessario, in questa terza edizione e là dove è stato possibile anche in ragione dei limiti imposti dall'impaginato, inserire alcune recenti ricerche soprattutto nel campo degli studi culturali e archeologici. Ciò ha anche permesso l'aggiornamento delle bibliografie per renderle più utili al lettore di oggi.

Anche questa revisione, come le precedenti edizioni, riflette un punto di vista evangelico e continua a incarnare la fedeltà alla Sacra Scrittura considerata come Parola di Dio per l'umanità. I contributi provengono per lo più, anche se non esclusivamente, dai membri della *Tyndale Fellowship* che è parte della *Universities and Colleges Christian Fellowship* (già *Inter–Varsity Fellowship*). I singoli autori e i curatori sono responsabili ognuno del proprio contributo e non necessariamente condividono tutte le opinioni espresse dai colleghi; non è stato fatto alcun tentativo di imporre all'opera nel suo insieme una rigida uniformità o per escludere l'espressione di opinioni diverse nell'ambito della nostra comune comprensione della Santa Scrittura.

Siamo grati ai molti colleghi per la loro utile cooperazione. In molti casi l'aggiornamento degli articoli è stato a opera degli stessi autori. Dove ciò non è stato possibile, altri hanno operato le necessarie revisioni. Inoltre, è stato inserito un numero di voci nuove scritte proprio per questa terza edizione.

Siamo grati a Derek Wood per aver assunto il compito di organizzare questa revisione; anche a Philip Hillyer e Andrew Warren per il loro scrupoloso lavoro sulle bibliografie, a Steve Carter per il paziente lavoro sia sulle bibliografie sia sull'indice e a Lyn Saville per aver rivisto sia i manoscritti sia il libro.

Questa nuova edizione del *New Bible Dictionary* si erge sulle fondamenta poste dai curatori delle precedenti edizioni e noi esprimiamo tutta la nostra riconoscenza a J.D. Douglas, il curatore dell'edizione originale e a Norman Hillyer, revisore della seconda edizione. Ricordiamo con gratitudine la magistrale opera dei nostri colleghi R.V.G. Tasker (prima edizione), F.F. Bruce e Donald Guthrie (prima e seconda edizione). La cura paziente, il lavoro indefesso e la grande intelligenza di questi, come di altri colleghi, hanno assicurato una vita ancora valida per un volume che, crediamo, sia ancora necessario per la testimonianza della chiesa oggi.

Il nostro desiderio e la nostra preghiera è che questa nuova edizione,

come le precedenti, permettano ai lettori, insegnanti e studenti della Bibbia, di giungere a una piena comprensione della Parola di Dio e del suo messaggio per il nostro tempo.

I.H. Marshall
A.R. Millard
J.I. Packer
D.J. Wiseman

AAVA

Città babilonese e anche, forse, un canale con lo stesso nome, dove Esdra radunò gli esuli che stavano ritornando (Esdr. 8:15–31). La località potrebbe coincidere con la classica Scenae (Strabone, *Geo.* 16.1.27), importante punto di smistamento carovaniero non lontano da Babilonia. (D.J.A. Clines)

ABACUC, LIBRO

I. Schema dei contenuti

La profezia attribuita ad Abacuc comprende sei sezioni.

a) 1:1–4. Il profeta grida a Dio per l'infedeltà che scorge intorno a sé, e chiede fino a quando essa rimarrà impunita.

b) 1:5–11. Come risposta, Dio annuncia che sta suscitando i caldei e descrive la spietatezza dei loro eserciti e il loro disprezzo per tutto ciò che si frappone alla loro avanzata.

c) 1:12–17. Eppure Dio è santo: come può egli tollerare la brutale crudeltà e l'idolatria dei caldei, le cui atrocità sono peggiori dei mali che essi sono mandati a punire?

d) 2:1–4. Il profeta immagina di stare di vedetta sulla sua torre di guardia per vedere come Dio risolverà il dilemma. Come risposta viene ribadito il principio che l'orgoglio dei caldei sarà la loro rovina, e la fedeltà del giusto sarà la sua salvezza.

e) 2:5–20. Un canto di invettiva (*māšāl*), comprendente una serie di cinque "guai!", preannuncia le spaventose conseguenze che piomberanno sui caldei per le efferatezze di cui si sono resi responsabili.

f) 3:1–19. Se questo salmo di Abacuc ha un collegamento con il tema dei capitoli precedenti, esso sta nella rivelazione di Dio che irrompe nella sua tremenda maestà per portare il giudizio sulle nazioni e la salvezza al suo popolo.

II. Autore

Si sa così poco del profeta Abacuc che tutto ciò che si è scritto su di lui deve basarsi su congetture o su prove interne. Il suo nome può essere collegato al radicale ebr. che significa "abbraccio" (*ḥbq*), o al nome assiro di una pianta, *hambakuku*. La forma greca del suo nome è *Hambakoum*. La supposizione che egli fosse il figlio della Sunamita di II Re 4:16, o della sentinella di Isaia 21:6, non è suffragata da prove consistenti, così come la tradizione che lo assocerebbe con Daniele nella fossa dei leoni (così *Bel e il drago*, vv. 33–38).

III. Data e contesto

Vi sono state notevoli discussioni fra gli studiosi per stabilire quante e quali sezioni fossero originali di Abacuc, e non vi è uniformità di pareri a proposito dell'unità, dell'autore e della data del libro. Il solo riferimento storico chiaro è quello ai caldei in 1:6, quindi la profezia è abitualmente datata intorno alla fine del VII sec. a.C., poco dopo la battaglia di Carchemis (605 a.C.) quando i caldei sconfissero gli egiziani del faraone Neco presso i guadi sulle rive dell'Eufrate per poi dirigersi a ovest per sottomettere il re Ioiachim di Giuda.

La teoria di Duhm e C.C. Torrey, secondo cui "caldei" (ebr. *kaśdîm*) dovrebbe leggersi "Kittim" nel senso di "greci", era basata sul problematico v. 1:9 (ebr. *lett.* "le loro facce bramose sono tese *verso est*"). Questo si adatterebbe meglio all'invasione di Alessandro dall'ovest (e alla data del IV sec.) che a quella di Nabucodonosor dal nord o dall'est. Ma il testo di 1:9 è estremamente difficile, e non vi è nessuna evidenza testuale per la lezione "Kittim" di 1:6; la datazione tradizionale è dunque da preferire.

IV. Il messaggio del profeta

Si può riscontrare un'unità tematica che percorre tutto il libro, anche se non si può dire se sia dovuta all'"influenza plasmante dell'uso liturgico" (Irwin) o alla mano di un'autore unico. Abacuc affronta il problema morale di un Dio che suscita i caldei per infliggere il suo giudizio su Giuda, mentre la crudeltà e la barbarie di costoro sono una negazione della giustizia divina. La risposta, data in 2:4, è che l'arroganza umana porta in sé il seme della propria rovina, mentre l'uomo fedele ha la certezza di vivere alla luce del favore di Dio. È evidente che in questo brano della Scrittura così spesso citato non vi è ancora la pienezza del significato paolino di fede (*cfr.* Rom 1:17; Gal. 3: 11; Ebr. 10:38); c'è anzi da chiedersi se la fede di

cui parla Paolo avrebbe potuto essere espressa con qualsiasi termine ebraico. Ma lo sviluppo del pensiero del profeta offerto nel NT è legittimato grazie alla traduzione *pistis* della LXX.

Il commentario ad Abacuc dei Rotoli del mar Morto interpreta 1:4—2:20 alla luce della storia della comunità di Qumran e non offre alcun appiglio sul significato della profezia. Anche se a proposito di 1:6 afferma: "questo vuol dire Kittim", non vi è nulla che fa pensare che ci sia bisogno di correggere l'originale "Kasdim".

Bibliografia. Commentari: S.R. Driver, A.B. Davidson, J.H. Eaton e serie standard. C.C. Torrey, "The Prophecy of Habakkuk", in *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, 1935; W.A. Irwin, "The Psalm of Habakkuk", *JNEsud* 1, 1942, pp. 10–40; W.F. Albright, "The Psalm of Habakkuk", in H.H. Rowley, a cura di, *Studies in OT Prophecy*, 1950, pp. 1–18; D.M. Lloyd–Jones, *From Fear to Faith*, 1953, D.W Baker, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 1988, in it. *CBI* 2, pp. 463–470; *PS* 1, pp. 423–426; *IS* 1, pp. 1579–1598; A. Peter, *I libri di Nahum, Sofonia, Abacuc*, Roma, 1974; A. Bonora, *Nahum – Sofonia – Abacuc – Lamentazioni: dolore, protesta e speranza*, Brescia, 1989; E. Achtemeier, *I dodici profeti. Parte seconda. Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Torino, 2007. (J.B. Taylor)

*Canone dell'AT; *Profezia

ABADDON

Angelo satanico dell'abisso (Apoc. 9:11) il cui nome gr. è indicato come Apollion, "distruttore". In ebr. *'ᵃḇaddôn* significa "(luogo di) distruzione", e nell'AT è usato come sinonimo di morte e soggiorno dei morti (*inferno). (J.D.Douglas)

ABANA

Uno dei due fiumi siriani menzionati dal lebbroso Naaman in II Re 5:12. Chiamato Crisòrroa ("fiume d'oro") dai greci, è probabilmente da identificare con l'odierno Baradā, che nasce nelle montagne dell'Antilibano a 29 km. a nord–ovest di Damasco e poi, dopo aver attraversato la città si immette in un lago paludoso, al–'Ateiba, all'incirca a 29 km. a est. I fertili giardini e frutteti bagnati dal fiume possono giustificare il vanto che ne fa Naaman. (J.D. Douglas)

ABARIM

Nome della montagna sulla sponda orientale del mar morto, dove il margine della piana moabita è interrotto da una serie di uadi che vanno da est a ovest; significa letteralmente "la regione posta al di là", *cioè*, nella prospettiva di Giuda, al di là del mar Morto. All'estremo nord della catena si trova il monte *Nebo, da cui Mosè potè ammirare Canaan (Num. 27:12; Deut. 32:49). Secondo l'itinerario di Numeri 33 l'ultimo accampamento degli israeliti prima di raggiungere la valle del Giordano fu tra queste montagne (vv. 47–48). *Iie–Abarim (vv. 44–45; *cfr.* Num. 21:11) deve essersi trovato vicino all'estremità meridionale del Mar Morto. Secondo le moderne traduzioni, contro alcune che traducono "passaggio" (*cfr. Targ.*), questo nome si troverebbe anche in Geremia 22: 20, dove sono menzionate altre due montagne che offrono un panorama di Canaan.

Bibliografia. G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931, pp. 380—381; *GTT*, pp. 261, 444. (G.I. Davies)

ABBA

Parola enfatica aram., che significa "padre". La parola passò nell'ebr. e ricorre frequentemente nel TB, dove è usata da un bambino per chiamare il padre e anche come modo di rivolgersi ai rabbini. Il termine veicola a un tempo il senso della calda intimità e del rispetto filiale; ma nei circoli giudaici non è mai usato come forma per rivolgersi all'Onnipotente.

Nel NT la parola ricorre tre volte, traslitterata in gr.; in ognuno dei casi è un vocativo rivolto a Dio, ed è apposto l'equivalente gr. (Mar. 14:36; Rom. 8:15; Gal. 4:6). Sembra che questa doppia modalità fosse usata comunemente nelle chiese di lingua greca, dove il suo uso potrebbe essere stato liturgico. (La preghiera del Signore nella sua forma aramaica probabilmente iniziava con *'abba*).

Pare che sia stato Gesù ad applicare per primo il termine a Dio, autorizzando i discepoli a fare lo stesso. Paolo vede nel suo uso un segno dell'adozione a figli dei cristiani e del loro possesso dello Spirito.

Bibliografia. J. Jeremias, *The Central Message of the NT*, 1965, pp. 9–30, tr. it., Brescia, 1991; *idem..*, "Abba", 1966, pp. 1–67, tr. it., 1968, in it. *GLNT* 1:15–18; *DCBNT*, pp. 1123–1124; *DPL*, pp. 517–522; B. Witherington III, *Il Codice del vangelo*, GBU, Chieti, 2006. (D.S. Payne)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Preghiera

ABBIGLIAMENTO

L'AT non ci dà una descrizione particolareggiata

dei vari tipi di abbigliamento indossati nell'antichità in Medio Oriente. Tuttavia, i monumenti egiziani, babilonesi e ittiti ci permettono di avere su di esso un'idea di massima abbastanza buona. Nella tomba di Khnumhotep a Beni–Hasan (Egitto) troviamo la rappresentazione di asiatici che arrivano in Egitto con trucco sugli occhi (*ANEP*, tav. 3). Sono tutti vestiti con abiti dai colori sgargianti, e questo rappresenta un indizio per quello che poteva essere l'abbigliamento di Abraamo e di altri nomadi del tempo, all'incirca durante la XII dinastia.

Secondo Genesi 3:7, 21 l'origine dell'abbigliamento è associata al senso di vergogna. È fonte di vergogna l'essere nudi (Gen. 9:22–23) e questo è in particolar modo il destino di prigionieri e fuggitivi (Is. 20:4; Am. 2:16; Mar. 14:52). I bambini, tuttavia, scorazzavano nudi fino alla pubertà.

I più importanti capi di abbigliamento sembrano essere stati una fascia che cingeva i fianchi, una camicia o tunica, più o meno lunga, un indumento per la parte superiore del corpo e un mantello, senza parlare della cintura, del copricapo, del velo e dei sandali.

a) *L'abbigliamento maschile*

Troviamo pochi riferimenti a una fascia intorno ai fianchi (*'ēzôr*) che si estendeva fino alle ginocchia. Si trattava di un indumento comune durante la I e la II Età del Bronzo, che scompare però durante la III Età del Bronzo, sebbene rimanga nell'abbigliamento militare (Ez. 23:15; Is. 5:27). Ugualmente primitiva è la pelle di animali e il mantello di pelo (Zacc. 13:4; II Re 1:8; Matt. 3:4), utilizzati soltanto dai profeti e dai poveri (Sir. 40:4) o per penitenza. La copertura delle anche e delle coscie era necessaria soltanto per i sacerdoti (Es. 28:42; 39:28). Altrimenti, questo tipo di indumento era ignoto nell'AT e nell'antico Vicino Oriente, tranne tra i persiani i quali conoscevano il *šalwâr*, probabilmente il *sarbâl* di Daniele 3:21, 27.

La comune tunica, che diventa predominante nella III Età del Bronzo e costituisce la norma nell'Età del Ferro, è menzionata nella Bibbia come *kuttōneṯ* (gr. *chitōn*), e sembra fosse di lino o di lana. È a diretto contatto con la pelle e scende fino alle ginocchia o alle caviglie. È fatta sia con che senza maniche, può essere lunga o corta (si veda Benzinger, *Hebr. Arch.*, tav. 59–60; Marston, *The Bible Comes Alive*, tav. 15, in basso). Per il lavoro o durante la corsa, questa camicia era rialzata (Es. 12:11; II Re 4:29). Nella Bibbia troviamo anche un *kuttōneṯ passîm*, un capo particolare (Gen. 37:3, 23, 32), utilizzato anche dai principi (II Sam. 13:18–19). Era forse una tunica molto colorata, una specie di lunga "sciarpa" avvolta attorno al corpo, come si vede addosso agli ambasciatori siriani davanti a Tutankhamon (*ANEP*, tav. 52). L'indumento verosimilmente indossato sotto di essa è forse il *sāḏin* (Giu. 14:12; Prov. 31:24; Is. 3:23; LXX *sindōn*), ma potrebbe comprendere il *m*^{e}*'îl*, che era regolarmente stracciato in segno di lutto (Esdr. 9:3; Giob. 1:20; 2:12), e indossato da uomini importanti, *p.e.* Gionatan (I Sam. 18:4), Samuele (I Sam. 2:19; 15:27; 28:14), Saul (I Sam. 24:4, 11), Giobbe e i suoi amici (Giob. 1:20; 2:12) ed Esdra (Esdr. 9:3).

Il mantello ordinario è detto *śimlâ*. Lo si può paragonare all'*'abâye* dei moderni *fellahin* (Benzinger, *Hebr. Arch.*, tav. 73). È un pezzo di stoffa più o meno quadrato, che viene talvolta portato sopra una spalla, o sopra entrambe, come ai giorni nostri. Vi sono aperture per le braccia ai lati. Questo mantello, che tutti avevano, non poteva essere prestato, in quanto veniva impiegato come coperta di notte (Es. 22:25–26; Deut. 24:13). Era di norma tolto durante il lavoro (Matt. 24:18; Mar. 10:50). Era inoltre utilizzato per trasportare ogni sorta di oggetti (si veda Es. 12:34; Giu. 8:25; II Re 4:39; Agg. 2:12).

Un altro mantello era chiamato *'addereṯ*, e non è facile da descrivere. Era talvolta di materiale costoso (Gios. 7:21, 24) ed era indossato dal re (Gio. 3:6) e dai profeti (I Re 19:13, 19; II Re 2:13–14), nel quale caso era forse di pelle d'animale. Non era di uso generalizzato, e la parola non si trova nell'ebraico più tardivo.

Come copricapo gli ebrei utilizzavano probabilmente un quadrato di tessuto come velo per proteggersi dal sole oppure se lo avvolgevano attorno al capo come turbante. La NVR traduce *miḡbā'ôt* con "mitre" (Es. 28:40; Lev. 8:13) e *p*^{e}*'ēr* con "diadema" (Is. 3:20) e "tiare di lino" (Ez. 44:18). Uomini e donne di rango indossavano, in tempi successivi, il *ṣānîp̄* (Is. 3:23; 62:3), cioè un pezzo di stoffa avvolto attorno alla testa.

I poveri andavano di norma in giro scalzi, ma erano noti i sandali (Deut. 25:10; Am. 2:6; 8:6). Le suole (*n*^{e}*'ālîm*) erano di cuoio o di legno e legate con cinghie (*ś*^{e}*rôḵ*) (Gen. 14:23; Is. 5:27; Mar. 1:7; Luca 3:16). Non erano indossati in casa.

b) *L'abbigliamento femminile*

Fondamentalmente assomigliava a quello maschile. La differenza doveva tuttavia essere abbastanza notevole, in quanto era vietato agli uomini di indossare abbigliamento femminile, e viceversa (Deut. 22:5). Le differenze sono da ricercarsi nei materiali più fini, nella maggiore varietà di colori e nell'uso di un velo insieme a qualche tipo di copricapo (*miṭpaḥaṯ* Is. 3:22, "mantellina"; tradotto con "mantello" in Rut 3:15), da poter usare anche per il trasporto di beni (Benzinger, *Hebr.*

Arch., tav. 59; Marston, *loc. cit.*). I più comuni indumenti per le donne israelite sono ***kuttōnet*** e la ***śimlâ***. I fini indumenti intimi ***sadîn*** sono anch'essi indossati dalle donne (Prov. 31:24; Is. 3: 23). Per le festività, le donne indossavano capi più costosi (I Tim. 2:9). Non erano usati capi per le gambe. Le donne di rango indossavano un lungo strascico o velo (Is. 47:2; Na. 3:5). Alcuni indumenti riportati nell'elenco di Isaia 3:18–23 non sono ben identificabili.

c) L'abbigliamento per le occasioni speciali

L'abbigliamento per la festa era distinto da quello ordinario soltanto per il materiale più costoso (Gen. 27:15; Matt. 22:11–12; Luca 15:22). Il colore era di preferenza il bianco (Eccl. 9:8; Mar. 9:3; Apoc. 3:4). Tessuti di lino finissimo, di scarlatto e di porpora, erano molto apprezzati (Prov. 31:22; Sir. 6:30; Ger. 4:30). Alle donne piaceva adornare le vesti con oro e argento (II Sam. 1:24; Sal. 45:9, 14–15; Ez. 16:10, 13; 27:7).

L'abbigliamento per il lutto e per la penitenza (*śaq*) era probabilmente costituito da un qualche tipo di mantello di pelo, simile a quello dei profeti. Era indossato con la cintura e talvolta direttamente sulla pelle (Gen. 37:34; II Sam. 3:31; I Re 21:27; II Re 6:30).

d) L'abbigliamento dei sacerdoti

La più antica veste sacra sembra essere stata ***'ēpôd bad***, l'efod di lino (II Sam. 6:14, 20). I sacerdoti di Nob erano noti come uomini che indossavano gli efod di lino (I Sam. 22:18). Samuele (I Sam. 2:18) e Davide (II Sam. 6:14) indossavano semplici efod di lino. Questo efod semplice è da distinguersi dall'efod del Sommo sacedote fatto di materiale costoso (lino finissimo = *šēš*), intessuto con oro, porpora, scarlatto o cose del genere. Questa parte del vestito copriva dal petto alle anche. Era tenuto fermo da due cordoni legati attorno alla vita (Es. 39:1–26). È inoltre menzionato un efod utilizzato per gli oracoli. Era appeso nel tempio (I Sam. 21: 9). I sacerdoti semplici durante le funzioni liturgiche indossavano un panno che copriva anche e coscie (Es. 28:42–43; Lev. 16:4) e una lunga tunica di lino ricamata, con maniche (Es. 28:40; 39:27), insieme a una cintura molto lavorata di lino, di filo violaceo, porporino e scarlatto intrecciato (Es. 28: 40; 39:29) (Nötscher, *Bibl. Alterumskunde*, 1940). Avevano inoltre una specie di mitra, chiamata ***miṣnepet*** (Es. 28:4, 37, 39; 29:6; 39:28). Come in Egitto e Babilonia, era vietato ai sacerdoti indossare vesti di lana (Ez. 44:17). Nel tempio, inoltre, non potevano indossare sandali (Es. 3:5; 29:20).

Bibliografia. In generale: M.G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*, 2 ed., 1954; *ANEP*, tav. 1–66 e *passim*; H.F. Lutz, *Textiles and Customs among the People of the Ancient Near East*, 1923. Medio Oriente con particolare riferimento all'AT: I. Benzinger, *Hebräische* Archäologie, 3 ed., 1927, pp. 72–89. Materiale egiziano in A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, 1894 (antico ma utile), pp. 200–233; *BA* 24, 1961, pp. 119–128 (per abiti guarniti di nappe). Tutte queste opere sono ampiamente illustrate, **in it.** *DIB*, pp. 11–16; R. Gower, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Leumann, 2000. (C. de Wit)

*Abito di ricambio; *Ornamento

ABDIA

(Ebr. *'ōḇadyāhû*, *'ōḇadyâ*). Nome che significa "servo di Yahweh" oppure "fedele a Yahweh". Almeno dodici uomini nell'AT portano questo nome. **1**. L'amministratore responsabile del palazzo del re d'Israele Acab (I Re 18:3–16). Egli fu fin dalla giovinezza un devoto adoratore di Yahweh. Quando Izebel perseguitava i profeti di Yahweh, Abdia ne nascose 100 in due caverne. Durante una carestia, mentre Abdia stava cercando dell'erba per i cavalli e per i muli del re, Elia lo incontrò e lo persuase a organizzare un incontro con Acab, incontrò che portò al confronto fra Elia e i profeti di Baal. *TB* (*Sanhedrin* 39b) lo identifica erroneamente con il profeta Abdia. Potrebbe appartenere a questo personaggio un antico sigillo che porta la scritta "per Abdia servo del Re". **2**. Discendente di Davide (I Cro. 3:21). **3**. Un capo d'Issacar (I Cro. 7:3). **4**. Discendente di Saul (I Cro. 8:38; 9:44). **5**. Un levita (I Cro. 9:16), chiamato Abda in Neemia 11:17; è possibile che si tratti dell'Obadia, portinaio del tempio (12:25). **6**. Capitano gadita che si unì a Davide a Siclag (I Cro. 12:9). **7**. personaggio della tribù di Zabulon al tempo di Davide (I Cro. 27:19). **8**. Uno dei principi mandati dal re Giosafat per insegnare la legge nelle città di Giuda (II Cro. 17:7). **9**. Levita sorvegliante del restauro del tempio al tempo di Giosia (II Cro. 34:12). **10**. Capo israelita che tornò da Babilonia a Gerusalemme con Esdra (Esdr. 8:9). **11**. Sacerdote che sigillò il patto con Neemia (Nee. 10:5). **12**. Profeta, presumibilmente di Giuda (Abd. 1). La Bibbia non dice nulla della sua vita. Sebbene alcuni lo collochino prima dell'esilio, è più probabile che visse nel V sec. a.C. (si veda sotto, **Abdia, libro*). *Se questa ipotesi è corretta è cronologicamente impossibile identificarlo con il funzionario di Acab, come fa il* TB (*Sanhedrin* 39b), o con il capitano di Acazia (II Re 1:13–15) come fa Pseudo–Epifanio, nelle *Vite dei profeti. La tradizione talmudica, che fa di*

lui un proselito di origine edomita, è improbabile alla luce della sua forte condanna di Edom. (J.A. Thompson)

ABDIA, LIBRO

Il quarto dei profeti minori nella Bibbia ebraica e il quinto nell'ordine della LXX. Per una nota sull'autore, si veda il precedente articolo (12).

I. Sommario dei contenuti

a) Il giudizio di Edom (vv. 1–14).
- *i)* Titolo (v. 1a).
- *ii)* Avvertimento sul destino di Edom (vv. 1b–4).
- *iii)* Completamento della distruzione di Edom (vv. 5–9).
- *iv)* Ragioni del giudizio di Edom (vv. 10–14).

b) Giudizio universale (vv. 15–16).
c) Ristabilimento di Israele (vv. 17–21).

II. Sfondo storico

a) Prima dell'esilio

La tradizione giudaica del Talmud (*Sanhedrin* 39b) colloca Abdia durante il regno di Acab nel IX sec. a.C., e l'ordine dei profeti minori nella Bibbia ebr. colloca Abdia fra i profeti pre–esilici. Alcuni studiosi hanno suggerito che l'intero contesto storico di Abdia fosse l'attacco degli arabi e dei filistei a Giuda, durante il regno di Ieoram, attacco riportato in II Cronache 21:16–17 (così Keil), oppure l'attacco edomita contro Giuda durante il regno di Acaz, descritto in II Cronache 28:17 (così J.D. Davis). Molti pensano che soltanto l'oracolo contro Edom, presentato nei vv. 1–6, 8–9, abbia un contesto pre–esilico. Di incursioni arabiche in Canaan, e probabilmente in Edom, ci sono testimonianze risalenti al IX sec. a.C. (II Cro. 21: 16–17) e al VII sec. a.C. (Annali assiri).

b) Dopo il 587 a.C.

Molti studiosi considerano che la calamità di Gerusalemme descritta in Abdia 11:14 coincida con la conquista babilonese del 587 a.C. Questa è l'unica presa di Gerusalemme nella quale sia documentata la partecipazione degli edomiti (Sal. 137:7; I Esdra 4:45). Gli accenni alle sofferenze causate dalla caduta di Gerusalemme sono così vividi che G.A. Smith collocava Abdia immediatamente dopo, durante il periodo dell'esilio. Sono in molti, comunque, a credere che l'ultima parte di Abdia rifletta un contesto post–esilico. Il v. 7 afferma che gli edomiti sono stati cacciati dal loro vecchio paese (*cfr.* Mal. 1:3–4). Dopo la caduta di Gerusalemme gli edomiti, sotto la pressione araba, iniziarono a spostarsi nel Neghev (I Esdras 4:50), che assunse da allora il nome di Idumea, e verso la fine del VI sec. a.C. gli arabi li avevano spinti in gran parte fuori dall'area di Petra, un tempo capitale edomita. I vv. 8–10 annunciano la futura distruzione degli edomiti come nazione, e questa profezia deve risalire a prima del suo adempimento che avvenne nel periodo dei maccabei (Giuseppe Flavio, *Ant.* 13.257). Il territorio occupato dai giudei secondo i vv. 19–20 è l'area intorno a Gerusalemme, come ai giorni di Neemia (Nee. 11:25–36). Così l'ultima indicazione chiara di una data all'interno del libro è la metà del V sec. a.C., al tempo di Malachia.

III. Paralelli in altre profezie

Altre denunce profetiche di Edom si trovano in: Isaia 34:5–17; 63:1–6; Geremia 49:7–22; Lamentazioni 4:21–22; Ezechiele 26:12–14; Gioele 3:19; Amos 1:11–12.

Le molte frasi identiche che si trovano in Abdia 1–9 e Geremia 49:7–22 indicano relazioni letterarie tra i due brani. L'ordine diverso delle frasi suggerisce che entrambe le profezie stessero citando qualche oracolo precedente. Il fatto che parte del materiale in più che si trova in Geremia sia peculiare a questo profeta, e il fatto che l'ordine in Abdia appaia più naturale, porta a pensare che quest'ultima profezia sia più vicina alla forma originale. Alcuni studiosi, comunque, sostengono che Geremia (così Keil), oppure Abdia (così Hitzig), abbiano fatto uso dell'altro.

Diverse frasi si trovano sia in Abdia sia in Gioele: Abdia 10 = Gioele 3:19; Abdia 11 = Gioele 3: 3; Abdia 15 = Gioele 1:15; 2:1; 3:4, 7, 14; Abdia 18 = Gioele 3:8. Le parole "come ha detto il SIGNORE" in Gioele 2:32, indicano, con ogni probabilità, che Gioele sta citando Abdia 17. Quindi Abdia ha preceduto Gioele e indubbiamente lo ha influenzato in alcune delle altre frasi che i due profeti hanno in comune.

IV. Lo stile

Abdia, il libro più breve dell'AT, è caratterizzato da un vigoroso linguaggio poetico. Il metro poetico dominante è il pentametro (3+2), ma altri metri sono usati per introdurre elementi di varietà nello stile (*p.e.* 3 + 3 e 3 + 3 + 3). La profezia è costituita dalle parole di Dio stesso rivolte a Edom (vv. 2–15), e questa caratteristica rende il libro molto diretto e personale. La vivacità è accresciuta dall'uso del tempo profetico perfetto (ebr. v. 2) per descrivere un giudizio che deve essere ancora eseguito, e con l'uso di proibizioni (vv. 12–14) delle pratiche crudeli che erano state perpetrate. Sono usati paragoni e metafore molto forti: la montagna fortificata di Edom è come un nido d'aquila

(v. 4); i predatori di Edom sono paragonati a ladri notturni e a vendemmiatori (v. 5); il giudizio delle nazioni è una bevanda amara che devono bere (v. 16); la vendetta israelitica è come un fuoco, e gli edomiti sono chiamati stoppia (v. 18). I crimini di Edom sono elencati in un crescendo (vv. 10–14). Il completo ristabilimento di Israele è espresso specificando la sua espansione nelle quattro direzioni cardinali (vv. 19–20). Peccato e rovina nei vv. 1–16 trovano un netto contrasto con la speranza e la vittoria dei vv. 17–21. Abdia si muove dal particolare al generale, dal giudizio di Edom al giudizio universale, dal ristabilimento di Israele allo stabilirsi del Regno di Dio.

V. Analisi letteraria

Alcuni sostengono che Abdia è stato l'autore originale dell'intera profezia (così Keil). La maggior parte degli studiosi crede che nei vv. 1–6, 8–9 egli abbia adattato un oracolo più antico. Alcuni hanno identificato ulteriori frammenti di questo oracolo, ma lo sfondo storico uniforme favorisce l'unità letteraria del resto della profezia.

VI. Temi principali

1. *Ispirazione divina.* Quattro volte (vv. 1, 4, 8, 18) il profeta rivendica l'origine divina delle sue parole.

2. *Giudizio divino.* Il messaggio principale di questa profezia è il giudizio morale di Dio contro le nazioni. Edom è giudicata a causa della sua crudeltà contro Israele, il quale è stato anche punito. In ultima analisi tutte le nazioni saranno giudicate nel giorno del SIGNORE.

3. *Il regno divino.* Lo scopo finale, secondo Abdia, è che "il regno sarà del Signore" (v. 21; *cfr.* Apoc. 11:15). La speranza del ristabilimento del suo popolo va al di là di un mero nazionalismo, perchè nella vittoria egli vede il consolidamento del Regno di Dio (v. 21). Il regno sarà caratterizzato da "liberazione" e "santità" (v. 17), concetti amplificati nel NT.

Bibliografia. *Commentari* di E.B. Pusey, 1860; C.F. Keil in *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, 1888; J.A. Bewer in *ICC*, 1911; H.C.O. Lanchester in *CBSC*, 1918; G.W. Wade in *WC*, 1925; G.A. Smith in *EB*, 1928; E. Sellin in *KAT*, 1929; T.H. Robinson in *HAT*, 1954; J.H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; D.W.B. Robinson in *NBCR*, 1970; J.A. Thompson in *IB*, 1956; G.F. Wood in *The Jerome Biblical Commentary*, 1968; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, *NIC*, 1976. *Studi speciali*: G.L. Robinson, *The Sarcophagus of an Ancient Civilization*, 1930; W. Rudolph, "Obadja", *ZAW* 8, 1931, pp. 222–231, **in it.** *CBI* 2, pp. 432–436; *PS* 1, pp. 353–357; *IS* 1, pp. 1523–1529; J. Limburg, *I dodici profeti*, vol. 1, Torino, 2005 (J.A. Thompson)

*Canone dell'AT; *Profezia

ABDON

(Ebr. *ʿaḇdôn*). **1**. Città levitica di Ascer (Gios. 21:30, scritto *Ebron* in 19:28); Ḫirbet ʻAbdeh (Avdon), 6 km. all'interno di *Aczib, dominante una strada collinare. **2**. Ultimo dei giudici minori, figlio di Illel, il piratonita (Giu. 12:13–15). **3**. Capo di una famiglia patriarcale in Beniamino (I Cro. 8:23). **4**. Antenato beniaminita di Saul (I Cro. 8:30; 9:36). **5**. Membro della corte di Giosia (II Cro. 34:20). (J.P.U. Lilley)

ABEDNEGO

Nome dato in esilio ad *Azaria, amico di *Daniele (Dan. 1:7). Reso responsabile di una provincia babilonese, fu deposto per essersi rifiutato di adorare la statua (Dan. 3:13) ma ristabilito dopo essere scampato alla fornace (3:30). È menzionato in I Maccabei 2:59 e, implicitamente, in Ebrei 11: 33–34. Il nome potrebbe essere un equivalente aramaico (caldeo) di un nome babilonese dal significato "servo di colui che risplende", forse un gioco di parole con il nome del dio babilonese Nabû. (D.J. Wiseman)

ABEL

Elemento di alcuni nomi di luogo, principalmente in Transgiordania. L'interpretazione tradizionale "prato" non è certa e Baumgartner (*KB*, p. 7) preferisce "ruscello, corso d'v"; si paragoni l'ebr. ***ʾûḇāl, yûḇāl, yāḇāl***. In II Samuele 20:18 "Abel" sta per "Abel (di) Bet–Maaca" (vv. 14–15), e in II Cronache 16:4 (dove il testo è forse corrotto) Abel–Maim sembra essere lo stesso posto (*cfr.* I Re 15:20). L'esatta locazione di Abel–Misraim "oltre (o "accanto a", secondo la NEB) il Giordano" (Gen. 50:11) e Abel–Cheramim (Giu. 11: 33: da qualche parte in Ammon) è sconosciuta, ma *cfr.* Skinner e Kidner su Genesi 50:11, e *LOB*, pp. 243, 371 per possibili localizzazioni. (G.I. Davies)

ABEL–BET–MAACA

(Ebr. ***ʾāḇēl bêṯ maʿᵃḵâ,*** "prato della casa di oppressione"). La città nel nord di Neftali in cui Ioab assediò Seba, figlio di Bicri (II Sam. 20: 14); espugnata dai siri guidati da Ben–Adad (879

a.C. *ca.*, I Re 15:20; II Cro. 16:4) dove è chiamata Abel–Maim. Presa dagli assiri guidati da Tiglat–Pileser III (733 d.C. *ca.*, II Re 15:29). Forse faceva parte dello stato siriano di *Maaca. È stata identificata con Tell Abīl el–Qamḥ 20 km. a nord del lago Huleh. L'uso del nome Abel da solo nei testi egiziani di esecrazione e in II Samuele 20:18, così come l'associazione esplicativa in II Samuele 20:14 ("Abel, *cioè* Bet–Maaca"), mostra che si tratta di due nomi alternativi piuttosto che un unico nome composto di tre parti. (D.W. Baker)

ABEL–MEOLA

Città menzionata in relazione alla fuga dei madianiti per mano di Gedeone (Giu. 7:22). Fu inclusa nel quinto distretto di Salomone (I Re 4:12) e lì nacque Eliseo (I Re 19:16). Il luogo è sconosciuto, ma è abitualmente localizzato nella valle del Giordano a sud di Bet–Sean. (D.W. Baker)

ABELE

Secondo figlio di Adamo ed Eva, e fratello (forse gemello, Gen. 4:1–2) di *Caino. Il nome è a volte posto in relazione con l'acc. *aplu*, il sum. *ibila*, "figlio", o con l'acc. *ibilu*, "cammello", ma si tratta di congetture. Abele era un uomo giusto (*dikaios*, Matt. 23:35) e quando in qualità di pastore (Gen. 4:2), offrì un'offerta di primogeniti del gregge, Dio l'accettò (Gen. 4:4; Ebr. 11:4). Successivamente fu ucciso da Caino, non lasciando alcuna progenie (almeno per quanto è dato di sapere). È evidente che per Cristo Abele era una figura storica (Matt. 23:35; 11:51).

Bibliografia. *KB*, p. 227; e *cfr.* S. Leersdorfer, *Sumerisches Sprachgut im Alten Testament*, 1916, pp. 67–68, **in it.** *ER* 6, pp.58–59; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1982. (T.C. Mitchell)

*Genesi, libro

ABIA, ABIIA

(Ebr. *ʾᵃḇîyâ*, "mio padre è Yahweh", o "Yahweh è padre"). Nome di molti uomini e donne dell'AT. I più importanti fra di loro sono il secondo figlio di Samuele (I Sam. 8:2; I Cro. 6:28), un discendente di Eleazar che diede il suo nome all'ottavo dei ventiquattro turni di sacerdoti (I Cro. 24:10; Luca 1:5), il figlio di Geroboamo I (I Re 14:1–18), e il figlio e successore di Roboamo re di Giuda (l Cro. 3:10; II Cro. 11:20; 13:1). Il nome dell'ultimo è anche scritto Abiiam (*ʾᵃḇîyām*, "padre del mare", o "padre dell'Occidente") in I Re 14:31; 15:1, 7–8. Una serie di MSS ebraici, tuttavia, hanno qui Abiia, e questa lettura è supportata dalla LXX *Abiou.*

Abiia regnò tre anni su *Giuda (I Re 15:2; II Cro. 13:2). I racconti del suo regno in Re e Cronache sono contrastanti ma compatibili. Nel libro dei Re è censurato per la sua adesione alla corrotta politica religiosa di suo padre (I Re 15:3). Il racconto di Cronache (II Cro. 13) è quasi completamente dedicato a una vittoria ottenuta con l'aiuto di Yahweh sull'esercito molto più numeroso di Geroboamo I. La preghiera di Abiia prima della battaglia condanna l'apostasia del regno del nord e riafferma la promessa divina legata alla dinastia e al regno davidici, e riafferma la sanzione divina insita nella promessa fatta alla dinastia di Davide e all'adorazione da offrire esclusivamente nel tempio di Gerusalemme. (J.C.J. Waite)

ABIAIL

(Ebr. *ʾᵃḇîḥayil*, "mio padre è potente"). Nome maschile e femminile. **1**. Un levita, padre di Zuriel (Num. 3:35). **2**. Il saggio di Abisur (I Cro. 2:29). **3**. Un gadita che viveva a Basan (I Cro. 5:14). **4**. La madre della moglie di Roboamo, Maalat, e sorella di Eliab, il figlio più grande di Davide (II Cro. 11: 18). **5**. Padre di Ester e zio di Mardocheo (Est. 2: 15; 9:29). (R.A.H. Gunner)

ABIATAR

(Ebr. *'eḇyāṯār*, "padre di eccellenza"). Figlio di Aimelec e con lui sacerdote a Nob, fu il solo a sfuggire al massacro della sua famiglia per mano di Saul, per poi raggiungere Davide a Cheila, portando con lui un efod (I Sam. 22: 20–22; 23: 6, 9). Aiutò a portare l'arca a Gerusalemme, dove fu uno dei consiglieri di Davide (I Cro. 15:11; 27: 34). Fu rimandato in città con suo figlio Gionatan quando Davide fuggì, per agire negli interessi di Davide e contro Absalom (II Sam. 15:35–37; 17: 15). Alla fine del regno di Davide cospirò per fare re Adonia e fu espulso dal suo ufficio da Salomone (I Re 1—2), portando così a conclusione la linea di Eli. Sommo sacerdote durante il regno di Davide, sembra essere stato superiore a Sadoc (I Re 2:35; *cfr.* Mar. 2:26). Non è certo se Aimelec avesse un figlio o se i due nomi siano stati trasposti in II Samuele 8:17 e I Cronache 24:6. In Marco 2:26, "al tempo del Sommo sacerdote Abiatar" è meglio tradotto "nel passo su Abiatar", per analogia con Marco 12:26. (A.R. Millard)

ABIEL

(Ebr. *ʾᵃḇîʾēl*, "Dio è mio padre"). **1**. Nonno di

Saul (I Sam. 9:1 e 14:51). **2**. Uno degli eroi di Davide (I Cro. 11:32), chiamato Abi–Albon (II Sam. 23:31), essendo *albon* una trasposizione di un copista fatta dal versetto seguente. Alcuni codici della LXX hanno qui Abiel. (R.A.H. Gunner)

ABIEZER

(Ebr. *ʾᵃḇîʿezer*, "mio padre è il mio aiuto"). **1**. Clan di Manasse (Gios. 17:2) di cui era membro Gedeone (Giu. 6:11). Ai suoi tempi il clan era stanziato a Ofra (Giu. 6:11, 24), da identificare probabilmente con et–Tayybe a nord di Bet–Sean. Un distretto di Abiezer è menzionato nell'Ostraka di Samaria (Num. 13, 28) risalente all'800 a.C. *ca*. e localizzato a sud ovest di Sichem (si veda *LOB*, pp. 315–327). Iezer (Num. 26:30) è una contrazione. **2**. Uno dei trenta uomini valorosi di Davide (II Sam. 23: 27; I Cro. 11:28), nativo di Anatot, 4 km. a nord di Gerusalemme. Comandava la nona divisione della milizia di Davide nel nono mese (I Cro. 27: 12). (R.P. Gordon)

ABIGAIL

(Ebr. *ʿᵃḇîḡayil*, forse, "mio padre è gioia"). **1**. Moglie di *Nabal il carmelita o calebita, uomo ricco e gretto che viveva a Maon; Abigail era l'opposto di suo marito. Si accorse che il suo velato affronto fatto a *Davide, allorquando rifiutò di dare provviste agli uomini di questi al tempo della tosatura delle pecore, metteva in pericolo l'intera famiglia e così, agendo di sua iniziativa, prese provviste di pane, vino, montoni, grano arrostito, uva passa e fichi, e raggiunse Davide mentre questi si preparava all'attacco, prevenendo così ulteriore spargimento di sangue. La sua saggezza, bellezza e dignità fecero colpo e Davide benedisse Dio. Quando lei raccontò tutto a Nabal questi si accorse quanto erano stati prossimi alla disfatta e per lo spavento ebbe un colpo apoplettico e morì, per mano di Dio. Davide poi la sposò, assicurandosi così una nuova posizione sociale e una ricca proprietà. Insieme ad Ainoam, l'izreelita, Abigail condivise la vita di Davide a Gat. Le due donne furono catturate dagli amalechiti vicino Ziclag ma poi furono liberate (I Sam. 30:18). Fu la madre di Chileab (II Sam. 3:3), o Daniel (I Cro. 3:1), il secondogenito di Davide. **2**. Moglie di Itra (II Sam. 17:25) o Ieter (I Cro. 2: 17; I Re 2:5) l'ismaelita, nome facilmente confondibile in ebr., e madre di Amasa. Era una figlia di Naas (II Sam. 17:25) o Iesse (I Cro. 13–16). I critici contemporanei ritengono Naas l'errore di uno scriba. (M. Beeching)

ABILÈNE

Regione dell'Antilibano, legata alla città di Àbila (*cfr.* ebr. *ʾāḇēl*, "prato"), sulla riva dell'Abana, (l'odierno Baradā) a circa 29 km. a nord ovest di Damasco (le sue rovine si possono ammirare ancora intorno al villaggio di Es–Suk). Abilene appartenne al regno itureo di Tolomeo Menneo (85–40 a.C., *ca*.) e di suo figlio Lisania I (40–36 a.C.); fu poi separata per formare la tetrarchia di un giovane *Lisania, (menzionato in Luca 3:1). Nell'anno 37 d.C. fu donata dall'imperatore Gaio ad Erode Antipa I come parte del suo regno, e nel 53 da Claudio a Erode Agrippa II. *Cfr.* Giuseppe Flavio, *Guerra Giud.* 2.215, 247; *Ant.* 18.237; 19.275; 20.138.

Bibliografia. *HJP*, 1, 1973, pp. 561–573, tr. it. Brescia, 1984–1998. (F.F. Bruce)

ABIMELEC

(Ebr. *ʾᵃḇîmeleḵ*, "il re (divino) è mio padre"). **1**. Re filisteo di Gerar, figura con questo nome in episodi che videro coinvolti Abraamo (Gen. 20:1–18) e Isacco (Gen. 26:1–33). Le somiglianze nei racconti hanno portato a supporre che si tratti di doppioni, ma Abimelec può essere stato un *cognomen* dei re filistei (*cfr.* il "faraone" egiziano); ci sono anche altre differenze significative nelle due storie (e si noti la rilevanza di Gen. 20:13 sia per *Abraamo sia per *Isacco). Non si pensi neanche che sia anacronistica la presenza filistea in Canaan ai tempi dei patriarchi, in quanto per "filistei" si può intendere i popoli del mare che avevano un avamposto a Gerar, popoli che più tardi si insediarono in territorio cananeo; di questi popoli i filistei rappresentarono la parte dominante. Nell'intestazione del Salmo 34 il titolo di Abimelec è dato ad Achis re di Gat. **2**. Figlio avuto da Gedeone da una concubina sichemita (Giu. 8:31). Con l'aiuto della famiglia di sua madre uccise tutti i settanta fratelli, a eccezione di Iotam. Anche se si autoproclamò "re", titolo che suo padre aveva rifiutato (Giu. 8: 23), il suo territorio non si estese oltre la parte occidentale di Manasse. Dopo tre anni i sichemiti gli si rivoltarono contro e si schierarono dalla parte di Gaal. Abimelec rispose con forza e crudelmente; alla fine morì ingloriosamente mentre assediava Tebes. Per il background archeologico di Giudici 9, *cfr.* G.E. Wright, *Shechem*, 1965, pp. 123–128; J.L. MacKenzie, *Il mondo dei giudici*, Torino, 1970. **3**. Sacerdote, figlio di Abiatar (I Cro. 18:16) secondo il TM, ma probabilmente si tratta di un errore di uno scriba per Achimelec (*cfr.* NVR; *cfr.* II Sam. 8:17). (R.P. Gordon)

*Giudici, libro

ABIRAM

(Ebr. *ʾ^{a}ḇîrām*, "mio padre è esaltato"). **1**. Figlio di Eliab, un rubenita, che con suo fratello, *Datan insieme a *Core, un levita, e ad altri, provocarono una ribellione contro Mosè (Num. 16). **2**. Il figlio maggiore di *Chiel di Betel che morì durante la ricostruzione della fortezza di Gerico 870 a.C. *ca*. (I Re 16:34; *cfr*. Gios. 6:26). (D.W. Baker)

ABISAG

(Ebr. *ʾ^{a}ḇîšaḡ*; possible traduzione, "il padre ha vagabondato"). Bella ragazza *sulamita portata a Davide per accudirlo nella sua anziana età. Dopo la morte di questi Adonia, il suo figlio maggiore, voleva sposarla ma Salomone, interpretando questo desiderio come un tentativo di prendere il trono, in quanto probabilmente l'harem di un re era ereditato dal suo successore (*cfr*. R. de Vaux, *Ancient Israel* 1961, p. 116, tr. it., Genova, 1964), lo fece uccidere (I Re 2:13–25). (D.W. Baker)

ABISAI

(Ebr. *ʾ^{a}ḇîšay*, "padre del dono" o "mio padre è Iesse"). Figlio di Seruia e fratello di Ioab e Asael (II Sam. 2:18). II Samuele 23:18 e I Cronache 11: 20–21 lo presentano come capo dei "tre", il che deve significare (come traduce la Vulgata) "il secondo gruppo di tre" (NVR: "il capo di altri tre"), vicino per ordine a "i tre" di II Samuele 23:8–12. Tuttavia, due MSS ebraici e la traduzione siriaca di II Samuele 23:18–19, oltre a I Cronache 11:20 ne fanno il capo de "i trenta". Ebbe una carriera movimentata come alto ufficiale dell'esercito di Davide. (G.W. Grogan)

ABISSO

La parola greca *abyssos* ("[buca] senza fondo", "profondo") appare nove volte nel NT. In Luca 8: 31 in quanto residenza dei demoni, luogo dei morti, (Rom. 10:7, NVR); è il luogo del tormento in Apoc. 9:1–2, 11; 11:7; 17:8; 20:1, 3. La LXX traduce l'ebr. *t^{e}hôm*, "luogo profondo", come "abisso" (Gen. 1:2, *ecc*.), con riferimento all'idea primitiva di una vasta massa di acque su cui galleggiava il mondo, oppure con riferimento a ciò che sta sotto il mondo (Sal. 71:20). (J.D. Douglas)

*Inferno; *Voragine

ABITO DI RICAMBIO

L'ebr. *ḥ^{a}lîpôt*, tradotto con "vesti" suggerisce il senso di "abiti nuovi", da usare soprattutto in occasione di feste. Questi abiti erano di norma costosi e utilizzati per dare un'impressione tangibile di ricchezza, sia in Egitto sia in Siria. Quando erano presentati sotto forma di dono, il numero di vesti era indicativo dello *status* e della generosità di colui che portava i doni, mentre si riteneva che il ricevente fosse fatto oggetto di un favore speciale (Gen. 45:22; II Re 5:5, 22–23). Il numero particolarmente alto (30) di vestiti scommessi da Sansone in Giudici 14:12–13 rispecchia lo scarso valore dato a essi nel periodo dei giudici o, probabilmente, la grande sicurezza che Salomone aveva di vincere quella scommessa. I vestiti costituivano anche un mezzo di pagamento ad *Alalakh ed è possibile che gli abiti da festa nell'AT avessero una funzione analoga.

Bibliografia. D. J. Wiseman, *AOTS*, pp. 128–129, 134. (M.J. Selman)

ABIU

(Ebr. *ʾ^{a}ḇîhûʾ*, "mio padre è lui [*ossia* Yahweh]"). Figlio di Aronne il sacerdote. Vide Dio nella sua gloria (Es. 24:1, 9) ma agì senza curarsi delle esigenze della legge rituale e fu ucciso dal fuoco sacro (Lev. 10:1–8). (A.R. Millard)

ABNER

(Ebr. *ʾaḇnēr*, ma *ʾ^{a}ḇînēr* in I Sam. 14:50), cugino di Saul e comandante del suo esercito (I Sam. 14: 50); uno dei pochi ufficiali del regno di Saul menzionati nella Bibbia. Alla morte di Saul Abner si prodigò per il figlio superstite del re, Is–Boset e, godendo dell'appoggio di tutti, tranne che della tribù di Giuda (II Sam. 2:8–10), lo pose in una nuova capitale (Maanaim) sul lato est del Giordano. Nella successiva battaglia tra la casa di Saul e quella di Davide (*cfr*. II Sam. 3:1) Abner si schierò fedelmente per il suo protetto mentre quest'ultimo insinuò che Abner, col prendersi la concubina di Saul, stesse lui stesso pretendendo il trono. A questo punto iniziò a manifestare delle aperture nei confronti di Davide, promettendo di unire tutto Israele al seguito del legittimo re. Ma Ioab non gli credette e, in parte per vendicare la morte di suo fratello Asael (II Sam. 2:18–23), lo assassinò alle porte di Ebron (II Sam. 3:27). (R.P. Gordon)

*Davide; *Saul

ABOMINAZIONE

Sono tradotte in questo modo quattro parole ebr. **1**. *piggûl* è usata per la carne sacrificale che è stata lasciata per molto tempo (Lev. 7:18,

NVR ha "immonda" ecc.). **2.** *šiqqûṣ* si riferisce agli idoli ("Milcom l'abominevole divinità degli ammoniti", I Re 11:5), e alle pratiche derivanti dall'idolatria (Ger. 16:18). **3.** La parola imparentata *šeqeṣ* è usata molte volte nello stesso modo, e sulla base di una notevole estensione di significato viene applicata ai cibi proibiti per gli israeliti, definiti così "impuri" (Lev. 11:10s.). **4.** *tô'ēḇâ* è la parola più importante del gruppo. Può indicare tutto ciò che offende la suscettibilità religiosa di qualcun'altro: "gli egiziani hanno in abominio tutti i pastori" (Gen. 46:34; così come il mangiare con i forestieri, Gen. 43:32). O può essere usata per gli idoli (in II Re 23:13 *šiqqûṣ* è usata per Astarte e Chemos e *tô'ēḇâ* per Milcom). Essa denota pratiche idolatriche, come quando Acaz "fece passare per il fuoco persino suo figlio, seguendo le pratiche abominevoli delle genti che il SIGNORE aveva cacciate davanti ai figli d'Israele" (II Re 16:3), e ogni magia o divinazione (Deut. 18: 9–14). Ma la parola non è limitata solo ai costumi pagani. Il sacrificio offerto a Yahweh con uno spirito sbagliato è un "abominio" (Prov. 15:8; Is. 1:13). Lo stesso vale per il peccato sessuale (Lev. 18:22). E la parola raggiunge una connotazione etica molto forte quando cose come le "labbra bugiarde" e "i pesi diversi" sono considerate un abominio per il SIGNORE (Prov. 12:22; 20:23, *cfr.* anche 6:16–19 *ecc.*). (L. Morris)

ABOMINAZIONE DELLA DESOLAZIONE

La frase (ebr. *šiqqûṣ šômēm*) si trova per la prima volta in Daniele 12:11, con varianti in 9:27 e 11:31. *šiqqûṣ* = un oggetto offensivo, a motivo della sua impurità, quindi un idolo offensivo per Dio; *šiqqûṣ šômēm* rappresenta probabilmente un equivalente contemporaneo per *Baal šamēm*, "signore del cielo": qui "signore" è un semplice idolo, non è "del cielo" (*šamēm*) ma è "desolante" (*šomēm*). Il nome sembra prevedere l'azione di Antioco Epifane che pose sull'altare del tempio di Gerusalemme un piccolo idolo, descritto in I Maccabei 1:54–64 come "sacrilegio desolante" (gr. *bdelygma erēmōseōs*). A questo, secondo la tradizione ebraica, era associato un'immagine, quasi sicuramente di Giove, signore del cielo, rassomigliante all'imperatore. Il sacrilegio porta "desolazione", cioè orrore e distruzione desolanti (per la combinazione dei due concetti si vedano Ger. 4:1–8; 7:30–34; 44:22; Ez. 5:11–15; Dan. 9: 27–29). Il riferimento in Mar. 13:14; Matt. 24:15 potrebbe essere a un sacrilegio affine, inerente all'imminente distruzione del tempio stesso. Il sacrilegio è stato interpretato come apparizione dell'Anticristo (*cfr.* II Tess. 2:3–4, e si noti che in Marco l'aggettivo "posta" è, nell'originale, di genere maschile), o dell'esercito romano sotto un comandante sacrilego. La versione di Luca è da considerarsi una traduzione per i lettori gentili, per i quali la frase di Daniele sarebbe risultata fondamentalmente incomprensibile. L'interpretazione precisa di Marco 13:14 è incerta. D. Ford ha fatto notare che "la presentazione del *shiqqutz shomem* fatto da Daniele è una fusione di elementi già presenti nei libri storici e profetici ... ciò che Daniele fece con concetti presi dai libri storici e profetici, Cristo fece con Daniele" (*Abomination of Desolation*, 309).

Bibliografia. G.R. Beasley–Murray, A *Commentary on Mark 13*, 1957, pp. 54–72; *idem., Jesus and the Last Days*, 1993, pp. 408–416; W.G. Kummel, *Prophecy and Fulfilment*, 1957, pp. 95–103; C.H. Dodd, *More New Testament Studies*, 1968; D. Ford, *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology*, 1979; R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, **in it.** G. Kittel, *GLNT* 3:897–898; R.A. Cole, *Il vangelo secondo Marco*, GBU, Roma, 1998. (G.R. Beasley–Murray)

*Abominazione; *Daniele, libro

ABOMINIO

Vedi *abominazione.

ABOR

Un fiume (l'attuale Habur o Khābūr) che raccoglie le acque di vari torrenti nella parte sud–occidentale della regione Mardin per riversarle nel medio Eufrate. Attraversava la provincia assira di *Gozan (*nᵉhar gôzān*, "fiume di Gozan"), una località in cui gli israeliti furono deportati dagli assiri (II Re 17:6; 18:11; I Cro. 5:26). (T.C. Mitchell)

ABRAAMO

Discendente di Sem e figlio di Tera; marito di Sara e, in quanto padre di Isacco, antenato della nazione ebraica e per via di Ismaele padre di altri popoli semiti (Gen. 17:5; 25:10–18). La sua vita (Gen. 11:26–25:10; riassunta in Atti 7:2–8) è presa come esempio di fede esemplare in Dio (Ebr. 11:8–12) dagli ebrei, dai cristiani e dai musulmani.

I. Il nome

L'etimologia del nome Abramo (ebr. *'aḇrām* usata in Gen. 11:26—17:4 e raramente altrove, *cfr.* I Cro. 1:27; Nee. 9:7) è incerta. Probabilmente

significa “il padre è esaltato” ed è una specifica forma semitica occidentale antica di un nome personale derivato da Ab(iram). Dopo il patto di Genesi 17:5 il suo nome è mutato in Abraamo (*'abrāhām*) dal significato di “padre di una moltitudine” di nazioni. Entrambe queste forme nominative si trovano in testi cuneiformi ed egiziani a partire dal XIX sec. a.C., ma che non si riferiscono alle stesse persone. La seconda forma, forse come etimologia popolare, è per lo più considerata una variante dialettale di Abramo, sebbene vi sia implicito un nuovo e distinto nome (che può includere una forma araba antica di *rhm* = “moltitudine”).

II. Le vicende della sua vita

Abraamo nacque a *Ur e si spostò con sua moglie Sarai, con suo padre, con il fratello Naor, e il nipote Lot a Caran (Gen. 11:26–32). All'età di 75 anni, quando suo padre morì, si trasferì in Canaan vicino a Betel, poi a Mamre vicino a Ebron, e a Beerseba. In ogni luogo costruì un altare e un santuario.

Le sue relazioni con le popolazioni straniere, mentre si trovava nei pressi di Sichem, in Egitto, a Gerar e a Macpela, ci rimandano l'immagne di un rispettato capo di un gruppo con il quale queste popolazioni avevano un rapporto alla pari. Agì come capo di una coalizione che liberò suo nipote Lot prelevato da Sodoma da un gruppo di “re” (Gen. 14). La sua esistenza è caratterizzata non come quella di un “pellegrino”, ma di un “residente–straniero” (*gēr*) senza una città propria. Era un uomo ricco che aveva servi (14:14) e proprietà (13:2), che viveva in pace tra i cananei (12:6), ferezei (13:7), filistei (21:34) ed egiziani, e aveva scambi commerciali con gli ittiti (23).

III. Patti

Ad Abraamo fu concessa un'alleanza da parte del “Gran Re” Yahweh (15:17–21), nella forma degli antichi trattati di alleanza; inoltre, ne stipulò della altre con le potenze del tempo.

(i) La terra

Nel patto Yahweh promise ad Abraamo e ai suoi discendenti, per sempre, la terra che andava dal fiume Eufrate a sud–ovest. La fede di Abraamo si manifestò sia nei passi intrapresi per mezzo di atti simbolici per impossessarsi di questa concessione divina della terra, da Beerseba (21:33) fino a Dan (14:14), sia assumendo il ruolo di “leader” di popolazioni multiculturali, sia sconfiggendo altri che volevano controllarla. Eppure non ebbe una città come capitale della terra e dovette acquistare un campo per seppellire la moglie (Gen. 23).

(ii) La famiglia

Con lo stesso patto divino gli fu promesso e riconfermata una famiglia e una nazione come progenie (13:16). Essendo senza figli, egli fece suo erede in primo luogo il suo servo Eliezer di Damasco (15: 2). Trattò anche suo nipote come erede, dandogli la precedenza nella scelta della sua terra “promessa”, quando Lot preferì spostarsi dalle parti di Sodoma (13:8–13). Successivamente, all'età di 86 anni, ebbe un figlio, Ismaele, dalla concubina egiziana Agar, donatagli da sua moglie. Entrambi, la concubina e il figlio, furono poi espulsi. In seguito, quando Abraamo aveva 99 anni, la promessa di una famiglia, di nazione e e di terra gli fu ripetuta e Yahweh mutò il suo nome e gli diede il segno del patto, la circoncisione maschile (17). Nuovamente, la promessa fu confermata da un'altra teofania a Mamre, nonostante l'incredulità di Sara (18:1–19). Un anno dopo nacque Isacco.

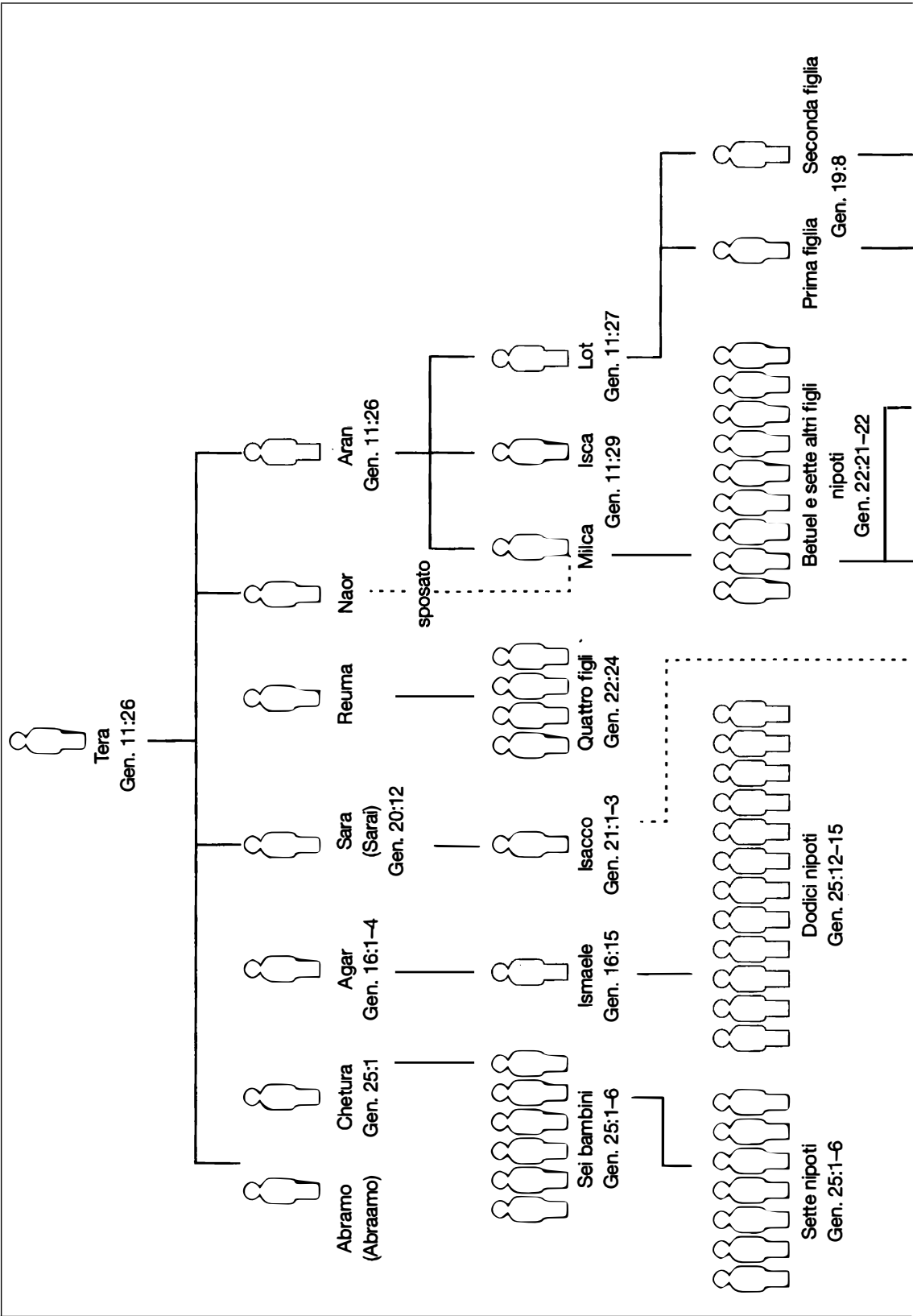
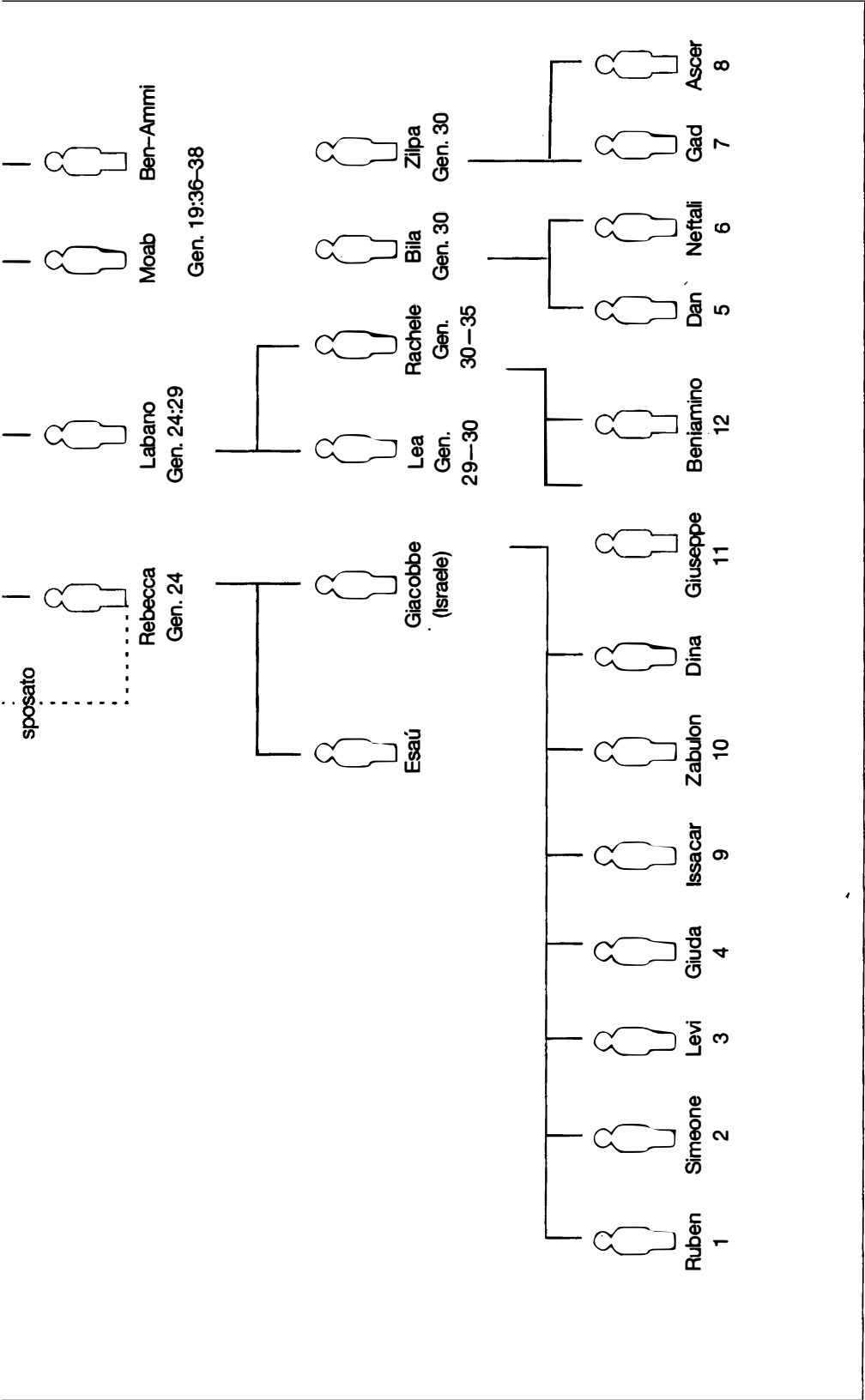
La grande prova per la fede di Abraamo arrivò quando Yahweh gli ordinò di sacrificare Isacco a Moria. Obbedì, e mentre era nell'atto di sacrificare il figlio, un montone venne provveduto come sostituto (22:1–14). In quel momento fu riconfermato il patto tra Yahweh e Abraamo (vv. 15–20). Sara morì all'età di 127 anni e fu sepolta in una grotta a Macpela, il terreno che Abraamo aveva acquistato da Efron (23). Quando si stava avvicinando la sua morte, Abraamo fece promettere al suo servo Eliezer di prendere una moglie per Isacco dai suoi parenti che si trovavano a Caran. Fu così che la pronipote di Abraamo, Rebecca, divenne la sposa di Isacco (24).

Abraamo stesso, in età avanzata, sposò Chetura, i cui figli divennero gli antenati delle tribù di Medan e Madian. Dopo che “diede tutto ciò che possedeva” a Isacco oltre a doni agli altri suoi figli, Abraamo morì all'età di 175 anni, e fu sepolto a *Macpela (25:1–10).

Abraamo è riconosciuto come un uomo capace di dare “ordini ai suoi figli, e alla sua casa dopo di lui, che seguano la via del SIGNORE per praticare la giustizia e il diritto” (18:19). Fu ospitale, e trattò gli stranieri con rispetto (18:2–8; 21:8).

IV. Il suo temperamento

Abraamo dichiarò apertamente la sua fede in Dio onnipotente (Gen. 17:1), eterno (21:33), altissimo (14:22), SIGNORE del cielo e della terra (14:22; 24: 3), giusto giudice delle nazioni (15:14) e di tutta l'umanità (18:25). Per lui Yahweh era giusto (18: 25), retto (18:19), buono (19:19) e misericordioso (20:6). Egli accettò il giudizio di Dio sul peccato (18:19; 20:11) mentre intercedeva presso di lui per il nomade Ismaele (17:20) e per Lot (18:27–33). Abraamo comunicava con Dio nell'ambito di

Tera
Gen. 11:26
Abramo
(Abraamo)
Chetura
Gen. 25:1
Agar
Gen. 16:1–4
Sara
(Sarai)
Gen. 20:12
Reuma
Naor
Aran
Gen. 11:26
sposato
Sei bambini
Gen. 25:1–6
Ismaele
Gen. 16:15
Isacco
Gen. 21:1–3
Quattro figli
Gen. 22:24
Milca
Isca
Gen. 11:29
Lot
Gen. 11:27
Sette nipoti
Gen. 25:1–6
Dodici nipoti
Gen. 25:12–15
Betuel e sette altri figli
nipoti
Gen. 22:21–22
Prima figlia
Seconda figlia
Gen. 19:8

Famiglia e discendenza di Abraamo.

una stretta relazione personale (18:33; 24:40; 48: 15), e ricevette da lui rivelazioni speciali per mezzo di visioni (15:1) e visite in forma umana (18:1) o angelica ("messaggeri") (22:11, 15). Abraamo adorò Yahweh, chiamandolo con quel nome (13: 4) e costruendo a tal fine un altare (12:8; 13:4, 18). Il suo monoteismo trasparente può essere posto in contrasto con il politeismo dei suoi antenati (Gios. 24:2).

La fede di Abraamo si vede forse meglio nella sua pronta risposta ogni qualvolta Dio lo chiamava. Per fede lasciò Ur in *Mesopotamia (11:31; 15:7), gesto questo sottolineato da Stefano (Atti 7:2–4). Allo stesso modo fu guidato a lasciare Caran (Gen. 12:1, 4).

Visse per cent'anni nella terra di Canaan, che gli era stata promessa (Gen. 13:12; 15:18), ma si trattava solo di un compimento parziale, poiché di quella terra possedette solo un piccolo lembo, a Malpela, e acquisì dei diritti vicino a Beerseba. La prova suprema per la sua fede giunse quando gli fu chiesto di sacrificare Isacco, il suo unico figlio che, umanamente parlando, era l'unico tramite per mezzo del quale le promesse divine potevano adempiersi. La sua fede era basata sulla convinzione che Dio era capace, se fosse stato necessario, di risuscitarlo dalla morte (Gen. 22:12, 18; Ebr. 11:19).

Il suo ruolo è stato paragonato a quello di un governatore, o signore, al pari dei re che vennero dopo, in quanto esercitava la giustizia sottoponendosi al "giudice di tutta la terra che farà giustizia" (18:25). Al pari di quei re era responsabile della legge e dell'ordine, per liberare rapiti, sconfiggere grandi re nemici, assicurare la libertà del culto locale (14:20). Riuscì, con successo, a muovere guerra a nemici ben superiori in numero (14: 5), e fu generoso senza cercare il proprio personale guadagno (13:9; 14:23).

Gli episodi che sono considerati gravi debolezze del suo carattere sono l'apparente inganno ordito ai danni del re d'Egitto e di Abimelec di Gerar, quando fece passare Sara per sua sorella per salvare la propria vita (Gen. 12:11–13; 20:2–11). Sara era quasi una sorella per Abraamo (20:12; *cfr.* 11:29). Gli ipotizzati paralleli con matrimoni hurriti di mogli–sorelle devono essere respinti. Sara fu considerata fedele sia al marito sia al suo Dio (Is. 51:2; Ebr. 11:11; I Pie. 3:6), quindi, mentre l'episodio potrebbe essere considerato un esempio di come le Scritture dipingono la vita degli eroi della fede, anche di quelli più grandi (*cfr.* *Davide), ci si può domandare se questo episodio sia stato mai pienamente compreso.

La dichiarazione di Abraamo a Isacco riportata in Genesi 22:8 è stata considerata ingannevole, visto ciò che stava per accadere. Essa può tuttavia essere interpretata come un superlativo esempio di fede ("io e il ragazzo andremo fin là e adoreremo; poi [*noi*] torneremo da voi", 22:5; *cfr.* Ebr. 11:17–19). Questo episodio, per di più, è una prima condanna del sacrificio di bambini, esso stesso raro nell'Antico Vicino Oriente.

V. Importanza teologica

Israele era considerato "progenie di Abraamo", e le azioni di Yahweh intraprese per far derivare una moltitudine da un solo uomo erano considerate una realizzazione particolarmente significativa della sua parola (Is. 51:2; Ez. 33:24). "Il Dio di Abraamo" in tutta la Scrittura designa Yahweh e fu il nome con il quale questi si rivelò a Mosè (Es. 3:15). Temi costanti di esortazione e discussione sono: il monoteismo di Abraamo in mezzo all'idolatria che lo circondava, (Gios. 24:2), il modo in cui Dio gli apparve (Es. 6:3), lo scelse (Nee. 9:7), lo liberò (Is. 29:22) e lo benedisse (Mich. 7:20); anche la sua fede fu uno di tali temi (I Mac. 2:52).

Anche in tempi neotestamentari Abraamo era considerato l'antenato di Israele (Atti 13:26), del sacerdozio levitico (Ebr. 7:5), dello stesso Messia (Matt. 1:1). Nonostante sia rifiutata, sia da Giovanni Battista (Matt. 3:9) sia da Paolo (Rom. 9: 7) la popolare superstizione giudaica secondo la quale la benedizione divina fosse insita nella discendenza etnica di Abraamo, bisogna rilevare che l'unità degli ebrei, come discendenza di Abraamo, era considerata un'immagine dell'unità dei credenti in Cristo (Gal. 3:16, 29). Il giuramento (Luca 1:73), il patto (Atti 3:13), la promessa (Rom. 4:13) e la benedizione (Gal. 3:14) dati da Dio ad Abraamo per libera scelta sono ereditati dai suoi figli per la fede. La fede di Abraamo era il tipo di quella che giustifica (Rom. 4:3–12), una proclamazione, prima di Cristo, del vangelo universale (Gal. 3:8). La sua ubbidienza per fede alla chiamata a uscire da Ur e darsi alla vita da nomade come "straniero e pellegrino" e la sua offerta di Isacco sono indicati come esempi di fede che opera (Ebr. 11:8–19; Giac. 2:21).

Come grande profeta e beneficiario del patto divino, Abraamo gioca un ruolo unico sia nella tradizione ebraica (Sir. 44:19–21; *Bereshith Rabba; Pirqe Aboth* 5. 4; Giuseppe Flavio., *Ant.* 1.7–8) sia in quella musulmana (188 riferimenti nel Corano).

VI. Background archeologico

Le istituzioni sociali, il costume, i nomi di luogo e le situazioni storiche e letterarie generali si legano bene ai ritrovamenti relativi agli inizi del II mill. a.C.. Tuttavia, anche se molti studiosi considerano il racconto patriarcale sostanzialmente storico

e databile, per esempio per quanto concerne l'occupazione dei luoghi nominati, e risalente all'epoca dell'Età media del Bronzo, XX–XIX sec. a.C. (Albright, de Vaux), o successiva, XIX–XVII sec. a.C. (Rowley) oppure al XV–XIV sec. a.C.(Gordon), altri studiosi sostengono la teoria secondo la quale questi racconti risalgono al periodo davidico (Emerton, Clements); altri ancora (Thompson, Van Seters), basandosi su presunti anacronismi esistenti tra gli spostamenti semi–nomadici, i racconti (specialmente quelli di Gen. 12) con i riferimenti ai filistei, l'uso del cammello e i riferimenti ad alcuni nomi di luogo (*Ur "dei caldei"), pensano a un insieme di tradizioni storiche risalenti a una data più tardiva: tutti questi dati farebbero infatti pensare alla fine del I mill. a.C. Per questi studiosi la tradizione è di composizione tarda. Molti di questi punti possono trovare una risposta puntuale sulla base delle prove disponibili (alcuni particolari che si trovano nei testi di *Ebla, 2300 a.C. *ca.*, possono fornire ulteriori dati). È stato notato che l'assenza di dettagli precisi, l'assenza della personificazione in una "saga" di Abraamo in una tribù, e il fatto che la maggior parte degli avvenimenti concernenti il personaggio siano raccontati come fatti aventi a che fare con un individuo, sono tutti fattori che indicano fonti molto antiche.

Bibliografia. E.A. Speiser, *Genesis*, *AB*, 1964; A.R. Millard e D.J. Wiseman a cura di, *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1980; T.L. Thompson, *Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974; A.R. Millard, *ABD* 1, pp. 35–41, **in. it.** *ER* 6, pp. 2–7; *DPL*, pp. 1–14; R. de Vaux, *I patriarchi ebrei e la storia*, Brescia, 1967; R. Rendtorff, *Protagonisti dell'Antico Testamento, patriarchi, re e profeti*, Torino, 1978; R. Michaud, *I patriarchi, Genesi 12—36*, Brescia, 1988; W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede, Genesi 12,1–25,11*, Cinisello, 1999; K.J. Kushel, *La controversia su Abramo*, Brescia, 1996; C. Ostinelli, *Alle origini del popolo d'Israele (Genesi 12–50). I patriarchi padri e modelli nella fede*, Cinisello Balsamo, 2000; W. Brueggemann, *Genesi*, Torino, 2002; A. Wenin, *Isacco o la prova di Abramo*, Assisi, 2005. (D.J. Wiseman)

*Fede; *Genesi, libro; *Posterità

ABRECH

Termine oscuro gridato davanti a Giuseppe nel momento in cui divenne il più importante dei ministri di faraone (Gen. 41:43, CEI). W. Spiegelberg lo traduce con l'egiz. *lb–r.k* "attenzione!", "in guardia!" J. Vergote suggerisce *l.brk*, "rendete omaggio!", "inginocchiatevi!" (NVR), imperativo egiziano derivato da un gioco di parole semitico (*Joseph en Égypte*, 1959, pp. 135–141, 151). (K.A. Kitchen)

ABSALOM

(Ebr. *'aḇšālôm*, "padre è/di pace"). **1**. Terzo figlio di *Davide, avuto da una moglie straniera, Maaca, sorella di Talmai, re di Geshur (II Sam. 3:3). Era un uomo avvenente. Altrettanto lo era Tamar, sua sorella, che fu stuprata da Amnon, il primogenito di Davide, avuto da un'altra moglie (II Sam. 13:1–18). Quando Absalom venne a conoscenza dell'accaduto fece morire il fratello Amnon, incorrendo così nel dispiacere del padre, e per questa ragione fuggì a Geshur (II Sam. 13: 19–39). La prima parte della profezia di Natan si stava avverando (II Sam. 12:10). Dopo tre anni di esilio, e altri due in cui fu bandito dalla corte, Davide riammise suo figlio ma fu ripagato da questi con un complotto contro il trono (II Sam. 15:1–5). I "quarant'anni" del v. 7 non sembrano coincidere con 18:5, e per tale ragione è stata suggerita la lettura "quattro". La seconda parte della profezia di Natan si avverò in questo frangente (II Sam. 12:11a). Anche la terza parte si avverò da lì a poco (v. 11b, *cfr.* II Sam. 16:20–23) e non c'era modo di tornare indietro. Nelle parole di Davide rivolte ai leviti che volevano portare l'arca insieme al re deposto si avverte tutto il suo pathos ma anche il suo opportunismo (II Sam. 15:25–26). È nota la fine che fece Absalom. Con l'aiuto di Cusai (II Sam. 15:32–37 e 17:1–16) e di Ioab (II Sam. 18:1–21; *cfr.* anche 19:1–7) Davide riuscì a sconfiggerlo in battaglia. II Samuele 18: 9–17 descrive la sua morte ignominiosa. Si pensa che il Salmo 3 sia stato composto nel periodo della ribellione di Absalom. **2**. Suocero di Roboamo (II Cro. 11:20–21; chiamato "Abisalom" in I Re 15:2, 10). **3**. Negli apocrifi, ambasciatore di Giuda Maccabeo, padre di Mattatia e Gionatan (I Mac. 11:70; 13:11; 2 Mac. 11:17). (T.H.Jones)

ACAB

(Ebr. *'aḥ'āḇ*; assiro *Aḫābu*, "il fratello (divino) è padre"). Figlio e successore di Omri, fondatore della dinastia, regnò come settimo re di Israele per 22 anni, 874–852 a.C. *ca.* (I Re 16:28–33). Sposò *Izebel, figlia di Etbaal, re di Sidone e sacerdotessa di Astarte.

I. Vicenda politica

Acab fortificò le città israelite (I Re 16:34; 22:39) e intraprese grandi opere nella capitale *Samaria, come è dimostrato dagli scavi archeologici (I Re

16:32). Il suo palazzo era tappezzato di avorio (I Re 21:1; 22:39; *cfr.* Am. 3:15). Durante il suo regno ci furono frequenti guerre con la Siria (*cfr.* I Re 22:1) specialmente contro Ben–Adad che con i suoi alleati assediò Samaria ma fu respinto (I Re 20:21). In seguito, in una battaglia nei pressi di Afec, Acab sconfisse pesantemente Ben–Adad ma gli risparmiò la vita (I Re 20:26–30), forse in cambio di concessioni commerciali a Damasco, simili a quelle godute dai mercanti siriani in Samaria. Grazie al suo matrimonio mantenne rapporti economici con i porti fenici.

Gli annali assiri mostrano che nell'853 a.C., nella battaglia di Qarqar sull'Oronte, Acab appoggiò Ben–Adad con 2.000 carri e 10.000 uomini nel tentativo, allora temporaneamente riuscito, di bloccare l'avanzata verso sud–ovest di *Salmanassar III (*cfr. ANET*, pp. 278–281). Questo appoggio fu una delle prime ragioni per la successiva avanzata degli assiri contro Israele. Il coinvolgimento nella politica assira indusse Moab, un tempo vassallo di Acab, a ribellarsi (*Stele di Mesa). Alla fine del suo regno Acab insieme a *Giosafat di Giuda mosse ancora guerra alla Siria (I Re 22:3). Nonostante fosse avvertito dal profeta Micaia sul destino che lo attendeva, Acab affrontò la battaglia decisiva a Ramot–Galaad travestendosi. Fu ferito mortalmente da una freccia vagante e il suo corpo fu condotto a Samaria per esservi sepolto. Suo figlio Acazia gli succedette sul trono (I Re 22:28–40).

II. Politica religiosa

Elia fu il principale profeta del regno. Acab fu influenzato dalla moglie Izebel a cui permise di costruire un tempio dedicato a *Baal (di Tiro) in Samaria dotato di un altare, *asera* e sacerdoti (I Re 16:32). Incoraggiò un nutrito gruppo di falsi profeti insieme agli adoratori di Baal (I Re 18: 19–20), e istigò una forte opposizione a Yahweh. I veri profeti furono assassinati, gli altari del SIGNORE distrutti ed Elia fu costretto a scappare per salvarsi la vita. Un centinaio di profeti furono comunque nascosti da Abdia, il saggio ministro di Acab (I Re 18:3–4).

1. L'incapacità di Acab di attenersi alla legge e alla vera giustizia fu esemplificata dal falso processo e dalla successiva morte di Nabot, la cui vigna fu annessa all'adiacente palazzo a Izreel (I Re 21:1–16). Ciò spinse Elia a opporsi apertamente; il suo comportamento fu giustificato da Yahweh nell'episodio del Carmelo, quando furono dimostrate infondate le pretese dei falsi profeti. Elia profetizzò la fine di Acab, di sua moglie e della dinastia (I Re 21:20–24). Il regno, segnato dall'idolatria e dalla malvagia influenza di Izebel (I Re 21:25–26), influenzò negativamente le successive generazioni, e fu anche condannato da Osea (1:4) e da Michea (6:16).

2. Acab, figlio di Colaia, fu uno dei due falsi profeti denunciati da Geremia per aver usato il nome di Yahweh. La sua morte nel fuoco, per mano del re di Babilonia, fu predetta dal profeta (Ger. 29:21). (D.J. Wiseman)

*Elia; *Israele; *Nabot

ACAIA

Piccola regione della Grecia, sulla costa meridionale del golfo di Corinto, che in almeno due momenti storici ha dato il proprio nome all'intera provincia. In Omero i greci sono frequentemente chiamati Achei. Ancora, il nome fu usato per la Grecia in generale nell'età dei re ellenistici, allorquando la confederazione achea combattè per la libertà delle repubbliche, e dopo la sconfitta per opera dei romani (146 a.C.). L'area fu in primo luogo amministrata insieme alla Macedonia, e anche dopo la sua riorganizzazione come provincia separata (27 a.C) restò sempre legata alla Macedonia (Atti 19:21; Rom. 15:26; I Tess. 1: 8). La provincia faceva parte delle assegnazioni senatoriali, e dunque era amministrata da un proconsole (*anthypatos*, Atti 18:12), con due eccezioni: dal 15 al 44 d.C. fu sotto il legato di Cesare della Mesia; e dal 67 d.C. la supervisione romana fu completamente sospesa per diversi anni grazie alla benevolenza di Nerone, e le circa 40 repubbliche dell'area godettero la loro libertà senza dover avanzare la pur minima richiesta di permesso.

I romani conservarono la vecchia confederazione, con la sua capitale ad Argo, sede del culto imperiale, mentre il resto dell'ampia provincia fu governato da Corinto. Nel NT il nome ricorre sempre in relazione a Corinto, e non è certo se indichi qualcos'altro (si veda II Cor. 1:1; 9:2; 11:10). Sappiamo, tuttavia, che c'era una chiesa a Cencrea (Rom. 16:1), e c'erano credenti in Atene (Atti 17:34). Possiamo pensare, dunque, che Paolo, riferendosi alla famiglia di Stefano come ai "primi convertiti in Acaia", (I Cor. 16:15), stia applicando il termine a Corinto nella sua posizione di preminenza, di capitale, ma non sta pensando al resto della provincia.

Bibliografia. Pausania, 8.16. 10–17.4; Strabone, *Geog.*, 8; J. Keil, *CAH*, 11, pp. 556–565, tr. it. 11,2, pp. 725–736; D.W.J. Gill, *BA1CS*, 2, pp. 453–454, **in. it.** M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Napoli, 1996. (E.A. Judge)

*Corinzi, epistole; *Grecia

ACÀICO

Cristiano di Corinto (I Cor. 16:17). Per la sua posizione sociale si veda *Fortunato. Il nome suggerisce uno schiavo o un ex schiavo dell'Acaia, o forse al servizio del Mummii: si trattava del titolo di L. Mummius, creatore dell'Acaia romana (e conquistatore di *Corinto), che al tempo di Paolo era mantenuto dalla sua famiglia (*cfr.* Svetonio, *Galba*, 3). (A.S. Wood)

ACAN

(Ebr. *ʿāḵān*). Membro della tribù di Giuda e del clan di Zera, presente alla conquista di Gerico ma che violò l'interdetto, rubando oro, argento e vesti di lusso. Il caso fu scoperto in seguito a un'inchiesta fatta tirando a sorte, dopo la sconfitta ad Ai. Acan con la sua famiglia e i suoi beni furono lapidati e cremati nella valle di *Acor (Gios. 7). Giosuè, nel pronunciare la sentenza, usò un verbo legato al suo nome *ʿāḵar*, "causare una sventura" (NVR); il cronista cita il suo nome in I Cronache 2:7. Il fatto è ricordato anche in Giosuè 22:20. (J.P.U. Lilley)

*Giosuè, libro; *Interdetto

ACAZ

(Ebr. *ʾāḥaz*, "egli ha afferrato"). **1**. Re di Giuda (732–715 a.C.), figlio di *Iotam. Il nome Acaz è una forma abbreviata di Ieoacaz. Questo è confermato da un'iscrizione di Tiglat–Pileser III (si veda *Yauhazi*, *ANET*, p. 282). La sua età all'epoca dell'insediamento sul trono e la lunghezza del suo regno (II Re 16:2; II Cro. 28:1) sono dati che pongono problemi nell'ambito della *cronologia dell'Antico Testamento.

All'inizio del suo regno Peca, re di Israele, e Rezin, re di Siria, cercarono di obbligarlo a unirsi in un'alleanza anti–assira. Non riuscendo in ciò i due re invasero Giuda (II Re 16:5). La popolazione subì soprusi e molti furono fatti prigionieri. L'intervento del profeta Oded assicurò il rimpatrio dei prigionieri (II Cro. 28:5–15). Isaia cercò inutilmente di incoraggiare Acaz nel pieno della crisi a porre la sua fiducia in Yahweh (Is. 7:1–12), ma il re infedele preferì appellarsi all'Assiria. Il prezzo di questo aiuto, oltre a un pesante prelievo dal tesoro, fu un secolo di vassallaggio di Giuda nei confronti dell'Assiria. I filistei e gli edomiti si avvantaggiarono della debolezza di Giuda per fare incursioni nel suo territorio (II Cro. 28:17–18).

Queste calamità sono presentate come giudizio divino su Acaz per la sua flagrante apostasia. Egli "fece passare per il fuoco persino suo figlio", incoraggiò il culto corrotto degli alti luoghi, pose un altare simile a quelli assiri nel cortile del tempio, usò l'altare di bronzo fatto da Salomone, e da tempo inutilizzato, per la divinazione e chiuse il tempio (II Re 16:3–4, 10–16; II Cro. 28:2–4, 23–25). **2**. Acaz fu anche il nome di un figlio di Mica, discendente del re Saul (I Cro. 8:35–36; 9:41–42). (J.C.J. Waite)

*Giuda

ACAZIA

(Ebr. *ʾaḥazyâ* o *ʾaḥazyāhû*, "Yahweh ha afferrato"). **1**. Figlio e successore di *Acab, re di Israele, la cui politica religiosa egli proseguì senza alcun cambiamento (I Re 22:51; II Re 1:18). Di conseguenza, per il cronista biblico la cosa più interessante da segnalare nei due anni di regno di questo re è lo scontro con *Elia, dopo la consultazione di *Belzebub, dio di Ecron. Nel momento in cui Acazia salì al trono si concluse con successo la rivolta di Moab, che la *Stele di Mesa fa risalire agli ultimi anni del regno di Acab (II Re 1: 1; 3:5). Acazia fallì nel suo maldestro tentativo di un'alleanza marittima con Giosafat, re di Giuda (II Cro. 20:35–36; I Re 22:48–49). Morì prematuramente dopo una caduta e non avendo figli fu sostituito da suo fratello Ieoram. 2. Chiamato anche Joacaz (II Cro. 21:17), variante dello stesso nome: il figlio più giovane di Ieoram, re di Giuda. Narrazioni complementari della sua ascesa e del suo assassinio, fondate su fonti indipendenti che riflettono interessi diversi, si trovano in II Re 8: 25–29; 9:16–29; e II Cronache 22:1–9. Fu posto sul trono dagli abitanti di Gerusalemme in quanto unico erede ad avere diritto al trono. Il suo regno, durato poco meno di un anno, fu caratterizzato da una stretta vicinanza allo zio Ieoram, re di Israele, senza dubbio sotto l'influenza di sua madre, *Atalia. Fu ucciso durante il colpo di stato di Ieu mentre visitava Ieoram, che era convalescente a Izreel. (H.G.M. Williamson)

ACCAD

Una delle più grandi città, insieme a *Babilonia e Uruch, fondate da *Nimrod (Gen. 10:10). Essa porta il nome semitico di *Akkadu*, la sumerica *Agade*. La sua esatta collocazione nei pressi di Sippar o Babilonia è incerta, anche se alcuni la identificano con le rovine di Tell Šešubār o della stessa Babilonia.

Le iscrizioni indicano che qui fiorì un'antica dinastia semitica fondata da Sargon I (2350 a.C. *ca.*). A quel tempo Accad controllava tutto il territorio sumerico (la Babilonia meridionale), e i suoi

eserciti giunsero in Siria, Elam e nel sud dell'Anatolia. In ragione dello sviluppo commerciale e della prosperità che conseguirono al regno di Sargon e dei suoi successori Naram–Sīn, la dinastia divenne il simbolo di una "età dell'oro". Quando successivamente fu Babilonia a divenire capitale, il termine "Accad", nelle memorie dei re di *Assiria e di *Babilonia continuò a essere usato per descrivere il territorio a nord di Babilonia fino alla fine del periodo persiano. Il termine tecnico "accadico" è ora usato per le lingue semitiche, assire e babilonesi, indicando così il dialetto della famosa dinastia di Agade, "accadico antico".

Bibliografia in it. *ER* 11, *s.v.* "Religioni della Mesopotamia", pp. 368–399; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Bari, 2006. (D.J. Wiseman)

ACCAMPAMENTO PRESSO IL MARE

La località in cui gli israeliti si accamparono presso il mare e dove lo attraversarono (Es. 14:2; *cfr.* 13:18) è stata oggetto di grandi controversie nell'ultimo secolo. La questione è inseparabile da quella dell'identificazione geografica di luoghi quali *Baal–Sefon, *Etam, *Migdol, *Pi–Achirot, il *mar Rosso (ebr. "dei giunchi") e *Succot.

Nel tempo si sono consolidate due tradizioni principali in relazione all'itinerario dell'esodo dopo l'uscita dall'Egitto: la teoria "meridionale" che propone un itinerario che attraversa la regione dello uadi Tumilat in direzione sud–est verso la zona di Suez, e la teoria "settentrionale" che suggerisce un attraversamento presso il lago Menzale a sud di Porto Said.

La prima teoria fu avanzata già da Giuseppe Flavio (*Ant.* 2.315), secondo il quale gli israeliti erano partiti da Latopolis (Babilonia egiziana, l'antico Cairo) e si erano diretti verso Baal–Sefon sul mar Rosso; Pierre Diacre e Antonin de Plaisance svilupparono una tradizione secondo la quale gli ebrei erano passati per Clysma presso l'odierna Suez. Tra gli scrittori più recenti che hanno seguito questa teoria troviamo: Lepsius, Mallon, Cazelles, Montet e Bourdon (che ipotizzava un attraversamento a Clysma).

L'ipotesi settentrionale, invece, fu sostenuta da Brugsch, che identificava il mare "dei giunchi", *yam–sûp̄*, con l'egiziano *p'–twf* e ponendolo all'altezza del lago Sirbonico sulla costa mediterranea con Baal–Sefon presso Ras Qasrun. Ciò si accorda poco con il testo biblico, nel quale Dio proibì agli israeliti di passare per "la via delle terre dei filistei" (Es. 13:17–18). Dopo Brugsch anche Gardiner sostenne il tragitto settentrionale (*JEA* 5, 1918, pp. 261–269; *Recueil Champollion*, 1922, pp. 203–215), così anche O. Eissfeldt e N. Aimé–Giron, il primo dei quali identificava Zeus Casios e Baal–Sefon sulla costa mediterranea mentre l'altro faceva corrispondere Baal–Sefon a Tapanes (papiro fenicio). Per Albright, si veda sotto.

Fu H. Cazelles a riassumere l'intera questione. A suo parere la tradizione più tardiva, dalla LXX in poi (*thalassa erythra*, "mar Rosso"), appoggia un itinerario meridionale, mentre lo studio dei nomi nel testo ebraico suggerisce un passaggio a nord, presso il Mediterraneo; secondo Cazelles questi luoghi settentrionali sarebbero stati inseriti da un redattore che lavorava sulle fonti J ed E, e che (come Maneto e Giuseppe Flavio) associava l'esodo ebraico all'espulsione degli Hyskos dall'Egitto. Tutto ciò è, tuttavia, una speculazione.

Infine, vi è la teoria del tutto diversa di W.F. Albright (*BASOR* 109, 1948, pp. 15–16). Egli identificava Ramses con Tanis verso il nord e ipotizzò il passaggio degli israeliti a sud–est, attraverso lo uadi Tumilat (Pitom a Retabeh, Succot a Tell el–Maskhutah) per poi virare bruscamente verso nord (*cfr.* "che tornino indietro", Es. 14: 2) presso i laghi Amari nei pressi di una località chiamata Baal–Sefon localizzata nel sito di Tapanes (Defne); Migdol sarebbe quindi l'odierna Tell el–Her appena a sud di Pelusium, e il mare "dei giunchi" (*yam–sûp̄*) andrebbe a collocarsi in questo quadro generale. Avendo così lasciato l'Egitto vero e proprio, gli israeliti sarebbero allora fuggiti a sud–est nella penisola del Sinai, cosicché l'itinerario proposto da Albright appartiene, in fin dei conti, alla teoria "meridionale" (vale a dire non fa passare gli israeliti per la via vietata, tra i filistei). Le riserve di Noth (*Festschrift Otto Eissfeldt*, 1947, pp. 181–190) si basano in larga parte su considerazioni di carattere critico–letterario di dubbia pertinenza. Come si capisce, l'itinerario dell'esodo costituisce ancora una questione aperta.

Bibliografia. N. Aimé–Giron, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 1940–1, pp. 433–460; Bourdon, *RB* 41, 1932, pp. 370–382, 538–549; H. Cazelles, *RB* 62, 1955, pp. 321–364; O. Eissfeldt, 4, 1932; Lepsius, *Zeitschrift für Aegyptische Sprache* 21, 1883, pp. 41–53; Mallon, "Les Hébreux en Égypte", *Orientalia* 3, 1921; Montet, *Géographie de l'Égypte Ancienne*, 1, 1957, pp. 218–219, e *L'Egypte et la Bible*, 1959, pp. 59–63; E. Uphill, *Pithom and Raamses; JNES* 27, 1968, pp. 291–316, e 28, 1969, pp. 15–39. Si vedano anche H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, per una bibliografia riguardante i testi precedenti, e C. de Wit, *The Date and Route of the Exo-*

dus, 1960, per aspetti più specificamente egiziani. M. Bietak, *Tell El–Dab'a II*, Vienna, 1975, è di valore inestimabile per quanto riguarda la topografia e le condizioni della regione orientale del Delta. (C. de Wit)

*Deserto; *Egitto; *Esodo; *Pellegrinaggio nel deserto

ACCEDERE, ACCOLTI CON FAVORE

Nelle corti orientali coloro che si presentavano per chiedere qualcosa erano introdotti da un funzionario o un mediatore che garantiva per loro (*cfr.* Barnaba, Atti 9:27–28). L'immagine veterotestamentaria di Dio come re (Sal. 47:7) pose agli scrittori del NT il problema del ***prosagōgē*** o accesso del peccatore alla sua presenza. Il peccatore, che non ha alcun diritto di comparire, ottiene tale diritto unicamente per mezzo di Cristo (Rom. 5: 2; Ef. 2:18; 3:12; I Pie. 3:18), la cui morte rimuove le barriere dell'inimicizia (Ef. 2:16), e permette ai credenti di avvicinarsi "con piena fiducia al trono della grazia" (Ebr. 4:16).

Le parole che comunemente usiamo, "accetto", "accettato", "accettabile" e "accoglienza" traducono diverse parole ebr. e gr. dal significato affine. Normalmente è Dio il soggetto; l'oggetto può essere costituito dalle offerte degli adoratori (Sal. 119:108), dalle preghiere (Gen. 19:21), dalla vita del fedele, e in particolare dalla sua persona. Diversamente da quanto accade nel paganesimo la dottrina biblica è che le preghiere e le offerte sono gradite a Dio in quanto gli è gradito colui che le offre. Per esempio, "Il SIGNORE guardò con favore Abele e la sua offerta, ma non guardò con favore Caino e la sua offerta" (Gen. 4:4–5). Il gradimento dell'offerta di Abele è una dimostrazione che Abele era già stato accolto da Dio. Per mezzo della sua offerta "gli fu resa testimonianza che egli era giusto, quando Dio attestò di gradire le sue offerte" (Ebr. 11:4), mentre Caino fu ammonito che la sua offerta sarebbe stata accolta se la sua vita fosse divenuta accettabile (Gen. 4:7).

I profeti dell'AT inveirono contro la nozione, così congeniale all'uomo naturale, secondo la quale Dio può essere persuaso ad accogliere qualcuno accettando un culto correttamente offerto da un punto di vista rituale. Essi affermarono continuamente che l'ordine divino era il contrario. Le offerte erano gradite solo quando lo erano le persone (Os. 8:13; Mal. 1:10, 13). Tutta la Bibbia sottolinea che Dio non accetta una persona in ragione del suo status sociale o della sua importanza. Dio non ha riguardi personali (Gal. 2:6). Questa è una virtù che tutti sono chiamati a imitare. Tuttavia, la primitiva chiesa imparò solo dopo l'episodio di Cornelio che Dio non richiede la nazionalità giudaica, né la circoncisione come prerequisiti per essergli graditi (Atti 10:35).

Il ben operare che Dio esige per accogliere qualcuno non può in alcun modo essere conseguenza della perfezione morale di chi si presenta davanti a Dio. Solamente coloro che con pazienza perseverano nel bene operare possono ambire alla ricompensa o alla vita eterna per le proprie opere. (Rom. 2:6–7). Ma nessuno raggiunge questo obiettivo. Tutti sono scaduti dalla Gloria di Dio a causa del peccato (Rom. 3:9–23). Solo il nostro Signore è accolto. Egli solo ha meritato il giudizio di Dio: "nel quale mi sono compiaciuto". Ezechiele ha previsto che sarebbe stata l'opera di Dio stesso a rendergli graditi i peccatori (Ez. 20:40–41; 36:23–29). È per mezzo dell'unione con Cristo, e del dono della sua giustizia (Rom. 5:17), che i credenti sono accettati davanti a Dio. (D.H. Tongue, D.B. Knox)

*Culto; *Preghiera

ACETO

(Ebr. *ḥōmeṣ*; gr. *oxos*). Liquido acidulo derivante dalla fermentazione acida del vino o di altra bevanda alcolica. La natura acida dell'aceto è rilevata in Proverbi 10:26; 25:20, mentre l'accenno di Salmo 69:21 non conferma solamente il suo sapore sgradevole ma implica che esso era usato per particolari castighi. L'aceto di Rut 2:14 è tipico della bevanda acida fermentata bevuta dagli operai nelle zone vinicole. La *posca* dei romani era molto simile all'aceto nella composizione e faceva parte della razione alimentare dei soldati romani. Fu verosimilmente questo il liquido offerto al Cristo crocifisso come refrigerio (Mar. 15:36; Giov. 19:29–30), una bevanda diversa dal blando analgesico al sapore di mirra, da lui rifiutato precedentemente (Mat. 27:34; Mar. 15:23). Sia il vino sia l'aceto erano interdetti a coloro che avevano fatto voto di nazireato (Num. 6:3), da cui la gravità dell'offesa in Amos 2:12. (R.K. Harrison)

ACHELDAMA

Atti 1:19 fornise il significato del nome: "campo di sangue", mentre in aramaico la frase è ***ḥaqēl dᵉmâ***. Il campo era noto in precedenza come "campo del vasaio", ed era identificato con la Casa del vasaio (Ger. 18:2) nella vallata di Innom. Girolamo lo credeva sul lato sud di questa valle; e il sito oggi riconosciuto è proprio quello. Eusebio, tuttavia, sosteneva che questo terreno si trovava a nord di Gerusalemme. Nel sito tradizionale c'è argilla utile a fabbricare vasi; è stato usato per molto tempo per le sepolture. Si veda J.A. Motyer

in *NIDNTT* 1, pp. 93–94, per la bibliografia e per una breve discussione dei problemi di localizzazione. (D.F. Payne)

ACHILA

(Ebr. *ḥakîlâ*, "aridità"). Collina nel deserto di Giuda dove Davide si nascose quando gli zifei complottavano per consegnarlo a Saul (I Sam. 23:19; 26:1, 3). La localizzazione è incerta, ma generalmente si ritiene che fosse vicina a Dahret el Kōla, fra *Zif ed *En–Ghedi. (J.D. Douglas)

ACHIS

Il re di Gat (chiamato anche Abimelec, dal titolo di Sal. 34) presso il quale Davide si rifugiò quando fuggiva da Saul, fingendosi pazzo (I Sam. 21: 10–15). La seconda volta in cui Davide si rifugiò in Gat, Achis gli diede la città di *Siclag ai confini con Israele (I Sam. 27). Costituì Davide come sua guardia del corpo nella battaglia con Israele (I Sam. 28:1–2), ma gli altri filistei non volevano che Davide combattesse con loro (I Sam. 29). Ai tempi di Salomone Achis era ancora re (I Re 2: 39–40). (D.W. Baker)

*Davide; *Filistei

ACOR

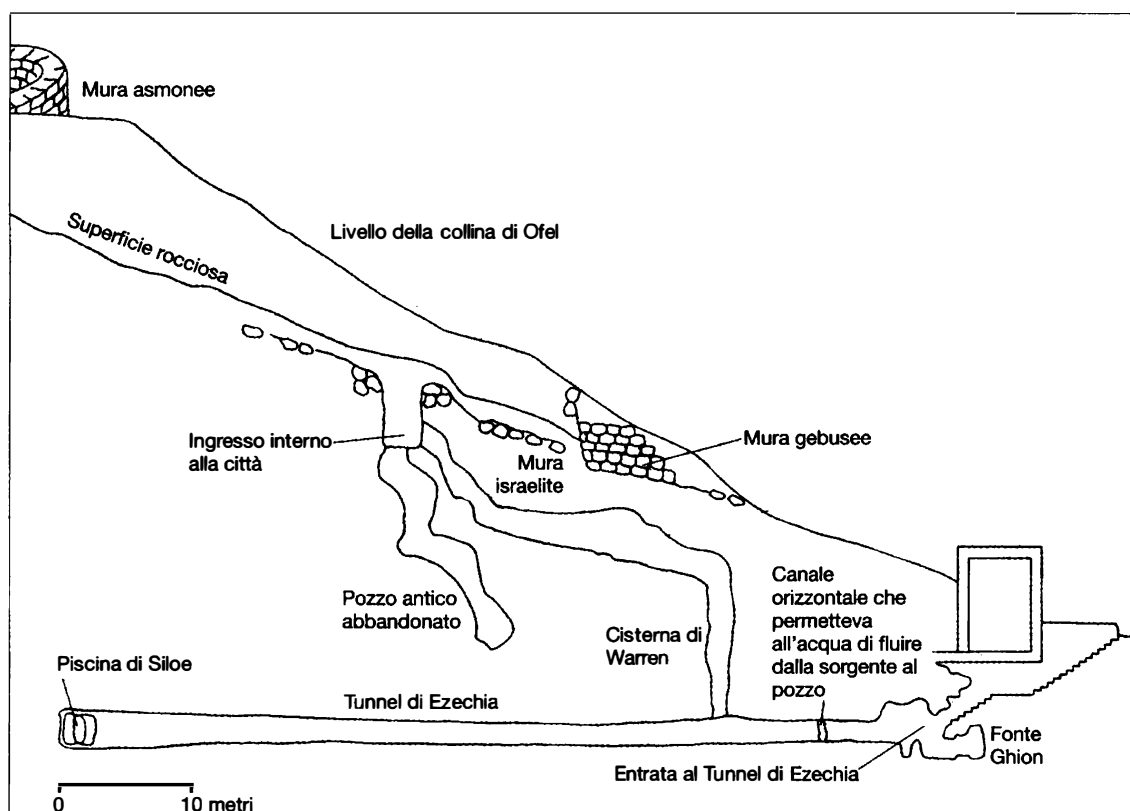
(Ebr. *'āḵôr*). La valle vicino Gerico dove fu eseguita la condanna a morte di Acan. La tradizione ebraica e cristiana la localizza a nord di Gerico (Eus., *Onomast.* 18, 84; J.T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*, 1962, Vol. 3, p. 262), probabilmente in Nu'eima occidentale. Se fosse così, Giosuè 15:7 si riferisce a un'altra valle, a sud dei confini delle tribù di Giuda e Beniamino, probabilmente el–Buquei'a (*GTT*, pp. 137, 139, 271; L.E. Stager, *RB* 81, 1974, pp. 94–96; Milik, Cross, *BASOR* 142, 1956, p. 17; si veda *Secacà). Si è suggerita la parte occidentale di Qilt, partendo dall'ipotesi che Giosuè 7 e 15 indichino lo stesso luogo, ma non ci sono prove. Isaia 65:10 e Osea 2: 15 sono forse testi più precisi se riferiti alla parte occidentale di Nu'eima. (J.P.U. Lilley)

ACQUA

(Ebr. *mayim*, gr. *hidōr*). In un'area del pianeta in cui l'acqua è un bene prezioso, era naturale che essa fosse estremamente importante per la vità dei popoli biblici. Niente è più pernicioso della mancanza di acqua (I Re 17:1–7; Ger.14:3; Gioe. 1:20; Agg. 1:11) mentre, al contrario, la pioggia è il segno del favore e della benevolenza di Dio. Una minaccia ugualmente grave è poi costituita dall'acqua inquinata o resa in qualche modo imbevibile, cosa che si verificò nel corso di una delle dieci piaghe in Egitto (Es. 7:17–25). Gli israeliti trovarono le acque amare a Mara (15:23) e, al tempo di Eliseo, l'acqua del pozzo di Gerico si era rivelata impossibile da bere (II Re 2:19–22).

Era pratica comune per l'esercito invasore, in tempi di guerra, interrompere i rifornimenti idrici delle città assediate, come fece Giosafat con i pozzi di Moab (II Re 3:19, 25) oppure Oloferne a Betulia (Giuditta. 7:6). Ezechia aveva evitato questo pericolo, costruendo un tunnel, tuttora esistente a Gerusalemme, che andava dalla fonte della Vergine (Ghion), esterna alla cinta muraria dei suoi tempi, fino alla piscina di *Siloe (II Cron. 32:30). In quelle condizioni in cui l'acqua dovette essere razionata (Lam. 5:4; Eze. 4:11, 16), appare giustificato servirsi dell'espressione "acque d'oppressione" (Is. 30:20), ma il contesto di solito suggerisce un castigo (I Re 22:27; II Cron. 18:26).

Molto spesso, l'acqua simboleggia la benedizione divina e il conforto spirituale, come in Salmo 23:2; Isaia 32:2; 35:6–7; 41:18, *ecc.*, e desiderarla è indice di bisogno spirituale (Sal. 42:1; 63:1; Am. 8:11). Nella visione di Ezechiele della casa di Dio (47:1–11), le acque che fuoriuscivano sotto la soglia della casa rappresentavano il flusso illimitato delle benedizioni di Yahweh verso il suo popolo (*cfr.* Zac. 14:8). Geremia definisce Yahweh "la sorgente d'acqua viva" (2:13; 17:13), un'espressione ripresa in Giovanni 7:38, a proposito dello Spirito Santo. Nel NT l'acqua è collegata alla vita eterna, suprema benedizione elargita da Dio (Giov. 4:14; Apoc.7; 21:6; 22:1, 17), ma in Ebrei 10:22 ed Efesini 5:26 l'idea dominante è quella della purificazione per il perdono dei peccati, nel secondo caso mediante la Parola.

Il concetto di purificazione è intimamente legato a quello di ristoro. Nel sistema cerimoniale il lavaggio aveva un ruolo importante. I sacerdoti erano lavati all'atto della loro consacrazione (Es. 29:4) e anche i leviti erano aspersi con acqua (Num. 8:7). Speciali abluzioni erano prescritte per il Sommo sacerdote nel *Giorno dell'espiazione (Lev. 16:4, 24, 26), per il sacerdote durante il rituale dell'"acqua di purificazione" (Num.19: 1–10) e per tutti gli uomini addetti alla rimozione di qualsiasi impurità cerimoniale (Lev. 11:40; 15: 5–18; 17:15; 22:6; Deut. 23:11). La conca per le abluzioni posta davanti al *tabernacolo costituiva un perpetuo promemoria sulla necessità di essere purificati, per potersi avvicinare a Dio (Es. 30: 18–21). Una forma più complessa del rituale dell'abluzione era praticata dalla setta degli esseni di Qumran nonché da diverse sette giudaiche professanti la necessità del battesimo, fiorite prima e

Sezione dell'acquedotto dell'antica Gerusalemme.

dopo l'avvento del cristianesimo. Queste pratiche fanno da retroscena al battesimo di Giovanni Battista, in vista del ravvedimento, e anche al *battesimo di matrice cristiana, simbolo di purificazione, che segna l'iniziazione e l'introduzione nel Corpo di Cristo.

Un terzo aspetto è quello del pericolo e della morte. Il racconto del diluvio, la sommersione dell'esercito egiziano nelle acque del mar Rosso e il generale timore del mare e delle acque profonde, espresso nelle parole del salmista, (18:16; 32:6; 46:3; 69:1–2, 14–17, *ecc.*) indicano che l'acqua, nelle mani di Yahweh, può diventare un terribile strumento di giudizio, sebbene, nello stesso tempo, ci fosse sempre il pensiero della salvezza in mezzo al pericolo, per il fedele popolo di Dio (*cfr.* Is. 43:2; 59:19). È difficile dire fin dove queste idee fossero influenzate di miti cananei a proposito della lotta di Baal con le acque tiranne del mare, così come narrato nei testi di Ras Shamra. Studiosi scandinavi e altri, seguendo il pensiero della scuola "mito–rituale" di Hooke, hanno visto in questi riferimenti dell'AT, specie in quelli dei Salmi, una traccia dell'esistenza in Israele di una festa regale, nella quale era rappresentata annualmente la vittoria di Yahweh, impersonato dal re. Che il pensiero e la poesia ebr. portino tracce del linguaggio della mitologia mediorientale è indubitabile (*cfr.* le allusioni a Raab, al leviatano, al dragone, *ecc.*); ma affermare che gli stessi rituali cananei o le convinzioni dottrinali a essi soggiacenti siano stati assimilati dalla religione israelita è andare oltre l'evidenza. Si veda A. R. Johnson, nel capitolo sui "Salmi", in *OTMS*, 1951.

Bibliografia. J. Bonnin, *L'Eau dans l'Antiquité*, 1984; W.H. Propp, *Water in the Wilderness*, 1987, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 1–28; *DIB*, pp. 21–26; *GLNT*, 14:53–104; O. Böcher, *DCBNT*, pp. 47–55; A.M. Lupo, *La sete, l'acqua, lo spirito: studio esegetico e teologico dei termini negli scritti giovannei*, Roma, 2003. (J.B. Taylor)

*Cisterna; *Fiume; *Mare; *Nuvola; *Pozzo; *Rugiada

ACRABBIM

(Ebr. *'aqrabbîm*, "scorpioni"): passo montano all'estremità meridionale del mar Morto (Num. 34:4; Gios. 15:3; Giu. 1:36) tra l'Araba e la zona

collinare di Giuda, identificato con l'odierno Naqb *eṣ–ṣāfā*. (J.D. Douglas)

ACSA

(Ebr. ʿ*akṣâ*, "catenella ornamentale"). Figlia di Caleb che in seguito al matrimonio con Otniel, nipote di Caleb, chiese a Caleb, come ricompensa a Otniel per la conquista di Chiriat–Sefer, un territorio maggiore comprendente delle sorgenti d'acqua (Gios. 15:16–17; Giu. 1:12–15; I Cro. 2: 49). (A.E. Cundall)

ACSAF

(Ebr. ʾ*akšāp*). Importante città cananea (Gios. 11: 1; 12:20), citata negli elenchi egiziani e nel papiro *Anastasi I* (*ANET*, p. 477); era situata nei pressi di Acco, forse a est o a sud–est. Le ipotesi più probabili per la sua identificazione sono Tell Keisan (W. Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 33) e Ḫirbet el Harbaj (Tell Regev) (*LOB*, pp. 21, *ecc.*). Fu occupata da Ascer (Gios. 19:25). (J.P.U. Lilley)

ACZIB

1. Città portuale cananea assegnata ad Ascer (Gios. 19:29) che la tribù non occupò mai (Giu. 1:31). Presa da Sennacherib nel 701 a.C. (*ANET*, p. 287). Identificata con l'odierna ez–Zîb, 14 km. a nord di Acco (Acri). **2**. Città di Giuda (Gios. 15:44) nella Sefala. Probabilmente è la Chezib di Genesi 38:5; fu conquistata da Sennacherib (*cfr.* Mich. 1:14); da identificare probabilmente con l'odierna Tell el–Bēdā. (D.W. Baker)

ADA

(Ebr. ʿ*āḏâ*, dal significato incerto). 1. Una delle mogli di Lamec e madre di Iabal e Iubal (Gen. 4: 19–24). 2. Una delle mogli di Esau, figlia di Elon, un ittita, e madre di Elifaz (Gen. 36:2–4). (T.C. Mitchell)

ADAD

Nome di una divinità siriana, che significa "colui che tuona" (ebr. *hᵃḏaḏ*, accad. (H)ad(d)u o Adad), il dio delle tempeste, chiamato anche *Baal nei testi di Ras Shamra. È noto un tempio di Adad ad Aleppo. Il nome proprio Adad, e la sua variante dialettale Adar, sono probabilmente abbreviazioni di nomi composti con l'appellativo divino, *p.e.* *Adadezer, *Ben–Adad, *Adadrimmon. Non vi è finora alcuna prova a sostegno dell'idea che Adad fosse un nome tipicamente edomita, benché quattro capi di questo paese si chiamassero così.

1. Nipote di Abraamo, figlio di Ismaele (Gen. 25:15=I Cro. 1:30). Il *TM* Adad è mantenuto nella LXX, mentre la versione siriaca e altri MSS hanno "Adar". **2**. Un figlio di Bedad, che veniva da Avit e sconfisse i madianiti nella pianura di Moab. Suo successore sul trono di Edom fu Samla (Gen. 36:35–36; I Cro. 1:46). **3**. Uno degli ultimi re di Edom, chiamato Cadad in I Cronache 1:50, originario della città di Pai. **4**. Un edomita di stirpe reale vissuto ai tempi di Salomone. Ancora ragazzo era fuggito a Paran quando Ioab sterminò la sua famiglia dopo la conquista di Edom da parte di Giuda. Andò poi a rifugiarsi in Egitto dove sposò la figlia di faraone (NVR: la cognata); suo figlio Ghenubat fu allevato alla corte egizia. Quando Adad seppe della morte di Davide e di Ioab, fece ritorno a Edom e complottò contro Salomone (I Re 11:14–22, 25).

Bibliografia. A. Le Marie, "Hadad l'Édomite ou Hadad lìAraméen", *Biblische Notizen*, 43, 1988, pp. 14–15, **in it.** S. Moscati, a cura di, *Le Antiche Divinità Semitiche*, 1958, pp. 30ss; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002. (D.J. Wiseman)

ADADEZER

Nome proprio arameo che significa "(il dio) *Adad è (mio) aiuto": si chiamavano così almeno due re della regione di Damasco. Talvolta è scritto "Adarezer", riflettendo forse una variante dialettale (II Sam. 10:16–19; I Cro. 18:3–8).

Adadezer, figlio di Reob, fu re di Soba, un territorio a est di Camat che allora includeva parte del fiume Eufrate (II Sam. 8:3). Fu sconfitto da Davide e gli scudi d'oro della sua guardia del corpo furono portati come trofeo a Gerusalemme assieme al bottino preso dalle città di Betà e Berotai nel suo territorio, malgrado l'arrivo di rinforzi da Damasco. In seguito a questa sconfitta il suo vecchio nemico, Toi di Camat, inviò doni a Davide (v. 10). Tuttavia Adadezer continuò a governare il suo territorio, e più tardi venne in soccorso degli ammoniti nella loro guerra contro Davide (II Sam. 10:16–19; I Cro. 18:3–8). Quando gli israeliti sconfissero nuovamente l'esercito siriano, *Rezon, che era fuggito dalla corte di Adadezer, divenne re a Damasco e complottò contro Salomone (I Re 11:23).

Un Adadezer (assir. *Adad–ʾidri*), re di Damasco, è menzionato come uno degli alleati che, con *Acab re d'Israele, si oppose a Salmanasar III a Qarqar nell'853 a.C. (*DOTT*, pp. 47–48). Que-

sti re sono talvolta identificati con *Ben–Adad I–II. Si veda *Or* 34, pp. 472–472 per il nome. (D.J. Wiseman)

ADADRIMMON

Il cordoglio in Gerusalemme per la morte di *Giosia, caduto nella battaglia contro Neco II d'Egitto nel 609 a.C., è paragonato al "lutto di Adadrimmon nella valle di Meghiddo" (Zacc. 12:11). Si suppone che fosse il nome di una località presso Meghiddo, identificata con l'attuale Rummāne, a sud di quella città. Tuttavia la forma del nome, che significa "(il dio) Adad è (il dio) Rimmon", e il contesto, fanno pensare a un nome composto. Entrambi gli elementi significano "il tonante" e sono nomi locali attribuiti a Baal; la forma del nome può essere comparata a quella del dio Rashap–Shalmon. Qui si alluderebbe al grande cordoglio normalmente associato a questa divinità che personificava gli elementi delle cerimonie a Meghiddo, forse accostabile a quello descritto in Giudici 11:37–40 (*DOTT*, p. 133). (D.J. Wiseman)

ADAM

(Ebr. *'āḏām*). Città a 28 km. a nord di Gerico, vicino *Sartan, che controllava il guado del Giordano subito dopo la confluenza dello Iabboc, e identificata con l'odierna Tell ed–Dāmiye. Gli israeliti attraversarono il Giordano proprio all'altezza di questo restringimento per arrivare a Gerico (Gios. 3:10–17). (J.P.U. Lilley)

ADAMA

(Ebr. *'ᵃdāmāh*). Città di Neftali (Gios. 19: 36). Forse l'odierna Qarn Hattin (Y. Aharoni, *JNES* 19, 1960, pp. 179–181, identificabile con Semes–Adam delle fonti egizie). (J.P.U. Lilley)

ADAMI–NECHEB

Località menzionata in Giosuè 19:33, al confine di Neftali. Probabilmente era una gola ed è stata identificata con Ḫirbet Damiyeh. Si veda *LOB*. (R.A.H. Gunner)

ADAMO

I. Nell'Antico Testamento

Il primo uomo creato (*ḇārā'*, Gen. 1:27) da Dio a sua immagine (*ṣelem*), creato nel sesto giorno, dopo averlo formato (come fa un vasaio, *yāṣar*, Gen. 2:7) dalla polvere della terra (*'ᵃḏāmâ*), e soffiandogli nelle narici l'alito della vita (*nišmaṯ ḥayyîm*, si veda b. più avanti). In conseguenza di questo atto "l'uomo" divenne un essere vivente (*nep̄eš ḥayyâ*). Sono noti i miti sumerici e babilonesi della creazione dell'uomo, ma se paragonati al resoconto della Bibbia essi sono molto più crudi e di natura politeistica.

a) Etimologia

Il nome Adamo (*'āḏām*), oltre a essere un nome proprio, ha anche la connotazione di "umanità", e con tale senso la parola ricorre circa 500 volte nell'AT, così che quando il sostantivo si trova con l'articolo definito (*hā'āḏām*) esso va inteso non come nome di persona, bensì come sostantivo. La parola *'adm* nel senso di "umanità" ricorre anche in ugaritico. Nei racconti della creazione di Genesi 1 e 2, l'articolo è usato con *'āḏām* in tutti e tre i casi: 1:26, dove si intende "uomo" in generale; 2:5, dove "uomo" (o "non uomo") è chiaramente il senso naturale; e 2:20, la prima occorrenza nel testo del nome proprio. Secondo la vocalizzazione apportata dai masoreti, il nome proprio non ricorre fino a Genesi 4:25. Non c'è accordo nella determinazione dell'etimologia del nome, e il fatto che il linguaggio originario dell'umanità non era l'ebraico rende i dibattiti sull'etimologia sterili teorie accademiche. È chiaro, tuttavia, che l'uso della parola *'ᵃḏāmâ* "terra", giustapposto al nome *'āḏām* in Genesi 2:7 è intenzionale, e questa è una conclusione rinforzata da Genesi 3:19.

b) La prima condizione di Adamo

Adamo fu distinto dagli animali ma non perché furono applicati a lui i termini *nep̄eš* e *rûaḥ*, in quanto essi sono usati in alcune occasioni anche per gli animali, piuttosto, è distinto perchè fatto all'immagine di Dio e perché aveva ricevuto il dominio su tutti gli animali, e forse anche perché Dio soffiò personalmente il soffio della vita (*nᵉšāmâ*) nelle sue narici (VT 11, 1961, pp. 177–187). Dio costruì un giardino per Adamo nell'*Eden (Gen. 2:8–14) e lo pose lì perché lo lavorasse e lo custodisse. La parola "lavorarlo" (*'āḇaḏ*) è quella comunemente usata per il lavoro (p.e. Es. 20:9), e da essa si deduce che Adamo non doveva vivere nell'ozio. Sembra che il suo cibo fosse costituito da bacche e frutti di arbusti (Gen. 2:9, 16, *śîaḥ*, NVR, "albero") e da piante erbacee (*'ēśeḇ*, 2:5). Dio condusse poi ad Adamo tutti gli animali e tutti gli uccelli perché desse loro un nome e, forse, per familiarizzare con le loro caratteristiche e potenzialità (2:19–20). È possibile che alcuni pallidi riflessi di tutto ciò si trovino in

un testo letterario sumerico che descrive il modo in cui il dio Enki ordinò il mondo e, tra le altre cose, pose gli animali sotto il controllo di due divinità inferiori.

c) La caduta

Dio disse "Non è buono che l'uomo sia solo" (Gen. 2:18), così fece una donna (2:22) per essergli di aiuto (*Eva). Su istigazione del serpente la donna convinse Adamo a mangiare il frutto dell'albero che Dio aveva proibito di toccare (Gen. 3: 1–7, *caduta), e a causa di ciò sia lui sia la donna furono banditi dal giardino (Gen. 3:23–24). È evidente che fino a quel punto Adamo godeva di una comunione diretta con Dio. Quando Adamo e la donna si accorsero della loro nudità presero delle foglie di fico e le cucirono insieme per farne dei vestiti (*ḥᵃgôrâ* Gen. 3:7), dimostrazione questa di probabili e semplici capacità artigianali come il cucire. Adamo fu punito con l'espulsione dal giardino e a un destino in cui la sua sopravvivenza sarebbe stata assicurata soltanto con sofferenza e con il sudore della fronte, poichè la terra (*'ᵃḏāmâ*), alla quale egli ora sarebbe tornato alla sua morte, fu maledetta e avrebbe prodotto spine e triboli. Dunque, sarebbe stato sempre un agricoltore, soltanto che il suo lavoro sarebbe stato ora più duro del previsto (Gen. 3:17–19, 23). Sono stati rinvenuti paralleli tra questo racconto e il mito accadico di Adapa in cui l'errore consisteva nel rifiuto del pane e dell'acqua della vita, con la conseguente perdita dell'immortalità per tutta l'umanità; ma i legami tra i due racconti sono molto remoti. Dio diede ad Adamo ed Eva tuniche di pelle (Gen. 3:21), e ciò implica che essi dovevano in futuro proteggersi da una vegetazione pericolosa e dalle intemperie.

Adamo ebbe due figli, *Caino e *Abele, ma dopo che Caino uccise Abele, ebbe ancora un altro figlio, *Set, che prese il posto di Abele (Gen. 4:25) per portare avanti la discendenza fedele. Adamo aveva 130 anni (per la LXX 230) quando nacque Set e visse 800 anni (LXX, 700) dopo la sua nascita, per un totale di 930 anni (Gen. 5: 2–5 concorda con la LXX e con il Pentateuco samaritano, quest'ultimo concordante a sua volta con *TM* per tutte e tre le età; *cfr.* la voce *genealogia). A questo proposito, è interessante notare che al primo re antediluviano, Alulim, nella lista dei re sumeri, è assegnato un regno di 28.800 anni (una variante riporta 67.200), e la sua controparte, Alōros, in Berossos' *Babylōniaka*, è accreditato con 36.000 anni.

Si deve presumere che Adamo ebbe altri figli oltre ai tre nominati esplicitamente in Genesi. Il tempo storico in cui visse Adamo sono attualmente oggetto di discussione.

Bibliografia. *KB*, 3 ed., p. 14; C. Westermann, *Biblischer Kommentar AT*, I/1, 1976. Per la creazione dell'uomo, si veda A. Heidel, *The Babiloniaian Genesis*, 2 ed., 1951, pp. 46–47, 66–72, 118–126; W.G. Lambert e A.R. Millard, *Atraḫasīs. The Babiloniaian Story of the Flood*, 1969, pp. 8–9, 15, 54–65; S.N. Kramer, "Sumerian Literature e the Bible", *Analecta Biblica* 12, 1959, pp. 191–192; per Enki e l'ordine del mondo, si veda *History Begins at Sumer*, 1958, pp. 145–147, tr. it. dal fr. Roma, 1997; per Adapa, si veda Heidel, *Genesis*, pp. 147–153; E.A. Speiser in *ANET*, pp. 101–103; per elenchi di re, si veda T. Jiacobesen, *The Sumerian King List*, 1939, pp. 70–71; A.L. Oppenheim in *ANET*, p. 265, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 159–210; *ER* 6, pp. 9–11; H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984; F. Castel, *Dio disse: i primi undici capitoli della Genesi*, Cinisello Balsamo, 1987; G. Ravasi, *Il libro della Genesi*, Città Nuova, Roma, 1990; G.L. Prato, a cura di, *Miti di origine, miti di caduta*, 1994; C. Westermann, *Genesi*, 2 ed., Casale Monferrato, 1995; S. Amsler, *Il segreto delle nostre origini, la singolare attualita di Genesi 1–11*, Torino, 1999; W. Brugemann, *Genesi*, Torino, 2002; A. Terino, *Le origini, Bibbia e mitologia*, Milano, 2003. (T.C. Mitchell)

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT il nome di Adamo compare solo in sette versi (Luca 3:38; Rom. 5:14; I Cor. 15:22, 45; I Tim. 2:13–14; Giuda 14), ma il suo significato è ben più grande di quanto ciò faccia supporre, in modo particolare per Paolo. Adamo infatti è considerato come:

i) Il prototipo della razza umana. La genealogia di Gesù che troviamo in Luca risale proprio ad Adamo, "figlio di Dio" (Luca 3:38). Questa genealogia sottolinea la *stretta parentela* dell'intera famiglia umana non solo a un comune antenato umano, ma a Dio stesso (e ora anche a Gesù, in quanto anch'egli è figlio di Dio, Luca 3:22). L'espressione "abbiamo portato l'immagine del terrestre" (I Cor. 15:49) esprime in poche parole la percezione di Paolo del problema umano. La sua comparazione tra Adamo e Cristo in Romani 5:12–21 si basa anche sulla nostra parentela con Adamo, un legame fondamentale dovuto alla nostra comune umanità.

Nell'insegnamento sul matrimonio che troviamo in Matteo 19:4–6 Adamo ed Eva rappresentano il modello di tutta l'umanità. Molti sostengono che l'insegnamento di I Timoteo 2:12–14 dipenda dal ruolo di "capo" di Adamo su Eva, in quanto Paolo lo usa per sostenere che le donne non deb-

bano insegnare nella chiesa. Ma il testo potrebbe anche avere lo scopo di contrastare una rilettura "femminista" della genealogia di Genesi (*cfr.* II Tim. 1:4) che tendeva a enfatizzare la supremazia di Eva per giustificare un comportamento prepotente e destabilizzante delle donne nella chiesa.

ii) L'archetipo della disubbidienza. Paolo condivideva la convinzione giudaica che "per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte" (Rom. 5:12, riferito ad Adamo). Ma le posizioni inerenti al *livello della colpevolezza di Adamo* erano alquanto diverse. L'autore di *IV Esdra* malediva Adamo in quanto interamente responsabile della corruzione del genere umano (IV Esdra 3:20–22). L'autore di *II Baruc* (chiamato anche *Apocalisse siriaca di Baruc*) cercava di fare di Adamo l'origine della morte, ma non la *causa*: "Se infatti Adamo prima di me ha peccato e ha fatto venire la morte su tutto quel che al suo tempo non (era), pure anche coloro che furono generati da lui, ognuno di loro ha predisposto per la sua anima il tormento futuro e, ancora, ognuno di loro ha scelto per sé le glorie future... Non è dunque Adamo la causa, se non per sé solo. Noi tutti, ognuno (di noi) è divenuto Adamo a se stesso" (II Baruc 54:15, 19).

Paolo era a cavallo di due tradizioni. Da un lato cita Adamo per sottolineare la nostra responsabilità. Le allusioni probabili sono le seguenti: in Romani 1:21–23 alla caduta, quando descrive la corruzione del mondo gentile per cui "sono inescusabili" (v. 20); in 3:23 alla tradizione giudaica per la quale Adamo nel giardino brillava della gloria di Dio, gloria che perse quando peccò: le parole "sono privi" (NVR) potrebbe esprimere quest'idea; in 7:8–11 al racconto dell'inganno di Eva per opera del serpente, che usò il comandamento per "uccidere" lei e Adamo: qui Paolo universalizza con un "io" nel quale parla a nome di tutti; supremamente in 5:12 dove Paolo considera Adamo la porta di ingresso del peccato nel mondo, anche se si preoccupa di escludere immediatamente qualsiasi determinismo: "e così la morte è passata su tutti gli uomini, *perché tutti hanno peccato...*".

Dall'altro lato, nella sua comparazione tra Adamo e Cristo Paolo sottolinea l'effetto compulsivo del peccato di Adamo: "per la trasgressione di uno solo, molti sono morti" (5:15); "dopo una sola trasgressione il giudizio è diventato condanna" (v. 16); "per la trasgressione di uno solo la morte ha regnato" (v. 17); "per la disubbidienza di un solo uomo i molti sono stati resi peccatori" (v. 19); o, concisamente, in I Corinzi 15:22, "tutti muoiono in Adamo".

Quindi Paolo mantiene con cura l'equilibrio tra la nostra responsabilità e la colpevolezza di Adamo. Come dovremmo interpretare questo insegnamento? Ci sono almeno due aspetti nei quali egli prende le distanze dalla sua eredità giudaica: 1. nell'enfasi che pone sulla morte come fulcro di ciò che abbiamo ereditato da Adamo; 2. nella *finalità cosmica* del suo pensiero.

In Romani 8:20–22 spiega che *l'intera creazione* cadde con Adamo: così che "il peccato è entrato nel mondo" (5:12) il che non significa semplicemente "il peccato è entrato nella razza umana" mentre in 5:13–14 spiega che è la presenza universale della *morte* che dimostra più di ogni altra cosa gli effetti della disubbidienza di Adamo.

Paolo pensa alla *razza umana* come se fosse legata da un legame di "solidarietà" con Adamo nell'atto di disubbidire, atto che lo separò da Dio, ma anche dal mondo che è abitato dal "peccato", abitato ora da quell'aliena potenza introdotta da Adamo. Noi siamo parte della sostanza del mondo, ora *mortale*, e condividiamo e rafforziamo la sua alienazione da Dio, a meno che non siamo liberati da Cristo. Notoriamente, in I Corinzi 15 non è solo il nostro *peccato* che ci impedisce di ereditare il Regno di Dio, ma *la nostra carne e il nostro sangue* (v. 50).

iii) L'antitipo di Cristo. La comprensione della *solidarietà dell'umanità con Adamo*, che aveva ereditato (e sviluppato a partire) dal giudaismo, era una delle fonti per la sua comprensione dell'azione di Dio per mezzo di Cristo. In tre modi:

1. *La persona di Cristo.* Quando Paolo chiama Gesù "l'immagine di Dio" (II Cor. 4:4, Col. 1:15), si riferisce ad Adamo ed Eva come portatori dell'immagine di Dio (Gen. 1:26–27, 9:6). La parola "forma" è strettamente legata a questo discorso: "essendo in forma di Dio, non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente ma spogliò se stesso, prendendo forma di servo" (Fil. 2:6–7). Molti studiosi hanno sottolineato l'idea di "Adamo" che soggiace a questo inno di Filippesi (2:6–11). L'immagine di Dio si vede in Cristo mentre prende su di sé l'immagine di un "servo", legandosi all'umanità mortale.

Paolo applica il Salmo 8 a Gesù: egli è il vero (e *solo*) "uomo" a cui ogni cosa è veramente sottomessa (Sal. 8:4–6; I Cor. 15:27, Ef. 1:22, *cfr.* Ebr. 2:6–9). Questa promessa fu fatta ad Adamo (Gen. 1:28–30), ma da lui fu persa (Gen. 3:17–19) per poi essere realizzata in Cristo.

2. *L'ubbidienza di Cristo.* Il contrasto tra l'ubbidienza di Cristo e la disobbedianza di Adamo è presentato in Romani 5:19. Questa ubbidienza non è sottomissione alla legge, ma una vita di ininterrotta comunione con Dio, e in sottomissione a lui, "facendosi ubbidiente fino alla morte, e

alla morte di croce" (Fil. 2:8). Con tale ubbidienza Gesù espresse sia le "forme" che egli portava, la forma di Dio, alla cui volontà obbediva, sia la forma dell'umanità, la cui morte condivise.

3. *Il popolo di Cristo.* Per il fatto che porta entrambe queste "forme", Gesù è qualificato come il capo di una nuova umanità. Qui siamo nel cuore della comprensione che Paolo ha dell'espiazione. Unito a Cristo, la promessa fatta ad Adamo di regnare su tutta la terra è realizzata anche in noi: "se per la trasgressione di uno solo la morte ha regnato a causa di quell'uno, tanto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia, regneranno nella vita per mezzo di quell'uno che è Gesù Cristo" (Rom. 5:17).

Bibliografia. M.D. Hooker, *From Adam to Christ*, 1990, capp. 5–7; N.T. Wright, "Adam, Israel e the Messiah" in *The Climax of the Covenant*, 1991, pp. 18–40, **in it.** *GLNT* 1:377–385; *DIB*, pp. 26–36; *DPL*, pp. 14–24; A.M. Dubarle, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 1984; F. Festarozzi, *et al.*, a cura di, *Creazione, uomo, donna, nella Bibbia e nel giudaismo antico*, Roma, 1995; F.F. Bruce, *La lettera di Paolo ai romani*, 2 ed., GBU, 1997; C.E.B. Cranfield, *La lettera di Paolo ai Romani*, Torino, 2 voll., 1998–2000. (S. Motyer)

*Creazione; *Caduta; *Genesi, libro; *Peccato; *Romani, epistola; *Uomo

ADDOME, VENTRE

In particolare i vocaboli ebr. *beṭen* o *mēʿîm*; gr. *koilia*. Nell'AT e nel NT non sono differenziati da *viscere o *ventre, poiché questi termini sono tradotti generalmente con "addome" o "ventre" quando si riferiscono al mangiare, o al ferire (Giu. 3:21; Ez. 3:3; Gion. 1:17; Luca 15:16; Num.5:21).

Nel NT il termine *stomachos* è impiegato una volta, (I Tim. 5:23) per lo stomaco. Il primo uso in lingua greca era riferito a un'apertura, oppure alla *bocca (*stoma*), successivamente la bocca dello stomaco, essendo in questo modo un riferimento fisiologico più preciso di quello dell'AT. (B.O. Banwell)

ADMA

Una delle città della *pianura (Gen. 14:2, 8; Deut. 29:23), legata in particolare a *Seboim (Os. 11: 8). Il legame con Gaza (Gen. 10:19) suggerisce la correttezza della sua localizzazione tra la pentapoli sommersa nelle acque meridionali del mar Rosso. (J.A. Motyer)

ADONI–BEZEC

(Ebr. *ʾᵃḏōnî–ḇezeq*, "signore di Bezec"). Giuda e Simeone, in vista della conquista del loro territorio, si unirono per sconfiggere 10.000 cananei a Bezec, forse l'odierna Ḫirbet Ibzīq, 21 km. a nord–est di Sichem (Giu. 1:4–7). Il loro re, da non confondere con *Adoni–Sedec (Gios. 10: 1–27), fuggì, ma fu catturato e mutilato secondo le usanze del tempo. Egli riconobbe in ciò che gli era accaduto una sorta di giustizia compensatoria, in quanto aveva inflitto simili mutilazioni a settanta re. Fu condotto a Gerusalemme, dove morì. Gerusalemme fu poi occupata dai gebusei perchè gli israeliti non furono capaci di tenere e proteggere la città (Giu. 1:21).

Bibliografia. *LOB*, p. 197. (A.E.Cundall)

ADONI–SEDEC

(Ebr. *ʾᵃḏōnî–ṣ[eḏeq*, "il mio signore è giusto"). Amoreo, re di Gerusalemme, che guidò altri quattro re cananei contro gli israeliti e i loro alleati di Gabaon. I cinque re furono sconfitti per intervento divino e lui si nascose in una grotta a *Maccheda. Furono umiliati secondo lo stile orientale, poi uccisi da Giosuè e sepolti in una grotta (Gios. 10). Il significato del nome può essere paragonato a quello di *Melchisedec ("il mio re è giusto"), re di *Salem (Gen. 14:18). Non ci sono prove sufficienti per sostenere l'esistenza di una divinità Sedec che giustifichi il significato "il mio re è Sedec". (A.R.Millard)

ADONIA

(Ebr. *ʾᵃḏōniyyâ*, "il mio signore è Yahweh"). **1.** Quarto figlio di *Davide, avuto da Agghit. Dopo la morte dei primi tre egli si considerava l'erede. (Amnon era stato assassinato da suo fratello Absalom, a sua volta morto nella ribellione contro suo padre. Siccome non è fatta menzione alcuna di Chileab, il figlio di Abigail, si presume che anche questi sia morto prima che si ponesse il problema della successione.) Tuttavia, sembrerebbe che Davide avesse promesso a Bat–Sceba (I Re 1:17) che il loro figlio sarebbe succeduto al trono. Forse fu la conoscenza di questro accordo che spinse Adonia a compiere il suo inutile tentativo di conquistare il popolo mentre suo padre era ancora in vita. Tra i suoi sostenitori c'erano due dei principali consiglieri di suo padre, Ioab il comandante in capo dell'esercito, e Abiatar il sacerdote e Adonia sperava sicuramente che per loro mezzo avrebbe avuto il favore dell'esercito

e l'approvazione sacerdotale. Ma prima che il piano riuscisse, i fedelissimi del re, Natan il profeta consigliere, Sadoc il sacerdote e Benaia il comandante della guardia del corpo reale agirono. Mentre Adonia offriva una festa in onore dei suoi sostenitori, Bat–Sceba fu istruita per recarsi da Davide e ricordargli il suo giuramento, e mentre lei stava ancora parlando con Davide, Natan sopraggiunse e rimproverò il re per non averlo avvisato del suo piano (presunto) in favore di Adonia. Davide confermò il suo giuramento a Bat–Sceba e assicurò la successione di Salomone. Il clamore e la notizia arrivarono ad Adonia e ai suoi ospiti a Roghel, gettandoli nel panico. Il pretendente al trono fuggì per rifugiarsi nel santuario, aggrappandosi ai corni dell'altare, e Salomone gli promise di risparmiargli la vita in cambio della sua fedeltà (I Re 1). Il padre non era morto da molto che la sua antica ambizione non tardò a manifestarsi nuovamente. Salomone interpretò in tal senso la sua richiesta di avere Abisag, la giovane concubina che aveva assistito il padre in anziana età. L'accusa che si trattasse di un nuovo attentato al trono probabilmente non era senza fondamento se si considerano le usanze orientali (*cfr.* II Sam. 3:7; 16:21). La condanna a morte per l'ambizioso e ingenuo Adonia fu prontamente eseguita (I Re 2:13–25). **2.** Uno dei leviti mandati da Giosafat a insegnare nelle città di Giuda (II Cro. 17:8). 3. Uno di coloro che giurarono fedeltà al patto (Nee. 10:16). Anche chiamato Adonicam (Esdr. 2:13, *ecc.*). (M.A. MacLeod)

ADONIRAM

(Ebr. *'ᵃḏōnîrām*, "il mio signore è esaltato"). Ufficiale addetto ai lavori forzati durante il regno di Salomone (I Re 4:6; 5:14). Probabilmente è lo stesso Adoram che aveva l'identica responsabilità durante i regni di Davide (II Sam. 20:24) e Roboamo (I Re 12:18; "Adoram" in II Cro. 10:18). La gente di Israele lo lapidò a morte come primo atto della rivolta e della divisione della monarchia sotto Geroboamo nel 922 a.C. *ca.* (D.W.Baker)

ADORARE

Vedi *culto.

ADOZIONE

I. Nell'Antico Testamento

Il concetto di adozione ricorre abbastanza di rado nell'AT. L'ebraico non possiede termini tecnici per questa pratica, e la stessa non si trova nelle leggi dell'AT. Questo fatto si può spiegare con l'esistenza tra gli israeliti di una serie di alternative al problema dell'infertilità di coppia. La poligamia e il levirato minimizzavano la necessità dell'adozione, mentre il principio in base al quale la proprietà doveva restare all'interno della tribù (Lev. 25:23–28; Num. 27:8–11; Ger. 32:6–14) tranquillizzava, almeno in parte, i genitori senza figli.

Getta luce sulla questione dell'adozione nell'AT il materiale comparativo proveniente dalla Mesopotamia e dalla Siria. L'adozione nel Vicino Oriente antico era un atto legale con il quale una persona era inserita in una nuova relazione di famiglia, con tutti i privilegi e le responsabilità di chi era nato nella stessa famiglia. Se si applica questo schema all'AT si possono identificare un piccolo numero di adozioni, la maggior parte delle quali si trova in Genesi 12—50. Si intravede una preferenza per l'adozione all'interno di una famiglia, e sembra che l'AT, in comune con i testi del Vicino Oriente antico, comprendesse in un singolo concetto l'adozione e il riconoscimento, mentre la legislazione romana prevedeva una distinzione tra queste pratiche.

Secondo la prassi legale cuneiforme, l'adozione sarebbe stata necessaria per *Eliezer perché divenisse erede di *Abraamo (Gen. 15:3) e per i figli di *Agar, di Bila e di Zilpa perchè partecipassero all'eredità di Abraamo e Giacobbe (Gen. 16:1–4; 30:1–13; *cfr.* 21:1–10). Sebbene la rimozione di Eliezer dalla posizione di erede sia atipica (Gen. 24:36; 25:5–6), esiste un caso parallelo in una vecchia lettera babilonese proveniente da Larsa (*Textes cunéiformes du Louvre* 18, 153) dove si indica che un uomo senza figli poteva adottare il suo schiavo. Lo status adottivo dei figli delle concubine è dimostrato dalle affermazioni di *Sara e Rachele, "Avrò dei figli da lei" (Gen. 16:2; 30:3), e ancora di Rachele, "mi ha dato un figlio" (Gen. 30:6). Non esistono prove per l'adozione di Giacobbe da parte di Labano (*cfr.* Gen. 31:3, 18, 30; 32:3–6), ne è probabile che lo stesso Giacobbe adottò Efraim e Manasse. L'adozione di un nipote si trova attestata anche a Ugarit (*PRU* 3, 70–71). Altrove nell'AT Mosè (Es. 2:10) ed Ester (Est. 2: 7, 15) furono quasi certamente adottati, probabilmente secondo leggi non–israelitiche, sebbene il caso di Ghenubat (I Re 11:20) sia più dubbio.

In Salmo 2:7 sembra esserci una formula di adozione ("tu sei mio figlio"; *cfr.* Gen. 48:5,"i tuoi due figli ... sono miei"). Una frase simile appare in un contratto di adozione di Elefantina (E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, num. 8), e c'è anche un equivalente negativo, principalmente in antichi testi babilonesi. L'AT non contiene riferimenti a riti di adozione,

anche se l'usanza di "partorire sulle ginocchia" (Gen. 30:3; 50:23; Giob. 3:12) è associata alla nascita e al riconoscimento del nuovo nato da parte del capo famiglia.

L'adozione ha anche un aspetto teologico. Il popolo di Israele era considerato figlio di Dio (Is. 1:2–3; Ger. 3:19; Os. 11:1), in particolare figlio primogenito (Es. 4:22; Ger. 31:9); il re davidico aveva lo stesso privilegio, anche se erano sottolineate la sua umanità e la sua responsabilità (II Sam. 7:14; I Cro. 28:6–7; Sal. 89:19–27). È questa scelta divina che si trova dietro l'affermazione di Paolo secondo la quale agli israeliti appartiene l'adozione (Rom. 9:4).

Bibliografia. S.I. Feigin, *JBL* 50, 1931, pp. 186–200; S. Kardimon, *JSS* 3, 1958, pp. 123–126; I. Mendelsohn, *IEJ* 9, 1959, pp. 180–183; J. van Seters, *JBL* 87, 1968; H.J. Boecker, *ZAW* 86, 1974, pp. 86–89; S. Paul, *Maarav* 2, 1979–1980, pp. 173–185; F. Lyall, *Slaves, Citizens, Sons*, 1984, pp. 67–99, **in it.** si veda sotto. (M.J. Selman)

II. Nel Nuovo Testamento

L'adozione nel NT non deriva dalla legislazione romana, dove lo scopo principale era la continuazione della linea dei genitori, ma dall'usanza giudaica che trasferiva i benefici della famiglia all'adottato. Il concetto si trova solo in Paolo e indica una relazione conferita da un atto di libera grazia da parte di Dio che redime coloro che sono sotto la legge (Gal. 4:5). Il suo intento e la sua conseguenza erano il cambiamento di status, programmato dall'eternità e mediato da Gesù Cristo (Ef. 1:5), dalla schiavitù a figliolanza (Gal. 4:1–6). Il grido "Abba! Padre!" (Rom. 8:15 e Gal. 4:6; nel contesto dell'adozione) può forse essere il grido d'esultanza dello schiavo adottato. Il figlio di Dio adottato ha tutti i diritti di famiglia, compreso l'accesso al Padre (Rom. 8:15) e condivide con Cristo l'eredità divina (Rom. 8:17). La presenza dello Spirito di Dio è a un tempo lo strumento (Rom. 8:14) e la conseguenza (Gal. 4: 6) di quest'adozione. Per quanto questa adozione possa essere completa, deve ancora essere realizzata con la liberazione della stessa creazione dalla schiavitù (Rom. 8:21–23).

Nell'insegnamento di Giovanni sul "divenire figlio" (Giov. 1:12; I Giov. 3:1–2), è implicita la relazione di grazia, adottiva, nell'accoglienza del figlio prodigo all'interno del godimento di tutti i diritti di famiglia (Luca 15:19–24) e nel titolo spesso ripetuto da Gesù per Dio: *Padre* (Matt. 5:16; 6: 9; Luca 12:32).

Bibliografia. W.H. Rossell, "New Testament Adoption–Graeco–Roman or Semitic?", *JBL* 71, 1952, pp. 233ss.; D.J. Theron, ""Adoption" in the Pauline Corpus", *EQ* 28, 1956, pp. 1ss.; S. Lyall, "Roman Law in the Writings of Paul–Adoption", *JBL* 88, 1969, pp. 458ss, **in it.** *DIB*, pp. 36–38; *DPL*, pp. 24–28; M. Hengel, *Il Figlio di Dio*, Paideia, 1984; F. Bianchi *et al.*, a cura di, *Matrimonio e famiglia nella Bibbia*, Roma, 2005; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (F.H.Palmer)

*Abba; *Famiglia

ADRAC

Località sul confine nord della Siria (Zacc. 9:1). Menzionata nell'iscrizione aram. di Zakir di Camat (780 a.C. *ca.*) corrisponde all'Hatarikka delle iscrizioni assire. Un tempo sede di un governatore di distretto, si trova vicino a Qinnesrin, 25 km. a sud di Aleppo (*HUCA*, 18, 1944, p. 449, n. 108). (A.R. Millard)

ADRAMITTO

Porto della Misia, nell'Asia romana, di fronte a Lesbo: il sito è Karatash, ma l'odierna città dell'interno, Edremit, conserva il nome. Rendel Harris ha suggerito (in maniera non convincente) che l'insediamento originale provenga dall'Arabia meridionale (*Contemporary Review* 128, 1925, pp. 194ss.). La sua importanza commerciale una volta molto alta era in declino ai tempi del NT. Una nave proveniente da questa località portò Giulio e Paolo da Cesarea (Atti 27:2). Con molta probabilità era sulla strada del ritorno, impegnata in una navigazione costiera "che doveva toccare i porti della costa d'Asia", dove si poteva trovare una coincidenza per Roma, aspettativa che ben presto si dimostrò fondata (vv. 5–6).

Bibliografia. Strabone, 13.1.51, 65–66; Plinio, *HN*, 13.1.2 (per il commercio locale); W. Leaf, *Strabo on the Troad*, 1923, pp. 318ss, **in it.** P. Pellizzari, *Turchia cristiana. Un itinerario sui passi di Paolo, Giovanni e delle comunità cristiane*, 2005. (A.S. Wood)

ADRAMMELEC

1. Divinità portata a Samaria da *Sefarvaim, e alla quale i colonizzatori sacrificavano i bambini (II Re 17:31). Per identificare il nome si sono fatti alcuni tentativi, tra i quali citiamo *'ddr mlk*, "il re (o Moloc) è potente". Non c'è però bisogno di mutare il nome per leggerlo Adad–Malic. **2**. Uno

dei figli di Sennacherib, fratello di Sareser, che assassinarono il padre nel 681 a.C. (II Re 19:37; Is. 37:38). Questo fatto è anche ricordato nella Cronaca babilonese senza nominare il nome del figlio (*DOTT*, pp. 70–73). È probabile un nome semitico occidentale per uno dei figli, come la sua stessa moglie Naqu'a–Zakutu era di origine semitica; *cfr.* il nome *'drmlk*, re di Biblo, su una moneta fenicia del IV sec. a.C. (D.J. Wenham)

ADRIATICO

Il "mare Adriatico" (l'Adriatico, NVR, Atti 27: 27), sul quale transitava la nave di grano alessandrino che stava portando Paolo in Italia, andando in direzione ovest per 14 giorni, era il mare Mediterraneo centrale, compreso lo Ionio (*cfr.* Strabone, *Geog.* 2. 5. 20; Giuseppe Flavio *Vit.* 15 Pausania, *Descr.* 5. 25. 3; Tolomeo, *Geog.* 3. 4. 1; 15. 1). Deve essere distinto dal *golfo* di Adria (*cfr.* la città di Adria o Adria a nord del fiume Po), ed a noi noto con il nome di mare Adriatico. (F.F. Bruce)

ADULLAM

Città cananea di Giuda (Gios. 12:15), fortificata da Roboamo (II Cro. 11:7), citata da Michea (Mich. 1:15) e disabitata dopo l'esilio (Nee. 11: 30). Identificata con Tell ĕs–Šēḫ Madkūr (ḥorvat 'Adullam), a metà strada tra Gerusalemme e Lachis, la località è identificata con la caverna in cui Davide si nascose quando era inseguito da Saul (I Sam. 22:1). (J.W. Meiklejohn)

ADUMMIM

Ripido passaggio sul confine tra Giuda e Beniamino (Gios. 15:7; 18:17) sulla strada che da Gerico va a Gerusalemme. La tradizione vi ha identificato il luogo del racconto del Buon samaritano (Luca 10:34); oggi è nota come Tal'at ed–Damm ("salita del sangue"), probabilmente a causa del coloro rosso del suolo, anche se Girolamo legò il nome agli assassini e ai ladri che erano soliti agire in quel luogo. (J.D. Douglas)

AFEC, AFECA

(Ebr. *'ᵃpēq(â)*, "fortezza"). Nome di una serie di luoghi in Israele. **1.** Giosuè 13:4. dove definisce la terra che resta da essere occupata al nord. Probabilmente Afqā, a nord–est di Beirut alle sorgenti del Nahr Ibrahim (*BDB*; Abel, *Géographie de la Palestine*, p. 247; *LOB*, p. 217). Un'ipotesi diversa la colloca a Ras el–'Ain (*cfr. GTT*, p. 110). **2.** Giosuè 12:18; I Sam. 4:1; 29: **1.** Successivamente *Antipatrìda, ora Ras el–'Ain, ebr. Tel Afeq, alle sorgenti del Nahr el–'Aujā (Raccon, Gios. 19:46) sulla strada principale per l'Egitto. Citata da Tutmòsi III, Amenòfi II, Ramses II e III, probabilmente nei Testi di esecrazione. Esaraddon menziona *'Apku* nel territorio di Samaria, e il nome ricorre in una lettera di Adon in aramaico del 600 a.C. (si veda *ANET*, 242, 246, 292, 329). Gli scavi dell'Università di Tel Aviv, a partire dal 1972, hanno portato alla luce importanti reperti dell'ultima Età del Bronzo e reperti filistei. **3.** Giosuè 19:30; Giudici 1:31 (Afic). In Aser, l'odierna Kurdana, ebr. Tel Afek, alle sorgenti del Nahr Na'amein che sfocia nella baia di Haifa. **4.** I Re 20:26, 30; II Re 13:17. Fīq o Afīq all'inizio dello uadi Fīq, a est del mare di Galilea potrebbe preservare il nome, essendo il posto, 'En–Gev, una collina sulla costa (*LOB*, p. 304, n. 60). **5.** Giosuè 15:53 (Afeca). A sud–ovest di Ebron, o Ḫirbet ed–Derramē (A. Alt, *Palästinajahrbuch*, 28, pp. 16–17) o Ḫirbet Kana'an (Abel, *op.cit.*, p. 247). (A.R. Millard)

AFRICA

I. Prime conoscenze e nomenclatura

I greci chiamavano il continente "Libia" ma sulla sua estensione e sul collegamento con l'Asia c'erano dei dubbi. Erodoto (V sec. a.C.) era già convinto del fatto che fosse circondata dal mare, e cita (*Hist.* 4. 42) una presunta circumnavigazione compiuta da un fenicio cresciuto al servizio del faraone *Neco. Una traduzione di un documento punico, il "Periplo del mare eritreo", riporta un viaggio cartaginese, giunto probabilmente oltre la Sierra Leone, prima del 480 a.C. I romani applicarono il termine "Africa" all'intero continente (Pomponius Mela, 1.4) ma spesso anche all'Africa proconsolare, che comprendeva l'area annessa a Cartagine nel 146 a.C. (più o meno l'attuale Tunisia), con la Numidia e la Mauritania aggiunte in seguito. Forse i cartaginesi avevano una conoscenza maggiore di quanto ci è dato di sapere del territorio oltre il Sahara, ma la conoscenza dell'Africa posseduta dai popoli antichi, di cui si ha traccia in documenti scritti, resta molto vaga e limitata alle aree che si affacciavano (o erano accessibili) alle civiltà mediterranee, con rarissime esplorazioni al di là della colossale barriera delle montagne dell'Atlante, del Sahara e dei pericoli dell'Alto Nilo.

II. L'Africa nell'Antico Testamento

Similmente, l'interesse di Israele per l'Africa era limitato al suo potente vicino, l'Egitto. I diversi ruoli dell'Egitto, ora granaio all'epoca

dei patriarchi, ora oppressore nel periodo della schiavitù, ora la canna rotta del periodo della dominazione assira, non possono essere ignorati. Nonostante il fosco passato, perdurava un sentimento positivo nei confronti dell'Egitto (Deut. 23:7), un sentimento che alla fine prepara alle profezie su un Egitto che insieme a Israele condividerà la conoscenza e il culto del SIGNORE (Is. 19, si noti il cambio di tono rispetto al capitolo precedente). Spesso sono citate singole popolazioni africane, anche se le allusioni più frequenti sono a Cus (*Etiopia), designazione generica per indicare le terre oltre l'Egitto. Si sottolineava la peculiare colorazione e l'aspetto fisico dei suoi abitanti (Ger. 13:23; Is. 45:14, e probabilmente Is. 18:2, 7).

In alcuni momenti storici, agli occhi degli ebrei, l'Egitto era collegato con l'Etiopia e insieme, oltre ad altri popoli africani, essi rappresentavano le nazioni su cui si sarebbe esercitato il giusto giudizio di Dio (Is. 43:3; Ez. 30:4–9; Nah. 3:9): coloro che un giorno riconosceranno la natura autentica del popolo di Dio (Is. 45:14), e che alla fine accoglieranno il Dio d'Israele (Sal. 87:4, e specialmente il Sal. 68:31). Nei secoli XVIII e XIX d.C. l'immagine dell'Etiopia, simbolo del grande territorio sconosciuto che si estendeva al di là dell'Egitto che leva le braccia a Dio, fu come una sorta di squillo di tromba che chiamava alla missione. Questa immagine conobbe, anche nel periodo biblico, una sorta di compimento: non solo ci furono insediamenti ebrei in Africa (*cfr.* Sof. 3:10) ma un etiopo a servizio degli israeliti fece molto di più per i profeti di Dio di quanto non facessero i veri israeliti (Ger. 38), mentre il funzionario etiopo di Atti 8, evidentemente, era un proselita.

Nonostante una lunga e perversa tradizione esegetica di alcuni ambienti cristiani, non c'è alcun motivo di collegare la maledizione di Cam (Gen. 9:25) con una presunta maledizione divina contro i popoli dalla pelle scura; essa si riferiva esplicitamente ai cananei.

III. L'Africa nel Nuovo Testamento

Lo stesso Gesù fu ospitato in terra africana (Matt. 2:13–15). Gli insediamenti giudaici in Egitto e a Cirene, forse prefigurati già in Isaia 19:18–19 *et alia*, furono evidentemente un campo proficuo per la primitiva chiesa. Simone, che portò la croce, era cirenaico, e che la sua relazione con Gesù non si fosse limitata a quell'episodio, è possible dedurlo dal fatto che i suoi figli erano ben noti nella comunità cristiana delle origini (Mar. 15: 21). Giudei egiziani e cirenaici erano presenti alla Pentecoste (Atti 2:10); l'influente *Apollo era un giudeo alessandrino (Atti 18:24); cirenei convertiti, tra i quali c'era probabilmente il profeta *Lucio, condivisero la svolta epocale della predicazione ai gentili in Antiochia (Atti 11: 20–21). Ma a proposito della fondazione di chiese egiziane e nel nord dell'Africa, non sappiamo quasi niente, anche se esse furono le più importanti alla fine del II sec. La tradizione, che non risale a epoca antica, secondo la quale Marco fu evangelista pioniere in Alessandria (Eus., *EH* 2. 16) è associata a I Pietro 5:13, l'unico versetto su cui si può basare la teoria che Pietro abbia soggiornato per un certo periodo nella città (ma *cfr.* G.T. Manley, *EQ* 16, 1944, pp. 138ss.). La vivida presentazione che il libro degli Atti dà del progresso del vangelo verso il nord del Mediterraneo può farci dimenticare il fatto che anche il progresso verso sud deve essere stato altrettanto efficace e probabilmente in tempi altrettanto antichi. C'erano cristiani in Africa nello stesso momento in cui ce n'erano in Europa.

Ma Luca non ha dimenticato l'Africa. Egli mostra come, mediante uno strumento che la chiesa apostolica non aveva previsto o immaginato, e prima dell'inizio della missione ai gentili, il vangelo giungesse al regno di Meroe (Atti 8:26–39), come se si trattasse dell'inizio del compimento dei disegni di Dio per l'Africa di cui si parla nell'AT.

Bibliografia. M. Cary e E.H. Warmington, *The Ancient Explorers*, 1929; B.H. Warmington, *The North African Provinces*, 1954; *idem.*, *Carthage*, 1960; C.K. Meek, *Journal of African History* 1, 1960, pp. 1ss.; C.P. Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 1, 1948, pp. 31ss.; *idem.*, *Carthage*, 2 ed., 1968–1969, **in it.** E. Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari, 1928; J.D. Fage, *Storia dell'Africa*, 2 ed., Torino, 1995; R. Levriero, *Hic sunt leones. L'Africa dei popli antichi*, Torino, 2000; per l'Africa in epoca romana si vedano del Dip. di Storia dell'Università di Sassari dal titolo "Africa romana". (A.S. Wood)

*Egitto; *Etiopia; *Libia; *Put

AGABO

Il nome è di derivazione incerta, forse è da mettere in relazione con Agaba che si trova nell'AT (Esd. 2:45). Profeta di Gerusalemme la cui predizione di una "grande carestia" si avverò durante il regno di Claudio (Atti 11:27–28). Svetonio, Cassio Dione, Tacito ed Eusebio citano questa carestia. A Cesarea egli pronunciò una predizione sulla sorte di Paolo a Gerusalemme (Atti 21:10–11). Nelle tradizioni successive, è uno dei "settanta" di Luca 10 e un martire. (G.W. Grogan)

AGAG

Dall'uso che ne fa Balaam (Num. 24:7, *ecc.*) sembra che si tratti del titolo dei re di Amalec, così come "faraone" lo era in Egitto. In particolare, il nome è usato per il re degli amalechiti catturato da Saul e, contrariamente all'ordine di Dio, risparmiato insieme a tutto il bottino. Fu ucciso in seguito da Samuele. La disubbidienza di Saul fu la causa del suo rigetto da parte di Dio (I Sam. 15). (M.A. MacLeod)

AGAGHITA

Aggettivo applicato ad Aman in Est. 3:1, 10; 8:3, 5; 9:24. Giuseppe Flavio (*Ant.* 11.209) lo considera amalechita, presumibilmente disceso da *Agag, risparmiato da Saul (I Sam. 15). Mardocheo, che svelò il complotto di Aman era, al pari di Saul, discendente da Chis (Est. 2:5; I Sam. 9:1). La LXX ha *Bougaios* (dal significato incerto) in Est. 3:1, e *Makedōn* (macedone) in 9:24; altrove omette l'aggettivo. (J.S. Wright)

AGAPE, FESTA

Il dovere cristiano dell'amore reciproco è stato sempre espresso nel radunarsi insieme per godere la comunione. Questa comunione si è realizzata fin dai primi tempi con la partecipazione a un pasto comune e le agapi, gr. *agapai*, sono menzionate da Giuda (v. 12; *cfr.* II Pie. 2:13, NVR "banchetti"). Nel popolo ebraico i pasti consumati per avere comunione e per fraternità erano frequenti, e raccoglimenti conviviali simili c'erano anche tra i gentili. Era dunque naturale che cristiani giudei e gentili adottassero simili pratiche. Il nome *agapē* fu attribuito successivamente a questi pasti di comunione. È tuttavia un anacronismo applicarlo, nel suo senso posteriore, alle condizioni descritte in Atti e in I Corinzi. La "rottura del pane" di cui si parla in Atti 2:42, 46 può descrivere un pasto comune che comprendeva sia *agapē* sia la Cena del Signore (si veda F.F. Bruce, *Acts of the Apostles*, 1951). Il racconto di Paolo (in I Cor. 11:17–34) dell'amministrazione della Cena colloca questo gesto nell'ambito di una cena di comunione. Il suo discorso di addio a Troas, che si prolungò fino a mezzanotte, fu pronunciato in un pasto di comunione nel primo giorno della settimana, che comprendeva la Cena del Signore (Atti 20:7–11).

Sebbene l'usanza dei pasti in comune tra i giudei può aver rappresentato una base sufficiente per le prime agapi, alcuni collegherebbero la pratica alle circostanze concrete dell'Ultima Cena. L'ordinamento fu istituito nell'ambito del pasto pasquale. Alcuni studiosi propendono per un altro tipo di pasto comunitario che si aveva nei radunamenti *qiddûsh* e *ḥaḇûrah*. I primi discepoli, probabilmente, riprodussero lo scenario del momento dell'istituzione del memoriale, facendolo precedere da un simile pasto in comune. La separazione del pasto o *agapē* dal memoriale succede dopo i tempi del NT. La teoria di Lietzmann che eucarestia e *agapē* possono essere fatti risalire a due diversi tipi di osservanza sacramentale nel NT è in generale rifiutata (*cena del Signore). Per gli sviluppi successivi di *agapē* e di eucharistia, si veda la lettera di Plinio a Traiano; *Didachè*; Giustino Martire, *Apologia* 1.67 ; Tertulliano, *De Corona* 3.

Bibliografia. J.N. Kelly, *Love Feasts: A History of the Christian Agape*, 1916; J.H. Srawley, *Early History of the Liturgy*, 1947; G. Dix, *Shape of the Liturgy*, 1944; P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 1992, **in it.** GLNT; *DPL*, pp. 32–34; G. Ghitti, *L'amore–Agape come espressione della maturità personale: un'intepretazione esistenziale dell'amore del prossimo*, Brescia, 1978; F. Vouga, *Il cristianesimo delle origini. Scritti, protagonisti, dibattiti*, Torino, 2001 (R.J. Coates)

*Cena del Signore; *Corinzi, epistole; *Chiesa; *Comunione

AGAR

Nome non egiziano ma semitico; forse *Abraamo chiamò così la donna quando lasciò l'Egitto. Può significare "fuga" o qualcosa di simile, *cfr.* l'arabo *hegira*. Agar era una schiava egiziana nella famiglia di Abraamo, al servizio di Sara; probabilmente Abraamo l'aveva comprata durante il suo soggiorno in Egitto. Con il passare degli anni Abraamo sentiva fortemente la mancanza di un figlio ed erede; dopo la guerra contro i re (Gen. 14) credette, con fede ammirevole, alla promessa di Dio che avrebbe avuto un figlio (Gen. 15: 2–6). Ma siccome il tempo continuava a passare, Abraamo e Sara ebbero dei dubbi e cercarono di procurarsi un erede con i loro inconsulti sforzi: in linea con le consuetudini dell'epoca (attestate dalle tavolette di Ur e di *Nuzi) la sterile Sara incitò Abraamo ad avere un figlio dalla sua serva: così nacque Ismaele, il figlio della schiava (Gen. 16). Una volta incinta, Agar disprezzò la sterile Sara, e fuggì nel deserto per sottrarsi all'ira della sua padrona. Presso a un pozzo, Dio le ingiunse di ritornare da Sara e le promise una numerosa discendenza. Profondamente toccata da questa esperienza di Dio, Agar chiamò il pozzo Beer–*Lacai–Roi, "il pozzo del vivente che mi vede". A tempo debito (Gen. 21:1–7) nacque Isacco, il

figlio promesso, dono dell'iniziativa di Dio e della grazia soprannaturale. Alla festa per il divezzamento di Isacco, Ismaele lo schernì; Dio ordinò allora ad Abraamo (in contrasto con i costumi del tempo) di scacciare Agar e suo figlio (Gordon, *BA* 3, 1940, p. 3), perché la discendenza della promessa era per via di Isacco e Dio aveva un altro destino per Ismaele (Gen. 21:9–14). Nel deserto i due fuggiaschi furono presto a corto d'acqua; Agar andò a sedersi lontano da Ismaele per non vederlo morire, ma Dio le mostrò un pozzo d'acqua. Ismaele crebbe nel deserto di Paran (nel Sinai nord–orientale), divenne un cacciatore con l'arco, e sua madre gli prese una moglie in Egitto, suo paese natale (Gen. 21:15–21).

Due millenni più tardi Paolo dovette rimproverare i galati convertiti perché ricercavano un'ingannevole "giustizia" ottenuta grazie ai propri sforzi nell'ubbidire ai precetti della legge, invece di perseverare nella fede in Cristo (Gal. 3–5). Egli usò la storia di Agar e Ismaele, Sara e Isacco, come un'allegoria. Ismaele era il figlio, frutto dello sforzo umano, di Agar la schiava. Analogamente gli ebrei ("la Gerusalemme del tempo presente") erano "figli" del patto del Sinai, raffigurato come Agar; il loro fallimento nell'osservare questo patto in modo perfetto dimostrava quanto fosse potente il peccato e quanto fosse inutile ricercare la giustificazione mediante i propri sforzi. Isacco era il figlio della promessa, per mezzo della fede, era il dono della grazia di Dio: Sara simboleggiava il patto della promessa e della grazia (*cfr.* Gen. 15); tutti coloro che sono rinati spiritualmente grazie alla fede salvifica sono annoverati con Isacco. Come Isacco fu il vero erede mentre Agar e Ismaele furono scacciati, così la legge, che aveva una funzione limitata a una fase del piano di Dio, fu a suo tempo soppiantata dal patto della fede stabilito definitivamente ed eternamente da Cristo (Gal. 4:21—5:1).

Bibliografia in it. W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede, Genesi 12,1–25,11*, Cinisello, 1999; *DPL*, *s.v.* "Abramo", pp. 1–14; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (K.A. Kitchen)

*Adozione; Galati, epistola

AGARENI

Prospera tribù o confederazione, situata a est di Galaad, che fu attaccata dagli israeliti ai tempi di Saul (I Cro. 5:10; 18–22); nel Salmo 83:6–8 gli agareni sono annoverati tra i nemici di Israele. Sono menzionati, insieme alle tribù aramee, in un'iscrizione di Tiglat–Pileser III, e il loro nome compare anche in iscrizioni nabatee e sabee, *ecc.* Si tratta probabilmente degli *Agraioi* menzionati da Strabone, Tolomeo e Plinio. La somiglianza con il nome Agar ha indotto alcuni a considerarli suoi discendenti (ismaeliti), ma ciò è improbabile. (R.P. Gordon)

AGGEO, LIBRO

Questo breve libro, per quanto possiamo sapere dalle date in esso contenute, riporta messaggi pronunciati fra l'agosto e il dicembre del 520 a.C. Erano trascorsi circa 18 anni dal ritorno da Babilonia, autorizzato da Ciro: i lavori di restauro del tempio erano cessati da un pezzo (Esd. 4:24). Aggeo ebbe il compito principale di incitare i suoi contemporanei a rimettersi al lavoro, aiutato in questo dal profeta Zaccaria (Esd. 5:1).

I. Contenuto e struttura

Malgrado le prove interne inerenti la sequenza cronologica, l'ordine del testo è stato messo in discussione ed è stato suggerito un suo riordinamento (*cfr.* NEB). La sequenza biblica è attestata dal *Rotolo dei Dodici* rinvenuto nelle grotte di Murabba'at, il più antico MSS ebr. conosciuto, e si sviluppa secondo uno schema facilmente individuabile. La struttura consiste in una duplice accusa, una risposta e un incoraggiamento.

Accusa	1:1–11	2:10–17
Risposta	1:12–15	2:18–19
Incoraggiamento	2:1–9	2:20–23

Nonostante qualche possibile rimaneggiamento redazionale delle profezie, l'immediatezza del messaggio e la mancanza di commenti su di esso inducono a pensare che fosse intercorso poco tempo fra la predicazione del profeta e la redazione delle sue parole.

II. Sviluppo del tema

La duplice struttura ha un obiettivo specifico. Nella prima metà il profeta parte dal presente per guardare indietro ai 18 anni trascorsi, mentre nella seconda metà egli guarda dal presente al futuro, benché in entrambi i casi la sezione dell'incoraggiamento contenga promesse di benedizioni future.

I sezione: 1:1–11. Per scuotere lo stato di letargia del popolo, Aggeo intercala le accuse alle diagnosi della situazione economica. Con una singola direttiva (v. 8) egli indica alla comunità un obiettivo preciso e al tempo stesso un test della loro disponibilità ad accettare le correzioni.

1:12–15. La risposta va al di là delle aspettative. Il governatore Zorobabele e il sacerdote Giosuè guidano il popolo a riconoscere unanimemen-

te l'autorità di Aggeo come portavoce di Dio. Con la promessa dello Spirito di Dio su di loro, tre settimane dopo essi iniziano a ricostruire il tempio.

2:1–9. Dopo quattro settimane di lavoro, lo scoraggiamento sta di nuovo bloccando la ricostruzione. A causa dell'indigenza del popolo, il nuovo edificio è forzatamente grezzo e spoglio, senza lo splendore del tempio di Salomone. Tuttavia sarà adornato un giorno con oro e argento proveniente dalle nazioni e sorpasserà addirittura quello di Salomone.

II sezione: 2:10–17. Una cosa è ricostruire il tempio, un'altra è rimuovere la contaminazione causata dalla sua profanazione sotto l'occupazione nemica. L'offerta di carni sacrificate secondo il rituale non assicura automaticamente l'accettazione da parte del SIGNORE. Lungi dall'essere un luogo di purificazione, il tempio incompiuto è un luogo di contaminazione. È essenziale il ravvedimento, e l'ubbidienza al profeta ne sarà una prova tangibile. Dio riconoscerà questo cambiamento nei cuori e trasformerà la penuria in abbondanza.

2: 18–19. Il popolo ha risposto e il SIGNORE ricomincerà a spandere le sue benedizioni. Proprio in quel giorno di dicembre, quando nessun agricoltore avrebbe potuto prevedere quale sarebbe stato il raccolto dell'anno seguente, Dio promette la prosperità come segno della sua approvazione.

2: 20–23. Ritroviamo qui un'eco del linguaggio usato in 2:1–9. Nel 520 a.C. lo scenario politico era poco confortante per gli esuli ritornati in patria. Le grandi potenze erano ben salde, ma il giorno della loro caduta era imminente. In quel giorno il principe davidico, Zorobabele, il servo che Dio si è scelto, sarà lo strumento del SIGNORE, come l'anello con sigillo usato per suggellare i documenti regali (*cfr.* Ger. 22:24), ed eseguirà pienamente la sua volontà.

Nel pensiero di Aggeo vi è una stretta correlazione fra l'impegno per la causa di Dio e il godimento dei suoi doni. Vi sono anche delle priorità. Quando queste sono osservate e si riserva a Dio il posto d'onore, i bisogni della sua opera e quelli del suo popolo si incontrano. Per l'adempimento della profezia riguardo a Zorobabele, si veda Matteo 1:12, Luca 3:27.

Bibliografia. J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi, TOTC*, 1972; R.L. Smith, *Michah–Malachi, WBC*, 1984; P.A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi, NIC*, 1987, **in it.** *CBI* 2, pp. 482–487; *PS*_1, pp. 505–507; *IS* 1, pp. 1613–1621; D. Barsotti, *Meditazioni sul libro di Aggeo*, Queriniana, 1984; F.J. Stendebach, *Aggeo, Zaccaria, Malachia, Gioele: profezia e tempio*, Assisi, 1989; E. Achtemeier, *I dodici profeti. Parte seconda. Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Torino, 2007. (J.G. Baldwin)

*Canone dell'AT; *Profezia

AGNELLO DI DIO

Questa espressione ricorre solo due volte nel NT (Giov. 1:29, 36). Il termine ***amnos*** si ritrova anche in Atti 8:32 e in I Pietro 1:19, ***arnos*** in Luca 10:3, mentre ***arnion*** compare una volta in Giovanni 21:15 e ventotto volte in Apocalisse. Le parole "Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato dal mondo" (Giov. 1:29) sono attribuite a Giovanni Battista, quando acclama Gesù. Sono state suggerite molteplici interpretazioni del termine "agnello".

Alcuni suggeriscono che si riferisca all'agnello dell'offerta per il peccato, e la frase "che toglie il peccato dal mondo" sosterrebbe questa ipotesi. Il fatto che idee di propiziazione non sono rintracciabili altrove nel quarto Vangelo, non costituisce una ragione sufficiente per rifiutare questa ipotesi.

Altri ritengono che vi sia un riferimento all'agnello pasquale. Le feste ebraiche hanno un grande significato in Giovanni, e 19:36 potrebbe ben alludere all'agnello della Pasqua. Ma questo non spiegherebbe l'intera frase, in quanto l'agnello pasquale non toglieva i peccati.

Alcuni sono dell'idea che qui ci troviamo di fronte a un riferimento al Servo sofferente di Isaia 53. Il termine *amnos* ricorre nella LXX di Isaia 53:7. Il Battista citava dal capitolo 40 il giorno precedente, e forse stava meditando proprio su quei capitoli. L'incarico di portatore di peccato è palese nel capitolo 53. L'ipotesi che *amnos* sia un errore di traduzione del termine aramaico *ṭalyā'* che significa "servitore" è ingegnosa, ma non è stata provata.

Un altro possibile riferimento è al montone con le corna che guidava il gregge. L'"agnello di Dio" sarebbe in questo modo l'equivalente del "Re d'Israele". Questa interpretazione è accettabile solo se si afferma che ***ho airōn tēn hamartian*** non abbia un significato propiziatorio.

Sembra probabile che lo scrittore del Vangelo, a prescindere da ciò a cui faceva riferimento il Battista, auspicasse che i suoi lettori riflettessero sull'agnello offerto nel tempio, sull'agnello pasquale, e sul Servo sofferente. "Agnello di Dio" ci ricorda anche l'episodio in cui Dio provvide ad Abraamo un agnello da sacrificare (Gen. 22: 8, 13–14).

Bibliografia. *BAGD*; Commentari sul di Giovanni; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Four-*

th Gospel, 1953, pp. 230–238, tr. it. Brescia, 1974; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3 ed., 1965, pp. 129ss, **in it.** Arndt, J. Jeremias, *GLNT* 1:917–926; J. Gess, R. Tuente, *DCBNT*, pp. 62–65; S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio: il mistero del Verbo incarnato*, Roma, 1990 (R.E. Nixon)

*Pasqua; *Sacrificio e offerta

AGRICOLTORE

Nell'AT esistono tre espressioni ebraiche tradotte con "agricoltore" o "aratore": **1.** *'ikkār* . L'ideogramma accadico corrispondente lo descrive come "uomo dell'aratro" (Is 61:5, "agricoltore" NVR, Nardoni). L'esatta posizione sociale e la funzione di *'ikkār* è incerta, ma il codice di Hammurabi fa pensare che fosse un capo operaio agricolo. L'AT mette a confronto il pastore con *'ikkār*. **2.** *yōgēḇ* (II Re 25:12; Ger. 52:16 "coltivare"). Alla luce dell'ebr. *gûḇ* e dell'arabo *ğāḇa* "forare", "scavare", è possibile che *yōgēḇ* fosse un vangatore. **3.** *'îs 'ᵃḏāmâ*, significa *lett.* "uomo del suolo", come si può vedere in Genesi 9:20 e Zaccaria 13:5. La LXX e il NT impiegano ovunque *geōrgos*, "agricoltore, mezzadro". Dio è raffigurato come l'agricoltore della vera vite (Giov. 15:1) e della chiesa (I Cor. 3:9) (R.J. Way)

AGRICOLTURA

Gli scavi della Gerico veterotestamentaria hanno rivelato che il paese di Canaan era uno dei primi centri agricoli. Un buon livello di coltivazione era già stata raggiunto intorno al 7500 a.C. Gerico mostra colture irrigate, comuni nella valle del Giordano e in epoca preistorica, non lungo le rive del fiume ma accanto ai canali che si dipartivano da esso. All'incirca nello stesso periodo la parte collinare mostrava tracce di coltivazioni agricole: la cultura natufiana, infatti, presenta lame di falcetti di silice e zappe. L'irrigazione, come tecnica dell'antichità raggiunse il suo apice e si affermò in Egitto e a Babilonia. Tuttavia in Canaan, almeno a partire dal tempo di Abraamo, l'irrigazione agricola diminuì di importanza e fu sostituita, come nel Neghev, da un'agricoltura a secco.

Molta della coltivazione di Canaan dipendeva dalla pioggia. La siccità estiva di sei mesi finiva con le "prime piogge" e non appena la terra battuta dal sole poteva essere coltivata (alla fine di novembre o a dicembre) si procedeva con la semina e con le arature. A volte la terra era arata anche prima della semina. Le grandi piogge invernali davano ai raccolti una maggiore umidità e le "ultime piogge" di marzo e aprile erano necessarie per riempire le spighe.

Le raccolte principali di cereali erano quelle del grano e dell'orzo: il primo era di valore superiore ma il secondo aveva il vantaggio di una durata della crescita più corta e poteva crescere anche su suoli non particolarmente ricchi. Diversi tipi di legumi, come lenticchie, piselli, fagioli costituivano un raccolto secondario. Gli ortaggi aggiungevano varietà all'alimentazione, insieme a cipolle e aglio che avevano anch'essi una parte importante. La *verdura, semi e altri condimenti arricchivano un'alimentazione che sostanzialmente era basata sul pane. *Piante selvatiche ancora tenere erano usate come insalata.

Dopo l'invenzione della falce, con denti di silice inseriti in un manico di osso o di legno, la successiva invenzione fu quella dell'aratro. Il legno migliore con cui fabbricare un aratro era quello di quercia. L'agricoltore povero non disponeva quasi mai di un aratro di ferro (ebr. *'ēṯ*, in I Sam. 13: 20–21, "vomere" nella NVR). Al tempo di Davide, comunque, il ferro era molto diffuso e potevano essere usati aratri di buona fattura. Il risultato era rappresentato da raccolti più abbondanti con il conseguente incremento della popolazione sulla stessa area.

L'aratro di legno con un unico manico aveva un vantaggio in quanto i campi erano spesso pietrosi e l'aratro poteva essere facilmente sollevato quando strisciava sulle rocce. Nelle zone pianeggianti, come a Basan, le pietre potevano essere raccolte e ammucchiate nei campi. Ma nelle zone collinari erano usate per costruire terrazzi atti a impedire che il terreno franasse e così volte a tutelare il raccolto. Pietre grandi erano usate per segnare i confini dei campi di grano, mentre non erano usati recinti. L'aratro con un unico manico lasciava libera l'altra mano del contadino, permettendogli di usare il pungolo per condurre il bue.

I raccolti di grano maturavano prima nel caldo sud della valle del Giordano e in seguito nelle terre elevate, prima lungo la costa e nelle aree di Esdraelon, poi nelle zone collinari e infine sulle montagne. La mietitura dell'orzo, in aprile e in maggio, precedeva di alcune settimane, se non di un mese, quella del frumento. Dopo questo periodo seguiva una raccolta estiva di miglio, seminato su altre terre che erano state lasciate a riposo in inverno.

Nella mietitura, il grano era tenuto in un braccio mentre con l'altra mano si usava la falce per tagliarlo. I mucchi di spighe erano legati per formare dei covoni, che a loro volta erano legati sul dorso di muli o di cammelli per essere trasportati nell'aia. Amos cita l'uso di carri. Gli spigolatori seguivano i mietitori; in seguito nel campo di stoppia erano fatti entrare in questo ordine gli animali: pecore, capre e cammelli.

Le aie erano localizzate nei pressi dei villaggi, in un punto in cui il vento avrebbe favorito il vaglio del grano. Il suolo dell'aia era costituito o da una roccia affiorante dal terreno o da un fondo ricoperto di argilla. I covoni erano sparpagliati sul terreno e protetti da un bordo fatto da pietre. Gli animali, che per l'occasione erano ferrati, venivano spinti e camminavano sull'aia fino a quando il grano non si fosse staccato dalle spighe. Un metodo più veloce era l'uso di una tavola di legno con pietre o frammenti di ferro legati sotto. Il grano era ventilato lanciandolo per aria con l'aiuto di pale o di ventilabri di legno. Poteva anche essere setacciato con setacci (ebr. ***k^{e}ḇārâ*** in Am. 9:9 e ***nāp̄â*** in Is. 30:28) per rimuovere le impurità, prima di ammucchiarlo per essere usato. La paglia era conservata per gli animali. Un incendio in un campo maturo o in un'aia era la cosa peggiore che potesse accadere, in quanto poteva causare la perdita della riserva di cibo dell'anno. L'episodio delle volpi con il fuoco alla coda che ebbe come protagonista Sansone (Giu. 15:4–5) fu una catastrofe per i filistei. Il vaglio del grano poteva concludersi ad agosto o anche dopo, nel caso di mietiture abbondanti.

Le terre migliori per il grano erano le pianure della valle del Giordano che potevano essere irrigate usando l'acqua degli affluenti del Giordano, la pianura filistea, Esdraelon (sebbene una parte di essa fosse paludosa), Basan e Moab. Ma poiché il pane era l'alimento principale della nazione, anche le strisce di terra meno feconde erano spesso coltivate a grano. Piccoli ripiani simili a terrazze erano costruiti sui pendii delle montagne e ancora oggi in Libano essi arrivano fin nei pressi delle zone nevose. Le colline basse, come la Sefala, davano un'ampia gamma di raccolti. Con l'aggiunta di *vino e di olive oltre ai vari tipi di grano, si costituiva il famoso trio di raccolti spesso citato nell'AT. Le parti migliori delle terre più elevate erano coltivate, ma una buona parte di esse era lasciata a pascolo e a foreste.

L'intensa rugiada estiva forniva in molte parti del paese la poca umidità del terreno che faceva da complemento alle piogge invernali e rendeva possibile la coltivazione di uva, cocomeri e meloni. Questi erano i raccolti di gran lunga più importanti che la lettura della Bibbia consente di individuare, in quanto Canaan non aveva piogge estive e molti dei corsi d'acqua erano secchi in quella stagione. Questi frutti e questi ortaggi, dunque, costituivano un'ulteriore approvigionamento d'acqua sia per l'uomo sia per gli animali. Erano coltivate molte varietà di uva, e questa non era solo un alimento importante in estate ma anche in inverno in quanto poteva essere seccata. Il vino era un prodotto che veniva anche esportato. I vigneti, di solito, si trovavano in collina, con fagioli e lenticchie spesso coltivati tra i filari. Isaia 5: 1–6 fornisce una buona immagine del vignaiolo.

Frutta e noci aggiungevano ulteriore varietà alla dieta. L'*ulivo e la pianta di sesamo erano le fonti principali per la produzione di olio; il grasso animale costava caro. Le noci, sebbene ricche di olio, erano usate soprattutto come condimento. Le carrube erano un alimento eccellente per gli animali. Il *lino era l'unica pianta coltivata per la fibra.

Il nemico maggiore dell'agricoltore era la siccità. La mancanza di una delle tre piogge stagionali era un fatto preoccupante, e non era insolito il prolungarsi della siccità, specialmente in alcune zone del paese. Il contadino era anche afflitto dalle invasioni di cavallette, dalla diffusione di malattie botaniche, come la muffa, e dal caldo vento di scirocco. Anche la guerra era una piaga, in quanto spesso era fatta nella stagione dei raccolti in modo tale che gli eserciti invasori potevano vivere dei prodotti della terra. Le principali esportazioni della terra di Canaan erano il frumento, l'olio d'oliva e il vino. Questi prodotti non solo erano inviati in altre nazioni per mare, ma una grande quantità di essi erano consumati dalle carovane che attraversavano il territorio.

Le leggi levitiche di Mosè stabilivano alcuni principi validi in campo agricolo, e alcuni sono già stati menzionati. Si trattava spesso di norme valide per la conservazione del terreno, come il maggese nel settimo anno (Lev. 25), o aventi finalità sociali, come il lasciare il grano caduto per la spigolatura fatta dai poveri (Lev. 23:22). Se i princìpi divini non erano osservati, i raccolti sarebbero venuti a mancare e ne sarebbe conseguita carestia (Lev. 26:14–16): queste lezioni morali sono rilevanti ancora oggi e andrebbero osservate in tutto il mondo.

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 2 ed., 1974; A. Reifenberg, *The Desert and the Sown*, 1956; F.N. Hepper, *IEBP*; P.J. Ucko e G.W. Dimbleby a cura di, *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, 1969, **in it.** *CAH*, 1, 2, pp. 665–705; *DIB*, pp. 42–46; G. Conti, *Rapporti tra egiziano e semitico nel lessico dell'agricoltura*, 1978; R. Dolce, C. Zaccagnini, a cura di, *Il pane del re. Accumulo e distribuzione dei cereali nell'Oriente antico*, Bologna, 1989; R. Gower, *Usi e costumi della Bibbia*, rist., Leumann, 2000; P. Mc Govern, *L'archeologo e l'uva. Vite e vino dal neolitico alla Grecia arcaica*, Roma, 2005. (J.L. Kelso, F.N. Hepper)

*Animali; *Bestiame; *Frumento; *Frutto; *Natura; *Raccolto; *Seme; * Spigolare; *Vigna

AI

Il nome in ebr. è sempre scritto con l'articolo definito, *hā'ay*, cumulo, rovina. La città era a est di Betel e dell'altare costruito da Abraamo (Gen. 12:8) adiacente a Bet–Aven (Gios. 7:2) e a nord di Micmas (Is. 10:28). L'attacco israelita alla città, subito dopo il sacco di Gerico, fu respinto la prima volta ma dopo la punizione del peccato di Acan fu usato uno stratagemma vincente. La popolazione di Ai fu uccisa, il re giustiziato e la città bruciata e resa "un cumulo di" (ebr. *tēl*, Gios. 7:1–8:29). In seguito divenne una città efraimita (I Cro. 7: 28, "Aiia", CEI), ma dopo l'esilio fu abitata da beniaminiti (Nee. 11:31). Isaia parlò delle armate assire che arrivavano a Gerusalemme provenienti da Ai (Is. 10:28, "Aiat").

La moderna et Tell (arab. *tall*, cumulo, montagnola) a circa 3 km. a sud–est di Betel (*Tell Beitīn*) è comunemente identificata con Ai sulla base di corrispondenze topografiche e della corrispondenza dei nomi antichi e moderni. Gli scavi condotti nel 1933–1935 da J. Marquet–Krause e nel 1964–1972 da J.A. Callaway rivelarono una città che prosperò nel III mill. a.C. C'era uno spesso muro di cinta e un tempio contenente ciotole di pietra e avori importati dall'Egitto. Fu distrutta nel 2400 a.C. *ca.*, forse da invasori amorei. Non fu trovata traccia di una successiva occupazione, tranne per un piccolo insediamento che faceva uso delle antiche rovine all'incirca nel 1200–1050 a.C. Coloro che sostengono questa identificazione hanno fatto diversi tentativi per armonizzare la discrepanza tra il racconto biblico della conquista di Giosuè e le prove archeologiche. Si è suggerito che il racconto si riferisse originariamente a Betel ma fu in seguito adattato ad Ai oppure costruito ad arte per giustificare le grandi rovine frutto di un attacco condotto dall'eroe Giosuè. Non c'è alcuna prova per supportare queste ipotesi; in realtà, sarebbe molto strano accreditare un eroe raccontando di una sconfitta al primo attacco, come accadde ad Ai. Più plausibile è la spiegazione per la quale Ai, con le sue grandi e antiche mura, fu usata temporaneamente come fortezza da parte delle popolazioni dei dintorni; ma il racconto parla di una città abitata che aveva un proprio re. Sebbene sia possibile localizzare Ai altrove, non è stata ancora trovata alcuna soluzione soddisfacente (per il problema dell'identificazione si veda D. Livingston, *WTJ* 33, 1970, pp. 20–44; A. S. Rainey, *WTJ* 33, pp. 175–188; D. Livingston, *WTJ* 34, 1971, pp. 39–50). La città successiva (Esdr. 2:28; Nee. 7:32) può essere identificata con altri siti posti nelle vicinanze. Per i riferimenti ai risultati degli scavi e per le soluzioni avanzate al problema che sollevano, si veda J.A. Callaway, *EAEHL*, 1, pp. 36–52; J.M. Grintz, *Bib* 42, 1961, pp. 201–216. Ai è anche il nome di una città di Moab (Ger. 49:3) dalla localizzazione sconosciuta.

Bibliografia in it. M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Bari, 5 ed., 2006; R.S. Hess, *Giosuè*, GBU, Chieti, 2006. (A.R. Millard)

*Giosuè, libro

AIALON

(Ebr. *'ayyālôn*). **1**. Città sulla collina che dominava da sud l'ingresso alla valle omonima. Le prime tracce (2000 a.C.) si rinvengono a Tell el–Qōq'ah, vicino a Yālū. In momenti successivi della storia israelitica fu abitata dai daniti (che non riuscirono a cacciare gli amorei), dagli efraimiti e dai beniaminiti (Gios. 19:42; Giu. 1:35; I Cro. 6:69; 8:13). Città levitica fortificata da Roboamo per proteggere la strada che da nord–ovest portava a Gerusalemme, fu occupata dai filistei durante il regno di Acaz (II Cro. 11:10; 28:18).

Bibliografia. D. Baly, *Geographic Companion*, 1963, pp. 92–93; *LOB*, pp. 162, 285, *ecc.* **2**. Città di Zabulon (Giu. 12:12), dove il giudice Elon (stesse lettere in ebr.) fu sepolto; LXX *Ailom*. Forse Kh. el–Lōn.

Bibliografia. S.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 241. (J.P.U. Lilley)

AICAM

(Ebr. *'ᵃḥîqām*, "mio fratello si è presentato"). Figlio di Safan (probabilmente non lo scriba Safan, II Re 22:12), e padre di *Ghedalia, che Nabucodonosor pose come governatore nel 587 a.C. (II Re 25:22; Ger. 39:14). Uno degli uomini mandati da Giosia a consultare *Culda la profetessa (II Re 22:14; II Cro. 34:20–22), che poi salvò Geremia dalla morte (Ger. 26:24). (D.W. Baker)

AIIA

1. Profeta di Silo che protestò contro l'idolatria di Salomone. Aiia divise simbolicamente il suo mantello in 12 parti, 10 delle quali diede a *Geroboamo, ufficiale di second'ordine nell'amministrazione di Salomone (I Re11:28–36). Aiia affermò che il regno di Salomone sarebbe stato diviso e che 10 delle tribù sarebbero state soggette a Geroboamo (I Re 11:30–40). Per sfuggire alla collera di Salomone, Geroboamo fuggì

in Egitto, dove gli fu dato asilo dal faraone Sisac (Sheshonq). Dopo la morte di Salomone la profezia di Aiia si realizzò quando le 10 tribù del nord si ribellarono a Roboamo, figlio di Salomone, e Geroboamo divenne re di Israele (922–901 a.C.). Geroboamo, tuttavia, portò Israele all'idolatria e fu anche denunciato da Aiia. Il profeta preannunciò la morte del figlio di Geroboamo, la fine della sua casa e la cattività futura di Israele (I Re 14: 6–16). **2.** In I Samuele 14:3, 18 Aiia appare come il nome del discendente di Eli. È chiamato altrove Aimelec, sacerdote di Nob e padre di Abiatar (I Sam. 21:1–6; 22:9–23). **3.** Altri personaggi che portano lo stesso nome sono citati di passaggio: uno dei segretari di Salomone (I Re 4:3); il padre di Baasà (I Re 15:27, 33); il figlio di Ierameel (I Cro. 2:25, con la traduzione che è incerta); il re Eud (I Cro. 8:4, 7); uno degli uomini valorosi di Davide (I Cro. 11:36); un guardiano del tesoro del tempio (I Cro. 26:20, anche qui però il testo è incerto); e forse uno degli uomini che firmarono il patto con Neemia (Nee. 10:26, "Ahiah" RSV; "Achia" NVR). (C.F. Pfeiffer)

AIMAAZ, AIMAAS

(Ebr. *'ᵃḥîmaʿaṣ*, "mio fratello è collera"). **1.** Padre della moglie di *Saul, Ainoam (I Sam. 14: 50). **2.** Figlio di Sadoc, famoso per il suo modo di correre (II Sam. 18:27). Insieme a Gionatan, il figlio di Abiatar, agì da messaggero con gli alleati di Davide infiltrati a Gerusalemme durante la ribellione di Absalom (II Sam. 15:27, 36), e a En–Roghel sfuggì alla cattura nascondendosi in una cisterna (II Sam. 17:17–21). Fu uno dei due uomini che portarono la notizia della sconfitta di Absalom, senza però dire della sua morte, o perchè non ne era a conoscenza o per la riluttanza a raccontare la cosa a Davide (II Sam. 18:19–32). **3.** Prefetto di Salomone per Neftali che sposò sua figlia, Basmat (I Re 4:15). Alcuni lo identificano con il figlio di Sadoc. (J.G.G. Norman)

AIMELEC

(Ebr. *'ᵃḥîmelek̲*, "fratello di un re", "mio fratello è re"). Il nome si trova anche in un ostrakon proveniente da Samaria e in un antico sigillo ebraico. **1.** Figlio di Aitub e padre di Abiatar. Fu sacerdote a Nob, diede a Davide il pane consacrato e la spada di Golia e per questa ragione fu ucciso da Saul (I Sam. 21–22) (*Aiia). **2.** Figlio di *Abiatar, sacerdote durante il regno di Davide, forse nipote del personaggio al N. 1 (II Sam. 8:17). **3.** Ittita al servizio di Davide prima che questi divenisse re (I Sam. 26:6). (A.R. Millard)

AIRAM

Figlio di Beniamino (Num. 26:38), forse in Genesi 46:21 in una forma corrotta, Ei, e in I Cronache 8:1 Aara. (J.D. Douglas)

AITOFEL

(Ebr. *'ᵃḥîṯōp̄el*, probabilmente "fratello di uno che parla vanamente"). Consigliere rispettato di Davide, proveniente da Ghilon (II Sam. 16: 23). Quando ordì la cospirazione con Absalom, Davide pregò che il suo consiglio potesse rivelarsi inutile, forse facendo un gioco di parole con il suo stesso nome (II Sam. 15:12, 31–37). Aitofel suggerì che Absalom dovesse dimostrare la sua autorità impossessandosi dell'harem del padre. Il suo piano di attaccare Davide prima che questi potesse raccogliere le forze fu fatto fallire da Cusai, amico del re. Aitofel si accorse che Absalom aveva intrapreso una strada rovinosa, tornò a casa e, temendo di cadere nelle mani del suo precedente padrone, si impiccò (II Sam. 16–17). Ieoiada e Abiatar presero il suo posto come consiglieri di Davide (I Cro. 28:33–34). Suo figlio Eliam, probabilmente, restò fedele a Davide in quanto è citato tra i trenta eroi di Davide (II Sam. 23:34). (A.R. Millard)

AITUB

(Ebr. *'ᵃḥîṭûḇ*, "fratello del bene", "mio fratello è bene". La LXX *Achitōb* e l'assiro ***Aḫuṭāb*** suggeriscono la forma Aitob). **1.** Figlio di Fineas, nipote di Eli, padre di *Aiia (I Sam. 14:3). **2.** Padre di Aimelec, forse la stessa persona del N. 1 (I Sam. 22: 9). **3.** Levita, figlio di Amaria (I Cro. 6:7–8), padre di Meraiot e "preposto alla casa di Dio" (I Cro. 9: 11). Sadoc era con ogni probabilità suo nipote (II Sam. 8:17; I Cro. 18:16; Esdr. 7:2; *cfr.* I Cro. 9:11; Nee. 11:11). (A.R. Millard)

ALA

Località dell'Assiria in cui gli Israeliti furono deportati da Samaria (II Re 17:6; 18:11; I Cro. 5: 26; *cfr.* Abd. 20 nella NVR non c'è la località). Si tratta senza dubbio dell'assira Ḫalaḫḫu, una città e una provincia a nord–est di Ninive, che dà il nome a una porta di questa città. Altre ubicazioni sono meno probabili. (A.R. Millard)

ALAB

Situata nel territorio di Ascer (Giu. 1:31; la CEI ha Aclab), probabilmente è la Macleb di Giosuè

19:29 (CEI). Da identificare forse con Ḫirbet el–Maḫālib 8 km. a nord–est di Tiro, la Mahalib presa da *Tiglat–Pileser III nel 734 a.C. e poi da *Sennacherib. Si veda D.J. Wiseman, *Iraq* 18, 1956, p. 129. (D.J. Wiseman)

ALALAKH

(Accad., hurrita *a–la–la–aḫ*; egiz. *'irrḫ*): capitale di una città stato sul fiume Oronte, nella piana di Amq nel nord della Siria da cui provengono 468 testi dai livelli di scavo VII (1900–1750 a.C. *ca.*) e IV (1500–1470 a.C. *ca.*). Essi forniscono dettagli che possono essere messi a confronto con il periodo patriarcale della Genesi. Il sito di Tell *Aṭšānā* (turco *Acana*) fu scavato da Sir Leonard Woolley, che nel 1937–1939 e nel 1946–1949 scoprì sedici livelli di insediamento a partire dal 3100 a.C. *ca.* (XVI) fino al 1200 a.C. *ca.* (I) con antiche affinità con Canaan e Mesopotamia.

I 172 testi provenienti dal palazzo di Iarimlim (VII) erano costituiti per lo più da trattati e da elenchi di razioni. La città fu controllata da una famiglia semitica occidentale che regnava ad Aleppo e il cui governatore Abbael (o Abban) represse una rivolta a Irrid vicino Carchemis e, nel 1720 *ca.*, diede Alalakh a suo fratello Iarimlim (*AT* 1). Questi antichi trattati, con relativi contratti, descrivono la situazione storica, le legislazioni, l'appello alla testimonianza divina, le maledizioni, così come si evince dalle formule con cui erano sanciti. Un altro documento dello stesso scriba descrive gli obblighi religiosi (*AT* 126). Nel suo testamento Iarimlim lasciò la città a suo figlio (*AT* 6), con la testimonianza degli ufficiali, probabilmente per evitare contese alla sua morte (*cfr.* I Re 1:17–36). Tuttavia, un altro figlio, Irkabtum, gli successe e fece pace con la popolazione seminomade dei khabiru (*ebrei, *Abraamo). La città cadde nelle mani dell'ittita Mursili I quando questi prese Aleppo (1600 a.C. *ca.*).

Dopo un vuoto (V), Idrimi, il giovane figlio del re di Aleppo, fu portato in esilio, come racconta lui stesso nella sua autobiografia, incisa sulla sua statua. Dopo aver vissuto tra i khabiru in Canaan per 7 anni ricevette l'approvazione divina per organizzare un'operazione anfibia e riconquistare Mukish. Rientrò nella sua capitale Alalakh con l'acclamazione popolare, fu fatto re e con il bottino di guerra costruì un palazzo e un tempio (1470 a.C.). Questo racconto è stato paragonato all'esperienza di Davide (I Sam. 22:3–5). Idrimi stipulò trattati con gli stati circonvicini con i quali si regolamentavano le estradizioni degli schiavi fuggitivi (*AT* 3, *ANET*, 3 ed., p. 532). Similmente, Simei (I Re 2:39–40) entrò nel territorio filisteo per cercare i suoi due schiavi e Achis di Gat glieli restituì. Ciò implicherebbe un trattato simile, forse tra Salomone e Gat, dopo il soggiorno di Davide in quella località (I Sam. 27:5–12). Esso getterebbe luce anche sulla dipsosizione che proibiva l'estradizione degli ebrei fuggitivi in Deuteronomio 23:15–16 (*IEJ* 5, 1955, pp. 65–72). Un altro trattato rende gli anziani della città responsabili della restituzione degli schiavi fuggitivi (*AT* 2, *ANET*, 3 ed., pp. 531–532; Deut. 23:15–16). Alalakh cadde successivamente sotto il controllo ittita (Livello III), così come nei secoli XX e XIX a.C. era stata dominata da popolazioni del nord. Non c'è ragione di dubitare del fatto che gli *ittiti potessero risiedere nel sud della terra di Canaan ai tempi di Abraamo (Gen. 23:5–7; *JTVI*, 1956, p. 124). Alalakh fu alla fine distrutta dai "popoli del mare", forse alleati dei *filistei.

Il principale interesse dell'AT per questi testi sta nella comparazione di usi e linguaggi con i racconti della Genesi. Nei contratti di matrimonio (*AT* 91–94), la sposa era chiesta al futuro suocero (*cfr.* Gen. 29:18), e a lei erano dati doni per il fidanzamento (*AT* 17). Alcuni contratti prevedono che se entro 7 anni non arrivava un figlio il marito poteva prendere una concubina (*cfr.* Gen. 29:18–21); tuttavia se la prima moglie aveva in seguito un figlio, sarebbe stato questi il primogenito (*AT* 92; *cfr.* Gen. 21:10).

Il re aveva uno stretto controllo dal punto di vista legale ed economico sui cittadini di tutte le classi sociali, compresa l'élite dei guerrieri *maryanu* (che avevano anche obblighi religiosi, *AT* 15), sugli uomini liberi e sui semiliberi contadini, tra i quali sono citati gli ***hupšu*** (*hop̄šî*, Deut. 15:12–18).

Alcuni erano obbligati, per estinguere il loro debito, a recarsi al palazzo e "abitare nella casa del re" (*AT* 18–27, 32; *cfr.* Sal. 23:6). Gli schiavi non erano numerosi ed erano o prigionieri di guerra o usati come scambio (*AT* 224). Avevano un valore monetario e alcuni contratti comprendevano clausole per la loro liberazione sulla base di un'amnistia regale (*AT* 65). La riduzione in schiavitù (*mas*) era imposto ad Alalakh come nell'Israele posteriore (*AT* 246; Gios. 17:13). Tutto ciò era sicuramente nella mente di Samuele quando gli israeliti gli chiesero una monarchia simile (I Sam. 8).

Altri costumi che possono contribuire a gettare luce sulle pratiche bibliche sono gli scambi di villaggi per preservare i confini tra stati lungo linee naturali e difendibili. Questa pratica può essere riflessa nel dono che Salomone fece di 20 villaggi a Chiram di Tiro in cambio di legname e oro (I Re 9:10–14; *JBL* 79, 1960, pp. 59–60). Le cerimonie che sancivano i trattati prevedevano l'ucci-

sione di agnelli sui quali i contraenti dichiaravano: "Se accadrà che mi riprendo ciò che ho dato ...", formula implicante la conseguenza: "possano gli dèi prendere la mia vita", idea simile a quella che troviamo nei giuramenti dell'AT (*p.e.* in I Sam. 3: 17). In alcuni contratti, come quelli per un pagamento aggiuntivo, in cambio erano dati dei vestiti, così come accadeva in Siria in tempi successivi, secondo II Re 5:5–27. Acab può aver tentato di giustificare la confisca della proprietà di Nabot (I Re 21:15) basandosi sulla prassi che un ribelle all'autorità del re vedeva la sua proprietà incamerata dal palazzo, dopo la sua condanna a morte (*AT* 17, *ANET*, 3 ed., p. 546, n. 15). L'uso di ***mištanu***, "equivalente" (*AT* 3, *ANET*, 3 ed., p. 532), nella emancipazione di schiavi (*cfr.* ***mišneh***, Deut. 15:18) depone contro Geremia 16:18 "accusando Dio di essere poco ragionevole e ingiusto" (*HUCA* 29, 1958, pp. 125–126).

La popolazione mista di semiti e hurriti che fin dai primi tempi abitava l'area (VII) fornisce importanti parallelismi (turriti/*corei) per nomi quali Ana, Aolibama, Alian, Aia, Dison, Ezer (Gen. 36), Ana e Samgar (Giu. 3:31), Toù (II Sam. 8:9), Agee (II Sam. 23:11), Eli–Epa (II Sam. 23:32) (*JTVI* 82, 1950, p. 6).

Bibliografia. C.L. Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 1953; *Alalakh*, 1955; D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953 (=*AT*); *AOTS*, 1967, pp. 119–135; *IDBS*, 1976, pp. 16–17; Sidney Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949; *cfr. ANET*, 1969, pp. 557–558, **in it.** *CAH*, 1:1, pp. 254–271; S. Ferluga, *La statuaria regale e la sua funzione da Ur–Nammu di Ur (fine del III millennio a.C.) a Idrimi di Alalakh (meta del II millennio a.C.)* (tesi di laurea in Archeologia orientale), Universita degli Studi, Trieste, 1997–1998; P.E. Pecorella, *Sulla data della distruzione di Alalakh*, Firenze, 1960; S. De Martino, *Gli ittiti*, Roma, 2003; F. Imparati, *Studi sulla società e sulla religione degli ittiti*, Firenze, 2004. (D.J. Wiseman)

*Ebla; *Mari; *Ugarit

ALBA

Vedi *aurora

ALBERO

Ciò che è detto nel lemma *piante a proposito dell'incertezza dell'identificazione si applica allo stesso modo agli alberi.

Alberi da legname sono menzionati spesso nella Bibbia. La terra d'Israele non sarebbe mai stata, nel corso della storia che l'ha caratterizzata, fittamente coperta di boschi, sebbene si sa che esistevano foreste in aree ora prive di alberi. Querce decidue coprivano parte della pianura di Saron mentre querce sempreverdi si trovavano intorno a molti dei villaggi collinari, dalle parti del Carmelo dove ne esistono ancora. I pini di Aleppo crescevano in un suolo a loro adatto sulle colline. Basan e Libano erano importanti fonti di legname e il cedro del Libano era ed è famoso. Il legname era necessario per gli edifici (anche se per le dimore più umili erano sufficienti rami grezzi), per le navi, per gli strumenti musicali, per attrezzi agricoli, per articoli per la casa e perfino per gli idoli.

Acacia (ebr. ***šiṭṭim***). Negli uadi del deserto del Sinai e nella calda valle del Giordano si trovano diversi tipi di acacia (*Acacia albida*, *A. tortilis*, *A. iraqensis*), e la località di Sittim prendeva nome proprio da questo albero (Gios. 2:1). Il legno duro fu usato dagli israeliti per l'arca e per parti del *tabernacolo o tenda di convegno (Es. 25). Questi frondosi e spinosi alberi erano alcuni di quelli disponibili al Sinai e probabilmente adatti per produrre pezzi di legno di sufficiente lunghezza.

Abete. Le parole ebr. ***b^{e}rôš*** e ***b^{e}rôṯîm*** sono tradotte sia cipresso sia abete, termine che, comunemente, indica le conifere in generale. Gli studiosi di ebr. li associano anche all'alto ginepro greco, *juneperus excelsa*, il cui legname era importato dal Libano per il tempio e per la casa di Salomone (I Re 5:20–22), da Senir (Ermon) per la costruzione di navi (Ez 27:5) e anche per fare strumenti musicali (II Sam. 6:5).

Cedro (ebr. *ʾerez*; gr., *kedros*). *Cedrus Libani*, il cedro del Libano, grande albero conifero che in passato abbondava sul monte Libano ma che oggi è ridotto a pochi esemplari protetti. Il legno era molto pregiato per la sua resistenza e venne usato, per esempio, per la costruzione della casa di Davide (II Sam. 5:11, *ecc.*), il tempio di Salomone (I Re 5:6–10, *ecc.*) e il nuovo tempio dopo l'esilio babilonese (Esdr. 3:7). Testi extra–biblici parlano dello sfruttamento delle foreste libanesi da parte di Nabucodonosor (*cfr.* Ab. 2:17). Salomone ebbe carri, o molto probabilmente portantine (in ebr. *ʾappiryôn*) fatte di cedro (Cant. 3:9). I cedri possono raggiungere un'altezza di 40 metri e gli scrittori dell'AT lo usarono come figura per indicare la statura di un uomo (Ez. 31:3; Am. 2: 9), l'imponenza (Sal. 92:12) e la maestà (II Re 14: 9). Il significato dell'ebr. *ʾezrāḥ* nel Salmo 37:35 è oscuro (Diod. "verde lauro"; NVR "albero verdeggiante"), ma altrove nell'AT significa "nativo" e qui si fa riferimento a una pianta indigena della terra d'Israele.

Il legno di cedro bruciato dal sacerdote durante

la purificazione levitica (Lev. 14:4–6, 49–52; Num. 19:6) non sarebbe stato il cedro del Libano ma un piccolo albero del deserto del Sinai, il cipresso fenicio, *Juniperus phoenicia*, che è fragrante quando viene bruciato. Si veda **Pino**, più avanti.

Cipresso. Un albero (*Cupressus sempervirens*) che ha una folta chioma, alto 13–20 m., con rametti con foglie a scaglie e che dà un ottimo legname. Spesso piantato nei cimiteri mediterranei, in particolare il tipo colonnare (*pyramidalis*). La NVR traduce "cipresso" l'ebr. *b^erôš* (Is. 41:19; 55:13), anche la variante *b^erôṯîm* (Cant. 1: 17) è tradotta "cipresso". I dati disponibili favoriscono "cipresso" per la parola ebraica *t^e'aššûr* (Is. 41:19; 60:13). Il riferimento in Osea 14:8 a un "verdeggiante cipresso" (NVR) o "abete verdeggiante" (Diod.) prosegue citando il suo frutto, che probabilmente era commestibile. Si tratta probabilmente del pino domestico (*Pinus pinea*), che ha una corona piatta e pinoli commestibili.

Ebano (ebr., *hoḇnîm*, Ez. 27:15; in egiz., *hbny*). Si tratta della parte centrale di colore rosso–nera della *Dalbergia melanoxylon*, albero leguminoso che cresce nelle zone aride dell'Africa tropicale. Se ne faceva molto uso nell'antico Egitto per i mobili di lusso, per il vasellarme di valore, per le impiallacciature, gli scettri e gli idoli. Solo più tardi questa parola egiziana fu usata per il legname ancor più scuro del genere *Diospyros* che cresce nell'Africa tropicale, e ora specialmente per il *D. ebenum* dello Sri Lanka. Si veda A. Lucas e J. R. Harris, *Ancient Egyptian Materials*, 4 ed., 1962, pp. 434–435; F.N. Hepper, "On the transference of plant names", *PEQ* 109, 1977, pp. 129ss.

Mandorlo. Il mandorlo (*Prunus dulcis* o *Amygdalus communis*) fiorisce nella terra d'Israele già a gennaio. Il suo nome ebr., *šāqēḏ*, "chi sveglia", indica il primo degli alberi da frutto che si sveglia dopo l'inverno. I fiori sono di un bianco tendente al rosa, rivelando un'analogia con il capo canuto della persona anziana (Eccl. 12:5). La bellezza del mandorlo fu spesso riproposta negli ornamenti (Es. 25:33–34). Oltre che per l'olio, il seme della mandorla era un alimento prelibato in Canaan, e fu un dono ben accetto quando fu mandato da Giacobbe in Egitto (Gen. 43:11; *cfr.* 30:37). In Geremia 1:11–12, c'è un gioco di parole (*šāqēḏ* e *šōqēḏ*) che illustra l'adempimento immediato della promessa di Dio. Si veda A. Goor e M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968. pp. 241–254.

Melo (ebr. *tappûaḥ*). Citato soprattutto nel Cantico dei Cantici, l'identità di questo frutto è stata discussa a lungo tenendo conto della (insostenibile) obiezione secondo la quale la terra d'Israele è troppo calda e secca per permettere una soddisfacente coltivazione dal melo verace (*Malus pumila* o *Pyrus malus*). Le parole ebr. e ar., comunque, suggeriscono proprio il melo verace; l'albero crea una piacevole ombra, il frutto è dolce (Cant. 2:3) e il profumo è molto apprezzato (7:8). Il melo coltivato può aver avuto origine nell'area caucasica e indubbiamente cresceva bene anche in alcune aree della terra d'Israele. Anche se la maggior parte di questi attributi possono applicarsi ugualmente all'albero di albicocca (*Armeniaca vulgaris* o *Prunus armeniaca*), per il quale l'immagine di Proverbi 25:11 riguardo ai "frutti d'oro" sembra più adatta, è discutibile se quest'ultimo albero esistesse in Israele in questo periodo. Tale obiezione vale anche nel caso del Cedro cinese (*Citrus medicus*), una terza ipotesi. È stato proposto anche un frutto asiatico–occidentale, il cotogno (*Cydonia oblonga*), ma il suo sapore è amaro, e la Mishnah lo traduce con una parola ebraica diversa. Si veda Goor e Nurock, *op. cit.*

Melograno (ebr. *rimmôn*). Piccolo albero o arbusto (*Punica granatum*) che cresce allo stato selvatico in alcuni paesi orientali, ma molto apprezzato e coltivato fin dai tempi antichi, con molti luoghi che portano il suo nome, *p.e.* Rimmon (Gios. 15:32), Gat–Rimmon (19:45), En–Rimmon (Nee. 11:29). Ha molti rami frondosi, foglie decidue verde scuro, qualche spina, grandi calici duraturi e splendenti fiori rossi. Quando è maturo il frutto a forma di mela ha la buccia di colore giallo, bruno e marrone, e contiene moltissimi semi ricoperti di una sottile pellicina e circondati da una polpa acquosa e di colore rosso. Esistono due varietà, dolce e acida. Dal succo si ricavava una bevanda rinfrescante, dai semi uno sciroppo (granatina), e dai fiori un medicinale astringente. Melagrane ornamentali decoravano il manto del Sommo sacerdote (Es. 28:33), i capitelli delle colonne del tempio di Salomone (I Re 7:20) e il siclo d'argento di Gerusalemme in circolazione tra il 143–135 a.C. Si veda Goor e Nurock, *op. cit.*, pp. 70–88.

Olmo (ebr. *tirzâ*, Is. 44:14), un legno usato per fare un idolo pagano. Se la "pianta di quercia" della NVR indica il legname della quercia sempreverde (*Quercus ilex*) dell'area mediterranea centrale, bisogna dire che questo doveva essere importato. Ma dal contesto, evidentemente, è inteso un albero indigeno, come una delle querce dell'area. La versione Paoline traduce la parola ebraica con "cipresso" (*Cupressus sempervirens*), altre versioni con "platano" (*Platanus orientalis*); entrambi si trovano in terra di Israele. La parola ebraica *tirzâ* è simile all'ugaritico *tisr* per cipresso.

Palma (ebr. *tāmār*, in gr. *phoenix*). La palma di dattero, *Phoenix dactylifera*, albero alto, sottile, senza rami con un ciuffo di foglie pennate lun-

ghe 3–4 metri in cima. I grappoli di fiori maschili e femminili presenti tra le foglie nascono su alberi separati. Prospera in piantagioni nella calda valle del Giordano ma sembra, da molti riferimenti, che nei tempi biblici, la palma si trovava spesso come un albero isolato (Giu. 4:5); il frutto degli alberi dell'altipiano erano più scadenti. La palma spesso dava il nome al luogo dove cresceva, *p.e.* Tamar (Ez. 47:18–19; 48:28); Asason–Tamar (Gen. 14:7, *ecc.*). Gerico fu chiamata "la città delle palme" (II Cro. 28:15). La palma rappresenta la grazia, l'eleganza e la rettitudine (Sal. 92:12; Ger. 10:5), e Tamar fu usata come nome femminile (II Sam. 13:1; 14:27). Era anche un simbolo di vittoria e di gioia, e l'uso delle foglie di palma ("rami") durante l'ingresso di Gesù a Gerusalemme (Giov. 12:13) aveva un alto valore simbolico (*cfr.* Apoc. 7:9). La forma della palma fu usata nell'ornamento architettonico (I Re 6:29, 32; Ez. 40:31). Si veda Goor e Nurock, *op. cit.*, pp. 121–151.

Pino. L'ebr. *'ōren* di Isaia 44:14 potrebbe applicarsi al pino di Aleppo (*Pinus halepensis*). Questo pino si trova sulle colline d'Israele dove il suolo è a esso confacente. È un sottile albero alto con coppie di foglie aghiformi e con un legno facile da lavorare.

Platano (ebr. *'armôn*, Gen. 30:37; Ez. 31: 8). Grande albero deciduo, il platano (*Platanus orientalis*) cresce nei letti rocciosi dei corsi d'acqua nell'Israele settentrionale. Ha foglie digitate e fiori pendenti a pallina.

Pioppo (ebr. *libneh*; *bᵉkā'îm*, (Gen. 30:37; *cfr.* II Sam. 5:23–24; I Cro. 14:14–15, dove alcune traduzioni hanno "gelso"). Rami di pioppo, mandorlo e platano furono scorticati da Giacobbe per ingannare Labano (Gen. 30:37). L'albero di pioppo (*Populus euphratica*) è alto con foglie frusciantì (II Sam. 5:23–24; I Cro. 14:14–15) e, come il salice (si veda più avanti), cresce presso il Giordano e i ruscelli dove i suoi rami mettono facilmente radici (Os. 14:5). È perciò molto improbabile che lo si trovi sulla cima delle montagne come uno degli alberi ombrosi sotto i quali erano offerti sacrifici e offerte (Os. 4:13) e dove l'ebr. potrebbe riferirsi allo storace (*Styrax officinalis*) che ha foglie la cui superficie inferiore è bianca. L'"albero fruttifero" di Genesi 49:22 potrebbe essere il pioppo dell'Eufrate.

Quercia (ebr. *'allôn*, *ēlôn*). In Israele ci sono tre tipi di quercia (*Quercus*). La quercia spinosa (*Q. coccifera*, nota anche come *Q. calliprinos*) è sempreverde e cresce sulle colline dove ha spesso forma di arbusto, sebbene, quando è protetta, possa formare un albero tondeggiante con un robusto tronco. Delle due varietà di querce decidue è difficile che nella Bibbia si intenda *Q. infectoria*, a motivo della sua limitata presenza ad altitudini notevoli. L'altra, la quercia Vallonea o di Tabor (*Q. aegilops*, nota anche come *Q. ithaburensis*), si trova nelle zone basse, ma il disboscamento esteso ha eliminato le foreste che ricoprivano la pianura di Saron. Le querce sono alberi robusti, di legno duro che vivono a lungo, e il frutto, o ghianda, è racchiuso in una sorta di calice. C'è qualche confusione con il terebinto che ha la stessa altezza e lo stesso nome ebraico, anche se in botanica è distinto.

La quercia è un piacevole albero sotto il quale sedersi (I Re 13:14), o seppellire i morti (Gen. 35:8; I Cro. 10:12).Gli alberi solitari erano punti di riferimento (I Sam. 10:3). Il suo legname è raramente menzionato: è duro ed era usato per fare remi (Ez. 27:6). Basan era famosa per le sue querce (Is. 2:13; Ez. 27:6; Zacc. 11:2), e ancora oggi ci sono molti esemplari di *Q. aegilops* che crescono in quella regione. La tinta violacea o porpora, usata nei rituali ebraici (Es. 25:4; 26:1; Ebr. 9:19, *ecc.*) si otteneva da una cocciniglia che copriva i rami della quercia spinosa (Kermes). Absalom restò impigliato coi capelli in una quercia (II Sam. 18:9–10, Diod. "quercia"; NVR "terebinto").

Si pensava che l'ebr. *'ᵃšērâ*, la LXX ha *alsos*, "alto luogo" si riferisse a un gruppo di querce. Ma altri studiosi ritengono che il riferimento non è agli alberi ma a un'immagine o a un idolo di legno (*cfr.* Es 34:13; Deut 16:21; II Re 17:16) della dea cananea Astarte, consorte di El. Comunque, spesso gli alberi erano associati a tali idoli: "Non metterai nessun idolo d'Astarte, fatto di qualsiasi legno, accanto all'altare che costruirai al SIGNORE il tuo Dio; e non piazzerai nessuna statua; cosa che il SIGNORE il tuo Dio odia" (Deut. 16:21–22); "Sacrificano ... sotto la quercia, il pioppo e il terebinto, perché la loro ombra è buona" (Os. 4:13). Boschetti, che un tempo erano "sacri", di querce e terebinti, si possono ancora osservare in diverse parti di Israele.

Salice (ebr. *'arābîm*, *ṣapṣāpâ*). I salici (*Salix acmophylla*) e altre specie si trovano comunemente lungo i ruscelli perenni nel Vicino Oriente; nei riferimenti biblici spesso sono associati al loro ambiente (Giob. 40:22; Is. 25:7; 44:4; Ez. 17:5). Sono piccoli alberi o arbusti che formano dei boschetti. I "salici di torrente" (Lev. 23:40) e "i salici delle sponde" di Babilonia (Sal. 137:2) ora sono ritenuti pioppi (*Populus euphratica*). M. Zohary (*Flora Palaestina*, 1, 1966, pp. 29) dichiara però che nella letteratura post–biblica i nomi ebraici per salice e pioppo erano interscambiabili.

Le "funi nuove" usate da Dalila per legare Sansone (Giu. 16:11) potrebbero essere state corteccia di salice o ramoscelli fibrosi di un arbusto del deserto, la *Thymelaea hirsuta*.

Sandalo (ebr. *'algûmmîm*, II Cro. 2:8; 9:10–11). A quanto pare si trattava di un albero nativo del Libano, forse una conifera chiamata abete di Cilicia (*Abies cilicia*). Sono stati suggeriti anche il ginepro orientale o ginepro greco (*Juniperus excelsa*) e il cipresso sempreverde (*Cupressus sempervirens*). Un'ipotesi improbabile è che il sandalo (*algum*) sia da identificare con l'*almug* di Ofir e che fosse importato in Giuda dal Libano e ritenuto quindi dall'autore delle Cronache un albero locale. L'ebr. *'almûggîm* è tradotto "sandalo" in I Re 10:11–12, importato in Giuda insieme all'oro di Ofir. Sia la localizzazione di Ofir sia l'identità dell'albero è incerta. L'identificazione tradizionale è con il legno di sandalo rosso (*Pterocarpus santalinus*), un grande albero leguminoso, proveniente dall'India e dallo Sri Lanka. Alcuni sostengono, comunque, che *'algûmmîm* e *'almûggîm* dovrebbero essere entrambi identificati con un albero libanese.

Sandracca (gr. *thyinos*, Apoc. 18:12, "legno odoroso"). *Tetraclinis articulata*, una piccola conifera dell'Africa nord–occidentale. Il legno è scuro, duro e profumato, apprezzato dai greci e dai romani per la costruzione di arredi.

Sicomoro (ebr. *šiqmā*; gr. *sykomōraia*). Il sicomoro o fico d'Egitto (*Ficus sycomorus*), robusto albero alto 10–13 m., con un tronco basso, ed estesi rami frondosi e foglie sempreverdi. Era, ed è ancora, piantato in Egitto e nelle pianure di Israele (I Re 10:27; II Cro. 1:15; 9:27). Il suo legno fu importante in Egitto, dove gli alberi scarseggiavano, per la costruzione di bare e di altri oggetti di legno. I frutti sono commestibili e furono tanto importanti per il re Davide che giunse a nominare un sorvegliante per controllare gli oliveti e i sicomori (I Cro. 27:28); il salmista considera la distruzione dei sicomori a causa della grandine una calamità per gli egiziani pari alla distruzione dei loro vigneti (Sal. 78:47). In Amos 7:14 Amos si definisce uno che coltiva "i sicomori". Il suo lavoro consisteva nel tagliare la cima di ogni pianta per assicurare una maturazione ordinata, con frutti senza insetti. Zaccheo salì sopra un sicomoro per vedere passare Gesù (Luca 19:4); gli alberi di sicomoro si vedono ancora lungo le strade alberate in alcune città. Questo non si deve confondere con il fico acero o pseudo–platano (*Acer pseudoplatanus*) o col platano d'America (*Platanus occidentalis*) noto anch'esso come sicomoro.

L'ebr. *sykaminos*, reso "sicomoro" in Luca 17:6 è il gelso nero (*Morus nigra*), un piccolo e robusto albero con frutti di un rosso sangue, commestibili, e coltivato in Israele. Alcuni ritengono che possa riferirsi al fico d'Egitto, però non ci sono motivi per dubitare che i gelsi neri fossero stati già introdotti ai tempi del Nuovo Testamento.

Tamarindo (ebr. *'ēšel*, Gen. 21:33; I Sam. 22:6; 31:13 "tamarindo", "tamerice"). Albero di legno dolce che cresce negli uadi del deserto con molti rami sottili, foglie scagliose e piccole barbe di fiori rosa o bianchi. Diverse specie simili crescono in Israele (*Tamarix aphylla*, *T. nilotica*, *T. pentandra*, *T. tetragyna*) specialmente intorno a Beer–Sceba dove Abraamo ne piantò una; (*manna).

Terebinto (ebr. *'ēlâ*, Is. 6:13; Os. 4:13, "olmi"). Il terebinto comune nella terra d'Israele (*Pistacia terebinthus* specie *palestina*, o *P. palestina*) è un piccolo albero che si trova spesso sulle colline. Il terebinto Atlantico (*P. atlantica*) molto più grande che cresce nei luoghi più caldi e secchi assomiglia a una quercia, e poiché in ebraico ha un nome simile a volte viene confuso con la quercia nell'AT. Il terebinto era uno degli alberi sotto i quali si offrivano sacrifici e offerte "perché la loro ombra è buona" (Os. 4:13). (F.N. Hepper)

*Agricoltura; *Pianta

ALESSANDRIA

I. La città

a) Localizzazione

Grande porto marittimo della costa nord occidentale del Delta egiziano, nello stretto istmo tra il mare e il lago Mareotis. Fu fondata nel 332 a.C. da Alessandro Magno e chiamata con il suo stesso nome. In precedenza c'era solo un piccolo insediamento egiziano, Rhacotis, fu assorbito poi nella parte ovest della nuova città; nella lingua nativa egiziana (esemplificata secoli dopo dal copto), il nome Rhacotis fu esteso ad Alessandria. La città aveva con ogni probabilità una pianta reticolare formata da strade che si intersecavano e da isolotti; ma per il fatto che i resti dell'antica città si trovano al di sotto di quell'odierna, ogni ricostruzione della sua pianta e la localizzazione dei suoi grandi palazzi devono appoggiarsi quasi totalmente sulle testimonianza letterarie non molto precise e, per tale ragione, non possono essere esatte. Alessandria raggiunse lo splendore architettonico così esaltato negli scritti posteriori solo nel periodo di Tolomeo II (285–246 a.C. *ca.*). Tra la spiaggia e l'isola di Faro si estendeva una strada rialzata, una diga, l'"Eptastadio", ("sette stadi", 1300 m. di lunghezza); essa divideva il porto occidentale dal grande porto orientale, il cui ingresso era dominato dalla torre del Faro. La parte orientale comprendeva anche un porto reale, ed era costeggiata a est dal palazzo reale. A sud lungo la costa, di una pari a quella del lago Mareotis, si stendeva la città.

b) Popolazione

Fin dai suoi albori Alessandria fu una città estremamente cosmopolita. Oltre ai cittadini greci e a numerosi immigrati di bassa estrazione, sempre greci, c'era una folta comunità ebraica (*cfr.* in tempi più tardivi, Atti 6:9; 18:24) con il proprio etnarca e con un proprio quartiere (sebbene fino al 38 d.C. la popolazione ebraica non fosse limitata a esso), e una popolazione di nativi egiziani piuttosto numerosa, soprattutto nel distretto di Rhacotis, a ovest. A Rhacotis era localizzato il Serapeum, tempio della divinità egizio–ellenica Serapis, il cui culto fu promosso in particolare da Tolomeo I, probabilmente solo per stabilire un legame fra greci ed egiziani (Sir H.I. Bell).

c) Il ruolo della città

Da un punto di vista politico Alessandria divenne capitale dell'Egitto sotto la dinastia dei *Tolomei, re d'Egitto di origine greco–macedone, 323–330 a.C. *ca*. Sotto il primo re di questa dinastia, Alessandria, grazie a un grande attivismo, divenne la più grande città ellenistica di quei tempi. Continuò a essere capitale amministrativa dell'Egitto anche con la Roma imperiale e in epoca bizantina. Fu il centro bancario di tutto l'Egitto, un'attiva città manifatturiera (abiti, vetro, papiro, *ecc.*) e un porto molto florido. Ad Alessandria erano imbarcati gli esotici prodotti dell'Arabia, dell'India e di tutto l'Oriente, e sempre da Alessandria, in epoca romana, partivano le grandi navi che portavano il grano di Alessandria (*cfr.* Atti 27:6; 28:11) per rifornire di cereali a basso costo la plebe romana. Infine, Alessandria divenne presto, e rimase a lungo, un eccezionale centro culturale. Al regno di uno dei due Tolomei, I (323–285 a.C.) o II (285–246 a.C.) si deve la fondazione del "Museo" dove gli studiosi facevano ricerche e insegnavano le arti e le scienze, e la Biblioteca che giunse a contenere migliaia di opere scritte su decine di migliaia di rotoli di papiro.

II. Giudaismo e cristianesimo

La folta comunità giudaica di Alessandria era concentrata nella parte est della città, anche se aveva luoghi di culto dappertutto (Filone, *Leg.*, 132). Una famosa sinagoga, magnificamente adornata, era così grande che per segnalare l'*amen* dovevano essere usate delle bandiere (TB *Sukkah* 51b, citato in *BC*, 1, pp. 152–153). Ma oltre a ciò, Alessandria era il centro intellettuale e letterario della Diaspora. Fu composta qui la versione greca dell'AT, detta la Septuaginta (*testi e versioni), e da questo posto provennero opere come il Libro della Sapienza (*apocrifi) con le sue varianti di categorie veterotestamentarie di origine platonica e i suoi interessi per la cosmologia e l'immortalità, temi questi di origine greca. Fu la patria di *Filone, scrittore molto prolifero e forse il primo studioso di una certa importanza a usare materiale biblico come dato filosofico, sebbene "il suo obiettivo non era investigare ma armonizzare" (Bigg, p. 32), e primo grande esponente dell'esegesi allegorica della Scrittura. Quali che fossero i demeriti della sintesi tra Atene e Gerusalemme compiuta dai giudei alessandrini (e alcune forme di questa sintesi sono delle mostruosità), le testimonianze letterarie attestano una vitalità intellettuale, una preoccupazione missionaria e, nonostante l'audace allontanamento dalla formazione tradizionale, una grande attenzione per le Scritture.

Questi aspetti ebbero un'influenza considerevole, anche se indiretta, sul primo cristianesimo di matrice greca. È indicativo che l'eloquente predicatore itinerante *Apollo, che divenne un'importante figura nella chiesa apostolica, era un giudeo di Alessandria, e "versato nelle Scritture" (Atti 18: 24). L'Epistola agli Ebrei, in ragione dell'impiego che fa di una terminologia cara ad Alessandria, e del suo caratteristico uso dell'AT, è stata associata, anche se non necessariamente con Apollo, quanto meno con l'ambiente culturale alessandrino; lo stesso dicasi, anche se con meno ragione, di altri libri del NT (*cfr.* J.N. Seers, *The Fourth Gospel in the Early Church*, 1943; S.G.S. Breon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951). Indipendentemente dall'improbabile tradizione concernente l'azione dell'evangelista Marco (che potrebbe essere frutto della ricezione del suo Vangelo in Alessandria), l'origine e la primitiva storia della chiesa di Alessandria sono completamente ignote (*Africa).

È stato suggerito che il giudaismo alessandrino avesse reso così filosofica la speranza messianica che la prima predicazione cristiana fece progressi molto lenti in un posto simile. Non ci sono prove sufficienti per verificare un'ipotesi del genere. È innegabile, comunque, che quando il cristianesimo alesandrino divenne visibile in esso era molto chiaro l'influsso del giudaismo alessandrino. Lo zelo missionario, l'apologetica filosofica, l'esegesi allegorica, l'applicazione al commento biblico e la passione per la sintesi intellettuale che a volte portò a disastri dottrinali, sono comuni a entrambi. Alcuni, grossolanamente, con un collegamento che al presente non è assolutamente provato, legano Filone e Clemente di Alessandria; ma non è una congettura inverosimile che questo percorso intellettuale si ritrovi nella conversione a Cristo di un numero considerevole di giudei e timorati di Dio in Alessandria durante l'epoca apostolica e post–apostolica.

Bibliografia. Per il contesto storico e culturale, tolemaico e bizantino, si vedano, rispettivamente: *CAH*, 7, 1928, cap. IV, sez. vii, pp. 142–148, tr. it. vol. 7, tomo 1, pp. 147–202; e capp. VIII–IX, pp. 249–311, tr. it. vol. 7, tomo 1, pp. 315–384, *ibid.*, 12, 1939, cap. XIV, sez. i, pp. 476–492, tr. it. 12, tomo 2, pp. 623–664. Per un utile e succinto resoconto, con riferimento a quanto rimane di reperti e rovine, si veda E. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum, A Guide ...* , 1922. Per un racconto popolare della storia e della vita nell'Alessandria antica, si veda: H.T. Davis, *Alexandria, the Golden City*, 2 voll., 1957. Per uno eccellente studio su paganesimo, giudaismo e avvento e trionfo del cristianesimo in Egitto, si veda Sir Harold Idris Bell, *Cults and Creeds in Greco–Roman Egypt*, 1953. Su Alessandria e il cristianesimo, si veda anche J.M. Creed in S.R.K. Glanville, a cura di, *The Legacy of Egypt*, 1942, pp. 300–316, tr. it. Milano, 1953; A.S. Shore in J.R. Harris a cura di, *The Legacy of Egypt*, 2 ed., 1971, pp. 390–398; C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, 2 ed., 1913; J.E.L. Oulton e H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, 1954; L.W. Barnard, "St Mark e Alexandria", *HTR* 57, 1964, pp. 145–150; P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 voll. 1972, **in it.** N. Bonacasa e A. Di Vita, a cura di, *Alessandria e il mondo ellenistico–romano. Studi in onore di Achille Ariani*, 3 voll., Roma, 1983–1984; *Alessandria e il mondo ellenistico–romano. I centenario del Museo greco–romano*, Roma, 1995; J–Y. Empereur, *Alessandria riscoperta*, Roma, 2000; J.J.F.Sangrador, *Il Vangelo in Egitto. Le origini della comunità cristiana di Alessandria*, Cinisello Balsamo, 2000. (A.S. Wood)

*Alessandro Magno; *Diaspora; *Egitto; Filone

ALESSANDRO

Nome ellenistico comune. La sua ampia diffusione tra i giudei dispiaceva a qualche rabbino di stretta osservanza e fu all'origine di una divertente leggenda eziologica secondo la quale la richiesta di Alessandro Magno di porre una statua d'oro nel tempio, fu cambiata con l'impegno che tutti i maschi nati in quell'anno fossero chiamati Alessandro (si veda E. Nestle, *ExpT* 10, 1898–9, p. 527). L'alta occorrenza del nome è rispecchiata anche nel NT. **1.** Il figlio di Simone di Cirene (*Rufo). **2.** Un membro di un'importante famiglia sacerdotale, nota solo da Atti 4:6. **3.** Il presunto rappresentante degli interessi giudaici nella rivolta di Efeso (Atti 19:33–34). La sua funzione fu con ogni probabilità quella di dissociare la comunità giudaica dagli agitatori cristiani: l'antisemitismo della folla tuttavia non gli lasciò spazio. **4.** Un pernicioso insegnante di morale deviata (I Tim. 1:20), che Paolo dà in man di Satana (*Imeneo). **5.** Un acerrimo nemico di Paolo e del vangelo (II Tim. 4:14–15), che con ogni probabilità (visto che anche Timoteo è messo in guardia contro di lui) agiva nell'area di Efeso e Troas. Fu forse lui il responsabile di un arresto patito da Paolo a Efeso. Era un lavoratore del rame, un ramaio (la parola a quei tempi era usata per indicare tutti i lavoratori di metalli), sebbene alcuni abbiano letto il titolo come un nome proprio, "Alexandros Chalkeus". Quando Paolo aggiunge "il Signore gli renderà secondo le sue opere", il tempo del verbo appare come una predizione (NVR, RSV), e non come una maledizione (AV).

Coloro che identificano i n. 3 e 5 (*p.e.* P.N. Harrison, *Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, pp. 118–119) possono indicare in Efeso il luogo in cui ebbe origine lo scontro con le associazioni artigianali, e la menzione dell'Alessandro in Atti 19:33, come di persona ben conosciuta; ma niente indica in questi eventi un'opposizione del tipo descritto in II Timoteo 4:14. Si può dire poco sulla possibilità di identificare 4 e 5; ma 3 e 4 non possono essere identici, in quanto il secondo sarebbe un cristiano. (A.S. Wood)

ALESSANDRO MAGNO

Giovane re della Macedonia la cui spedizione panellenica del 336 a.C. per liberare i greci dell'Asia minore distrusse inaspettatamente l'impero persiano. Solo per l'ammutinamento delle sue truppe fu obbligato a fermarsi in India, dove vi moì nel 323 mentre stava progettando di conquistare l'Occidente. I suoi generali pianificarono la nascita dei regni ellenistici dei quali gli erodiani rappresentano l'epilogo. Probabilmente, più per necessità che per ideali, Alessandro abbandonò l'isolazionismo dei greci a beneficio di una maggiore cooperazione etnica. L'ellenismo divenne una forma di civilizzazione internazionale. Da qui discendono le difficoltà dei giudei nell'epoca maccabea, e le tensioni che si registrarono intorno all'evento della crocifissione. Da qui anche l'ispirazione delle filosofie cosmopolite che si accordavano con gli ideali cristiani. Probabillmente in Daniele 8:21; 11:3 si fa riferimento proprio ad Alessandro.

Bibliografia. Arriano, *Anabasis*; Plutarco, *Alexander*; C.B. Welles, *Alexander and the Hellenistic World*, 1970; R.L. Fox, *Alexander the Great*, 1973; J.R. Hamilton, *Alexander the Great*, 1973; P. Green, *Alexander of Macedon*, 1974, **in it.** G. Lanari, *Sulle orme di Alessandro Magno*, Venosa, 2002; C. Mosse, *Alessandro Magno. La realtà e il*

mito, Bari, 2003; N.G.L. Hammond, *Alessandro il Grande*, Milano, 2004. (E.A. Judge)

*Alessandria; *Macedonia; *Tolomei

ALFA E OMEGA

Questa giustapposizione della prima e dell'ultima lettera dell'alfabeto greco, che corrisponde all'ebraico *'alep* e *tāw*, è usata in Apocalisse esclusivamente come designazione di Dio (Apoc. 1:8; 21:6, dove "l'Alfa e l'Omega" è presentato in parallelo con "l'inizio e la fine") e Cristo (22:13, con lo stesso parallelismo, e la frase aggiuntiva "il primo e l'ultimo"). In Apocalisse 22:13 la divinità del Figlio è confermata applicando a lui ciò che è detto del Padre. In ognuno di questi casi il termine si riferisce all'attività di Dio o di Cristo, attività eterna, dinamica e comprensiva, nella creazione e nella salvezza; cioè, l'origine, la preservazione e il termine di tutte le cose si trovano nella deità (*cfr.* Rom. 11:36). Ebrei, greci e romani, usavano tutti le lettere dell'alfabeto come numerali, così che "alfa e omega" potevano significare facilmente "primo e ultimo" (*cfr.* Is. 44:6, "Così dice il SIGNORE, ... io sono il primo e l'ultimo"; anche Apoc. 2: 8). (S.S. Smalley)

*Apocalisse, libro; *Lingua del NT

ALFEO

1. Il padre di Levi, l'esattore delle tasse (Mar. 2: 14) che in generale è identificato con l'apostolo Matteo. Di lui non si sa nient'altro. **2**. Padre dell'apostolo Giacomo, che è chiamato "figlio di Alfeo", per distinguerlo da Giacomo, figlio di Zebedeo (Matt. 10:3; Mar. 3:18; Luca 6:15; Atti 1: 13). Non ci sono ragioni valide per identificarlo con il N. 1, il padre di *Levi. Sono stati fatti anche tentativi per identificarlo con Cleopa (Luca 24:18 e Giov. 19:25). Tuttavia è improbabile che *Cleopa e *Clopas siano la stessa persona e che Alfeo sia uno di loro. L'aramaico di Alfeo è *Halphai*, che potrebbe essere traslitterato con *Klōpas*, ma anche se fosse lo stesso individuo, non possiamo desumere da Giovanni 19:25 che questo Giacomo fosse in qualche modo legato al nostro Signore, e certamente non potremmo dedurre che fosse Giacomo il fratello del Signore. (R.E. Nixon)

ALLEANZA

Vedi *patto.

ALLELUIA

È la traslitterazione dell'invocazione liturgica ebr. ***hallᵉlû-yâh*** = "lode a Yah", forma abbreviata di Yahweh (si veda *Dio, nomi), che ricorre 24 volte nel libro dei Salmi. Benché questa sia semplicemente una variante delle diverse esortazioni a lodare, il fatto che si trovi sempre all'inizio e alla fine dei salmi (unica eccezione il Salmo 135:3) e che questi siano tutti anonimi e quindi presumibilmente fra i più tardivi, fa pensare che fosse diventata, nel culto post-esilico del tempio, un invito abituale a lodare Dio.

I salmi in cui essa ricorre si raggruppano così: (1) Salmi 104–105 (alla fine), 106 (all'inizio e alla fine, la seconda inserita nella dossologia del IV Libro dei Salmi). (2) Sal. 111–113 (all'inizio) 115–117 (alla fine); la LXX è quasi sicuramente nel giusto nel porre la ripetizione alla fine del Salmo 113 e all'inizio del Salmo 114, completando così la serie; (3) Salmo 135, all'inizio e alla fine, ma anche qui la LXX pone correttamente il secondo all'inizio del Salmo 136. (4) Salmi 146–150, all'inizio e alla fine di ciascuno.

Dal tempo del NT ("Alleluia", Apoc. 19:1, 3–4, 6) questo invito è entrato a far parte dell'adorazione della chiesa cristiana. Molti dei Salmi con alleluia hanno un ruolo speciale nel culto ebraico. I Salmi 113–118, l'Hallel egiziano, sono cantati durante le feste di *Pasqua, *Pentecoste, *Tabernacoli e *Dedicazione: i Salmi 113–114 sono cantati prima del pasto, i Salmi 115–118 dopo la terza coppa (*cfr.* Mar. 14:26). I Salmi 135–136 sono cantati il sabato e il Grande Hallel (Salmi 145–150) con il Salmo 145, in ogni culto mattutino. (H.L. Ellison)

*Lode; *Culto

ALTARE

I. Nell'Antico Testamento

In tutte le ricorrenze della parola "altare" nell'AT, tranne che in quattro di esse, l'ebr. è ***mizbēaḥ***, che significa "luogo del sacrificio" (da ***zāḇaḥ***, "uccidere a fini sacrificali"), e una delle altre occorrenze (Esdr. 7:17) ha semplicemente l'equivalente aramaico ***maḏbaḥ***. Sebbene etimologicamente il termine implichi l'idea dell'uccisione sacrificale, nell'uso non era sempre così ristretto, in quanto la parola era usata anche per l'altare su cui si bruciava l'incenso (Es. 30:1). Per altre occorrenze del termine "altare" nelle diverse traduzioni della Bibbia si veda più avanti.

a) I patriarchi

I patriarchi costruirono i propri altari e offrirono i loro sacrifici, senza ricorrere ad alcuna forma di sacerdozio. Noè ne costruì uno e vi offrì olocausti (Gen. 8:20). Abraamo costruì altari a Yahweh a

Sichem, tra Betel e Ai, a Ebron e a Moria, dove offrì un montone al posto di Isacco (Gen. 12:6–8; 13:18; 22:9). Isacco fece la stessa cosa a Beerseba (Gen. 26:25), Giacobbe eresse altari a Sichem e Betel (Gen. 33:20; 35:1–7), e Mosè ne costruì uno a Refidim dopo la vittoria degli israeliti sugli amalechiti (Es. 17:15). Gli altari erano eretti principalmente per commemorare eventi il cui elemento principale era rappresentato da un contatto che c'era stato con Dio.

b) Altari pre–israelitici in terra di Canaan

Nel passato erano con superficialità ritenuti altari, a differenza degli altari nel vero senso della parola e che risalivano a periodi diversi, insediamenti domestici, agricoli o industriali. Ad Ai, J. Marquet–Krause scoprì un piccolo tempio della prima Età del Bronzo in cui c'era un altare di pietre intonacate, appoggiato al muro e su cui con ogni probabilità erano immolati animali ed era offerto del cibo. Nella media Età del Bronzo, a *Meghiddo (livello XV) furono trovati due templi contenenti altari rettangolari, uno fatto di mattoni di fango e l'altro di pietre intonacate con calce. Templi dell'ultima Età del Bronzo contenenti altari simili sono stati rinvenuti a Lachis, Bet–Sean e Asor. Nei livelli di scavo relativi a questo periodo, ad Asor, sono stati scoperti grandi blocchi di pietra tagliata, con due bacini cavi sulla superficie, che probabilmente servivano a raccogliere il sangue degli animali sacrificati. A Meghiddo e Nahariyeh sono state scoperte grandi piattaforme di pietra che con ogni probabilità erano usate come luoghi sacrificali, ma queste sono più da assimilare agli *alti luoghi piuttosto che ad altari veri e propri.

Diversi altari intonacati con quattro corni posti agli angoli superiori, databili al periodo della conquista, sono stati trovati a Meghiddo. Questi, tuttavia, a giudicare dalla loro larghezza relativamente piccola (non più di 70 cm di altezza), erano con ogni probabilità altari per l'incenso. Numerose bancarelle di argilla che avrebbero potuto essere usate come altari per bruciarvi l'incenso sono state rinvenute a Meghiddo, Bet–Sean e Lachis, provenienti dai livelli delle Età del Bronzo e dell'Età del Ferro.

Questi altari erano usati dai cananei che abitavano la terra promessa, fatto questo che avvalora le puntigliose regolamentazioni date al Sinai e inerenti questi temi. Che gli altari non fossero limitati a Canaan è evidente dalle scoperte in siti quali Eridu, Ur, Khafājī e Assur in Mesopotamia, e l'episodio in cui Balaam eresse sette altari a Chiriat–Usot (Num. 23), offrendovi sopra dei buoi, può forse essere compreso in questa luce.

c) Gli altari del tabernacolo

Al Sinai Dio diede a Mosè istruzioni su due altari che furono poi usati nel tabernacolo: l'altare per gli olocausti e l'altare per l'incenso.

d) La costruzione degli altari

In Esodo 20:24–26, Dio diede a Mosè le istruzioni affinché il popolo costruisse due altari di terra (***mizbaḥ ʾᵃḏāmâ***) o di pietre (non tagliate) (***mizbaḥ ʾᵃḇānîm***), su cui porre le offerte. In nessun caso dovevano esserci dei gradini, affinchè non si potesse scoprire la "nudità" dell'offerente. La forma di questo passo, in cui Dio dice a Mosè di trasmettere al popolo l'istruzione, suggerisce che, al pari dei Dieci comandamenti all'inizio del capitolo, essa era rivolta a ogni israelita individualmente, piuttosto che a Mosè come loro rappresentante, come in Esodo 27. Sulla base di tale istruzione si può pensare che l'israelita aveva il permesso di fare ciò per conto proprio, e forse alla luce dell'istruzione si possono capire gli altari costruiti da Giosuè sul monte Ebal (Gios. 8: 30–31; *cfr.* Deut. 27:5), da Gedeone in Ofra (Giu. 6:24–26), da Davide nell'aia di Arauna (II Sam. 24:18–25) e da Elia sul monte Carmelo (I Re 18), così come gli episodi descritti in Giosuè 22:10–34 e I Samuele 20:6, 29 (*cfr.* Es. 24:4).

e) Il tempio di Salomone

Nella costruzione del suo tempio Salomone, sebbene influenzato dai suoi contemporani fenici, cercò di riproporre il modello del tabernacolo e della sua area. Anche se Davide aveva già costruito un altare per i sacrifici (II Sam. 24:25), Salomone probabililmente ne costruì uno nuovo, come è indicato in I Re 8:22, 54, 64 e 9:25 (non menzionato nella descrizione principale, I Re 6—7). Gli altari di questo periodo sono ben rappresentati dalle scoperte fatte ad Arad, dove nel cortile del tempio c'era un altare fatto di mattoni e di altro materiale per le offerte (*cfr.* Es. 20:25) che misurava 5 cubiti (2,5 m) come quello del tabernacolo (Es. 17:1; *cfr.* II Cro. 6:13). Due altari di pietra per l'incenso con cavità poste sulla sommità sono stati rinvenuti in una zona che conduceva al luogo santissimo. Altri altari per l'incenso israelitici sono stati scoperti a Beerseba, insieme a un grande altare probabilmente usato per i sacrifici. Quest'ultimo è stato distrutto nell'VIII sec. e le sue pietre usate per riparare le mura di un magazzino. Le protrusioni all'angolo superiore mostrano ciò che si intendeva con l'espressione "i corni" dell'altare.

f) Falsi altari

Altari illegali erano in uso sia in Israele sia in Giuda, come si evince dalla condanna dei profeti

(Am. 3:14; Os. 8:11) e dal racconto del peccato di Geroboamo di I Re 12:28–33, ma anche dalle scoperte archeologiche.

g) La visione di Ezechiele

Durante l'esilio Ezechiele ebbe una visione dell'Israele rinnovato e del tempio ricostruito (Ez. 40—44), e mentre non è citato alcun altare per l'incenso, è descritto dettagliatamente l'altare dei sacrifici (43:13–17). Si trattava di un altare a tre stadi che raggiungeva l'altezza di 11 cubiti su una base quadrata di 18. La sua forma ricorda uno ziggurat babilonese, e questa impressione è rafforzata dal nome di alcune delle sue parti. La base, *ḥêq hā'āreṣ* (Ez. 43:14, AV "appoggiata sul pavimento", *lett.* "nel ventre della terra") ricorda l'accadico *irat irṣiti* che ha lo stesso significato, e i termini ***har'ēl*** e ***'ªri'ēl***, tradotti con "altare" nei vv. 15–16 possono essere la forma ebraicizzata dell'accadico *arallu*, uno dei nomi utilizzati per il mondo sotterraneo, dal significato secondario di "montagna degli dèi". Questi prestiti dal vocabolario babilonese, abbastanza indipendenti dal loro significato etimologico, sarebbero ben comprensibili dopo un esilio di molti anni in Babilonia. All'altare si accedeva per mezzo di scalini e ai quattro angoli superiori c'erano i corni.

h) Il secondo tempio

Quando fu ricostruito il tempio, dopo il ritorno dall'esilio, esso con ogni probabilità era fornito di altari. Ne parla Giuseppe Flavio (*Contro Apione*, 1:198) e nella *Lettera di Aristea*, ma a proposito di questo periodo nessuno degli autori può essere seguito in modo acritico. Nel 169 d.C. Antioco Epifane asportò "l'altare d'oro" (I Mac. 1:21), e due anni dopo profanò l'altare dei sacrifici innalzandovi sopra "un idolo" (I Mac. 1:54), probabilmente un'immagine di Zeus. I maccabei costruirono un nuovo altare e ripararono l'altare dei profumi (I Mac. 4:44–49), e questi devono essere stati in uso fino a quando Erode non ampliò il tempio alla fine del I sec. a.C. A quell'epoca l'altare dei sacrifici era una grande piattaforma di pietre non tagliate, munita di una rampa di accesso.

II. Nuovo Testamento

Nel NT sono usate due parole per "altare"; la prima è ***thysiasrrērion***, che ricorre più frequentemente ed è usata spesso nella LXX per ***mizbēaḥ***. Questa parola è usata per l'altare su cui Abraamo si preparava a offrire Isacco (Giac. 2: 21), per l'altare dei sacrifici del tempio (Matt. 5: 23–24; 23:18–20, 35; Luca 11:51; I Cor. 9:13; 10: 18; Ebr. 7:13; Apoc. 11:1), e per l'altare dei profumi, non solo nel tempio terrestre (Luca 1:11) ma anche nel tempio celeste (Apoc. 6:9; 8:5; 9:13; 14: 18; 16:7; *cfr.* anche Rom. 11:3; Ebr. 13:10). L'altra parola, ***bōmos***, ricorre una volta (Atti 17:23). Nella LXX era usata sia per ***mizbēaḥ*** sia per ***bāmâ*** (*alto luogo), e aveva il significato principale di luogo rialzato.

Bibliografia. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, 1961, pp. 406–414, 546, tr. it. Genova, 1964; Y. Aharoni, "Arad: Its Inscriptions and Temple", *BA* 31, 1968, pp. 2–32; *idem.*, "The Horned Altar of Beersheba", *BA* 37, 1974, pp. 2–6; A. Biran, "An Israelite Horned Altar at Dan", *BA* 37, 1974, pp. 106–107, **in it.** *GLAT*, 4, coll. 1072–1088; *DIB*, pp. 60–63; I. Oggiano, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Roma, 2005. (J. McKeown e T.C. Mitchell)

*Culto; *Sacrificio; *Tempio

ALTO LUOGO

Il termine ebr. *bāmâ*, tradotto con "alto luogo" o "alture", ricorre più di cento volte nel *TM* con due diverse accezioni: in senso letterale e nel senso di santuario.

I 20 usi non cultuali occorrono tutti al plurale (alti luoghi) e in passi poetici. In contrasto con gli altri termini che indicano sommità, il plurale *bāmôṯ* ha sempre una connotazione di dominio e di controllo. Le battaglie avvengono spesso sui versanti di un monte; il possesso delle vette assicura perciò il predominio sul territorio. (Num. 21:28; II Sam. 1:19, 25). Così Israele dichiara che Dio "cavalca" o "cammina" sulle alture (Am. 4:13; Mich. 1:3), o che egli fa camminare Israele (Deut. 32:13; Is. 58:14) o un individuo (II Sam. 22:34; Sal. 18:33; Abac. 3:19) "sulle alture del paese". I sigilli cilindrici ritraggono *Baal a cavalcioni sulle montagne, e nei testi di Ras Shamra esso è chiamato *rkb rpt*, "colui che cavalca le nuvole". Sia l'accadico sia l'ugaritico avevano termini molto affini che denotavano alture oppure le parti centrali del corpo (Giob. 9:8).

L'associazione degli alti luoghi con il dominio può spiegare la loro scelta come ubicazione dei santuari. È stato suggerito che, malgrado gli avvertimenti di Mosè (Deut. 12), Israele adottò i santuari cananei dopo la conquista. Sicuramente alcuni fedeli adoratori di Dio usarono le *bāmôṯ* durante il primo periodo della monarchia. Samuele vi celebrò uno speciale sacrificio davanti a trenta invitati quando Saul fu unto re (I Sam. 9) e più tardi Saul si unì a un gruppo di profeti che scendevano da una *bāmâ*, preceduti da salteri, timpani, flauti e cetre (I Sam. 10:5). Ai tem-

pi di Salomone, Gabaon era assurto a rango unico ed era conosciuto come "il principale fra gli alti luoghi". Il tabernacolo e l'altare di rame fatto da Besaleel, figlio di Uri figlio di Cur, era conservato qui, e fu ancora a Gabaon che Dio interpellò in sogno Salomone sul carattere del suo regno (I Re 3; II Cro. 1).

Dopo la scissione del regno nel 922 a.C. i *bāmôṯ* costituirono una nuova minaccia alla purezza della fede d'Israele. Nel regno del nord Geroboamo aveva eretto "santuari di alti luoghi" come parte della sua campagna volta a distogliere l'attenzione dei suoi sudditi da Gerusalemme (I Re 12). Così egli "indusse Israele a peccare": infatti, benché nominalmente fossero dedicati a Dio, quei santuari includevano molti elementi cananei, come idoli, stele, simboli di Astarte, prostituzione sacra e altri riti della fertilità. Massacri, instabilità e apostasia caratterizzarono i due secoli di esistenza del regno del Nord e, a detta dei cronisti biblici, i *bāmôṯ* furono la causa prima del collasso morale e religioso (II Re 17: 9). Nel regno del sud la situazione non era molto migliore. I *bāmôṯ* furono riutilizzati sotto Roboamo, e i tentativi di sopprimerli da parte di Asa e di Giosafat non ebbero risultati duraturi. Ezechia promosse una drastica riforma (II Re 18:1–8) ma suo figlio Manasse, il quale "si comportò peggio di tutti i re prima di lui" li reintrodusse. Sotto Giosia fu intrapresa una riforma religiosa di più vasta portata (II Re 23), ma i suoi successori non furono alla sua altezza, cosicché i santuari erano ancora in auge quando l'esercito babilonese pose fine al regno di Giuda. Poco si sa dei *bāmôṯ*, dopo di allora.

Gli studi più antichi sui *bāmôṯ* rivelano l'imbarazzo causato dal fatto che gli eroi d'Israele se ne servissero. Il Talmud e i rabbini distinguevano accuratamente fra "grandi" e "piccoli" *bāmôṯ*, oppure sostenevano che il divieto fosse periodicamente sospeso. J. Wellhausen pensò di risolvere il problema suggerendo che la norma del santuario unico non entrò in vigore fino ai tempi di Giosia; il libro del Deuteronomio ritrovato nel tempio non sarebbe altro che una "pia frode". Sembra più probabile che Samuele, Saul e Salomone intendessero semplicemente rivendicare questi santuari per il vero Dio, senza rendersi conto dei pericoli di sincretismo che Mosè aveva previsto così chiaramente e che la storia avrebbe fin troppo confermato.

W.F. Albright sostiene che i *bāmôṯ* fossero essenzialmente monumenti sepolcrali, ma non vi sono accenni a santuari scavati né riferimenti biblici non emendati che suggeriscano una chiara associazione con i riti funebri. Secondo P.H. Vaughan i *bāmôṯ* erano piattaforme rotonde e livellate sulle quali veniva celebrato il culto. Tuttavia, benché alcuni *bāmôṯ* possano aver contenuto una piattaforma, il senso più naturale del termine sembra comprensivo dell'intera area cultuale, includendo l'altare, le stele, gli edifici *ecc.*

Si può discernere un graduale sviluppo nell'ubicazione dei *bāmôṯ*. I santuari sulle alture erano tipici del primo periodo (Num. 22:41, I Sam. 9), mentre più tardi essi possono trovarsi anche nelle città (II Re 17:9) e, in un caso, in una valle (Ger. 7:31). Verso la fine della monarchia il termine designava molti tipi di santuari locali. Così II Re 23 parla di piccole edicole alle porte delle città, di santuari reali per dèi stranieri, di grandi santuari pubblici e di santuari rustici locali definendoli tutti *bāmôṯ*.

Oggi si esclude che le scoperte largamente pubblicizzate di Ghezer e l'alto luogo di Conway a Petra fossero dei *bāmôṯ*. Ciò nonostante, l'archeologia ha recentemente portato alla luce esempi autentici dei tipi principali di *bāmôṯ* biblici. Dei santuari al di fuori dei centri abitati si conoscono a Nahărīyyā, Samaria, Gerusalemme e "il grande alto luogo a Petra". Sono conosciuti dei *bāmôṯ* in città situate in alto, a Meghiddo e Arad. Sono noti dei santuari in città situate in pianura da Azor, Dan e Gerusalemme. Piccoli santuari (edicole) alle porte delle città sono conosciuti a Tirza e Dan. Dati biblici inerenti alle strutture, al culto e alle tendenze di un santuario nel cambiare il suo *status*, sono tutti confermati dalle scoperte archeologiche, rivelando così un quadro variegato del periodo in cui Israele aveva "tanti dèi quante città" (Ger. 2:28).

Bibliografia. W.F. Albright, *Supplement to VT* 4, 1957, pp. 242–258; P.H. Vaughan, *The meaning of "bāmâ" in the Old Testament*, 1974; J.T. Whitney, *The Israelite bāmâ*, tesi non pubbl., Università di Nottingham, 1975, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1345–1355; *DIB*, *s.v.* "Altezza", pp. 63–65; G. Zaninotto, *Le bamot israelitiche: studio storico–religioso*, Roma, 1961. (J.T. Whitney)

*Altare; *Idolatria

AMALEC, AMALECHITI

Amalec (ebr. *ʿamālēq*) era il figlio di Elifaz e nipote di Esaù (Gen. 36:12, 16). Il nome è usato come sostantivo collettivo per i suoi discendenti, gli amalechiti (Es. 17:8; Num. 24:20; Deut. 25:17; Giu. 3:13 *ecc.*).

Alcuni scrittori distinguono gli amalechiti nomadi, normalmente rinvenibili nell'area del Neghev e del Sinai, dai discendenti di Esaù, perchè

Genesi 14:7, che si riferisce a un'epoca precedente a quella di Esau, parla del "territorio" degli amalechiti (ebr. *ʿamālēqî*). La distinzione non è necessaria se consideriamo la frase come una descrizione editoriale posteriore.

Israele si scontrò per la prima volta con gli amalechiti a Refidim nel deserto del Sinai (Es. 17:8–13; Deut. 25:17–18). In ragione di questo attacco gli amalechiti caddero sotto una maledizione e furono alla fine distrutti (Deut. 25: 19; I Sam. 15:2–3). In quella occasione Aronne e Cur aiutarono Mosè a tenere le braccia alzate e Israele prevalse. Un anno dopo, in seguito al resoconto delle spie, Israele ignorò il comando di Mosè e cercò di entrare nel sud della terra promessa. Gli amalechiti li sconfissero a Corma (Num. 14:43, 45).

Altri due incontri risalgono al tempo dei Giudici. Gli amalechiti appoggiarono Eglon, re di Moab, nell'attacco al territorio di Israele (Giu. 3: 13), e poi si unirono ai madianiti e ai figli dell'est nei raid ai campi e agli armenti degli israeliti. Gedeone li sconfisse (Giu. 6:3–5, 33; 7:12; 10:12).

Dall'esodo in poi, gli amalechiti si rinvengono nel Neghev, ma per un certo periodo essi ebbero un punto di appoggio in Efraim (Giu. 12:15). Balaam, il profeta straniero, che vedeva la loro terra a partire dal suo punto di osservazione in Moab, li descrisse come "la prima delle nazioni" (Num. 24:20), il che può indicare sia il loro stato sia la loro origine.

Samuele ordinò a Saul di distruggere gli amalechiti a sud di *Telaim, proibendo di fare bottino. Saul li inseguì da Avila a Sur ma prese vivo il suo re. In seguito, Samuele uccise Agag e rigettò Saul (I Sam. 15).

Davide combattè gli amalechiti nell'area di Ziclag concessagli da Achis, re di Gat (I Sam. 27:6; 30: 1–20). In seguito gli amalechiti scomparvero, e ai tempi di Ezechia i figli di Simeone attaccarono e distrussero gli amalechiti "superstiti", prendendo la loro roccaforte del monte Seir (I Cro. 4:43).

Bibliografia. S. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, pp. 270–273; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 2 ed., 1974. (J.A. Thompson)

AMAN

Il "cattivo" del libro di *Ester: progettò di sterminare gli ebrei quando *Mardocheo ferì la sua vanità rifiutando di inchinarsi davanti a lui. Alla fine fu impiccato sulla forca che aveva preparato per Mardocheo. È definito l'*agaghita. Il suo nome potrebbe derivare dal dio di Elam, Hum(b)an. (J.S. Wright)

AMARNA

Tell el–Amārna è il nome contemporaneo di Akhetaten, capitale dell'Egitto sotto Amenofi IV (Akhenaten) e i suoi immediati successori, 1375–1360 a.C. *ca*. Le rovine si trovano a circa 320 km. a sud del Cairo sul lato est del fiume Nilo. Il sito si estende per circa 8 x 1 km. ed è stato parzialmente scavato. Le rovine imponenti comprendono templi, palazzi di governo, tombe con pitture murarie e costruzioni a pianta uniforme appartenute a notabili.

L'importanza di Amarna per gli studi biblici sta nella serie di lettere scritte in caratteri cuneiformi su tavole d'argilla e trovate per caso nel 1887. Con le successive scoperte, il numero dei documenti rinvenuti supera i 380. La maggior parte è costituita da lettere provenienti da vari governanti asiatici scritte ai faraoni Amenòfi III e IV nel periodo 1385–1360 a.C. *ca*.; quasi la metà provengono da Canaan e dalla Siria. Esse forniscono importanti informazioni sulla storia dell'intera area, e danno un'immagine vivida degli intrighi e dei complotti tra le città in seguito all'indebolimento del controllo egiziano, poco prima dell'arrivo degli israeliti nella terra.

Nel sud della Siria, Abdi–Ashirta e suo figlio Aziru, pur proclamando la loro fedeltà ai signori egiziani, stavano di fatto accrescendo i propri domini con la complicità degli ittiti del nord della Siria, e preparavano così la strada per un'eventuale conquista della Siria da parte dell'ittita Suppiluliumas. Rib–Adda di Biblo, un fedele alleato che scrisse 53 lettere alla corte egiziana, descrisse l'incertezza e il caos che seguirono al suo appello per un aiuto militare. Racconta della conquista da parte di Aziru di una città adiacente dove i residenti egiziani furono trucidati, e l'attacco a Biblo davanti al quale dovette fuggire. Similmente Lab'aya di Sichem, nonostante si proclamasse innocente (*EA* 254), stava accrescendo il suo potere nella parte centrale della lega, in combutta con i semi–nomadi khabiru, che sono spesso citati nel testo, principalmente come bande armate. Le attività di questi khabiru sono riportate da molte città. Quando Lab'aya minacciò Meghiddo, il sovrano, Biridiya, si appellò all'Egitto.

Abdi–Kheba di Gerusalemme scrive diversi resoconti, lamentandosi che Milkilu di Ghezer e altri compiono delle scorribande. Non riesce quindi a capire perché il faraone debba permettere a Ghezer, Lachis e Ascalon di sfuggire al dovere di fornire di viveri la guarnigione egiziana visto che ne hanno in abbondanza. Egli stesso è stato vessato dalle truppe egiziane e avverte il faraone che il suo tributo e gli schiavi inviati in Egitto potreb-

bero non giungervi in quanto Lab'aya e Milkilu hanno ordito un'imboscata (*EA* 287). Poteva tuttavia trattarsi di uno stratagemma per evitare doni e tributi all'Egitto, in quanto in un'altra lettera, Shuwardata di Ebron mette in guardia il faraone definendo Abdi–Kheba di Gerusalemme un furfante.

La nostra conoscenza della geografia politica della terra di Canaan di quei tempi è aiutata dal riferimento a sovrani locali, quali Ammunira di Beirut, Abi–milki di Tiro, Akizzi di Qatna e Abdi–tirši e Asor. Alcuni di questi nomi possono essere comparati con testi contemporanei provenienti da *Ugarit (Ras Shamra). In aggiunta alle prove storiche, queste lettere sono importanti per le più ampie implicazioni delle allenze tra l'Egitto e i sovrani di Mitanni e Babilonia, spesso suggellati o conclusi con matrimoni tra le famiglie regnanti.

I riferimenti a un ufficiale egiziano chiamato Yanhamu, che raggiunse un alto rango e ufficio, ci ricordano la vicenda di Giuseppe, sebbene i due non possono essere identificati. Il nome Yanhamu è una forma semitica e una delle sue funzioni era la supervisione delle riserve di grano in tempi di carestia per i siriani sottoposti al faraone.

Le tavolette sono anche di grande importanza dal punto di vista linguistico. Tutte tranne due sono scritte in accadico, la *lingua franca* dell'intero Vicino Oriente antico del tempo. La presenza ad Amarna di letteratura mesopotamica (miti di Nergal e Adapa, un racconto di Sargon di Accad) e testi lessicali, incluso un elenco di parole egiziane e accadiche, attestano l'influenza dell'accadico, e ciò è supportato dalla scoperta nel 1946 a Meghiddo di un frammento dell'epica di Ghilgamesh (1400 a.C *ca*.). Le lettere provenienti dalla terra di Canaan e dalla Siria sono scritte per lo più nei dialetti semitici occidentali della lingua accadica, e forniscono un'informazione valida sulla lingua cananea nelle sue varie forme locali, prima dell'arrivo degli israeliti. Le lettere del re Tushratta di Mitanni hanno anche considerevolmente ampliato la nostra conoscenza della lingua non semitica hurrita.

Poiché alcuni hanno sostenuto che i khabiru di questi testi devono essere identificati con gli ebrei del tempo di Giosuè, invece di essere questo un indizio sullo stato della terra prima della conquista, è utile segnalare i seguenti aspetti che emergono dalle prove fornite dalle lettere di Amarna. Gli *ḫab/piru* (SA.GAZ) (= khabiru) qui, come indicato anche dai testi di Ras Shamra e *Alalakh, occupavano le aree non strettamente controllate dalle grandi città; essi operavano di solito in piccoli numeri in Canaan e in Siria, e non figurano impegnati ad assediare città. Per di più, questi testi mostrano un quadro diverso da quello che troviamo in Giosuè. Lachis e Ghezer, lungi dall'essere distrutte (Gios. 10), sostengono attivamente i khabiru. Sono diversi anche i nomi dei sovrani, il re di Gerusalemme a quel tempo era Abdi–Ḫeba, e mentre i khabiru erano molto attivi nell'area di Gerusalemme, la città non fu conquistata se non al tempo di Davide. Per ultimo, gli 'Apiru fecero uso di carri, ma gli israeliti non conobbero queste tecniche di guerra se non sotto il regno di Davide.

Bibliografia. J.A. Knudtzon, 3, 2 voll., 1907, 1915 (= *EA*); A.S. Rainey, *El Amarna tablets 359–379*², 1978; W.S. Albright in *ANET*, pp. 483–490; *idem..*, *The Amarna letters from Palestine*, in *CAH*, 2/2, 1975, tr. it., pp. 660–669; C.J.M. Weir in *DOTT*, pp. 38–45; F.F. Bruce in *AOTS*, pp. 1–20; K.A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaonhs*, 1962; B.J. Kemp, *Lexikon der Agyptologie* 6, pp. 309–319; W.L Moran, *The Amarna Letters*, 1992, **in it.** R. Paribeni, *Tell El Amarna, l'arte di un faraone riformatore*, Roma, 1932; M. Liverani, a cura di, *Le lettere di el–Amarna*, 2 voll., Brescia, 1998–1999; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002. (M.J. Selman)

*Ebrei; *Corei/hurriti

AMASA

1. Figlio di Itra, un israelita, e della sorella di Davide, Abigail, guidò la ribellione di Absalom (II Sam. 17:25), fu sconfitto da Ioab (II Sam. 18:6–8), fu poi perdonato da Davide, e sostituì Ioab come comandante dell'esercito (II Sam. 19:13). Privato della sua scorta fu assassinato dal doppiogiochista Ioab alla "grande pietra che è a Gabaon" (II Sam. 20:9–12). Amasa potrebbe ben essere l'Amasai di I Cronache 12:19, ma le prove non sono conclusive. **2**. Efraimita che, tra le altre cose, ubbidì al profeta Oded e si oppose alla deportazione in Samaria dei prigionieri guidei catturati da Peca, re di Israele, nella sua campagna militare contro Acaz (II Cro. 28:9–15). (J.D. Douglas)

AMASIA

(Ebr. *ʾªmaṣyâ* o *ʾªmaṣyāhû*, "Yahweh è potente"). **1**. Figlio e successore di Ioas, re di Giuda (II Re 14:1–20; II Cro. 25). Inflisse una pesante sconfitta a Edom, che in precedenza aveva riconquistato l'indipendenza da Giuda (II Re 8:20–22), anche se non lo sottomise completamente (*cfr.* II Re 14:22). Esaltato dai suoi successi, e forse anche

in collera per le scorribande di alcuni mercenari israeliti, sfidò Ioas di Israele a combattere con lui una battaglia che fu la sua rovina. La pesante sconfitta portò allo smantellamento di parte delle difese di Gerusalemme e al saccheggio del tempio e dei palazzi. Egli stesso fu catturato (II Re 14:13). Si è suggerito che suo figlio Azaria iniziò a regnare come coreggente proprio in quest'epoca, ipotesi questa che rende più facile risolvere le difficoltà concernenti la cronologia del suo regno. Alla fine fu assassinato per ragioni che ci sono ignote. **2**. Sacerdote di Geroboamo II che cercò di mettere a tacere il profeta Amos a Betel (Am. 7:10–17). **3**. Membro della tribù di Simeone (I Cro. 4:34). **4**. Levita della famiglia di Merari (I Cro. 6:45). (H.G.M. Williamson)

*Giuda

AMBASCIATORE

(Ebr. *mal'āḵ*, "messaggero"; *lûṣ*, "interprete"; *ṣîr*, "andare""). Termine usato per descrivere l'inviato in altre nazioni in occasioni speciali, *p.e.* per congratularsi (I Re 5:1; II Sam. 8:10), per sollecitare favori (Num. 20:14), per fare alleanze (Gios. 9:4–6), o per protesta contro ingiustizie (Giu. 11:12). Gli ambasciatori, che di solito erano uomini di alto rango, divennero sempre più comuni dopo che Israele sviluppò relazioni con la Siria, con Babilonia, *ecc.* Non rappresentavano la persona del loro sovrano, né, di regola, avevano facoltà di negoziare (ma si veda II Re 18:17–19:8). Tuttavia erano trattati con rispetto, e l'unica infrazione a questa norma generale che troviamo in ambito biblico portò a una severa punizione (II Sam. 10:2–5). La parola (gr. *presbeuō*, tradotta "ambasciatore" in NVR) ricorre metaforicamente nel NT (II Cor. 5:20; Ef. . 6:20), applicata ai rappresentanti di Cristo che portano il suo messaggio di riconciliazione. Il termine collettivo "ambasciata" si trova in Luca 14:32. (J.D. Douglas)

AMBRA

Ebr. *ḥašmal*, ricorre solo in Ezechiele 1:4, 27; 8:2 (NVR, "come bagliore di metallo"). Il contesto spiega che *ḥašmal* deve essere qualcosa di splendente, ma l'esatta denotazione della parola ha dato filo da torcere agli studiosi fin dall'epoca rabbinica. La LXX rende *ēlektron*, che significa "ambra" o "una lega di oro e argento" (*LSJ*). Delitzsch suggerisce l'assiro *ešmaru* come parola affine, il che è foneticamente possibile, e che denota una lega di metallo scintillante. G.R. Driver suggerisce "ottone" paragonandolo all'accad. *elmešu*. Si veda *VT* 1, 1951, pp. 60–62; *VT Supp.* 16, pp. 190–198 (R.J. Way)

AMEN

Ebr. *'āmēn*, "certamente", da una radice che significa "essere fermi, saldi, degni di fede"; *cfr.* *'emûnâ* "fedeltà", *'emeṯ* "verità". Nell'AT la parola è usata come formula liturgica con la quale un'assemblea o un individuo accetta sia la validità di un giuramento o di una maledizione sia le sue conseguenze (Num. 5:22; Deut. 27:15–26; Nee. 5: 13; Ger. 11:5). Era anche la risposta a una benedizione (I Cro. 16:36; Nee. 8:6), e si trova incorporata nelle dossologie che concludono i primi quattro libri dei Salmi (Sal. 41:13; 72:19; 89:52; 106:48). Altri usi sono: la risposta ironica di Geremia alla profezia di Anania concernente la breve durata dell'esilio (Ger. 28:6) e l'accettazione di Benaia del comando di Davide a fare re Salomone (I Re 1:36); in entrambi i casi essa introduce una preghiera che chiede la benedizione di Dio sul caso in questione. Il suo legame con benedizione e maledizione è sufficiente a spiegare la presentazione di Dio come "il Dio di verità (*lett.* amen)" in Isaia 65:16. Al di fuori dell'AT, la parola è usata in un documento del VII sec. a.C. per introdurre una dichiarazione giurata di innocenza: "Amen, sono libero dalla colpa".

Dai tempi del NT la parola è regolarmente usata alla chiusura delle preghiere e delle dossologie ed è una risposta che ci si aspetta in occasione di preghiere pubbliche (I Cor. 14:16). L'uso che Cristo fece di essa nella formula introduttiva "in verità, in verità vi dico" era con ogni probabilità peculiare, in quanto non ci sono prove che gli apostoli seguirono il suo esempio; essa dava alle sue parole quel distinto carattere di autorità messianica. Da qui l'associazione del termine con la promessa di Dio, compiuta unicamente in lui (II Cor. 1:20), e l'attribuzione a lui del titolo di "l'Amen" (Apoc. 3:14).

Bibliografia. S. Talmon, *Textus* 7, 1969, pp. 124–129, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 625–696; H. Bietenhard e L. Coenen, *DCBNT*, pp. 89–91. (J.B. Taylor)

AMFIPOLI

Importante e strategico centro commerciale del nord dell'Egeo, situato sul fiume Strimone a circa 5 km. dal porto di Eione. Molto apprezzato da ateniesi e macedoni come centro importante per l'oro, l'argento e il legname del monte Pangèo ma anche per il controllo sullo stretto dei Dardanelli;

con i romani divenne una città libera e capitale del primo distretto macedone. Anfipoli si trovava a circa 50 km. a ovest–sud–ovest di Filippi sulla via Egnazia, grande strada di comunicazione romana, seguita da Paolo nel suo viaggio a Tessalonica (Atti 17:1). (K.L. McKay)

AMICO DEL RE

Espressione applicata a vari individui. Auzat era l'"amico" (*mērēa'*) di Abimelec re di Gherar (Gen. 26:26); Cusai l'archita era "amico" (*rē'eh*, II Sam. 15:37) di Davide; l'"amico" (*rē'eh*) di Salomone era Zabud il sacerdote (I Re 4:5); Baasa d'Israele aveva un "amico" (*rēa'*) di cui non è fatto il nome (I Re 16:11). *rēa'* è il termine comune per "amico" nell'AT, mentre *mērēa'* e *rē'eh* sono generalmente considerati varianti. È stato però suggerito che *rē'eh* sia da collegare con il termine egiziano *rhnsw.t*, che nel Medio Regno significava "conoscente del re", o con *ruhi sarri* delle lettere di Amarna, il cui significato era simile. Il titolo "amico del re" non sembra aver implicato alcuna funzione specifica, sebbene i progetti di matrimonio potessero essere di sua competenza; ma l'importanza dell'"amico" è dimostrata dal fatto che non ce n'era mai più di uno alla volta. Un titolo simile fu trovato anche in epoca persiana: Serse, *p.e.*, chiamava Temistocle un "amico del re".

Bibliografia. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 122,123,528, tr. it., Genova, 1964; H. Donner, *ZATW* 73, 1961, pp. 269 ss.; T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, 1971, pp. 63–69; A. van Selms, "The origin of the title "the king's friend"", *JNES* 16, 1957, pp. 118–123. (T.C. Mitchell)

AMICO DELLO SPOSO

Le parole ebr. *rēa'*, *rē'eh* e *mērēa'*, benché spesso significhino "amico" in generale, talvolta hanno il significato speciale di "amico dello sposo", "testimone dello sposo". Le antiche versioni mostrano a volte questo significato speciale. Nel caso di un matrimonio fallito, la legge della Mesopotamia vietava il matrimonio fra l'"amico dello sposo" e la sposa abbandonata. Questo spiega la reazione dei filistei e di Sansone al matrimonio di quella che era la sua fidanzata con il suo compagno (Giu. 14; 15: 1–6). La CEI rende Giudici 14:20: "al suo compagno, che gli aveva fatto da amico di nozze". Un uso metaforico della posizione dell'amico dello sposo si può trovare in Giovanni 3:29 (*cfr.* II Cor. 11:2).

Bibliografia. A. van Selms, "The best man and bride–from Sumer to St. John", *JNES* 9, 1950, pp. 65–75, **in it.** *DIB*, pp. 65–68; R. Infante, *L'amico dello sposo: Giovanni Battista*, Napoli, 1984. (A. van Selms)

AMMINISTRATORE (INSERVIENTE)

(NVR: maggiordomo.) Nell'AT un maggiordomo è un uomo che è "sopra la casa" (Gen. 43:19; 44: 4; Is. 22:15, *ecc.*). Nel NT ci sono due termini tradotti in questo modo: *epitropos* (Matt. 20:8; Gal. 4:2), ossia uno al quale sono stati affidati la cura e l'onore, un amministratore, un guardiano; e *oikonomos* (Luca 16:2–3; I Cor. 4:1–2; Tito 1:7; I Pie. 4:10), ossia amministratore, sovrintendente, vocabolo che deriva da *oikos* ("casa") e da ***nemō*** ("dispensare" oppure "dirigere"). La parola è usata per descrivere la funzione di responsabilità delegata, come nelle parabole dei lavoratori e del servitore iniquo.

È usato in modo più profondo per la responsabilità del cristiano, che gli è affidata sotto "il governo regale di Cristo sulla propria casa" (*cfr.* Ebr. 3:5–6). Tutte le cose appartengono a Cristo, e i credenti sono i suoi esecutori o amministratori. I sristiani sono ammessi a partecipare alle responsabilità del governo di Cristo su questo mondo; così ci si può riferire all'amministrazione (*oikonomia*) analogamente come a una dispensazione (I Cor. 9:17; Ef. 3:2; Col. 1:25). (C.H. Duncan)

AMMON, AMMONITI

Ammon (ebr. *'ammôn*) era il nome dei discendenti di Benammi, il figlio più giovane di Lot avuto da sua figlia, e concepito nella caverna nei pressi di Zoar (Gen. 19:38). Erano considerati parenti degli israeliti, ai quali era imposto di trattarli con rispetto (Deut. 2:19).

In un primo momento gli ammoniti occuparono il territorio dei zamzummin tra i fiumi Arnon e Iabboc (Deut. 2:20–21, 37; 3:11). Successivamente, parte di questo territorio fu sottratto loro dagli amorei, ed essi furono confinati in un'area a est dello Iabboc (Num. 21:24; Deut. 2:37; Gios. 12:2; 13:10, 25; Giu. 11:13, 22). L'archeologia ha dimostrato che gli ammoniti, come altri popoli, circondarono il loro territorio di piccole fortezze (Num. 21:24).

Al tempo dell'esodo Israele non occupò Ammon (Deut. 2:19, 37; Giu. 11:15). Tuttavia gli ammoniti furono condannati perché si unirono ai moabiti nell'assoldare Balaam, e fu proibito loro di far parte del popolo di Israele almeno fino alla decima generazione (Deut. 23:3–6).

Le loro principali città erano Rabba degli ammoniti, l'odierna Amman (*Rabba), dove si trovava il

"letto di ferro" di Og, re di Basan (Deut. 23:11).

Al tempo dei Giudici gli ammoniti appoggiarono Eglon di Moab nell'occupazione del territorio israelita (Giu. 3:13). La cosa si ripetè al tempo di Iefte quando invasero le terre israelite a est del Giordano (Giu. 11) e furono cacciati. La loro religione influenzò alcuni israeliti (Giu. 10:6), e ciò causò l'oppressione ammonita a Galaad che portò alla campagna militare di Iefte (Giu. 10). In seguito Naas, re degli ammoniti, assediò Iabes di Galaad poco prima che Saul diventasse re. Saul radunò Israele e respinse Naas (I Sam. 11:1–11; 12:12; 14:47). Pochi anni dopo Naas era amico di Davide (II Sam. 10:1–2), ma suo figlio Canun rifiutò un'ambasciata pacifica di Davide e insultò i suoi ambasciatori. Assoldò mercenari siriani e mosse guerra, ma i generali di Davide, Ioab e Abisai, lo sconfissero (II Sam. 10; I Cro. 19). Un anno dopo gli israeliti presero Rabba, la capitale ammonita (II Sam. 12:26–31; I Cro. 20:1–3) e mandarono la popolazione ai lavori forzati. Tuttavia alcuni ammoniti si mostrarono amici di Davide, *p.e.* Sobi figlio di Naas, che si prese cura di lui quando fuggiva davanti ad Absalom (II Sam. 17:27, 29) e Zelec, che era uno dei suoi trenta uomini migliori (II Sam. 23:37; I Cro. 11:39).

Salomone nel suo harem aveva donne ammonite, e rese il culto a *Milcom (*Moloc) il loro dio (I Re 11:1, 5, 7, 33). La madre di Roboamo, Naama, era ammonita (I Re 14:21, 31; II Cro. 12:13).

Ai tempi di Giosafat, gli ammoniti si unirono ai moabiti e agli edomiti nel compiere scorribande in Giuda (II Cro. 20:1–30). All'incirca nell'800 a.C., Zabad e Iozabad, entrambi figli di un'ammonita, cospirarono per assassinare Ioas re di Giuda (II Cro. 24:26). Alla fine di quel secolo, sia Uzzia sia Iotam di Giuda prendevano tributi dagli ammoniti (II Cro. 26:8; 27:5). Giosia smantellò gli alti luoghi che Salomone aveva eretto (II Re 23: 13). Gli ammoniti furono anche tra coloro che misero in difficoltà Ioiachim (II Re 24:2), e dopo la caduta di Gerusalemme nel 586 a.C., Baalis il loro re, provocò ulteriori difficoltà (II Re 25:25; Ger. 40:11–14). Furono fortemente attaccati dai profeti come nemici inveterati di Israele (Ger. 49:1–6; Ez. 21:20; 25:1–7; Am. 1:13–15; Sof. 2:8–11).

Dopo il ritorno dall'esilio Tobia, il governatore di Ammon, ostacolò la ricostruzione delle mura fatta da Neemia (Nee. 2:10, 19; 4:3, 7). Matrimoni misti tra ebrei e ammoniti furono censurati da Esdra e Neemia (Esdr. 9:1–2; Nee. 13:1, 23–31). Gli ammoniti sopravvissero come popolo almeno fino al II sec. a.C. poiché a quell'epoca Giuda Maccabeo combatteva ancora contro di loro (I Mac. 5:6).

L'occupazione sedentaria dell'area ricominciò all'inizio del XIII sec. a.C., dopo un periodo di alcuni secoli. Poche tombe dell'Età media del Bronzo del XVII e XVI sec. a.C., un santuario vicino Amman e i livelli di insediamento della città della fine dell'Età del Bronzo, fanno pensare a una limitata occupazione precedente al XIII sec. All'inizio dell'Era del Ferro ci fu una rinascita della vita urbana evidenziata da una striscia di piccole torri circolari fortificate, costruite con pietre di grosso taglio. Altre strutture del periodo erano quadrate o rettangolari. Sono stati studiati diversi insediamenti, ognuno consistente in una serie di case fatte di blocchi di silice aventi una o più torri, *p.e.* Ḫirbet Morbat Bedran. È evidente che l'occupazione ammonita fu di un certo vigore durante il secondo periodo dell'Età del Ferro (840–580 a.C.). Nell'VII sec. a.C. Ammon fiorì sotto il dominio assiro, come mostrano diversi documenti assiri. Ammon pagò un notevole tributo all'Assiria. Tombe rinvenute nella regione di Amman provano l'esistenza di una cultura materiale molto sviluppata, a giudicare dal vasellame, dai sarcofaghi antropoidi, i sigilli, le statue, le figure, *ecc.* Un numero sempre maggiore di documenti scritti che comprende sigilli (VII sec. a.C), un contenitore di rame recante iscrizioni e proveniente da Siran (600 a.C. *ca.*) e un frammento di un'iscrizione di otto righe proveniente dalla cittadella di Amman (IX sec. a.C.) rivelano una lingua molto simile all'ebr., ma una scrittura influenzata da Aram. La bottiglia di rame conteneva semi di un particolare tipo di frumento, per pane, e sei baccelli di rame, tre colture usate dagli ammoniti del VI sec. a.C. Oggi, partendo da varie fonti, possono essere identificati almeno undici re ammoniti.

La ricerca archeologica suggerisce che l'insediamento sedentario fu interrotto dalle campagne dei babilonesi del VI sec. a.C. e non fu ripresa se non nel III sec. L'area fu occupata da gruppi di beduini fino all'epoca dei tobiadi (IV–II sec. a.C.), dei nabatei (I sec. a.C.) e dei romani (I sec. a.C. – II sec. d.C.).

Bibliografia. W.S. Albright, *Miscellanea Biblica B. Ubach*, 1953, pp. 131ss.; P. Bordreuil, *Siria* 50, 1973, pp. 181–195 (sigilli); G. Garbini, *Annali de l'Istituto Orientale di Napoli* 20, 1970, pp. 249–257; *idem.*, *JSS* 19, 1974, pp. 159–168; N. Glueck, *The Other Side of Iordan*, 1940; *idem.*, *AASOR* 18, 19, 25–28; P.C. Hammond, *BASOR* 160, 1960, pp. 38–41; S.H. Horn, *BASOR* 193, 1967, pp. 2–13; G.M. Landes, *BA* 24.3, 1961, pp. 66–86; H.O. Thompson, *AJBA* 2.2, 1973, pp. 23–38; *idem.* e S. Zayadine, *BASOR* 212, 1973, pp. 5–11; *POTT*, pp. 229–258 e ind., **in it.** J.L. MacKenzie, *Il mondo dei giudici*, Torino, 1970; P.A. Kaswalder, *La di-*

sputa diplomatica di Iefte (Gdc 11, 12–28). La ricerca archeologica in Giordania e il problema della conquista, Jerusalem, 1990; P. Mezzadri, *Appunti di geo–archeologia sulla Siria (e Libano) e sulla Giordania*, Roma, 1998; F.Zayadine, *I luoghi biblici. Giordania terra di profeti*, Firenze, 2000; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002. (J.A. Thompson)

*Giudici, libro

AMON

1. Figlio di Manasse, regnò per due anni a Giuda (II Re 21:19–26; II Cro. 33:21–25). Prima che il suo regno fosse interrotto dal suo assassinio, diede chiara dimostrazione di aver abbracciato pienamente l'idolatria dei primi anni di regno di suo padre. Non si conoscono i motivi della sua uccisione, ma il fatto che fu compiuta dal "popolo del paese" fa pensare che Amon fu vittima di un intrigo di corte piuttosto che di una rivolta popolare (J.C.J. Waite). **2**. (Egiz. *Amūn*, "il nascosto"). Un dio egizio la cui natura essenziale, come indica il suo stesso nome, non è comprensibile. Associato spesso al vento, e in alcuni casi incarnante la potenza della generazione, fu importante prima come divinità locale di *Tebe, a poi assurse a tutta la sua importanza con la XII dinastia faraonica (1991–1786 a.C.). Per mezzo dell'unione con il cosmico dio del sole Rēʻ come Amen–Rēʻ divenne il dio più importante. Successivamente, quando la XVIII dinastia tebana creò l'impero egizio (1552 a.C.), *Amūn* divenne un dio nazionale, "re degli dèi", riassumendo in sé molti dei loro poteri e attributi, mentre i suoi sacerdoti accumulavano vaste ricchezze e terre. Da qui, la caduta di Tebe (No), e il trasferimento della ricchezza dei suoi sacerdoti agli assiri nel 663 a.C. fu giustamente indicata da Naum (3:8) come prefigurazione della caduta della ugualmente potente Ninive. Dopo di ciò, *Amūn* e Tebe, la sua città, riacquistarono un certo grado di splendore, ma anche questa volta furono condannati dal profeta Geremia (46:25). (K.A. Kitchen)

*Egitto; *Giuda

AMORE FRATERNO

Gr. *philadelphia* (Rom. 12:10; I Tess. 4:9; Ebr. 13:1; I Pie. 1:7), significa non un amore figurativamente *simile* a quello fraterno, ma l'amore di coloro che sono uniti nella fratellanza cristiana (*adelphotēs*, I Pie. 2:17; 5:9; *cfr.* l'aggettivo *philadelphos*, I Pie. 3:8). Al di fuori degli scritti cristiani (*p. es.* I Mac. 12:10, 17) *philadelphia* è usato soltanto riguardo a uomini aventi una discendenza comune. Nell'AT "fratello", e così pure "prossimo", indicava un "compatriota israelita" (Lev. 19:17–18; *cfr.* Atti 13:26). Gesù ha ampliato l'ambito di applicazione dell'amore per i propri simili (Matt. 5:43–48; Luca 10:27–37), ma oltre a ciò, chiamando suoi fratelli i propri seguaci (Mar. 3:33–335; Matt. 28: 10; Giov. 20:17), dicendo che erano fratelli fra di loro (Matt. 23:8; Luca 22:32), e con il comandamento di amarsi gli uni gli altri riportato in Giovanni (Giov. 13:34; 15:12, 17), istituì quell'amore speciale che lega fra loro i cristiani, descritto dalla parola *philadelphia* (*cfr.* Rom. 8:29).

È un amore che si manifesta nella vita comunitaria della chiesa (*cfr. homothymadon*, "di comune accordo, insieme", Atti 1:14; 2:46; 4:24; 5:15; 15:25). È la manifestazione pratica dell'amore di Cristo (Ef. 5:1–2) ed è naturale trovarlo tra i cristiani (I Tess. 4:9–10), ma deve crescere continuamente (v. 10) e approfondirsi (Rom. 12:10) così da risultare durevole (Ebr. 13:1), genuino (*anypocritos*, I Pie. 1:22, *cfr.* Rom. 12:9), e intenso (*ektenēs*, I Pie.1:22; *cfr.* 4:8). Si manifesta in un medesimo modo di pensare (*to auto fronein*, Rom 12:16; 15: 5; II Cor.13:11; Fil. 4:2; *cfr.* Gal. 5:10; Fil. 2:2; 3: 15) e di vivere (*to auto stoichein*, Fil. 3:16), soprattutto per quanto riguarda l'ospitalità (Ebr. 13: 1–2; I Pie. 4:8–10) e l'aiuto ai cristiani bisognosi (Rom. 12:9–13). È una dimostrazione fornita ai cristiani stessi (I Giov. 3:14) e al mondo (Giov. 13: 35) della genuinità della loro fede (I Giov. 2:9–11; 3:10; 4:7, 11, 20; 5:1).

L'amore per definizione non può attuarsi al di fuori dei "fratelli in fede", ma viene accompagnato dall'onorare (I Pie. 2:17) e dal fare del bene (Gal. 6:10) a tutti. Il suo contrario non è l'esclusivismo o l'indifferenza verso quelli di fuori (*hoi exō*, Mar. 4:11; I Cor. 5:12–13; Col. 4:5; I Tess. 4:12), bensì l'amore di Cristo che costringe, che viene condiviso con gli altri eppure non si esaurisce mai.

Bibliografia. M.J. Wilkins, *ABD* 1, pp. 782p–783b, **in it.** *GLNT*, 1:680–696; 3:583–614; *DCBNT*, pp. 91ss.; *DPL*, pp. 1423–1425. (P. Ellingworth)

*Agape; *Amore; *Chiesa; *Comunione; *Famiglia; *Prossimo

AMORE, AMATO (DILETTO)

I. Nell'Antico Testamento

a) Etimologia

Amore è una traduzione in primo luogo dell'ebr. *ʼāhēḇ*, termine che nel suo uso è tanto ampio quanto l'uso dell'equivalente parola italiana, e sicuramente rappresenta il termine più comune per tutto lo spettro dei suoi significati. Altre parole ebraiche sono: *dôḏ* e *raʻyâ* (rispet-

tivamente per l'amore passionale e per il corrispondente oggetto, femminile, specialmente in Cant.), *yāḏaḏ* (Sal. 127:2), *ḥāšaq* (Sal. 91:14), *ḥāḇaḇ* (solo in Deut. 33:3), *'āgaḇ* (Ger. 4:30, riferito ad amanti) e *rāḥam* (Sal. 18:1).

Nell'AT l'amore, sia esso umano o divino, è l'espressione più profonda della personalità e dell'intimità nelle relazioni umane. In senso non religioso *'āhēḇ* è più comunemente usato per l'attrazione reciproca tra i sessi in cui non c'è limitazione o alcun senso d'impurità (si veda Cant. per la sua espressione più sublime). Il termine è anche usato per tanti rapporti personali (Gen. 22: 2; 37:3) e sub–personali (Prov. 18:21) che non hanno alcuna connessione con l'impulso sessuale. Fondamentalmente, si tratta di una forza interiore (Deut. 6:5, "le forze") che spinge a compiere un'azione dall'esito gradevole (Prov. 20:13), all'ottenimento dell'oggetto che suscita il desiderio (Gen. 27:4), o nel caso di persone, al sacrificio di sé per il bene della persona amata (Lev. 19:18, 34), e alla ferma lealtà (I Sam. 20:17–42).

b) L'amore di Dio per gli uomini

i) Il suo oggetto. Si tratta in primo luogo di un gruppo collettivo (Deut. 4:37: "i vostri padri"; Prov. 8:17: "coloro che mi amano"; Is. 43:4: "Israele"), sebbene sia chiara l'implicazione che anche l'individuo gode dell'attenzione che Dio ha per il gruppo. Solo in tre posti si dice chiaramente che Dio ama un individuo, e in ognuno di questi casi si tratta di un re (II Sam. 12:24 e Nee. 13: 26, Salomone; Is. 48:14, forse Ciro). Qui la speciale relazione può avere la sua ragione nel fatto che il re di Israele è in qualche senso considerato come un figlio di Dio (*cfr.* II Sam. 7:14; Salmi 2:7; 89:26s.), mentre Ciro, nel brano d'Isaia, potrebbe essere una figura rappresentativa.

ii) La sua natura personale. Essendo radicato nel carattere personale di Dio stesso, è più profondo dell'amore di una madre per i suoi figli (Is. 49:15; 66:13). Il concetto è illustrato nel modo più chiaro in Osea 1—3, dove (indipendentemente dall'ordine in cui si debbano leggere i capitoli) la relazione tra il profeta e Gomer, la moglie infedele, è indicativa della base fondamentale del patto divino, che è più profondo della relazione esclusivamente legale, perché radicato in un amore disposto a soffrire. L'amore di Dio è parte integrante della sua persona, e non può essere né spinto dalla passione né deviato dalla disobbedienza (Osea 11:1–4, 7–9; questo brano è quello veterotestamentario che più si avvicina a una dichiarazione che Dio è amore). L'infedeltà di Israele non può influenzarlo, in quanto Dio dice: "ti ho amato di un amore eterno" (Ger. 31:3). La minaccia di non "amarli più" (Osea 9:15) si comprende meglio come una minaccia di non essere più il loro Dio.

iii) La sua selettività. Deuteronomio in modo particolare trova la base del patto tra Israele e Dio nell'amore di Dio che ha amato per primo. Diversamente dagli dei delle altre nazioni, che appartengono a queste nazioni per ragioni geografiche e naturali, è stato Yahweh a prendere l'iniziativa e scegliere Israele perché lo amava (Deut. 4:37; 7:6–8; 10:15; Is. 43:4). Questo amore è spontaneo, e non è innescato da qualche valore intrinseco del suo oggetto, ma è un amore che piuttosto crea questo valore (Deut. 7:7). Anche il corollario è vero: Dio odia coloro che egli non ama (Mal. 1:2–3). In diversi brani, particolarmente in Giona e nei Canti del Servo di Isaia, è adombrata una dottrina dell'amore di Dio per tutti gli uomini, ma ciò non trova espressione esplicita da nessuna parte nell'AT.

c) L'amore come dovere religioso

i) Verso Dio. L'amore per Dio con tutto l'essere (Deut. 6:5) è ciò che Dio stesso esige; anche se questo amore non deve essere inteso come una semplice osservanza puntigliosa di una legge divina impersonale, ma piuttosto come la chiamata a una relazione di personale devozione creata e sostenuta dall'opera di Dio nel cuore dell'uomo (Deut. 30:6).

Esso consiste nella semplice e gioiosa esperienza della comunione con Dio (Ger. 2:2; Salmo 18: 1; 116:1), vissuta nella quotidiana obbedienza ai suoi comandamenti (Deut. 10:12, "che tu lo ami e serva il SIGNORE, il tuo Dio"; Gios. 22:5, "amando il SIGNORE, il vostro Dio, camminando in tutte le sue vie"). Questa obbedienza è più fondamentale per la natura del vero amore verso Dio di qualsiasi sentimento. Dio solo potrà giudicare della sua sincerità (Deut. 13:3).

ii) Verso il prossimo. Dio considera l'amore come la relazione umana normale e ideale, e come tale esso riceve la conferma della legge divina (Lev. 19:18), anche se la parallela proibizione dell'odio, con particolare riferimento al cuore (Lev. 19:17) dimostra chiaramente che anche l'odio è più profondo di un semplice rapporto legale. Non si comanda mai di amare un nemico, sebbene questi dovrebbe essere aiutato (Es. 23:4–5), anche se per una motivazione piuttosto egoistica (Prov. 25:21–22).

II. Nel Nuovo Testamento

a) Etimologia

La parola greca più comune nel NT per tutte le forme di amore è *agapē*, *agapaō*. Questa è una delle parole meno frequenti nel greco classico dove esprime, nelle sue poche ricorrenze, quel-

la forma alta e nobile di amore che intravede nel suo oggetto qualcosa di infinitamente prezioso. Il suo uso nel NT non deriva direttamente dal greco classico quanto dalla LXX, dove ricorre nel 95% di tutti i casi in cui le versioni italiane traducono l'ebraico con "amore", e in ogni caso in cui si parla dell'amore di Dio per l'uomo, dell'uomo per Dio e dell'uomo per il suo prossimo. La dignità che la parola possiede nel NT è dovuta all'uso fatto di essa come veicolo della rivelazione dell'AT. Molti concetti veterotestamentari sono insiti nella parola.

La parola alternativa ad *agapaō* è *phileō*. Essa è usata con più naturalezza per il sentimento di affetto intimo (Giov. 11:3, 36; Apoc. 3:19), e per la soddisfazione nel fare le cose che piacciono o sono piacevoli (Matt. 6:5), sebbene ci sia una notevole sovrapposizione nell'uso delle due parole. Molta esegesi di Giov. 21:15–17 ha ruotato intorno all'insistenza di Pietro nel dire *philō se* ("sono tuo amico", J.B. Phillips), e riluttanza a di dire *agapō se*. È difficile capire perché uno scrittore dal greco così semplice come Giovanni abbia usato le due parole in questo contesto a meno che egli non intendesse fare una distinzione di significato tra le due. L'esistenza, tuttavia, di una qualche chiara distinzione qui o altrove, è seriamente dibattuta dagli studiosi, e non è notata dai commentatori antichi eccetto forse Ambrogio (*Expositio in Luca* 10. 176) e nella Vulg., che in questo brano usa *diligo* e *amo* per tradurre *agapaō* e *phileō* rispettivamente. (B.B. Warfield, "The Terminology of Love in the New Testament", *PTR* 16, 1918; J.H. Bernard, *St John*, *ICC*, 2, 1928, pp. 701ss.)

b) L'amore di Dio

i) Nei confronti di Cristo. La relazione tra il Padre e il Figlio è una relazione d'amore (Giov. 3:35; 15:9; Col. 1:13). La parola "diletto" (*agapētos*), che porta con sé un forte senso di "amato in senso esclusivo", è usata nei sinottici solo per Cristo, o direttamente (Matt. 17:5; Mar. 1:11), o per inferenza (Matt. 12:18; Mar. 12:6) (B.W. Bacon, "Jesus' Voice from Heaven" *AJT* 9, 1905, pp. 451ss.). Questo amore è ricambiato ed è reciproco (Giov. 14:31; *cfr.* Matt. 11:27). Poiché questo amore precede storicamente la creazione (Giov. 17:24), ne segue che, quantunque conosciuto dagli uomini solo nel momento in cui è stato rivelato in Gesù Cristo e nella redenzione (Rom. 5:8), è insito nella stessa natura della deità (I Giov. 4:8, 16), e dunque che Gesù Cristo, l'amore incarnato e personificato, (I Giov. 3:16), è niente di meno che l'autorivelazione di Dio.

ii) Nei confronti degli uomini. Nei Vangeli sinottici non si trova un passo in cui è riportato l'uso da parte di Gesù di *agapaō* o *phileō* per esprimere l'amore di Dio per gli uomini. Piuttosto, egli lo rivela per mezzo dei suoi innumerevoli atti di guarigione compassionevole (Mar. 1:41; Luca 7:13), nel suo insegnamento che Dio accoglie i peccatori (Luca 15:11–31; 18:10–14), nella sua reazione affranta per la disobbedienza umana (Matt. 23:37; Luca 19:41–42), e dimostrandosi lui stesso amico (*philos*) dei pubblicani e degli emarginati (Luca 7: 34). In Giovanni si afferma che questa attività salvifica è una dimostrazione dell'amore di Dio, che infonde nella vita degli uomini una realtà eterna (Giov. 3:16; I Giov. 4:9–10). L'intero dramma della redenzione, centrato com'è sulla morte di Cristo, è l'amore di Dio in azione (Gal. 2:20; Rom. 5: 8; II Cor. 5:14).

Come nell'AT, l'amore di Dio è selettivo. Il suo oggetto non è l'antico Israele, ma il nuovo, la chiesa (Gal. 6:16; Ef. 5:25) (*cfr.* tuttavia *Elezione nazionale). L'amore di Dio e la sua scelta sono strettamente interconnessi, non solo in Paolo, ma chiaramente anche inferite da alcune parole dello stesso Gesù (Matt. 10:5–6; 15:24). Coloro che non sono raggiunti dall'amore di Dio, che dona la vita, sono "figli d'ira" (Giov. 3:35–36; Es. 2:3–5) e del "diavolo" (Giov. 8:44). Tuttavia, l'intento di Dio è chiaramente la salvezza dell'intero mondo (Matt. 8:5; 28:19; Rom. 11:25–26), che in fin dei conti è l'oggetto del suo amore (Giov. 3:16; 6:51), mediante la predicazione del vangelo (Atti 1:8; II Cor. 5:19). Sotto il nuovo patto sono gli individui a essere amati da Dio (Gal. 2:20), sebbene la risposta al suo amore implichi la comunione con il popolo di Dio (I Pie. 2:9–10, brano che generalmente si ritiene abbia un contesto battesimale).

c) L'amore come dovere religioso

i) Verso Dio. Lo stato naturale dell'uomo è quello di nemico di Dio (Rom. 5:10; Col. 1:21), e di odio nei suoi confronti (Luca 19:14; Giov. 15:18–25), e questa inimicizia si è manifestata nella crocifissione. Questa condizione è trasformata in una condizione d'amore grazie all'iniziativa di Dio nel manifestare il suo amore per l'uomo (I Giov. 4:11, 19). L'amore di Dio per l'uomo e l'amore dell'uomo per Dio sono così strettamente connessi che a volte è difficile decidere se la frase "l'amore di Dio" denota un genitivo soggettivo o un genitivo oggettivo (*p.e.* Giov. 5:42).

Gesù stesso, sebbene abbia accettato e sottoscritto la preghiera *Shema* con la sua propria autorità (Mar. 12:28–31), e nonostante si aspettasse che gli uomini amassero Dio e sé stesso quando avevano ampia possibilità di non farlo (Matt. 6:24; 10:37–38; Luca 11:42; Giov. 3:19), prefe-

rì parlare della relazione ideale tra l'uomo e Dio come di una relazione di fede (Matt. 9:22; Mar. 4: 40). Sembra che la parola amore non abbia sufficientemente espresso la semplice fiducia che egli considerava vitale nella relazione dell'uomo con Dio. Di conseguenza, sebbene nel resto del NT l'amore per Dio si esprime con il servizio al proprio prossimo (I Cor. 2:9; Es. 6:24; I Giov. 4:20; 5: 2–3), gli scrittori abitualmente seguono l'esempio di Gesù e preferiscono parlare di fede.

ii) Verso il prossimo. Come nell'AT, l'amore reciproco è considerato l'ideale nelle relazioni umane. Gesù corresse il pensiero giudaico dei suoi tempi in due direzioni. *a)* Affermò che il comandamento di amare il prossimo non ha carattere limitativo (Luca 10:29), come risulta in gran parte dell'esegesi rabbinica di Levitico 19:18, ma significa piuttosto che il prossimo deve essere il primo oggetto, in quanto è il più vicino, dell'amore che caratterizza il cuore del cristiano (Luca 10:25–37). *b)* Estese questa esigenza dell'amore fino a includere i nemici e i persecutori (Matt. 5:44; Luca 6:27), in quanto da nessun'altro, se non dal nuovo popolo di Dio, ci si potrebbe aspettare questo atteggiamento, perché questa esigenza appartiene a un tempo nuovo (Matt. 5:38–39), implica la grazia soprannaturale ("premio", Matt. 5:46; "grazia", Luca 6: 32–36; "straordinario", Matt. 5:47), ed è rivolta a un gruppo di "ascoltatori" (Luca 6:27) che devono distinguersi radicalmente dai peccatori (Luca 6:32–36) e dai pubblicani (Matt. 5:46–47).

Questo nuovo atteggiamento è lungi dall'essere una sentimentale utopia, in quanto deve concretizzarsi nell'aiuto pratico a coloro che sono nel bisogno (Luca 10:33–37), né si tratta di una virtù superficiale, in quanto implica una risposta di fondo del cuore (I Cor. 13 *passim*) nei confronti dell'amore di Dio che si è manifestato per primo (I Giov. 4:19), e un'accettazione dell'opera dello Spirito nelle profondità dell'essere umano (Gal. 5:22).

La forma caratteristica di questo amore è l'amore per i fratelli cristiani, (Giov. 15:12, 17; Gal. 6: 10; I Pie. 3:8; 4:8; I Giov. 2:10; 3:14), l'amore per gli stranieri che si esprime nella preoccupazione evangelistica (Atti 1:8; 10:45; Rom. 1:15–16) e nella paziente perseveranza nella persecuzione (I Pie. 2:20). Il cristiano ama suo fratello: *a)* per imitare l'amore di Dio (Matt. 5:43, 45; Es. 5:2; I Giov. 4:11); *b)* perché vede in lui uno per il quale Cristo è morto (Rom. 14:15; I Cor. 8:11); *c)* perché vede in lui lo stesso Cristo (Matt. 25:40). L'esistenza autentica di questo amore reciproco, che produce l'unità del popolo cristiano (Es. 4:2–3; Fil. 2:1–4), è il segno *per eccellenza*, per quelli di fuori, della realtà del discepolato cristiano (Giov. 13:35).

Bibliografia. J. Barr, in L.D. Hurst e N.T. Wright, a cura di, *The Glory of Christ in the New Testament*, 1987; A. Soble, a cura di, *Eros, Agape and Philia*, 1990, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 209–254; *DTAT*, 1, coll. 53–64; G. Quell, E. Stauffer, *GLNT* 1:57–146; W. Günther, H.G. Link, *DCB-NT*, pp. 91–99; *DPL*, pp. 48–53; A. Nygren, *Eros e Agape*, Bologna, 1990; D. A. Carson, *L'amore di Dio: una dottrina difficile?*, GBU, Chieti, 2004. (F.H. Palmer)

*Agape; *Comunione; Dio; Etica; *Misericordia

AMOREI

Popolazione di Canaan (Gen. 10:16) spesso citata insieme agli ittiti, ferezei, *ecc.*, come nemici di Israele (Es. 33:2). Erano sparpagliati nella zona montuosa e su entrambi i lati del Giordano (Num. 13:29). Abraamo fece un'alleanza con gli amorei di Ebron e, con il loro aiuto, sconfisse quattro re che avevano attaccato la pianura del mar Morto, compresa la città amorea di Azazon–Tamar (Gen. 14:5–7). Il nome era usato anche come termine generico per indicare gli abitanti di Canaan (Gen. 48:22; Gios. 24:15). Ezechiele indica bene la natura mista delle popolazioni della terra di Canaan (frutto, in gran parte, delle continue infiltrazioni provenienti dalle steppe dell'est), descrivendo Gerusalemme come progenie degli amorei e degli ittiti (Ez. 16:3, 45).

Durante l'ultima metà del III mill. a.C., le iscrizioni sumere e accadiche parlano degli amorei (sum. *mar–tu*, accad. *amurru*) come di una popolazione del deserto non adattatasi alla vita civilizzata, all'uso di cereali, alle case, alle città e al governo. Il loro quartier generale si trovava nella montagna di Basar, probabilmente Iebel Bistri a nord di Palmira. All'incirca intorno al 2000 a.C. questo popolo, che si era insediato da secoli, si spostò in massa a Babilonia. Furono in parte responsabili della caduta della potente III dinastia di Ur e presero il comando di una serie di città (*p.e.* Larsa). A Babilonia si stabilì una dinastia "amorea", e il suo re più potente, Hammurabi, conquistò gli altri due importanti stati "amorei" Assur e Mari (1750 a.C. *ca.*). Gli amorei sono identificabili grazie a prove linguistiche, soprattutto onomastiche. Non sono prove sempre affidabili o conclusive, anche se la loro dinastia aveva una chiara impronta occidentale, e Hammurabi è definito amoreo in un testo coevo. I 20.000 testi rinvenuti a *Mari sono scritti per lo più in accadico con molti elementi semitici. Forme di nomi comuni personali mostrano in questi testi che i nomi dei patriarchi erano improntati a uno stile ben noto. I testi di Mari forniscono informa-

zioni sulle tribù nomadi di Siria, notoriamente le cinque (probabilmente) legate all'area del monte Basar. Un altro gruppo era insediato nel Libano ed era dedito al commercio di cavalli. Questo regno sopravvisse fino al periodo delle lettere di Amarna e della XIX dinastia egizia quando si fa riferimento a tributi provenienti dallo stato di Amor. La capitale di questo stato sembra essere stata il porto di Ṣumur (l'odierna Tell Kazel) a sud di Arvad. Questa è la nazione citata in Giosuè 13:4.

Il fermento generale del periodo che va dal 2100 al 1800 a.C., sia in Mesopotamia sia in Canaan, fu strettamente legato all'ascesa del movimento amoreo. L'interruzione dell'occupazione di una serie di città cananee tra la prima parte e la parte centrale dell'Età del Bronzo fu causata dall'influenza di nomadi che lasciarono dietro di sé molte tombe ma poche costruzioni.

Il vasellame di queste popolazioni ha chiare affinità con il vasellame proveniente dalla Siria, il che può significare che erano "amorei" in qualche modo collegati fra di loro (si veda K.M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, 1966; W.G. Dever, *HTR* 64, 1971, pp. 197–226). I viaggi di Abraamo possono avere a che fare con l'ultima parte di questo periodo.

Al tempo dell'invasione israelita della terra di Canaan, i re amorei (Sicon di Esbon e Og of Basan) possedevano gran parte della Transgiordania (Gios. 12:1–6; Giu. 1:36). La conquista di questi due regni fu il primo passo dell'occupazione della terra promessa e nella storia di Israele fu considerata un evento importante (Am. 2:9; Salmi 135: 11; 136:19). Gad, Ruben e la mezza tribù di Manasse occuparono questo territorio (Num. 32:33), e successivamente esso costituì uno dei dodici distretti amministrativi della corte di Salomone (I Re 4:19). Gli abitanti di Ai sono chiamati amorei (Gios. 7:7) e Gerusalemme, Ebron, Iarmut, Lachis ed Eglon erano principati amorei che Israele conquistò (Gios. 10:1–27). Gli amorei del nord aiutarono il re di *Asor (Gios. 11:1–14). Dopo la conquista della terra gli amorei divennero servi e furono gradualmente assorbiti (I Re 9:20). Rimase il loro ricordo negativo, utile a fornire un paragone per l'idolatria di Acab e di Manasse (I Re 21: 26; II Re 21:11; *cfr.* Gen. 15:16).

Le invasioni di una serie di popolazioni: i cassiti, gli hurriti e gli indoeuropei in Mesopotamia, gli israeliti in Canaan e gli aramei in Siria indebolirono la potenza amorea a partire dal 1000 a.C. Il nome sopravvisse nella lingua accadica come indicazione della Siria e della terra di Canaan fino a quando fu sostituito da *Ḫatti* (ittita), e fu un termine utile anche per indicare l'ovest.

Bibliografia. S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, or. it. 1949 e 1957; J.R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957; recensione di A. Goetze, *JSS* 4, 1959, pp. 142–147; I.J. Gelb, *JCS* 15, 1961, pp. 24–47; M. Liverani in *POTT*, pp. 100–133, **in it.** *CAH*, 1:4, pp. 810ss; *ER* 6, pp. 23–25; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Bari, 2006. (A.R. Millard)

AMOS, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

Nell'insieme, il testo ebraico delle profezie di Amos è stato ben preservato. Per di più, la progressiva linearità dei suoi scritti rende possible dividere il libro in sezioni non artificiali. Le sezioni sono quattro.

a) 1:1—2:16. Dopo una semplice introduzione (1:1–2) in cui Amos parla di se stesso, del periodo in cui ha profetizzato e in che cosa consisteva la sua autorità a predicare, egli annuncia il giudizio sui popoli circonvicini (1:3—2:3), sulla sua Giuda e su Samaria (2:4–16). Il giudizio cade sulle nazioni gentili per le offese contro l'umanità, le violazioni di quegli standard scritti nella coscienza che rendono umani gli uomini; Giuda e Israele sono giudicati per essersi allontanati dalla rivelazione divina (2:4, 11–12), con il conseguente collasso morale e sociale.

b) 3:1—6:14. La serie di prediche in questa sezione è introdotta ognuna da una formula definita (3:1; 4:1; 5:1; 6:1). Qui l'enfasi è sui privilegi di Samaria, ma il peccato della nazione ha mutato questi privilegi in un qualcosa su cui Amos appoggia la sua dottrina del giudizio. Il privilegio lega il popolo di Dio al giudizio, e da qui si capisce l'insistenza di Amos sul fatto che lo status non salva (3:1–2) e che il "giorno di Yahweh" porterà le tenebre e non la luce attesa con compiacenza (5:16–20).

c) 7:1—9:10. Cinque visioni di giudizio in ognuna delle quali c'è un simbolo a rappresentare appunto tale giudizio: le locuste (7:1–3), il fuoco (7: 4–6), un filo a piombo (7:7–9), i frutti d'estate (8: 1–14) e un santuario demolito (9:1–10). In 7:10–17 Amos mostra le sue credenziali che gli permettono di parlare al popolo in questo modo.

d) 9:11–15. Epilogo che descrive la restaurazione del regno davidico.

II. Paternità e data

Al di fuori di ciò che leggiamo, del profeta Amos non si sa niente. Proveniva da Tecoa (1:1; *cfr.* II Sam. 14:2; II Cro. 11:6), villaggio situato a circa 16 km. a sud di Gerusalemme. Il territorio

circostante era adatto al pascolo delle greggi, attività che faceva parte del lavoro di Amos (1:1). Per di più, era un coltivatore di fichi (*albero, sicomoro; 7:14, NVR). Queste informazioni sono importanti perché indicano che Amos non aveva una preparazione profetica. In precedenza non aveva pensato a se stesso come a un profeta, non si era nemmeno formato in una scuola profetica (7:14–15). Sappiamo da 1:1 che visse durante i regni di Uzzia, re di Giuda (779–740 a.C.) e Geroboamo II, re di Samaria (783–743 a.C.). Uzzia e Geroboamo II regnarono simultanemante per 36 anni (779–743). Non conosciamo la data del terremoto (1:1) e la cronologia del ministero di Amos si può stabilire solo grazie a indicazioni molto generali. Il livello di prosperità e di sicurezza di cui Israele sembra aver goduto collocherebbero il suo ministero verso la metà del regno di Geroboamo II, 760 a.C. *ca.*

III. Circostanze

Il ministero e il messaggio di un profeta israelitico erano strettamente legati alle condizioni in cui viveva il popolo a cui si rivolgeva, e il libro di Amos non fa eccezione a questo principio.

a) Condizioni politiche e sociali

Nei 40 anni che precedettero il ministero di Amos, l'Assiria aveva schiacciato la Siria, la nazione confinante a nord con Samaria. Ciò permise a Geroboamo II di ampliare i suoi confini (II Re 14:25), e mettere in piedi un lucrativo commercio che creò a Samaria una potente classe di commercianti. Sfortunatamente, l'afflusso della ricchezza non era equamente distribuito tra il popolo. Restava nelle mani dei potenti commercianti che la usavano per accrescere il proprio standard di vita (3:10, 12, 15; 6:4), dimenticando completamente le classi contadine che fino ad allora erano state la spina dorsale dell'economia di Samaria. Nel regno, dunque, cominciano a manifestarsi gli inequivocabili segni di malanni sociali. Ai tempi di Amos erano comuni l'oppressione del povero da parte del ricco (2:6–7) e la crudele indifferenza dei potenti verso i diseredati (6:3–6). La giustizia era venduta al miglior offerente (2:6; 8:6). Nella siccità (4:7–9) il povero non aveva altro da fare che ricorrere agli usurai (5:1112; 8:4–6), ai quali spesso doveva vendere il suo lavoro e la sua vita.

b) La situazione religiosa

È chiaro che le condizioni sociali a Samaria influenzavano anche la sfera religiosa. La religione non era stata dimenticata ma pervertita. Nei luoghi di culto (5:5) i riti erano osservati (4:4–5), ma divenivano sempre più degradati e immorali. Lungi dall'essere graditi a Yahweh, essi attiravano piuttosto il suo giudizio (3:14; 7:9; 9:1–4); non ponevano argine o non rimuovevano le trasgressioni ma piuttosto le accrescevano (4:4). Dio non lo si trovava nei santuari nazionali (5:4–5) poiché egli non poteva accettare il culto che era quivi reso (5:21–23); le vere preoccupazioni del popolo venivano presentate ad altri dèi (8:14). Per di più le sfarzose cerimonie e i costosi sacrifici erano compiuti a danno del povero (2:8; 5:11).

IV. Amos e il sistema sacrificale

Amos era ben cosciente delle tradizioni storiche (2:9–11; 3:1, 13; 4:11; 5:6, 25; 7:16), religiose (4:4–6; 5:22; 8:5) e legali della sua nazione (2:8, *cfr.* Es. 22:26; Am. 8:5, *cfr.* Lev. 19:35; Am. 2:4, *cfr.* Deut. 17:19). Ciò ci permette di capire il contesto del suo approccio apparentemente ostile alla religione che lo circondava, e in particolare quello che a volte è concepito come un netto rifiuto dell'intero sistema sacrificale, considerato privo di approvazione divina (5:25). Tuttavia, se associamo il suo discorso ad altri versi occasionali che si trovano in altri profeti pre–esilici (*cfr.* Is. 1:10–15; Ger. 7:21–22; Os. 6:6; Mich. 6:7–8) ci troveremo di fronte non a una condanna del codice sacrificale in quanto tale, ma al modo in cui esso era abusato (*profezia). Basandosi sul Pentateuco, la gente del tempo di Amos era familiare con l'idea risalente alle tradizioni patriarcali e mosaiche, secondo la quale il sacrificio aveva sempre fatto parte della religione del popolo di Dio e che questi lo accoglieva con approvazione. Tenendo conto allora del fatto che in 5:25 Amos non fa un'affermazione ma pone una domanda retorica, si capisce che una sola risposta è possibile: un pronto sì. L'equilibrio della lingua ebraica, tuttavia, suggerisce che Amos non rivolgeva il suo interrogativo all'istituzione del sacrificio in quanto tale ma aveva in mente l'importanza che abitualmente vi si attribuiva: "O casa d'Israele, mi avete forse presentato sacrifici e offerte nel deserto, durante i quarant'anni?" L'implicazione ("Quelle cose che erano la somma della vostra religiosità allora, lo sono ancora oggi?) si può dedurre dal contesto generale di Amos. Il brano 4:22–23 e il v. 24, è solo in apparenza un aut aut (un modo biblico molto comune per enfatizzare la priorità dovuta nelle cose, *cfr.* Prov. 8:10a, 10b; Luca 14:26); si tratta in fondo di un appello alla restaurazione di un vero equilibrio, come nella norma mosaica, per i sacrifici che dovevano essere considerati come un mezzo fornito da Dio per le cadute di un popolo chiamato a un'etica di ubbidienza alla legge di Dio.

V. Il messaggio del profeta

a) Il concetto che Amos ha di Dio è fondamentale per comprendere il messaggio che egli rivolge a Samaria. Il SIGNORE è il creatore del mondo (4: 13), ma egli è ancora attivo come suo sostenitore. Egli è colui che presiede al giorno e alla notte, e controlla le onde del mare (5:8; 9:6). Egli determina il prevalere della fame (4:6–11) o dell'abbondanza (9:13). Alla luce di questa conoscenza del Dio della creazione, non c'è bisogno di rifiutare, considerandoli come aggiunte posteriori, i seguenti brani: 4:13; 5:8–9; 9:5–6. Non sono né teologicamente prematuri, come si suole affermare, né contestualmente fuori luogo: ognuno collega la precedente asserzione sul giudizio a una chiara comprensione della natura e delle capacità divine. Il SIGNORE controlla anche i destini delle nazioni. Egli gestisce queste nazioni (1:5), ne eleva una (6:14) e ne abbassa un'altra (2:9). Egli controlla anche la loro distribuzione geografica (9:7). Egli è dunque il loro giudice (1:3—2:3) quando si ribellano alle sue leggi morali.

b) Naturalmente, il messaggio di Amos mostra un particolare interesse per Israele: era intenzione di Yahweh condurre il popolo a una relazione speciale con se stesso (3:2). Per mezzo dei suoi servi aveva fatto conoscere la sua volontà (2:11; 3: 7). Ma questi enormi privilegi pongono su Israele delle forti responsabilità; e non rendersene conto attira sul popolo un giudizio ancora più grande di quello che cade sulle altre nazioni. Quando Israele infrange le leggi di Yahweh (2:4) non ci può essere altro che l'attesa di un giudizio imminente (4:12).

c) Amos si impegna anche a far capire che una legge infranta con l'ingiustizia e con la mancanza di rettitudine non può essere riparata con il ricorso a rituali, feste e offerte. Di fatto, Yahweh aspetta il popolo all'altare per colpirli (9:1–4). Il rito più sofisticato era divenuto un abominio per lui nella misura in cui era offerto da un popolo che non aveva intenzione di conformarsi agli standard etici delle sue leggi sante. Una simile religione di cerimonie e di rituali era slegata da valori morali e tutto ciò Yahweh non poteva che odiarlo (5:21–22).

d) Da quanto sopra si capisce che la preoccupazione di Amos era quella di esigere dal popolo rettitudine nel nome del SIGNORE (5:24). La rettitudine era per Amos l'attributo morale più importante della natura divina. Ogni offesa alla legge morale, sia essa perpetrata dalle nazioni pagane (1:3–2:3) o da Israele (2:4–16), era un'offesa alla natura di Dio ed era dunque una provocazione nei confronti della giustizia divina. Se Yahweh è retto, allora l'ingiustizia, la disonestà, l'immoralità, non possono essere tollerate, devono ricevere una severa retribuzione.

e) Ma il giudizio non era l'ultima parola che Amos rivolgeva a Samaria (5:4). Infatti, egli conclude con la promessa di un giorno luminoso (9: 11–15). La tendenza a non attribuire questi versi ad Amos va respinta. Non è fuori luogo per un profeta di Giuda riaffermare la speranza davidica, né inappropriato per Amos (nonostante la sua enfasi sul giudizio) far corrispondere all'esclusione finale del popolo (7:1–6) un'affermazione della gloria finale.

Bibliografia. W.R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, 1910; S.R. Driver, *Joel and Amos*, 1915; R.M. Gwynn, *The Book of Amos*, 1927; R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 1929; E.A. Edghill, *The Book of Amos*, 1914; J. Marsh, *Amos and Micah*, 1959; J.L. Mays, *Amos*, 1969; J.A. Motyer, *NBCR*, "Amos", 1970; *idem.*, *The Day of the Lion, The Message of Amos*, 1974; H.W. Wolff, *Amos the Prophet*, 1973; R. Gordis, "The Composition and Structure of Amos", *HTR* 33, 1940, pp. 239–251; H.H. Rowley, "Was Amos a Nabi?", Eissfeldt *Festschrift*, 1947; J.D. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*, 1958; E. Hammershaimb, *The Book of Amos*, 1970, **in it.** *CBI*, 2, pp. 411–431; *PS* 1, pp. 373–379; *IS* 1, pp. 1493–1522; *ER* 6, pp. 25–27; N.M. Loss, a cura di, *Amos e introduzione al profetismo biblico*, 2 ed., Paoline, Cinisello Balsamo, 1984; J. Jorg, *Amos. Traduzione e commento*, Brescia, 2000; J. Limburg, *I dodici profeti*, vol. 1, Torino, 2005. (J.G.S.S. Thomson e J.A. Motyer)

*Canone dell'AT; *Profezia

AMPLIATO

Amico di Paolo che l'apostolo saluta con affetto (Rom. 16:8). I migliori MSS hanno "Ampliatus", nome latino di schiavo. Lightfoot (*Philippians*, p. 174) rinviene il nome in iscrizioni della "casa di Cesare" (*cfr.* Fil. 4:22); ma si trattava comunque di un nome comune. Coloro che pensano che Romani cap. 16 sia stato indirizzato a Efeso trovano un Ampliato anche lì (*CIL*, 3, 436). Un'iscrizione funeraria "Ampliati", forse della fine del I sec., nella catacomba di Domitilla, è dedicata a uno schiavo, probabilmente in ragione dell'onore di cui godeva nella chiesa (*cfr.* Sanday e Headlam, *Romans*, p. 424). Non è impossibile che ci sia un legame fra questo Ampliato o la sua famiglia e l'Ampliato salutato da Paolo (*cfr.* R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, 1895, pp. 342ss.; tr. it., *Roma pagana e cristiana : la trasformazione della citta attraverso i secoli, dai templi alle chiese,*

dai mausolei alle tombe dei primi papi, Newton & Compton, 2004). Ampliato, Urbano e Stachi (*cfr.* v. 9) sono ricordati insieme come martiri (*Acta Sanctorum*, Oct. 13, p. 687). (A.F. Walls)

AMRAFEL

Re di *Scinear che attaccò Sodoma e il territorio circostante con l'aiuto di *Chedorlaomer e di altri re, ma fu sopraffatto da Abraamo (Gen. 14: 1–16). La sua identità è incerta. Così come è improbabile la sua equiparazione ad *Hammurabi. (D.W. Baker)

AMRAM

(Ebr. *ʿamrām*, "popolo esaltato"). **1.** Marito di Iochebed, e padre di Mosè, Aronne e Miriam (Es. 6:20; Num. 26:59; I Cro. 6:3; 23:13). Era uno dei "figli" (forse nel senso di "discendente", *cfr.* I Cro. 7:20–27) di Cheat (Es. 6:18; Num. 3:19), e dunque di Levi. **2.** Un Amram è citato in Esdra 10:34 per aver preso una moglie straniera. (E. J. Young)

AMULETO

La pratica di porre addosso a una persona un piccolo oggetto simbolico come ornamento o per protezione contro il male era comune in tutto il Vicino Oriente antico. Questi amuleti di solito avevano appunto la forma di piccoli ornamenti, gemme, pietre, sigilli, perline, placche o emblemi, a volte incisi con formule di incantesimo o con preghiere. Gli ebrei erano i soli a condannare il loro uso; Isaia 3:18–23 fornisce una lista di tali gingilli indossati dalle donne. Essi comprendevano presunti contenitori per l'anima e "amuleti" (*leḥāšîm*, parola che significa "bisbiglio", o incantesimo o forse legata alla pratica di incantare i serpenti) (Is. 3:20; *cfr.* Sal. 58:5; Eccl. 10:11; Ger. 8:17). La presenza di amuleti può essere dedotta anche da "pietre preziose" (Prov. 17:8) in quanto si pensava che molte pietre avessero proprietà magiche. Dunque, tutte le pietre e gli anelli usati come *sigilli erano considerati amuleti (*cfr.* Ger. 22:24; Ag. 2:23), come lo erano molti degli *ornamenti personali quali quelli che furono usati per costruire il vitello d'oro (Es. 32:2) o sepolti da Giacobbe (Gen. 35:4). Anche il serpente di bronzo fatto da Mosè fu distrutto quando divenne un oggetto di riverenza superstiziosa (II Re 18:4), e ciò è in linea con la condanna dell'abile incantatore che troviamo in Is. 3:3.

Le prove archeologiche rivelano l'uso comune di ornamenti a forma di disco lunare o mezze lune invertite, simbolo, quest'ultimo, della dea Istar–Astarte, indossati da donne e animali per accrescere la fertilità (Giu. 8:21). Anche le statuine di stile egiziano, gli animali e i simboli di frutti (*ankh* per la vita e per "l'occhio sacro") erano in generale legate alla fertilità e alla protezione. I frontali posti tra gli occhi (*ṭôṭāpôṯ*, Es. 13:16; Deut. 6:8; 11:18) e le frange (*ṣîṣîṯ*, Num. 15:38–39; Matt. 23:5) sugli indumenti avevano lo scopo di ricordare la legge e fungere da deterrente contro la superstizione e l'idolotria, che essa condannava (Es. 13:9; Deut. 6:8–9; Prov. 3:3). Queste frange di color cremisi sono state paragonate all'uso ittita di corde blu e rosse come frange indossate alla maniera degli amuleti e alcuni hanno pensato che le campanelline sulle frange dei paramenti del Sommo sacerdote avessero una funzione simile (Es. 28:33) a quella che avevano sui cavalli in Assiria (*cfr.* Zacc. 14:20). Giuda Maccabeo trovò amuleti addosso al corpo dei suoi soldati morti (II Mac. 12:40), usati con ogni probabilità come *filatteri (gr. *pylaktērion*, per "salvaguardare"), un po' come le scatoline contenenti un piccolo rotolo con un passo biblico, fissati agli stipiti delle porte (*mezûzâ*; Deut. 6:9) che sono divenute importanti nel giudaismo posteriore.

Bibliografia in it. *EAA*, 1, pp. 33ss., II Supp. (1970–1994), vol. 1, pp. 204ss. (D.J. Wiseman)
*Gioielli; *Magia; *Ornamento

ANA

1. Alcune versioni, come la RSV, seguendo la LXX Samaritana, e il *pesher* siriaco leggono "figlio"; la NVR, con l'ebr., riporta "figlia", di Sibeon, l'ivveo padre di Oolibama, una delle mogli cananee di Esau (Gen. 36:2, anche vv. 14, 18, 24–25; e I Cro. 1:40). Ammesso che in Genesi 36 ivveo e coreo (hurrita) possano essere assimilati, Ana allora è colei che trova le sorgenti calde nel deserto mentre pasce gli asini di suo padre (v. 24). Inoltre, se Oolibama di Genesi 36:2 può essere identificato con Giudit (Gen. 26:34), Beeri l'ittita di questo verso sarà un ulteriore nome per Ana, ed è un nome che commemora la scoperta della fonte di acque calde, (ebr. *beʾēr*, significa pozzo). **2.** Un capo coreo, fratello di Sibeon e figlio di Seir (Gen. 36:20, 29; I Cro. 1:38). (R.A.H. Gunner)

ANAC, ANACHIM

Gli anachim (ebr. *ʿanâqîm*), discendenti di un eponimo antenato Anac, erano tra le popolazioni pre–israelitiche che occupavano la terra di Canaan. Il nome Anac ricorre senza articolo solo in

Numeri 13:33 e Deut. 9:2, ma altrove appare nella forma "l'Anac" (*hā'ᵃnāq*), dove presumibilmente è un nome collettivo, equivalente ad Anachim. Le espressioni "la città di Anac" (*qiryaṯ 'arba'*, *Chiriat–Arba), e "padre di Anac" in Giosuè 15:13 indicano forse che un individuo chiamato Arba fu il capostipite degli anachim, a meno che il sostantivo "padre" non indichi la città, nel qual caso questa città, successivamente nota come *Ebron, non dovrebbe essere considerata il luogo di origine degli anachim.

La statura e la natura degli anachim erano proverbiali, in quanto erano assunte come standard nella comparazione dell'altezza di altri popoli quali gli emim (Deut. 2:10) e i refaim (Deut. 2: 21), e c'era un detto, "Chi può resistere ai figli di Anac?" (Deut. 9:2). Nel resoconto sulla terra promessa fatto dalle dieci spie si poneva molta enfasi sulla presenza nella terra degli anachim (Deut. 1: 28; la LXX qui traduce *'ᵃnâqîm* con *gigantes*, *giganti). Si affermava anche che fossero discendenti dei nefilim, anch'essi famosi come figli di Anac, e le spie affermarono che si sentivano davanti a loro come cavallette (Num. 13:33). Erano stanziati nella regione montuosa, in particolare a Ebron (Num. 13:22), dove si trovavano Aiman, Seshai e Talmai, "discendenti di Anac". Giosuè scacciò gli anachim dalla zona montana (da Ebron, Debir e Anab), ma alcuni restarono a Gaza, Gat e Asdod (Gios. 11:21–22), e toccò a Caleb alla fine scacciarli da Ebron, in quanto la città gli era toccata in sorte. Al di fuori della Bibbia non si sa niente di questi popoli, a meno che non si contino, come sostengono alcuni studiosi, tra le popolazioni menzionate nei Testi di esecrazione egizi del XVIII sec. oppure non rappresentino qualche titolo per popolazioni affini ai filistei.

Bibliografia. *ANET*, p. 328; *VT* 15, 1965, pp. 468–474. (T.C. Mitchell)

ANAMMELEC

Divinità adorata insieme ad *Adrammelec dai sefarvaim, coloni trapiantati a Samaria dagli assiri (II Re 17:31). Se *Sefarvaim è interpretato come il babilonese Sippar, allora il nome della divinità diventa "Anu è re". Tuttavia, è improbabile che il nome abbia un immediato legame con Anu, in quanto i nomi divini accadici che iniziano con le vocali sono scritti con l'apostrofo (') nelle trascrizioni aramaiche (come Anu nella Uruk del III sec. a.C.). Più probabile è l'identificazione con 'An, controparte maschile di 'Anat, conosciuto nelle lingue ugaritica e fenicia (S. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, 1967, pp. 83, 110), **in it.** P. Xella, *Gli antenati di Dio, divinità e miti della tradizione di Canaan*, Esedue, Verona, 1983. (D.J. Wiseman)

ANANIA

(Ebr. "Yahweh ha fatto grazia"). Nome ebraico che ricorre spesso nell'AT e, nella sua forma greca, anche nel NT.

1. Profeta addetto al culto, figlio di Azzur. Fu redarguito da Geremia (Ger. 28) per aver dichiarato pubblicamente nel tempio che entro due anni, in contrasto con i settant'anni annunciati da Geremia (25:12), il bottino che Nabucodonosor aveva preso a Gerusalemme sarebbe stato restituito, i deportati avrebbero fatto ritorno e Babilonia sarebbe caduta. Anania rafforzò le sue parole con il gesto simbolico di togliere dal collo di Geremia il giogo, simbolo della sua politica di sottomissione a Babilonia (27:2–3, 12), e di spezzarlo. La denuncia di Geremia "Yahweh non ti ha mandato" (28:15) si dimostrò vera con la morte di Anania due mesi dopo. **2**. Padre di un capo ai tempi di Ioiachim re di Giuda (Ger. 36:12). **3**. Nonno di Ireia, l'ufficiale della guardia che arrestò Geremia come traditore (Ger. 37:13). **4**. Uno dei compagni di deportazione di Daniele, chiamato anche Sadrac (Dan. 1:6–7, 11, 19). **5**. Figlio di Zorobabele (I Cro. 3:19, 21). **6**. Un beniaminita (I Cro. 8:24). **7**. Capo di uno dei gruppi di musicisti istituiti da Davide per il servizio del tempio (I Cro. 25:4, 23). **8**. Uno dei generali dell'esercito di Uzzia (II Cro. 26:11). **9**. Governatore della fortezza a cui Neemia affidò il comando di Gerusalemme (Nee. 7: 2). **10**. Varie persone che compaiono negli elenchi di Esdra e Neemia (Esd. 10:28; Nee. 3:8, 30; 10: 23; 12: 12, 41). (J.B. Taylor)

Forma gr. di Hananiah ("Yahweh mi ha trattato con misericordia"); nel NT ricorre in queste circostanze: **1**. in Atti 5:1–5 Anania è un membro della chiesa delle origini di Gerusalemme il cui contributo alla comune colletta fu inferiore a ciò che aveva dichiarato; morì immediatamente quando fu scoperta la sua disonesà. **2**. In Atti 9:10–17 è "un discepolo" di Gesù in Damasco, che accolse Saulo da Tarso subito dopo la sua conversione e gli comunicò il suo mandato. **3**. In Atti 23:2; 24:1, Anania il figlio di Nedebaeus, Sommo sacerdote 47–58 d.C., presidente del Sinedrio quando Paolo fu tratto davanti a esso, noto per la sua avidità; ucciso dagli zeloti nel 66 per le sue simpatie filo romane. (F.F. Bruce)

ANATEMA

1. Gr. *anathēma*, "qualcosa messo da parte (in un tempio)", da qui un'offerta votiva, senso que-

sto che è preservato in Luca 21:5 ("doni votivi", NVR). **2**. Gr. *anathema* (con "e" breve, *epsilon*) è la forma più tardiva; le due forme sono distinte da lessicografi come Hesychius, ma sono collegate quanto al significato e spesso confuse nella pratica.

La LXX usa spesso *anathema* per l'ebr. *ḥērem* (*maledizione), cosa su cui incombe una proibizione e che prevede la sua totale distruzione (*p.e.* Lev. 27:28–29; Num. 21:3, di Corma; Deut. 7:26, e *cfr.* il sorprendente testo di Giuditta 16:19). I testi di imprecazione pagani mostrano che la parola era usata al di fuori del giudaismo come una forma di imprecazione (si veda Deissmann, *LAE*, pp. 95ss.; e *MM*).

Per tale ragione poteva accadere ai cristiani di ascoltare, nell'ambito di un ambiente sincretistico, la terribile bestemmia "Gesù è anatema" pronunciata da labbra di sedicenti profeti "ispirati" (I Cor. 12:3): poteva trattarsi sia di un'abiura nei confronti di una fedeltà conclamata (Plinio, *Ep.* 10.96 e altre fonti mostrano che ai cristiani perseguitati era chiesto di "maledire Cristo"), oppure di una denigrazione dell'umanità di Gesù posta in contrasto al Cristo esaltato. Quale che fosse il presupposto di colui che pronunciava l'espressione, nessun messaggio che degradava Gesù poteva provenire dallo Spirito Santo. Ancora, Paolo per amore dei suoi fratelli non convertiti avrebbe voluto essere anatema "escluso", implicando con ciò una separazione da Cristo (Rom. 9:3), e poteva definire anatema ciò che implica assenza di discernimento cristiano nei confronti della predicazione di "un altro vangelo" (Gal. 1:8–9).

In un passo, I Corinzi 16:22, la NVR traslittera *anatema*, ponendo sotto maledizione coloro che odiano Cristo, e legando a ciò l'espressione *Maranatha. Ciò forse darebbe il senso generale all'affermazione "possa Dio eseguire velocemente i suoi giudizi" (*cfr.* C.F.D. Moule, *NTS* 6, 1960, pp. 307ss.). Ma *maranatha* potrebbe essere un'altra proposizione (così la NVR). Alla luce del contenuto di I Corinzi, queste parole sono abbastanza appropriate in mezzo agli accorati e conclusivi saluti, senza che si veda alcuna allusione all'anatema, ovvero all'esclusione dall'eucarestia che alcuni hanno intravisto (*cfr.* G. Bornkamm, *ThL* 75, 1950, pp. 227ss.; J.A.T. Robinson, *JTS* n.s. 4, 1953, pp. 38ss.).

I cospiratori di Atti 23:14 si sono messi sotto un *anatema* ("voto", NVR), cioè essi attirarono su se stessi, nel caso avessero fallito (*cfr.* la frase veterotestamentaria "il SIGNORE tratti Gionatan con tutto il suo rigore...", I Sam. 20:13) una maledizione. Il senso ecclesiastico di scomunica è un'estensione del concetto e non un esempio biblico di una sua applicazione, sebbene non sia impossibile che la pratica sinagogale (*cfr.* *SB*, 4, pp. 293ss.) abbia influito in qualche modo su tale estensione. Il verbo affine appare in Marco 14:71 e Atti 23:12, 14, 21.

Bibliografia in it. *GLAT*, 3, coll. 224–249; H. Aust, D. Müller, *DCBNT*, pp. 956–958; J. Behm, *GLNT* 1:953–958. (A.F. Walls)

*Interdetto; *Maledizione; *Scomunica

ANATOT

Città del territorio beniaminita assegnata ai leviti (Gios. 21:18). Era la casa di Abiezer (II Sam. 23: 27), Abiatar (I Re 2:26) e Ieu, guerrieri di Davide (I Cro. 12:3). Sennacherib la conquistò (Is. 10: 30). Geremia aveva lì delle proprietà (Ger. 1:1; 32:7–9). Gli scavi ad Anata, Deīr es–Sid, a circa 5 km. a nord–est di Gerusalemme hanno portato alla luce palazzi e vasellame del VII e del VI sec. a.C., mentre Ras Kharrub, altra località proposta per Anatot, ha fornito pochi reperti risalenti allo stesso periodo. L'area fu ripopolata dopo l'esilio.

Bibliografia. A. Biran, *EI* 18, 1985, pp. 209–214. (D.J. Wiseman e A.R. Millard)

ANDREA

Uno dei dodici *apostoli. Il nome è greco e significa "un (vero) maschio". Era il figlio di Giona o Giovanni e veniva da Betsaida in Galilea (Giov. 1: 44), ma successivamente venne a vivere con suo fratello Simon Pietro a Capernaum (Mar. 1:29), dove i due erano soci come pescatori (Matt. 4:18). Come discepolo di Giovanni Battista (Giov. 1: 35–40) fu incoraggiato da questi a vedere in Gesù l'Agnello di Dio. Egli poi trovò Simone e lo condusse da Gesù (Giov. 1:42). Successivamente fu tra i discepoli che seguirono Gesù a tempo pieno (Matt. 4:18–20; Mar. 1:16–18) e divenne uno dei dodici apostoli (Matt. 10:2; Mar. 3:18; Luca 6:14). La sua fede pratica è evidenziata in Giovanni 6:8–9; 12:21–22. Fu uno di quelli che si interrogavono sul giudizio imminente su Gerusalemme (Mar. 13:3–4). È citato un'ultima volta insieme agli altri apostoli dopo l'ascensione (Atti 1:13).

È probabile che fu crocifisso in Acaia. I Vangeli sinottici dicono poco di lui, ma in Giovanni è noto come il primo missionario nella propria famiglia (1:41) e il primo missionario al di fuori di Israele (12:21–22). Del primo aspetto, William Temple ha scritto, "Forse ha dato un servizio alla chiesa come nessun'altro" (*Readings in St John's Gospel*, p. 29). (R.E. Nixon)

ANDRONICO E GIUNIA

"Giunía" è un nome femminile, quindi forse si tratta della moglie di Andronico. (Secondo la RSV Giunia sarebbe maschile, in contrasto con Junianus.) Sono salutati con calore da Paolo (Rom. 16: 7) come (1) "parenti" *cioè*, e probabilmente, connazionali, come in Romani 9:3 (ma si veda *MM*, *syngenēs*, per questa parola usata come titolo di onore); Ramsay (*Cities of St Paul*, pp. 176ss.) Sostiene che il termine implica l'appartenenza alla stessa comunità sociale di Tarso; (2) "compagni di prigionia", da comprendere letteralmente come imprigionati anch'essi (si veda Abbott, *ICC*, su Col. 4:10), anche se non si sa a che epoca si faccia riferimento; (3) "segnalati fra gli apostoli" ("ben conosciuti *agli* apostoli" è improbabile): per questo si veda *apostolo, e (4) cristiani prima di lui, come gli stessi apostoli. Per le ipotesi che legano questi nomi alla fondazione delle chiese di Efeso o di Roma, si veda B.W. Bacon, *ExpT* 42, 1930–1, pp. 300ss., e G.A. Barton, *ibid.*, 43, 1931–2, pp. 35ss. (A.F. Walls)

ANFORA

Ebr. *nēḇel*, Isaia 22:24 (NVR "bottiglia"): grossa giara con due manici usata come contenitore per il vino. La ND traduce l'ebr. *'ašîšâ* come "anfora" seguendo l'interpretazione di Qimchi. Tuttavia, Osea 3:1 (ebr. *'ašîšê 'anāḇîm* ... d'uva) e Cantico dei Cantici 2:5 ("sostentatemi con mele") suggeriscono una derivazione dalla radice *'šš*, "compatto", "comprimere". La LXX mantiene il significato traducendo "un dolce da un tegame" (*laganon apo tēganou*, II Sam. 6:19); "schiacciata d'uva" (*gemmata meta staphidōn*, Os. 3: 1); "dolce" (*amoritēn*, I Cro. 16:3; *amorais*, Cant. 2:5). L'ebr. *'ašîšâ* indica, quindi, una schiacciata d'uva secca, forse usata come offerta nel culto pagano (Os. 3:1). (A.R. Millard)

*Vasellame; *Vetro

ANGELO

Un angelo biblico (ebr. *mal'āḵ*, gr. *angelos*) è, per definizione e funzione, un messaggero di Dio, tanto familiare con lui da stargli di fronte, dunque appartenente a un ordine di esseri più alto di quello degli uomini. Certamente è una creatura, santa e dallo spirito incorrotto all'origine e in essenza, eppure dotato di libera volontà, e dunque soggetto alla tentazione e al peccato. Ci sono molti indizi su una caduta degli angeli, sotto la guida di Satana (Giob. 4:18; Is. 14:12–15; Ez. 28:12–19; Matt. 25:41; I Piet. 2:4; Apoc. 12:9), sebbene il tema appartenga, più propriamente, al campo della demonologia. I rotoli di Qumran presentano due gerarchie di angeli legate ai mortali e appartenenti ai rispettivi campi della luce e delle tenebre. Entrambi i Testamenti usano esattamente la stessa parola per i mortali e per messaggeri qualsiasi. Il materiale biblico sarà considerato in generale nel suo ordine cronologico, ma senza discutere problemi di cronologia.

I. Nell'Antico Testamento

A parte, forse, l'*Angelo del SIGNORE, un esecutore o anche una manifestazione di Yahweh, gli angeli sono esseri spirituali separati da Dio e inoltre, a meno che non siano angeli caduti, di un'integrità, disposizione e ubbidienza a lui indubitabili (*cfr.* I Sam. 29:9; II Sam. 14:17, 20; 19:27). Gli angeli possono apparire agli uomini come portatori di ordini o di notizie da parte di Dio (Giu. 6:11–23; 13:3–5, *ecc.*; si veda II, più avanti). Possono portare un soccorso specifico ai servi mortali di Dio che sono nel bisogno (I Re19: 5–7; si veda II, più avanti). Possono assumere funzioni di assistenza o di aiuto militare (II Re 19: 35, *ecc.*) o, più raramente, svolgere azioni ostili (II Sam. 24:16–17) verso Israele. Gli uomini di Sodoma (Gen. 19 *passim*) o qualche altro malvagio possono anche essere affascinati da loro. Il loro potenziale offensivo, implicato in Genesi 32:1–2; I Re 22:19, è reso esplicito in Giosuè 5:13–15; II Re 6:17, da qui il familiare titolo della divinità, SIGNORE, Dio degli eserciti.

Le speculazioni umane associavano gli angeli alle stelle. Ciò ispirava uno dei pensieri poetici di Giobbe, dove gli angeli sono testimoni della creazione (Giob. 38:7, si veda più avanti; *cfr.* Giu. 5: 20; Apoc. 9:1). L'asina di Balaam è più cosciente della presenza dell'angelo del SIGNORE di quanto non lo sia il suo ingordo e accecato padrone, che si merita un rimprovero divino (Num. 22:21–35). Gli angeli che dialogano con Abraamo sono molto familiari a lui (Gen. 18:1–16), così come quelli della scala di Giacobbe (Gen. 28:12). Nel Salmo 91:11, con ogni probabilità, si fa riferimento ad angeli custodi individuali; alcuni vedono in Giobbe 33:23 l'angelo della morte (*cfr. ICC*, *ad loc.*). Queste idee, che nell'AT sono rudimentali, divengono princìpi altamente speculativi nella letteratura rabbinica non ispirata. Il termine "figli di Dio" significa semplicemente angeli, dalla derivazione spirituale e non fisica. Gli esseri così denotati possono essere chiaramente degli angeli buoni (Giob. 38:7; si veda sopra), angeli che potrebbero essere buoni (Giob. 1:6; 2:1) oppure angeli che sono chiaramente caduti nel male (Gen. 6:4). Un altro termine speciale è *qeḏôšîm*, "esseri san-

ti" (Giob. 5:1; Sal. 89:5, 7; Dan. 8:13, *ecc.*). Quest'ultimo termine è forse meno tecnico, in quanto può essere usato anche in un contesto di potenziale critica (*cfr.* Giob. 15:15). La parola *'elōhîm* (Sal. 8:5; *cfr.* Ebr. 2:7) è tradotta con "Dio" (RSV) o "divino" (Moffatt), eppure ci sono motivi validi per la traduzione più comune "angeli" (AV). Notevole è anche il termine aramaico usato da Nabucodonosor: "vegliante, colui che veglia" (NVR "santi veglianti"), *'îr*; *cfr.* Daniele 4:13, 17.

Fatta eccezione per riferimenti minori che troviamo in Daniele, i dati fin qui esaminati sono per la maggior parte pre–esilici, almeno come origine. Qui gli angeli sono ancora l'eco e il riflesso di una volontà superiore, e mancano ancora di quella personalità indipendente che si amplierà negli scritti posteriori.

Nei libri del periodo post–esilico gli angeli guadagnano indubbiamente in fisionomia e solidità. L'"uomo" che agisce da guida per Ezechiele, divinamente incaricato del tempio ideale, è una rappresentazione che si pone a metà strada (capp. 40—48), la cui controparte in Zaccaria 1—6 diviene indubbiamente un angelo che interpreta. Il ministero di intercessione a favore di Israele in Zaccaria 1:12 esige una menzione speciale. Ricordare che "santi" in questo contesto significa "angeli", bisogna rilevare che le ultime parole di Zaccaria (14:5) rappresantano una lettura interessante alla luce delle predizioni sinottiche sulla seconda venuta.

L'angelologia dell'AT raggiunge il suo punto più alto in Daniele, la prima apocalisse giudaica. Qui gli angeli sono per la prima volta dotati di nomi propri, e raggiungono uno status personale. Gabriele spiega molte cose a Daniele, molte delle quali nello spirito della visita divina a Zaccaria (Dan. 8:16–26; 9:21–27). In entrambi i libri l'angelo è un fluente portavoce di Dio, e può essere interrogato, ma il Gabriele di Daniele è più completo e convincente. Michele ha una funzione speciale come angelo guardiano di Israele (Dan. 10: 13, 21; 12:1), e altre nazioni sono similmente dotate (Dan. 10:20). Questo diviene un luogo comune rabbinico. C'è una visionaria e fugace apparizione dei luoghi celesti, dove ci sono miriadi di troni angelici (Dan. 7:10; *cfr.* Deut. 33:2; Nee. 9:6; Sal. 68:17 per un accenno).

II. Nel Nuovo Testamento

Per quanto siano importanti gli sviluppi storici della letteratura non ispirata, c'è da dire che il NT appoggia ed enfatizza molto l'AT. Ebrei 1:14 definisce gli angeli sia messaggeri di Dio sia ministri per l'uomo; il NT nel suo insieme propone un rapporto sempre più profondo di simpatia e di servizio (*cfr.* Apoc. 19:10; Luca 15:10). È rafforzato il concetto di un angelo custode personale, come nella letteratura rabbinica (Matt. 18:10; *cfr.* *SB*, *ad loc.*; e Atti 12:15). Non mancano missioni speciali di comunicazione a individui: la visita di Gabriele a Daniele può essere paragonata con quella a Zaccaria (Luca 1:11–20) e Maria (Luca 1: 26–38; *cfr.* anche Matt. 1—2 *passim*; Atti 8:26; 10: 3–8; 27:23, *ecc.*). In Atti 5:19–20; 12:7–10 è posto in evidenza il ruolo di soccorritori attivi dell'umanità da parte degli angeli, fatto che ricorda Elia sotto il ginepro. Il trono di Dio è circondato da miriadi di angeli, come ha già dichiarato Daniele (Ebr. 12:22; Apoc. 5:11, *ecc.*).

L'AT implica che gli angeli erano testimoni gioiosi, sebbene non attivi partecipanti, dell'atto della creazione di Dio (Giob. 38:7). Nel NT sono strettamente associati al dono della legge (Atti 7: 53; Gal. 3:19; Ebr. 2:2), e non è affatto fuori luogo pensare che lo siano anche al giudizio finale (Matt. 16:27; Mar. 8:38; 13:27; Luca 12:8–9; II Tess. 1:7–8, *ecc.*). Il loro compito può essere anche quello di condurre i defunti giusti nel seno di Abraamo (Luca 16:22–23). Sono scarsi i tentativi di descrivere la forma degli angeli. Ci sono allusioni a volte e ad abiti splendenti, a bellezze grandiose e non terrene, che l'arte cristiana ha tentato a suo modo di esprimere (Matt. 28:2–3 e paralleli; Luca 2:9; Atti 1:10). L'AT mostra una riservatezza simile nel parlare dei *cherubini (Ez. 10) e dei *serafini (Is. 6). Lo splendore sul volto del condannato Stefano riflette la bellezza angelica (Atti 6:15). Il Cristo incarnato usufruì in diverse circostanze del servizio degli angeli (Matt. 4:11; Luca 22:43), ed egli avrebbe potuto, al Getsemani o in qualunque altro posto, ordinare a migliaia di angeli, se avesse voluto, di aiutarlo per evitare il sacrificio imminente (Matt. 26:53).

In alcuni brani c'è uno strano tono di ostilità o sospetto verso gli angeli. Questo ha paralleli, anche se non veri e propri collegamenti, con la letteratura rabbinica. Romani 8:38 si riferisce agli angeli caduti, e ciò spiega anche l'enigmatico brano di I Corinzi 11:10 che dovrebbe essere letto alla luce di Genesi 6:1–6. Una speciale esegesi è necessaria per Galati 1:8 e I Corinzi 13:1, e anche per il severo avvertimento di Colossesi 2:18. Era senza dubbio a motivo di errori dottrinali da parte dei suoi lettori che lo scrittore di Ebrei sottolinea con enfasi la superiorità del Figlio sugli angeli (Ebr. 1).

Il significato essenziale di Giuda 9 (con un parallelo parziale in I Piet. 2:10–11) sembrerebbe indicare che gli angeli caduti conservano la dignità della loro condizione originaria tale che anche quelli non caduti non possono denigrarli, ma de-

vono lasciare a Dio la loro condanna finale. L'episodio a cui allude Giuda è stato conservato nella *Assunzione di Mosè*, un frammento di midrash apocalittico. Lì Satana pretende il corpo di Mosè per il suo regno delle tenebre, in quanto Mosè ha ucciso l'egiziano (Es. 2:12), e dunque era da considerare un assassino, nonostante le sue altre virtù. Il risultato finale non arride a Satana, ma anche l'arcangelo Michele deve tenere a freno la sua lingua davanti al nemico dell'umanità.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*, 1949, pp. 141–149; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, 1950, pp. 201–219. Per la relativa letteratura rabbinica che illumina particolari brani del NT, si veda *SB*; R.A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961. Per il contributo di Qumran, Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962, pp. 229–242, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 51–71; *GLNT* 1:195–234; *DCBNT*, pp. 106–108, 448–453; *DPL*, pp. 54–58; *DIB*, pp. 73–74; B. Graham, *Angeli, agenti segreti di Dio*, Napoli, 1978; P. Faure, *Gli angeli*, Cinisello, 1991; C. Westermann, *Gli angeli di Dio non hanno bisogno di ali*, Casale, 1995; R.H. Isaacs, *Lungo la scala di Giacobbe. Angeli, demoni e spiriti maligni nella visione ebraica*, Genova, 2000. (R.A. Stewart)

ANGELO DEL SIGNORE

L'angelo del SIGNORE, a volte definito "angelo di Dio" o il "mio (o "suo") angelo", è rappresentato nella Scrittura come un essere celeste inviato da Dio per rapportarsi agli uomini come suo agente e portavoce personale. In molti passi è praticamente identificato con Dio e parla non solo nel nome di Dio ma come Dio usando la prima persona singolare (*p.e.* con Agar, Gen. 16:7–13; 21: 17–18; nell'episodio del sacrificio di Isacco, Gen. 22:1–14; a Giacobbe, Gen. 31:13, "Io sono il Dio di Betel"; a Mosè nel pruno ardente, Es. 3:2; con Gedeone, Giu. 6:11–24). A volte è distinto da Dio, come in II Samuele 24:16; Zaccaria 1:12–13; ma Zaccaria non mantiene la distinzione in modo rigoroso (*cfr.* Zacc. 3:1–2; 12:8).

Nel NT non c'è alcuna possibilità che l'angelo del SIGNORE sia confuso con Dio. Appare come *Gabriele in Luca 1:19, anche se alcuni suggeriscono un'identificazione con lo Spirito Santo, sulla base di Atti 8:26, 29.

Quanto alle funzioni, l'angelo del SIGNORE è agente di distruzione e di giudizio (II Sam. 24: 16; II Re 19:35; Sal. 35:5–6; Atti 12:23); di protezione e di liberazione (Es. 14:19; Sal. 34:7; Is. 63: 9, "l'angelo della sua presenza"; Dan. 3:28; 6:22; Atti 5:19; 12:7, 11); offre la sua guida e dà istruzioni (Gen. 24:7, 40; Es. 23:23; I Re19:7; II Re 1: 3, 15; Matt. 2:13, 19; Atti 8:26); avverte anticipatamente della nascita di Sansone (Giu. 13:3–22), di Giovanni Battista (Luca 1:11–17) e di Gesù (Matt. 1:20, 24; Luca 2:9). Non è riconosciuto immediatamente nell'episodio di Giudici 13:3–22, e non si rende visibile a Balaam (Num. 22:22–35); ma per lo più quando appare agli uomini è riconosciuto come un essere divino, anche se in forma umana, e ci si rivolge a lui come a Dio (Gen. 16:13, *ecc.*). (J.B. Taylor)

ANGELO DELLE CHIESE

Le "sette stelle" della visione di Patmos sono descritte come "angeli (*angeloi*) delle sette chiese" (Apoc. 1:20), a cui sono state inviate le lettere di Apocalisse 2 e 3. Il concetto di "angelo" è qui problematico. Si è pensato spesso ad angeli custodi o a leader o vescovi umani che sorvegliavano le chiese. Entrambe le ipotesi presentano difficoltà. Altrove in Apocalisse *angelos* significa sicurezza "angelo", ma non è ragionevole ritenere gli angeli co–responsabili dei peccati di cui sono accusati le chiese. L'interpretazione "vescovi" sembra contraria all'uso normale del termine, e non trova appoggio in paralleli consistenti. All'epoca non esiste ancora l'enfasi sull'episcopato che sarà successivamente posta a partire da Ignazio. Né può questa visione essere basata sulla forma secondaria del testo, che porta "tua moglie" in 2: 20 (essendo *la parola* inserita da un copista, per un errore definito "dittografia"). E di nuovo, sarebbe strano concepire un uomo singolarmente e individualmente come responsabile della chiesa. *Angelos* è *lett.* "messaggero", ma l'idea che inizialmente attrae l'attenzione e secondo la quale *angelos* potrebbe essere un messaggero inviato alle chiese è da scartare per una combinazione di motivi simili a quelli citati sopra.

La difficoltà reale sta forse nel fatto che l'immagine appartiene a un contesto e a un genere che eludono la logica delle moderne categorie. *Angelos* deve essere reso verbalmente con "angelo", ma l'equivalenza verbale non spiega sufficientemente il pensiero sottostante. L'angelo è forse la controparte celeste della chiesa. Possiamo in pratica considerare questa espressione come una sorta di personificazione della chiesa, anche se ciò non fa giustizia alle connotazioni del concetto originale. (C.J. Hemer)

*Apocalisse, libro

ANIMA

1. Il consueto termine ebr. *nep̄eš* (*n^{e}šāmâ*, in Is.

57:16 costituisce un'eccezione) ricorre 755 volte nell'AT. Come risulta da Genesi 2:7, il significato principale è "ciò che possiede vita". Perciò è frequentemente usato per gli animali (Gen. 1:20, 24, 30; 9:12, 15–16; Ez. 47:9). A volte è identificata con il sangue, intendendo qualcosa di essenziale per l'esistenza fisica (Gen. 9:4; Lev. 17:10–14; Deut. 12:22–24). In molti casi rappresenta il principio vitale. Questo senso è comune nel libro dei Salmi, sebbene non sia limitato a esso.

Le numerose ricorrenze che hanno un riferimento psichico abbracciano vari stati di consapevolezza: a) quando ***nep̄eš*** indica la fame (Num. 21:5; Deut. 12:15, 20–21, 23–24; Giob. 33:20; Sal. 78:18; 107:18; Ecc. 2:24; Mic. 7:1); b) la sede delle emozioni (Giob.30:25; Sal. 86:4; 107:26; Cant. 1:7; Is. 1:14), c) associato alla volontà e all'azione morale (Gen. 49:6; Deut. 4:29; Giob. 7:15; Sal. 24:4; 25:1; 119:129, 167). Inoltre, ci sono brani in cui ***nep̄eš*** indica un individuo o una persona (*p.e.* Lev. 7:21; 17:12; Ez. 18:4), oppure è impiegato con un suffisso pronominale per denotare l'io (*p.e.* Sal. 120:6; Ez. 4:14). Un'estensione curiosa di questo significato è l'uso di ***nep̄eš*** per un corpo morto (*p.e.* Lev. 19:28; Num. 6:6; Agg. 2:13). Normalmente si ritiene che il ***nep̄eš*** si allontani al momento della morte (*p.e.* Gen. 35:18), ma il vocabolo non è mai usato per lo spirito del defunto. Poiché la psicologia ebraica mancava di una terminologia precisa, c'è qualche sovrapposizione nell'uso di ***nep̄eš***, ***lēḇ*** (***lēḇāḇ***) e ***rûaḥ***.

2. Gr. *psychē*, il termine corrispondente all'ebr. ***nep̄eš***, ricorre nei Vangeli con significati simili, ma in certe occasioni in cui indica la vita è implicito qualcosa di più della vita fisica che cessa alla morte (Matt. 10:39; Mar. 8:35; Luca 17:33; 21:19; Giov. 12:25). In tutti e quattro i Vangeli ***pneuma***, l'equivalente di ***rûaḥ***, indica a volte il principio della vita, sebbene in altri casi significhi il livello più elevato della vita psichica.

Delle 12 ricorrenze del vocabolo negli scritti di Paolo, 6 rappresentano la vita (Rom. 11:3; 16:4; I Cor. 15:45; II Cor. 1:23; Fil. 2:30; I Tess. 2:8); 2 sono personali (Rom. 11:3; 13:1) e 4 sono in relazione con lo stato psichico, 3 di queste rappresentano il desiderio (Ef. 6:6; Fil. 1:27; Col. 3: 23), mentre l'ultimo indica l'emozione (I Tess. 5: 23). Per gli aspetti più elevati della vita ordinaria e specialmente per la vita più elevata del cristiano egli impiega ***pneuma***. Il suo uso degli aggettivi *psychikos* e *pneumatikos* segue quest'utilizzo (I Cor. 2:14–15). Quando usa *psychē* insieme a *pne uma* (I Tess. 5:23) sta descrivendo la stessa parte immateriale dell'uomo nei suoi aspetti più bassi e più elevati.

Altri scrittori del NT forniscono esempi di un uso in qualche modo più enfatico di *psychē*. La Parola di Dio può salvare e la riabilitazione dall'errore salva la *psychē* dalla morte (Giac. 1,21; 5: 20). La conseguenza della fede è la salvezza della *psychē* (Ebr. 10:29; I Pie. 1:10), mentre i desideri carnali sono contrari a essa (I Pie. 2:11). La speranza di ciò che sarà, àncora saldamente la *psychē* (Ebr. 6:19). Nella descrizione che segue l'apertura del quinto sigillo, il termine *psychē* è usato con riferimento ai martiri visti sotto l'altare (Apoc. 6:9).

Bibliografia. A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; E. White, "A Preface to Biblical Psycology", *JTVI* 83, 1951, pp. 51ss.; *idem*, "The Psycology of St. Paul's Epistles", *JTVI* 87, 1955, pp. 1ss.; J. Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, pp. 49–96, 179–220; H.W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 3 ed., 1926, pp. 11–27, 104–111, **in it.** *GLAT* (***nep̄eš***), 5, coll, 955–983, (***n^ešāmâ***), 5, coll. 1113–118; *DTAT* (***rûaḥ***), 2, coll. 654–678; A. Dihle *et al.*, *GLNT* 15:1161–1291; G. Harder, *DCBNT*, pp. 110–119; *DPL*, *s.v.* "Psicologia", pp. 1255–1271; *ER* 6, *s.v.* "Anima, concezioni ebraiche", pp. 28–33; O. Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia, 1967; *Temi di antropologia teologica*, Roma, 1981. (W.J. Cameron)

*Corpo; *Creazione; *Cuore; *Spirito; *Uomo

ANIMALI

Tutte le versioni della Bibbia, sia antiche sia moderne, citano un'ampia gamma di nomi di animali. Nelle versioni più vecchie, la mancanza di una precisa conoscenza della fauna della terra di Israele era la ragione principale per traduzioni poco accurate e non sorprende che i traduttori europei abbiano usato i nomi di specie europee che conoscevano meglio. Lo studio attento della vita degli animali iniziò solo nel XIX sec., ed era abbastanza comune dare nomi solo agli animali della cui identità si era certi o che avevano importanza pratica. Animali che avevano una somiglianza generale oppure avevano la stessa funzione di animali noti era riportati con nomi simili. I principi generali che seguono si applicano anche alla vita animale nel suo insieme. Di solito c'è poca difficoltà nell'identificare animali menzionati diverse volte in contesti differenti, probabilmente per indicare la specie, ma la traduzione corretta di molti nomi che si trovano soltanto in alcuni elenchi di Levitico e Deuteronomio sarà sempre difficile. Le traduzioni bibliche del '900 hanno corretto alcuni errori, ma non c'è uniformità all'interno di singole versioni tanto meno tra traduzioni diverse e a volte ci si trova davanti a traduzioni singolari.

Non tutti questi nomi, alcuni dei quali sono ora obsoleti o indefiniti, sono citati in questa voce del dizionario, anche se vi si farà riferimento. Si possono riconoscere due sezioni molto generali: gli animali selvatici, che di solito figurano come elementi di un contesto più generale, e gli animali domestici che avevano una parte fondamentale nella vita quotidiana. Questa seconda sezione è più importante ed è trattata qui per prima.

Due parole ebraiche sono tradotte per **asina**: *'āṯôn*, che rimanda alla sua tempra resistente, e *ḥ^{a}môr*, che si riferisce alla pelle color rossiccia che abitualmente aveva il manto di questo animale. La seconda parola è usata più frequentemente della prima, che invece si trova soprattutto nei due episodi dell'asina di Balaam (Num. 22) e delle asine di Chis (I Sam. 9—10). Queste parole si riferiscono solo alle asine addomesticate.

Inoltre, due parole sono tradotte di solito **asino selvatico**: *'ārôḏ* e *pere'*. La prima si trova sia nella forma aramaica *'^{a}rād* (Dan. 5:21), sia nella forma ebr. *'ārôḏ* (Giob. 39:5, NVR ha anche "onagro"), ma tale traduzione è messa in discussione da alcuni studiosi. *pere'* ricorre nove volte e la sua traduzione "asino selvatico" in Giobbe 39:5–8 si inserisce bene nel contesto. Queste specie sono conosciute oggi col nome di **onagro** (*Equus onager*) e si trovano ancora nell'Asia centrale e occidentale. Una razza che rientrerebbe in una sottospecie dell'onagro, estintasi verso la metà del XIX sec., è stata ora con successo reintrodotta nella riserva naturale di Hay Bar nel sud del deserto del Neghev.

L'**asino** discendeva dall'asino selvatico della Nubia (*Equus asinus*) e si pensa sia stato addomesticato nel Neolitico nell'Africa nord–orientale. La prima menzione biblica si riferisce alla permanenza di Abraamo in Egitto (Gen. 12:16), ma è probabile che lo stesso patriarca avesse asini da trasporto anche quando viveva in Mesopotamia, dove diverse razze sono attestate fin dal 1800 a.C. *ca*. Da incisioni e disegni su pietra oggi si sa che gli "asini" che trainavano carri con ruote nell'antica Mesopotamia più di 1.000 anni prima, erano onagri, anche se non tutti gli esemplari di questa specie erano stati addomesticati. Gli asini erano di importanza vitale per le popolazioni nomadi povere e rappresentavano il mezzo di trasporto fondamentale, permettendo un viaggio medio di 30 km. al giorno. Un testo proveniente da Mari mostra che all'inizio del XVII sec. a.C. era considerato improprio per un sovrano cavalcare un cavallo piuttosto che un asino. Il quadro biblico corrisponde perfettamente al fatto che le persone di rango reale montavano asini in tempo di pace, mentre i cavalli erano associati alla guerra. Alla luce di ciò si considerino Zaccaria 9:9 e Marco 21:2–3.

Entrambi i termini **puledro** e **cavallino** sono usati per i membri più giovani delle specie equine.

L'AT ha numerosi riferimenti al **cavallo** (*sûs*), molti di essi figurativi, e il suo uso è più frequente nella letteratura profetica e poetica. In tutto l'AT e nel NT il cavallo è regolarmente associato alla guerra, al potere e solo raramente citato singolarmente. Un'ulteriore parola, *pārāš*, tradotta talvolta "cavaliere", potrebbe indicare un cavallo montato nel contesto della cavalleria o forse un cavallo con chi lo cavalca; *sûs* è una parola più generale, usata in particolare per cavalli che trascinano carri.

Di tutti gli animali che sono divenuti bestie da soma, il cavallo è il più importante, anche se fu addomesticato molto tempo dopo gli armenti e l'asino. A differenza dell'asino selvatico che viveva nelle zone semidesertiche del nord dell'Africa, gli antenati del cavallo provenivano dalle steppe dell'Europa e dell'Asia. È probabile che il suo addomesticamento si verificasse indipendentemente in diverse aree: nell'Europa occidentale, nell'Asia sud–occidentale e in Mongolia. I cavalli che troviamo nei racconti biblici sono probabilmente da mettere in relazione con la seconda di queste aree geografiche.

Una tavoletta babilonese dei tempi di Hammurabi, 1750 a.C. *ca*., fornisce la prima menzione del cavallo, definito come "l'asino dell'oriente". Quando Giuseppe fu al potere, i cavalli erano già presenti in Egitto, e furono usati nell'inseguimento al tempo dell'esodo. È improbabile che i figli di Israele possedesserro cavalli, ma in ogni caso essi sarebbero stati inutili nella traversata del deserto.

Le popolazioni di Canaan possedevano cavalli e li usavano nelle battaglie (Gios. 11:4, *ecc.*). Davide combattè spesso contro di essi: "Davide gli prese millesettecento cavalieri e ventimila fanti; tagliò i garretti a tutti i cavalli da tiro, ma risparmiò dei cavalli per cento carri" (II Sam. 8:4), e questo sembra il primo riferimento al fatto che anch'egli ne possedesse. I figli di Davide ignorarono la proibizione di Deuteronomio 17:16 (che si riferiva al momento in cui il popolo avrebbe chiesto un re), "non dovrà avere molti cavalli"; *p. es.* "Absalom si procurò un cocchio, dei cavalli" (II Sam. 15:1), mentre Salomone in seguito aveva gran numero di cavalli alloggiati in stalle speciali ad Asor, Meghiddo e Ghezer. Erano importati dall'Egitto e da Kue (nell'Anatolia meridionale) ed esportati nei paesi vicini. Il prezzo di un cavallo si aggirava intorno ai 150 sicli d'argento (I Re 10:28–29).

Sebbene la parola **mulo** abbia diversi altri significati, essa era, ed è ancora, applicata in primo luogo all'animale che deriva da un cavallo e

da un'asina. Questi ibridi furono probabilmente prodotti subito dopo l'introduzione del cavallo in aree in cui c'erano gli asini, anche se sembra che tali ibridazioni fossero esplicitamente proibite da Lev. 19:19, "Non accoppierai bestie di specie differenti" (bestie, *b^ehēmâ*, qui significa bestiame addomesticato). Ciò può spiegare la ragione per cui i muli appaiono nei racconti solo alla fine del regno di Davide (II Sam. 13:29). In generale si concorda sul fatto che l'ebr. *yēmîm* (Gen. 36:24) debba essere tradotto "acque calde" (NVR) e non "mulo" (AV). *pered* e *pirdâ* sono usati per il maschio e per la femmina, ma questo ibrido è sempre sterile. I muli sono importanti in quanto combinano la forza del cavallo alla resistenza e alla sicurezza dell'asino, così come la capacità di nutrirsi di cibo di qualità inferiore; essi hanno anche un'eccedenza di vigore tipica di tutti gli ibridi del regno animale come del regno vegetale. In Ester 8:14 la traduzione migliore dell'ebr. *rekēš* è "cavalli veloci" (NVR, RSV).

Anche se la storia primitiva del **cammello** (ebr. *gāmāl*; gr. *kamēlos*) contiene delle lacune notevoli e il suo antenato selvatico è sconosiuto, ci sono molte prove sul suo addomesticamento. Il cammello a una gobba, conosciuto comunemente come cammello arabico, è spesso chiamato dromedario, anche se questo nome si riferisce strettamente al tipo cavalcabile e veloce; è tipico dei deserti del Medioriente e figura nei racconti biblici. Il cammello a due gobbe, o cammello bactriano, (da Bactria, probabilmente vicino al fiume Oxus nell'Asia di sud–ovest) è ora associato ai deserti dell'Asia centrale e del nord–est, dove gli inverni sono molto freddi. Questa specie fu portata molto a sud e un obelisco a Nimrod (841 a.C.) lo mostra come parte del bottino preso da Salmanassar III. Anatomicamente c'è poca differenza tra i due e si sa che si possono incrociare.

Il cammello è perfettamente a suo agio in zone aride. La gobba è un organo di immagazzinamento a cui attingere quando il cibo è scarso, come accade nell'attraversamento del deserto. La sua riserva d'acqua gli permette di proseguire per una settimana senza bere, impresa resa possibile dalla capacità del cammello di perdere fino a un terzo del suo peso corporeo senza correre rischi. Quando riesce a bere, il peso corporeo si ristabilisce in circa 10 minuti. C'è anche un inusuale meccanismo fisiologico grazie al quale la temperatura sale dai 34°C del mattino ai 40°C del pomeriggio, compensando così i liquidi persi durante la sudorazione. La bocca, il muso, gli occhi e i piedi sono tutti anatomicamente adatti alla vita nel deserto. I derivati del cammello sono largamente adoperati; il suo spesso manto è tessuto per ricavarne stoffe grezze e gli escrementi sono raccolti per ricavarne combustibile. Il cammello mastica il bolo alimentare ma non ha l'unghia spartita, dunque sotto la legge mosaica era considerato impuro; non è certo se questo interdetto si applicasse anche al latte, che è una valida risorsa alimentare, in quanto la lattazione della femmina continua per quasi due anni. Il pellame del cammello è trasformato in cuoio. Il cammello può nutrirsi di vegetazione molto povera, il cui contenuto di fibre rende utili gli escrementi.

Un cammello può trasportare circa 200 kg. oltre a chi lo cavalca, ma solo la metà per lunghe traversate nel deserto. Cammelli da carico possono percorrere una media di 45 km. al giorno, ma un cammello molto veloce e cavalcato ha percorso 150 km. in 13 ore.

Si è molto discusso a proposito dell'uso che i patriarchi hanno fatto del cammello, ma l'archeologia mostra che cammelli addomesticati erano presenti in Egitto almeno 1200 anni prima. Il presunto problema nasce dal fatto che, a quanto pare, ci sono stati dei lunghi periodi in cui il cammello era pressocchè sconosciuto in Egitto, probabilmente per ragioni di tabù; è in uno di questi periodi che Abraamo scese in Egitto (Gen. 12:16), e l'inclusione di cammelli nell'elenco dei doni del faraone è considerata un'aggiunta posteriore, ma non c'è ragione di negare le citazioni successive. Le prove per un uso antico del cammello si trovano elencate in Zeuner (cap. 13) e Cansdale (cap. 4). Scavi più recenti a Oman confermano la sua presenza in questo luogo intorno al 2500 a.C. *ca*.

Nei racconti a partire da Genesi 24:35 i cammelli rappresentavano un indice di ricchezza ed erano usati anche per trasporti per lunghe distanze (Gen. 24:10–20 e 31:34), ma il nomadismo che si serviva di cammelli, e il loro uso regolare, non divenne generale fino a circa il XVI sec. a.C. Davide nominò un ismaelita come sovrintendente dei cammelli (I Cro. 27:30) e i bagagli della regina di Saba furono trasportati da cammelli dall'Arabia sud–occidentale (I Re 10:2).

I cammelli erano utili per il trasporto nel deserto ma non furono mai popolari tra gli ebrei. Non c'è un chiaro riferimento biblico ai cammelli come animali da tiro, sebbene siano stati largamente adoperati nella coltivazione della terra, a volte accoppiati stranamente con un asino. A fronte delle 57 occorrenze letterali dell'AT, solo due delle sei citazioni neotestamentarie sono letterali, e concernono i vestiti di Giovanni Battista, in Matteo 3:4 e Marco 1:6. Gli altri sono commenti di Cristo che forse in origine avevano un tenore proverbiale, "inghiottite un cammello" (Matt. 23: 24) ed "è più facile per un cammello passare at-

traverso la cruna di un ago" (Matt. 19:24). Si veda anche la voce *Cammello.

L'importanza della **pecora** domestica per gli israeliti è dimostrata dalle 400 menzioni, che traducono ben dodici diverse parole ebr. Di queste, alcune sono semplici termini alternativi; altre specificano l'età e il sesso della pecora, mentre almeno una di queste parole (***kar***, aram. ***d***^{e}***kar***) potrebbe denotare una razza precisa. ***ṣō'n***, la parola più comune, è un termine collettivo che discutiamo sotto "capra", a cui si riferisce ugualmente. ***keḇeś*** ricorre 100 volte ad animali sacrificali, tranne in cinque eccezioni; la frequente qualificazione "di un anno" fa pensare che si trattasse di un agnello di un anno o poco più. Quattro parole gr. sono usate per le quasi 70 occorrenze neotestamentarie, e tra di esse *probaton* è quella più frequente. Per un elenco completo della parole ebr. e gr. e del loro uso si veda Cansdale, pp. 53–55.

Le origini e la storia antica della pecora sono complesse e discusse. Era allevata dall'uomo del neolitico intorno al 5000 a.C. e a partire dal 2000 a.C., in Mesopotamia, erano presenti almeno cinque razze diverse. I suoi antenati erano probabilmente pecore di montagna, forse provenienti da più di un ceppo; oggi esiste un'ampia gamma di razze sviluppate per molti scopi e in habitat che vanno dalle zone paludose a quelle semi–desertiche. La pecora fu addomesticata in primo luogo in ragione della sua carne e del suo grasso, specialmente per quest'ultimo che non era fornito a sufficienza dalle capre, che pure furono addomesticate prima. La lana fu prodotta per mezzo di un'attenta selezione e divenne molto importante, trattandosi della fibra più utile e facilmente disponibile per il vestiario. Mesa, re di Moab (II Re 3:4), pagava come tributo annuale la lana di 100.000 arieti, con velli che potevano pesare in media 1 kg. Le pelli conciate erano usate per vestiti e furono usate anche per la copertura interna del tabernacolo (Es. 25:5, *ecc.*). Il latte era usato principalmente sotto forma di cagliata e come cibo di base era probabilmente più importante della carne, che si mangiava solo come parte di pasti sacrificali.

La pecora si nutre sostanzialmente di erba, anche se è più selettiva della capra. La razza a coda grassa è ora la più comune in Medioriente. Questo strano elemento (grasso), che può pesare 5 kg., è noto fin dal tempo delle mummie egiziane del 2000 a.C.; è un organo di immagazzinamento, analogo alla gobba del cammello, ed è utile nelle calde estati e nei freddi inverni. Il fattore principale di limitazione della diffusione delle pecore era probabilmente la disponibilità di cibo invernale e, nei tempi neotestamentari le greggi erano spesso tenute al coperto nel periodo delle piogge da novembre fino alla Pasqua, e nutrite con paglia e orzo.

Da Gen. 30:32 si capisce che erano già note pecore e capre di diverse forme e colorazioni, e probabilmente le pecore completamente bianche erano rare. Ciò fa pensare che la traduzione corretta dell'ebr. ***tāmîm*** (Num. 28:3) sia "senza imperfezione" e non "senza macchia", con il riferimento a imperfezioni generali più che alla colorazione.

Il materiale archeologico abbonda di strumenti e altri oggetti fatti con le ossa della pecora, ma non ci sono riferimenti biblici a parte l'uso dei corni dell'ariete come contenitori per olio (I Sam. 16:1) e come strumenti musicali (Gios. 6:4, *ecc.*).

In tutta la Bibbia la pecora ha un significato profondamente metaforico e nel NT gli unici riferimenti assolutamente non metaforici concernono la vendita di agnelli nel tempio (Giov. 2:14, *ecc.*). La pecora era sempre un elemento familiare nell'ambiente del Vicino Oriente, con il pastore che guidava e proteggeva le sue pecore e costruiva per esse l'ovile. Non sorprende, dunque, che la pecora sia una figura dell'essere umano: indifesa, facile da predare, che si perde altrettanto facilmente, essenzialmente socievole, incapace di provvedere a se stessa o di trovare la strada per tornare a casa, *p.e.* Isaia 53:6, "Noi tutti eravamo smarriti come pecore, ognuno di noi seguiva la propria via". L'alternativa, quella dell'uomo rinnovato, è indicata nel Salmo 23, scritto da Davide sulla base delle sue prime esperienze di pastore. Il NT presenta il grande paradosso emergente dal raffronto tra Giovanni 1:29, "Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo!", Giovanni 10:14, "Io sono il buon pastore", e Apocalisse 5:6, "un Agnello in piedi, che sembrava essere stato immolato".

Il senso della separazione tra pecore e capri (Matt. 25:32) si chiarisce quando si esamina un gregge misto; i due animali potrebbero apparire simili, ed è necessario un esame attento per distinguerli. In merito al passo altamente figurativo di Cantico dei Cantici 4:2 si può dire che nonostante la traduzione della frase "tutte hanno dei gemelli" sia discussa, l'aspettativa del pastore per tutte le sue pecore femmine è che avessero parti gemellari, senza subire aborti.

Bovini: l'ebr. ***miqneh*** significa non solo mandrie, ma proprietà in genere, perché nell'antichità il bestiame costituiva la maggior parte dei beni posseduti. Oggi le mandrie presenti nel Vicino Oriente sono bovini sia selvatici sia domestici, ma i riferimenti biblici sono agli animali domestici. Per i bovini sono usate dieci parole ebr., e in totale sono nominati 450 volte. Le seguenti parole sono le più importanti: ***b***^{e}***hēmâ***, (sing. e collet-

tivo) denota grandi animali domestici e non solo i bovini. *šôr*, di solito un toro, anche se a volte si tratta di una femmina, è la parola fondamentale per un animale singolo. *bāqār* è un altro termine collettivo per bestie adulte con le corna, spesso tradotto con "mandria", mentre *be'îr*, è un termine collettivo usato per lo più per bestie da soma, che potrebbe riferirsi anche ai buoi. *pārâ* è un toro; il suo femminile, pārâ, è usato per la giovenca rossa di Numeri 19. *'ēgel* e *'eglâ* (fem.) da una radice che significa "rotolare") sono usati per animali giovani. *merî'*, tradotto talvolta con "animale ingrassato", quasi sempre si riferisce ad animali per sacrifici.

Sei parole gr. sono usate: *damalis*, la giovenca rossa; *thremma. moschos* e *sitistos* si riferiscono principalmente a bovini ingrassati; *tauros*, bue; e *bous*, toro.

Si pensa che tutti i bovini domestici derivino dall'orice o bue selvatico (si veda sotto). Furono usate per uso domestico già nel Neolitico, probabilmente in diverse zone del mondo, indipendentemente e dopo le pecore e le capre. La ragione principale per il loro uso domestico era rappresentata dalla carne; in seguito furono usati per la produzione del latte e i buoi per lavori da tiro, permettendo così di accrescere l'area di terreno coltivabile. La loro stazza e la necessità di buoni pascoli ponevano limiti alle zone in cui si potevano allevare, e si diffusero meglio nelle zone collinari dell'alta Galilea. Tuttavia sembra che fossero posseduti in piccolo numero in molte zone e venivano usati ovunque come animali utili a più scopi.

Sia nell'AT sia nel NT sono riportate regole benevole nei confronti dei bovini. Erano inclusi nella legislazione del riposo del sabato (Es. 23: 12). Un bue smarritosi doveva essere riconsegnato (Es. 23:4). Di sabato era permesso l'abbeveramento del bue (Luca 13:15). Paolo per due volte cita l'ingiunzione mosaica (Deut. 25:4) di non mettere la museruola al bue che trebbia il grano (I Cor. 9:9; I Tim. 5:18). Questi e altri precetti rivelano una preoccupazione per il benessere degli animali ancora sconosciuta in molte nazioni, come anche in Occidente, almeno fino al XIX sec.

Usata per sui domestici fin dall'antichità, a partire dalla **capra selvatica** (*Capra aegagrus*), la **capra** era utile già ai tempi dei patriarchi (Gen. 15:9) perché, pur potendo stare insieme alle pecore, aveva il vantaggio di cavarsela anche su terreni poveri. La storia di Giacobbe ed Esaù (Gen. 27:9) mostra il suo valore come animale che fornisce carne, anche se normalmente solo i capretti erano usati come cibo. La capra dava latte, la sua pelle era usata come cuoio e per gli otri, e i peli erano tessuti per formare stoffe; ma le capre causavano anche danni agli abitanti, in zone in cui erano introdotte senza controllo. Ciò valeva in particolare per le zone collinari del Mediterraneo orientale, dove le estati erano calde e secche e gli inverni piovosi.

Com'era prevedibile, un animale così importante ha una vasta gamma di nomi ebr. Per i maschi (*ṣāpîr, śā'îr, tayiš*) per le femmine (*'ez, śe'îrâ*), per i capretti (*gedî, gedî 'izzîm*, pl. *benê 'izzîm*), ecc. Per di più, due sostantivi collettivi, *ṣō'n* o *ṣe'ôn* "gregge" e *śeh* o *śê* "membro del gregge", si trovano più frequentemente di altri nomi. Se non diversamente specificato con *'ez*, "capra", o *keḇeś*, "pecora", queste parole possono riferirsi ugualmente a pecore, capre o a entrambe. È dunque spesso difficile parlare di numeri relativi.

Il **suino** domestico del Medioriente derivava dal *Sus scrofa*, il cinghiale selvatico dell'Europa e dell'Asia occidentale. Ai figli di Israele era proibito per ordine divino di mangiare maiale (*ḥazîr*, Lev. 11:7; Deut. 14:8). Le ragioni, igieniche erano due. In primo luogo, il maiale in quanto animale che si ciba di rifiuti, può nutrirsi di materiale infetto e trasmettere infezioni o diventare esso stesso infetto. In secondo luogo, il maiale è portatore della tenia che causa trichinosi; questo parassita passa uno stadio del suo sviluppo nei muscoli di un maiale e può diffondersi solo quando è mangiato. Il verme è dunque capace di diffondersi in diversi organi umani e può causare la morte. La cottura prolungata uccide la tenia ma ciò non è sempre possibile quando scarseggia il fuoco, e dunque solo una radicale proibizione può essere sicura. La relazione tra la carne suina e la malattia è stata compresa solo nel XX sec.

La proibizione ha assunto per gli ebrei il senso di una ripugnanza nazionale, e il maiale sta per ciò che è spregevole e odioso. In Proverbi 11:22, una donna dal carattere instabile è associata al maiale, e il figlio prodigo raggiunse il punto più basso della sua fuga quando arrivò a dar da mangiare ai maiali (*choiros*) di un gentile (Luca 15:15). Nel NT branchi di maiali erano tenuti dalle comunità di gentili (Matt. 8:30–32, *ecc.*). La preghiera dei demoni di essere inviati nel branco di maiali non appariva strana per un giudeo, in quanto per questi, demoni e maiali appartenevano alla stessa categoria. Allo stesso modo, in Matteo 7:6 Gesù mette in guardia i suoi seguaci dal gettare le perle ai porci. L'autore di II Pietro 2:22 considera i falsi maestri come coloro che tornano sul loro vomito (come i maiali) della vecchia natura pagana.

Gli occidentali hanno difficoltà a comprendere il disprezzo e il disgusto con cui nell'AT è considerato il **cane**, in quanto per essi si tratta di un animale amico e di grande aiuto. In generale, tut-

ti concordano sul fatto che si tratti del primo animale addomesticato e che fin dalla fine dell'Età della Pietra in molte parti del mondo gli uomini hanno posseduto cani. Molti studiosi autorevoli considerano il lupo l'antenato di tutte le razze del cane domestico.

I "cani" di Filippesi 3:2 sono intrusi giudaizzanti che disturbano la pace della chiesa; I "cani" che sono anche esclusi dalla nuova Gerusalemme in Apocalisse 22:15 sono persone dalle vite impure, con una eco probabile di Deuteronomio 23:18, dove "cane" sembra essere un termine tecnico per un prostituto sacro.

In molte zone dell'Oriente, il cane è ancora un animale che si nutre di carcasse e rifiuti. Era dunque predisposto a essere tenuto a distanza, ma in particolare era impuro e portatore di malattie, e dunque non poteva essere toccato senza essere profanati. L'ebr. *keleḇ* e il gr. *kyōn* indicano senza dubbio dei cani quasi selvatici che vagavano al di fuori delle mura aspettando di cibarsi di rifiuti o di carcasse morte gettate dalla città. In altri luoghi i cani erano considerati diversamente, specialmente in Egitto, dove erano usati per la caccia ed erano anche riveriti. Una seconda parola gr., il diminuitivo *kynarion*, è usata nell'episodio della donna siro–fenicia (Matt. 15:26–28). Il contesto suggerisce che si trattava di un cane che stava nei pressi della casa o dentro di essa.

Ai tempi dell'AT la terra di Canaan era molto ricca di **ruminanti** selvatici di cui ci si poteva nutrire. Spesso è citata la *caccia con un'ampia gamma di tecniche e arnesi tra i quali c'erano reti, trappole, trabocchetti, *ecc.* Molti di questi metodi sono usati in contesti figurati e non possono sempre essere identificati con precisione, ma si trattava comunque di strumenti che il cacciatore utilizzava, e si deve presumere che la caccia permettesse di disporre di carne commestibile. Sembra possibile che tutte le specie più importanti di cacciagione trovino il loro posto nel testo ebr., ma di ciò le traduzioni antiche non danno sempre ragione, in parte perché la fauna della zona era poco conosciuta quando furono fatte tali traduzioni, e le imprecisioni continuano a essere presenti anche nelle traduzioni moderne. Elenchiamo di seguito, con piccole note, i ruminanti selvatici noti che vivevano in Canaan, anche se non è possibile, sulla base delle nostre traduzioni, schedarli tutti. Per una trattazione attenta si veda Cansdale, cap. 5, "Animali da caccia".

L'ebr. *r^{e}'ēm* si riferisce senza dubbio all'**orice** o bue selvatico, antenato dei bovini domestici. È scomparso dalla terra di Israele prima dell'era cristiana, e l'ultimo esemplare conosciuto fu ucciso in Polonia all'inizio del XVII sec. L'ebr. *te'ô* è tradotto con "bue selvatico e "toro selvatico" (AV), e più genericamente "antilope" (grosso ruminante, ndt.). Definito più propriamente orice arabico o del deserto, è un animale che si adatta all'habitat desertico, capace di sopravvivervi per lunghi periodi senz'acqua; quasi sempre dal manto bianco, è alto 1 m. ed entrambi i sessi hanno corna dritte e lunghe. Le armi moderne e i moderni mezzi di trasporto hanno portato all'estinzione questo animale. In Isaia 51:20 ("antilope", NVR) si parla della sua cattura in una rete, un metodo di caccia praticato dagli arabi fino alla fine del XIX sec.

L'**addace** è un'altra rara antilope del deserto; esso sopravvive ancora, ma dalle terre bibliche è scomparso prima del 1900. L'ebr. *dîšôn* è stato tradotto semplicemente con "antilope" (NVR; Nardoni). Una lunga tradizione, oltre al fatto che si trova in elenchi di cibi tra due specie desertiche, suggeriscono che si tratti proprio dell'addace.

L'ebr. *yaḥmûr* è il termine più difficile nell'elenco degli animali puri di Deuteronomio 14:5. La tradizione, con l'appoggio della LXX, suggerisce **bufalo** o alcelafo, oggi estinto nei territori più settentrionali del suo habitat naturale, ma l'ipotesi è resa meno probabile dal fatto che l'animale è inserito nell'elenco delle vivande quotidiane di Salomone (I Re 5:3), in quanto ciò sembra indicare che si tratti di un animale che viveva in branco o quanto meno che potesse essere allevato. Sono improbabili sia "daino" (NVR) sia "antilope"(CEI).

L'ultimo nome dell'elenco di Deuteronomio è anch'esso difficile da denotare. *zemer* ("saltatore") è tradotto "camoscio" (NVR, Nardoni, CEI), che non può essere una traduzione corretta, in quanto si tratta di un animale di alta montagna. Non potrebbe essere nemmeno la pecora berbera, confinata nel nord dell'Africa e del Sahara, ma potrebbe trattarsi di una delle razze di **muflone** ora estinta, di cui altre sottospecie vivono ancora nel sud dell'Europa e nell'Asia sud–occidentale.

Il **capriolo** o **ibice** (stambecco) nubiano può essere osservato ancora oggi nel suo habitat sugli strapiombi rocciosi sovrastanti l'oasi di En Ghedi, la "Sorgente del capriolo". Non c'è dubbio che questa è la corretta traduzione di *y^{e}'ēlîm*, "capra selvatica" (AV). La radice significa "scalatore"; è sempre legato alle montagne e il nome è sempre al plurale, come si addice a un animale che vive in branco. Pare probabile che l'ebr. *'aqqô* (Deut. 14:5) sia un sinonimo per *yā'ēl*, la forma singolare; non è inusuale che animali ben conosciuti abbiano due nomi.

Per noi europei, ogni animale che ha zoccoli e corna o palco è di fatto un **cervo**. Infatti il cervo rappresenta un gruppo molto ampio e ben defi-

nito di animali ruminanti; essi si distinguono per il fatto che hanno corna che cadono e ricrescono annualmente, e sono tipici delle regioni temperate del nord. Ci sono molte specie di cervo e per avere una parola precisa è necessario che sia qualificata ulteriormente.

Nella terra di Israele un tempo vivevano tre tipi di cervo. Il **cervo rosso**, la specie che si trova comunemente in molte parti dell'Europa e dell'Asia sud–occidentale, è il più grande, alto circa 1,5 m. Non può essere stato molto comune, in quanto la Palestina offriva pochi luoghi di rifugio, e scomparve presto, forse prima dell'arrivo degli israeliti. Il **daino**, che oggi è un comune cervo dei parchi, è alto circa 1 m. e si distingue per aver un manto chiazzato in tutte le età e non solo quando è giovane. Questa specie è scomparsa in Israele all'incirca nel 1922. Lo **stambecco** è alto non più di 80 cm; a differenza degli altri vive isolato o in due esemplari ed è difficile da vedere, per questo la sua presenza è difficile da segnalare. L'ultimo avvistamento in medioriente risale agli inizi del XX sec. sul monte Carmelo. È probabile che l'ebr. *'ayyāl* e le sue forme femminili, anche se sono stati tradotti con daino e con capriolo, vada meglio tradotto con "cervo" in generale.

La chiave per tradurre l'ebr. *ṣ^{e}ḇî* si trova in Atti 9:36, "Tabita, che, tradotto vuol dire **gazzella**" (NVR, gr. *dorkas*). In Medioriente si trovano due specie, entrambe alte 70 cm, di cui una nativa della terra di Israele. Un tempo in serio pericolo di estinzione, sono ora protette, dopo un ripopolamento, e oggi possono essere ammirate sulle colline della Giudea e nelle pianure centrali, così come ai margini del deserto. Le gazzelle sono delle antilopi adattatesi a luoghi aridi, di colore chiaro e spesso con corna che puntano in avanti.

Il **cinghiale selvatico** è stato già citato come antenato del maiale domestico. L'ebr. *ḥ^{a}zîr* si riferisce a entrambe le forme. Il cinghiale è ancora comune in alcune parti del Medioriente, dove le abitudini alimentari di ebrei e musulmani non portano a effettuare controlli sanitari. Il suo habitat principale è la foresta e le strisce di giunchi; *p.e.* Salmo 80:13, "il cinghiale del bosco la devasta". Si pensa che nel Salmo 68:30 "la bestia dei canneti" sia un cinghiale.

L'**elefante** non è citato direttamente nella Scrittura, ma ci sono ben dodici riferimenti all'*avorio, che proveniva da specie sia africane sia asiatiche. Già nel III mill. a.C., in India, si conoscevano metodi per addomesticare e usare gli elefanti. Ma non si trattava di un vero e proprio addomesticamento, in quanto gli animali erano catturati quando erano piccoli ed erano allevati per divenire animali da trasporto, e spesso per essere usati in guerra. I libri dei Maccabei (*p.e.* I Mac. 6:30, 35) hanno diversi riferimenti agli elefanti utilizzati in battaglia dai seleucidi e da Antioco Epifane contro i giudei. L'elefante asiatico è stato rinvenuto nella parte più occidentale dell'Asia , presso il fiume Eufrate dove, secondo i resoconti assiri, era catturato utilizzando trappole scavate nel terreno; in queste terre non era un animale comune e fu cacciato e scomparve alla fine del I mill. a.C.

C'era un tempo in cui i **leoni** erano diffusi dall'Asia minore e in tutto il Medioriente e la Persia fino all'India, con specie simili in Grecia fino a circa il 100 d.C. Questa specie europeo/asiatica assomiglia molto a quella africana. Di tutti i carnivori, il solo leone è scomparso dalle terre bibliche, sebbene anche il ghepardo e l'orso siano quasi scomparsi. L'ultimo leone nella terra dell'Israele biblico fu probabilmente ucciso vicino a Meghiddo nel XIII sec.; leoni sono stati avvistati in Persia ancora nel 1900; ma la specie è scomparsa intorno al 1930. Fino al 1851 ci sono resoconti di avvistamenti in Siria da parte di Burton (*Travels in Siria*) e in alcune parti dell'Iraq fino ai primi anni venti del 900.

La parola "leone" ricorre spesso per tradurre la parola ebr. *'aryeh* e altre otto parole, forse usate per le diverse età e per i due sessi, anche se alcune sono descrizioni poetiche. Il ricco vocabolario fa pensare che il leone fosse comune e ben conosciuto ai tempi dell'AT, e molti contesti sembrano confermarlo, anche se nell'uso il termine spesso è una metafora per la forza. Nel Vicino Oriente antico il leone era anche un simbolo di regalità (*Leone di Giuda). I leoni erano spesso catturati e tenuti in cattività (*cfr.* Dan. 6:7ss.). Furono allevati in gran numero da Assurnasirpal II (883–859 a.C.) a Nimrud (*Cala) (E.W. Budge e L.W. King, *Annals of the Kings of Assiria*, 1901).

Nelle nostre lingue europee il termine **leopardo**, insieme a qualche altro qualificativo, sta a indicare diverse specie di felini chiazzati. È possibile che l'ebr. *nāmēr* si riferisca sia al leopardo vero e proprio sia al **ghepardo**, e anche a una o due altre specie di felini selvatici chiazzati che vivevano nelle terre bibliche. I pochi riferimentii sono tutti proverbiali e figurati, per cui è poco importante definire la specie precisa. Forse l'uso più familiare della parola si trova nel proverbio di Geremia 13: 23, "Può un Cusita cambiare la sua pelle o un leopardo le sue macchie?"

Il **gatto selvatico** (*Felis chaus*) vive ancora nelle parti più boscose, specialmente in Galilea. Il leopardo (*Panthera pardus*) è ora molto raro in Israele e in Giordania, ma negli anni 60 sono stati avvistati e uccisi alcuni esemplari, tra cui due vicino alle sponde del mar Morto e uno in Galilea.

L'ebr. *zᵉ'ēḇ* (Is. 11:6, *ecc.*) e il gr. *lykos* (Matt. 7:15, *ecc.*) si riferiscono al **lupo** della razza comune nel sud–est asiatico. La sua diffusione e il numero di esemplari sono stati molto ridotti dalla crescita della popolazione e dai moderni metodi di controllo del territorio, ma fino ai tempi del NT esso rappresentava una minaccia molto comune per le greggi, anche se oggi si sa che non erano una minaccia per gli uomini come a volte suggerivano le leggende popolari. La loro indole carnivora è implicita in molti brani, ma il lupo è citato solo in senso metaforico. È notevole il fatto che in più della metà dei riferimenti sia il simbolo di chi esercita autorità ma che usa male la sua posizione, *p.e.* Sofonia 3:3, "i suoi giudici sono lupi della sera che non serbano nulla per la mattina". Il lupo delle terre bibliche era simile, sebbene molto più piccolo, al lupo dell'Europa centrale e settentrionale.

Le **volpi** e gli **sciacalli** si trovano entrambi in Medioriente. Fanno parte dei *Canidae*, la famiglia dei cani, e sono strettamente imparentati, anche se la volpe solitamente è un animale solitario, mentre gli sciacalli si muovono in gruppo. Forse l'ebr. *šû'āl* e il gr. *alōpēx* comprendono sia la volpe sia lo sciacallo, in quanto le traduzioni moderne traducono a volte volpe e a volte sciacallo. Entrambe le specie si nutrono di frutti e di altri vegetali, compresa l'uva (Cant. 2:15). In Giudici 15:4 i 300 animali catturati da Sansone erano probabilmente sciacalli.

Un'altra parola ebraica *tannîm*, sempre plurale, è tradotta "sciacallo". È probabile che si tratti di un nome poetico usato per indicare la desolazione.

La forma siriana del diffusissimo **orso bruno** si trova ancora in alcune parti del Medioriente e forse si è estinto nell'area di Israele. L'ultimo orso in zona fu ucciso nell'Alta Galilea nel 1930 ma alcuni esemplari continuarono a vivere intorno al monte Ermon per un'altra decina d'anni. Per l'orso si usa chiaramente la parola ebr. *dōḇ* (arabo *dub*) Il suo colore è meno scuro della razza più comune. È considerato una sottospecie, dal nome *Ursus aretos Siriacus.* Come la maggior parte degli orsi, tranne quello polare, l'orso bruno è onnivoro e per la maggior parte dell'anno vegetariano, per cui i suoi attacchi alle greggi sarebbero più frequenti in inverno, quando scarseggiano i frutti.

L'espressione "un'orsa derubata dei suoi piccoli" (II Sam. 17:8; Prov. 17:12) sembra essere proverbiale; così come l'espressione che si trova in Amos 5:19, "uno che fugge davanti a un leone e s'imbatte in un orso". L'orso è più temuto del leone perchè la sua forza è più grande e il suo comportamento meno prevedibile.

La **donnola** è citata solo in Levitico 11:29 (talpa, NVR), per tradurre *ḥōleḏ*. Diversi animali della famiglia delle donnole sono stati avvistati in Medioriente, così pure la mangusta; nulla prova che *ḥōleḏ* si riferisca a tutte o ad alcune varianti della specie, ma il consenso generale è che si riferisca alla donnola vera e propria.

È evidente che i piccoli animali menzionati nel testo biblico sono difficili da identificare, a meno che il contesto non fornisca degli indizi. L'ebr. *šāpān* è facilmente riconoscibile, grazie alle sue quattro occorrenze nell'AT (Lev. 11:5; Deut. 14:7; Sal. 104:18; Prov. 30:26), come l'**irace** (*l'iracoideo siriano*). Si tratta di un animale che appartiene a un piccolo ordine classificato strutturalmente vicino agli elefanti, ma della grandezza di un coniglio, lungo 30–40 cm. Si nutre di una varietà di piante e vive tra le rocce dove può rifugiarsi nei crepacci (Sal. 104:18). Questa identificazione è stata compiuta con certezza nell'800 e confermata da Tristram nel suo *The Natural History of the Bible* (1867).

L'ebr. *taḥaš* indica il materiale usato per coprire il tabernacolo quando fu eretto (Es. 25) e l'Arca del patto quando veniva trasportata (Num. 4). Le traduzioni sono diverse: pelle di tasso (CEI, Nardoni), pelle di delfino (NVR). Tristram (1867) sembra sia stato il primo a suggerire che potesse trattarsi di pelle di **dugongo**, grande mammifero marittimo appartenente alla famiglia *Sirenia* che, fino al XIX sec., era molto comune nel golfo di Aqaba.

L'ebr. *'aḵbār* si trova 6 volte nell'AT ed è uniformemente tradotto con **topo**. Nell'uso popolare questo termine è usato per una vasta varietà di piccoli roditori, e si pensa che *'aḵbār* abbia questo senso quando è usato per indicare un cibo proibito in Levitico 11:29; probabilmente si riferisce anche ad arvicole, topi delle piramidi, gerbilli, ecc., così come a ratti e topi in genere. Quattro riferimenti si trovano in I Samuele 6, l'episodio della pestilenza che colpì i filistei. I sintomi sembrano essere proprio quelli della peste bubbonica, il che fa pensare che *'aḵbār* qui si riferisca al **ratto nero** (*Rattus rattus*) le cui pulci sono il principale veicolo di questa malattia letale, soprannominata anche morte nera nel Medioevo europeo.

L'ebr. *'arneḇeṯ* è menzionato solo come cibo proibito, ma la somiglianza con l'arabo *'arneb* e la ragione per la proibizione sembrano far pensare alla **lepre**. Levitico 11:6, "perché rumina, ma non ha l'unghia spartita; la considererete impura", è stato a lungo frainteso, in quanto la lepre, legata ai roditori, chiaramente non rumina. Tuttavia ora si sa che le lepri, come i conigli, rilasciano due tipi di escrementi, uno dei quali è masti-

cato e deglutito di nuovo dando la sensazione di una ruminazione. Questo strano comportamento sembra avere lo stesso scopo della ruminazione, in quanto permette la digestione di materiale altrimenti difficile da utilizzare.

Pipistrello è una ragionevole traduzione di *ʿaṭlēp̄* (Lev. 11:19 e Deut. 14:18) tra gli animali dell'elenco mosaico dotati di ali. Nel Medioriente si rilevano molte specie, alcune delle quali si trovano appollaiate a gruppi in molte caverne, o sospese ai tetti o annidate nei crepacci. In certe stagioni sarebbero stati tra gli animali più comuni, e inseriti nelle liste proibite in quanto molte di queste specie erano insettivore. La sola altra menzione dei pipistrelli è in Isaia 2:20, "gli uomini getteranno ai topi e ai pipistrelli gli idoli d'argento e d'oro, che si erano fatti per adorarli", e qui questo animale impuro è usato per alludere alla desolazione.

L'ebr. *qôp*, generalmente tradotto con **scimmia**, è solitamente considerato un prestito dall'egiziano *g(i)f, gwf*. Questi animali erano presenti nei carichi portati in Egitto dalle flotte del mar Rosso, forse provenienti dalle parti del Sudan sud–orientale e dall'Eritrea. Si trattava con ogni probabilità di babbuini o scimmie cercopiteche. Un'altra ipotesi è che questa parola provenga dal Tamil e indichi dunque un'origine orientale, nel qual caso si sarebbe trattato di macachi o entelli.

L'ebr. *tannîn* è discusso sotto la voce ***dragone**, che è la traduzione più comune in molte versioni, anche se si trova serpente, balena e mostro marino. (Si veda Cansdale, Appendice B, per un'analisi dettagliata degli usi nelle versioni di lingua inglese.) C'è stata qualche confusione con l'ebr. *tannîm*, che probabilmente è una forma poetica per sciacallo, ma è improbabile che le due parole siano collegate. *tannîn* si trova per lo più in contesti interamente figurati e non è certo che si possa riferire a un animale realmente esistente; per cui non analizzeremo qui questi riferimenti. Comunque, *tannîn* si trova anche nel racconto della creazione, al quinto giorno (Gen. 1:21), "grandi animali acquatici" (NVR), "grandi mostri marini (CEI). In questo contesto si tratta di una parola generica e non specifica, e forse la migliore traduzione è "giganti marini" ("grandi animali acquatici", NVR). È anche tradotta con "serpente" nell'episodio in cui i bastoni divengono serpenti (Es. 7:9–10, 12).

In Matt. 12:40 gr. *kētos* è tradotto **pesce** riferendosi a un grande pesce (ebr. *dāḡ* di Giona 1: 17). Per ragioni anatomiche sembra che "pesce" non sia corretto, ma una serie di balene dotate di denti sono presenti nel Mediterraneo orientale e alcune di esse sono capaci di inghiottire un uomo. Agli inizi del secolo XX vi furono uno o due casi accertati di gente che riuscì a sopravvivere dopo essere stata inghiottita (*PTR* 25, 1927, pp. 636ss.). Questa è l'unica occorrenza di *kētos* nel NT, termine usato da Omero ed Erodoto per un'ampia gamma di animali marini, reali e mitici, il cui il significato preciso resta dubbio.

La forma plurale dell'ebr. *b^ehēmâ*, termine generico che significa bestia, si trova 9 volte e in quasi tutte ha il senso del normale plurale di animale o bestiame domestico. Nel brano di Giobbe 40, tuttavia, appare un uso speciale, in quanto il plurale sembra essere usato a effetto e probabilmente si ha di mira un animale specifico. Sebbene siano state fatte diverse ipotesi, l'opinione di molti studiosi è che Giobbe stesse parlando dell'**ippopotamo**. Questa parola deriva dal gr. e significa "cavallo del fiume", anche se le due specie (ippopotamo e cavallo) non hanno alcun legame. Questo enorme animale acquatico viveva nel basso Nilo fin al XII sec. d.C. e, ancor prima, nel fiume Oronte in Siria (e forse anche da altre parti nell'Asia sud–occidentale) fino a dopo il tempo di Giuseppe figlio di Giacobbe, e per questa ragione era ben conosciuto nelle terre bibliche. Il brano è difficile, ma diversi punti della traduzione offrono delucidazioni. È acquatico e forte (vv. 21–23) è vegetariano (v. 15). "I monti gli producono la pastura" (v. 20). È vero che gli ippopotami possono salire su pendii lasciando l'acqua e andando in cerca di cibo. Questa circostanza è discussa ampiamente in Cansdale, pp. 100–101.

L'ebr. *qippōḏ* è un termine appartenente a un gruppo di parole difficili e usate per animali che vivono in luoghi desolati, e si trova tre volte legato al giudizio di Dio su Babilonia (Is. 14:23; "porcospino", NVR), Idumea (Is. 34:11) e Ninive (Sof. 2:14). Sono state avanzate diverse ipotesi: tarabuso, airone, ottarda, porcospino, istrice e lucertola. Né la filologia né il contesto ci sono molto di aiuto. Tarabuso e airone sono uccelli di laguna e acquatici, e quindi molto improbabili, mentre le otarde sono state avvistate raramente nella regione. Forse **istrice** (**riccio**) è il più probabile. In Sofonia 2:14 Ninive era diventata una desolazione e la città di fatto era stata sepolta dalla sabbia, dunque era letteralmente possibile per gli istrici "abitare fra i suoi capitelli". Tre tipi di istrice vivono nella regione, due sono del tipo desertico o semi–desertico, diffusi nel nord di Israele e simili alle specie europee.

Il **porcospino** si trova ancora in Israele, dove rappresenta il roditore di gran lunga più grande, con un peso di circa 20 kg. Non sembra esserci alcun legame con *qippōḏ* o qualsiasi altra parola ebr. nella Bibbia.

La terra di Israele è molto ricca di **uccelli**. Esiste una grande varietà di habitat, che vanno da quelli semi–tropicali al deserto vero e proprio; per di più, una delle principali traiettorie di migrazione dall'Africa all'Europa e all'Asia occidentale passa sopra la punta settentrionale del mar Rosso, estendendosi per tutta la lunghezza di Israele. Il numero degli uccelli residenti, dunque, è aumentato per la presenza di numerosi migratori, e c'è movimento praticamente ogni mese.

Questa ricchezza ornitologica rende difficile identificare con certezza alcuni degli uccelli nominati nella Bibbia, e in alcuni casi non è possibile affermare se le parole ebr. si riferiscano a uccelli o ad altre specie di animali. A eccezione del "falco", che è anche citato in Giobbe 39:26, gli uccelli che citiamo di seguito si trovano nelle liste alimentari di Levitico e Deuteronomio: **gabbiano** (*šaḥap̄*), **falco** (*nēṣ*), **gufo** (*taḥmās*), **cormorano** (*šālāḵ*), **upupa** (*dûḵîp̄eṯ*), **falco pescatore** (*'oznyyâ*) e **uccello acquatico** (*tinšemeṯ*). Questi nomi potrebbero non indicare neanche il raggruppamento a cui appartiene ognuno degli uccelli, e Driver (1955) fornisce una diversa e interessante lista di traduzioni.

La terra biblica è ancora ricca di uccelli predatori, e al di fuori delle grandi città, il viaggiatore ha la possibilità di ammirarne alcuni librarsi nell'aria durante tutto il giorno.

L'ebr. *rāḥām* (Lev. 11:18; Deut. 14:17), "avvoltoio" (NVR), è probabile che sia l'**avvoltoio** egiziano, un grande uccello bianco e nero che spesso si vedeva frugare tra i rifiuti.

Tra i diversi uccelli da preda proibiti come cibo (Lev. 11:13) c'è l'**ossifrago** o spezzatore di ossa (ebr. *peres*). Questa parola descrive accuratamente il **gipeto** o **avvoltoio barbuto** che lascia cadere le ossa da una certa altezza sulle rocce per romperle e mangiarne il midollo contenuto all'interno.

Alcune **aquile** veraci si trovano ancora, o passano per Israele: l'ebr. *nešer* è probabilmente il termine più generico, come la nostra parola "aquila". Potrebbe includere una vasta gamma di uccelli predatori, e i molti riferimenti, parecchi dei quali figurati, forniscono pochi indizi sulle specie implicate. Michea 1:16, "fatti calva come l'avvoltoio", è eloquente, in quanto il capo bianco e senza piume dell'**avvoltoio grifone** contrasta con il capo ben pennuto del resto delle aquile. Alcuni studiosi pensano che *nešer* debba riferirsi in tutti i casi al grifone, così come il gr. *aetos*, tradotto "aquile" in Matteo 24:28 ("lì si raduneranno le aquile"), dovrebbe essere reso allo stesso modo. La scena descrive chiaramente l'affollarsi degli avvoltoi su una carcassa.

L'ebr. *'ayyâ* (Giob. 28:7), *dā'â* (Lev. 11:14) e *dayyâ* (Deut. 14:13; Is. 34:15) probabilmente è il **nibbio**, le cui due specie, nera e rossa, sono comuni.

Menzioni di **civette** ricorrono per 8 volte nell'AT grazie a 4 parole ebr. Probabilmente la traduzione è corretta, e possono essere intese diverse specie.

L'ebr. *lîlîṯ* si trova solo in Isaia 34:14 tra una serie di nomi più discussi che insieme sembrano indicare una scena di desolazione. Si pensa che sia un gioco di parole basato sul nome del demone femminile della notte della tradizione assira, *lilitu* È stata suggerita la traduzione "le civette" (CEI) ma la parola ebr. è anche traslitterata con *Lilit (Nardoni, NVR). Secondo la tradizione rabbinica era un fantasma travestito da donna che si metteva in agguato nella notte. Gli zoologi israeliani suggeriscono "gufo ambrato". *lîlîṯ* potrebbe essere un animale vero e proprio, ma in assenza di ulteriori prove deve essere lasciato senza identificazione.

La **cicogna bianca** è uno degli uccelli migratori più straordinari della terra biblica, che si sposta lentamente verso nord, specialmente lungo la valle del Giordano in marzo e aprile. Geremia 8:7, "Anche la cicogna conosce nel cielo le sue stagioni", fa pensare che *ḥᵃsîḏâ* possa riferirsi proprio alla cicogna, anche se potrebbe indicare altri grandi uccelli, compreso il nibbio e l'airone.

La **gru** è di stazza simile alla cicogna ed è anch'essa un uccello migratore. Si pensa che in Isaia 38:14 e Geremia 8:7 *'āḡûr* debba essere tradotto "gru" e *sûs* "rondine" sulla base dei particolari. Entrambi sono uccelli migratori come suggerirebbe Geremia 8:7. Un'altra parola, *dᵉrôr*, è tradotta **rondine** nel Salmo 84:3 e in Proverbi 26:2, e nel primo testo è implicato il fatto che nidifichi nel complesso degli edifici del tempio. Questa informazione è vera per alcune specie di rondine e per il **rondone**, uccello simile in grandezza e comportamento alla rondine, ma non imparentato a quest'ultima. In Israele sono note almeno 4 specie di rondine, 4 specie di rondicchio e 3 specie di rondoni.

I **passeri** si trovano presso le abitazioni umane in molte parti del mondo, e il passero comune nella terra biblica di oggi deve essere in tutto simile al tipo che si trova nell'Europa occidentale. Potrebbe ben essere l'uccello a cui faceva riferimento il Signore (Matt. 10:29, *ecc.*), anche se il gr. *strouthion* implica piccoli uccelli diversi che allora, e ancora oggi, sono uccisi e venduti in Medioriente. Nel Salmo 84:3 l'ebr. *ṣippôr* è tradotto "passero"; Salmo 102:7, "come il passero solitario sul tetto" (NVR) difficilmente fa pensare a un so-

cievole passero di casa, e potrebbe riferirisi piuttosto al **tordo**, uccello solitario che a volte si posa sulle case.

L'assenza nell'AT di alcun riferimento a **volatili domestici** è a prima vista sorprendente, poichè ci sono prove che l'Assiria, per esempio, pagava il tributo all'Egitto in termini di **galline** intorno al 1500 a.C., e dei **galli** si trovano raffigurati su sigilli del VII sec. a.C. Tuttavia, neanche Omero (IX sec. a.C.) parla di galline, anche se menziona le **oche**. Alcuni studiosi ritengono che i volatili ingrassati di I Re 4:23 potrebbero essere volatili domestici (così la NVR "pollame di allevamento"). L'importazione di **pavoni** (I Re 10:22), se la traduzione è corretta, fa pensare che Salomone intrattenesse scambi commerciali con l'odierno Sri Lanka o con l'India (il luogo di provenienza dei volatili domestici) e avrebbe dunque potuto introdurli in Israele.

Nel NT l'unica menzione della gallina è in Matteo 23:37 e Luca13:34, dove in una delle più suggestive similitudini del nostro Signore è evidente che la parola gr. *ornis* si riferisca alla gallina domestica. Il gallo (*alektōr*) è menzionato in due episodi. In Marco 13:35 Gesù menziona le quattro vigilie, inclusa quella "all'alba" (da mezzanotte alle 3 secondo l'usanza romana). Si pensava che il canto del gallo si levasse in ore ben determinate, e in molti posti era considerato come una sorta di sveglia, ma non sarebbe sensato leggere delle indicazioni orarie nell'episodio di Pietro e del canto del gallo, Matt. 26:74–75, *ecc.* Si veda W.L. Lane, *The Gospel according to Mark, NIC,* 1974, p. 512, n. 69, e p. 543, per alcune osservazioni sul rapporto tra i galli di Gerusalemme e lo scorrere del tempo.

Il **pavone** è nativo delle giungle della regione indo–malese. Mancano prove indipendenti che confermino l'identificazione con *tukkiyyim*; si è suggerito che la parola derivi dal Tamil *tokai*, ma essa significa "coda" e oggi non si riferisce al pavone. Questo splendido uccello raggiunse Atene già nel 450 a.C., ed era allevato ancor prima sull'isola di Samo.

La **quaglia**, forse l'uccello più piccolo tra quelli che sono cacciati figura in un solo episodio, Esodo 16:13, *ecc.* "La sera stessa arrivarono le quaglie (*ś*^{e}*lāw*) che coprirono il campo". Ci sono state ipotesi per correggere la traduzione, ma la quaglia si lega al contesto più di qualsiasi altra specie. Salmo 78:27, "uccelli alati", conferma che *ṣ*^{e}*lāw* erano uccelli; appartengono a uno dei pochi gruppi considerati puri. Le quaglie sono migratori, e in certe stagioni si spostano in grandi stormi viaggiando a un metro o due da terra. Le loro migrazioni incrociano il percorso seguito dall'esodo.

L'unico altro uccello gallinaceo identificabile è la **pernice**: I Samuele 26:20, "come si va dietro a una pernice su per i monti". L'ebr. *qôrē'* è la pernice della roccia (*Alectoris graeca*), che viene cacciata in molte parti del Medioriente e dell'Europa sud–orientale. È simile alla pernice rossa (*A. rufa*) dell'Europa sud–orientale. Non è chiaro che cosa si intendesse con il proverbio che troviamo in Geremia 17:11.

Due membri della famiglia dei **corvini** si vedono spesso in Israele: il **corvo comune** e il **corvo imperiale**. L'ebr. *ʿōrēḇ* e il gr. *korax* sono analoghi al nostro "corvo" in quanto si riferiscono in primo luogo a questo uccello e poi alla famiglia dei corvi nel loro insieme. Entrambi le sottospecie di corvo sono simili nell'aspetto e nelle abitudini a quelle europee.

Lo **struzzo** è menzionato diverse volte, e il consenso generale vuole che ***bat yaʿ***^{a}***nâ*** indichi appunto "struzzo" e non "gufo". Giobbe 39:13–18 è una chiara descrizione dello struzzo, uccello che un tempo era diffuso in Medioriente. L'ebr. *y*^{e}*ʿnîm* in Lamentazioni 4:3 è anche tradotto "struzzo", ma un uccello come lo struzzo potrebbe benissimo avere diversi nomi locali.

"Simile al **pellicano** del deserto" (Sal. 102:6) è un'espressione che è stata considerato una contraddizione, ma *Deserto non sempre connota un deserto dal punto di vista della vegetazione, bensì un luogo solitario o abbandonato. Anche una palude potrebbe essere connotata in tale senso, e le paludi secche del nord della valle del Giordano sono ancora oggi luogo di passaggio di pellicani bianchi che migrano.

Nella terra di Israele si trovano diverse specie di **colombe** e **piccioni**, e a volte si fa confusione sui nomi. L'ebr. *yônâ* è tradotto abitualmente "colomba", ma nei brani prescrittivi per i sacrifici in Levitico e Numeri è sempre tradotto "(giovane) piccione". Negli stessi versi spesso c'è ***tôr***, si tratta del nome scientifico generico *Turtur* dal verso dell'uccello; tale termine è da identificarsi sia con la comune tortora sia con la colomba berbera, che è stata da lungo tempo addomesticata. L'ebr. *yônâ* è dunque la colomba delle rocce (*Columba livia*), che fu addomesticata nell'antichità ed è stata usata ampiamente come cibo e per portare messaggi.

Molti studiosi pensano che nell'espressione "L'uccello rapace screziato" *ṣāḇûaʿ* di Geremia 12:9 deve tradursi meglio con "**iena**".

Bibliografia. G.R. Driver, "Birds in the Old Testament", *PEQ* 86, 1954, pp. 5ss.; 87, 1955, pp. 129ss.; "Once Again, Birds in the Bible", *PEQ* 90, 1958, pp. 56ss.; G.S. Cansdale, *Animals of Bible*

Lands, 1970, capp. 10–15, **in it.** *DIB*, pp. 75–88; G. Silvestri, *Gli animali nella Bibbia*, San Paolo, Milano, 2003.

Tra i rettili le **lucertole** sono di gran lunga i più numerosi in terra d'Israele, e poiché ne esistono circa 40 specie, sono quelli che il viaggiatore ha sicuramente possibilità di osservare. Le due più diffuse sono l'**agama** o **lucertola arcobaleno**, che si trova per strada e in vicinanza degli umani; può essere riconosciuta dal suo comportamento caratteristico con movimenti uguali a quelli della ginnastica; e il **geco delle rocce**, che spesso si crogiola sui sassi il mattino presto. È facile dunque aspettarsi nella Bibbia riferimenti alle lucertole e infatti ci sono 6 parole ebr. tradotte generalmente con lucertola. I sei termini si trovano unicamente nell'elenco di cibi proibiti di Levitico 11:29–30, con nessun altro indizio presente nel contesto tranne appunto il fatto che sono impuri; questo fa pensare che fossero carnivore, ma l'identificazione dipende in larga misura da congetture. A partire da esigue prove filologiche e dalla tradizione si deduce che si tratta sostanzialmente di una serie di rettili.

1. *ṣāḇ* tradotto "ogni lucertola", senza specificare. La tradizione lo identifica con lucertole di grandi dimensioni provviste di aculei, che raggiungono una lunghezza di almeno 50 cm. Il termine arabo simile *dhubb* o *dhabb* può essere sufficiente a fornire qualche conferma.

2. *ʾᵃnāqâ* ,"toporagno", non può essere corretto. **geco** è più probabile.

3. *kōaḥ* , "rana" (NVR) è improbabile. Si è pensato al varano del deserto, la lucertola più grande della regione.

4. *lᵉṭāʾâ* "tartaruga" è improbabile. Piuttosto si tratta della lucertola della famiglia dei *lacertidi*.

5. *ḥōmeṭ* "lumaca" (NVR) non è corretto. Le versioni CEI e Nardoni traducono "ramarro". Forse si tratta del veloce rettile chiamato scinco, tipico dei posti sabbiosi.

6. *tinšemeṯ* è molto difficile da identificare. NVR e CEI traducono con camaleonte.

Inoltre, *śᵉmāmîṯ* in Proverbi 30:28 è tradotto con lucertola (NVR, CEI). Si potrebbe ben trattare di un geco, o tarantola da muro; nella regione si trovano diverse specie viventi sugli edifici o all'interno dei palazzi. Le particolari zampe permettono loro di aggrapparsi ai muri lisci e anche ai soffitti.

Uno dei gechi, *Ptyodactylus hasselquisti*, era chiamato (arab.) *abubrais* "padre della lebbra", forse a causa della sua colorazione pallida, forse perché si pensava (erroneamente) che fosse velenoso. Il **camaleonte** è piccolo (fino a 15 cm) e piuttosto raro, in quanto vive nelle aree più boscose della regione. Il suo colore, la sua forma e il suo comportamento lo rendono facilmente mimetizzabile. Non ci si aspetterebbe di trovarlo in elenchi alimentari.

In Medioriente si trovano diverse specie di **tartarughe**. Anche se è stato suggerito che la tartaruga potrebbe corrispondere in Levitico 11:29 a *ṣāḇ* in quanto è un rettile sempre avvistabile, altri studiosi traducono "lucertola" (NVR) e l'identità è dunque dubbia. Le tartarughe erano note nell'antica Assiria, da dove proviene una maledizione: "Sia tu capovolto come una tartaruga (affinché tu muoia)" (*Iraq* 20, 1958, p. 76).

La parola ***serpente**, come sottospecie dei rettili nota con il nome di *Ophidia*, ha sempre avuto un significato specifico, ma anche se comunemente è usata per i rettili, ha avuto anche un'ampia applicazione per quanto riguarda le creature mitiche.

Tre parole ebr. sono tradotte con serpente e di queste *nāḥāš*, una parola generica che probabilmente comprende anche tutti i rettili striscianti, ricorre molto spesso. La parola ebr. tradotta con "divinazione" proviene dalla stessa radice, "predire osservando i serpenti". La prima menzione di *nāḥāš* è in Gen. 3:1, per introdurre la caduta dell'uomo. *śārāp* è una radice comune, abitualmente tradotta con "infuocato" o "bruciante"; in Numeri 21:6 essa qualifica *nāḥāš* ed è tradotta con serpenti "infuocati"(Nardoni), "velenosi", (NVR), ma nei vv. 8 e 9 sta a indicare il serpente di bronzo eretto da Mosè. In Isaia 14:29; 30:6. è tradotta con serpente volante. *tannîn*, abitualmente tradotta anche "dragone", e "serpente" solo nell'episodio della verga di Aronne (Es. 7:9–12).

Il gr. *ophis*, specifico per i serpenti veri e propri, si trova 14 volte in diversi contesti neotestamentari, compreso il riferimento al serpente nel deserto (Giov. 3:14) e al serpente di Genesi 3 (Apoc. 12:9).

I serpenti si trovano in tutti gli habitat, dal deserto alle terre boscose più fitte e agli acquitrini, con una vasta gamma di razze, alcune lunghe meno di 30 cm mentre altre superano i due metri. Molte sono innocue; circa sei specie sono potenzialmente letali, ma solo una bassa percentuale di morsi si rivela fatale, se non curati. Tutte le specie si nutrono solo di animali, dagli insetti ai mammiferi, che sono inghiottiti interi senza essere masticati. I serpenti possono trascorrere lunghi periodi, fino a un anno, senza cibo, ma devono bere più spesso.

I serpenti tuttora provocano ribrezzo e sono animali che generalmente creano fobie. Probabilmente è stato sempre così. Non possiamo aspettarci che i serpenti nella Bibbia siano chiaramen-

te identificati, o che ci sia una descrizione dei loro comportamenti, anche se i contesti e le radici dei termini a volte permettono di trarre delle deduzioni.

L'ebr. ***peṯen*** indica specie velenose. Ricorre sei volte, talvolta tradotto con vipera o aspide. C'è un generale accordo sulla correttezza di **cobra**, in quanto il morso dell'**aspide** (termine ora obsoleto) era usato in Egitto per il suicidio; il veleno neurotossico del cobra avrebbe indotto una morte rapidissima. Isaia 11:8 parla della "buca del serpente"; si sa che in generale sono i cobra a vivere in buche. Nel Salmo 58:4–5 è chiaramente menzionata la pratica di incantare i serpenti, "la voce degli incantatori", riferita a ***peṯen***. Il cobra era tradizionalmente usato in questo scenario.

L'importanza figurata del serpente ardente è sottolineata dal riferimento del nostro Signore in Giovanni 3:14. Il contesto di Numeri 21, dove sono usati entrambi ***nāḥāš*** e ***śārāp̄***, permette alcune deduzioni, e 4 elementi fanno pensare alla Vipera *Echis*. Essa è nota per la sua aggressività, anche quando non è provocata, comportamento raro nei serpenti; il suo veleno è molto emolitico, e causa la morte solo dopo qualche giorno; rispetto alle altre vipere del deserto è più attiva di giorno; in zone dell'Asia e dell'Africa è nota perchè si moltiplica in aree circoscritte. Quando gli israeliti invocarono l'aiuto del SIGNORE, questi disse a Mosè di forgiarsi un serpente di rame e issarlo su un palo in modo tale che coloro che vi si sarebbero rivolti con fede sarebbero sopravvissuti. Sembra che un tale simbolo o una sua copia divenne successivamente un oggetto di culto idolatrico, tanto che Ezechia lo distrusse al tempo della sua riforma (II Re 18:4). Esistono prove di un culto del serpente nella Canaan antica e una diretta testimonianza di ciò si trova in Sapienza 11:15 dove è detto che veneravano "rettili senza ragione". Una stele con bassorilievo di una divinità a forma di serpente fu rinvenuta a Beit Misrsin. Un serpente di bronzo del XV sec. a.C., proveniente da Ghezer ha il collo gonfio di un cobra e ci sono molti esempi di giare e di vasetti di incenso con raffigurazioni di serpenti. È probabile che gli anziani di Gerusalemme adorassero anche dei serpenti tra "ogni sorta di rettili e di animali abominevoli" (Ez. 8:10).

Cinque altre parole ebr. sono tradotte con **aspide** e **vipera**. ***ṣip̄'ônî*** (Prov. 23.32) tradotto "vipera" si trova solo in dei brani figurati da cui può essere inferito ben poco; ma in Geremia 8:17 "vipere, contro cui non c'è incantesimo che valga" suggerisce la **vipera del deserto**. ***ṣep̄a'*** (Is. 14:29) è stato tradotto (Nardoni) con "basilisco" (termine ora obsoleto), o "drago (NVR) volante". ***šᵉp̄îp̄ôn*** si trova solo in Genesi 49:17, "una vipera cornuta sul sentiero, che morde i garretti del cavallo".

Le vipere del deserto *Cerastes cerastes* e *C. vipera* divennero il simbolo geroglifico egiziano per la "f", in derivazione dagli onomatopeici *fy*, *fyt*; i tre nomi citati sopra possono essere collegati a questa. Tristram nota che *shiphon* è il termine arabo per indicare la vipera cornuta.

Entrambe le parole ***'ep̄'eh*** e ***'akšûḇ*** sono tradotte "vipera" in brani dal senso figurato. La prima è identica all'arabo *afa'â* usato a volte per serpente in generale, a volte per le vipere. ***'akšûḇ*** è un termine legato a una radice araba, "avvolgersi su se stessi", espressione che descrive il comportamento delle vipere del deserto.

La vipera più diffusa nella regione biblica (*Vipera palestina*) si trova quasi dovunque eccetto che nel deserto; non è identica agli esemplari citati sopra anche se è comune in Galilea e in Giudea, e potrebbe essere la specie a cui si riferisce per lo più il gr. *echidna*. Quattro delle cinque citazioni fanno riferimento a una "razza (o nido) di vipere", espressione usata da Cristo e da Giovanni Battista per i farisei. È un'espressione eloquente, perché queste vipere danno alla luce gruppi di serpentelli. La quinta menzione, in Atti 28:3, è la sola letterale; il serpente che morse Paolo è tradizionalmente ritenuto una comune vipera che ancora oggi si trova in Sicilia e in altre isole.

Per ulteriori dettagli sulla biologia e sulla diffusione geografica si veda Cansdale, pp. 202–210.

La parola **coccodrillo** si trova in Giobbe 40:25 e anche se questo passo fosse interamente figurato, bisognerebbe notare una serie di particolari che fanno considerare corretta la traduzione "coccodrillo": *p.e.* 41:7–9: "Superbe sono le file dei suoi scudi, strettamente uniti come da un sigillo. Uno tocca l'altro, tra loro non passa l'aria. Sono saldati assieme, si tengono stretti, sono inseparabili". Il contesto preciso in cui è stato scritto Giobbe è incerto, ma è probabile che sia stato in una zona orientale del bacino del Mediterraneo. Nei tempi biblici il coccodrillo del Nilo si trovava lungo tutto il suo corso, dalle sorgenti alla foce. La sua distribuzione a nord dell'Egitto a quei tempi non ci è nota, ma coloro che tornavano dalle crociate narravano di coccodrilli nel fiume Zerka, che sfocia nel Mediterraneo nei pressi di Cesarea ed è ancora conosciuto a livello locale come fiume dei coccodrilli. La carne di coccodrillo è mangiata in diverse parti del mondo e sebbene questi animali non possano essere identificati nelle liste mosaiche dei cibi impuri, è probabile che il fatto che fossero carnivori li rendesse impuri.

A parte l'uso figurato che troviamo in Apoc. 16: 13 (gr. *batrachos*), la parola **rana** (ebr. ***ṣᵉp̄ardēa'***)

si trova solo in relazione alla seconda delle piaghe d'Egitto (Es. 8:2ss.). Le rane appartengono alla classificazione *Amphibia*, i cui membri sono noti perché passano i loro primi stadi di vita in acqua. Diverse di queste, specialmente quelle del genere *Rana*, sono molto comuni nella valle del Nilo, e la *ṣᵉp̄ardēaʿ* che causò la piaga potrebbe indicare più di una specie.

Le **locuste** sono gli insetti biblici più importanti, con circa 56 occorrenze per tradurre 9 nomi ebr. e uno gr. Per gli antichi ebrei la locusta era in primo luogo un flagello ma era anche una fonte utile di proteine animali. Possiamo indicare tre suggerimenti per interpretare i nomi ebr.:

1. Il riferimento è a specie diverse. Ciò non potrebbe essere interamente vero in quanto si tratta di sole tre specie di locuste vere e proprie: le locuste migratorie, quelle del deserto e la locusta marocchina.

2. I nomi fanno riferimento a varie fasi e/o stadi di colorazione attraverso le quali passano le locuste nel processo di crescita. A volte si fa riferimento alla lista di Gioele 1:4 per descrivere questa serie.

3. Questi nomi sono descrittivi, in quanto tutti hanno una radice identificabile che si riferisce a una o all'altra caratteristica delle locuste. Ciò è molto probabile, anche se le ipotesi (1) e (2) possono essere in parte vere.

Le locuste, del tipo *Saltatoria* dell'ordine *Orthoptera*, erano i soli insetti considerati "puri", e descritti vividamente come aventi "zampe sopra i piedi adatte a saltare sulla terra" (Lev. 11:21). Le locuste sono, di fatto, **cavallette** e due delle parole ebr. possono riferirsi a specie diverse dalle locuste vere e proprie, *ḥāḡāḇ*, da una radice che significa "nascondersi", potrebbe essere stata una specie ovviamente più piccola, in quanto 3 delle sue 5 occorrenze si riferiscono alla loro piccolezza. *solʿām*, da una radice che significa "inghiottire o distruggere", è a volte tradotta con l'espressione "locusta calva" da una vecchia notazione talmudica secondo la quale il loro capo aveva la fronte liscia, particolare che corrisponderebbe bene alla *Tryxalinae*, una famiglia distinta di cavallette.

Nella traduzione questi nomi sono utilizzati in modi così diversi, specialmente nelle liste alimentari e in Gioele 1:4, che non vale al pena cercare di classificarli. *ʾarḇeh* (24 volte) è il termine generale, da una radice che significa "moltiplicare", sempre usata per l'ottava piaga e spesso considerata specifica per le locuste migratorie. Le altre parole ebr. sono *ḥargōl*, derivante probabilmente dalla radice "correre velocemente"; *gāzām*, dalla radice "recidere"; *yeleq*, forse dalla radice "leccare o mangiare completamente"; *ḥāsîl*, dalla radice "consumare"; *ṣᵉlāṣal* dalla radice "ronzare", e *gôḇ*, letteralmente "uno sciame".

Le locuste sono generalmente animali gregari ma oggi esistono prove del fatto che abbiano anche fasi solitarie e che lo sciame non sia altro che una risposta fisiologica a certe condizioni. Le migrazioni non seguono una traettoria precisa e gli sciami sono sostanzialmente spinti dal vento, sicuramente quando coprono lunghe distanze ("il vento orientale aveva portato le cavallette", Es. 10:13). La biologia di tutte le specie è sostanzialmente la stessa. La femmina depone gruppi di uova sotto la superficie del suolo dove possono restare per diversi mesi prima che l'umidità permetta la loro cova. Le locuste non passano per le tre fasi tipiche degli altri insetti; quando le uova sono covate, la larva ha già la forma di un adulto, meno le ali, che mette gradualmente nel corso di 5 o 6 mute. I piccoli sono spesso conosciuti come saltatori. Le locuste sono interamente vegetariane e si trovano in numeri così vasti da causare danni disastrosi alle colture; nel 1889 uno sciame di locuste del deserto che attraversò il mar Rosso occupò una superficie di 5000 km. quadrati.

Non si afferma esplicitamente che gli israeliti mangiassero le locuste, ma il riferimento che c'è nelle liste alimentari lo implica. Il loro valore come fonte di cibo nei tempi antichi è spesso trascurato, ma nella letteratura ci sono ampie prove del loro uso. Fino a tempi recenti erano molto consumate da tribù desertiche e di altri luoghi ed è probabile che in particolari stagioni fossero la fonte principale di proteine, così come di grassi e minerali.

La locusta era pressoché sinonimo di "distruttore" e una piaga di locuste era spesso considerata un giudizio divino; in tre casi, a parte l'ottava piaga, le locuste erano mandate o Dio minacciava di mandarle come punizione.

Formiche, **api** e **vespe** appartenengono all'ordine di insetti *Hymenoptera* (dalle ali membranacee), molte specie delle quali hanno una complessa organizzazione sociale. In Israele si trovano numerose specie e di queste la più importante è l'ape che produce il miele, in quanto fino al XVIII sec. il miele era il mezzo principale per dolcificare i cibi. Il nome generale di APE è oggi attribuito a una serie di famiglie di questo ordine, che comprende sia l'ape solitaria e il calabrone, sia le api da miele. L'ebr. *dᵉḇôrâ* poteva riferirsi a un'ampia gamma di insetti, compreso mosche somiglianti alle api, ma dal contesto è chiaro che tre su quattro occorrenze veterotestamentarie si riferiscono all'ape da miele (Giu. 14:8; Sal. 118:12; Deut. 1:44). Il quarto passo che fa uso del termine è figurato, Isaia 7:18, "In quel giorno il SIGNO-

RE fischierà ... alle api che sono nel paese d'Assiria". Una tradizione secondo la quale gli abitanti della regione chiamavano le loro api con un fischio o un sibilo, suggerirebbe qui che *d^e^bôrâ* si riferisca anche all'ape da miele.

Nell'AT e nel NT, i numerosi riferimenti al *miele implicano che il suo uso era comune e ampiamente diffuso. È probabile che molto miele fosse prodotto da grandi alveari di api selvatiche ospitati in alberi cavi o in anfratti delle rocce, ma fin dai primi tempi c'era la tendenza a far sì che fossero ospitati in semplici alveari di terracotta o canestrati.

Tutte le versioni traducono l'ebr. *ṣirʿâ* con **calabrone**. Si tratta di una vespa grande dotata di un doloroso e anche pericoloso pungiglione, che è ancora presente oggi in molte parti della regione, compreso il deserto intorno al mar Rosso. Tutte le citazioni si trovano in contesti piuttosto simili, come Esodo 23:28, "Manderò davanti a te i calabroni". Il riferimento potrebbe essere letterale, in quanto ci sono racconti di calabroni o anche api, che hanno causato il panico e la fuga precipitosa di mandrie e gruppi di cavalli. Non ha trovato molti consensi il suggerimento di J. Garstang (*Joshua—Judges*, 193 1, pp. 112ss., 285ss.) secondo cui i calabroni di Giosuè. 24:12, *ecc.*, rappresentano l'impero egiziano presente in Canaan.

La **formica** (ebr. *n^e^mālâ*) è citata solo in Proverbi 6:6 e 30:25. Le formiche variano ampiamente in grandezza e comportamenti, ma sono tutte sociali e vivono in colonie di diversa grandezza da qualche dozzina a diverse centinaia o migliaia. Nella regione si trovano molti tipi di formiche, ma il contesto identifica chiaramente quella menzionata come la formica mietitrice, a volte chiamata formica contadina, che è lunga circa 6 mm. Le sue colonie sono comuni e molto numerose in tutte le parti di Israele, tranne quelle desertiche. Esse raccolgono semi di vario genere, specialmente di erbe, durante la primavera e all'inizio dell'estate, raccogliendoli in gallerie sotterranee, spesso dopo aver rimosso la pellicina che li ricopre facendola volare via; un mucchio di queste bucce indica chiaramente l'ingresso del nido.

La **falena** è il nome attribuito correttamente a un'ampia gamma di insetti dell'ordine dei *Lepidoptera* (insetti dalle ali squamose) che comprende gli insetti più colorati e più appariscenti. In Israele sono presenti molte specie di farfalle e falene, ma l'unico riferimento biblico è alle tignole o tarme, atipiche falene le cui larve si nutrono di tessuto (ebr. *ʿāš* e gr. *sēs*; Giob. 4:19; Luca 12:33, *ecc.*). I contesti confermano tutti l'identificazione di questo insetto infestante, che è sempre legato all'uomo e ai suoi beni. In nazioni che hanno per lunghi periodi dell'anno una media di temperatura alta, dove i vestiti sono considerati una sorta di ricchezza e conservati in gran quantità, i danni provocati dalle larve di questi insetti possono essere veramente gravi. Quando la falena esce dalla crisalide il danno è già stato fatto, in quanto nello stadio adulto questi insetti non si nutrono.

Le **pulci**, appartenenti all'ordine di insetti privi di ali, sono sempre state parassiti dell'uomo e dei suoi averi e sono particolarmente numerose tra le popolazioni nomadiche. L'ebr. *parʿōš* ricorre solo in I Samuele 24:14–15; 26:20. La metafora è chiara, e l'abitudine della pulce di saltare conferma la traduzione. Sebbene le pulci siano note soprattutto per il fastidio che danno, va tuttavia ricordato che sono potenziali trasmettitori di gravi malattie, come la peste bubbonica (si veda sopra: "**topo**").

Anche se la parola **mosca** è usata ampiamente e liberamente, va strettamente applicata solo alla *Diptera*, un insetto molto diffuso avente solo una coppia di ali. La parola traduce l'ebr. *z^e^ḇûḇ*, ma niente nel contesto permette un'identificazione precisa. In Isaia 7:18 è usata figurativamente, mentre in Ecclesiaste 10:1 c'è un proverbio molto comune, "Le mosche morte fanno puzzare e imputridire l'olio del profumiere" (NVR). Un'ampia gamma di insetti, e non solo le mosche vere e proprie, potrebbero essere attratti dalle fragranze e dagli unguenti dell'imbalsamatore. L'ebr. *ʿārōḇ* è tradotto con "sciami di mosche velenose"(NVR); "sciami di tafani" (Nardoni) (Es. 8:21; *cfr.* Salmi 78:45; 105:31). Questi brani si riferiscono alla piaga delle mosche in Egitto; in molte specie dischiudono le uova in gran numero tutte insieme, creando sciami abbondanti che sono pericolosi o fastidiosi semplicemente a causa del gran numero.

Moscerino è una parola imprecisa attribuita a una serie di gruppi di insetti con due ali, simili a drosofilidi e zanzare. L'unica occorrenza nel NT del gr. *kōnōps* è in Matt. 23:24. Il commento di Gesù prende spunto dalla pratica farisaica di bere acqua dopo averla filtrata con un panno per evitare di inghiottire qualsiasi insetto considerato impuro. Molti piccoli insetti si riproducono nell'acqua e nei pressi di essa e le loro larve spesso si trovano in acque stagnanti. *kōnōps* probabilmente aveva lo stesso generico significato di "moscerino".

Le versioni italiane traducono con "zanzare" (ebr. *kinnām*) il termine di Esodo 8:12–14, ma una traduzione possibile è **zecca**. Entrambi sono parassiti specializzati a succhiare il sangue e portatori di pericolose malattie per gli uomini. Diverse possibilità sono discusse in Cansdale, p. 229.

Lo **scorpione** (ebr. *ʿaqrāḇ*; gr. *skorpios*) fa parte degli artropodi ed è facilmente identificabile. I membri di questo ordine variano ampiamente in

grandezza e in tossicità; sebbene la specie più diffusa in Israele non sia più lunga di 15 cm., molte delle 12 specie sono molto più piccole e nessuna ha un pungiglione che in condizioni normali si dimostra fatale. Tutti hanno la tipica forma dello scorpione, grosse pinze, quattro paia di gambe e una lunga coda riversa all'in sù, con un pungiglione all'estremità. Gli scorpioni sono per lo più notturni, specialmente nelle regioni desertiche, passano il giorno nascosti sotto pietre o in buchi e escono di notte per cacciare i piccoli animali di cui si cibano. Una serie di menzioni nell'AT e nel NT sono proverbiali, *p.e.* I Re 12:11, "io vi castigherò con scorpioni" (Nardoni); "con i flagelli a punte" (NVR): forse un riferimento a una frusta con più nodi, fornita di ganci di metallo e nota con il nome di scorpione (*cfr.* I Mac. 6:51; "macchine [gr. *skorpidia*] per lanciare frecce"). Il nostro Signore assimilò vivacemente uno scorpione a un uovo in Luca 11:12; la parte principale di alcuni scorpioni è grassa e di forma quasi ovale.

In Israele c'è un'ampia gamma di **ragni**, un altro ordine di artropodi a otto zampe, alla cui ragnatela si fa riferimento in Giobbe 8:14 e Isaia 59:5–6 (ebr. *'akkābîš*).

Infine, c'è una serie di nomi che si riferiscono a invertebrati più difficili da identificare. Il contesto conferma chiaramente **lumaca** per tradurre l'ebr. *šablûl* "Siano come lumaca che si scioglie strisciando" (NVR, Sal. 58:8). Ciò fa riferimento a un'antica credenza secondo la quale la lumaca, nel lasciare dietro di sé una scia, si stesse gradualmente sciogliendo. Non vi è alcuna conferma per tradurre l'ebr. *ḥōmeṭ* "lumaca" (NVR) nella lista dei cibi proibiti di Levitico 11:30. La versione CEI rende "ramarro" e c'è un generale accordo nelle versioni moderne in inglese che si tratti di qualche genere di **lucertola**.

La parola **verme** è tecnicamente corretta solo per alcuni phyla di animali invertebrati, ma nella lingua parlata è usata molto liberamente. Nei tempi antichi e tra popolazioni poco sviluppate l'uso è altrettanto vago. Cinque parole ebr. sono tradotte con "verme" e nel senso popolare questa traduzione può essere accolta. In molti passi l'uso è solamente figurato e una più precisa identificazione è difficile, ma si veda Cansdale, pp. 235–236, per una trattazione completa. Nel testo ebr. non c'è una parola per "vermi"(Nardoni) nel passo ben noto di Giobbe 19:26 e la traduzione da preferire è "dopo che questa mia pelle sarà distrutta"(CEI).

La parola "sanguisuga" si trova solo in Proverbi 30:15, ed è una traduzione dell'ebr. *'ªlûqâ*, "succhiare"; ma in molte traduzioni si trova un commento a margine secondo cui l'originale è poco chiaro. Due interpretazioni sono state avanzate. **1.** Molti studiosi pensano a un riferimento alla **sanguisuga**, probabilmente di qualche tipo acquatico come la sanguisuga da cavallo (*Limnatis nilotica*), che si trova ancora in acque stagnanti dell'Egitto e del Medioriente, e costituisce una grave minaccia per gli uomini e gli animali quando è inghiottita insieme all'acqua. Le sanguisughe appartengono alla specie *Phylum Annelida*, diffusa in tutto il mondo. **2.** Altri, notando la somiglianza con l'arabo *'alaqeh*, la identificano con un demone femminile, forse una vampira che succhia sangue, chiamata dagli arabi *'Alūq* quest'ultima tesi non può essere accolta, in quanto i pipistrelli che succhiano sangue, veri e propri vampiri, si trovano solo nell'America centrale e meridionale.

Bibliografia. G.S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; S.E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, 1963; *ABD*, *s.v.*, **in it.** *DIB*, pp. 75–88; R. Newton, *Gli animali della Bibbia e le lezioni che ci danno*, trad. di G. Luzzi, Firenze, 1891; C. Babette e R. van del Meer, *Gli animali della Bibbia*, Milano, 1993; P. Cultrera, *Bestiario biblico*, Città del Vaticano, 2000; M.P. Ciccarese, a cura di, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, Bologna, 2002; G. Silvestri, *Gli animali nella Bibbia*, Milano, 2003; F. Pratesi, *O pio pellicano. Animali e piante singolari e curiosi della Bibbia*, Soneria, 2005. (G.S. Cansdale)

ANNA

(Ebr. *ḥannâ*, "grazia"). La preferita tra le due mogli di *Elcana, un efraimita che viveva a Ramataim–Sofim (I Sam. 1:1). L'altra moglie, Peninna, la tormentava perché era sterile. Essa fece il voto che, se avesse avuto un figlio, lo avrebbe consacrato a Dio come *nazireo. Così avvenne, ed essa chiamò il figlio *Samuele. Il suo cantico di ringraziamento (I Sam. 2:1–10) la rivela come profetessa. Esso contiene la prima menzione del re come l'Unto di Yahweh, e riecheggia nel cantico di Maria all'annunciazione (Luca 1:46–55; *Magnificat). Ogni anno Anna portava una tunica a Samuele quando si recava a Silo per adorare. Più tardi divenne madre di tre figli e di due figlie (I Sam. 1: 19, 21). (J.W. Meiklejohn)

ANNA (PROFETESSA)

(Forma gr. dell'ebr. *ḥannâ*, "grazia"). Anziana vedova, figlia di Penuel, della tribù di Aser (Luca 2:36–38). Come Simeone, insieme a coloro che "aspettavano la consolazione di Israele", anche Anna aveva intuizione profetica ed era regolar-

mente presente ai servizi nel tempio, della mattina e della sera. Nell'ascoltare le parole di Simeone, in occasione della presentazione di Gesù, additò il bambino come il Messia lungamente atteso e lodò Dio per il compimento delle sue promesse. (J.D. Douglas)

ANNA (SOMMO SACERDOTE)

Il suo nome era scritto variamente Annas o Ananos; figlio di Set, fu costituito Sommo sacerdote nell'anno 6 d.C., carica che lasciò nel 15. Nel NT se ne parla ancora come Sommo sacerdote anche per il periodo successivo all'anno 15. Questo fatto può essere dovuto a tre ragioni. Anche se i romani deponevano dei Sommi sacerdoti e li sostituivano con nuovi, i giudei consideravano il sacerdozio un ufficio a vita. La Mishnah (*Horayoth* 3. 4) afferma: "Un Sommo sacerdote in carica differisce da uno che non lo è, unicamente per il toro del sacrificio espiatorio nel giorno delle Espiazioni insieme con l'incenso che mette sul fuoco". In secondo luogo, il titolo "Sommo sacerdote" viene dato in Atti e da Giuseppe Flavio, ai membri delle famiglie sacerdotali da cui provenivano la maggior parte dei Sommi sacerdoti, come pure a quelli che esercitavano l'ufficio. Terzo, Anna ebbe una grande influenza personale sui successivi Sommi sacerdoti. Cinque dei suoi figli, e Caiafa, suo genero, divennero Sommi sacerdoti. Al processo di Gesù Anna condusse una sorta di indagine preliminare prima del processo ufficiale presieduto da Caiafa (Giov. 18:13–24). Quando in Luca 3:2 si dice che il Sommo sacerdote era Anna e Caiafa, è probabile che l'uso del singolare sia deliberato, volendo dire che sebbene il Sommo sacerdote fosse Caiafa, eletto da Roma, suo suocero condivideva il potere sacerdotale sia *de facto*, a motivo della sua influenza personale, sia *de jure* secondo il pensiero giudaico ortodosso (*cfr.* Atti 4:6). (D.R. Hall)

ANNICHILÌ SE STESSO (KENOSI)

Questo termine greco deriva dal verbo ***heauton ekenôsen***, "egli svuotò se stesso", che la NVR di Filippesi 2:7 rende "annichilì se stesso". Come sostantivo è usato, in senso tecnico, per la cristologia, allo scopo di "mostrare come la seconda persona della Trinità potesse entrare nella vita umana in modo da permettere l'autentica esperienza umana descritta dagli evangelisti" (H.R. Mackintosh). Nella sua forma classica questo elemento cristologico risale a non oltre la metà del diciannovesimo secolo, a Thomasius di Erlangen in Germania.

La sostanza della tesi dell'auto–annichilimento è esposta chiaramente da J.M. Creed. "Il Verbo divino con la sua incarnazione si spogliò dei suoi attributi di onniscienza e onnipotenza, così che nella sua vita incarnata la persona divina è rivelata solamente per mezzo della coscienza umana" ("Recent Tendencies in English Christology" in *Mysterium Christi*, a cura di Bell e Deissmann, 1930, p. 133). Questa tesi cristologica si presta a obiezioni teologiche; anche dal punto di vista esegetico trova poco sostegno.

Il verbo *kenoun* significa semplicemente "svuotare". Viene usato in senso letterale; per esempio, Rebecca svuota l'acqua della sua brocca nell'abbeveratoio (Gen. 24:20, LXX: il verbo è *exekenōsen*). In Geremia 14:2 e 15:9 la LXX utilizza il verbo *kenoun* per tradurre la forma *Pu'al* di *'āmal*, che la NVR rende "languiscono"; questa traduzione testimonia un uso metaforico che si addice all'interpretazione del testo di Filippesi. L'uso della voce attiva di *kenoun* in Filippesi 2: 7 è unico nel NT, e tutta la frase in forma riflessiva è insolita negli scritti di Paolo e anche nel greco in generale. Questo fatto favorisce la tesi che l'espressione sia una traduzione di un'espressione semitica, in quanto il solecismo linguistico si spiega come la traduzione letterale da una lingua in un'altra. Studiosi recenti (H.W. Robinson, J. Jeremias) hanno trovato l'originale semitico in Isaia 53:12: "Egli ha dato se stesso alla morte". In questa espressione di Filippesi 2:7, la *kenosis* attribuita a Cristo Gesù non è quella della sua incarnazione; ma quella della resa finale della sua vita, nel darsi e sacrificarsi totalmente sulla croce. Anche se questa interpretazione è considerata un po' ricercata (per una critica si veda R.P. Martin, *Carmen Christi*, 1967, cap. 7), essa ci pone sulla strada giusta. Nel contesto paolino le parole "svuotare se stesso" non specificano niente dell'abbandono degli attributi divini, e quindi la teoria kenotica fraintende i termini scritturali. Un corretto approccio linguistico richiede che l'atto di svuotare se stesso venga interpretato alla luce delle parole che seguono subito dopo. Si riferisce alla "rinuncia fatta *prima* dell'incarnazione che necessitava l'atto di "prendere forma di servo"" (V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958, p. 77). Il suo prendere forma di servo implicava la necessaria limitazione della gloria che aveva con il Padre, che abbandonò affinché nascesse "simile agli uomini". Quella gloria della sua pre–esistente unità con il Padre (si veda Giov. 17:5,24) gli apparteneva perché egli esisteva dall'eternità "in forma di Dio" (Fil. 2:6). Essa era nascosta nella "forma di servo" che assunse quando prese la nostra natura e si mostrò uguale a noi. Accettando la nostra umanità, egli accettò anche la sua sorte

come Servo del SIGNORE che “umiliò se stesso facendosi ubbidiente fino alla morte” (v. 8). La kenosis quindi iniziò alla presenza del Padre con la sua scelta, fatta prima dell’incarnazione, di assumere la nostra natura; portò inevitabilmente all’ubbidienza finale della croce quando, nel modo più completo, consegnò se stesso alla morte (si veda Rom. 8:3; II Cor. 8:9; Gal. 4:4–5; Ebr. 2: 14—16; 10:5-10).

Bibliografia. La più completa esposizione della dottrina della kenosis, da un punto di vista sia storico sia teologico, è quella di P. Henry, “Kénose” in *DBS*, fasc. 24,1950, col. 7–161; D.G. Dawe, *The Form of a Servant*, 1964; T.A Thomas, *EQ* 42, 1970, pp. 142—151; R.S. Anderson, *Historical Transcendence and the Reality of God*, 1975, **in. it.** *GLNT*, 5:325–334; J. Heriban, *Retto phronein e kenosis: Studio esegetico su Fil. 2,5.6–11*, Roma, 1983; R.P. Martin, *L’epistola di Paolo ai Filippesi*, GBU, Roma, 1992. (R.P. Martin)

*Incarnazione

ANNO SABATICO

Questa epressione si riferisce a disposizioni riguardanti la terra. Levitico 25:2 ha ***w^{e}šāḇ^{e}tâh ā’areṣ šabbāṯ***, “la terra dovrà avere il suo tempo di riposo consacrato al SIGNORE”. Esso è chiamato anche “sabato di riposo completo” e “anno di riposo completo” (Lev. 25:4–5). Dopo sei anni di semine, coltivazione e raccolti, la terra rimaneva incolta per un anno. I prodotti spontanei del terreno erano destinati al povero perché vi spigolasse e ciò che rimaneva era da destinarsi alle bestie (Es. 23:11; Deut. 15:2–18). Per fugare il timore della mancanza di cibo, gli israeliti furono rassicurati dal SIGNORE che il sesto anno avrebbe provveduto un raccolto sufficiente per tre anni (Lev. 25:20–21). Questo anno di riposo fu osservato in Israele dall’epoca della sua istituzione (Nee. 10:31; I Mac. 6:49, 53; *cfr.* Giuseppe Flavio, *Ant.* 12.378; 14.206). Levitico 26:34–43, II Cronache 36:21 e Geremia 34:14–22 si riferiscono all’ira di Dio scaturita dalla violazione di questa prescrizione.

Il culmine del sistema sabatico si raggiungeva con il cinquantesimo anno, l’anno del giubileo (ebr. ***yōḇēl***, “ariete” o “montone”, da cui “tromba”, ovvero il corno, con il suono del quale si annunciava l’arrivo di questo anno). La legislazione dell’anno sabatico era rispettata fedelmente. Inoltre, nel giubileo la proprietà ritornava ai proprietari originali, i debiti erano condonati, e gli ebrei che erano stati fatti schiavi perché indebitati erano rilasciati. Era un momento di ringraziamento e un’occasione per esercitare la fede nella promessa secondo la quale Dio avrebbe provveduto il cibo (Lev. 25:8, *ecc.*).

L’importanza del lasciar riposare la terra ogni sette anni non ha a che fare solo cone le caratteristiche del terreno; essa non è dovuta neanche al modello cananeo secondo il quale un ciclo di sette anni senza un raccolto era seguito da sette anni di abbondanza. Nel testo biblico la terra giace incolta per un anno. (Si veda C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, pp. 5–6). La motivazione sottostante per questa disposizione si trova nella rivelazione del fatto che il settimo anno dedicato al riposo è un sabato di riposo per la terra e in onore del SIGNORE (Lev. 25:2, 4). C’è qui un nesso con l’istituzione del sabato, il cui fondamento è da rintracciare nell’attività creatrice di Dio. Gli altri elementi devono essere compresi in armonia con questa rivelazione: l’uomo non è proprietario del suolo e non ha signoria su alcuna proprietà in perpetuo, bensì è Dio che gliela affida (Lev. 25:23). L’israelita doveva ricordare inoltre di non possedere nulla per diritto, poiché in Egitto era stato uno schiavo (Deut. 15:15). La generosità era motivata dalla gratitudine. (D. Freeman)

*Levitico, libro

ANNUNCIAZIONE

La visione ricevuta da Maria (Luca 1:26–38) in cui le è “annunciato” il concepimento di un Messia–Figlio. È descritto, con immagini poetiche, il carattere umano (Luca 1:32) e divino del Messia (vv. 34–35) e la natura eterna del suo regno (v. 33). È di Machen e Daube lo studio più utile da un punto di vista letterario.

Bibliografia. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977, tr. It. Brescia, 1981; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956; E.E. Ellis, *The Gospel of Luke*, 2 ed., 1974; J.G. Machen, *The Virgin Birth*, 1931; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975; *DCG*; *ODCC*, **in it.** *DIB*, pp. 88–90; G. Miegge, *La vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, 2 ed., Torino, 1982; E. Cuvillier, *Maria: chi sei veramente?*, Claudiana, Torino, 2002; L. Morris, *Il Vangelo secondo Luca*, GBU, Chieti, 2003. (E.E. Ellis)

*Benedictus; *Incarnazione; *Nascita verginale

ANTICRISTO

L’espressione *antichristos* si trova nella Bibbia unicamente nelle epistole giovannee (I Giov. 2: 18, 22; 4:3; II Giov. 7), ma il concetto è molto

diffuso. Dovremmo probabilmente interpretare la forza dell'*anti* come l'indicazione di un'opposizione, piuttosto che come una falsa pretesa, *cioè* l'anticristo è uno che si oppone a Cristo e non uno che afferma di essere Cristo. Se è così, dovremmo allora includere sotto il titolo "anticristo" alcuni passi veterotestamentari come Daniele 7:7–8, 21–22, e quelli in II Tessalonicesi 2 e in Apocalisse che hanno a che fare con la forte opposizione che le forze del male opporranno a Cristo negli ultimi giorni.

Il concetto è introdotto in Giovanni, com'è noto, ("avete udito, l'anticristo deve venire", I Giov. 2:18). Ma sebbene egli non neghi che alla fine dei tempi apparirà un essere malvagio, chiamato "anticristo", l'apostolo segnala che il carattere e l'atteggiamento caratteristici dell'anticristo esistono già. Di fatto, egli può parlare di "molti anticristi" già presenti nel mondo (I Giov. 2:18). Fornisce poi una sorta di definizione dell'anticristo quando dice: "Egli è l'anticristo, che nega il Padre e il Figlio" (I Giov. 2:22). Essa è resa più esplicita mediante il criterio del rifiuto di riconoscere "pubblicamente che Gesù Cristo è venuto in carne" (II Giov. 7). Per Giovanni è fondamentale vedere in Gesù Cristo, Dio che agisce per la salvezza dell'uomo (I Giov. 4:9–10). Quando un uomo nega questa verità, egli non sta solo commettendo un errore dottrinale, sta svendendo il fondamento stesso della fede cristiana. Sta compiendo l'opera di Satana opponendosi alle cose di Dio. Alla fine dei tempi questo atteggiamento caratterizzerà l'opera della suprema incarnazione del male. E coloro che, in misura minore, fanno la stessa cosa al presente dimostrano di essere i suoi sostenitori.

Paolo non usa il termine "anticristo", ma in II Tessalonicesi 2:3–12 parla de "l'uomo del peccato", e ciò si riferisce chiaramente allo stesso essere. La caratteristica di questo individuo è che "s'innalza sopra tutto ciò che è chiamato Dio od oggetto di culto" (v. 4). Afferma di essere Dio (*ibid.*). Non è Satana, ma la sua apparizione avverrà "per l'azione efficace di Satana" (v. 9). Non si può dire che siano state risolte tutte le difficoltà legate a questo testo; in particolare, è ancora discussa l'identità dell'uomo dell'iniquità. Ma per il nostro scopo i punti principali sono abbastanza chiari. Paolo pensa che lo sforzo supremo di Satana si collochi non nel passato ma nel futuro. Non pensa che il mondo stia gradualmente evolvendosi verso uno stato perfetto, ma verso il male che crescerà fino agli ultimi tempi. Sarà allora che il male lancerà la sua sfida più grande al bene, grazie a una misteriosa figura che deve il suo potere a Satana e che è lo strumento di Satana per lanciare la sua ultima sfida alle cose di Dio. Paolo è sicuro dell'esito. Cristo distruggerà l'uomo dell'iniquità "con il soffio della sua bocca" (v. 8). L'ultima, suprema sfida di Satana sarà respinta.

Questo è indubbiamente il significato di almeno alcune delle immagini del libro dell'Apocalisse. Gli studiosi sono ben lungi dall'unanimità sul modo giusto di interpretare questo libro, ma quasi tutti concordano che alcune delle visioni si riferiscono alla battaglia finale delle forze del male contro Cristo. A volte i simboli si riferiscono chiaramente a Satana. Per esempio, il "gran dragone rosso" di Apocalisse 12:3 è chiaramente identificato con Satana (v. 9). Ma la "bestia" di 11:7 non lo è. Essa è strettamente legata a Satana, come mostra la sua azione. Appaiono altre figure simili (Apoc. 13:11, *ecc.*). Non intendiamo identificare ogni particolare figura con l'anticristo, ma vogliamo segnalare semplicemente che questo libro testimonia di qualcuno, reso potente da Satana, che negli ultimi giorni si opporrà a Cristo. Questo fatto può ben essere considerato una caratteristica della visione cristiana degli ultimi giorni.

Bibliografia. W. Bousset e A.H. Keane, *The Antichrist Legend*, 1896; art. "Antichrist" in *EBi*; M.R. James, *s.v.* "Man of Sin and Antichrist" in *HDB*; G. Vos, *The Paoline Eschatology*, 2 ed., 1961, pp. 94–135; G.C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972, pp. 260–290, **in it.** *DCBNT*, pp. 123–125; L. Morris, *Le epistole di Paolo ai Tessalonicesi*, GBU, Roma, 1998; J. Stott, *Le epistole di Giovanni*, 2 ed., GBU, Chieti, 2003. (L. Morris)

*Escatologia; *Giovanni, lettere; *Satana

ANTIOCHIA DI PISIDIA

Questa città dell'Asia minore situata in *Frigia ai confini con la *Pisidia, era una delle Antiochie che, secondo Strabone, fu fondata da un condottiero della cavalleria macedone, Seleucio I Nicatore (312–280 a.C.), probabilmente sul sito di un santuario frigio. Situata a cavallo di un'importante strada commerciale tra Efeso e la Cilicia, Antiochia divenne nel periodo pre–cristiano un centro vitale dell'ellenismo. I seleucidi condussero in Frigia coloni giudei per ragioni politiche e commerciali, e i discendenti più tolleranti di questi primi coloni accolsero Paolo amichevolmente durante il suo primo viaggio missionario (Atti 13: 14). I romani inclusero Antiochia di Pisidia nella provincia della *Galazia, e Augusto ne fece una di una serie di colonie romane della Pisidia.

In Frigia le donne godevano di un prestigio considerevole e a volte occupavano uffici pubbli-

ci. I nemici di Paolo usarono alcune di esse per ottenere la sua espulsione dalla città (Atti 13:50). Le rovine di Antiochia si trovano vicino a Yalvaç nell'attuale Turchia, e da quel sito provengono iscrizioni, steli danneggiate e altri artifatti che attestano che il culto del dio Men, era molto diffuso ad Antiochia di Pisidia nel I sec. d.C.

Bibliografia. B. Levick, *JHS* 91, 1971, pp. 80–84, **in it.** P. Pellizzari, *Turchia cristiana*, , Cinisello Balsamo, 2005; G. Arena, *Città di Panfilia e Pisidia sotto il dominio romano*, Catania, 2005. (R.K. Harrison)

ANTIOCHIA DI SIRIA

Antiochia sull'Oronte, oggi Antakya nel sud–est della Turchia, a circa 500 km. a nord di Gerusalemme, fu fondata all'incirca nel 300 a.C. da Seleucio I Nicatore, dopo la sua vittoria su Antigono a Isso (310 a.C.). Fu la più famosa delle sedici Antiochie fondate da Seleucio in onore di suo padre. Edificata ai piedi del monte Silpio, dominava il fiume navigabile Oronte e ospitava un grazioso porto, Seleucia Pieria. La popolazione di Antiochia era mista ma Giuseppe Flavio racconta che i seleucidi incoraggiarono i giudei a emigrarvi in gran numero, dando loro pieni diritti di cittadinanza (*Ant.* 12.119).

Antiochia cadde sotto Pompeo nel 64 a.C., che ne fece una città libera. Divenne la capitale della provincia romana della Siria, e fu la terza città più grande dell'impero. I seleucidi e i romani eressero magnifici templi e palazzi.

Già sotto i seleucidi gli abitanti erano reputati persone piene di energia, insolenti e instabili, e ne diedero prova in una serie di rivolte contro la dominazione romana. Nondimeno, la città era rinomata per la sua cultura: fu lodata sotto questo aspetto niente meno che da Cicerone (*Arch.* 4). Vicino alla città c'erano i famosi boschi di Diana, e un santuario dedicato ad Apollo, dove erano celebrati riti orgiastici. Nonostante il basso tono morale, la vita in città agli inizi dell'era cristiana era ricca e fiorente.

Fatta eccezione per Gerusalemme, nessun'altra città fu così strettamente legata agli esordi del cristianesimo. Nicola, uno dei sette "diaconi" di Atti 6:5, era di Antiochia; si trattava di un gentile convertitosi al giudaismo. Durante la persecuzione che seguì la morte di Stefano, alcuni dei discepoli si spinsero così a nord da raggiungere Antiochia (Atti 11:19), predicando ai giudei. Altri, arrivandoci, portarono il cristianesimo alla popolazione greca e allorquando si verificarono numerose conversioni, la chiesa di Gerusalemme vi mandò Barnaba. Quando questi si rese conto della situazione, andò a Tarso da dove ricondusse Saulo e insieme insegnarono ad Antiochia per un anno intero. I discepoli furono chiamati "cristiani" per la prima volta in questa città (Atti 11:26).

La natura energica dei cristiani di Antiochia ci è mostrata dal modo in cui furono inviate le elemosine alla madre chiesa in Gerusalemme in occasione della carestia (Atti 11:27–30). Non è un caso se la città in cui fu fondata la prima chiesa composta di gentili, e dove i cristiani ricevettero, forse sarcasticamente, il loro caratteristico nome, fu anche il luogo di nascita della missione cristiana (Atti 13: 1–3). Barnaba e Saulo (Paolo) salparono dal porto di Antiochia e navigarono verso Cipro. Questo primo viaggio in Asia minore si concluse quando Paolo e Barnaba tornarono ad Antiochia per presentare il loro resoconto alla chiesa radunata.

Alcuni scampati alla persecuzione che seguì la morte di Stefano avevano preso l'iniziativa di predicare ad Antiochia ai gentili così come ai giudei (Atti 11:20). Il problema dei gentili diventò pressante allorquando alcuni giudei visitarono Antiochia e affermarono la necessità della circoncisione per i gentili come prerequisito del cristianesimo. Opponendosi a questo principio la chiesa di Antiochia inviò a Gerusalemme una delegazione guidata da Paolo e Barnaba per discutere dell'argomento (Atti 15:1–2).

I cristiani discussero approfonditamente, sotto la presidenza di Giacomo, se la circoncisione fosse o meno obbligatoria per i gentili. Pietro si era già imbattuto nelle difficoltà relative alle relazioni tra giudei e gentili in contesti non commerciali (Atti 10:28). Pietro, che sembrava favorevole a tali contatti, era stato censurato dalla chiesa di Gerusalemme perchè mangiava in compagnia di gente incirconcisa (Atti 11:3; *cfr.* Gal. 2:12). Egli però ora riconosceva che Dio dopo la pentecoste non faceva differenza tra giudei e gentili.

Dopo che Paolo ebbe raccontato le benedizioni che i gentili avevano ricevuto, Giacomo diede il suo parere sostenendo che ai convertiti gentili doveva essere richiesto l'astenersi dal sangue, dagli animali soffocati, dall'idolatria e dall'immoralità. Queste disposizioni furono scritte nella lettera apostolica alle chiese di Antiochia e della sua provincia. Paolo tornò ad Antiochia riconosciuto come apostolo degli incirconcisi (Atti 15:22–26).

C'è ragione di credere che la lettera ai Galati fu scritta alla vigilia di questo consiglio gerosolimitano, forse da Antiochia. Sembra che il concilio fissò il principio per il quale Paolo aveva combattuto nella lettera ai Galati.

Paolo iniziò e concluse ad Antiochia il suo secondo viaggio missionario. Questa importante

città vide anche l'inizio del suo terzo viaggio. Lo zelo missionario di questa chiesa gli fece guadagnare un ruolo importante nella storia successiva della chiesa. Scavi archeologici hanno rivelato oltre venti rovine di chiese che risalgono agli inizi del IV sec. d.C. Si veda G. Downey, *Ancient Antioch*, 1963; D. Fallace–Hadrill, *Christian Antioch*, 1982, **in it.** *DPL*, pp. 79–81; R.E Brown, J.P. Meier, *Antiochia e Roma, chiese madri della cattolicità antica*, Assisi, 1987. (R.K. Harrison, C.J. Hemer)

*Atti degli apostoli, libro; *Barnaba; *Paolo

ANTIOCO

Nome del tredicesimo re della dinastia seleucide che nei 40 anni successivi alla morte nel 323 a.C. di *Alessandro Magno regnò in Asia minore, Siria e nell'area più occidentale dei domini orientali di Alessandro. Appartenendo a una dinastia ellenistica, cercò di mantenere unito questo vasto impero fondando o rifondando una catena di città greco–macedoni. *Antiochia sull'Oronte era la capitale, con Seleucia sul Tigri nel ruolo di seconda città per l'amministrazione delle province orientali.

Antioco I fu il figlio di Seleuco I, fondatore della dinastia, e Apama I. Aggiunto al trono di suo padre a partire dal 292, gli successe nel 280 e regnò fino alla sua morte avvenuta nei primi di giugno del 261. Intorno al 275 fu insignito del titolo di *Sōtēr* ("salvatore") per aver liberato alcune città dell'Asia minore dai galli: fondò molte città ellenistiche. Durante il suo regno ci fu un lungo conflitto con la dinastia tolemaica che dominava l'Egitto.

Antioco II, il figlio più giovane di Antioco I e Stratonice, succedette al padre nel 261. Liberò Efeso, la Ionia, la Cilicia e la Panfilia dalla dominazione egizia e, in contraccambio per la loro autonomia, le città dell'Asia minore gi diedero il titolo di *Teos* ("dio"). Egli bandì la sua prima moglie, la sua cugina Laodice e i suoi due figli e due figlie, e nel 252 sposò Berenice, figlia di Tolomeo II Filadelfo d'Egitto. Morì nel 246.

Antioco III, il figlio più giovane di Seleuco II e nipote di Antioco II e di Laodice, succedette al suo fratello più grande Alessandro Seleuco III Soter, dopo il suo assassinio nel 223. Conquistò il sud, la Siria e il territorio d'Israele nel 217, ma fu sconfitto a Rafia da Tolomeo IV Filopatore di Egitto; tuttavia, una vittoria a Panion (la Caesarea di Filippi del NT) nel 198 a.C. gli assicurò il controllo di quelle regioni che in precedenza erano parte dell'impero tolemaico. Dopo aver sedato due rivolte interne, guidò un'armata vittoriosa a est fino a Bactria per riconquistare il vecchio impero seleucide: per questo fu chiamato dai greci "il Grande", quando assunse il titolo achemenide di "Gran Re". Le campagne militari in Asia minore e in Grecia portarono a ripetute sconfitte per mano dei romani, fino alla battaglia di Magnesia (189) e al successivo Trattato di Apamea, con il quale cedette a Roma tutta l'Asia minore a nord e a ovest dei monti Tauro. Nel 187 morì e gli succedette suo figlio Seleuco IV Filopatore.

Antioco IV, il figlio più giovane di Antioco III e Laodice III, succedette a suo fratello Seleuco IV nel 175. Fino al 170/169 regnò con suo nipote Antioco, il figlio minore di Seleuco, che fu assassinato, in assenza di Antioco, da Andronico, il quale organizzò anche l'assassinio di Onia III, il Sommo sacerdote illegalmente deposto, e di conseguenza fu egli stesso messo a morte (II Mac. 4: 32–38). Durante il suo regno si verificarono molti complotti per la carica di Sommo sacerdote a opera di Giasone e Menelao, e in ragione delle loro infedeltà. Antioco nel 169 arrivò a Gerusalemme e pretese di entrare nel luogo santissimo, prendendone del vasellame d'oro e d'argento. Le pressioni da parte dell'Egitto lo convinsero della necessità di ellenizzare la Giudea e le misure contro la vecchia religione portarono all'interruzione dei sacrifici nel tempio e il 25 dicembre del 167 all'erezione di un altare greco sul sito del vecchio altare. La rivolta capeggiata da Mattatia della casa di Asmon e dai suoi cinque figli portò tre anni dopo alla riconsacrazione del tempio. Antioco, che sulle monete del suo ultimo anno di regno si faceva chiamare (*Theos Epiphanēs* "la manifestazione di (dio)", morì nella Media durante una campagna militare nel 164.

Antioco V Eupatore, figlio di Epifane e Laodice, fu ucciso dall'esercito nel 162 all'arrivo in Siria del suo cugino Demetrio I Soter, il figlio più giovane di Seleuco IV e il legittimo successore di Epifane.

Antioco VI Epifane Dionisio, il figlio minorenne del pretendente Alessandro Bala (che regnò dal 150 al 45), fu portato al regno da Diodoto (Trifone) nel 143, detronizzato nel 142 e assassinato sempre da Trifone nel 138.

Antioco VII Sidetes, figlio di Demetrio I Soter, depose Trifone nel 139 e regnò fino al 130/129. Dopo la sua lettera ai giudei (I Mac. 15:1–9), con la quale permetteva loro di coniare monete per la prima volta, invase e sottomise la Giudea nel 134 dando al popolo la libertà di religione.

Il resto della storia della dinastia è una storia di continue lotte per il trono. Antioco VIII Gripo (nipote di Sidetes) regnò dal 125 al 115, quando fu espulso da Antioco IX Filopatore (Ciziceno) fi-

glio della madre di Gripo, Cleopatra Thea, e Sidetes. Gripo tornò nel 111, riconquistò tutto eccetto la Celesìria, su cui Ciziceno regnò fino alla sua morte nel 95. Nel 96 Gripo morì, e tra i successivi pretendenti al trono che portavano il suo nome c'erano due dei suoi figli (Antioco XI Epifane Filadelfo e Antioco XII Dionisio), e un figlio e nipote di Ciziceno (Antioco X Eusebes Filopator e Antioco XIII Asiatico). L'ultimo nominato, regnante dal 69 al 65, fu anche l'ultimo dei monarchi seleucidi: Pompeo annesse la Siria a Roma nel 64 come parte dei suoi possedimenti orientali.

Bibliografia. *CAH*, 6–9, *passim*, tr. it., voll. 7/1, 7/2; J. Bright, *History of Israel*, capp. 11–12, tr. it. Roma, 2002; D.J. Wiseman, in *Iraq* 16, 1954, pp. 202–211, **in it.** D. Musti, *Lo Stato dei Seleucidi. Dinastia, popoli, città da Seleuco I ad Antioco III*, Pisa, 1966. (D.H. Wheaton)

* Alessandro Magno

ANTIPA

Abbreviazione di Antipatro. **1.** Erode Antipa, che ordinò l'esecuzione di *Giovanni Battista. **2.** Martire della chiesa di Pergamo (Apoc. 2:13), che la tradizione ritiene sia stato arrostito in un catino di bronzo durante il regno di Domiziano.

Bibliografia. H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972 (J.D. Douglas)

ANTIPATRÌDA

Anticamente Kaphar–Saba, l'odierna Ras el–'Ain, a circa 42 km. a sud di Cesarea sulla strada per Lidda, fu ricostruita da Erode il Grande in memoria di suo padre Antipatro (Giuseppe, *Ant.* 16.143; *Bell.* 1.417). Paolo vi arrivò mentre era in viaggio da Gerusalemme a Cesarea (Atti 23:31). Vespasiano la occupò nel 68 d.C. (*Bell.* 4.443). Il *Codex Sinaiticus* riporta *Antipatris* invece di *patris* ("patria") in Matteo 13:54, dove dunque si registra la successiva cancellazione del prefisso *anti*–. (D.H. Wheaton)

*Afec

ANZIANITÀ

Nel Vicino Oriente antico le persone anziane erano rispettate per la loro esperienza e saggezza (Giob. 12:12; 32:7). Tra gli ebrei ciò non dipendeva soltanto dai segni esteriori quali la barba bianca (da cui "attempato" *zāqēn*) o i capelli grigi (*sbh*), ma dal raggiungimento della "sazietà dei giorni" oppure "l'entrare in (molti) giorni", segni, questi, del favore divino per aver avuto timore del SIGNORE e per aver osservato i suoi comandamenti (Lev. 19:32; Deut. 30:19–20) in dipendenza dall'autorità di Dio (Es. 20:12). Ma senza giustizia, i capelli bianchi non sono corona di gloria (Prov. 16:31; *cfr.* Eccl. 4:13). Cristo in gloria è presentato con "capelli bianchi" (Apoc. 1:14) e identificato con "l'antico di giorni" (il vegliardo, NVR) (*cfr.* Dan. 7:9).

L'aspettativa comune era che gli uomini di una certa età fossero delle guide, occupando posizioni di autorità e responsabilità in relazione alla loro anzianità. "L'onore dei vecchi è nella loro canizie" (Prov. 20:29). L'età avanzata dovrebbe essere contrassegnata dalla sapienza (I Re 12:6–8; Giob. 12:20; 15:10; 32:7). La mancanza di rispetto per l'anzianità è il segno di una società decadente (Is. 3:5), come accadeva tra i babilonesi che non risparmiavano "né anziano né vecchio (*lett.* "colui che è curvo per l'età')" (II Cro. 36: 17; ma *cfr.* Erodoto 2.80). Al contrario, il rispetto dell'età avanzata porta benedizione alla comunità (Is. 65:20; Zacc. 8:4).

Nella Bibbia non sono trascurati i disagi dell'età avanzata (Sal. 71:9) e in Ecclesiaste 12:2–7 essi sono elencati: perdita della vista, del vigore e della dentatura, crescente insonnia, ansia e venir meno dell'ambizione. Si pensava che Abraamo e Sara fossero ben al di là dell'età per avere figli (Gen. 18:11–14; *cfr.* Luca 1:18), ed erano afflitti da cecità una serie di personaggi: Isacco (Gen. 27: 1), Giacobbe (Gen. 48:10), Eli (I Sam. 3:2; 4:15) e Aiia (I Re 14:4). Barzillai perse il senso del gusto e dell'udito (II Sam. 19:35), mentre Davide soffriva di cattiva circolazione e di ipotermia (I Re1:1–4). Oltre ai personaggi antidiluviani, che raggiunsero un numero inusuale di anni (*genealogie di Gen. 5 e 11), così come accadeva per i regnanti babilonesi, anche i patriarchi raggiunsero età molto venerande (Abraamo 175, Gen. 25:7; Isacco 180, Gen. 35:28; Giacobbe 147, Gen. 47:28; e Giuseppe 110, Gen. 50:22). Uomini come Mosè all'età di 120 anni (Deut. 34:7), o Ieoiada a 130 (II Cro. 24: 15), erano ancora pieni di forze. La sessantina era considerata lo spartiacque tra la maturità e la vecchiaia (*cfr.* Lev. 27:1–8; Sal. 90:10). Lo schema allora è il seguente: "a 60 si raggiunge la vecchiaia; a 70 il capo canuto, a 80 una forza speciale, a 90 ci si incurva, e a 100 si è come morti" (*Pirqē Aboth*, 21). Questo quadro può essere paragonato a idee babilonesi dello stesso periodo dove si ha che: "a 60 anni c'è la maturità; a 70 la lunghezza di giorni; a 80 la vecchiaia; a 90 una vecchiaia estrema" (tavoletta Sultan di Tepe 400:45–49).

Bibliografia in it. *GLAT*, 2, coll. 679–690; *DIB*,

pp. 1563–1564; M. Lorenzani, *Gli anziani nella Bibbia*, L'Aquila, 1995; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (D.J. Wiseman)

*Famiglia

ANZIANO

Nella maggior parte delle civiltà l'autorità è stata conferita a coloro i quali, per età o per esperienza, apparivano più qualificati a governare. Non deve allora sorprendere che i capi in molte comunità antiche portassero un titolo derivato da una radice indicante "età avanzata". Il termine ebr. "anziano" (*zāqēn*) corrisponde perfettamente all'omerico *gerontes*, allo spartano *presbys*, al romano *senatus* e all'arabo *sheikh*.

Nel Pentateuco si fa riferimento agli anziani tra gli egiziani (Gen. 50:7), tra i moabiti e i madianiti (Num. 22:7), oltre che tra gli israeliti. Da Esodo 3: 16 si apprende che gli israeliti avevano anziani fin dal tempo della loro schiavitù in Egitto; per ordine divino Mosè dovette collaborare con loro nel tentativo di ottenere la libertà per il popolo. In un primo tempo si trattava probabilmente di capi–famiglia ma in Esodo 24:1 appare il numero fisso di settanta. Fu a questa cerchia di settanta anziani che Dio diede un'effusione dello Spirito affinchè potessero condividere con Mosè il governo del popolo (Num. 11:25).

Dopo il periodo nel deserto, sembra che ogni città avesse avuto il proprio gruppo di anziani, le cui responsabilità, secondo la legislazione deuteronomica, includevano il ruolo di giudici nell'arresto di omicidi (Deut. 19:12), la condotta di inchieste (21:2) e la mediazione in caso di dispute matrimoniali (22:15; 25:7). Se erano gli anziani di una *città di rifugio avevano anche il compito di accogliere le richieste di asilo (Gios. 20:4; ma si veda anche Num. 35:24). Il numero di questo corpo variava (Succot ne aveva settantasette, Giu. 8: 14). Erano affiancati da altri ufficiali civili, *p.e.* i capi tribù (Deut. 5:23; 29:10), funzionari e giudici (Gios. 8:33). È possibile che il termine "anziani" fosse un termine generico che comprendeva alcuni di questi funzionari.

Il corpo nazionale degli "anziani di Israele" esercitava ancora una certa influenza sotto la monarchia come guide del popolo, essendo stati i primi a mobilitarsi per la nomina di un re (I Sam. 8:4–5) e furono sempre degli anziani che accettarono Davide come re di tutta la nazione (II Sam. 5:3). La loro posizione e influenza furono riconosciute da Salomone (I Re 8:1, 3), Acab (20:7), Izebel (21:8), Ieu (II Re 10:1), Ezechia (19:2) e Giosia (23:1). Ezechiele, stando in cattività, interagì con loro (Ez. 8:1; 14:1; 20:1); anziani appaiono anche al tempo di Esdra e nel periodo ellenistico. Sebbene in origine la loro autorità fosse di tipo civile, al tempo del NT gli "anziani del popolo" (*presbyteroi tou laou*) condividevano con i capi sacerdoti il potere di decisione nelle questioni religiose (Matt. 27:1) e, se necessario, di espulsione dalla *sinagoga. Si veda anche *Sinedrio e per l'uso nel NT *Presbiteri. (J.B. Taylor)

*Conduzione della chiesa; *Vescovo

APELLE

Salutato da Paolo come un cristiano messo alla prova (Rom. 16:10). Lightfoot (*Philippians*, p. 174) rinviene il nome, che era spesso adottato dai giudei (*cfr.* Orazio, *Sat.* 1.5.100), in circoli imperiali: Lagrange *in loc.* nota che le contemporanee iscrizioni in *CIL*, VI, 9183, possono essere cristiane. Alcuni MSS hanno "Apelle" al posto di "Apollo" in Atti 18:24 e 19:1, forse a motivo della supposizione di Origene secondo cui possono essere stati la stessa persona. (A.S. Wood)

APFIA

Nominata in Filemone 2 in un modo che fa pensare a lei come alla moglie di Filemone, che ospitava la chiesa di Colosse (ma si veda *Filemone, lettera). Il testo della NVR, "sorella", probabilmente è da preferire a "nostra amata" (gr. *tē agapētē*) che si trova in alcuni MSS e traduzioni. Il nome era comune nell'Asia occidentale e probabilmente orignario della Frigia. (Si vedano gli esempi forniti da Lightfoot, *Colossians*, p. 304, *MM*, e le iscrizioni di Colosse, *CIG*, 3, 4380K, 3.) (A.S. Wood)

APOCALISSE, LIBRO

L'ultimo libro della Bibbia è, per la maggior parte dei cristiani, uno dei meno letti, nonché un testo particolarmente difficile. Alcuni dei suoi brani sono ben noti e molto amati (*p.e.* 7:9–17); ma i lettori di oggi trovano che buona parte del libro sia incomprensibile. Ciò è dovuto, in larga misura, al fatto che abbondano simbolismi di un genere non più in uso e del quale non si possiede più la chiave di decifrazione. Questo tipo di linguaggio figurato, al contrario, era facilmente comprensibile per gli uomini di quel tempo, il che spiega parzialmente le nostre difficoltà. L'autore poteva dare per scontato che i suoi lettori avrebbero captato le sue allusioni, per cui non sentì il bisogno di provvedere spiegazioni.

Apocalisse è classificato fra la letteratura *apocalittica. È l'unico libro di questo genere nel NT,

sebbene vi siano brani apocalittici in altri libri (*p.e.* Matt. 24); le visioni del profeta Daniele nell'AT appartengono alla stessa categoria. Caratteristica dell'apocalittica è il pensiero che Dio è sovrano e alla fine interverrà in maniera radicale per portare a compimento la sua buona e perfetta volontà. Si oppongono a lui diverse potenti forze del male, di solito presentate simbolicamente come bestie, corna, e così via. Ci sono visioni; angeli che parlano; c'è lo scontro tra forze potenti; infine, i santi perseguitati sono vendicati. Molti di questi temi erano convenzionali (il che spiega perché i primi lettori di Apocalisse avrebbero compreso il libro molto facilmente), ma nelle mani di molti fanatici gli stessi temi produssero fantasie esagerate e grottesche. Il genere apocalittico biblico è molto più sobrio.

Un'altra differenza tra Apocalisse e il resto del genere apocalittico è che nel libro biblico è indicato il nome dell'autore, mentre le apocalissi erano solitamente pseudonime: i loro autori assumevano il nome di grandi del passato, ascrivendo a essi le loro opere. Per il nostro scopo è importante notare che lo Spirito Santo ha fatto uso di una forma letteraria conosciuta per un libro come il nostro che non è semplicemente un'apocalisse convenzionale. Esso ha, infatti, caratteristiche proprie ed è un'autentica profezia, come indicano i primi tre versetti.

I. Sommario dei contenuti

Il libro inizia con una visione del Signore risorto che invia messaggi a sette chiese, quelle in Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatiri, Sardi, Filadelfia e Laodicea, un gruppo di città nella provincia romana dell'Asia (1:1—3:22). In questi messaggi Gesù riprende queste chiese laddove esse hanno fallito e le incoraggia a proseguire sulla strada del servizio. Seguono visioni di Dio e dell'Agnello (4:1—5:14), dopo le quali si legge dei sette sigilli: all'apertura di ciascun sigillo è riportata una visione (6:1–17; 8:1). Si arriva così alle sette trombe: anche dopo il suono di ciascuna di queste segue una visione (8:2—9:21; 11:15–19). Tra il sesto e il settimo sigillo c'è un intervallo (7:1–17) e un altro intervallo c'è tra la sesta e la settima tromba (10:1—11:14). Giovanni descrive, in seguito, diversi segni apparsi in cielo: una donna che partorisce un figlio maschio, alla quale si oppone Satana (12:1–17), bestie che si oppongono a Dio (13:1–18), l'Agnello sul monte Sion e i suoi seguaci (14:1–20). Segue poi il racconto dei sette flagelli: Giovanni vede sette angeli con delle coppe e, mentre ciascuno versa la sua coppa sulla terra, si abbatte su questa uno dei flagelli (15:1—16:21). Ulteriori giudizi sono quindi annunciati sulla donna vestita di scarlatto e su Babilonia (17:1–19:21); infine, il libro si conclude con visioni del millennio, dei nuovi cieli e della nuova terra (20:1—22:21).

Non si riesce a identificare con precisione quanto nel libro non sia altro che una replica di sezioni precedenti del libro stesso. La presenza del numero 7 fa pensare che almeno alcuni degli eventi siano descritti in modi diversi. Ciò che è certo è che il libro prevede una tremenda opposizione a Dio e al suo popolo ma che, alla fine, egli trionferà su ogni forza malvagia.

II. Autore e data

L'autore dice che il suo nome è Giovanni e si presenta come il "servo" di Dio (Apoc. 1:1), uno dei "profeti" (22:9) e come "vostro fratello" (1:9). La tradizione ha sostenuto che questo Giovanni sia da identificare con l'apostolo e che, inoltre, egli fosse l'autore del quarto Vangelo e delle tre lettere giovannee. La convinzione che l'autore fosse Giovanni apostolo risale a Giustino Martire (140 d.C *ca.*) ed è supportata da Ireneo e molti altri. L'obiezione principale riguarda lo stile di Apocalisse: il greco non assomiglia, sotto molti aspetti, a quello degli altri scritti giovannei. È così insolito, e a volte mostra un così scarso rispetto delle regole grammaticali che si dubita possa venire dalla stessa penna del Vangelo e delle Epistole (Charles lo definisce "diverso da qualsiasi greco che sia mai stato vergato da un mortale"). La questione è troppo complicata per essere discussa appieno in questa sede. Basti dire che, mentre la maggior parte degli studiosi moderni nega la paternità apostolica, ce ne sono altri che ritengono sia meglio pensare ai cinque scritti giovannei come provenienti da un solo autore, e che esso sia da identificare con l'apostolo Giovanni (*p.e.* E. Stauffer).

Il libro fu evidentemente scritto in un periodo in cui la chiesa era sottoposta a persecuzione e difficoltà. I due periodi più importanti in cui ciò avvenne, ai quali può essere fatta risalire la composizione del libro, sono i regni di Nerone e di Domiziano. L'argomento principale a sostegno della prima data è Apocalisse 17:9–10, "Qui occorre una mente che abbia intelligenza. Le sette teste sono sette monti sui quali la donna siede. Sono anche sette re; cinque sono caduti, uno è, l'altro non è ancora venuto". Se il riferimento è agli imperatori di Roma, allora Nerone era il quinto, e la data di stesura risalirebbe a poco dopo il suo regno. Questa ipotesi è rafforzata dalla profezia "la bestia che era e non è, è anch'essa un ottavo re, viene dai sette e se ne va in perdizione" (17:11), che sembra riferirsi al mito di "Nerone *redivivus*", secondo il quale l'imperatore, sebbene defunto, sarebbe apparso di nuovo sulla terra. Un soste-

gno è intravisto in 13:18, dove troviamo "il numero della bestia", il 666. Nel primo secolo i numeri non erano scritti come oggi, in numeri, ma con lettere dell'alfabeto, ciascuna delle quali aveva un valore numerico. Se si guarda al valore numerico delle lettere che compongono il nome "Nerone Cesare" in ebraico si ottiene 666. È tuttavia difficile giustificare il ricorso all'ebraico dal momento che il libro è scritto in greco; e, comunque, per ottenere il risultato desiderato dev'essere adottata una variante ortografica.

La seconda data proposta è attestata da un certo numero di autori antichi, come Ireneo ed Eusebio, i quali affermano categoricamente che il libro fu scritto al tempo di Domiziano, in base ad alcune indicazioni di tipo generale contenute nel libro, che peraltro non sono allusioni specifiche ad eventi identificabili. Ad esempio, il libro descrive alcuni gruppi di cristiani compiacenti e spiritualmente in declino. Durante il regno di Nerone la chiesa era ancora molto giovane e vigorosa; la possibilità che essa si sia prima sviluppata e poi sia degenerata diventa maggiore al tempo di Domiziano. Oggi la maggior parte degli studiosi concordano nel preferire la data più tardiva.

III. Interpretazione

Come bisogna interpretare questo libro? Sono emersi, nella chiesa cristiana, quattro interpretazioni principali.

a) L'approccio preterista

Esso afferma che il libro descrive eventi del passato. Ritiene che tutte le visioni scaturiscano dalle condizioni dell'impero romano del I sec. d.C. Il veggente era sgomento di fronte al potenziale di malvagità proprio della dominazione romana e usò un linguaggio figurato e pieno di simboli per protestare contro di esso e per documentare la sua convinzione che Dio sarebbe intervenuto per stabilire ciò che gli era gradito. In generale, gli studiosi liberali sostengono questo punto di vista che consente loro di comprendere il libro senza lasciare spazio alla profezia intesa come predizione; nello stesso tempo, quest'approccio permette loro di vedere in Apocalisse un'affermazione alquanto necessaria della verità del governo morale del mondo da parte di Dio. Quest'approccio radica il libro nelle circostanze del tempo dell'autore, il che è certamente corretto, ma trascura il fatto che il libro stesso si autodefinisce una "profezia" (1:3) e che almeno alcune delle sue predizioni si riferiscono a qualcosa che è ancora futuro (*p.e.* capp. 21—22).

b) L'approccio storico

Esso ritiene che il libro presenti, con un'ampia rassegna, una visione panoramica della storia che va dal I secolo fino alla seconda venuta di Cristo. È menzionato il tempo dello scrittore, così come il tempo della fine, ma da nessuna parte si accenna a un'interruzione; pertanto, secondo i sostenitori di quest'approccio si deve ritenere che il libro narri una storia ininterrotta di tutto questo periodo. La maggior parte dei Riformatori interpretava il libro in questo modo, identificando la bestia con la Roma papale. Le difficoltà, però, sembrano insormontabili, ed è significativo che, pur insistendo tenacemente che nel libro sia esposta tutta la storia, i sostenitori di quest'approccio non sono stati in grado di concordare riguardo ai precisi episodi storici simboleggiati nelle diverse visioni. Dopo diciannove secoli di storia i contorni principali di questi eventi sarebbero dovuti emergere con chiarezza. È difficile anche capire il perché i lineamenti della storia sarebbero stati confinati all'Europa occidentale, soprattutto perché, almeno nei primi tempi, una parte consistente dell'espansione del Cristianesimo avvenne verso i paesi orientali.

c) L'approccio futuristico

Esso sostiene che dal capitolo 4 in poi Apocalisse si riferisce a eventi del tempo della fine. Il libro non si occupa dei giorni in cui viveva il profeta, e neppure degli eventi storici successivi, ma di quegli avvenimenti che avranno luogo in concomitanza con la seconda venuta del Signore. Quest'approccio prende sul serio l'elemento profetico contenuto nel libro (1:19; 4:1) e, a suo favore, sta il fatto che Apocalisse innegabilmente conduce all'instaurazione finale del governo di Dio, per cui una parte del libro deve riferirsi necessariamente agli ultimi giorni. L'obiezione principale è che quest'approccio tende a rimuovere interamente il libro dal suo scenario storico. Non è facile capire quale significato avrebbe avuto per i suoi primi lettori se il libro deve essere compreso in questo modo.

d) L'approccio idealista o poetico

Esso vuole che il senso principale del libro sia quello di dare ispirazione a cristiani perseguitati e sofferenti affinché resistano fino in fondo. Per raggiungere questo scopo lo scrittore avrebbe usato un linguaggio simbolico, che non deve essere interpretato se non come una serie di descrizioni immaginarie del trionfo di Dio. Quest'approccio è associato ad altri; si trova, per esempio, in combinazione con idee tipiche dell'approccio preterista. La difficoltà di una simile interpretazione sta nel fatto che il veggente dichiara effettivamente di profetizzare a proposito degli ultimi giorni. Nessun approccio si è dimostrato comple-

tamente soddisfacente; probabilmente un metodo d'interpretazione dell'Apocalisse per essere assolutamente valido dovrebbe combinare elementi tratti da più di uno degli approcci descritti sopra. Il merito principale dell'approccio preterista è quello di rintracciare nel libro un significato per gli uomini del tempo in cui fu scritto e, qualsiasi altra cosa si possa dire del libro, questo elemento non va trascurato. Secondo l'approccio storico il libro getta luce sulla chiesa lungo la sua storia, e anche a questo contributo non si deve rinunciare. L'approccio futuristico attribuisce la massima serietà al linguaggio del libro quando parla del tempo della fine; il libro di fatto enfatizza il trionfo finale di Dio e gli eventi a esso associati. E non possono essere abbandonate neppure le opinioni idealiste, perché il libro ci pone di fronte a una sfida stimolante a vivere per Dio in giorni in cui l'opposizione è violenta. Per di più, il cristiano deve sempre accogliere con gioia la garanzia del trionfo di Dio.

Bibliografia. Commentari: R.H. Charles, *ICC*, 1920; A. Farrer, 1964; L. Morris, *TNTC*, 2 ed., 1987; G.E. Ladd, 1972; G.R. Beasley–Murray, 1974; J.M. Ford, *NCB*, 2 ed.; R.H. Mounce, *NIC*, 1977; M. Wilcock, *BST*, 1991; C. Rowland, 1993; Si veda anche: N.B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church*, 1929; M.C. Tenney, *Interpreting Revelation*, 1957; A.Y. Collins, *Crisis and Catharsis*, 1984; C.I. Hemer, *The Letters to Seven Churches of Asia*, 1986; L.I. Thompson, *The Book of Revelation*, 1990; D.T. Niles, *As Seeing the Invisible*, 1962; la maggior parte dei libri elencati hanno ampie bibliografie, **in it.** *CBI* 3, pp. 653–693; *PS* 2, pp. 463–487; *IS* 2, pp. 983–1051; U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia, 1980; B. Maggioni, *L'Apocalisse. Lettura profetica per il presente*, Assisi, 1994; R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia, 1994; S. Negri, *Rivelazione di Gesù Cristo: commento all'Apocalisse*, Rimini, 1997; G. Ravasi, *Apocalisse*, Casale Monferrato, 2000; B. Corsani, *L'Apocalisse. Guida alla lettura dell'ultimo libro della Bibbia*, Torino, 2004; L. Orlando, *L'Apocalisse di San Giovanni: lettura teologica*, Taranto, 2005; *Apokalypsis: percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Assisi, 2005; H.U. von Balthasar, *Il libro dell'Agnello: sulla rivelazione di Giovanni*, Milano, 2007. (L. Morris)

*Apocalittica; Canone del NT; *Escatologia; *Tempo

APOCALITTICA

La parola designa sia un genere letterario (le apocalissi giudaiche e cristiane) sia le idee caratteristiche espresse per mezzo di questo genere. All'interno del canone biblico l'apocalittica è rappresentata soprattutto dai libri di *Daniele e *Apocalisse, ma ci sono molte altre apocalissi risalenti al periodo intertestamentario e all'inizio dell'era cristiana.

Già nei libri profetici dell'AT ci sono delle sezioni che vanno classificate per qualche aspetto come apocalitiche. L'escatologia apocalittica si può rinvenire specialmente in Isaia 24—27; 56—66; Gioele e Zaccaria 9—14. In questi brani il futuro escatologico è visto nei termini di un diretto intervento divino, un giudizio universale delle nazioni e una nuova epoca per la salvezza, un'epoca in cui il cosmo sarà radicalmente trasformato. Questa escatologia trascendente è il nucleo centrale delle convinzioni apocalittiche. La dottrina apocalittica della risurrezione dai morti si trova probabilmente già in Isaia 26:19, così come in Daniele 12:2. Le forme letterarie dell'apocalittica, tuttavia, sono anticipate in particolare nelle visioni di Ezechiele e in Zaccaria 1—6.

L'apocalittica fiorì come genere letterario distinto dalla profezia dopo la cessazione di quest'ultima. La sua prima grande fioritura fu durante la crisi della fede giudaica alla metà del II sec., sotto Antioco Epifane, quando questo genere letterario fu il veicolo comunicativo del movimento degli asidei che si batteva per il ravvedimento nazionale, per l'opposizione senza compromessi all'ellenizzazione e per la fede escatologica nell'imminente intervento di Dio a favore del suo popolo. Da allora in poi, l'apocalittica caratterizzò probabilmente vari gruppi all'interno del giudaismo, compresi gli esseni, i farisei, gli zeloti e i giudeo-cristiani. (Bisogna tener presente la *varietà* della letteratura apocalittica ogni qualvolta si tenta di generalizzare a proposito dei temi apocalittici.) L'apocalittica fiorì specialmente in tempi di crisi nazionale, e le ultime grandi apocalissi escatologiche giudaiche risalgono al periodo intercorrente tra la caduta di Gerusalemme nel 70 d.C. e il fallimento della rivolta di Bar Kokhba.

Le più importanti apocalissi giudaiche post–canoniche sono: *I *Enoc*, una collezione di scritti dei quali i primi possono essere datati a partire dal V sec. a.C. e gli ultimi dal I sec. d.C.; *Il Testamento di Mosè* (chiamato anche *Assunzione di Mosè*), che dovrebbe essere datato o intorno al 165 a.C. o all'inizio del I sec. d.C.; *IV Libro di Esdra* o II Esdra, *Apocalisse di Baruc* e l'*Apocalisse di Abramo*, tutti del periodo 70–140 d.C.. Gli *Oracoli sibillini* giudaici contengono materiale apocalittico posto nello stile degli oracoli pagani delle Sibille. Altre opere come **Giubilei* e i *Testamenti dei XII Patriarchi*, contengono alcuni brani apocalit-

tici, nonché alcuni nuovi testi apocalittici rinvenuti a Qumran.

Il contenuto delle apocalissi a cui abbiamo fatto cenno è per la maggior parte escatologico, per cui continua, in un certo senso, la tradizione della profezia dell'AT. Esse rivelano (gr. ***apokaliptō***) i piani segreti di Dio per la storia e per il suo imminente trionfo alla sua fine. Ma la letteratura apocalittica include anche una tradizione di *apocalittica cosmologica*, che rivela i misteri del cosmo. Questa tradizione ha la sua origine in parte in *I Enoc*, dove Enoc è rapito dagli angeli in un viaggio attraverso i cieli e la sfera dei morti. La cosmologia è presente in modo esplicito nelle apocalissi ellenistiche dell'era cristiana, come *II Enoc* e *III Libro di Baruc*, dove la speranza escatologica è quasi svanita. Nel resto di questo articolo ci concentriamo sull'aspetto *escatologico* dell'apocalittica.

In termini *letterari*, l'apocalittica è un genere letterario altamente stilizzato, con delle proprie convenzioni simboliche e terminologiche, che attingono continuamente a fonti veterotestamentarie. È una letteratura di sogni e di visioni, ruotante spesso intorno a una visione del trono celeste. La profezia escatologica può assumere la forma di lunghi discorsi o di immagini simboliche a volte artificiali, a volte vivide ed efficaci. È probabile che le apocalissi non avessero mai lo scopo di descrivere la Fine in termini letterali. Nello sforzo di presentare una salvezza futura che trascende l'esperienza storica ordinaria, esse sembrano prendere in prestito simboli dai miti cananei e dalla mitologia che si incontrava nell'ambito della diaspora orientale o della giudea ellenizzata. La letteratura apocalittica mostra spesso un legame stretto, anche se critico, con la cultura internazionale del tempo.

Se le immagini e le forme dell'apocalittica giudaica furono in parte attinte dall'ambiente non giudaico, il suo contenuto escatologico derivava dalla profezia dell'AT. L'apocalittica era l'*erede della profezia*. Il suo ruolo consisteva nel riaffermare le promesse profetiche per il futuro e la loro importanza per la generazione dello scrittore. Gli apocalittici giudaici non erano loro stessi profeti. Essi vivevano in un'epoca in cui la profezia era cessata, e probabilmente per questa ragione adottarono la scelta della pseudonimia, scrivendo sotto il nome di un personaggio veterotestamentario appartenente a un periodo di rivelazione profetica. Questa non deve essere considerata una scelta fraudolenta, come se essi volessero spacciare le loro opere come opere appartenenti all'epoca profetica; piuttosto, dovrebbe essere considerata come una forma letteraria esprimente il ruolo degli apocalittici quali interpreti della rivelazione concessa durante l'epoca profetica.

Scrivendo come se appartenessero al passato, gli apocalittici spesso rileggono la storia che arriva ai propri giorni nella forma di una profezia predittiva. Di nuovo, questa procedura non deve essere ritenuta come un tentativo di ingannare. È il mezzo che gli apocalittici adottavano per penetrare nel piano divino della storia e per presentare un'interpretazione delle profezie del passato, profezie che essi riscrivono alla luce del loro compimento, per mostrare il modo in cui si sono realizzate e che cosa resta ancora da realizzarsi.

Gli apocalittici, dunque, sono interpreti della profezia veterotestamentaria. Ciò non significa che essi non pretendessero di essere ispirati. Ci sono buoni motivi per pensare che le esperienze visionarie attribuite allo pseudonimo spesso riflettева l'esperienza reale dello scrittore di testi apocalittici. L'ispirazione apocalittica, tuttavia, era la fonte non per nuove rivelazioni, quanto per l'interpretazione della rivelazione già data per mezzo dei profeti. L'autorità di questo messaggio è dunque derivata da quella dei profeti del passato.

Se si adottasse questa autocomprensione che gli apocalittici avevano di se stessi, si vedrà che essi occupano una posizione essenzialmente *intertestamentaria*. Essi interpretavano i profeti in un'epoca in cui la profezia era cessata ma il suo compimento era ancora atteso. La loro esclusione dal canone non è dunque segno di un giudizio negativo sul loro valore nell'ambito dello sviluppo della religione giudaica dell'epoca intertestamentaria. Al contrario, nel sostenere e nell'intensificare la speranza escatologica, gli apocalittici giocarono un ruolo di importanza decisiva, come ponte tra i due testamenti.

La visione apocalittica della *storia e dell'escatologia* si è sviluppata nel contesto dell'esperienza post–esilica, in un'epoca in cui Israele rimase sotto la dominazione di potenze non ebraiche e la promessa profetica di una gloriosa restaurazione rimase in buona parte incompiuta. In un periodo di contraddizione tra la promessa di Dio e l'esperienza storica di Israele, gli apocalittici cercavano di rassicurare i fedeli sul fatto che Dio non aveva abbandonato il suo popolo, che la salvezza promessa stava per giungere. Per questo scopo essi mostravano la *sovranità divina sulla storia*: Dio ha preordinato l'intero corso della storia del mondo e la fine arriverà nel momento da lui deciso. La potenza degli imperi pagani permane nella misura in cui è permessa da Dio. Questa visione della storia fortemente deterministica non diviene tuttavia un fatalismo che contraddice la libertà e la responsabilità umane, in quanto gli apocalittici invitavano i propri lettori al ravvedimento, all'in-

tercessione e all'azione etica. Solo raramente si avventuravano ad azzardare una data per la fine.

La futura salvezza escatologica è percepita in termini trascendenti e universali. Si tratta di un evento che trascende di gran lunga i fatti pur grandi della storia della salvezza del passato. Esso è assimilabile a una nuova creazione, nella quale tutte le forme del male e della sofferenza saranno eliminate. È caratteristico degli apocalittici credere che anche la morte sarà sconfitta: questa convinzione appare sia nella forma di una risurrezione fisica, sia in quella dell'immortalità spirituale. L'era escatologica sarà il Regno di Dio, che viene a sostituire per sempre tutti gli imperi terrestri. Le loro aspettative relative al destino dei gentili variano. Gli oppressori di Israele saranno condannati, ma spesso si indica che le nazioni possono condividere la salvezza dei giusti di Israele, mentre gli apostati del popolo saranno giudicati. L'universalismo dell'apocalittica è frutto sia del coinvolgimento d'Israele, nel tempo post-esilico nella storia degli imperi mondiali, sia della forte consapevolezza dell'universalità del problema del male.

L'esperienza negativa della storia presente, nel contesto in cui nacque l'apocalittica, posta in contrasto con la salvezza futura e trascendente, è all'origine del tipico *dualismo temporale*: la distinzione tra l'età presente e l'età che viene come conseguenza della nuova creazione. Questo dualismo si sviluppò totalmente solo in un'epoca tarda. La terminologia delle due età appare solo nel I sec. d.C. (quando la troviamo anche nel NT). Non si tratta mai di un dualismo assoluto, in quanto Dio regna sovrano, anche sulle potenze malvagie che sembrano dominare il presente. La nuova creazione è considerata come un rinnovamento di questo mondo (sebbene il grado di continuità sembri variare). Il dualismo apocalittico è più marcato in *II Baruc* e *IV Esdra*, che presentano un pessimismo cupo e una forte tendenza a considerare la storia presente in termini completamente negativi. Con questo estremo dualismo escatologico siamo a un passo dal dualismo cosmologico tipico dello gnosticismo.

Si è molto discusso sulla relazione tra *apocalittica* e NT. Ci sono brani del NT che assomigliano molto alle apocalissi giudaiche sia dal punto di vista della forma sia del contenuto: specialmente Matteo 24; Marco 13; Luca 21; I Tessalonicesi 4:16–17; II Tessalonicesi 2; Apocalisse. Ma anche prescindendo da queste parti del NT, è chiaro che sia Gesù sia la prima chiesa devono molto al pensiero dell'apocalittica, così come si evince dall'uso che fanno di alcune concezioni apocalittiche come quella della risurrezione, della duplicità di epoche, di Figlio dell'uomo, del tempo della tribolazione e del Regno di Dio.

D'altra parte, l'orientamento esclusivamente futuristico dell'apocalittica giudaica è modificato nel NT sulla base della convinzione che il compimento escatologico è già iniziato a partire dagli eventi storici della vita di Gesù. I cristiani vivono tra il "già" e il "non ancora". In questo modo la tendenza apocalittica a valutare negativamente il presente è superata dalla convinzione che il piano di redenzione di Dio è già all'opera nella storia presente.

Per di più, l'apocalittica neotestamentaria è cristocentrica. L'atto decisivo della salvezza escatologica di Dio è avvenuto nella storia di Gesù Cristo, e Gesù dunque è anche l'elemento centrale della futura speranza dei cristiani. Per gli scrittori del NT l'apocalittica diviene primariamente un mezzo per dichiarare l'importanza di Gesù Cristo per il destino del mondo.

Un aspetto del compimento escatologico è il rinnovamento della profezia, e ciò rende l'apocalittica una nuova forma di rivelazione profetica. Non è più pseudonima e non assume più un punto di partenza fittizio nel passato: il profeta Giovanni, per esempio, scrive di proprio pugno (Apoc. 1:1) e abbandona la convenzione di scrivere per un futuro distante e lontano (22:10).

Bibliografia. G.R. Beasley–Murray, *Jesus and the Future*, 1954; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1976; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974, tr. it. Brescia, 2001; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 1970; L. Morris, *Apocalyptic*, 1973; R.J. Bauckham, *Them* 3.2, gen. 1978, pp. 10–23; C. Rowland, *The Open Heaven*, 1982; D.P. Hanson, *Visionaries and their Apocalypses*, 198; D. Hellholm, a cura di, *Apocalypticism*, 1983; J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 1984; H. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 1987; D.S. Russell, *The Divine Disclousure*, 1992, **in it.** *DIB*, pp. 97–99; *DPL*, pp. 81–96; *ER* 6, *s.v.* "Apocalittica ebraica", pp. 37–46; W. Schmithals, *L'apocalittica*, Brescia, 1976; M. Delcor, *Studi sull'apocalittica*, Brescia, 1987; D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica*, Paideia, 1991; P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 1990; E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004. (R.J. Bauckham)

*Apocalisse, libro; *Apocrifi; Daniele, libro; *Enoc; *Escatologia; *Profezia; *Pseudonimo

APOCRIFI

I. Definizione

Il termine "apocrifo" (dall'aggettivo gr. *apo-*

kryphos, "nascosto") è un termine tecnico concernente la relazione di alcuni libri con il canone dell'AT: sebbene questi non fossero approvati per la lettura pubblica, erano però validi nell'ambito dello studio e dell'edificazione privata. Il termine fa riferimento ad alcune aggiunte ai libri canonici come appaiono nella LXX (*p.e.* Ester, Daniele, Geremia, Cronache), e ad altri libri di racconti, del genere storico o teologico, molti redatti originalmente in ebraico o aramaico, ma preservati o conosciuti, fino a poco tempo fa, soltanto in versione greca; essi figurano nel canone non ben definito della LXX ma furono di fatto esclusi dal canone ebraico redatto a Iamnia. L'approccio cristiano a questi libri rimase piuttosto ambiguo fino al XVI sec., quando dodici di queste opere furono incluse nel canone della chiesa cattolica romana dal Concilio di Trento; ma il protestantesimo (*p.e.* Lutero, e la Chiesa Anglicana nei Trentanove Articoli) li ammise solo per l'edificazione privata. Altre opere, che vanno al di là delle dodici a cui facciamo qui riferimento sono oggi abitualmente definite *pseudepigrafe. Anche queste furono liberamente usate prima del XVI sec. nelle chiese orientali e solo in queste lingue (*p.e.* etiopica, armena, slava) sono state preservate.

II. Contenuti

A questo punto possiamo riassumere i contenuti e i principali problemi critici dei dodici libri che formano quelli che oggi sono raggruppati insieme sotto il nome di "apocrifi".

I Esdra (*Ezra*) (nell'edizione della LXX, detta di "Luciano", è chiamato *II Esdra*; nella Vulg. di Girolamo *III Esdra*). Questo testo presenta un racconto parallelo degli eventi di Cronache, Neemia, Esdra, con una lunga aggiunta ("il dibattito dei tre giovani" in 3:1—5:6). 1:1–20, 23–25 = II Cronache 35:1—36:21; 2:1–11 = Esdra 1:1–11; 2:12–26 = Esdra 4:7–24; 5:7–71 = Esdra 2:1—4:5; 6:1—9:36 = Esdra 5:1—10:44; 9:37–55 = Neemia 7:72—8:13. Il "dibattito dei tre giovani", così come si evince dai dettagli, è un adattamento di una storia persiana: Zorobabele, membro del governo di Dario, se ne serve in quanto, vincendo una disputa su quale sia il potere più forte (vino, donne o Verità?), si guadagana la possibilità di ricordare al monarca persiano il suo impegno a permettere la ricostruzione del tempio. Una comparazione minuziosa con l'*Esdra* della LXX mostra che i due sono traduzioni indipendenti del *TM*: *I Esdra* è probabilmente il primo dei due. Essi mostrano differenze non solo nel testo ma anche nell'ordine cronologico degli eventi e dell'elenco dei re persiani. In diversi di questi casi gli studiosi sono ancora indecisi su quale opera seguire. Certamente, in alcuni casi, *I Esdra* fornisce buone prove testuali. Si tratta di una traduzione idiomatica libera, conosciuta peraltro anche da Giuseppe.

II Esdra (*Ezra*) è presente insieme a *IV Esdra* nella Vulg.; è anche chiamato l'*Apocalisse di Esdra*. Questa versione, come la troviano nel latino antico, è un'espansione di un'opera apocalittica giudaica che occupa i capp. 4—14, e realizzata da uno scrittore cristiano. I restanti capitoli, *cioè* le aggiunte cristiane, mancano in alcune versioni orientali. Il corpo originale del libro è formato da sette visioni. Nella prima (3:1—5:19) il veggente chiede una spiegazione della sofferenza di Sion, il cui peccato non è più grande di quello del suo oppressore. L'angelo Uriel risponde che questa sofferenza non può essere compresa, ma che presto arriverà il tempo della salvezza. La seconda (5:20—6:34) ha a che fare con un problema simile: perché Israele, l'eletto di Dio, è stato abbandonato nella mani delle altre nazioni?; anche questo problema è ritenuto incomprensibile per gli uomini. L'età a venire seguirà quella attuale senza intervallo, preceduta dai segni della fine e da un tempo di conversione e di salvezza. Questa risposta dà conforto al veggente. La terza visione (6:35—9:25) si interroga sulla ragione per la quale gli ebrei non possiedono la terra; la risposta consiste nel fatto che la erediteranno in un tempo futuro. Sono affrontati diversi altri temi sulla vita oltre la morte e sull'età a venire, compreso quello del ristretto numero degli eletti. La quarta visione (9:26—10:59) concerne una donna in lutto che racconta dei suoi mali, ed è per questo trasformata in una città gloriosa. Si tratta di un simbolo di Gerusalemme. La quinta visione (10:60—12:51) è quella di un'aquila con dodici ali e tre teste, simbolo di Roma, interpretata dall'angelo come il quarto regno di Daniele 7. Il Messia lo soppianterà. Questa visione, secondo l'interpretazione più attendibile, è da datare al regno di Domiziano. La sesta visione (13:1–58) è quella di un uomo che esce dal mare e sconfigge una moltitudine ostile. Si tratta di un adattamento della visione del Figlio dell'Uomo di Daniele 7. La visione finale (14) ha a che fare con il tema distinto della restaurazione, da parte di Esdra, dei libri sacri degli ebrei grazie a una visione e con l'aiuto di scribi soprannaturali. Ci sono 94 di questi libri, vale a dire i 24 del canone ebraico e 70 opere esoteriche o apocalittiche.

Tobia è la breve edificante storia di un ebreo pio del nord che è in esilio, di nome Tobi e di suo figlio Tobia. Tobi soffre persecuzioni e privazioni per aver soccorso i suoi fratelli israeliti sotto la tirannia di Esaraddon. Per tale ragione diventa cieco a causa di un incidente e, per sua vergogna, sua

moglie è obbligata a mantenerlo. La sua preghiera è di poter morire. Prega anche Sara, una giovane ebrea di Ecbatana, che è posseduta dal demone Asmodeo, il quale ha ucciso sette suoi mariti nella prima notte di nozze. L'angelo Raffaele è inviato per alleviare le sofferenze di entrambi. Tobia figlio è mandato da suo padre a raccogliere 10 talenti di argento lasciati in Media. Raffaele prende la forma di Azaria e gli si presenta come compagno di viaggio. Nel Tigri pescano un pesce e su consiglio di Azaria Tobia conserva il cuore, il fegato e la bile del pesce. Tobia arriva a destinazione e si fidanza con Sara, la quale scopre che è suo cugino. La notte delle nozze brucia il cuore e il fegato del pesce, e il tanfo costringe il demone a scappare in Egitto. Al suo ritorno a casa, dove era stato dato per disperso, Tobia (preceduto dal suo cane) unge gli occhi di suo padre con la bile del pesce e guarisce la sua vista. Il racconto potrebbe aver avuto origine nell'esilio babilonese o persiano, mentre la sua lingua originale sembra essere stata l'aramaico. Si conoscono tre versioni greche e sono stati trovati frammenti ebraici e aramaici provenienti dal mar Morto.

Giuditta racconta la storia di una coraggiosa giovane ebrea, vedova, e la sconfitta, grazie alla sua astuzia, dell'esercito di Nabucodonosor. Nata a Betulia, assediata da Oloferne, va a trovare quest'ultimo nel suo campo con l'intento di carpire segreti militari. Giuditta inizia a sedurlo con la sua bellezza, banchetta con lui sola durante la notte e alla fine lo decapita A quel punto fa ritorno in città con la sua testa e viene accolta festosamente. L'esercito assiro, scoprendo l'assassino del suo generale, si ritira. Giuditta e le donne di Betulla fanno festa cantando un salmo a Dio. Il racconto evidentemente è inventato, altrimenti le sue inesattezze sarebbero clamorose; risale al II sec. a.C. Originariamente era un racconto ebraico mentre a noi sono pervenute quattro versioni della traduzione greca.

Supplementi a Daniele si trovano nella LXX e nella traduzione di Teodozione. Al capitolo 3 è aggiunto il *Cantico di Azaria* innalzato nella fornace e il *Canto dei tre giovani* (*cioè paidōn* "ragazzi, servi") cantato anch'esso mentre i tre camminano nel fuoco, a lode di Dio. Si tratta del *Benedicite* della liturgia cristiana. È chiaro che queste due aggiunte esistevano già in ebraico. C'è poi la storia di *Susanna* che nella traduzione di Teodozione si trova prima di Daniele, mentre nella LXX segue Daniele. Susanna è la moglie bella e virtuosa di un ebreo benestante di Babilonia. Due anziani del popolo che la desiderano vanno da lei mentre si bagna e le offrono come alternative o di cedere al loro desiderio o di affrontare l'accusa di adulterio. Susanna sceglie la seconda alternativa: i suoi detrattori sono creduti e lei è condannata, pur protestando la sua innocenza. Daniele, sebbene all'epoca non sia altro che un giovane, si leva contro l'ingiustizia e in un secondo processo, alla sua presenza, il tranello è scoperto e la donna giustificata.

Le storie di *Bel e il drago* sono chiaramente scritte per ridicolizzare l'idolatria. Daniele svela che sono i sacerdoti di Bel, e non l'immagine del dio, a divorare le offerte di cibo notturne; a quel punto il re distrugge la statua. Un potente drago adorato a Babilonia è distrutto da Daniele che poi viene buttato nella fossa dei leoni dove resta vivo per sei giorni. Il sesto giorno il profeta Abacuc è miracolosamente trasportato dalla Giudea per portargli cibo; il settimo giorno il re lo libera. Queste due storie probabilmente furono tradotte da un originale semitico, anche se l'ipotesi non è certa. Queste aggiunte sono esempi di pii abbellimenti della storia di Daniele e risalgono al 100 a.C. *ca*.

Le *Aggiunte al libro di Ester* (Ester greco) aumentano considerevolmente la lunghezza della versione greca del libro. Ci sono ben sei aggiunte. La prima concerne il sogno di Mardocheo e l'avvertimento di una cospirazione contro il re; questa aggiunta precede il capitolo 1. La seconda è l'editto del re per la distruzione di tutti gli ebrei presenti nel suo regno. Si trova dopo il versetto 3:13 della versione ebraica. La terza comprende la preghiera di Ester e di Mardocheo, dopo il capitolo 4. La quarta descrive l'udienza di Ester presso il re e si aggiunge a 5:12. La quinta, l'editto del re che permette agli ebrei l'autodifesa, dopo 8:12. La sesta include l'interpretazione del sogno di Mardocheo e una nota storica che indica la data del trasporto della versione greca in Egitto. La maggior parte degli studiosi ritiene che tutto ciò sia di fatto aggiunto alla breve opera del canone ebraico, e che alcune di queste aggiunte, se non tutte, furono composte in greco. Gli studiosi cattolici e pochi altri (compreso C.C. Torrey) sostengono, tuttavia, che il libo ebraico è un'abbreviazione di un'opera più ampia, scritta in ebraico o in aramaico, dalla quale è tradotta la versione greca. Il colofone afferma che l'opera è stata tradotta in Giudea un po' prima del 114 a.C., da un certo Lisimaco, figlio di Tolomeo, un gerosolimitano.

La *Preghiera di Manasse* si presenta come la preghiera di cui si parla in II Cronache 33:11–19. Secondo molti studiosi si tratta di una composizione ebraica e probabilmente in origine fu scritta proprio in ebraico. Comunque sia, essa è attestata per la prima volta in un'opera intitolata *Didascalia siriana* (III sec. d.C.), e si trova anche tra

le *Odi* (*cioè* inni provenienti dall'AT e dal NT usati nel culto cristiano) legata ai Salmi in alcuni MSS della LXX, come il Codice Alessandrino.

La *Lettera di Geremia* è una tipica invettiva giudeo–ellenistica contro l'idolatria sotto forma di una lettera scritta da Geremia agli esiliati in Babilonia, simile a quella citata in Geremia 29. Gli idoli sono ridicolizzati, sono esposti i mali e le sregolatezze connessi all'idolatria e agli esiliati è detto di non adorarli né di temerli. È scritto in un buon greco, ma può aver avuto un originale aramaico.

Il *Libro di Baruc* si presuppone sia l'opera dell'amico e scriba di Geremia. Lo scritto è breve ma, secondo molti studiosi, è un'opera composita, variamente attribuita a due, tre o quattro autori. Essa si divide nelle seguenti sezioni. (*a*) 1:1—3:8: nella cornice dell'esilio babilonese del 597 Baruc è visto nell'atto di rivolgersi agli esiliati con una confessione dei peccati, una preghiera per il perdono e una preghiera per la salvezza. (*b*) 3:9—4:4: questa sezione presenta le lodi della Sapienza che si può trovare nella legge di Mosè, e senza la quale i pagani non hanno niente, mentre Israele sarà salvato. (*c*) 4:5—5:9: lamento di Gerusalemme sugli esiliati, seguito da un'esortazione a essere confortati, poiché i suoi figli saranno riportati indietro. La prima parte è chiaramente scritta in ebraico e, sebbene il greco delle ultime due sezioni sia più idiomatico, si può propendere per un originale ebraico anche per queste sezioni.

Siracide è il nome dato alla Sapienza di Giosuè Ben–Sira. Questi era un giudeo che viveva a Gerusalemme e parte della sua opera sopravvive nell'originale ebraico del MSS della *Geniza* del Cairo. L'opera figura in greco tra gli apocrifi nella traduzione fattane dal suo nipote, il quale fornisce in una prefazione alcuni dettagli cronologici concernenti la sua composizione. La data più probabile in cui è vissuto lo stesso Ben–Sira è all'incirca il 180 a.C., poichè suo nipote con ogni probabilità emigrò in Egitto durante il regno di Tolomeo VII Euergetes (170–117 a.C.). L'autore compose la sua opera in due parti, i capitoli 1—23 e 24—50, con una breve appendice, il capitolo 51. Come nel caso dei libri sapienziali, si tratta di consigli per una vita piena, nel senso più ampio del termine; il timore del SIGNORE e l'osservanza della sua legge nell'esperienza e nell'insegnamento dell'autore sono uniti a una "sapienza" pratica derivante dall'osservazione e dalla sua propria vita. La pietà personale si esprimerà nell'ubbidienza della legge nella quale è rivelata la Sapienza; e nella vita quotidiana la nota predominante di tutti gli aspetti dell'esistenza sarà la moderazione. Il secondo libro si chiude con l'esaltazione degli uomini famosi, una lista dei notabili di Israele che si conclude con Simone II il Sommo sacerdote (200 a.C.), noto anche dalla Mishnah (*Aboth* 1:2) e da Giuseppe (*Ant.* 12.224). Il libro rappresenta l'inizio dell'ideale dello scriba, quale lo stesso Ben–Sira, che diviene il tipo dell'ebreo ortodosso, consacrato a Dio, ubbidiente alla legge, sobrio nella sua vita e nel mostrare l'alto valore dell'apprendimento della legge. Il libro fu molto apprezzato in ambito cristiano, come mostra il titolo usato in alcune traduzioni, *Ecclesiastico* ("il libro della chiesa") e sebbene non sia stato mai considerato canonico dagli ebrei, è stato sempre molto rispettato da loro, citato occasionalmente dai rabbini come se si trattasse della Scrittura. La versione siriaca è di origine ebraica ed è basata sul testo ebraico.

La *Sapienza di Salomone* costituisce forse l'apice della letteratura sapienziale giudaica. Le sue radici affondano nel filone della letteratura sapienziale che percorre l'AT e gli apocrifi; il libro, però, sotto l'influenza del pensiero greco raggiunge una maggiore formalità e precisione rispetto agli altri esempi di questo genere letterario. Si tratta di un'esortazione a cercare la Sapienza. I capitoli 1—5 indicano le benedizioni che si accumulano su quei giudei che cercano la Sapienza; i capitoli 6—9 parlano delle lodi della Sapienza divina ipostatizzata come un essere celestiale femminile, il più importantre tra le creature e i servi di Dio; i capitoli 10—19 contengono una rassegna della storia dell'AT che mostra come in questa la Sapienza abbia aiutato i suoi amici, i giudei, e abbia portato dannazione e giudizio sui suoi avversari. L'opera può dunque essere considerata un incoraggiamento ai giudei a non dimenticare la fede ancestrale, ma non manca di quella spinta missionaria evidente nel giudaismo ellenistico. L'autore ha attinto da fonti ebraiche, ma è chiaro che l'opera, come la conosciamo, è stata composta in greco poichè la struttura dei suoi versi è greca, fa uso di termini della filosofia greca e dipende dalle versioni greche dell'AT. La descrizione della Sapienza, con una terminologia stoica e platonica, e le convinzioni dell'autore sull'immortalità dell'anima sono i punti in cui la sua dipendenza dal pensiero greco è più chiaramente evidente. Secondo molti studiosi non ci sono ragioni valide per frammentare la paternità del libro, anche se si può intuire l'uso di molte fonti diverse. L'autore del libro è sconosciuto, ma molto probabilmente è di origine alessandrina.

Una serie di opere portano il titolo *Maccabei*: di queste due sono incluse nelle edizioni della Bibbia che hanno i libri apocrifi. Si tratta delle opere storiche *I e II Maccabei*. Il primo libro dei Maccabei copre eventi occorsi tra il 175 e il 134 a.C., *cioè* la guerra con Antioco Epifane, le guerre degli asmonei, e il regno di Giovanni Ircano. Il libro

si chiude con un panegirico di Giovanni, il che fa pensare che sia stato scritto dopo la sua morte nel 103 a.C. Originariamente composto in ebraico, fu tradotto nello stile letterario tipico di alcune parti della LXX. Lo scopo dell'opera è quello di glorificare la famiglia dei Maccabei, considerata campione del giudaismo. *II Maccabei* ha un'origine diversa: il contenuto copre gran parte della stessa storia di *I Maccabei*, ma non va oltre le campagne militari e le sconfitte. Il suo autore sconosciuto è chiamato a volte l'"epitomista" perché gran parte del libro è estratto dall'opera altrimenti sconosciuta di Giasone di Cirene. Ci sono tra le due opere un numero di dicrepanze in tema di cronologia e di numeri, ed è consuetudine dare più credito a *I Maccabei*. Si discute anche del valore storico delle lettere e degli editti che si trovano nelle due opere. Tuttavia, nessuna delle due opere è stata screditata come fonte storica. *III e IV Maccabei* si trovano in diversi MSS della LXX. Il primo è un racconto dei pogrom e contro–pogrom sotto Tolomeo IV (221–204 a.C.) non diverso per tono ed ethos dal libro di Ester. *IV Maccabei* non è un racconto, ma una diatriba, un opuscolo, sul dominio della ragione sulle passioni, illustrato a partire da storie bibliche e storie di martirio di *II Maccabei* 6—7. Lo scrittore cerca di esaltare la legge, sebbene sia molto influenzatro dallo stoicismo.

Bibliografia. R.H. Charles, a cura di, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1913; *idem.*, *Religious Development between the Old and New Testaments*, 1914; C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, 1945; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; B.M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, 1957; *HJP* 3, *passim*, , tr. it. Brescia, 1984–1998; M.E. Stone, a cura di, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 1984, **in it.** J.H. Charlesworth, *Gli pseudoepigrafi dell'Antico testamento e il Nuovo Testamento*, Brescia, 1990; P. Sacchi, a cura di, *Apocrifi dell'Antico testamento*, 2 voll., Torino, 198, 1989; *idem.*, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 3 voll., Brescia, 1997–2000. (J. N. Birdsall)

*Apocalittica; *Apocrifi del NT; *Canone dell'AT; *Pseudoepigrafi; *Pseudonimo

APOCRIFI DEL NUOVO TESTAMENTO

Rispetto a quelli dell'AT, la delimitazione degli apocrifi del NT è più difficile. Il termine sarà qui limitato a opere non–canoniche attribuite a Cristo e agli apostoli o che si propongono come fonti di informazione extra–canoniche. Sono quindi escluse le opere scritte senza tale pretesa, anche quando per un certo periodo hanno goduto di uno status quasi canonico in alcune chiese (*letteratura patristica); sono escluse anche le attribuzioni cristiane (o versioni cristianizzate di opere attribuite) a personaggi dell'AT (*pseudoepigrafi) e l'interpolazione o il rimaneggiamento di testi del NT con materiale estraneo (*testi e versioni, NT).

Resta una vasta letteratura, conservata in parte in greco e in latino, ma ancor più in copto, in etiopico, siriaco, arabo, slavo, e persino in sassone e in altre lingue contemporanee dell'Europa occidentale. Alcune opere che sappiamo hanno avuto grande influenza, sono andate perdute, ed esistono soltanto frammenti di alcune delle più importanti. Tuttavia, assistiamo sempre a nuove scoperte, spesso di notevole rilevanza per la storia del cristianesimo primitivo. Si incontrano di frequente problemi letterari complessi, perché molte delle opere apocrife si prestavano alla rielaborazione, all'interpolazione o al plagio.

I. Forme

Una grande porzione della letteratura apocrifa rientra in una delle forme letterarie del NT: vangelo, atti, epistole, apocalittica. Ma questa somiglianza di forma è spesso accompagnata da un'enorme differenza negli obiettivi. Lo si può notare in particolare con i "vangeli": abbiamo vangeli dell'infanzia, vangeli della passione, e documenti contenenti detti e meditazioni teologiche; ma (se escludiamo i primi vangeli, esistenti in forma frammentaria, su cui abbiamo scarse informazioni), è difficile trovare opere che, come i Vangeli canonici, abbiano un qualche interesse per le parole e per le opere del Signore incarnato. Gli "atti" rappresentano la categoria più numerosa e probabilmente più popolare, senza dubbio per il largo interesse per niente settario di molti racconti. Le epistole non sono comuni, nonostante il fatto che quasi tutti i libri nel NT, talvolta tacciati di essere pseudoepigrafi, sono epistole. Per quanto riguarda le "apocalissi", c'era il precedente giudaico tendente ad attribuirle a un personaggio celebre del passato.

Un'altra categoria di letteratura, che fece proprie alcune caratteristiche della letteratura apocrifa, si sviluppò con il tempo: si tratta degli "Ordini ecclesiastici" di Siria e d'Egitto. Queste collezioni di canoni sulla disciplina e sulla liturgia della chiesa, di cui le *Costituzioni apostoliche* sono le più popolari, pretendendo di rappresentare la pratica apostolica, finirono per convenzione con il rivendicare un'origine apostolica. La più ardita di queste, il *Testamento di nostro Signore Gesù*

Cristo, si presenta come un discorso pronunciato da Cristo dopo la risurrezione. Questa consuetudine fu probabilmente stimolata dal successo della *Didascalia* del terzo secolo, e dall'equivoco sull'apostolicità della *Tradizione apostolica* di Ippolito, due opere pesantemente saccheggiate insieme, in alcuni casi, alla popolarità del racconto clementino. (*Cfr.* K. Aland e F.L. Cross, a cura di, *Studia Patristica*, 2, 1957, pp. 83ss.)

II. Motivazioni

La nascita della letteratura apocrifa deve essere collocata ai tempi degli apostoli: sembra che Paolo abbia dovuto autenticare la sua firma a causa dei falsi in circolazione (II Tess. 2:1–2; 3:17). Nel II sec. questo genere di letteratura acquisì una sua identità specifica, e da questo momento mostra un notevole sviluppo, particolarmente in Egitto e in Siria. Il suo prestigio prosegue fino al Medioevo (quando erano apprezzate le antiche leggende) e talvolta, per nostalgia, per partito preso o per pura eccentricità, fino ai giorni nostri. Le varie motivazioni nascoste sono quindi collegate a tutto il corso della storia cristiana e sub–cristiana; ma alcune delle motivazioni presenti all'inizio sono particolarmente importanti.

a) Racconti e impulso letterario

Queste motivazioni si rivelano in vari modi. C'è il desiderio di soddisfare la curiosità su argomenti di cui il NT non parla. Gli anni di relativo silenzio da Betlemme al battesimo di Gesù sono descritti da moltissimi "vangeli dell'infanzia", assolutamente privi di valore. Man mano che la vergine Maria diventava sempre più preminente nella teologia e nella devozione, opere pseudo–apostoliche descrissero la sua nascita, la sua vita e infine anche la sua assunzione in cielo. Un lettore di Colossesi 4:16 avrebbe avvertito il dovere di tirar fuori la lettera, apparentemente mancante, che si trovava a Laodicea. Questo fenomeno lo si vede soprattutto negli atti novellistici, nei romanzi e in alcuni bizzarri vangeli, rudi ma zeppi di prodigi e aneddoti; molti di essi, nonostante le deficienze, comunicano un certo entusiasmo. Possiamo comprendere meglio questo movimento se lo consideriamo un genere di letteratura cristiana popolare e i libri più antichi, quando sono studiati in questa prospettiva, rivelano alcuni dei temi che erano importanti per le comunità del II e del III sec.: rapporti con lo stato, controversie con i giudei, dibattiti sul matrimonio e sul celibato e, infine, la loro agguerrita insistenza sui miracoli, che ci fa pensare che l'epoca autentica dei miracoli era realmente passata. Queste opere sono rozze, persino volgari; ma gli autori conoscevano il loro pubblico di lettori. Per molti questa letteratura sostituì quella popolare pagana ed erotica, e in molti casi era mossa da un vero desiderio di edificare. Le motivazioni degli autori sarebbero state senz'altro simili a quelle del polacco Henryk Sienkiewicz (1846–1916), autore di *Quo Vadis* o dell'americano Lew Wallace (1827–1905), autore di *Ben–Hur*. Non c'è motivo per mettere in dubbio la sincerità del presbitero asiatico che venne defenestrato per aver pubblicato gli *Atti di Paolo*, quando dichiarò di averlo fatto per "amore di Paolo", morto 100 anni prima del suo scritto. Questo aneddoto ci aiuta a spiegare il motivo per cui negli ambienti ortodossi circolavano e venivano sempre più accettati storie e libri nati in ambito eretico. Furono gli insegnanti eretici che per primi usarono con efficacia questa forma di letteratura, e ottennero un tale successo al punto che altri trasmettevano, epuravano e imitavano le forme che gli eretici consideravano veri e propri veicoli della loro propaganda.

b) Il desiderio di inculcare principi che secondo l'autore non sono chiaramente e sufficientemente evidenti nei libri del Nuovo Testamento.

Naturalmente anche in un'opera scritta "per amore di Paolo" sono inserite tutte le aberrazioni dottrinali dell'autore; infatti parte del suo scopo di "edificare" poteva ben essere quello di inculcare tali aberrazioni: il presbitero asiatico, per esempio, era ossessionato dalla verginità, e ciò rende la sua opera, altrimenti più o meno ortodossa, lontana dallo spirito evangelico. Ma ci sono molte opere il cui obiettivo è deliberatamente settario: promulgare un corpo di dottrine per complementare o sostituire quelle dei libri canonici. Tali opere furono in gran parte frutto di due grandi movimenti del II sec.: lo *gnosticismo e il montanismo. Le "scritture" montaniste sorsero quasi per caso, e non furono strettamente apocrife in quanto, benché affermassero di preservare la testimonianza vivente dello Spirito Santo, non furono pseudonime. Esse sono quasi scomparse (ma *cfr.* quelle raccolte in R.M. Grant, *Second Century Christianity*, pp. 95ss). Invece, sono sopravvissuti in gran quantità gli scritti nati dalle multiformi espressioni dello gnosticismo. Opere quali il *Vangelo di verità*, una meditazione in termini gnostici che rispecchia il linguaggio delle Scritture canoniche, sono meno comuni delle opere che selezionano, modificano e interpretano in termini settari proprio quelle Scritture (*cfr.* il *Vangelo di Tommaso* di Nag Hammadi), di quelle che professano apertamente di contenere dottrine segrete non disponibili altrove (*cfr.* l'*Apocrifo di Giovanni*) e di quelle che semplicemente attribui-

scono al Signore o agli apostoli i luoghi comuni dell'insegnamento gnostico.

Per tutti questi scopi la forma degli scritti apocrifi divenne convenzionale. È facile scoprirne la ragione. Nell'epoca sub–apostolica e in seguito, con la grande espansione della chiesa, con l'aumento del pericolo della persecuzione e il proliferare dei falsi insegnamenti, l'apostolicità divenne la norma per la fede e la pratica. Man mano che scompariva il ricordo vivo degli apostoli, l'apostolicità si accentrava sempre più sulle Scritture del NT, a proposito delle quali, e per la maggior parte, la chiesa era quasi totalmente unanime. Se, dunque, si voleva diffondere una nuova forma di insegnamento, bisognava stabilirne l'apostolicità.

Ciò si faceva comunemente sostenendo la tradizione segreta risalente a un apostolo, oppure al Signore tramite un apostolo, o come supplemento a, oppure come correzione di, quanto c'era già di tradizione evangelica ricevuta nella forma dei Vangeli canonici.

L'apostolo preferito variava di caso in caso: molte sette avevano inclinazioni giudaiche, e quindi Giacomo il giusto e, cosa curiosa, Salome, erano le fonti più frequenti, ma appaiono costantemente anche Tommaso, Filippo, Bartolomeo e Mattia. Nel *Vangelo di Tommaso*, ad esempio, è Tommaso che mostra la più completa comprensione della persona del Signore mentre Matteo e Pietro (probabilmente perché furono gli apostoli legati ai primi due Vangeli della chiesa) appaiono in condizione d'inferiorità.

L'ancor più stravagante *Pistis Sophia* immagina una sorta di congresso degli apostoli e delle donne con il Signore, ma indica in Filippo, Tommaso e Mattia coloro che avrebbero dovuto scrivere i misteri (*Pistis Sophia*, cap. 42, Schmidt). Probabilmente fattori locali hanno contribuito in qualche modo alla scelta dell'apostolo: tutti quelli nominati erano legati in qualche modo alla Siria e all'Oriente, una delle aree più fertili per questo genere di letteratura; e le speculazioni su Tommaso, come presunto gemello del Signore, esercitarono un ulteriore fascino. Il processo portò a una nuova enfatizzazione del periodo immediatamente successivo alla risurrezione periodo a cui solitamente rislagono i discorsi del Signore. Questo è significativo, perché nei Vangeli canonici si parla poco di questo periodo, e una costante dello gnosticismo era quella di sottovalutare l'umanità del Signore. Vale la pena notare che, mentre le sette sincretiste che adottarono alcuni elementi cristiani potevano trarre le proprie rivelazioni da qualsiasi fonte, lo gnosticismo cristiano ci teneva a dimostrare che la sua conoscenza derivasse da una fonte apostolica.

c) La salvaguardia della tradizione

Inevitabilmente nei primi tempi le parole del Signore furono tramandate indipendemente dai Vangeli canonici. Ciò ha fatto sì che con ogni probabilità alcune fossero alterate, mentre altre furono distorte intenzionalmente. La celebre prefazione di Papia (Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.39), in cui mentre è nell'atto di raccogliere gli oracoli del Signore per le sue *Esposizioni*, rivela quanto i cristiani ortodossi agli inizi del II sec. fossero consapevoli del materiale in circolazione, e i problemi affrontati da chi lo voleva raccogliere. Papia, nonostante tutti i suoi difetti, fu scrupoloso nel vaglio del suo materiale: tuttavia i risultati non furono sempre felici, e probabilmente non tutti i suoi contemporanei usarono lo stesso scrupolo. Quindi poteva anche accadere che materiale autentico fosse conservato insieme con quello chiaramente senza valore.

Allo stesso modo possono essere state conservate le memorie della vita e della morte degli apostoli, e dunque gli "Atti" apocrifi, anche quando il valore teologico è dubbio, potrebbero a volte conservare tradizioni autentiche, o rispecchiare situazioni autentiche. Ha indubbiamente contribuito alla produzione della letteratura apocrifa il desiderio di trasmettere queste memorie, ma senza che si sia potuta arginare la tendenza a inventare, elaborare, migliorare o deviare. Di conseguenza, ogni sforzo di passare al vaglio questa letteratura era ed è è rischioso, come sapevano studiosi della statura di Origene, in epoca patristica. Per questo motivo, ben presto fu riconosciuta universalmente la necessità di attenersi unicamente su quanto era incontestabile.

III. La letteratura apocrifa nella chiesa primitiva

La presenza di scritti così vari che portavano nomi di apostoli, allorquando l'apostolicità divenne il metro di paragone, rese urgente la definizione degli scritti apostolici autentci, e i primi studiosi cristiani non mancarono di perspicacia e di acume critico (*Canone del NT). È sorprendente quanto poco in generale l'elenco riconosciuto di libri canonici sia stato influenzato dalle discussioni sulla letteratura apocrifa. Alcune chiese furono lente ad accettare libri ora considerati canonici. Altre mostrarono grande rispetto verso opere come *I Clemente* e *il Pastore di Erma.* Ma quasi nessun libro che appare *p.e.* nell'*Apocryphal New Testament* di M.R. James, fu mai compreso nella categoria di "libri esclusi dal NT". Non erano da prendere in considerazione. Invece, la letteratura petrina provocò più esami di qualsiasi altra (*cfr.* R.M. Grant e G. Quispel, *VC* 6, 1952, pp. 31segg.). Ai tempi di Eusebio il dibattito, tranne

che per II Pietro, era già concluso (*Hist. Eccl.* 3.3). D'altra parte, esistono testimonianze secondo le quali, almeno per qualche tempo, l'*Apocalisse di Pietro* (vedi sotto) fu usata in alcune zone.

A questo proposito suscita un certo interesse l'Epistola di Serapione, vescovo di Antiochia, indirizzata alla comunità di Rhossus intorno al 190 d.C. (*cfr.* Eusebio, *Hist. Eccl.* 6.12). Quella chiesa aveva iniziato a usare il *Vangelo di Pietro*. La scelta era stato contestato, ma Serapione, preoccupato e soddisfatto della stabilità della congregazione, dopo un rapido esame, ne sancì la lettura pubblica. Ciò provocò dei problemi. Serapione lesse il libro più attentamente e scoprì che non solo era accettato da chiese le cui tendenze erano sospette, ma che in alcuni punti rispecchiava l'eresia docetista (che negava la realtà dell'umanità di Cristo). Serapione sintetizzò la questione in questo modo: "per la maggior parte era il vero insegnamento del Salvatore", ma alcune cose (di cui fece un elenco) erano state aggiunte. Egli dice: "Noi accettiamo Pietro e gli altri apostoli come Cristo, ma come uomini di esperienza mettiamo alla prova gli scritti falsamente attribuiti a loro, sapendo che tali cose non ci sono state tramandate".

In altre parole, l'elenco dei libri apostolici era già considerato tradizione. Si potevano leggere altri libri, purché fossero ortodossi. Il *Vangelo di Pietro* non faceva parte della tradizione: il suo uso a Rhossus fu il risultato di una richiesta specifica, ma non fu incontestato. In un primo tempo Serapione non aveva ritenuto necessario occuparsene a lungo: sebbene spurio, era comunque innocuo. Ma quando un esame più attento ne rivelò le tendenze, ne fu proibito qualsiasi uso nella chiesa.

Si può capire meglio il corso degli eventi se, seguendo il comportamento di Serapione ci rendiamo conto che, riconoscere un libro come spurio non comportava necessariamente il divieto completo della sua lettura pubblica, purché avesse qualche valore devozionale e non avesse tendenze eretiche: una sorta di *status* intermediario. Ma un libro eretico si poteva leggere e giudicare in privato. Così la letteratura apocrifa giunse ad avere un effetto duraturo sulla devozione medievale e sull'arte. Niente suggerisce che fosse accettata come prassi ortodossa, nel I e II sec., quella di compilare opere nel nome di un apostolo, metodo invocato in certe teorie sulla paternità di alcuni libri del NT (*cfr.* D. Guthrie, *ExpT* 67, 1955–6, pp. 341–342). Il caso dell'autore degli *Atti di Paolo* è un esempio di azione drastica contro tali contraffazioni.

Se si passa da uno qualsiasi degli scritti canonici del NT al migliore degli apocrifi, creazione della comunità cristiana dei primi secoli, ci si accorge che ci si sta spostando in un mondo completamente diverso. Se, per ipotesi, II Pietro (lo scritto neotestamentario che è stato più spesso attribuito al II sec.) fosse un apocrifo, sarebbe unico tra gli apocrifi.

IV. Alcune opere rappresentative

Si possono citare alcuni esempi delle varie forme letterarie apocrife, fra le opere più importanti e più antiche. Per poche di esse abbiamo il testo completo: per alcune dipendiamo addirittura da citazioni provenienti da altri scritti.

a) I primi vangeli apocrifi

Un certo numero di brani frammentari di vangeli primitivi sono citati in altri scritti risalenti al III e al IV sec. La discussione sulla natura e sul rapporto fra questi vangeli continua. Il *Vangelo degli Ebrei* era noto a Clemente di Alessandria, Origene, Egesippo, Eusebio e Girolamo, il quale affermò (sebbene non fosse sempre creduto) di averlo tradotto in greco e latino (*Vir.* 2) dall'aramaico con caratteri ebraici, e che era usato dai nazareni, un gruppo giudeocristiano. La maggior parte delle persone, egli dice, riteneva erroneamente che si trattasse dell'originale ebaico del Vangelo di *Matteo menzionato da Papia. Ireneo era a conoscenza di gruppi che usavano solo Matteo (*Adv. Haer.* 1.26. 2; 3.11.7). Alcuni dei frammenti in nostro possesso hanno sicuramente punti di contatto con Matteo; altre parti dello scritto compaiono in altre opere, la più tardiva nel *Vangelo di Tommaso*. Il tono è decisamente giudeocristiano, e viene riportata un'apparizione di Gesù risorto a Giacomo il giusto. Eusebio parla di un racconto, che si trova sia in Papia sia nel *Vangelo degli Ebrei*, di una donna accusata davanti a Gesù di molti peccati. Questa è stata spesso identificata con la storia della donna adultera che si trova in molti MSS di Giov. 8.

Il *Vangelo degli Ebrei* riflette probabilmente l'attività di cristiani giudaici siriani che attingevano al Vangelo di Matteo e ad altre tradizioni locali, alcune delle quali indubbiamente valide. I nazareni lo chiamavano "Il Vangelo secondo gli Apostoli" (Girolamo, *adv. Pelag.* 3.2), un titolo che appare fin troppo agguerrito (si veda V. Burch, *JTS* 21, 920, pp. 310ss; M.J. Lagrange, *RB* 31, 1922, pp. 161ss, 321ss; e a sua difesa come fonte primaria, H.J. Schonfield, *According to the Hebrews*, 1937).

Epifano, uno scrittore non sempre chiaro, menziona una versione mutilata di Matteo usata dalla setta giudeocristiana che chiama "ebioniti". Anche se si è pensato che tale opera corrispondesse

al *Vangelo degli Ebrei*, i brani citati danno un'idea diversa sulla natività e sul battesimo di Gesù, e l'opera è palesamente settaria e tendenziosa. Potrebbe trattarsi del *Vangelo dei Dodici Apostoli* menzionato da Origene (*hom in Lc..* 1; *cfr.* J.R. Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, pp. 11–12).

Il *Vangelo degli Egiziani* è noto soprattutto grazie a una serie di citazioni di Clemente di Alessandria (*Strom.*). Fu usato da alcuni gnostici (Ippolito, *Philos.* 5.7), e indubbiamente sorse nell'ambito di una setta egiziana. Frammenti ancora esistenti narrano di un dialogo fra Cristo e Salome sul ripudio delle relazioni sessuali. Fa parte della biblioteca di Nag Hammadi un documento dallo stesso titolo, ma è chiaramente diverso dal documento citato da Clemente. Si tratta di un trattato gnostico esoterico.

Fra i papiri si trovano frammenti di vangeli non canonici. Il più noto, P. Oxy. 1.654–655, sarà considerato più avanti nella discussione sul *Vangelo di Tommaso.* Al secondo posto per interesse viene il cosiddetto *Vangelo sconosciuto* (P. Egerton 2) pubblicato da H.I. Bell e T. C. Skeat nel 1935, che descrive gli avvenimenti in maniera sinottica, ma con un dialogo e un lessico giovannei. Il MSS, che risale a 100 d.C. *ca.*, è uno dei più antichi MSS cristiani greci

Alcuni ritengono che il cosiddetto *Vangelo sconosciuto* avesse attinto al quarto Vangelo e forse anche da uno dei sinottici, altri lo ritengono un esempio di letteratura popolare cristiana, indipendente dai Vangeli canonici (*cfr.* Luca 1:1). (Si veda H.I. Bell e T.C. Skeat, *The New Gospel Fragments*, 1935; C.H. Dodd, *BJRL* 20, 1936, pp. 56ss. = *New Testament Studies*, 1953, pp. 12 n.; G. Mayeda, 3, 1946; H.I. Bell, *HTR* 42, 1949, pp. 53ss.)

b) Vangeli della Passione

Il vangelo più importante di questo tipo, di cui abbiamo una parte sostanziale, è il *Vangelo di Pietro* forse risalente alla metà del II sec, e di cui esiste un grande frammento copto (il Frammento Akhmim), che va dal processo alla risurrezione di Gesù. È stato identificato con le "memorie di Pietro", probabilmente menzionate da Giustino (*Dial.* 106), ma questo accostamento non convince (*Cfr.* V.H. Stanton, *JTS* 2, 1900, pp. 1ss). È messo in risalto l'elemento miracoloso. Le guardie poste alla tomba vedono uscire tre uomini, due dei quali hanno la testa che arriva al cielo e l'altro li oltrepassa. Una croce li segue. Una voce dal cielo grida: "Hai predicato a quelli che dormono?" e una voce dalla croce dice: "Si" (*cfr.* 1 Pie. 3:19). La colpa di Pilato viene sminuita, e quella di Erode e dei giudei viene enfatizzata: probabilmente rispecchia sia intenti apologetici verso lo stato sia una controversia con i giudei.

Il giudizio di Serapione (si veda sopra) non era errato; per la maggior parte è di cattivo gusto, ma non pericoloso. Ma ci sono frasi che tradiscono l'intento: "Egli rimase in silenzio come chi non avverte alcun dolore", e l'interpretazione del grido di abbandono: "Potenza mia, mi hai abbandonato", seguito dal significativo "fu elevato", nel quale emerge che l'autore non dava il giusto peso all'umanità del Signore (si veda L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 1930).

Il *Vangelo di Nicodemo* è il nome dato a un'opera composita esistente in varie forme testuali in greco, latino e copto, i cui elementi principali sono gli "Atti di Pilato", presumibilmente un resoconto ufficiale del processo, della crocifissione e della sepoltura, un riassunto dei successivi dibattiti e indagini del Sinedrio, e un resoconto molto vivace della "Discesa agli inferi". Esistono diverse appendici nelle differenti versioni; uno delle quali, una lettera di Pilato all'imperatore Claudio, può essere il primo esemplare degli "Atti di Pilato". Gli apologisti come Giustino (*Apol.* 35.48) si appellano fiduciosamente ai racconti del processo, dandone per scontata la reale esistenza. Tertulliano era a conoscenza di storie di resoconti favorevoli a Gesù, fornite a Tiberio da Pilato (*Apol.* 5.21). Questi "resoconti" sarebbero stati costruiti nel corso del tempo, specialmente quando il governo persecutore, nel 312 d.C. *ca.*, usò descrizioni false e blasfeme del processo a scopo di propaganda (Eusebio, *Hist. Eccl.* 9. 5). Il canonico libro degli Atti forse vuole contrastare questa tendenza. La *Discesa di Gesù agli Inferi*, sebbene tardivo, è uno scritto che probabilmente attinge da materiale antecedente. L'elemento singolare del *Vangelo di Nicodemo* è l'implicita giustificazione di Pilato, senza dubbio per motivi politici. Quando i racconti furono inseriti nelle leggenda bizantine, Pilato divenne un santo, e nella chiesa copta il suo martirio è celebrato ancora. Non esiste un testo critico adeguato. Si veda J. Quasten, *Patrology*, 1, pp. 115ss. per le versioni.

c) Vangeli dell'infanzia

Il *Protevangelo di Giacomo* godeva di grande popolarità; esistono ancora molti MSS in diverse lingue (ma nessuno in latino), ed esso ha profondamente influenzato lo sviluppo della mariologia. Era noto a Origene, perciò risale al II sec. Racconta la nascita e la presentazione nel tempio di Maria, il suo matrimonio con Giuseppe (un uomo anziano, già padre di figli) e la miracolosa nascita del Signore (una levatrice attesta la verginità al parto). È scritto chiaramente nell'interesse di

certe teorie riguardanti la verginità perpetua. Il presunto autore è Giacomo il giusto, sebbene a un certo punto Giuseppe diventa il narratore (si veda M. Testuz, *Papyrus Bodmer 5*, 1958; E. de Strycker, *La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques*, 1961).

L'altro Vangelo dell'infanzia influente era il *Vangelo di Tommaso*, che racconta alcune delle storie più bizzarre sugli anni silenziosi. La nostra versione sembra essere stata sfrondata dei suoi accenti gnostici. È diversa dall'omonima opera di Nag Hammadi (si veda sotto); a volte è difficile sapere a quale di queste due opere si riferiscono gli scrittori patristici.

d) I vangeli di Nag Hammadi

Nella biblioteca scoperta a Nag Hammadi ci sono diversi vangeli in lingua copta non conosciuti precedentemente, oltre a nuove versioni di vangeli già noti (*Chenoboskion).

Un testo scoperto a Nag Hammadi esordisce con "Il Vangelo della verità è una gioia" (si tratta di un *incipit*, non di un titolo), e procede con una prolissa e spesso oscura meditazione sul piano della redenzione. È evidente una terminologia gnostica del tipo usata nella scuola valentiniana, ma non nella forma più elaborata citata da Ireneo. Allude alla maggior parte dei libri del NT in un modo che suggerisce il riconoscimento della loro autorità. È stato comunemente identificato con il *Vangelo di verità* attribuito da Ireneo a Valentino, sebbene ciò sia stato negato da alcuni (*cfr.* H.M. Schenke, *ThL* 83, 1958, pp. 497ss). Van Unnik avanza la suggestiva ipotesi che Valentino scrisse questo "vangelo" prima della sua rottura con la chiesa romana (in cui era stato candidato al rolo di vescovo), quando cercava di affermare la propria ortodossia. Sarebbe quindi una testimonianza importante sull'elenco (sostanzialmente simile al nostro) dei libri ritenuti autorevoli a Roma intorno al 140 d.C. (si veda G. Quispel e W. C. van Unnik in *The Jung Codex*, a cura di F.L. Cross, 1955; testo curato da M. Malinine *et al.*, *Evangelium Veritatis*, 1956 e 1961; commentario di K. Grobel, *The Gospel of Truth*, 1960).

Il *Vangelo di Tommaso*, oggi famoso, è una raccolta di detti di Gesù, circa 114, poco strutturati. Gran parte di essi somigliano ai detti riportati nei Vangeli sinottici (con una propensione per Luca), ma quasi sempre con differenze sostanziali. Spesso prendono una piega gnostica, e fra altre tendenze, comuni allo gnosticismo, la tematica dell'AT è minimizzata e si sottolinea la necessità di obliterare la consapevolezza del sesso. È stato identificato con il Vangelo usato dagli gnostici naasseni (*cfr.* R.M. Grant con D.N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1959; W.R. Schoedel, *VC* 14, 1960, pp. 225ss). Il suo originario carattere gnostico è stato messo in dubbio (R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1961), e qualcuno è disposto a intravedere in esso alcune tradizioni indipendenti di un certo valore. G. Quispel giudica le varianti simili per tipo al Testo di Bezan ("Testo occidentale") (*VC* 14, 1960, pp. 204segg.) e a quelle nel *Diatessaron* di Taziano e le *Pseudoclementine* (si veda sotto). In un ulteriore saggio Quispel collega il *Vangelo di Tommaso* agli encratiti piuttosto che agli gnostici (*VC* 28, 1974, pp. 29–30).

I logia di Ossirinco (P. Oxy. 1.654–655), che comprendono la celebre frase: "Solleva la pietra e mi troverai", ricorrono in una forma che fa pensare alla derivazione da una versione gr. più antica. Tommaso (probabilmente il presunto gemello di Gesù) svolge il ruolo centrale nella tradizione (si veda sopra) e si afferma che Giacomo il giusto è diventato il capo dei discepoli, una delle varie indicazioni che fanno pensare che risalga a una fonte giudeocristiana.

Questo singolare e contraddittorio libro presenta molti problemi ma per quanto riguarda le sue origini, esso sembra provenire dalla Siria, il che potrebbe spiegarne le forme semitiche; inoltre in Siria c'era sempre un atteggiamento più libero verso il testo evangelico e maggiori contaminazione che altrove (si veda testo e trad. di A. Guillaumont *et al.*, 1959; H. Koester e T.O. Lambdin in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 117–130; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, 1961; bibliografia fino al 1960 in J. Leipoldt e H.M. Schenke, 3, 1960, pp. 79–80).

L'interesse maggiore del *Vangelo di Filippo* (gnostico, sebbene sia difficile identificare la setta) è nella sua dottrina sacramentale sorprendentemente sviluppata, in cui ci sono misteri maggiori nella cresima e per la "camera nuziale" che non nel battesimo (si veda E. Segelberg, *Numen* 7, 1960, pp. 189ss; R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, 1962, fornisce una traduzione e un commentario. *Cfr.* anche *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 131–151 [tr. da W.W. Isenberg]). Il linguaggio è forte: il ripudio del sesso diventa un'ossessione.

e) Gi Atti "di Leucio"

I cinque Atti apocrifi più importanti sono rappresentativi di un numero molto più vasto. Furono raccolti in un *corpus* dai manichei, che li avrebbero ereditati da fonti gnostiche. Il bibliofilo del IX sec. Fozio scoprì che il tutto era stato attribuito a un certo Leucio Carino (*Bibliotheca*, 114), ma è probabile che Leucio fosse semplicemente il nome fittizio dell'autore degli *Atti di Giovanni*, il

più antico (e meno ortodosso) del *corpus*.

Risale al 150–160 d.C. *ca.* e descrive i miracoli e i sermoni (decisamente gnostici) di Giovanni in Asia minore. Rispecchia ideali ascetici, ma ha aneddoti piacevoli che risaltano fra argomenti più sconvenienti. Ostenta inoltre il racconto personale di Giovanni di alcuni eventi in cui è coinvolto il Signore, il suo commiato e la sua morte. È di qualche interesse liturgico, e comprende la prima eucaristia per i morti, documentata.

Gli *Atti di Paolo* sono anch'essi primitivi, perché Tertulliano conosceva persone che giustificavano in base a questo scritto la predicazione e l'atto di battezzare da parte delle donne (*De Bapt.* 17). A suo dire, fu scritto "per amore di Paolo" da un presbitero asiatico, che venne deposto per questa azione, cosa accadde prima del 190 d.C., forse intorno al 160. Gli Atti rispecchiano un periodo di persecuzione. Ci sono tre sezioni fondamentali:

i) Gli *Atti di Paolo e di Tecla*, una ragazza di Iconio che rompe il suo fidanzamento dopo la predicazione di Paolo, viene miracolosamente salvata dal martirio (guadagnandosi l'interessamento della "regina Trifena": *Trifena e Trifosa), e partecipa ai viaggi missionari di Paolo. Sono verosimili alcuni nuclei storici, anche senza una fonte scritta di Tecla (così suppone Ramsay, *CRE*, pp. 375segg.).

ii) Un'ulteriore corrispondenza con la chiesa di Corinto.

iii) Il martirio di Paolo (leggendario).

Il tono è intensamente ascetico (si veda in particolare: le beatitudini di Paolo per i celibi, cap. 5), ma per il resto ortodosso. Ci sono molti MSS incompleti, fra cui una notevole sezione dell'originale gr. Si veda L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, 1913; E. Peterson, *VC* 3, 1949, pp. 142ss.

Gli *Atti di Pietro* sono più recenti, ma sempre risalenti al II sec. Il MS principale, in latino (*actus Vercellenses*), si apre con l'addio di Paolo ai cristiani romani (probabilmente tratto da un'altra fonte). A causa delle macchinazioni di *Simone il mago, la chiesa romana cade nell'eresia ma, in risposta alla preghiera, Pietro arriva e batte Simone in una serie di incontri pubblici. Segue un complotto contro Pietro organizzato da pagani abbandonati dalle mogli a causa delle sue predicazioni; la fuga di Pietro, compreso il famoso *Quo Vadis?* e il suo ritorno per essere crocifisso a testa in giù. Un frammento copto e allusioni a una parte perduta, suggeriscono che gli altri racconti affrontano questioni sorte nella comunità, riguardanti la sofferenza e la morte. Come gli altri Atti, anche quest'opera vede l'opera di Pietro e di Paolo complementare: e la chiesa romana è fondata da Paolo. Il tono ascetico è intenso come al solito, ma per il resto l'elemento gnostico non si nota spesso; tuttavia, è probabile che le edizioni in nostro possesso siano epurate. Si discute sul luogo d'origine, ma quasi certamente è orientale (si veda L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, 1922). Vale la pena notare che nella biblioteca di Nag Hammadi gli unici due documenti descritti come *Atti* sono collegati a Pietro. Gli *Atti di Pietro* in copto ha una certa affinità con gli *Atti di Pietro* in latino, ma in quest'ultima opera si avverte di più il tono ascetico.

Gli *Atti di (Giuda) Tommaso* sono diversi dagli altri Atti. Sono il prodotto del cristianesimo siriano, e furono quasi certamente scritti in siriaco a Edessa nella prima parte del III sec. Descrivono il modo in cui gli apostoli si divisero a sorte il campo di missione del mondo, e come Giuda Tommaso il gemello fu scelto per andare in India. Andò come uno schiavo, ma divenne il mezzo per la conversione del Re "Gundafar" e di molti altri indiani famosi. Egli predica ovunque la verginità e viene spesso imprigionato in conseguenza del suo successo. Alla fine, muore martire.

Gli *Atti di (Giuda) Tommaso* hanno alcune caratteristiche gnostiche: il famoso "Inno dell'anima" che appare in esso, ha il consueto tema gnostico della redenzione dell'anima dalla corruzione della materia: il figlio del re viene mandato a uccidere il dragone e a riportare la perla da un paese lontano. C'è chiaramente una certa relazione, benché ancora non accertata, con il *Vangelo di Tommaso*: e il titolo dato a Tommaso, "Gemello del Messia", è eloquente. L'appello alla verginità è più acceso e insistente che negli altri Atti, ma questa era una caratteristica del cristianesimo siriano. Contiene poche tracce di gnosticismo, nel senso di misteri nascosti. L'autore è troppo impegnato a predicare e raccomandare il suo vangelo.

Esistono versioni complete in siriaco e in greco. Gli Atti sembrano mostrare una certa conoscenza della storia e della topografia dell'*India. (si veda A.A. Bevan, *The Hymn of the Soul*, 1897; F.C. Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire*, 1899; A.F.J. Klijn, *VC* 14, 1960, pp. 154segg.; *idem.*, *The Acts of Thomas*, 1962).

Gli *Atti di Andrea* è l'ultimo (260? d.C. *ca.*) e, nei nostri MSS, è il più frammentario degli Atti "di Leucio". È strettamente collegato agli *Atti di Giovanni*, e il suo carattere gnostico è menzionato anche da Eusebio (*Hist. Eccl. 3.* 25). Descrive la predicazione fra i cannibali, i miracoli, le esortazioni alla verginità e, probabilmente l'aggiunta, da un'altra fonte, del suo martirio in Grecia. Un riassunto è dato da Gregorio di Tours. (si veda P.M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, 1958; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*

and the Legend of the Apostle Andrew, 1958, pp. 181ss.; G. Quispel, *VC* 10, 1956, pp. 129ss; *cfr.* D. Guthrie, "Acts and Epistles in Apocryphal Writings", in W.W. Gasque e R.P. Martin, a cura di, *Apostolic History and the Gospel*, 1970).

f) Lettere apocrife

Le più importanti sono: la *3 Corinti* (si veda *Atti di Paolo*, sopra); la *Lettera degli Apostoli*, una serie di visioni apocalittiche dall'inizio del II sec., presentata sotto forma di un discorso a nome di tutti gli apostoli, per comunicare un presunto insegnamento dato da Cristo dopo la risurrezione (importante come uno dei primi esempi di questa forma); la *Lettera di Gesù e Abgar*, in cui il re di Edessa invita il Signore nel suo stato, e di cui Eusebio fornisce una traduzione dal siriaco (*Hist. Eccl.* 1.13); la *Lettera di Paolo e Seneca* in latino (si veda Girolamo, *Vir.* 12), un'apologia del III sec. relativa alla dizione forbita di Paolo, intesa evidentemente a promuovere la lettura delle vere epistole fra i ceti più alti; e la *Lettera ai Laodicesi*, in latino, una raccolta di espressioni paoline, di cui Colossesi 4:16 faceva sentire la necessità. Il Codice muratoriano menziona epistole di cui non v'è traccia: *ai Laodicesi* e *agli Alessandrini*, di origine marcionita. La spesso citata *Lettera di Lentulo* in cui si descrive Gesù, e che si presenta rivolta al Senato, è medievale. (Vedi H. Duensing, *Epistula Apostolorum*, 1925; J. de Zwaan in *Amicitiae Corolla* edito da H.G. Wood, 1933, pp. 344ss.; per tutte le lettere pseudo–paoline, L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, 1913, pp. 315ss.).

g) Apocalissi

L'*Apocalisse di Pietro* è l'unica opera apocrifa di cui è dimostrabile lo status quasi–canonico, per un certo periodo di tempo. È inclusa nel Codice muratoriano, ma con la notazione che alcuni non permettono che la si legga in chiesa. Sembra che Clemente di Alessandria l'abbia commentata come se fosse canonica, in un'opera che è andata perduta (Eusebio, *Hist. Eccl.* 6. 14), e nel V sec. era letta il venerdì santo in alcune chiese in Palestina (Sozomeno, *Hist. Eccl.* 7.19). Ma non fu mai accettata universalmente, e la sua canonicità non era più argomento di discussione ai tempi di Eusebio (*Hist. Eccl.* 3.3). Sembra certa la sua sostanziale ortodossia. Un vecchio sticometro la divide in 300 righe: metà di esse compaiono nella copia principale del *Vangelo di Pietro* (si veda sopra). Contiene visioni del Signore trasfigurato, e un crudo racconto dei tormenti dei dannati: probabilmente con un riferimento confuso al giudizio futuro. (si veda M.R. James, *JTS* 12, 1911, pp. 36ss, 362ss, 573ss; 32, 1931, pp. 270ss).

C'erano diverse *Apocalissi di Paolo* gnostiche (una anche nota ad Origene, ispirata a II Cor. 12: 2–6). Esiste ancora una versione di una di queste apocalissi (che influenzò Dante) (si veda R. P. Casey, *JTS* 24, 1933, pp. 1ss.).

Nella biblioteca di Nag Hammadi, il Rotolo V contiene quattro apocalissi, una di *Paolo*, due di *Giacomo* e una di *Adamo*. L'*Apocalisse di Paolo* in questa raccolta è diversa da quelle note in precedenza. Tutte queste opere sono gnostiche nel loro insegnamento. *Cfr.* A. Böhlig e P. Labib, 2, 1963.

h) Altre opere apocrife

I *Kerygmata Petrou*, o *Predicazione di Pietro*, è un'opera a noi nota solo in frammenti, la maggior parte dei quali sono stati tramandati da Clemente di Alessandria. Origene dovette affrontare gli studiosi gnostici che l'utilizzavano, e li sfidò a dimostrarne l'autenticità (con riferimento a Giov. 13:17, *De Principiis* Pref. 8). È stato postulato che si tratta di una delle fonti del romanzo clementino (si veda sotto). I frammenti che possediamo affermano di preservare le parole del Signore e di Pietro, e almeno uno si accorda con il *Vangelo degli Ebrei*.

Le *Omelie* e le *Ricognizioni Clementine* sono due delle forme principali di un romanzo in cui Clemente romano, in cerca della verità assoluta, viaggia seguendo le orme dell'apostolo Pietro e alla fine si converte. È probabile che entrambi derivino da una novella cristiana molto popolare del II sec., che potrebbe essersi basata sulle *Predicazione di Pietro*. I problemi letterari e teologici implicati sono molto complessi. Le *Omelie* in particolare promuovono una forma giudaizzante e settaria di cristianesimo. (Si veda O. Cullmann, *Le Problème Littéraire et Historique du Roman Pseudo–Clémentin*, 1930; 4, 1930; H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949; ET., Homelies and Recognitions in Ante–Nicene Christian Library).

L'*Apocrifo di Giovanni* era popolare nei circoli gnostici, e ricompare a Nag Hammadi. Il Salvatore appare a Giovanni sul monte degli Ulivi, gli ordina di scrivere una dottrina segreta, di depositarla al sicuro e di dispensarla solo a quelli il cui spirito potesse comprenderla e il cui stile di vita ne fosse degno. C'è una maledizione su chiunque impartirà la dottrina per ricompensa a una persona indegna. Risale a prima del 180 d.C. probabilmente in Egitto. (si veda W.C. Till, *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berol. 8502*, 1955; *cfr.* *JEH* 3, 1952, pp. 14ss). Nel testo ritrovato a Nag Hammadi c'è un racconto della creazione, della caduta e della redenzione dell'umanità.

Anche un *Apocrifo di Giacomo* è stato scoper-

to a Nag Hammadi. Si tratta di un'esortazione a cercare il regno, presentata nella forma di un discorso che Gesù, dopo la sua risurrezione, rivolge a Pietro e a Giacomo, i quali ascendono con lui ma non sono in grado di penetrare il terzo cielo. Risulta significativo a motivo dell'origine primitiva (125–150? d.C.), l'importanza attribuita a Giacomo (il giusto?) che manda gli apostoli dopo l'ascensione. Secondo l'opinione di van Unnik, è significativa la sua autonomia rispetto all'influenza gnostica (si veda W.C. van Unnik, *VC* 10, 1956, pp. 149ss). F.E. Williams, nei commenti introduttivi alla sua traduzione del testo di Nag Hammadi (in *The Nag Hammadi Library in English*, p. 29), trova qualche traccia di temi gnostici e suggerisce che l'opera provenga dall'ambito dello gnosticismo cristiano.

La *Pistis Sophia* e i *Libri di Jeu* sono opere gnostiche oscure e bizzarre risalenti al II e al III sec. (si vedi C. Schmidt, *Koptisch–gnostische Schriften*, 3 ed., a cura di W. Till, 1959; G.R.S. Mead, *Pistis Sophia*, 3 ed., 1947, E.T., *cfr.* F.C. Burkitt, *JTS* 23, 1922, pp. 271ss.; C.A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, 1933).

Bibliografia generale. Molte di queste opere non hanno ancora edizioni critiche. I testi gr. e lat. relativi alle prime scoperte dei testi dei vangeli apocrifi sono forniti da C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 1886, integrati da A. de Santos, *Los Evangelios Apocrifos*, 1956 (con traduzioni in spagnolo). La migliore raccolta di testi degli Atti è di R.A. Lipsius e M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1891–1903. Alcuni testi e studi più recenti si possono trovare in M.R. James, *Apocrypha Anecdota*, 1, 1893; 2, 1897. M.R. James, *ANT* (una splendida collezione di traduzioni inglesi fino al 1924); E. Hennecke–W. Schneemelcher (tr. ing. di R.M. Wilson), *New Testament Apocrypha*, 1, 1963; 2, 1965 (indispensabile per uno studio profondo). Per i detti non–canonici, si vedano: A. Resch, *Agrapha*, 2 ed., 1906; B. Pick, *Paralipomena*, 1908; J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, 1957; J. Finegan, *Hidden Records of the Life of Jesus*, 1969; F.F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974, tr. it. 2 ed., Torino, 2003. Ordini ecclesiastici: J. Cooper e A.J. Maclean, *The Testament of our Lord*, 1902; R.H. Connolly, 4, 1917, **in it.** L. Moraldi, a cura di, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 voll. Torino, 1971, poi Casale Monferrato, 3 voll. 1994; M. Erbetta, a cura di, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 4 voll., Casale Monferrato poi Genova, 1975–1981; B. Witherington III, *Il Codice del vangelo*, bibl. a cura di P. Ciavarella, GBU, Chieti, 2006. (A.F. Walls)

APOLLO

Ebreo alessandrino (Atti 18:24) il cui nome è un'abbreviazione di Apollonius. Arrivò a Efeso nel 52 a.C. durante la breve visita di Paolo in Giudea (Atti 18:22). Aveva una conoscenza accurata della storia di Gesù, che con ogni probabilità aveva appreso in Alesandria o da discepoli del Signore provenienti dalla Galilea o anche da un Vangelo primitivo. Combinava i doni naturali dell'eloquenza (o preparazione culturale) con una profonda comprensione dell'AT, ed era molto fervente nel proclamare le verità che conosceva (Atti 18:24–25). La sua formazione presentava tuttavia lacune quanto all'effusione dello Spirito Santo e, di conseguenza, sull'ordinamento del battesimo cristiano. Questi vuoti furono colmati dalla paziente istruzione fornitagli da Priscilla e Aquila (Atti 18:26). Da Efeso Apollo arrivò a Corinto, dove si rivelò un esperto apologeta cristiano nell'affrontare i giudei (Atti 18: 27–28). A Corinto si crearono delle fazioni che si appellavano ai nomi di Paolo, Apollo, Cefa e Cristo stesso (I Cor. 1:12). Paolo cerca di mostrare che ciò accadeva né per responsabilità propria né di Apollo, in quanto entrambi lavoravano insieme sotto la guida di Dio (I Cor. 3:4–6). Tutti appartenevano ai corinti, incluso lui stesso e Apollo (I Cor. 3:21–23), e non poteva esserci alcuna ragione per uno spirito di partito (I Cor. 4: 6). È probabile che le fazioni fossero dovute alla preferenza di alcuni per l'eloquenza di Apollo. Il desiderio di attenuare la controversia può essere la ragione per cui Apollo non tornò più a Corinto, nonostante Paolo lo sollecitasse in tal senso (I Cor. 16:12). L'ultima menzione è in Tito 3:13 dove si dice che era impegnato in qualche viaggio. Fin dal tempo di Lutero si suggerisce spesso che Apollo sia l'autore dell'Epistola agli Ebrei. Questa ipotesi sarebbe plausibile se avesse fatto uso dell'esegesi allegorica tipica della sua nativa Alessandria, ma questa ipotesi non è stata affatto dimostrata.

Bibliografia. H.W. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1964, pp. 9ss.; F.F. Bruce, *New Testament History*, 1969, pp. 304ss.; *idem.*, "Apollos in the NT", *Ekklesiastikos Pharos* 57, 1975, pp. 354ss; L.D. Hurst, "Apollos, Hebrews and Corinth", *SJT* 38, 1985, pp. 505–513, **in it.** *DPL*, pp. 97–100; I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, GBU, Roma, 1990; L. Morris, *La prima epistola di Paolo ai Corinzi*, GBU, Roma, 1999 (R.E. Nixon)

*Corinzi, epistole; *Paolo

APOLLONIA

Città sulla via Egnazia a circa 43 km. a ovest–sud–ovest di Amfipoli. Si trovava tra i fiumi Strimone e Axius (Vardar), ma l'identificazione del sito non è certa. Paolo e Sila vi transitarono nel loro viaggio da Filippi a Tessalonica (Atti 17:1). Una serie di altre città dell'area del Mediterraneo avevano lo stesso nome. (K.L. McKay)

APOSTASIA

Nel gr. classico *apostasia* è un termine tecnico indicante una rivolta o una defezione politica. Nella LXX è sempre associata a una ribellione contro Dio (Gios. 22:22; II Cro. 29:19), all'origine insinuata da Satana, il dragone apostatata di Giobbe 26:13.

Ci sono due occorrenze neotestamentarie della parola greca: Atti 21:21 racconta che Paolo fu malignamente accusato di insegnare ai giudei a trascurare Mosè abbandonando la pratica della circoncisione e altre osservanze tradizionali. II Tessalonicesi 2:3 descrive la grande apostasia prevista dalla profezia durante la rivelazione dell'uomo dell'iniquità o prima di esso (*cfr.* Matt. 24:10–12). L'allusione non è né all'infedeltà politica né all'infedeltà religiosa dei giudei ma, al contrario, si tratta di un'allusione dal carattere interamente escatologico che si riferisce alla "finale rivolta catastrofica contro l'autorità di Dio che negli scritti apocalittici è un segno della fine del mondo" (E.J. Bicknell, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 1932, p. 74). Può essere considerata la controparte terrestre della ribellione celeste di Apocalisse 12:7–9.

L'apostasia è un pericolo costante per la chiesa, e il NT contiene ripetuti avvertimenti contro di essa (*cfr.* I Tim. 4:1–3; II Tess. 2:3; II Piet. 3:17). La sua natura è descritta come un cadere "dalla fede" (I Tim. 4:1) e "dal Dio vivente" (Ebr. 3:12). Il pericolo aumenta in tempi di particolari difficoltà (Matt. 24:9–10; Luca 8:13) ed è incoraggiata da falsi insegnanti (Matt. 24:11; Gal. 2:4) che seducono i credenti dalla purezza della Parola con un "altro vangelo" (Gal. 1:6–8; *cfr.* II Tim. 4:3–4; II Piet. 2:1–2; Giuda 3–4). È sottolineata anche l'impossibilità della restaurazione dopo un'apostasia deliberata (Ebr. 6:4–6; 10:26).

Bibliografia I.H. Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 1969, **in it.** *GLNT*, 1:1361–1368; *DCBNT*, pp. 182–188; *DPL*, pp. 100–109. (A.S. Wood).

*Peccato; *Perseveranza

APOSTOLO

Nel NT si sono più di 80 occorrenze della parola gr. *apostolos*, principalmente negli scritti di Luca e di Paolo. La parola deriva dal verbo comune *apostellō* "mandare", ma nel gr. secolare, dopo Erodoto e prima di Cristo, ci sono pochi casi documentati in cui il significato è quello di "persona inviata", e generalmente significa "flotta", oppure occasionalmente "ammiraglio". Il senso di "qualcuno che è mandato, messaggero" può essersi conservato nel linguaggio popolare. Occorrenze isolate nella LXX e in Giuseppe Flavio suggeriscono quanto meno che il suo significato fosse riconosciuto nei circoli giudaici. Solo nella letteratura cristiana, tuttavia, diventa un termine noto. Nel NT è applicato a Gesù come Colui che è mandato da Dio (Ebr. 3:1), agli inviati da Dio a predicare a Israele (Luca 11:49) e a coloro che sono inviati dalle chiese (II Cor. 8:23; Fil. 2:25); ma, soprattutto, il termine è applicato in maniera assoluta al gruppo di uomini che nella prima chiesa avevano la dignità più alta. Poichè *apostellō* sembra indicare frequentemente "inviare in vista di uno scopo particolare", ed è dunque distinto dal verbo più generale *pempō* (salvo che negli scritti giovannei dove i due verbi sono sinonimi), probabilmente, l'idea fondamentale soggiacente ad *apostolos*, come il termine è usato da Cristo, è "colui che è inviato".

Si discute se nel NT *apostolos* rappresenti un termine giudaico di eguale pregnanza tecnica. Rengstorf, in particolare, ha elaborato la teoria secondo cui il termine rifletterebbe l'ebr. *šālîaḥ*, un rappresentante accreditato di un'autorità religiosa, dotato di messaggio e denaro e abilitato ad agire per conto dell'autorità (per questa idea, *cfr.* Atti 9:2); mentre Gregory Dix e altri hanno applicato idee ed espressioni appartenenti al concetto di *šālîaḥ* (*p.e.* il *šālîaḥ* di un uomo è come se stesso) all'apostolato e, per implicazione, al moderno episcopato. Una tale lettura è piena di pericoli, non solo perchè non c'è una prova chiara che *šālîaḥ* fosse usato in questo senso fin dai tempi post–apostolici. *Apostolos*, infatti, può ben essere stato usato prima di *šālîaḥ* come termine tecnico ed è dunque consigliabile cercare la sua importanza nel significato del verbo *apostellō* e a partire dal contesto del NT dove esso ricorre.

a) Origine dell'apostolato

È essenziale per la comprensione di tutti i Vangeli, così come li conosciamo, la scelta che Gesù fece, tra l'ampio numero dei suoi seguaci, di un gruppo di dodici uomini che dovevano stare con lui, predicare, avere autorità di guarire e di scacciare

i demoni (Mar. 3:14–15). L'unica occasione in cui Marco usa la parola "apostolo" è dopo il ritorno dei Dodici da una missione di predicazione e di guarigione (Mar. 6:30; *cfr.* Matt. 10:2–5). Questo abitualmente è ritenuto un uso non tecnico (*cioè* "coloro che furono inviati con questo particolare compito"), ma è improbabile che Marco lo usasse senza evocare altre associazioni. Questa missione preparatoria è un'anticipazione del loro compito futuro nel mondo intero. Di fatto, essi tornarono da questa esercitazione preliminare come "apostoli". In Luca, allora, non c'è nulla di incongruo (nel parlare degli "apostoli" in 9:10; 17:5; 22:14; 24:10) quando si afferma che Gesù conferì egli stesso il titolo (forse direttamente in gr.) (6:13).

b) Funzioni dell'apostolato

La prima specificazione che Marco fornisce sui Dodici è che Gesù li scelse "per tenerli con sé" (Mar. 3:14). Non è un caso che lo spartiacque del Vangelo di Marco sia la confessione apostolica della messianicità di Gesù (Mar. 8:29), o che Matteo lo segua con il detto sulla "roccia" sempre a proposito di confessione apostolica (Matt. 16: 18–19; *Pietro). La funzione principale degli apostoli era quella di rendere testimonianza a Cristo, sulla base di anni di intima conoscenza, di esperienza costosa e di una formazione intensiva.

Questo ruolo è complementare alla funzione chiaramente riconosciuta loro di essere testimoni della risurrezione (*cfr.*, *p.e.*, Atti 1:22; 2:32; 3: 15; 13:31); in quanto l'importanza speciale della risurrezione si trova, non nello stesso evento, ma nei fatti che dimostra: il compimento della profezia, l'identità del Gesù crocifisso (*cfr.* Atti 2:24–36; 3:26; Rom. 1:4). La loro testimonianza in merito alla risurrezione di Cristo li rendeva testimoni efficaci della sua persona, ed egli stesso li inviò per dare questa testimoninaza in tutto il mondo (Atti 1:8).

Il mandato introduce un fattore di grande importanza per l'apostolato: la discesa dello Spirito. Stranamente, questo fatto è trattato ampiamente in Giovanni 14—17 dove non è usata affatto la parola "apostolo". Sono i discorsi sul grande mandato dei Dodici (*apostellō* e *pempō* sono usati senza discriminazione), un mandato che è tanto reale quanto lo è il mandato che lo stesso Gesù ha ricevuto dal Padre (*cfr.* Giov. 20:21); essi devono testimoniare in ragione del fatto che sono stati per lungo tempo con Gesù, anche se sarà lo Spirito a rendere testimoninanza di lui (15:26–27). Egli rammenterà loro le parole di Gesù (14:26), e li guiderà in tutta la verità (una promessa che è spesso distorta quando è estesa al di là del suo riferimento principale agli apostoli) e mostrerà loro l'età a venire (della chiesa) e della gloria di Cristo (16:13–15). Esempi di questo processo sono forniti nel quarto Vangelo, dove il significato e l'importanza di parole o fatti è rivelato solo dopo la glorificazione di Cristo (2:22; 12:16; *cfr.* 7:39). Ciò vuol dire che la testimonianza degli apostoli a Cristo non è lasciata ai loro sentimenti e ricordi personali, ma alla guida dello Spirito Santo, la cui testimonianza è cruciale quando si valuta la testimonianza apostolica riportata nei Vangeli.

Per questa ragione, nella chiesa del NT gli apostoli sono la norma della dottrina e della comunione (Atti 2:42; *cfr.* 1 Giov. 2:19). In quei tempi erano considerati "colonne" (Gal. 2:9—*cfr.* C. K. Barrett in *Studia Paolina*, 1953, pp. 1ss.), che forse si può tradurre con "punti di riferimento". La chiesa è costruita sulle fondamenta degli apostoli e dei profeti (Ef. 2:20; probabilmente chi scrive ha in mente la testimoninaza dell'AT, ma si discute se il termine non abbia come riferimento i profeti cristiani). Gli apostoli sono gli agenti del giudizio messianico (Matt. 19:28), e i loro nomi sono scolpiti sulle pietre che fanno da fondamenta per la città santa (Apoc. 21:14).

Tuttavia, la dottrina apostolica, in quanto proveniente dallo Spirito Santo, è la testimonianza *comune* degli apostoli e non è prerogativa di qualche individuo. (Per la predicazione comune, *cfr.* C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936, tr. it. Brescia, 1978; per l'uso comune dell'AT, C.H. Dodd, *According to the Scripture*, 1952, tr. it., Bresica, 1972.) Di conseguenza, se il maggiore degli apostoli tradiva un principio fondamentale che egli ha accettato, poteva essere ripreso da un collega (Gal. 2:11–15).

I sinottici, come abbiamo notato, considerano i fatti di Marco 6:7—13 e paralleli come una miniatura della missione apostolica e in essi erano inclusi guarigione ed esorcismo, così come predicazione. Il dono di guarigione e altri doni spettacolari, come la profezia e le lingue, sono abbondantemente attestati nella chiesa apostolica, collegati come sono, come la testimoninanza apostolica, alla speciale dispensazione dello Spirito; ma sono stranamente mancanti nella chiesa del II sec., e gli scrittori di quel periodo parlano di quei doni come cose del passato, appartenenti, appunto, all'età apostolica (*cfr.* J.S. McEwan, *SJT* 7, 1954, pp. 133ss.; B.B. Warfield, *Miracles Yesterday and Today*, 1953). Anche nel NT non vediamo segni di questi doni, eccetto dove sono all'opera gli apostoli. Anche là dove c'è stata una fede autentica, è solo alla presenza degli apostoli che questi doni dello Spirito si manifestano (Atti 8:14ss.; 19:6: il contesto mostra che qui si tratta di fenomeni visibili e udibili).

Per contrasto il NT dice poco, rispetto a quanto avrebbe potuto dire, sugli apostoli come conduttori della chiesa. Essi sono le pietre angolari della dottrina, coloro che danno origine alla *tradizione autentica su Cristo: i delegati apostolici visitano le congregazioni che rappresentano dei nuovi inizi per la chiesa (Atti 8:14–17; 11:22–265). Ma i Dodici non eleggono i sette; l'importante concilio di Gerusalemme fu tenuto da un gran numero di anziani e dagli apostoli (Atti 15:6; *cfr.* 12, 22), e due apostoli furono tra i "profeti e dottori" della chiesa di Antiochia (Atti 13:1). Il governo della chiesa era un dono distinto (I Cor. 12:28), esercitato normalmente dagli anziani locali: in ragione del proprio mandato, gli apostoli si spostavano. Essi non erano neanche in primo piano nell'amministrazsione dei sacramenti (*cfr.* I Cor. 1: 14). Non è per nulla evidente l'identità di funzione che alcuni vogliono vedere tra gli apostoli e il vescovo del II sec. (*cfr.* K.E. Kirk in *The Apostolic Ministry*, p. 10).

c) Qualifiche

È ovvio che la qualifica essenziale di un apostolo sia la chiamata divina, il mandato ricevuto da Cristo. Nel caso dei Dodici ciò avvenne durante il suo ministero terrestre. Ma con Mattia il significato del mandato divino non è meno evidente: Dio ha già scelto l'apostolo (Atti 1:24), anche se questa scelta non è ancora nota. Non è menzionata alcuna imposizione delle mani. L'apostolo, questo si pensava, sarà qualcuno che è stato un discepolo di Gesù dal battesimo di Giovanni ("l'inizio del vangelo") fino all'ascensione. Sarà qualcuno familiare con l'intero corso del ministero e dell'opera di Gesù (Atti 1:21–22). E, naturalmente, deve essere specificamente un testimone della risurrezione.

Anche Paolo insiste sul mandato ricevuto direttamente da Cristo (Rom. 1:1; I Cor. 1:1; Gal. 1:1, 15–17). Egli non derivava in alcun senso la sua autorità dagli altri apostoli; come Mattia, fu semplicemente accettato e non eletto dagli altri. Non rispondeva alle qualifiche indicate in Atti 1:21–22, ma l'esperienza sulla via di Damasco fu l'apparizione del risorto (*cfr.* I Cor. 15:8), così poteva affermare di aver "visto il Signore" (I Cor. 9:1); egli era dunque un testimone della risurrezione. Fu cosciente che il suo background, in qualità di nemico e persecutore, piuttosto che discepolo, era diverso da quello degli altri apostoli, ma si considerava uno di loro e li associa al suo vangelo (I Cor. 15:8–11).

d) Numero degli apostoli

Nei Vangeli l'espressione "i Dodici" è una designazione normale per indicare gli apostoli e anche Paolo la usa in I Corinzi 15:5. La sua appropriatezza simbolica è evidente ed essa ricorre in testi come Apocalisse 21:14. Tutta la vicenda di Mattia ha a che fare con la ricomposizione del numero dei Dodici. Ma è anche chiara la coscienza apostolica di Paolo. Inoltre, ci sono casi nel NT in cui, *prima facie*, altri al di fuori della cerchia dei Dodici sembrano ricevere il titolo. È il caso di Giacomo il fratello del Signore in Galati 1:19; 2:9, che, sebbene non fosse un discepolo (*cfr.* Giov. 7: 5), ricevette una personale apparizione del risorto (I Cor. 15:7). In Atti 14:4, 14 Barnaba è chiamato apostolo, ed è introdotto da Paolo in un'argomentazione in cui nega differenze qualitative tra l'apostolato di Barnaba e quello dei Dodici (I Cor. 9:1–6). Gli sconosciuti *Andronico e Giunia sono con buona probabilità chiamati apostoli in Romani 16:7, e Paolo, sempre attento con i suoi pronomi personali, può definire Sila in I Tessalonicesi 2:6 allo stesso modo. I nemici di Paolo a Corinto sostenevono essi stessi di essere "apostoli di Cristo" (II Cor. 11:13).

Dall'altro lato, alcuni hanno sostenuto fortemente la tesi della limitazone del titolo a Paolo e ai Dodici (*cfr.* Geldenhuys, pp. 71ss.). Ciò implica il dare un senso subordinato (come di "messaggeri accreditati della chiesa") al termine "apostoli" in Atti 14:14 e Romani 16:7, e spiegare in modi diversi il linguaggio di Paolo a proposito di Giacomo e Barnaba. Alcuni hanno introdotto espedienti più complessi, suggerendo che Giacomo sostituì Giacomo figlio di Zebedeo come Mattia sostituì Giuda, o che Mattia fu precipitosamente eletto per il posto che Dio voleva fosse occupato da Paolo. Di idee simili non c'è la più pallida traccia nel NT. Qualunque cosa si possa dire, sembra alquanto certo ammettere che c'*erano*, all'origine, apostoli al di fuori dei Dodici. L'apostolato di Paolo apre una breccia in qualsiasi teoria più restrittiva, permettendo che altri possano essere stati stabiliti da Dio come apostoli insieme con lui. Una traccia può essere rinvenuta nella distinzione tra "i Dodici" e "tutti gli apostoli" in I Corinzi 15: 5, 7. Ma tutto lascia pensare che un apostolo era un testimone della risurrezione e che l'apparizione del risorto a Paolo era un fatto eccezionale. Se, come sostenevano gli scrittori antichi, alcuni che successivamente furono chiamati apostoli appartenevano ai settanta inviati dal Signore (Luca 10: 1–12), è una questione a parte. Per il primo sviluppo della chiesa, l'importanza dei Dodici è fuori discussione.

e) Canonicità e continuità

Nell'apostolicità è implicito il mandato a essere testimoni con la parola e con i segni del Cristo

risorto e del compimento della sua opera. Tale testimonianza, essendo frutto di un'esperienza unica del Cristo incarnato, ed essendo diretta da una speciale dispensazione dello Spirito Santo, provvede l'interpretazione autentica di Cristo e rimane per sempre determinante per la chiesa universale. È nella natura delle cose che tale ufficio non poteva essere ripetuto o trasmesso: proprio come le esperienze storiche che ne costituivano il fondamento non potevano essere trasmesse a coloro che non avevano mai conosciuto il Signore incarnato, o ricevuto un'apparizione del risorto. Le origini del ministero cristiano e la successione nella chiesa di Gerusalemme sono fuori dallo scopo di questo articolo; ma mentre il NT mostra che gli apostoli si preoccupano che ci fosse un ministero locale, non c'è traccia della trasmissione delle peculiari funzioni apostoliche nell'ambito di quel ministero locale.

Questa trasmissione non era nemmeno necessaria. La testimoninanza apostolica fu conservata nell'opera degli apostoli e in ciò che divenne normativo nei secoli successivi, la forma scritta del NT (si veda Geldenhuys, pp. 100ss.; O. Cullmann, "The Tradition", in *The Early Church*, 1956). Non c'è stato alcun rinnovamento dell'ufficio o dei suoi speciali doni. Era un ufficio che poneva il fondamento: la storia della chiesa costituisce la struttura che si va innalzando su tale fondamento.

Bibliografia. J.B. Lightfoot, *Galatians*, pp. 92ss.; K. Lake in *BC*, 5, pp. 37ss.; K.E. Kirk, a cura di, *The Apostolic Ministry*, 2 ed., 1957, specialmente i saggi 1 e 3; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953 (si veda il cap. 1 per una critica definitiva di Kirk); J.N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953; W. Schneemelcher, *ecc.*, "Apostle and Apostolic", in *New Testament Apocrypha*, a cura di E. Hennecke, W. Schneemelcher, R. McL. Wilson, 1, 1965, pp. 25–87; C.K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, 1970; R. Schnackenburg, "Apostles before and during Paul's time", in *Apostolic History and the Gospel*, a cura di W.W. Gasque e R.P. Martin, 1970, pp. 287–303; W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*, 1971; J.A. Kirk, "Apostleship since Rengstorf: Towards a Synthesis", *NTS* 21, 1974–5, pp. 249–264; F.H. Agnew, "The Origin of the NT Apostle-Concept: a Review of Research", *JBL* 105, pp. 75–96; *BA1CS* 6 , **in it.** K.H. Rengstorf, *GLNT*, 1:1063–1196; D. Müller, *DCBNT*, pp. 126–135; *DPL*, pp. 109–118; A.M. Hunter, *Gesù e la predicazione apostolica*, Torino, 1961; O. Cullmann, *Il primato di Pietro nel pensiero contemporaneo*, Bologna, 1968. (A.S. Wood)

*Autorità; *Doni spirituali; *Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Legare e sciogliere; *Ministero; *Tradizione; *Vescovo

APPELLO A CESARE

Quando *Festo succedette a *Felice come procuratore romano della Giudea nel 59 a.C. (Atti 24:27) e riaprì il caso di Paolo, che Felice aveva lasciato irrisolto, *Paolo subito temette che l'inesperienza del nuovo governatore potesse essere manipolata dal Sommo sacerdote e risultare a suo danno. Di conseguenza, si avvalse del suo privilegio di cittadino romano e si "appellò a Cesare", cioè si appellò perchè il suo caso fosse trasferito dalla corte provinciale al tribunale supremo di Roma (Atti 25:10–11).

Il diritto del cittadino di appellarsi a Cesare sembra derivasse da un antico diritto di appellarsi al popolo sovrano romano e risalente ai tempi della repubblica. Secondo Dione Cassio (*Hist.* 51. 19), Ottaviano nel 30 a.C. fu insignito del diritto di giudicare in appello. Fu anche in questo periodo che fu promulgata la *lex Iulia de ui publica* (la legge giulia sull'uso pubblico della forza), allo scopo di proibire a ogni magistrato investito dell'*imperium* o *potestas* di uccidere, flagellare, incatenare o torturare un cittadino romano, oppure di giudicarlo *adversus provocationem* ("ignorando il suo appello") o di impedirgli di rivolgersi a Roma per presentare lì il suo appello, in un tempo fissato. A.H.M. Jones (*Studies in Roman Government and Law*, 1960, p. 96) arrivò alla conclusione che a partire dalla data di questa promulgazione un cittadino romano, ovunque si trovasse nell'impero, era protetto contro condanne sommarie dei magistrati (*coercitio*), sebbene il magistrato provinciale potesse dirimere casi in cui c'era una palese infrazione delle leggi imperiali (ma questo chiaramente non era il caso di Paolo). A partire dall'inizio del II sec. d.C. divenne evidentemente una pratica normale per i cittadini romani delle provincie, accusati di infrazioni *extra ordinem* (non previste dal codice standard di procedura), di essere mandati a Roma quasi automaticamente, senza passare per la formalità dell'appello a Cesare. In questo, come in molti altri casi, l'immagine della prassi romana fornita dagli Atti in relazione all'epoca in cui il libro fu scritto è realistica; il caso dell'appello di Paolo si lega perfettamente con ciò che sappiamo delle condizioni della fine degli anni cinquanta del I sec. cristiano, e il racconto è un contributo sostanziale alle prove di cui disponiamo.

Fu sicuramente con sollievo che Festo accolse l'appello di Paolo a Cesare: egli adesso sareb-

be stato dispensato dalla responsabilità di emanare un verdetto in un caso in cui sapeva di essere alquanto inesperto. Restava tuttavia un adempimento: insieme all'accusato doveva mandare a Roma un rapporto esplicativo (*litterae dimissoriae*) sottolineante la natura del caso e il suo sviluppo. Nel redigere questo rapporto fu grato di potersi avvalere dell'aiuto opportuno di uno che era considerato un esperto in affari religiosi giudaici, il giovane Agrippa, che giunse a Cesarea proprio in quel periodo con sua sorella Berenice per salutare il nuovo rappresentante dell'imperatore.

Dopo il normale scambio delle cortesie Festo mise al corrente Agrippa del suo problema. Le accuse contro Paolo, disse, sembravano ruotare intorno a un "certo Gesù, che era morto, ma che Paolo asseriva fosse in vita" (Atti 25:19). L'interesse di Agrippa fu immediatamente attirato, ed egli manifestò il desiderio di incontrare Paolo. Festo fu felicissimo di organizzare un interrogatorio. Dopo aver ascoltato Paolo, Agrippa concordò con Festo sul non essere convinto delle accuse rivolte contro Paolo. In realtà, disse il re, Paolo avrebbe potuto essere scagionato immediatamente se non si fosse appellato a Cesare, ma una decisione assunta da Festo a questo punto sarebbe stata *ultra vires* (Atti 26:30–32). È probabile però che fu Agrippa ad aiutare Festo nel comporre la *littera dimissoria*.

Paolo non si appellò a Cesare quando Felice era in carica, forse perchè Felice aveva praticamente già deciso la sua innocenza e stava semplicemente rimandando la sua liberazione. Un giorno (Paolo poteva sperare) la procastinazione di Felice sarebbe finita ed egli sarebbe stato assolto e in grado di realizzare il suo piano da tempo programmato di arrivare a Roma e in Occidente. Ma con il richiamo di Felice e la sua sostituzione con Festo, per Paolo si stava delineando una nuova e pericolosa situazione; da qui la sua decisione di appellarsi a Cesare.

La considerazione preminente nell'appello di Paolo a Cesare non era la sua propria liberazione, ma l'interesse del Vangelo. Qualche anno prima aveva sperimentato la benevola neutralità della legge romana grazie alla tacita decisione di *Gallione, proconsole dell'Acaia, per il quale non c'era niente di illegale nella sua predicazione (Atti 18:12–16). Egli poteva aspettarsi ragionevolmente un verdetto altrettanto favorevole dalla suprema corte di Roma. Ma non solo; anche un uomo di minore intelligenza di Paolo deve essersi accorto che le motivazioni che avevano spinto Gallione non sarebbero state valide ancora per molto tempo. Gallione aveva concluso che quanto Paolo predicava era una forma di giudaismo, e dunque non proibito dalla legge romana. Ma grazie, in larga misura, all'attività di Paolo, sarebbe stato impossibile in futuro considerare il cristianesimo come una forma di giudaismo, in quanto ora era più gentile che ebraico. Un'accoglienza favorevole da parte dell'imperatore poteva avere come risultato un riconoscimento per il cristianesimo, se non come autentico compimento dell'antica religione di Israele (come pensava Paolo), quanto meno come una religione consentita, permessa (*collegium licitum*, o gruppo di *collegia licita*) con un proprio diritto. Inoltre, se Cesare in persona avesse ascoltato la difesa di Paolo, quale non avrebbe potuto essere l'esito? Il giovane Agrippa aveva diplomaticamente declinato di accogliere la logica dell'argomentazione di Paolo, ma i gentili si erano mostrati generalmente più disponibili al vangelo dei giudei, e l'imperatore romano avrebbe potuto essere convinto più facilmente di un re vassallo. Non dovremmo porre limiti alle segrete speranze di Paolo per quanto esse possano apparire oggi a noi irrealizzabili.

Ma il fatto che Paolo si sia appellato proprio a Cesare non significa che sarebbe stato proprio questi ad ascoltarlo personalmente. Secondo Tacito (*Annali* 13. 4. 2), Nerone annunciò, all'inizio del suo regno, che non avrebbe giudicato casi *in propria persona*, come avevano fatto i suoi predecessori; e di fatto, durante i primi otto anni di regno, in generale, egli delegò altri per questa funzione. Dunque, "se Paolo fu giudicato un po' di tempo dopo i due anni di cui si fa menzione in in Atti 28:30, è probabile che il suo caso fosse ascoltato da qualcun altro e non dall'imperatore" (A.N. Sherwin–White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, p. 366). Questo "qualcun altro" potrebbe essere stato il prefetto della guardia pretoriana, "che rappresentava l'Imperatore nella sua funzione di fonte del diritto, insieme agli assessori e agli alti ufficiali della corte" (W.M. Ramsay, *SPT*, p. 357). Ma questo è un fatto su cui non abbiamo informazioni.

Non abbiamo nemmeno informazioni sull'esito dell'appello, se Paolo fu ascoltato e condannato, oppure prosciolto. Non sappiamo neanche se questo appello si tenne mai. Il prolungamento del suo soggiorno a Roma per due anni interi potrebbe essere stato dovuto alla congestione degli affari di corte così come ad altre ragioni; e se è stato discolpato senza comparire in giudizio, ciò è accaduto sicuramente per effetto di un atto di *imperium* da parte di Cesare. "Forse Paolo beneficiò della clemenza di Nerone, e ottenne un semplice, casuale atto di scarcerazione. Ma non è necessario attribuire agli Atti l'idea della sua liberazione" (A.N. Sherwin–White, *op.cit.*, p. 109). Con il racconto della visione notturna avuta da Paolo

sul mare, visione in cui fu rassicurato che sarebbe andato davanti a Cesare, (Atti 27:23–24), Luca fa comprendere che alla fine l'udienza di Paolo ebbe luogo, quale ne fosse l'esito.

Bibliografia. H.J. Cadbury, "Roman Law and the Trial of Paul", *BC* 5, pp. 297ss.; A.H.M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*, 1960; T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 1899; A.N. Sherwin–White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; *idem.*, *The Roman Citizenship*, 2 ed., 1973; *BA1CS* 3, **in it.** B. Mariani, *S. Paolo da Cesarea a Roma*, Torino, 1963; I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, GBU, Roma, 1990; K. Stendahl, *Paolo fra ebrei e pagani*, Torino, 1995; F.F. Bruce *La lettera di Paolo ai Romani*, 2 ed., GBU, Roma 1997. (F.F. Bruce)

*Atti degli apostoli, libro; *Cesare; *Impero romano; *Persecuzione

AQUILA E PRISCA (PRISCILLA)

Rispettivamente, ebreo, conciatore di pelli e sua moglie ("fabbricanti di tende", Atti 18:3, NVR), fedeli amici di Paolo. Aquila proveniva dal Ponto, ma la coppia si trovava a Roma quando l'editto di Claudio nel 49 d.C. espulse tutti gli ebrei dalla città. Le oscure parole di Svetonio (*Claud.* 25.4) suggeriscono che il drastico provvedimento fece seguito ai tumulti nella comunità ebraica a causa del cristianesimo, e con ogni probabilità Aquila e Prisicilla erano già cristiani quando incontrarono Paolo a Corinto. Rimasero con lui condividendo con l'apostolo il mestiere (Atti 18:1–3; secondo il testo occidentale di Atti, il v. 7 aggiunge che Paolo li lasciò dopo la divisione occorsa nella sinagoga). Fu sicuramente in questo periodo che misero a repentaglio la loro vita per lui (Rom. 16:3); si può ipotizzare anche che fossero loro a parlare all'apostolo dei bisogni di Roma e delle opportunità che offriva.

Quando Paolo li lasciò, lo accompagnarono a Efeso dove accolsero e istruirono in maniera completa nella fede l'influente *Apollo (Atti 18:18–28). Quando fu scritta la I Corinzi essi erano ancora a Efeso, una chiesa si radunava in casa loro, e non avevano dimenticato gli amici di Corinto (I Cor. 16:19, una glossa sostiene che Paolo era ancora loro ospite). Non molto tempo dopo, forse approfittando della normalizzazione delle relazioni con gli ebrei occorsa dopo la morte di Claudio, sembra che tornarono a Roma (Rom. 16:3). Poiché II Timoteo 4:19 indica chiaramente un loro nuovo soggiorno a Efeso, si è pensato che il riferimento alla coppia che si trova in Romani 16 favorisca la tesi che questo capitolo fosse una lettera separata inviata a Efeso (*cfr.* specialmente K. Lake, *EEP*, pp. 327ss.); ma la facilità con cui Aquila e Priscilla si spostavano diminuisce di molto la forza di questa argomentazione. Il nome di Aquila è attestato nel Ponto (*cfr. MM)*, il suo omonimo, il traduttore, proveniva anche da quelle parti. I migliori MSS indicano che Paolo usa la forma propria per la moglie, Prisca, mentre Luca abitualmente usa il diminuitivo.

Rom. 16:3 mostra quanto questa coppia ebrea itinerante fosse sempre aperta all'ospitalità e fosse conosciuta e amata nelle chiese gentili, ed è sempre stata irresistibile la tentazione di compeltare le parti mancanti della conoscenza che abbiamo di essa. Il fatto curioso che Priscilla sia comunemente citata prima del marito ha fatto pensare che ella fosse una signora romana di più alto rango rispetto a suo marito (*cfr.* Ramsay, *CBP*, 1, p. 637, per un'analogia coeva), o che fosse più importante nella chiesa. La ragione di questo fatto è sconosciuta. Sono stati fatti dei tentativi per individuare il loro definitivo ritorno a Roma (*cfr.* Sanday e Headlam, *Romans*, pp. 418ss., per i dati archeologici), o anche in Ponto, o per mostrare che Aquila fosse un membro, o un cittadino libero della *gens Pontia* o della *gens Acilia.* Sebbene queste ricerche siano interessanti, nessuna delle tesi però è provata definitivamente; e ancor meno è dimostrata la tesi di Harnack che attribuisce alla coppia, con la donna in primo piano, l'Epistola agli Ebrei.

Bibliografia. A. Harnack, *ZNW* 1, 1900, pp. 16ss.; Ramsay, *SPT*, pp. 241, 253ss; F.F. Bruce, *The Pauline Circle*, 1985, pp.44–51, **in it.** I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, GBU, Roma, 1990; F.F. Bruce *La lettera di Paolo ai Romani*, 2 ed., GBU, Roma 1997. (A.S. Wood)

*Atti degli apostoli, libro

AR

La principale città di Moab, situata a est del mar Morto vicino al fiume Arnon (sito sconosciuto). Qualcosa della storia antica della città era noto agli ebrei grazie al resoconto che si trova nel libro delle *guerre del SIGNORE (Num. 21:15), e in proverbi popolari (Num. 21:28). Pare che Isaia abbia avuto accesso a tali fonti (Is. 15:1). Nell'ultima parte del pellegrinaggio nel deserto fu proibito agli ebrei di espropriare gli abitanti moabiti della città per installarvisi al loro posto, perché quella non era la terra che il SIGNORE loro Dio aveva dato loro. (Deut. 2:9, 18, 29; LXX "Seir".). (R.J. Way)

ARA

Con *Calac, *Cabor e *Gozan, è una delle località

in cui Tiglat-Pileser III deportò gli israeliti ribelli nel 734–732 a.C. (I Cro. 5:26). Non si conosce una località assira con questo nome. La sua ubicazione non è nota. Tuttavia II Re 17:6; 18: 11 interpretano *hārā'* come "*città* dei medi", e le "montagne" della LXX possono rappresentare l'ebr. *hārê* "regione montuosa". (D.J. Wiseman)

ARABÀ

La parola ebr. *'ᵃrāḇâ* (NVR Arabà, Gios. 18: 18) ricorre spesso nel testo ebraico. **1.** La radice significa *rb*, "secca", "arsa" e dunque "terra desolata", ed è usata per descrivere la steppa desertica (Giob. 24:5; 39:6; Is. 33:9; 35:1, 6; Ger. 51:43; la NVR traduce abitualmente "terra arida" o "deserto"). **2.** Usato con l'articolo (*ha 'ᵃrāḇâ*), il nome è applicato in modo generico alla profonda valle che corre dal mare di Tiberiade al golfo di Aqaba. Sebbene l'importanza topografica di questa parola sia stata ignorata dai primi commentatori, essa ha una precisa connotazione in molti riferimenti veterotestamentari. La sua localizzazione è legata al lago di Tiberiade (Deut. 3:17; Gios. 11:2; 12:3) e si estende verso sud fino al mar Rosso ed Elat (Deut. 1:1; 2:8). Il mar Morto è chiamato il mare di Arabà (si veda l'ebr. in Gios. 3:16; 12:3; Deut. 4:49; II Re 14:25). Oggi la valle del Giordano che arriva fino al mar Morto è chiamata Ghōr, la "depressione", e l'Araba comincia con maggior esattezza a sud della scogliera dello Scorpione e finisce nel golfo di Aqaba. Per il suo aspetto fisico si veda *Giordano. **3.** Il plurale della stessa parola, 'Araboth, senza l'articolo, è usato nel suo senso primario per descrivere una vasta area nell'Arabà, specialmente quella intorno a Gerico (Gios. 5:10, NVR "pianure"; II Re 25:5; Ger. 39:5), e il deserto di Moab. Le "pianure di Moab" sono facilmente distinguibili dalle terre pastorizie e coltivate dell'altipiano sopra la valle dell'Arabà (si veda Num. 22:1; 26:3, 63; 31:12; 33:48–50; Deut. 34:1, 8; Gios. 4:13; 5:10, *ecc.*). **4.** Bet-Araba (la casa di Araba) si riferisce a un insediamento situato nei pressi di Ain el-Gharba (Gios. 15:6, 61; 18:22).

Bibliografia. D. Baly, *Geography of the Bible*, 2 ed., 1974, pp. 191–209. (J.M. Houston)

*Giordano (anche per la carta geografica); *Mar Morto

ARABIA

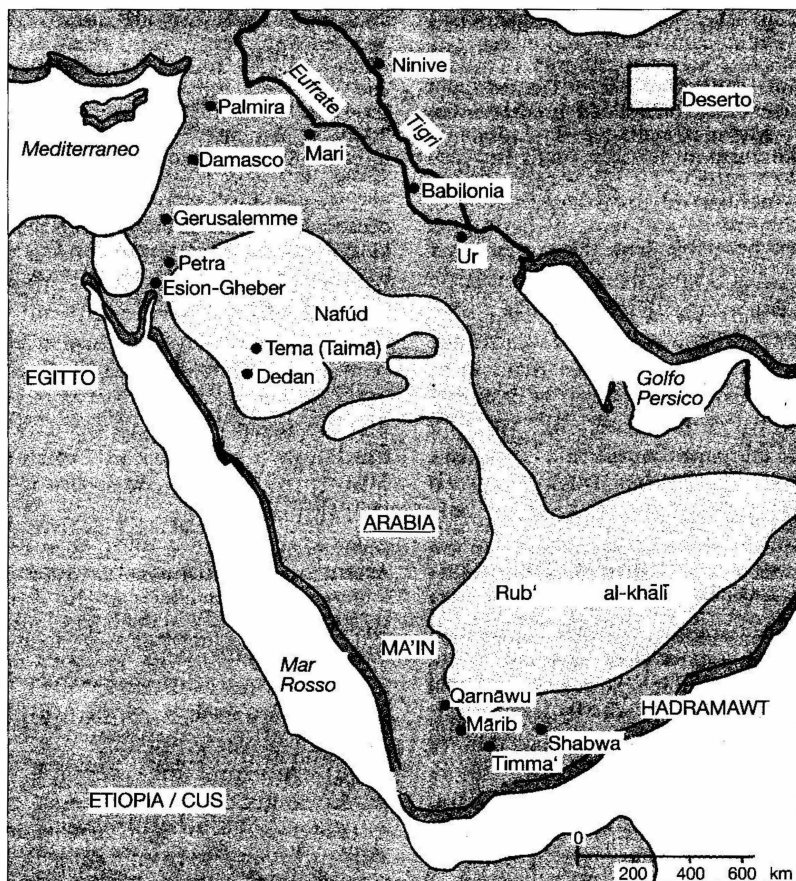
I. Nell'Antico Testamento

a) Geografia

La struttura della penisola arabica è costituita da una massa di antica roccia cristallina che forma una catena di montagne alte più di 3.000 m., con una serie di strati di una formazione rocciosa più giovane che si eleva in modo ripido sul lato est. Nelle montagne occidentali, e particolarmente nell'angolo a sud-ovest della penisola arabica, dove la precipitazione annua supera i 500 mm., sono possibili insediamenti che dipendono dall'irrigazione, e fu in questa area, l'odierno Yemen, che fiorirono per lo più gli antichi regni del sud dell'Arabia. Le capitali di tre di questi regni, Qarnāwu (di Ma'in), Marib (di Saba) e Timna' (di Qataban) erano situate sul versante est della catena montuosa, vicino a corsi d'acqua che scorrevano verso est, e Shabwa, la capitale di Hadramawt si trovava più verso sud-est, vicino a un corso d'acqua che scorre verso nord-ovest dall'altipiano di Hadramawt. Un'area in cui le precipitazioni sono intorno ai 100–250 mm. si estende a nord, lungo le montagne occidentali e a est lungo la costa; anche qui sono possibili insediamenti umani. Nel resto della penisola le precipitazioni annuali sono irrilevanti e la vita dipende da oasi e pozzi.

Tra le depressioni formate dalle stratificazioni elevate e la costa orientale, ci sono aree pianeggianti che vanno dalla steppa al deserto sabbioso. Le zone desertiche che esistono in quest'area e tra le depressioni centrali, si allargano verso sud nell'arido deserto di sabbia di Rub' al-Khālī ("il quarto vuoto"), con il piccolo mare di sabbia, chiamato Ramlat as Sabatayn, a sud-ovest, intorno al quale si trovano Marib, Timna' e Shabura, e nel nord fino al piccolo deserto di Nafud. In vari punti lungo il fondo delle scarpate ci sono sorgenti che formano delle oasi e vi sono strade commerciali. Fatta eccezione per le aree sabbiose e desertiche rocciose, il terreno della penisola è formato per la gran parte da steppa, in cui cresce l'erba a seconda delle sporadiche precipitazioni annuali in grado di sostentare una popolazione nomade povera (*nomadi), in particolare nell'area del nord tra la Siria e la Mesopotamia. Fu nell'area declinante verso la Siria che fiorirono città come Petra, Palmira e Damasco.

b) Esplorazioni

Il primo importante esploratore europeo della penisola arabica fu l'orientalista danese Carsten Niebuhr che nel 1763 visitò lo Yemen. Nel nord, J.L. Burckhardt riscoprì Petra nel 1812, ma l'interesse si concentrò nel sud quando J.R. Wellsted nel 1837 pubblicò le prime iscrizioni arabiche che poterono essere viste anche in Europa, evento che condusse poi nel 1841 alla loro decifrazione da parte di W. Gesenius e E. Rödiger. Queste iscrizio-

Arabia antica.

ni furono note come "himyarite" dal nome del regno che dominava l'intera parte sud–occidentale della penisola nell'ultimo sec. a.C., e fu dunque considarato dagli storici posteriori la fonte delle iscrizioni stesse, sebbene di fatto esse risalissero a regni precedenti. Alcune migliaia di queste iscrizioni sono oggi conosciute grazie alle esplorazioni di J. Halévy e di E. Glaser fatte nella seconda metà dell'Ottocento, ma anche grazie a spedizioni successive e a numerosi esploratori. Fin da allora sono state intraprese diverse perlustrazioni del sud dell'Arabia, con alcuni sondaggi archeologici e diversi scavi in piena regola. Altre missioni di scavo sono state avviate nell'est dell'Arabia.

Molte esplorazioni sono state intraprese in altre parti della penisola, tra le quali vale la pena ricordare quelle di A. Musil nell'Arabia centrale e nel nord (1909–14), di N. Glueck, in Transgordania e nel Sinai (1932–71), e quelle di G. Ryckmans e H.St J. Philby, che raccolsero un migliaio di iscrizioni provenienti dall'Arabia Saudita nel 1951–1952, per non parlare dei viaggi su scala più ridotta di uomini quali Burton, Hurgronje, Doughty, Rutter e Thomas. È importante, tra le iscrizioni che provengono dal nord, la Pietra di Taima che presenta un'iscrizione aramaica risalente a circa il V sec. a.C., ottenuta da Huber nel 1883 (*Tema), e una seconda iscrizione del IV sec. a.C., trovata a Taima' nel 1982.

c) Storia e civiltà

Fatta eccezione per i nomadi delle steppe dell'Arabia, la cui vita è rimasta immutata per millenni, le aree principali della civilizzazione storica furono quelle dell'angolo sud–ovest della penisola, e della zona a nord dove la steppa si fonde con le regioni abitate della Siria.

Nel II mill. a.C. diverse tribù che parlavano lingue semitiche arrivarono dal nord nell'area dell'attuale Yemen, e formarono gli insediamenti che furono successivamente noti come i regni di Saba (*Seba), Ma'in (*minei), Qataban e Hadramawt (Asarmavet di Gen. 10:26). La causa principale della loro prosperità fu la posizione che occupavano sulle strade commerciali che nascevano nelle terre da dove proveniva l'incenso, dalla co-

sta meridionale, e dall'Etiopia (*erbe, incenso), e raggiungevano le civiltà del nord. Il primo di questi regni a emergere fu Saba, come si evince dalle iscrizioni del luogo che compaiono intorno al IX, VIII sec. e che rivelano un sistema di governo ben organizzato sotto un regnante che combinava nel suo ufficio alcune funzioni sacerdotali. La religione entrava in molti aspetti della vita, e c'erano feste annuali presso i santuari delle divinità nazionali. La prova della prosperità sta nel fatto che questo regno, forse una colonia settentrionale attiva nel commercio, pagava il tributo a Sargon e Sennacherib. Nel 400 a.C. il regno confinante di Ma'in crebbe per importanza assorbendo il prestigio dei sabei. Nel IV sec. fu fondata la monarchia in Qataban, e nell'ultimo quarto del I mill. il dominio di Saba, Ma'in, Qataban e Hadramawt subì fortune alterne, fino a quando l'area non cadde sotto il controllo degli himyariti. Nel loro momento di massimo splendore i regni arabici del sud avevano colonie fin nell'estremo nord della penisola, e iscrizioni nella loro lingua sono state trovate nel golfo Persico e in Mesopotamia (Ur, Uruk). Gli alfabeti delle iscrizioni dei seguenti popoli: thamud, lihyaniti e safaiti mostrano la loro influenza anche nel nord, e la lingua e la scrittura etiopi attestano un'influenza analoga in Africa.

Nel nord la storia è quella dei contatti dei nomadi con le civiltà sedentarie della Mesopotamia e della Siria. In Transgiordania è evidente il processo di infiltrazione e di insediamento, sebbene ci fossero periodi in cui questo fenomeno non era così forte. Nella prima parte dell'Età media del Bronzo, l'intera Transgiordania era costellata di insediamenti (*Abraamo), ma poi ci fu una riduzione (non un'assenza totale come dicono i vecchi manuali) dell'occupazione sedentaria, nel periodo 1900–1200 a.C. *ca.*, fino a quando l'insediamento fu incrementato nuovamente alla fine del II mill. a.C. Il nome "arabo" appare per la prima volta in iscrizioni coeve negli annali di Salmanassar III, quando una certa Gindibu proveniente dalla "Arabia" (Stele Kurkh di 2. 94) combattè contro di lui a Qarqar (853 a.C.), e in seguito il nome compare di frequente nelle iscrizioni assire per indicare incursioni nomadi con l'uso del cammello, e nello stesso modo sono descritti nei bassorilievi di Asurbanipal a Ninive (*cammello). Uno degli episodi singolari della storia mesopotanica è il soggiorno di Nabonide, re di Babilonia (556–539 a.C.), a Taima' nel nord. Egli si fermò lì per 10 anni mentre suo figlio Bel–šar–usur (*Baldassar) regnava in sua vece a Babilonia.

Nell'ultima parte del IV sec. a.C. iniziò a emergere il regno arabo dei nabatei in cui si parlava aramaico, con la capitale Petra, e fiorì come stato commerciale dal II sec. fino al periodo romano. Nello stesso periodo, più a sud fu formato il regno lihyanitico di Dedan da insediamenti arabi di un'antica colonia minea. Nel I sec. a.C. un altro stato arabo, che adottò l'aramaico come lingua ufficiale, divenne preminente a Palmira (*Tadmor), e nell'era cristiana questo eclissò Petra come stato commerciale, divenendo un pericoloso rivale di Roma.

d) Riferimenti biblici

L'Arabia non è spesso indicata con questo nome nella Bibbia, poichè i suoi abitanti erano in genere conosciuti con il nome dei piccoli gruppi tribali o politici a cui appartenevano. La tavola delle nazioni di Genesi 10 elenca un numero di popoli del sud dell'Arabia come discendenti di *Ioctan e di *Cus. Diverse tribù arabe del nord sono elencate come discendenti di Abraamo per mezzo di *Chetura e *Agar (Gen. 25). Anche tra i discendenti di Esaù (Gen. 36) sono indicati diversi popoli arabi. Nel tempo di Giacobbe due gruppi discendenti da Abraamo, gli ismaeliti (*Ismaele) e i *madianiti, sono mercanti carovanieri (Gen. 37: 25–36; *nomadi). Tuttavia è al tempo di Salomone che nell'AT diventano fondamentali i contatti con l'Arabia, soprattutto in conseguenza delle sue vaste relazioni commerciali, in particolare partendo dal suo porto di Eziongeber sul mar Rosso. Questi contatti sono enfatizzati dalla famosa visita della Regina di *Seba (I Re 9:26–28; 10) e, più vicino a Israele, dal tributo ricevuto dal ***malḵê ʿᵃrab*** (II Cro. 9:14, "tutti i re dell'Arabia" NVR). Il nome ***ʿᵃrāḇ***, ***ʿᵃrāḇî*** sembra aver indicato in origine "deserto" o "steppa" e per estensione "uomo delle steppe", e dunque nel contesto biblico è riferito principalmente ai popoli che occupavano le aree semi–desertiche a est e a sud di Israele (*figli dell'est). Non si può tuttavia dire se la parola indichi sempre il nome proprio "Arabia", oppure se sia un sostantivo collettivo per indicare "le genti delle steppe".

Nel IX sec., Giosafat di Giuda ricevette il tributo dagli "arabi" (II Cro. 17:11), ma il suo successore Ieroam subì un raid in cui gli arabi deportarono le mogli e i suoi figli (II Cro. 21:16–17), e solo Acazia, il più giovane, fu lasciato in vita (II Cro. 22:1). Nell'VIII sec. Uzzia rovesciò la situazione e riconquistò *Elat (II Re 14:22).

Sebbene i regni del sud dell'Arabia fossero noti (*p.e.* Gioe. 3:8), la maggior parte dei contatti di Israele con l'Arabia avveniva con le tribù nomadi del nord. Ai tempi di Ezechia queste popolazioni erano molto conosciute (Is. 13:20; 21:13). Ai tempi di Giosia (Ger. 3:2), e alla fine del regno di Giu-

da, gli arabi erano divenuti importanti come commercianti (Ger. 25:23–24; Ez. 27; *Chedar).

La crescente tendenza degli arabi a insediarsi e a costruire centri commerciali è illustrata da *Ghesem, l'arabo che cercò di ostacolare Neemia nella ricostruzione di Gerusalemme (Nee. 2:19; 6: 1), forse perché temeva la concorrenza. Successivamente, fu il momento del regno dei nabatei, e negli apocrifi il termine "Arabia" abitualmente si riferisce a questo popolo.

Bibliografia, (*a*) Generale: J. Bright, *A History of Israel*, 2 ed., 1972, tr. it. Roma, 2002; I. Eph'al, *The Ancient Arabs*, 1982; W.C. Brice, *South–West Asia*, 1966, pp. 246–276; P.K. Hitti, *History of the Arabs*, 1956, pp. 1–86; M. Hoffner in H.W. Hausseg a cura di, *Wörtebuch der Mythologie*, I. 1, n. d., c. 1962, pp. 407–552; A. Grohmann, *Arabien*, 1963; G.W. van Beek in G.E. Wright a cura di, *The Bible and the Ancient Near East*, 1961, pp. 229–248; A.K. Irvine in *POTT*, pp. 287–311; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, pp. 104–132, or. it. 1949 e 1957; G. Ryckmans, *Les religions arabes preislamiques*, 1951; *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 1–(1970–); *Atlal*, 1–(1977–); *Raydan*, 1–(1978–); *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 1–(1990–); *Archäologische Berichte aus dem Yemen*, 1–(1982–). (*b*) Arabia del sud: A.S.L. Beeston, *Sabaic Grammar*, 1984; Beeston *et al.*, *Sabaic Dictionary*, 1982; S.D. Ricks, *Lexicon of Inscriptional Qatabanian*, 1989; "Theocracy in the Sayhad Culture", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 7 (1977), pp. 5–10; B. Doe, *Southern Arabia*, 1971; *Monuments of South Arabia*, 1983; K. A. Kitchen, *Documents from Ancient Arabia*, I (1994), II–IV. (*c*) Arabia del nord: W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 3 ed. riv. di W R. Smith e M.J. de Goeje, 1896; A. Musil, *Oriental Explorations and Studies*, 1–6, 1926–8; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, I–IV (*AASOR* 14, 15, 18, 19, 25, 28), 1934–51 resoconti più popolari: *The Other Side of the Jordan*, 2 ed., 1970; *The River Jordan*, 1946; e *Rivers in the Desert*, 1959; si veda anche *BA* 22, 1959, pp. 98–108; S.V. Winnett e W.L. Reed, *Ancient Records from North Arabia*, 1970; su Tema, si veda W.G. Lambert, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 2 (1972), pp. 53–64 e C.J. Gadd, in *Anatolian Studies* 8, 1958, pp. 79–89, **in it.** *EAA*, I Supp. (1970), pp. 72ss., II Supp. (1970–1994), vol. 1, pp. 313ss.; J.L. Burckhardt, *Viaggi in Arabia*, 1844; C.A. Nallino, *Storia dell'Arabia preislamica*, Roma, 1941; M.I. Rostovcev, *Città carovaniere*, Bari, 1971; G. Mandel, *Il regno di Saba, ultimo paradiso archeologico*, Milano; 1976; C. Robin, a cura di, *Iscrizioni sudarabiche*, 2 voll., Roma, 1993–1995; M.G. Amatasi Guzzo, *Petra*, Milano, 1997; *Arabia antiqua*, 2 voll., Roma, 1993–1996; A. De Maigret, *Arabia felix, un viaggio nell'archeologia dello Yemen*, Milano, 1996; C. Boccazzi, *La via dell'incenso*, Vicenza, 1997. (T.C. Mitchell)

II. Nel Nuovo Testamento

Il termine Arabia non denotava, al pari di oggi, l'intera penisola compresa tra il mar Rosso e il golfo Persico, ma solo l'area immediatamente a est e a sud della Giudea. Questo territorio era occupato da una tribù di arabi chiamati *nabatei, che si era installata nell'area durante il III sec. a.C. A partire dal I sec. aveva stabilito il controllo su un'area che andava da Damasco nel nord a Gaza nel sud fin nel deserto a est. La loro capitale era Petra, la città scavata nella roccia rossa.

L'Arabia è citata solo due volte nel NT. Paolo racconta come, dopo la sua conversione, tornò dall'Arabia (Gal. 1:17). Nel NT non c'è alcun altro racconto di questo evento. Il luogo esatto in cui andò è molto incerto. Poichè per la mentalità greco–romana Arabia significava regno nabateo, è probabile che andò lì, forse a Petra, la capitale. Il motivo del suo viaggio non lo conosciamo. Forse aveva il desiderio di stare da solo con Dio. K. Lake suggerisce che Paolo condusse una missione di predicazione in quell'area, perchè nell'Epistola ai Galati, dove menziona il fatto, l'antitesì non è tra il consigliarsi con i credenti a Gerusalemme e cercare il consiglio di Dio nel deserto, ma tra l'ubbidire immediatamente al suo mandato di predicare ai gentili e andare a Gerusalemme per ottenere l'autorità per fare ciò (*The Earlier Epistles of St Paul*, 1914, pp. 320–321). Nell'unica altra occorrenza della parola Arabia nel NT (Gal. 4:25) essa è usata nel senso stretto della penisola del Sinai, o del territorio immediatamente a est, oltre il golfo di Aqaba.

Bibliografia. G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, pp. 547–548, 649; *HDAC*; *IDB*; J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, **in it.** H. Kaiser, *Petra dei nabatei*, Torino, 1978; M. Piccirillo, *L'Arabia cristiana*, Milano, 2002. (W.W. Wessel)

*Deserto; *Petra; *Seba; *Strada maestra

ARAD

1. Città cananea nel deserto di Giuda il cui re attaccò inutilmente Israele durante il suo pellegrinaggio nel deserto. Arad fu distrutta e rinominata *Corma (Num. 21:1–3; 33:40). Giosuè 12:14 cita un re di Arad e un re di Corma tra quelli sconfitti.

mentre Giudici 1:16–17 ci parla dei chenei che si stabiliscono nell'area, e di Giuda e Simeone che distruggono Sefat, rinominandola Corma. Si tratta dell'odierna Tel Arad, 30 km. a nord–est di Beerseba, dove sono stati effettuati scavi dal 1962 al 1974 da parte di Y. Aharoni e R.B.K. Amiran. Nella prima Età del Bronzo esisteva una grande città fortificata (Città bassa), poi il sito fu abbandonato fino alla prima Età del Ferro, quando fu occupata una collina laterale. Qui fu costruita una fortezza nel X sec. a.C. usata fino al VI sec. In fasi di diversa occupazione fu costruito un santuario con un altare in pietra e colonne laterali. Frammenti di ceramica con scritte in ebraico ivi rinvenuti, portano i nomi delle famiglie sacerdotali di Pasur e Meremot. Altri testi furono scoperti in parti diverse della fortezza, e in essi si parla di problemi militari e di approviggionamento negli anni tumultuosi intorno al 600 a.C. Si menziona la "casa di Yhwh". L'Arad dell'ultima Età del Bronzo (Arad cananea) può essere stata l'odierna Tell Malḥatah, 12 km. a sud–ovest. Due Arad, Arad Rabbat e Arad di Yeruham, sono elencate da *Sisac (Sheshonq) dopo la sua invasione. Vedi *NEAEHL*, pp. 62–72 e Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981. **2**. Beniaminita, figlio di Beria (I Cro. 8:15–16). (A.R. Millard)

ARALDO

1. L'aram. ***kārôz*** ricorre solo in Daniele 3:4, e indica l'ufficiale che proclamava gli editti di Nabucodonosor. ***kārôz*** potrebbe derivare dall'antico persiano *xrausa* (*KB*), "colui che grida, banditore", o dall'hurrita ***kirezzi***, "proclamazione". La forma causativa del verbo affine ***krz***, "proclamare", ricorre in Daniele 5:29 (si veda A. Shaffer, *Orientalia* 34, 1965, pp. 32–34). **2**. Ebr. ***m^ebaśśereṯ*** (Is. 40:9; 41:27) "messaggero di buone notizie". La forma verbale è usata altrove in Isaia con la stessa accezione di proclamare a gran voce la liberazione di Yahweh. **3**. Gr. ***kēryx***, con significato di "araldo", tradotto "predicatore" in II Pietro 2:5; I Timoteo 2; 7, e "araldo" in II Timoteo 1:11. (W. Osborne, A.R. Millard)

*Ambasciatore

ARAM, ARAMEI

I. Antenati e personaggi

1. Figlio di Sem, nominato insieme a Elam, Assur e altri in Genesi 10:22–23 e in I Cronache 1:17, con altri quattro raggruppamenti sotto di lui. Per questo collegamento di Aram con le zone a est e nord–est dell'Oriente antico, si veda sotto la sez. II.*a*. **2**. Nome personale portato da individui e capi di clan nell'età patriarcale e successivamente. Per esempio: Aram, nipote di Naor, fratello di Abraamo (Gen. 22:21); una "aramea" fu madre di Machir e di Manasse (I Cro. 7:14); **3**. un altro Aram è menzionato come discendente di Aser (I Cro. 7:34). Nelle genealogie di Matteo 1:3–4 e Luca 3:33 (NVR) Aram è semplicemente la forma greca, errata, di Ram (RSV), un nome completamente diverso.

II. Popoli, terre e linguaggio

a) Origini

Abitualmente Aram e aramei sono chiamati "siriani" nelle traduzioni in inglese dell'AT, appellativo fuorviante quando è applicato al periodo precedente al 1000 a.C. Dal III mill. a.C., le popolazioni occidentali che parlavano lingue semitiche sono note nelle fonti cuneiformi per i loro continui tentativi di infiltrazione in Siria e in Mesopotamia lungo tutto il confine desertico arabico. In Mesopotamia, sotto i re di Accad e della III dinastia di Ur (2400–2000 a.C. *ca.*) questi "occidentali" (*MAR.TU* in sumero, *Amurru* in babilonese) alla fine penetrarono lungo il Tigri fino alle steppe del lontano est, raggiungendo le montagne iraniane. Ci sono prove che mostrano come si stabilirono abbastanza bene in quei posti. (Per una buona discussione di tutto questo periodo, si veda J.R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au Temps des Rois de Mari*, 1957, pp. 147–148, 166, 177–178, 196.) Ma queste regioni del nord–est non erano terre vuote. Nelle steppe e al di là delle colline si trovavano gli hurriti, e senza dubbio le due popolazioni si mescolarono. Questi fatti gettano luce sulle origini degli aramei citati nelle fonti bibliche ed extra–bibliche.

In questo periodo si fa menzione di un insediamento chiamato Aram(ei) nella regione a est del Tigri e a nord di Elam e a est–nord–est dell'Assiria. Se la menzione si riferisce alla presenza sul posto di coloni occidentali che parlavano un dialetto semitico, allora si tratterebbe di popolazioni proto–aramaiche. Kupper rifiuta questa interpretazione, ma ha trascurato forse l'importanza di alcuni brani dell'AT. Il collegamento dei primi "aramei" con l'est e con il nord–est è attestato in Genesi 10:22–23, dove Aram, Elam e Assiria sono citati insieme, prova questa di una data molto antica. Amos 9:7, molto tempo dopo, costruisce su questa associazione: Dio trarrà fuori Israele dall'Egitto (sud), i filistei da Caftor (ovest) e gli aramei da Qir (nord–est). Qir ricorre solo un'altra volta (Is. 22:6), dove sta per l'Assiria, insieme a Elam, e dunque Amos è in linea con Genesi 10 e con ciò che si può provare sui riferimen-

ti ai proto–aramei nel nord–est. Sulla base di attestazioni cuneiformi (senza però usare i passi biblici che abbiamo citato), questi primi aramei furono accettati da A. Dupont–Sommer, *VT Supp.* vol. I, 1953, pp. 40–49; da S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, pp. 66–67, come pure in opere precedenti; e da M. McNamara, *Verbum Domini* 35, 1957, pp. 129–142; ma erano rifutati (*p.e.*) da I.J. Gelb, *JCS* 15, 1961, p. 28, n. 5; D. O. Edzard, *Die zweite Zwischenzeit Babiloniaiens*, 1957, p. 43, n. 188.

Aramu come nome personale è attestato nella III dinastia di Ur (2000 a.C. *ca.*) e a Mari (XVIII sec. 196 a.C.); ad Alala, nel nord della Siria, nello stesso periodo, troviamo la forma Arammú con il raddoppio della "m", *cfr.* l'ebr. *ᵉrammî*, "arameo". Questa attestazione corrisponde ad Aram come è usato nell'AT nello stesso periodo, vale a dire come nome proprio. Il nome Aram può essere reso anche con hurrita; ad Alala e a Nuzi appaiono una serie di nomi di tipo hurrita e composti con l'iniziale Aram– o Arim– (Kupper, *Nomades*, p. 11 3). "Aram" può essere stato il nome di un gruppo tribale che per primo attraversò il Tigri nella regione hurrita, e il suo nome è stato applicato dagli hurriti a questi nuovi arrivati dall'occidente che parlavano semitico (*cfr.* l'uso sumero e babilonese del termine *MAR.TU* e *Amurru*, sopra) il che spiegherebbe meglio la sua comparsa nei nomi personali. Quando agli inizi del II mill. gli hurriti si sparsero nell'alta Mesopotamia, arrivando fino in Siria, è probabile che usassero questo termine per i molti coloni semitici di questa regione, noti anche da fonti cuneiformi non hurrite (*p.e.* Mari), hanei, sutei e altri; ma l'ipotesi è completamente incerta.

b) Storia antica, XIX–XII sec. a.C.

I patriarchi ebrei, dopo aver lasciato Ur, si insediarono in quest'area dell'alta Mesopotamia, a Caran (Gen. 11:28–32), in "Aram–Naharaim" (si veda più avanti). Una parte della famiglia si fermò lì (Naor, Betuel, Labano) come "aramei" (*cioè*, dal nome dove vivevano), mentre altri (Abraamo) arrivarono in Canaan. Ma le mogli di Isacco e di Giacobbe venivano dal ramo aramaico della famiglia (Gen. 24:28–61), giustificando così la successiva confessione israelitica sulla discendenza da "un arameo errante" (= Giacobbe) in Deuteronomio 26:5. La lingua di Giacobbe e della famiglia di Labano mostrava già delle differenze dialettali ("cananeo" e "aramaico"), come si può apprendere da Genesi 31:47; si noti la forma antica di questa frase aramaica, che usa il genitivo e non la circonlocuzione con *dî*.

Aram–naharaim ("Aram dei due fiumi") o Paddan–Aram, era fondamentalmente l'area nella grande cintura del fiume Eufrate che parte da Carchemis a ovest al fiume Habur come limite orientale. In questa area nacque il regno hurrita di Mitanni (XVI–XIV sec. a.C.). Nelle Lettere di *Amarna (1360 a.C. *ca.*) è chiamato *Naḫrima* con la "m" duale cananea (come l'ebr.), mentre nei testi egiziani, 1520–1170 a.C., troviamo la forma *Nhrn*, che mostra chiaramente una forma duale in "n", tipica dell'aramaico, non assimilata al cananeo come nelle lettere di Amarna. La forma egiziana è una chiara prova, in quanto proveniente da contatti militari egizi con Aram–Naharaim, della presenza di una forma dialettale aramaica fin dal XVI sec. a.C. Le forme *Naḫrimal* sono menzionate brevemente in Gelb, *Hurrians and Subarians*, 1944, p. 74 e n. 208. Ulteriori accenni alle forme (proto–) aramaiche agli inizi del II mill. in quest'area si trovano in Albright, *AfO* 6, 1930–1, p. 218, n. 4.

Da Ugarit (XIV–XIII sec. a.C.) provengono nomi personali quali Armeya e B(e)n–Arm(e)y(a), e un appezzamento di terra chiamato "campi degli aramei" (Kupper, *Nomades*, p. 114), che mostra continuità con la storia precedente. Una menzione egiziana di Aram si trova sotto Amenôfi III (1370 a.C. *ca.*), *cfr.* E. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, 1966, pp. 28–29. È probabile che il nome di luogo "l'Aram" o "Pa–Aram" nel Papiro Anastasi III egiziano (XIII sec. a.C.) stia per Aram, e non per Amurru. Fu nel XIII sec. a.C. che Balaam fu incaricato della sua missione a *Petor (forse in 'Amaw?) vicino all'Eufrate, in Aram (–Naharaim) e dalle "montagne dell'est", per maledire Israele (Num. 22:5, RSV; 23:7; Deut. 23:4).

Nel caos che regnava nella parte occidentale dell'antico Oriente, dopo il 1200 a.C. *ca.*, quando i popoli del mare distrussero l'impero ittita e dilagarono nella Siria–Israele (*Canaan; *Egitto, Storia), uno degli oppressori di Israele fu l'opportunista *Cusan–Risataim, re di Aram–Naharaim, il cui dominio molto esteso ma fragile finì 8 anni dopo (Giu. 3:7–11). Dopo il periodo dei giudici, gli dèi della Siria (NVR) potevano essere già chiamati "dèi di Aram" (1100 a.C.*ca.*) in Giudici 10:6 (ebr.); questo fatto si collega all'accelerazione dell'arrivo di aramei e di coloni alla fine del XII e XI sec. a.C. in Siria e in Mesopotamia, culminante nella fondazione di stati aramei. In quel tempo, Tiglat–Pileser I dell'Assiria (1100 a.C.) stava cercando inutilmente di arginare l'avanzata di Akhlamu, l'arameo, lungo la parte centrale dell'Eufrate (*ANET*, p. 275). Il termine Akhlamu ricorre nel XII, XIV e (come nome personale) XVIII sec. a.C. per indicare una popolazione

tipicamente aramea, attestando così una continuità con il passato. Su questa sezione si veda anche Kupper, *Nomades*; R.T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 1948; M. S. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; *ANET*, p. 259 e n. 11; W.T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987.

c) Israele e gli stati aramei (1000–700 a.C. ca.)

i) Saul (1050–1010 a.C. *ca.*). Durante il suo regno, Saul dovette combattere molti nemici di Israele: Moab, Ammon ed Edom a est, i filistei a sud–ovest e i re Soba nel nord (I Sam. 14:47; o "re" al singolare, se si segue la LXX). Questo accadde probabilmente quando era al culmine del suo potere (1025 a.C. *ca.*), prima dei disastri finali del suo regno.

ii) Davide (1010–970 a.C. *ca.*). Il primo contatto arameo conosciuto da Davide è quello con Talmai figlio di Ammiur, re Ghesur, la cui figlia egli sposò (Absalom fu il primo dei figli avuto da lei) nei suoi primi 7 anni di regno a Ebron (1010–1003 a.C.), II Samuele 3:3, 5. Talmai regnava ancora su Ghesur quando, più avanti, Absalom fuggì lì per 3 anni (II Sam. 13:37–39). Nella seconda metà del suo regno, Davide si scontrò con Adadezer figlio di Reob, re di Aramzobah (a nord di Damasco; Soba NVR). Questo re aveva già esteso il suo dominio fino all'Eufrate (sottomettendo l'ostile Toi, re di Camat, II Sam. 8:10), ma a quanto pare i suoi sudditi a nord si rivoltarono, perché, quando Davide lo attaccò, Adadezer stava "ristabilendo" le conquiste ottenute in quell'area (II Sam. 8:3). Forse Davide e Toi considerarono Adadezer molto pericoloso; comunque, Davide annesse Damasco e Toi di Camat divenne suo alleato vassallo, vv. 5–12. La rivolta contro Adadezer probabilmente fece seguito alle due dure sconfitte che Davide gli inflisse in quanto alleato di Ammon (II Sam. 10; I Cro. 19) con altri stati aramei (si veda Unger, pp. 42–46). Non si precisa il rapporto temporale tra gli eventi di II Samuele 8:3–12 e quelli dei capp. 9–12, ma la guerra ammonita precedette probabilmente quella del cap. 8. In ogni modo, Adadezer divenne vassallo di Davide e questi dominava su tutta la Siria. Il potere precedente, sebbene effimero, di Adadezer può essere attestato nei testi assiri tardivi che riportano come, sotto Assur–rabi II (1012–972 a.C. *ca.*), "il re di Aram" assunse il controllo di Petor (Pitru) e Mutkinu sull'altro lato dell'Eufrate; questo può indicare la formazione in quella zona del regno arameo di Bit Adini, forse il luogo da cui provenivano le truppe di Adadezer, da oltre l'Eufrate. Per ulteriori discussioni, si veda Landsberger, *Sam'al I*, 1948, p. 35, n. 74; e Malamat, *BA* 21, 1958, pp. 101–102.

iii) Salomone (970–930 a.C. *ca.*). Fu probabilmente nella prima metà del suo regno che Salomone sopraffece "Camat–Soba", *cioè*, presumibilmente, soffocò una rivolta nella parte meridionale del territorio di Camat che confinava con Soba, probabilmente una rivolta contro lo status di Camat come suddito–alleato. A ogni modo, il dominio di Salomone fu efficace al punto di permettergli di avere qui delle città deposito (II Cro. 8:3–4). Ma nell'ultima parte del regno di Davide, dopo la sconfitta di Adadezer di Soba, un giovane si levò e raccolse dei soldati insoddisfatti intorno a sé. Per qualche tempo, nei primi anni del regno di Salomone, era poco più di un piccolo ribelle. Ma nella seconda metà del regno egli accrebbe il suo controllo e conquistò Damasco divenendovi re; e sopravvisse brevemente a Salomone al quale si era sempre opposto (I Re 11:23–25); sembra che Rezon fosse una sorta di bandito fino al 955 a.C., e poi regnò forse dal 955–925 a.C., fino alla fine, sazio di anni, quando morì e fu sostituito da un nuovo "uomo forte", Chesion, che si impadronì del trono di Damasco.

iv) La dinastia di Chesion. Il nuovo sovrano fondò una dinastia che durò un secolo. Chesion (925–915 *ca.*?), suo figlio Tabrimmon (915–900 *ca.*?) e suo nipote Ben–Adad I (900–860 *ca.*?) sono attestati in quest'ordine e con questo grado di parentela in I Re 15:18. (L'ipotesi che la Stele di Melqart, mostri la stessa linea [*DOTT*, pp. 239–41; *ANET*, p. 501], è incerta perché è incerta la lettura della stele.) Questi re fecero immediatamente di Damasco il regno più forte della Siria in senso stretto, con Camat come unico rivale. Quando Asa di Giuda fu attaccato da Baasa di Israele, cercò aiuto in Ben–Adad I (I Re 15:18–22).

Il *Ben–Adad che si scontrò con Acab (I Re 20) e fu ucciso da Azael ai tempi di Ioram, 843 a.C. (II Re 6:24ss.; 8:7–15) probabilmente è un re diverso, un Ben–Adad II (860–843 *ca.*), ma è possibile sostenere, con Albright, che si tratta comunque di Ben–Adad I (dunque si avrebbe, 900–843 a.C. *ca.*, un lungo regno ma non senza paralleli). Questo Ben–Adad II/I è quasi certamente l'Adadidri ("Adad–Ezer") di Damasco che Salmanassar III attaccò nell'853, 849, 848 e 845 a.C., e il cui assassinio con conseguente sostituzione da parte di *Azael trova menzione nel resoconto dell'assiro. I nomi doppi sono comuni tra i regnanti dell'antico Vicino Oriente; Ben–Adad/Adadidri non è altro che un esempio tra tanti. Furono Ben–Adad di Damasco e di quelli di Irkhuleni di Camat a guidare l'opposizione all'Assiria fornendo i contingenti militari più grandi, anche se i loro sforzi furono uguagliati a questo proposito da Acab di Israele nel 853

a.C. a Qarqar (*ANET*, pp. 278–281; Wiseman in *DOTT*, p. 47).

v) Da Azael a Rezin. L'usurpatore *Azael (843–796 a.C. *ca.*) si scontrò subito con Ioram di Israele (842–841 a.C.), *cfr.* II Re 8:28–29; 9:15. Nello stesso periodo Ieu salì al trono israelitico, ma egli e gli altri pagarono un tributo all'Assiria (*ANET*, p. 280; *DOTT*, p. 48; *IBA*, p. 57, tav. 51), lasciando Azael di Damasco a opporsi all'Assiria da solo nell'841 e nell'837 a.C. (Unger, *op. cit.*, pp. 76–78). In seguito a questa decisione di Ieu, Azael attaccò barbaramente Israele, impadronendosi della Transgiordania (II Re 10:32–33), anche durante tutto il regno di Ieoacaz, 814/3–798 a.C. *ca.* (II Re 13:22). Ma furono sperimentate delle liberazioni; il "liberatore" mandato da Dio (II Re 13:5) può essere stato Adad–nirari III d'Assiria che intervenne contro Azael (chiamato "Mari") all'incirca nell'805–802 a.C.

Nei primi anni di Ioas, l'israelita, la pressione fu mantenuta dal figlio di Azael, Ben–Adad III (II Re 13:3). Ma, come promesso da Dio per mezzo di Elia, Ioas (798–782/1 a.C. *ca.*) riuscì a riottenere da Ben–Adad le terre precedentemente perse per mano di Azael (II Re 13:14–19, 22–25). Ben–Adad salì al trono nel 796 a.C. *ca.*, e regnò fino a circa il 770 a.C. secondo quanto scritto sulla Stele di Zakir (si veda Unger, *op. cit.*, pp. 85–89; *DOTT*, pp. 242–250). Ben–Adad capeggiò una potente coalizione contro Zakir di Camat, un usurpatore di Lu'ash che aveva preso il controllo dell'intero regno Camat–Lu'ash. Ma Zakir e i suoi alleati sconfissero la coalizione di Ben–Adad e così posero fine al dominio in Siria del regno arameo di Damasco.

Poco dopo, una Damasco indebolita divenne suddita di Geroboamo II di Israele (II Re 14: 28). Successivamente, forse dopo la morte di Geroboamo II nel 753 a.C., un certo re *Resin (assiro *Raḫianu*) fece la sua comparsa in Damasco e minacciò Giuda come alleato di Israele, conquistando di nuovo (come Azael) la Transgiordania; ma Acaz di Giuda si appellò a Tiglat–Pileser III dell'Assiria, che nel 732 a.C sconfisse e uccise Resin (II Re 16:5–9; *ANET*, p. 283), deportando gli sfortunati aramei a Qir, ironicamente la loro antica patria, così come aveva profetizzato Amos (1:4–5).

vi) Altri regni aramei sono menzionati raramente nella Scrittura. Sennacherib nel 701 a.C. insultò Ezechia a proposito della consistenza dei re e degli dèi di *Arpad, *Camat, *Gozan, *Caran, *Sefarvaim (assiro *Raṣappa*) e dei "figli di Eden in Telassar" (II Re 18:34; 19:12–13). Gli ultimi nominati sono popoli della provincia aramea (ex regno) di Bit Adini, la "casa di Eden" o Bet–Eden di Amos 1:5.

Bibliografia. M.S. Unger, R.T. O'Callaghan, A. Malamat (opere citate al termine di **II**.*b*); A. Dupont–Sommer, *Les Araméens*, 1949. Studi specifici comprendono: R. de Vaux, *RB* 43, 1934, pp. 512–518, e A. Jepsen, *AfO* 14, 1941–4, pp. 153–172, e *ibid.* 16, 1952–1953, pp. 315–317; B. Mazar, *BA* 25, 1962, pp. 98–120; per Aram–Damasco e Israele; E.O. Forrer, in Ebeling e Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, pp. 131–139 (*Aramu*), e B. Landsberger, *Sam'al I*, 1948; W.S. Albright in *AS* 6, 1956, pp. 75–85; sulla penetrazione degli assiri nella politica e nell'arte aramee, A. Malamat, in *POTT*, pp. 134–155. Iscrizioni, *cfr.* J.C.L. Gibson, *Textbook of Sirian Semitic Inscriptions*, 2, 1975.

d) Lingua

Si dovrebbe riconoscere che la presenza di aramaismi nell'AT ebr. indica spesso una data antica e non una posteriore. Si notino le tracce delle forme aramaiche del II mill. (**II**.*b*, sopra). Gli stati aramei di Siria che esistevano fin dal regno di Saul, i matrimoni contratti al tempo di Davide (Talmai), implicano un'influenza linguistica su Israele. Infine, alcuni "aramaismi" sono in realtà degli ebraismi (o dialetti cananei) in aramaico (*cfr.* K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, pp. 143–146; A. Hurwitz, *IEJ* 18, 1968, pp. 234–240); (si veda la voce *lingua dell'AT).

e) Cultura aramea

Il più grande contributo arameo all'antica cultura orientale fu la lingua: in primo luogo nel commercio e nella diplomazia, poi nella comunicazione su vasta scala (si veda sopra), ma anche come mediazione letteraria (si veda R.A. Bowman, "Aramaic, Arameans and the Bible", *JNES* 7, 1948, pp. 65–99). Il contesto della storia e dei proverbi di Ahiqar è l'Assiria di Sennacherib e probabilmente la raccolta risale a quel periodo; del V sec. a.C. sono i testi religiosi in scrittura demotica (egiz.) (Bowman, *JNES* 3, 1944, pp. 219–231) e il papiro *Blacassiani* (G.A. Cooke, 5, 1903, pp. 206–210, n. 76). I testi di magia provengono da un'epoca più tarda, incluso uno in scrittura cuneiforme del tempo seleucide (C.H. Gordon, *AfO* 12, 1937–9, pp. 105–117). Il siriano avrà poi una grande importanza nella prima letteratura cristiana. Gli dèi più importanti degli aramei erano Baal–Samain e altre forme di Baal, Adad il dio della tempesta, divinità cananee come Astarte, e alcune mesopotamiche, tra cui Marduc, Nebo, Shamas, *ecc.* (J.A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefîre* 1967, pp. 33ss.). Si veda Dupont–Sommer, *Les Araméens*, pp. 106–119; Dhorme e Dussaud, *Religions,*

Babiloniaie, ecc., 1949, pp. 389ss., **in it.** *ER* 11, *s.v.* "Religioni degli aramei", pp. 33–38; S. Moscati, *Storia e civiltà dei semiti*, Bari, 1949; *idem.*, *Chi furono i semiti*, Roma, 1957; *Le antiche civiltà semitiche*, Milano, 1961; P. Sacchi, *Osservazioni sul problema degli Aramei*, Firenze, 1960; F. Imparati, *I Hurriti*, Firenze, 1964; F.M. Fales, *L'onomastica aramaica in età neo–assira*, Roma, 1978; G. Garbini, *Aramaica*, Roma, 1994; *idem.*, *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, 1994; S. Di Gioacchino, *Mar.Tu, i figli del sole. Le genti semitiche di Mesopotamia lungo le valli del Tigri nel periodo di Ur 3*, Arezzo, 2004; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Bari, 2006. (K.A. Kitchen)

ARAN

Nome di persona: **1.** figlio di Tera, fratello di Abramo e di Naor, padre di Lot, di Milca e di Isca; morì a *Ur (Gen. 11:26–31). **2.** Discendente di Giuda, figlio di Caleb e della sua concubina Efa (I Cro. 2:46). **3.** Levita, figlio di Simei il ghersonita (I Cro. 23:9). (D.J. Wiseman)

ARARAT

I. I dati biblici

Il nome Ararat ricorre quattro volte nella Bibbia. Si tratta dell'area montuosa, o collinare (***hārê ʾarārāṭ*** "montagne di Ararat") dove l'arca di Noè si arrestò (Gen. 8:4. I resoconti che collegano presunti resti di legno del lago Kop sul monte Ararat all'arca del *diluvio di Noe non hanno trovato conferma archeologica né sono stati datati precedentemente al 2500 a.C.); la terra (***ʾereṣ***) nella quale Adrammelec e Sareser, i parricidi di Sennacherib, scapparono in cerca di asilo (II Re 19:37 = Is. 37:38); e infine, un regno (***mamlāḵâ***) che Geremia unisce a Minni e Aschenaz in un riassunto profetico della distruzione di Babilonia (Ger. 51:27).

II. Dati extra–biblici

Ci sono pochi dubbi sul fatto che la biblica ***ʾarārāṭ*** era la *Urartu* delle iscrizioni assire, un regno che fiorì ai tempi dell'impero assiro nei pressi del lago Van in Armenia. Sebbene sia spesso citato dai re assiri come un confinante turbolento del nord, era molto influenzato dalla civiltà mesopotamica, e nel IX sec. adottò la scrittura cuneiforme, modificandola per dare vita alla scrittura *urartea* (chiamata anche "vannica" o "caldica", da non confondere con "caldea"), una lingua senza alcun collegamento con l'accadico. Pressocché 200 iscrizioni di *Urartu* sono note, e in esse la terra è chiamata *Biainae* e il popolo è definito "figli di *Ḫaldi*", il dio nazionale. Gli scavi, in particolare a Toprak Kale, parte dell'antica capitale, *Ṭuṣpa*, vicino alla costa del lago Van, a Karmir Blur, un sito di una città in Armenia, e ad Alting Tepe, vicino a Erzincan, hanno rivelato esempi di arte e architettura.

III. Urartu

Nel XIII sec., quando *Urartu* è menzionata per la prima volta nelle iscrizioni di Salmanassar I, sembra una sorta di piccolo principato tra i laghi di Van e Urmia, ma pare che la sua potenza fosse cresciuta nei secoli seguenti mentre l'Assiria stava vivendo un periodo di declino. Nel IX sec. i resoconti di campagne assire contro *Urartu*, il cui territorio si estendeva a quell'epoca a nord e a ovest, sono più frequenti, e all'incirca nell'830 a.C. una nuova dinastia fu fondata da Sardur I, che stabilì la sua capitale a *Ṭuṣpa*. I suoi successori immediati tennero le frontiere, ma il regno fu gravemente indebolito alla fine dell'XVIII sec. dall'invasione dei cimmeri (*Gomer), e fu rivitalizzato solo brevemente alla metà del VII sec. da Rusa II. Questi poteva essere il re che diede asilo agli assassini di Sennacherib. La fine di *Urartu* è sconosciuta, ma gli armeni di lingua indoeuropea devono essersi stabiliti lì dalla fine del VI sec. a.C., come si vede dall'iscrizione Behistun che rende *arminiya* nella versione dell'antico persiano, là dove la versione babilonese porta *urašṭu* e la versione aramaica di Elefantina *ʾrṭ*. Urartu probabilmente scomparve come stato all'inizio del VI sec., più o meno nel periodo predetto da Geremia.

Bibliografia. A. Goetze, *Kleinasien*, 2 ed., 1957 pp. 187–200, 215–216; S.W. König, *Handbuch der chaldischen Inschriften* (*AfO*, Beiheft 8), I, 1955, II, 1957; M.N. van Loon, *Urartian Art*, 1966, **in it.** B.B. Piotrovskij, *Urartu*, Roma, 1975; M. Meghnagi, *Ararat. La montagna tra simbolo e profezia*, Trento, 2003. (T.C. Mitchell)

*Diluvio; *Noè

ARARITA

Così sono definiti alcuni valorosi guerrieri di Davide: Samma (***Šammāʾ***) figlio di Aghè (II Sam. 23:11) che è forse lo stesso Samma (***Šammā***) del v. 33; Ionatan figlio di Saghè (I Cro. 11:34) e Achiam figlio di Sacar (v. 35). Il nome, sconosciuto al di fuori della Bibbia, può essere quello di una tribù o di una città, oppure significare semplicemente "montanaro" da ***har***, "montagna, collina". (T.C. Mitchell)

ARAUNA

(Ebr. *ʾarawnâ*, anche *hāʾawarnâ, ʾaranyâʾ*). In II Samuele 24:16–25. Un gebuseo la cui aia fu acquistata da Davide quando vide l'angelo distruttore stendere lì la sua mano; egli vi edificò un altare e offrì un sacrificio per fermare la pestilenza che imperversava dopo il censimento del popolo. In I Cronache 21:18–27 (dove Arauna è chiamato Ornan) David acquista l'area circostante l'aia, affinché sia il sito del futuro tempio che, a suo tempo, Salomone avrebbe costruito (I Cro. 22:1; II Cro. 3: 1). Il nome Arauna è derivato dall'ittita *arawanis*, "libero cittadino", "nobile". H.A. Hoffner (*POTT*, p. 225) suggerisce invece di leggere *'wrnh* (*cfr.* Cro. e LXX) = hurrita *ewri–ne*, "il signore". Ugarit indica entrambi *iwrn* (hurrita) e *arwn* (ittita) come nomi personali (S. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, 1967, pp. 224, 272). In II Samuele 24:16 il nome è preceduto dall'articolo definito, e nel v. 23 è glossato con *hammeleḵ* ("il re"), perciò si è pensato che egli fosse l'ultimo re della Gerusalemme gebusea. (F.F. Bruce)

*Davide; *Ittiti

ARCA

1. L'arca di Noè (ebr. *tēḇâ*, probabilmente dall'egiz. *ḏb'.t*, "scrigno, bara", Gen. 6–9; ***kibōtos***, "cassa, scrigno" nel NT) aveva lo scopo di non essere altro che un deposito galleggiante, che misurava, se il cubito equivale a più o meno 46cm. (*pesi e misure), circa 150 x 25 x 15m. (Gen. 6: 15). È possible interpretare ***qānîm***, "giunchi", con ***qinnîm***, "nidi" ("arca", NVR), in Genesi 6:14, senza interferire con il testo consonantico, dato che il legno di gofer era tenuto insieme e riempito di canne, e il tutto era coperto di *bitume. La frase di 6:16 (*lett.*, "farai l'arca a tre piani: uno da basso, un secondo e un terzo piano") può essere intesa nel senso tradizionale della descrizione di tre piani, ma è anche possible leggerla come indicante tre livelli di tronchi posti in serie, lettura che si accorderebbe con una costruzione di legno, giunchi e bitume. L'arca aveva anche un'apertura (***peṯaḥ***) di lato, e una ***ṣōhar***, parola non troppo chiara, ma comunemente interpretata come apertura per la luce, che correva lungo tutta l'imbarcazione proprio sotto il tetto. L'arca si arrestò sulle "montagne di *Ararat" (Gen. 8:4) o, secondo i babilonesi, sul monte Nisir ("Salvezza") nel nord–ovest della Persia. I tentativi fatti per rinvenire i resti dell'arca di Noè sull'attuale monte Ararat sono con ogni probabilità da non prendere in considerazione. I campioni di legno raccolti e analizzati al radiocarbonio risalgono al VI, VIII sec. d.C. **2**. L'arca di Mosè (ebr. ***tēḇâ***, Es. 2:3–6) può essere forse pensata come una versione in miniatura di quella di Noè, appena capace di accogliere un piccolo bambino. Era fatta di giunchi (***gōme'*** / papiro), e sigillata con bitume (***ḥēmār***) e pece (***zep̄eṯ***, *bitume); il fatto che bisognasse aprirla (Es. 2:6) fa comprendere che, come l'arca di Noè, era completamente chiusa.

Bibliografia. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2 ed., 1949, pp. 232–237; E. Ullendorff, *VT* 4, 1954, pp. 95–96; L.R. Bailey, *BA* 40, 1977, pp. 137–146, **in it.** M. Baldacci, *Il diluvio, mito e realtà del più grande cataclisma di tutti i tempi*, Milano, 1999. (T.C. Mitchell)

*Ararat; *Diluvio; *Noè

ARCA DEL PATTO

Chiamata anche "arca del SIGNORE", "arca di Dio", "arca del patto del SIGNORE" (Deut. 10: 8) e "arca della testimonianza" (***ēḏûṯ*** = è la terminologia tipica di un patto, *testimonianza). L'arca era un contenitore rettangolare (***'ārôn***) fatta di legno di acacia e grande 2,1/2 x 1,1/2 x 1,1/2 cubiti (*cioè* 1.22m. x 76cm. x 76 cm. *ca*.). Il tutto era ricoperto d'oro; era trasportata con pali inseriti in anelli posti in basso, ai quattro angoli. Il coperchio, o propiziatorio, era una piastra d'oro sormontata da due cherubini posti l'uno di fronte all'altro, con le ali aperte.

L'arca serviva: (1) per accogliere le due tavole del Decalogo (Es. 25:16, 21; 40:20; Deut. 10:1–5) ma anche il vaso della manna e la verga di Aronne (Ebr. 9:4–5); (2) come punto d'incontro nel luogo santissimo dove il SIGNORE rivelava la sua volontà ai suoi servi (Mosè: Es. 25:22; 30:36; Aronne: Lev. 16:2; Giosuè: Gios. 7:6). Era dunque il simbolo della guida del SIGNORE sul suo popolo. L'arca fu costruita al Sinai da Bezalel sul modello dato a Mosè (Es. 25:8–9). Fu usata come luogo di custodia della legge scritta (Deut. 31:9; Gios. 24:26) e giocò un ruolo importante nel passaggio del Giordano (Gios. 3–4), nella caduta di Gerico (Gios. 6) e nella cerimonia di rammemorazione del patto al monte Ebal (Gios. 8:30–35).

Da Ghilgal l'arca fu portata a Betel (Giu. 2:1; 20:27), ma fu trattenuta a Silo al tempo dei Giudici (I Sam. 1:3; 3:3), catturata dai filistei nella battaglia di Ebenezer (I Sam. 4). I filistei la restituirono a Chiriat–Iearim in quanto la sua permanenza aveva causato sette mesi di piaghe, e restò qui per 20 anni (I Sam. 5:1—7:2), eccetto per uno spostamento temporaneo al campo di Saul vicino a Bet–Aven (I Sam. 14:18 dove, tuttavia, la LXX fa pensare che la lettura originale deve essere proba-

bilmente "efod"). Davide pose l'arca in una tenda a Gerusalemme (II Sam. 6), e rifiutò di spostarla durante la rivolta di Absalom (II Sam. 15:24–29). Fu posta nel tempio con una grande cerimonia durante il regno di Salomone (I Re 8:1–66), e ricollocata nel santuario durante la riforma di Giosia (II Cro. 35:3) quando Geremia profetizzò di tempi senza la sua presenza (3:16). È probabile che durante la distruzione di Gerusalemme da parte dei babilonesi nel 587 a.C, l'arca sia andata perduta. Non c'era arca nel secondo tempio (Giuseppe, *Bell.* 5.219). Fin dai tempi pre–mosaici, nel Vicino Oriente sono noti santuari mobili costituiti di contenitori ricoperti d'oro. Tuttavia, l'arca è unica come luogo di custodia delle tavole del patto, cioè dei documenti che contengono la stipulazione del patto (*ēḏuṯ*). (K.A. Kitchen)

*Esodo; *Legge; *Patto; *Tabernacolo

ARCHEOLOGIA

I. Generale

All'interno del panorama in rapida evoluzione dell'archeologia, lo studio specialistico dell'"archeologia biblica" seleziona e studia quel materiale dell'area cananea e israelitica e delle nazioni circonvicine che è legato al periodo e ai racconti biblici. Il materiale include le rovine di costruzioni, l'arte, le iscrizioni e ogni artefatto che aiuta nella comprensione della storia, della vita e dei costumi degli ebrei e di quei popoli, (come egiziani, fenici, siri, assiri e babilonesi,) che sono stati in contatto con gli ebrei e li hanno influenzati. L'interesse per i luoghi e per i tempi citati nella Bibbia ha fornito l'iniziale incentivo per molti dei primi scavi, e il quadro ampio del contesto biblico oggi disponibile grazie alle scoperte archeologiche, da un punto di vista storico, religioso ed etico, ha contribuito molto a illustrare, e a volte a corroborare, le affermazioni bibliche, contrastando teorie insufficientemente fondate sui fatti.

Le limitazioni dell'archeologia sono dovute al grande arco di tempo e alla vastità dell'area che essa copre e alla casualità di ciò che si è conservato. Oggetti di legno, cuoio o stoffa raramente si conservano e la loro esistenza deve essere presupposta. Nessun sito biblico è mai stato esplorato completamente. Solo in anni recenti, metodi di stratificazione e di registrazione accurata dei dati hanno permesso che si compissero comparazioni dettagliate tra siti diversi. Ciò ha condotto a una revisione di alcune conclusioni già raggiunte, *p.e.* la datazione delle mura di Gerico fatta da Garstang nei confronti della datazione precedente fatta da Kenyon. Per di più, la scarsità delle iscrizioni che provengono dalla stessa Canaan porta ad affermare che è piuttosto rara la comprensione diretta ed extra–biblica del pensiero e della vita delle prime popolazioni. Dal momento che l'archeologia si occupa principalmente di materiali, essa non può mai valutare le grandi verità bibliche come l'esistenza e l'azione redentrice di Dio e di Cristo, la Parola incarnata.

Nel Vicino Oriente (includendo in questa denominazione gli stati dell'attuale Israele e la Giordania) è stata adoperata per prima la tecnica sequenziale di datazione. Nel 1890, a Tell el–Hesi, Flinders Petrie si accorse che i diversi livelli di occupazione potevano essere distinti grazie al vasellame caratteristico e grazie ad altro materiale che vi si trovava. Oggi questo schema della stratigrafia e della tipologia è usato in tutto il mondo; nel Vicino Oriente è stato usato specialmente a Tell Bēt Mirsim, Samaria, Lachis e Gerico. Grazie alla comparazione tra i siti del Vicino Oriente e quelli al di fuori di questa'area geografica, si è costruita una rete di scoperte collegate, a sua volta rimandante a resoconti storici, al fine di ottenere una cronologia notevolmente unitaria fin dal IV mill. a.C. Le date precedenti sono ancora imprecise, anche quando è usato il metodo del carbonio 14 per avere delle prove.

II. Preistoria

Il Vicino Oriente è la prima regione in cui ha fatto la sua comparsa l'uomo che va alla ricerca di cibo già nel Paleolitico, così come mostrano i resti rinvenuti nelle caverne del Carmelo (uadi el–Maghārah), a 'Eynān e a Oren. Dopo un periodo di assenza lo si ritrova alla ricerca di cibo nella cosiddetta "rivoluzione Neolitica". Molti vi vedono i primi collegamenti con l'Europa preistorica piuttosto che con l'Africa e notano relazioni fisiche con il tipo neanderthaliano europeo. Insediamenti aperti verso l'esterno, con capanne, datati all'incirca intorno al 9000 a.C. sono stati trovati a Shanidar (Iraq), 'Eynān (lago Huleh), Gerico e Beidha (vicino a Petra). Questi ritrovamenti conducono a una fase aceramica, Neolitico B con lo sviluppo di un'economia di produzione. A Gerico nello stesso periodo (7500 a.C. *ca.*) sono state trovate grandi difese, crani inusualmente coperti e statuette dall'uso sconosciuto. Siti neolitici sono stati identificati a Yarmuk e in Galilea (Shar Hagolan) e ad Ain Ghazal nei pressi del Giordano. Si tratta di insediamenti contemporanei a quello della valle del Nilo, di Cipro, in Anatolia (Çayönü, Çatal, Hüyük) e nel nord della Mesopotamia (Jarmo, Nemrik).

Nel periodo Calcolitico pitture murali, ceramica dipinta e rame provengono dalla valle del

Giordano, Teleilat Ghassul, Esdraelon, vicino a Gaza, e dal nord del Neghev. Venivano fabbricati oggetti in rame, lavorati in modo minuzioso, per scopi cultuali (Nahal Mishmar) e si lavorava anche l'oro. Modelli in creta mostrano che i soffitti a forma di cupola erano una caratteristica di magazzini sotterranei (Abu Matar), di cisterne scavate nella roccia e di alcune abitazioni.

In Canaan la transizione alla prima Età del Bronzo non è ben definita. Alcuni la collegano a un numero di insediamenti che poi si trasformarono in città stato (Meghiddo, Gerico, Bet–Sean, Bet–Ierach e Tell el–Far'ah vicino a Sichem) o furono poi abbandonate per un tempo (Samaria e Tell en–Naṣbeh). Invasori, probabilmente i primi nomadi provenienti da nord o da est, introdussero un nuovo tipo di ceramica e iniziarono a seppellire i morti in tombe comuni scavate nella roccia. Queste tombe a volte contenevano tipi di ceramiche note fin dall'ultimo periodo Calcolitico, gli articoli funerari di Esdraelon e vasellame dipinto, che in seguito fu ritrovato in abbondanza (*EB* I). Per indicare questa fase è stato usato il termine di proto–urbano, corrispondente al periodo della prima alfabetizzazione (Jemdet Nasr) dell'Iraq, 3200 a.C. *ca*.

Schema di un sito antico della terra di Israele (Palestina) che mostra i metodi di scavo e i livelli (strati) di insediamento.

III. L'Età del Bronzo cananea

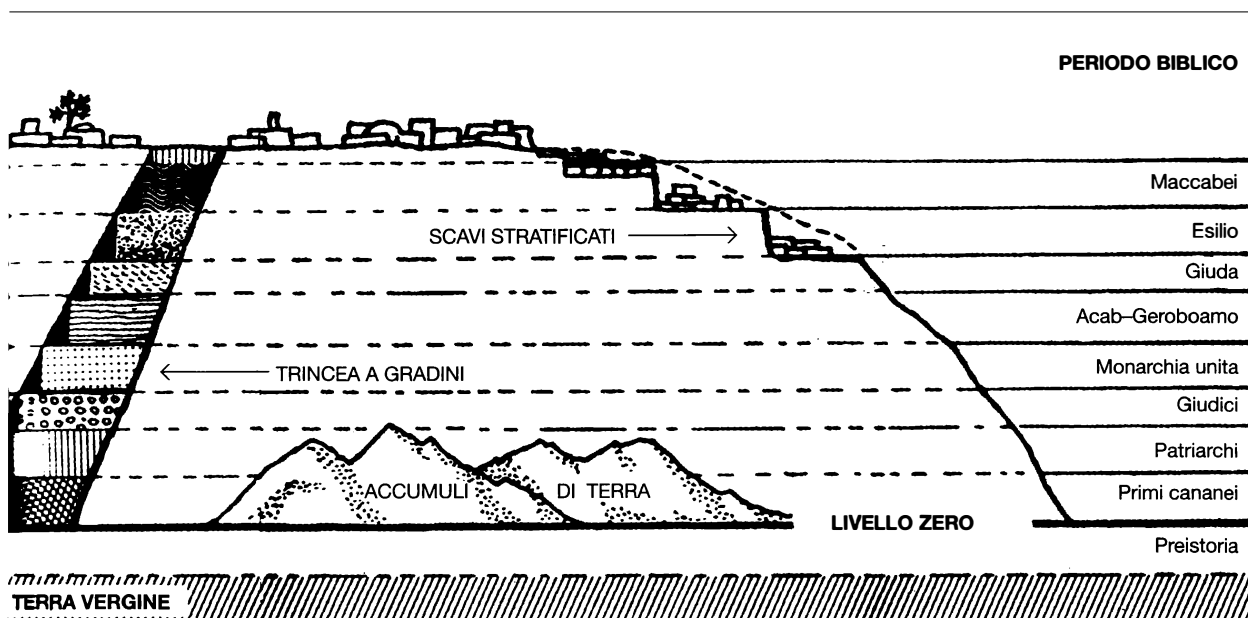
Le città con mura di mattoni di fango iniziano a fare la loro comparsa nella Età del Bronzo I. Nello stesso periodo il vasellame che compare nel nord (Beth–Yerah, livello II; Bet–Sean, livello XI) differisce da quello che si trova nel sud, a Ofel (Gerusalemme), Ghezer, Ai, Gerico (VI–VII) e Tell en–Naṣbeh. Le città del nord continuarono a fiorire nell'Età del Bronzo II, intorno al 2900 a.C. (Meghiddo, XVI–XVII; Beth–Yerah, III; Bet–Sean, XII) sebbene nel sud si cominciasse ad avvertire qualche influenza egiziana (Gerico, IV). La ben sviluppata città bassa di Arad (IV–I) con i suoi due templi mostra elle affinità con le citta settentrionali cananee (*cfr.* *Ai). Ci furono notevoli sviluppi, in particolare un nuovo tipo di produzione più raffinato a "Ḫirbet Kerak", che mostra il graduale sviluppo nella tecnica ceramica in Canaan e in Siria.

Intorno al 2200 a.C. compare un popolo con un'abitudine funeraria ben precisa, oltre a ceramica e armi peculiari. Si trattava di gruppi di nomadi locali, forse appena giunti nella zona e noti con il nome di amorei (*p.e.* a Tel el–'Ağūl, Gerico, Meghiddo). Gli israeliti che stavano per giungere da lì a poco descrissero gli amorei (Num. 13:29; Gios. 5:1; 10:6) come il popolo delle zone collinari e la loro presenza nella stessa zon è attesta precendentemente nei Testi di esecrazione egiziani (*Egitto IV *b*1).

Alti tipi di terracotte, armi e usanze di sepoltura mostrano la presenza di popolazioni connesse alle città–stato della Siria e della Fenicia, e presto cominciano a comparire numerose città–stato peculiarmente cananee. Tra i loro re dobbiamo probabilmente includere gli asiatici, detti "governatori stranieri" (Hyksos) che, dal 1730 a.C. *ca*., governavano l'Egitto. È un tempo di prosperità, nonostante le frequenti guerre tra le città. Quelle più grandi avevano una fortezza e una città bassa circondate da alti bastioni (*p.e.* Carchemis, Qatna, Asor).

L'Età del Bronzo intermedia fu il periodo in cui gruppi semi–nomadi, ivi compresi i khabiru, tra i quali possono ben esserci stati i patriarchi, si infiltrarono nel territorio non coltivato fra le città fortificate (*patriarchi). Le tombe di queste popolazioni sono state rinvenute a Gerico. Le città e le loro case (*p.e.* Tell Bēt Mirsim, Meghiddo e Gerico) rimasero piccole e con poche modifiche fino alla tarda Età del Bronzo quando furono distrutte probabilmente dagli Egiziani (Tutmòsi III) impeganti a respingere gli Hyksos, 1450 a.C. *ca*. Nonostante i contatti commerciali con il Mediterraneo orientale (ceramica micenea), le città collinari di Canaan a quell'epoca erano povere di numero inferiore rispetto alle vicine città costiere.

Le città più grandi furono rioccupate nuovamente ma solo per essere saccheggiate di nuovo alla fine del XIII sec. Tracce degli attacchi israeli-

ti condotti da Giosuè sarebbero state riscontrate nelle rovine bruciate di Asor, Betel, Tell Bēt Mirsim e Lachis, ma è impossibile sostanziare questa tesi. Secondo l'AT, Giosuè non appiccò il fuoco a molti luoghi. A Gerico si è visto che la città è stata abbandonata all'incirca nel 1325 a.C., ma le mura crollate, che una volta si pensava appartenessero a questo periodo della tarda Età del Bronzo (Garstang) si sa ora che furono distrutte nel periodo dell'Età del Bronzo I (Kenyon).

Nei siti di Canaan della tarda Età del Bronzo sono stati trovati almeno sei esempi diversi di tipi di scrittura: babilonese cuneiforme, egizio geroglifico e ieratico, alfabeto lineare cananeo (antenato degli alfabeti ebr. e gr.), e un alfabeto da 25 a 30 segni cuneiformi legato a quello di *Ugarit, la scrittura sillabica di Biblo e la scrittura cipriota o di tipo cretese.

Le pratiche religiose cananee possono essere intraviste nei resti dei templi e dei santuari ad Asor, Lachis, Meghiddo, e in altri luoghi, con *altari, tavole per le offerte e addobbi cultuali. Le statuine di metallo rappresentano *Baal, e quelle di creta Astarte. Queste sono molto comuni. Anche alcuni *sigilli mostrano dèi e divinità, e una proveniente da Betel ha il nome di Astarte in egiziano. (Per una nuova tesi che si basa sui dati archeologici e altro, in favore di un esodo avvenuto nel XV sec. a.C., si veda J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 2 ed., 1981.)

IV. L'Età del Ferro israelitica

L'insediamento filisteo nella parte sud–occidentale di Canaan è attestato a partire dal XII sec. grazie a una nuova gamma di ceramiche, con decorazioni che si ispirano alle ultime forme micenee oltre a elementi locali cananei, ciprioti ed egiziani. La ceramica filistea è diffusa in tutta la Filistia, la Sefala, da Tell Bēt Mirsim a Ghezer, fino nel nord, come a Jaffa. A parte piccole quantità, che potrebbero derivare da commerci, non la si trova anticamente nelle colline centrali (Tell en–Naṣbeh, Ghibea, Gerusalemme, Bet–Zur), ma intorno al 1050 tracce rinvenute a Silo e Bet–Sean attestano la sua penetrazione. Questa ceramica si trova lungo la costa nord della Filistia, a Dor, Acco e Meghiddo, appartenente probabilmente ad altri gruppi di popolazioni marittime.

La Bibbia racconta che i filistei furono il primo popolo a usare il ferro nella terra di Canaan. Gli israeliti furono lenti a spezzare questo monopolio e la conseguente superiorità economica che ne conseguiva (I Sam. 13:18–22). Centri fortificati cananei molto ricchi rimasero indenni per almeno un secolo (Bet–Sean). Gli israeliti a quel tempo vivevano in piccoli villaggi sulle colline centrali del paese ('zbet Sartah) e in Galilea (Dan). Gli insediamenti sono riconoscibili dalle case con quattro stanze (tre parallele e la quarta situata all'angolo destro), dal gran numero di fosse scavate per depositare il grano che si trovavano intorno alle case, e per ampie giare con bordi spessi.

Da un punto di vista archeologico è difficile attribuire la costruzione di città a qualche re della monarchia unita. Saul aveva una cittadella a Ghibea (Tell el–Fūl), e la prima fortificazione qui-

vi rinvenuta è stata attribuita a lui. Essa mostra l'adozione di un nuovo sistema di fortificazione con muraglie a casamatta, caratteristico di questo periodo dal punto di vista architettonico (*architettura). Muraglie a casamatta simili sono state trovate in diversi siti tra cui Sichem, Bet-Shemesh e Tell Bēt Mirsim. Una piccola città a Meghiddo, le cui case formano un anello difensivo sul perimetro del colle, è stata attribuita a Davide.

I Re 9:15 racconta che Salomone costruì Asor, Meghiddo e Ghezer. Asor del periodo monarchico ha una muraglia a casamatta, una porta divisa in sei parti e una "residenza del governatore". Sulla base di questi indizi è stata attribuita a Salomone. Anche a Meghiddo la prima città fortificata ha una porta divisa in sei parti, e un altra è stata rinvenuta a Ghezer. Lachis aveva una torre fortificata che controllava la raccolta delle tasse e l'immagazinamento del grano della regione. La prosperità materiale del regno di Salomone deve essere stata largamente dovuta alla costruzione e allo sviluppo delle molte *miniere di rame e di fonderie per il ferro. Esion-Gheber sul golfo di Aqaba era usata per importare molti prodotti via mare. Un frammento trovato a Tell Qasīle con un'iscrizione "oro di Ofir" attesta questo commercio per un'epoca leggermente successiva.

La sconfitta dei filistei aprì la strada per una indiscutibile espansione del commercio fenicio e ciò è rispecchiato nella costruzione del tempio di Salomone. Il progetto seguì uno stile siro-fenicio già adottato ad Asor e Tell Taynat. L'entrata, con una coppia di colonne su entrambi i lati (*cfr.* *Iachim e Boaz), per mezzo di un accesso diretto e del vestibolo, introduceva nell'ampio santuario (*hêkl̲āl*) e poi nel piccolo santuario interno (*d^e^b̲îr*). Uno sviluppo peculiarmente salomonico era rappresentato dalla presenza di un considerevole spazio lungo i lati dell'edificio per conservare i tesori.

La decorazione del *tempio, con i suoi cherubini, le palme, i disegni o finiture, può essere paragonata alla decorazione dell'avorio coevo di Samaria, Arslan Taş (Siria) o Nimrod (Iraq), ed è presente anche a *Ugarit dove sono stati rinvenuti altri elementi quali altari, basi, molle e utensili.

L'invasione di Sisac (Sheshonq) I d'Egitto, 926 a.C. *ca*, portò alla distruzione nel nord come a Tell Abū Hawān e a Tell Bēt Mirsim (B) e Bet-Semes (IIa). Il periodo della monarchia divisa è stato portato alla luce da numerosi scavi. A Tirsa (Tell el-Fār'a) de Vaux ha mostrato che dopo il X sec. la città è stata abbandonata, come sarebbe logico pensare quando Omri trasferì la sua capitale a Samaria (I Re 16:23-24) che gli permise una migliore comunicazione con i porti fenici.

A Samaria il punto più importante era rappresentato dal quartiere reale circondato da un muro di pietre squadrate.

Molto dell'avorio rinvenuto nel palazzo di Omri-Acab può essere provenuto dalle decorazioni o dal mobilio della "casa d'avorio" di Acab (I Re 22:39; Am. 6:4), e una parte rivela segni fenici comuni nella lavorazione dell'avorio. La scrittura è identica a quella dell'iscrizione di Mesa, trovata a Dibān, e che descrive le relazioni tra lui e Israele nel 825 a.C. *ca*. (*Stele di Mesa). Nel giardino del palazzo a Samaria c'era una cisterna aperta, probabilmente la stessa in cui il carro di Acab fu lavato (I Re 22:38). Sessantatre ostraka con iscrizioni, che narrano del vino e dell'olio portato nei magazzini reali, attestano l'organizzazione amministrativa, probabilmente sotto Geroboamo II.

Palazzi rappresentativi, simili a quelli di Samaria (I), sono stati trovati a Bet-Sean (V) e a Meghiddo (V). A Meghiddo, Asor e Beerseba sono stati scoperti grandi depositi dove si ammassava il frutto delle tasse pagate al re. Ad Asor (VIII) Acab sembra abbia ampliato la città costruendo nuove fortificazioni intorno al complesso dell'altipiano dove c'era la cittadella. Qui, come a Samaria (II = Ieu), le solida mura difensive costruite furono mantenute fino alla loro ricostruzione in epoca ellenistica, nel 150 a.C. *ca*. Intorno all'800 a.C. Tell el-Fār'a fu rioccupata come residenza locale di un governatore e intorno c'erano case private molto belle. La ceramica qui rinvenuta è simile a quella di Samaria (IV), dove risiedeva Geroboamo.

Nello stesso periodo, Tell en-Naṣbeh (Mitspa) e Ghibea, città di frontiera, furono fortificate nuovamente e considerevolmente. Entrambi i siti furono ricostruiti su una pianta identica e con materiali simili tanto da far pensare all'opera di Asa, dopo che questi distrusse la vicina roccaforte di Baasa a Rama (I Re 15). L'invasione dell'assiro Tiglat-Pileser III, 734 a.C. *ca*., causò la pesante distruzione di Asor (V) e di Meghiddo (IV). Tra le rovine della prima, un frammento ceramico recante l'scrizione *lpqḥ* ("appartenente a Peca") ricorda che, secondo II Re 15:29; 16:5-8 e gli annali, Peca regnava in quel periodo. Lo stesso re assiro menziona Acaz e in II Re 16:8 si parla del tributo che questi pagava.

Nel 722 a.C. Sargon II concluse l'assedio di Samaria e, come sostiene, deportò 27.290 prigionieri "e i loro dèi" dalla città e dalle zone circostanti, trapiantandovi degli stranieri (II Re 17:24). Da un punto di vista archeologico questo fatto si può notare dalle abitazioni povere e parziali del sito, nelle quali si è rinvenuta ceramica di tipo assi-

	Periodi archeologici	Nomenclatura alternativa	Periodo
Islamico 636 d.C. →	Islamico		636 d.C.v –
Bizantino 324–636 d.C.	Bizantino		324– 636 d.C.
Romano 63 a.C.– 324 d.C.	Romano III Romano II Romano I	Erodiano	180–324 d.C. 70–180 d.C. 63 a.C. – 70 d.C.
Ellenistico 330–63 a.C.	Ellenistico II Ellenistico I	Asmoneo / Maccabeo	152–63 a.C. 330–152 a.C.
Età del Ferro 1200–330 a.C. A volte noto come periodo israelitico	Babilonese/Persiano Età del Ferro III b Età del Ferro III a Età del Ferro II b Età del Ferro II a Età del Ferro I b Età del Ferro (=IA) I a	Età del Ferro Tarda/ Persiano Età del Ferro Media Età del Ferro Antica o Prima/Israelitico	587–330 a. C. 720–587 a. C. 800–720 a. C. 900–800 a. C. 1000–900 a. C. 1150–1000 a. C. 1200–1150 a.C.
Età del Bronzo 3150–1200 a.C. A volte noto come periodo cananeo	Età del Bronzo Tarda II b Età del Bronzo Tarda II a Età del Bronzo Tarda I Età del Bronzo Media II c Età del Bronzo Media II b Età del Bronzo Media II a Età del Bronzo Media I Età del Bronzo Prima IV Età del Bronzo Prima III Età del Bronzo Prima II Età del Bronzo Prima I	 (Tardo Cananeo) (Medio Cananeo) Prima–Media Età del Bronzo Età del Bronzo Prima III b (Primo Cananeo III) (Primo Cananeo II) (Primo Cananeo I)	1300–1200 a. C. 1400–1300 a. C. 1550–1400 a. C. 1600–1550 a. C. 1750–1600 a. C. 1950–1750 a. C. 2200–1950 a.C. 2350–2200 a.C. 2650–2350 a.C 2850–2650 a.C. 3150–2850 a.C.
Calcolitico 4000–3150 a.C.	Calcolitico	Ghassulian	4000–3150 a.C.
Età della Pietra → 4000 a.C.	Neolitico Neolitico Mesolitico Paleolitico	 Età della Pietra Nuova Età della Pietra Media Età della Pietra Antica	5000–4000 a. C. 7500–5000 a. C. 10.000–7500 a. C. –10.000 a. C.

ro e straniero. A partire da quel momento Israele fu sotto il dominio e l'influenza assira. Nel 701 a.C. Ezechia si ribellò contro l'Assiria. Di conseguenza, Sennacherib guidò una spedizione contro Giuda che distrusse molte delle città della Sefala. La caduta di Lachis, evento di cui si trova testimonianza nei rilievi dei palazzi assiri, è stata confermata dalle armi e dagli elmetti degli invasori caduti nei pressi della rampa di accesso alla porta principale della città. A quest'epoca può essere fatta risalire una tomba comune con 1.500 vittime. Ezechia, che Sennacherib si vantava di aver "chiuso nella sua capitale come si fa con un uccello in gabbia", fu aiutato a resistere all'assedio della sua capitale dal tunnel lungo 500m. che aveva avuto l'accortezza di scavare per portare l'acqua nella città dalla "sorgente della vergine" (*Ghion, II Re 20:20; II Cro. 32:30). L'iscrizione rinvenuta nel tunnel di *Siloè nel 1880 è uno dei testi ebraici monumentali più lunghi ancora esistenti (*DOTT*, pp. 209–211). Altre iscrizioni ebraiche contemporanee includono una probabile iscrizione che si trova a *Sebna.

La consistenza dell'opposizione di Giosia all'Egitto si può constatare dalla distruzione di Meghiddo (II) da parte di Neco nel 609 a.C. mentre era sulla strada per Carchemis. Gli scavi di quest'ultima città rivelano che fu distrutta dal fuoco, subito dopo. Ciò accadde durante la battaglia del 605 a.C., quando Nabucodonosor conquistò la città ed estese il suo dominio su Siria e Israele, che da quel momento divennero soggette ai babilonesi. Quando Giuda si ribellò, la dura punizione era inevitabile. La Cronaca babilonese descrive la presa di Gerusalemme il 16 marzo del 597 a.C. Molte città e fortezze di Giuda, ma non nel nord, mostrano la violenza degli attacchi babilonesi di quel tempo e, in seguito alla rivolta di Sedechia, durante la guerra del 589–587, alcune furono distrutte e mai più riabitate (Bet–Shemesh, Tell Bēt Mirsim). Tra le macerie di *Lachis (III) 21 frammenti di ceramica incisi testimoniano la preoccupazione dei difensori (*DOTT*, pp. 211–217).

I resti archeologici mostrano che la nazione fu grandemente impoverita durante l'esilio, anche se gli interessi reali in Giuda continuarono a essere tenuti per conto di Ieoiachim, che è nominato in testi relativi alla sua prigionia a Babilonia. Sigilli di "Eliakim, sovrintendente di Yaukin"; *Sigilli di Jaazaniah di Tell en–Naṣbeh e di Ghedalia di Lachis (II Re 25:22–25) attestano l'attività di questi leader.

La ripopolazione di Giuda fu lenta e gli scavi mostrano che questa arrivò a eguagliare la condizione precedente solo nel III sec. Samaria, Betel, Tell en–Naṣbeh, Bet–Zur e Ghezer furon tuttavia occupate quasi ininterrottamente, e i cimiteri a 'Athlit (Carmelo) e a Tell el–Fār'a (Neghev) hanno restituito vasi dell'Età del Ferro III e oggetti persiani. I persiani permisero una certa autonomia locale e nel V sec., iniziano ad apparire monete che poi abbondano a partire dal III sec. Molte sono imitazioni della dracma attica, ma alcune recano incisioni ebraico–aramaiche (*yehud*, "Giuda") simili a quelle che si trovano sulla moneta giudaica con una divinità maschile seduta su un carro con in mano una civetta (inizi del IV sec. a.C.; si veda *IBA*, fig. 96). Questo può essere un primo esempio di uso della *moneta. Molte giare senza manici di questo periodo recano iscrizioni quali "Giuda" (*yhd*), Gerusalemme (*yršlm*) o il nome di luogo Mosah. L'influenza greca crebbe velocemente grazie alle importazioni dalle colonie commerciali della costa. Articoli con figure rosse attiche, in seguito figure nere ionie e attiche, si rinvengono sempre più. Con la nascita del regno idumeo fiorì il commercio con l'Arabia. Il sud della Giudea fu controllato da un arabo, Ghesem (Nee. 6:1); il nome di questo "re di Chedar" è inciso su ciotole d'argento ed è possibile che la presunta villa persiana a Lachis, con un disegno simile al palazzo di origine parta che si trova a Nippur in Babilonia, fosse un centro di questa amministrazione. Vasi d'argento persiano sono stati rinvenuti a Ghezer e Sharuhen. Incensieri scolpiti in calcare di una forma nota in Babilonia e nel sud dell'Arabia sono stati trovati a Tell Jemmeh, Lachis e altri siti.

V. Esplorazioni e scavi

L'interesse per i tradizionali luoghi biblici si è risvegliato dopo la Riforma, e in molti hanno scritto dei propri viaggi nelle terre bibliche. Tuttavia, soltanto nel 1838 gli americani Edward Robinson ed Eli Smith condussero un'esplorazione pianificata, identificando una serie di siti antichi con luoghi citati nella Bibbia. Il primo scavo fu intrapreso dal francese De Saulcy, vicino a Gerusalemme nel 1863; esso fu seguito da una serie di perlustrazioni per conto del *Palestine Exploration Fund* negli anni 1865–1914. Le aree visitate e descritte su cartine includevano la parte ovest dell'allora Palestina, Cades (Conder), la Galilea e l'Araba o Arabah (Kitchener), il deserto dell'esodo (Palmer) e siti comprendenti Capernaum, Samaria e Cesarea (Wilson). L'interesse si concentrò sulla stessa Gerusalemme, dove una serie di tunnel sotterranei rivelarono le fondamenta delle mura; tra il 1867 e il 1928 furono esplorati i livelli rocciosi e parte delle mura meridionali e le porte e Ofel. In seguito agli scavi del 1890 di Sir Flinders Petrie a Tell el–Hēsī, in base ai quali fu stabilito il primo

indice delle ceramiche e la cronologia stratigrafica fondata sulla comparazione con l'Egitto, molte spedizioni scientifiche guidate da studiosi americani, inglesi, tedeschi e israeliani hanno lavorato in diversi siti, principalmente a *Ghezer, Taanach, *Meghiddo, *Samaria, *Sichem e *Bet-Semes. Successive ricerche sul territorio guidate da N. Glueck nella valle del Giordano (1930–1931) e dagli israeliani nel Neghev hanno reso possibile delle mappe archeologiche più dettagliate.

Nel 1920 il Dipartmento delle Antichità della Palestina incoraggiò lo sviluppo di tecniche di scavo e di decifrazione più precise. Albright stabilì una cronologia più rigorosa per la ceramica, e un'altra fu sviluppata da Amiran e, nella misura in cui emergevano nuovi dati, fu continuamente aggiornata. I dati sono stati comparati con altri simili provenienti dal resto del Vicino Oriente antico. L'attività di scavo è proseguita in un gran numero di siti e quelli citati qui sono i siti biblici più importanti. Gli scavi precedenti al 1967 comprendevano: Abū Hawām, Achziv, *Ai, *Arad, *Asdod, 'Azeqa, Tell Bēt Mirsim, *Betel, *Bet-Sur, *Dotan, *En-Ghedi, *Ghibea, *Gabaon, *Asor, *Gerico, Masada, Tell en-Naṣbeh, Samaria, Sichem, e *Tirza. I siti scavati o riscavati a partire dal 1967 includono Akko, *Afec, *Ascalon, *Beer-Sceba, *Bet-Sean, Bet-Semes, *Cesarea, *Dan, Dor, Ekron,*Ghezer, Aror, *Ebron, Jemmeh, *Gerusalemme, *Izreel, Chinneret, *Lachis, *Meghiddo, Qasileh, Qeisan, ash-Shariah, *Silo, e Yoqne'ām. Esplorazioni di superficie su larga scala sono state anche intraprese per coprire molta della terra che comprende la bassa Galilea, la regione centrale collinare, il Neghev, e il Sinai.

Nell'area del Giordano sono stati intrapresi importanti scavi a Buṣerā (*Bosra), *Chesbon (Hesbān), Madeba, Petra, Deir 'Alla, Tell es-Sa'īdīyeh, Amman ed Ezion-Gheber. I risultati sono stati regolarmente riportati in riviste (alcune elencate nella bibliografia), enciclopedie di archeologia e in speciali volumi dedicati a siti specifici. È lecito attendersi per il futuro una progressiva crescita della conoscenza del territorio biblico.

VI. Iscrizioni (Antico Testamento)

Molti scavi hanno portato alla luce documenti sia inseriti in archivi sia isolati. Questi rivelano forme diverse di scrittura su materiali differenti. Si spera che tali iscrizioni, specialmente quelle provenienti da *Egitto, *Assiria e *Babilonia possano essere datate con precisione, ed essere di grande valore nella comparazione con i documenti preservati nell'AT. Alcuni hanno un riferimento esplicito, altri mostrano la vasta diffusione dell'alfabetizzazione e degli stili letterari in tutto il Vicino Oriente antico. Esemplari di queste scuole di scrittura sono stati trovati anche in Israele in aggiunta agli scritti locali su papiri e ostraka, *sigilli, e denaro in forma di *monete, su pietra, legno e altri supporti.

Alcune collezioni di documenti o archivi sono di particolare importanza per la comparazione con l'AT. Questi archivi includono, per l'Egitto, i Testi di Esecrazione (1800 a.C. *ca.*) e per la Siria i testi provenienti da *Ebla (2300 a.C. *ca.*), *Mari e *Ugarit (Raṣ Shamra). Mentre questi documenti, e i testi provenienti da *Nuzi (XV sec.) e *Amarna (XIV sec.), illustrano il primo periodo storico fino al periodo patriarcale, i successivi ostraka provenienti da *Samaria e da *Lachis forniscono il contesto per i regni di Israele e di Giuda. Altre iscrizioni gettano luce sullo sviluppo della scrittura in tutto il periodo veterotestamentario.

Lo studio dell'archeologia biblica (del Vicino Oriente) esige che si facciano delle comparazioni sia con i ritrovamenti provenineti dai popoli circostanti *Egitto, *Siria, *Assiria e *Babilonia, sia con aspetti particolari come *p.e.* *arte e *architettura, (vedi *p.e.* le voci: *palazzi, *case e artefatti; *altare, *amuleto, *vetro, *vasellame, *monete), sia con siti specifici.

Bibliografia. Per i siti: *NEAEHL*; i dettagli aggiornati sono forniti in riviste quali *The Biblical Archaeologist* (American Schools for Oriental Research); *Israel Exploration Journal*, *Iraq*, *Levant*, *Palestine Exploration Quarterly*. Testi: *ANET*, *ANEP*, *DOTT*.

Bibliografia parziale: W.S. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, tr. it., Firenze, 1957; E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, 1962, tr. it., 2 voll. Milano, 1963; M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 1976–1977; P. Bienkowski, a cura di, *Treasures from an Ancient Land. The Art of Jordan*, 1991; W.B. Dever, *ABD* 1, pp. 354–367; M. Burrows, *What Mean these Stones?*, 1957; K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 4 ed., 1979; K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, 1990; P.R.S. Moorey, *The Bible Lands*, 1975; S M. Paul e W.G. Devers, *Biblical Archaeology*, 1973; D. Winton Thomas, a cura di, *Archaeology and Old Testament Study*, 1967; D.J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1962; *Peoples of Old Testament Times*, 1973; G.S. Wright, *Biblical Archaeology*, 1962; E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*, 1973, **in it.** *EAA*, 1, pp. 544ss., II Supp. (1970–1994), *s.v.* "Esplorazioni archeologiche", vol. 2, pp. 500ss.; C.V. Ceram,

Civiltà sepolte. Il romanzo dell'archeologia, Torino, 1955; F.M. Du Buit, *Archeologia del popolo d'Israele*, Catania,1962; J.B. Pritchard, *Archeologia e Antico testamento*, Firenze, 1964; K.M. Kenyon, *La città più antica del mondo: gli scavi di Gerico*, Milano, 1960; *idem.*, *Introduzione all'archeologia*, Milano, 1966; H. Frankfort, *Arte e architettura dell'Antico Oriente*, Torino, 1970; A. Parrot, *Ninive e l'Antico Testamento*, Roma, 1972; *ibid.*, *Babilonia e l'Antico Testamento*, Roma, 1973; A. Millard, *Archeologia e Bibbia*, Paoline,1988; V. Fritz, *Introduzione all'archeologia biblica*, Brescia, 1991; P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeologia palestinese*Brescia, 1992; J. Murphy–O'Connor, *La Terra santa. Guida storico–archeologica*, Bologna, 1996. (D.J. Wiseman)

VII. Il periodo ellenistico e romano

Quando il macedone Alessandro Magno nel 322 a.C. annesse la Giudea come parte del precedente impero persiano, la nazione fu ulteriormente esposta all'influenza ellenistica. Tuttavia, questo sviluppo fu ritardato dopo la sua morte dalle lotte intestine fra i suoi generali. Solo alcuni vasi e monete possono essere attribuiti con certezza ai regnanti del periodo 332–200 a.C.A Mareshah (Marissa) nell'Idumea è stata scoperta una città greca ben pianificata. Le strade, poste ad angolo retto e parallele l'una nei confronti dell'altra, portano dalla porta della città a una piazza del mercato (*agora*), intorno alla quale, sui tre lati, c'erano delle botteghe. Vicino alla città c'erano tombe di mercanti greci, fenici e idumei (250–200 a.C. *ca.*).

I tempi difficili in cui i maccabei lottarono per l'indipendenza giudaica (165–137 a.C.) sono attestati dalla presenza di caverne e campi di rifugiati (uadi Habsa) e fortini come quello costruito a Ghezer da Simone Maccabeo. Le tracce della linea di forti a nord che si sostiene siano stati costruiti da Alessandro Ianneo (Giuseppe Flavio, *Bell.* 7.170) sono state trovate vicino a Tel Aviv e Haifa. A Bet–Zur, che domina la strada da Ebron a Gerusalemme, Giuda (165–163 a.C.) aveva costruito un forte alla sommità di una precedente struttura persiana, e questa fu a sua volta ricostruita dal generale Bacchide. Botteghe, case, fortificazioni, serbatoi, giare erodiane incise e con maniglie, oltre a monete, permettono di ricostruire la vita dei principi asmonei, uno dei quali, Giovanni Ircano (134–104 a.C.), distrusse le città greche di Samaria e Marisa.

Erode il Grande (37–4 a.C.), re abile e ambizioso, si lanciò in progetti di costruzione di molti grandiosi edifici. A Gerusalemme le mura massicce che costruì intorno al tempio, ampliandole e abbellendole, sono state trovate *in situ* dalle fondamenta fino a un'altezza considerevole, anche oltre l'attuale livello del terreno. Le parti più alte delle mura furono circondate da pilastri, e avrebbero avuto la stessa sembianza delle mura, ancora visibili, di Ebron (Macpela). Anche queste mura circondavano un luogo sacro, dove furono sepolti il patriarca Abraamo e sua moglie Sara. Scavi intorno al monte del tempio a Gerusalemme hanno permesso di localizzare un complesso di strade e terrazze, e frammenti ornamentali di porte e chiostri (le ricostruzioni e i progetti appaiono a pp. 26–31, 34–35 in *Jerusalem Revealed*). Nella città alta, resti di dipinti murari e di mosaici policromi provenienti da case di gente dell'alta società sono stati recuperati da Avigad (*ibid.*, pp. 41–51; tav. colorate prima di p. 41) insieme a diversi esempi di mobilio, posate e così via. La cosiddetta *Torre di David* nella città alta, scavata da tempo da Johns, è anche un'opera erodiana *in situ*, costruita su mura asmonee. Si tratta di una delle tre torri erodiane che difendevano l'angolo nord–occidentale della città; proprio all'interno delle mura, nello stesso posto, c'era il palazzo (nella città alta), e di esso sono state scavate anche le strutture portanti. Al di fuori del palazzo c'era il sito di *Gabbatà*, e la spianata dove Gesù fu giudicato da Pilato. Sull'altro lato della città, all'estremo nord del monte del tempio, c'era la fortezza Antonia. Oggi si pensa che i vari resti del convento delle Sorelle di Sion siano troppo a nord per provenire dalla fortezza Antonia; è probabile che provengano dalla città ricostruita di epoca adriana, Aelia Capitolina. Ai tempi di Gesù, la piscina di Betesda si trovava al di fuori delle mura della città, a nord del monte del tempio; essa fu inglobata nella città dalle mura di Agrippa (terzo muro settentrionale di Gerusalemme) nel 41–44 d.C. *ca*. Le linee rispettive delle seconde e terze mura settentrionali di Gerusalemme non trovano consenso tra gli studiosi; ma è certo che se si presuppone la linea Sukenik/Mayer o quella indicata dalla scuola britannica, i siti del Golgota e della tomba del tradizionale *Santo Sepolcro* si trovavano al di fuori del secondo muro settentrionale. Questi hanno allora una forte probabilità di essere i luoghi della crocifissione e della sepoltura di Gesù, supportati come sono da una tradizione che sembra risalire ad Adriano (135 d.C.). Ma la forma della camera scavata a mo' di sepoltura, come descritta dal pellegrino Arculf, è atipica per il periodo e rappresenta un problema. L'altro sito, un giardino contenente un sepolcro, è congeniale ma non può essere autentico perchè è datato al VII sec. a.C. A Gerusalemme sono state localizzate molte tombe del I sec, a./d.C., e alcune di esse sono tombe monumentali. I gruppi di tombe, a

"Dominus Flevit" (monte degli ulivi) e a Sanhedria sono molto interessanti; la tomba di un convertito al giudaismo, la regina Elena di Adiabene, è la più caratteristica. Gli ossari (piccole casse contenenti le ossa) di queste tombe recano spesso delle iscrizioni. È stato trovato anche un ossario che conteneva le ossa di un uomo crocifisso; un chiodo era ancora inserito in due ossa. Da qui sono seguiti vari tentativi di stabilire la posizione del corpo nel momento della crocifissione (*p.e.* *IEJ* 1970, pl. 24).

Al di fuori di Gerusalemme i più importanti resti erodiani sono stati trovati in città fondate dal re (Sebaste, Cesarea marittima), nella sua residenza invernale (Gerico) e nelle sue fortezze (Masada, Herodium). La vecchia città di Samaria fu ricostruita da Erode sulla colline dell'antica città e chiamata Sebaste in onore dell'imperatore romano Augusto (il gr. equivalente del lat. *augustus* è *sebastos*). Le antiche mura israelitiche furono ricostruite e rinforzate con torri circolari, fu dedicato un tempio ad Augusto e costruito uno stadio; tutto questo è stato localizzato dagli scavi, inclusi i pannelli murari dipinti dello stadio, così come altre pitture murarie a Gerico, Masada e ad Herodium. A Cesarea il grande porto o molo erodiano è stato esplorato da un team di archeologi subacquei; i suoi contorni sono chiaramente visibili con fotografie aeree. Spedizioni italiane hanno trovato parte delle mura cittadine, della torre di Strato e del teatro erodiano con le sue sedie e i suoi piani e una serie di pavimenti intonacati e pitturati (pressocchè unici). A Gerico il palazzo erodiano si trova da ambo i lati dello uadi Qelt con un giardino incavato e una piscina tra due ali, davvero magnifici. Ancor più inusuale è l'uso della tecnica locale di costruzione con mattoni a secco, unita a tecniche romane caratteristiche della Roma dei tempi di Augusto. Questa tecnica è stata rinvenuta solo a Gerico; per quanto si sa, Erode non la usò altrove. Sempre a Gerico, i vasi da fiori erano ancora al proprio posto! Le decorazioni interne dei palazzi erodiani comprendevano pannelli pitturati sulle pareti, pavimenti intarsiati e mosaici. Piscine all'aperto o coperte, con diversi livelli e intonacate, sono presenti in molti siti erodiani, ma si trova anche la tecnica romana di riscaldamento che passa sotto il pavimento e stanze riscaldate da vapore.

Questi bagni sono stati trovati nelle fortezze di Erode, fornite anche di lussuosi alloggi. I mosaici policromi sono forse l'aspetto più interessante del palazzo di governo di Masada. Il palazzo piccolo all'estremo nord è appollaiato su terrazzi ai bordi di ripidi strapiombi; anche qui ci sono i pannelli pitturati. Nella fortezza di Masada e ad Herodium gli archeologi israeliani sostengono di aver trovato i resti di una sinagoga del I sec. d.C. (quelle comunemente conosciute risalgono alla fine del II o al III sec. d.C.). In tutta questa arte erodiana non sono stati mai trovati motivi umani e animali, fino a pochi anni fa negli scavi a Broshi vicino alla porta di Sion, a Gerusalemme.

VIII. Altre iscrizioni (Nuovo Testamento)

Alcune iscrizioni trovate a Gerusalemme sono da porre in relazione al tempio di Erode. Alcune si trovano sulle piccole casse di pietra (ossari) nelle quali erano deposte le ossa dei defunti (I sec. a./d.C). Uno di questi ossari conteneva le ossa di un certo "Simone, costruttore del tempio", presumibilmente un lavoratore, piuttosto che un architetto, di Erode. Su un altro ossario si legge "Ossa del figlio di Nicamore alessandrino, che donò le porte"; questa isrizione deve riferirsi al giudeo, noto per la sua pietà, che pagò per la realizzazione delle più belle porte del nuovo tempio. È stata trovata un'iscrizione importante che era posta all'interno del recinto del tempio. Sono noti due esempi, entrambi in greco, uno frammentato. Il testo (I sec. a./d.C.) è il seguente: "Nessun non–giudeo deve attraversare la barriera e il recinto che circonda il luogo santo; chiunque attraverserà è ritenuto responsabile della propria morte, che ne conseguirà". Giuseppe Flavio fa riferimento a queste targhe, che erano scritte in greco e latino e si trovavano intorno al luogo santo (la parte interna del Tempio); egli usa quasi le stesse parole che si trovano sulle iscrizioni (*Bell.* 5.194; *Ant.* 15.417). I fatti raccontati in Atti 21: 26–29 devono essere collegati alla stessa proibizione. Il tumulto ivi descritto fu causato da giudei pii i quali credevano che Paolo avesse condotto un greco nell'area proibita.

Sono importanti anche altre iscrizioni funerarie. Non si deve dar credito alle parole "Gesù! Guai!", che si è pensato fossero legate alla crocifissione. Queste parole, scritte sull'ossario di un giudeo, rinvenute nella sua tomba di famiglia, sono di fatto semplicemente il suo nome "Gesù, figlio di Giuda" (era usuale l'identificazione delle ossa del defunto). Può essere interessante notare la combinazione di nomi "Gesù, figlio di Giuseppe", che si trova anche in un altro ossario; entrambi i nomi erano molto comuni all'epoca. Infatti, la lista dei nomi che si trovano in questi ossari è la stessa che si ricava dalla lettura del NT: Giovanni, Giuda, Lazzaro (Eliezer), Gesù, Maria, Marta, *ecc.* Infine, si possono menzionare la tomba e gli ossari di "Alessandro, figlio di Simone, di Cirene" e di sua sorella Sara provenienti dalla Cirenaica tolomea. Sembra abbastanza plausibile che il padre di quest'uomo fosse l'uomo chiamato Simone, di Cirene,

il padre di Alessando e Rufo (Mar. 15:21).

In quella che una volta era chiamata Palestina sono state ritrovate le rovine di molte sinagoghe. Per lungo tempo si è pensato che le prime fossero quelle di Capernaum, Corazin e Kefar Biram in Galilea (abitualmente datata intorno al II e all'inizio del III sec. d.C.). Oggi si sostiene che alcune stanze di riunione del I sec. d.C. che si trovano a Masada e ad Herodium fossero in realtà sinagoghe; archeologi francescani hanno sostenuto che le rovine di Capernaum sono più tarde di quanto si è creduto (fine del IV inizi del V sec. d.C.). In ogni modo, le prove dell'esistenza di una sinagoga, che risale più indietro nel tempo, è stato scoperta a Gerusalemme; si tratta di un'iscrizione in gr. (I sec. a./d.C.). Essa afferma che un certo Teodoto, un sacerdote, pagò parte delle spese per la costruzione di una casa di riunioni (gr. *synagōgē*), nella quale egli officiò come "archisinagogos". Si trattava di un fatto di famiglia: suo padre e suo nonno prima di lui erano stati capi della stessa sinagoga. L'iscrizione inoltre afferma che questo posto fu costruito "per la lettura della legge e per lo studio dei suoi precetti"; e che di lato c'era un alloggio, provvisto di bagni e camere, per i visitatori.

Negli scavi italiani a Cesarea, studiando il rifacimento da parte di Erode della vecchia roccaforte fenicia, la torre di Strato, si è scoperto che l'antico teatro era passato per varie fasi di costruzione e di ristrutturazione. Quando nell'ultimo periodo romano i resti erodiani originali furono usati come riempimento, fu redatta un'epigrafe. Gli archeologi hanno dimostrato che essa si riferisce a *Ponzio Pilato. Egli è chiamato "prefetto di Giudea", e si capisce che eresse un altare in onore di Tiberio, l'imperatore romano. Deve essere stato in quel tempo che il termine "prefetto" emergeva come titolo dei governatori minori (dell'ordine equestre), quale era Pilato; la parola "procuratore" (precedentemente riservata agli agenti fiscali dell'imperatore) la soppiantò. Le iscrizioni fin qui descritte fanno riferimento per lo più ai Vangeli. Altre, provenienti dalla Grecia, dalla Turchia, *ecc.*, sono legate a eventi descritti negli Atti o nelle Epistole di Paolo. Un decreto di Claudio, che si trova a Delfi (in Grecia) presenta Gallione come proconsole dell'Acaia nel 51 d.C., e fornire così un collegamento con il ministero di Paolo a Corinto (Atti 18: 12). Sempre a Corinto un'iscrizione su una porta, "Sinagoga degli ebrei", può forse indicare il posto in cui Paolo predicò (Atti 18:4). Scavi nello stesso posto hanno rivelato un testo che cita un benefattore, Erasto, probabilmente il tesoriere della città di Rom. 16:23; botteghe simili a quelle in cui Paolo lavorò (Atti 18:2–3), e un'iscrizione di "Lucio, il macellaio", che probabilmente indica il sito del "mercato della carne" (*makellon*) a cui Paolo fa riferimento in I Corinzi 10:25.

A Efeso una parte del tempio di Artemide, la "Diana degli efesini", è stata riscoperta insieme all'*agora* e a un teatro all'aria aperta capace di ospitare più di 25.000 persone sedute. Un testo votivo di Salutaris, che dedica un'immagine d'argento di Artemide, "da erigere nel teatro in una sessione plenaria dell'*ecclēsia*, mostra, come si deduce da Atti 19:28–41, che questo era il luogo in cui si radunava l'intera assemblea. L'affidabilità storica di Luca è stata attestata da varie iscrizioni. I "magistrati" di Tessalonica (Atti 17:6, 8) erano magistrati nominati in cinque iscrizioni cittadine risalenti al I sec. d.C. Similmente, Publio è designato correttamente *prōtor* ("primo cittadino") o Governatore di Malta (Atti 28:7). Vicino a Listra iscrizioni ricordano la dedica a Zeus della statua di Ermēs da parte di alcuni licaoni e, nei dintorni, c'era una pietra d'altare per "Colui che ascolta la preghiera" (Zeus) ed Ermēs. Tutto ciò spiega l'identificazione di Barnaba e Paolo con Zeus (Giove) ed Ermēs (Mercurio) da parte dei cittadini (Atti 14:11). Derba, il successivo luogo in cui si fermò Paolo, è stata identificata da Ballance nel 1956 con Kerti Hoyuk, vicino a Karaman (*AS* 7, 1957, pp. 147ss.). I riferimenti che Luca fa in apertura del suo Vangelo a *Quirinio, governatore della Siria prima della morte di Erode I (Luca 2:2) e a *Lisania come tetrarca di Abilene (Luca 3:1) hanno ricevuto ugualmente supporto epigrafico.

Bibliografia. Sono citate solo opere recenti e non tecniche. Y. Yadin, *Masada*, 1966, tr. it., 1968; K.M. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3.000 Years of History*, 1967 (capp. 6–11); P. Benoit, *HTR* 1971, pp. 135–167 (Antonia); *Inscriptions Reveal*, 1973, compresi n. 169–170,182,216 (pubbl. dall'*Israel Museum*, Gerusalemme); K.M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, 1974 (capp. 1–3, 10–15); B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, 1975; L.I. Levine, *Roman Caesarea*, 1975; Y. Yadin, *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City*, 1968–1974, pp. 1–91; J. McRay, *Archaeology and the New Testament*, 1991; *NEAEHL*, *s.v.* Caesarea, Herodium, Jericho, Jerusalem, **in it.** E. Yamauchi, *Il mondo dei primi cristiani*, Torino, 1983; F.W. Deichman, *Archeologia cristiana*, Roma, 1993; M. Piccirillo, *L'archeologia cristiana. Verso il terzo millennio*, Napoli, 2000; D. Mazzoleni, *Epigrafia del mondo cristiano antico*, Roma, 2002; G. Liccardo, *Introduzione allo studio dell'archeologia cristiana*, Cinisello Balsamo, 2004.
(J.P. Kane, J. Woodhead)

*Architettura; *Arte

ARCHIPPO

"Compagno d'armi" di Paolo e Timoteo (Filem. 2). L'espressione implica un servizio svolto precedentemente insieme (*cfr.* Fil. 2:25). È citato, con Filemone e Apfia, in un modo che fa pensare che fosse loro figlio. Questa ipotesi non esclude necessariamente la prima (*cfr. Theodore of Mopsuestia*, a cura di Swete, I, p. 311) tenendo conto del contesto di Colossesi 4:17; la prima è stata adottata con conclusioni diverse da Lightfoot e Goodspeed: il "ministero", che i colossesi esortano a compiere era esercitato nella vicina Laodicea; ma il contesto non esige, e neanche favorisce, questa tesi. Anche se egli svolgeva il servizio a Colosse, e il suo compito era quello di sradicare l'eresia (*cfr.* W.G. Rollins, *JBL* 78, 1959, pp. 277–278), è significativo che la chiesa sia esortata a portare la lettera. È dubbia anche l'ipotesi di J. Knox secondo la quale Archippo era ospite della casa–chiesa di Colosse, il padrone di Onesimo e il principale destinatario della lettera a Filemone. L'espressione di Colossesi 4:17 implica la ricezione di un compito, e difficilmente può essere interpretata nel senso della liberazione di Onesimo. La natura precisa del ministero è sconosciuta ma forse il vecchio compagno d'armi di Paolo, nonostante fosse ancora legato alla sua casa–chiesa, continuava a essere impegnato in un servizio missionario attivo. Il solenne appello non implica una reale negligenza (*cfr.* II Tim. 4:5).

Bibliografia. J. Knox, *Philemon among the Letters of Paolo*, 2ed., 1960, **in it.** H.M. Carson, *Le Epistole di Paolo ai Colossesi e a Filemone*, GBU, Roma, 1979. (A.S. Wood)

*Filemone, lettera

ARCHITA

Genesi 10:17; I Cronache 1:15. Discendente di Cam mediante Canaan, ed eponimo antenato degli abitanti di una città fenicia, l'odierna Tell 'Arqa, 20 km. a nord–est di Tripoli. Il posto è menzionato nei resoconti egiziani, fra cui le lettere di *Amarna, e da Salmanassar III (853 a.C.) e Tiglat–Pileser III. In epoca romana è chiamata Caesari Libani. (G.G. Garner)

ARCHITETTURA

I resti architettonici della regione biblica sono per la gran parte della storia della regione insignificanti, se sono paragonati a quelli di molte culture antiche. La ragione sta principalmente nella natura deperibile dei materiali usati normalmente per la costruzione, ma anche nella perenne mancanza di prosperità da parte delle popolazioni locali, elemento senza il quale le strutture monumentali non possono essere costruite. Molte costruzioni in Israele furono intraprese in maniera non professionale, e sono pochi i periodi che emergono per il loro splendore architettonico: l'Età del Bronzo media, il periodo salomonico, erodiano e omayyade. Lo studio dell'architettura biblica include tuttavia l'Egitto, la Mesopotamia, la Persia e il mondo classico, un'area geografica che nell'insieme possiede i resti più imponenti dell'architettura antica.

a) Materiali e costruzione

A motivo della grande quantità di materiale da costruzione necessario, non era comune che fosse trasportato per lunghe distanze. Questo vale per la varietà di pietre, ma non per il marmo, che all'epoca romana era trasportato per distanze superiori ai 1500 km. La base rocciosa delle colline della *terra d'Israele è costituita da pietra calcara e questa era la comune pietra da costruzione dell'area. Poteva essere squadrata anche nello stesso cantiere, come accadeva a *Samaria e a Ramat Raḥel (*BASOR* 217, 1975, p. 37). L'arenaria era usata nelle aree costiere di Canaan, mentre nel sud della Siria, la pietra più usata era il basalto. Il clima comparativamente umido necessitava che le fondamenta, fatte di materiale di risulta, emergessero dal suolo per proteggere la struttura in mattoni di terra dall'umidità risalente. Alcune fortificazioni furono costruite quasi esclusivamente con un tale materiale; il primo esempio noto è la torre neolitica che si trova a Gerico (7000 a.C. *ca.*). Tuttavia, a partire dal 1400 a.C. *ca.* veniva usata della muratura squadrata. Salomone usò pietre tagliate in forma rettangolare in molti dei suoi palazzi, di cui abbiamo come esempi le porte di *Meghiddo e Ghezer. La produzione di questa pietra da costruzione era molto costosa ed esigeva molta forza lavoro (II Cro. 2:18). Esempi di raffinati lavori in pietra sono stati rinvenuti a Samaria e a Ramat Raḥel; può essere considerato un esempio anche il "muro del pianto" costruito a Gerusalemme da Erode il Grande. Durante la monarchia israelitica le pietre erano scolpite in una varietà di elementi architettonici come i pilastri proto–eolici (*PEQ* 109, 1977, pp. 39–52) e la balaustra di Ramat Raḥel che probabilmente era la parte più bassa di una finestra (*arti e mestieri).

Diversi tipi di pietra furono usati un po' ovunque nel mondo antico. A partire dal periodo greco classico il marmo era considerato una delle pietre da costruzione più valide e i resti di *Corinto, *Efeso, *Pergamo e *Atene ci danno una buona

idea della magnificenza dell'architettura del periodo neotestamentario.

Anche il legname da costruzione era una risorsa per la terra biblica (Gios. 17:15, 18). I palazzi reali erano costruiti e decorati con legnami costosi quali il cedro e l'abete (I Re 5:6, 8) importati dal Libano, l'almug (I Re 10:11–12) da Ofir e il locale legno d'olivo (I Re 6:23, 31, 33). Le opere comuni erano abitualmente compiute con il legno locale più idoneo, che poteva essere il sicomoro (Is. 9:10), il pino o la quercia. Il rinvenimento di una piccola fortezza a *Ghibea, risalente al 1000 a.C. *ca.*, ha mostrato che il cipresso e il pino furono usati nella prima costruzione, probabilmente in ragione di una deforestazione, mentre il mandorlo fu usato nella successiva ricostruzione. La grande quantità di legno carbonizzato rinvenuto può indicare che la sovrastruttura fosse quasi tutta di legno. In ragione della sua duttilità, il legno svolgeva delle funzioni architettoniche vitali quali: supporto per il tetto, rinforzo per le pareti e telaio per porte e finestre (I Re 6:31, 34), le porte stesse e come supporto per le torri sovrastanti. La canna è il solo altro materiale da costruzione che offre tanta duttilità e può dunque essere stata utilizzata per rinforzare i muri fatti in mattoni di fango. La migliore utilizzazione di giunchi, tuttavia, era nella costruzione del tetto, dove era posto insieme a travetti di legno per formare una base sicura per una gettata di calcina. Questa poteva essere facilmente rimossa (Mar. 2:4).

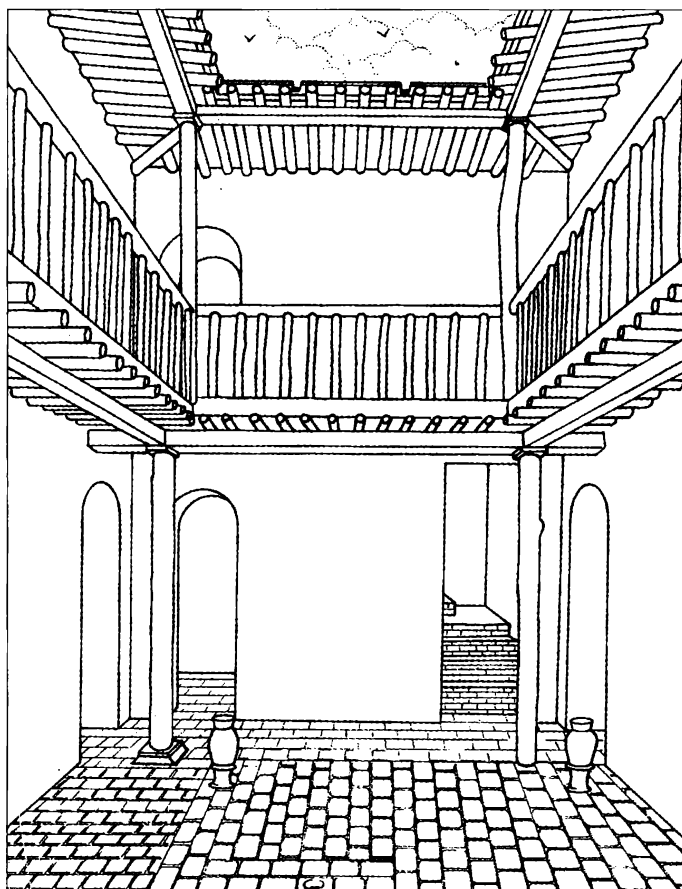
Nel mondo antico i materiali più usuali erano composti di terra. I primi tentativi di edificare usando blocchi di fango solidificati sicuramente saranno stati fallimentari in quanto la loro essicazione avrebbe causato un crollo. Al contrario, era prassi comune impastare il fango in zolle o mattoni che erano asciugati al sole, prima di essere usati nella costruzione. A Tell el–Kheleifeh vicino al mar Rosso è stato trovato un recinto pieno di mattoni posti ad asciugare, datato all'850 a.C. *ca.* Il fango per i mattoni era mischiato con fili di paglia che non solo davano coerenza ma acceleravano anche l'essiccazione e impedivano che la terra si attaccasse al terriccio durante l'impasto. A partire dal 4000 a.C. *ca.* in Mesopotamia furono impiegate delle forme rettangolari per mattoni e successivamente il loro uso si estese anche in Canaan.

I mattoni di terra erano normalmente uniti fra loro con il fango e in seguito rivestiti con una calcina, sempre a base di terra. Ogni anno l'intero edificio sarebbe stato reintonacato all'esterno, e forse anche all'interno, al fine proteggerlo dalla pioggia. A *Sichem è stata trovata tra le macerie di una casa datata al 730 a.C. *ca.* una lastra di materiale da tetto che mostrava intonacature successive (G.E. Wright, *Shechem*, 1965). Gli scavi di Tell Jemmeh hanno portato alla luce una residenza assira del 700 a.C. *ca.* con un buon tetto a volta fatto di mattoni di fango. Questa forma di architettura era comune fin dal III mill., sia in Mesopotamia sia in Egitto, ma per Canaan non ci sono resti precedenti.
Prima del periodo romano mattoni cotti e tegole non erano usati nella terra d'Israele, e anche allora solo a opera di esperti.

b) Panoramica generale

La crescita della vita in comunità produsse un benessere da difendere e, dunque, a mano a mano che l'uomo cominciava a vivere in modo stabile, si rendevano necessarie le fortificazioni. La prima forma di difesa fu costituita dal rafforzamento delle mura delle case intorno al perimetro del villaggio. Le porte erano sempre il punto più vulnerabile della fortificazione e la speciale attenzione dedicata a esse è visibile a Jawa nel deserto della Siria, dove furono in uso a partire dal 3200 a.C. *ca.*, si rinvengono tutti i motivi utilizzati successivamente a Canaan. Dopo il 3000 a.C. fu comune per le città avere un secondo anello murario che copriva la base del muro principale, così come la presenza di torri situate nei punti strategici del muro principale. Erano anche usati argini ma prima del 2000 a.C. questi non erano utilizzati al massimo della loro potenzialità, quando furono costruiti terrapieni al di fuori del muro della città che avevano fianchi molto ripidi ed erano stabilizzati con resti di pietra calcarea.

Le città di questo periodo erano molto grandi. Le mura di *Asor racchiudevano circa 700.000 m. quadrati; all'interno c'era una area della città alta (o tell), racchiusa in una seconda cinta di mura. Continuò a essere normale per le città avere diverse linee di difesa, intorno all'intera città come a *Lachis (700 a.C. *ca.*), oppure difese che proteggevano diverse sezioni della città come nella Gerusalemme del NT. Durante l'espansione assira (dopo l'850 a.C. *ca.*) le porte furono ampliate e comprendevano case per le guardie per impedire che fossero sfondate con gli arieti. Nel periodo romano la terra di Israele era una terra di frontiera ed era difesa da molti forti; uno di questi era la fortezza Antonia (*pretorio) a Gerusalemme, dove forse fu imprigionato Gesù (Matt. 27:27; Mar. 15:16).

Da un punto di vista architettonico i templi e i santuari sono spesso difficili da distinguere dai palazzi o da case molto grandi, e la loro identificazione è difficile a meno che non presentino all'interno oggetti che indicano una pratica religiosa. Dopo il 2000 a.C. in Canaan c'era una grande va-

Ricostruzione di una casa privata a Ur. Gli ambienti in cui si viveva si trovavano al primo piano mentre il piano terra era riservato a deposito e alla servitù.

rietà di palazzi religiosi. Solo ad *Asor, sono stati trovati 4 templi e santuari separati. Altri importanti templi cananei sono stati rinvenuti a Meghiddo e a Sichem, dove una struttura del tipo "Migdol" (torre) è ritenuta da alcuni il tempio di El–be'rith (Giu. 9:46). Questo palazzo aveva mura molto spesse (5 m.) con un portico che faceva da ingresso. A *Bet–Sean sono stati scoperti due templi che rivelano stili di disegno e di costruzione egiziani, sebbene fossero dedicati a divinità cananee, *Dagon e *Astarot. Palazzi religiosi sono stati trovati fuori dalle città come a Nahārīyyā dove sono stati scavati un'altare (*alto luogo) e un tempio. I templi cananei non sono uniformi. Ciò può essere dovuto alla varietà religiosa, contro la quale gli israeliti dovevano combattere (Deut. 7:1–5). Un tempio usato molto probabilmente dagli israeliti è stato scavato ad *Arad. Esso era formato da un'ampia stanza–santuario contenente una nicchia e un cortile in cui era situato un altare di m. 2,5 x 2,5. Una delle poche somiglianze con il tempio di Salomone (descritto in I Re 6 e 7) è rappresentata dalle basi per le due colonne situate ai lati dell'entrata come quelle chiamate *Iachim e Boaz (I Re 7:15–22). Un tempio dell'VIII sec. a.C., con uno stile tipico di un palazzo ittita a Tell Tainat nel nord della Siria, è il solo conosciuto ad avere una pianta simile a quella del tempio di Salomone. Si è spesso pensato che il disegno fosse di origine fenicia ma un tempio fenicio recentemente scoperto a Cizio, Cipro, è completamente diverso. Un tempio filisteo rinvenuto a Tell Qasile (1000 a.C. *ca.*) aveva colonne di legno che sorreggevano il tetto e una piattaforma (*cfr.* Giu. 16:29). Il tempio di *Erode è stato descritto da Giuseppe e in relazione alle rovine è possibile fare una ragionevole ricostruzione. La possente muratura in pietra della sottostruttura di Erode è ancora visibile ad Haram esh–Sherif (*cfr.* Mar. 13:1–2).

Palazzi imponenti non sono comuni in Israele. Una costruzione che può essere stata la residenza di un monarca locale è stata scoperta a Meghiddo,

vicino alla porta. Aveva un certo numero di piani che circondavano un cortile e che furono utilizzati tra il 1500 e il 1200 a.C. *ca.*, periodo durante il quale fu almeno per una volta ristrutturato. I palazzi di Salomone a Gerusalemme non sono stati scoperti e poco è stato rinvenuto dei palazzi di *Omri e di *Acab a *Samaria. Il palazzo di *Ioiachim a Ramat Rāḥēl, al quale probabilmente si riferiva Geremia (22:13–19), è stato scavato ma non può essere determinata una pianta precisa. I grandi palazzi dei re assiri e babilonesi sono stati scavati abbondantemente a *Ninive, Nimrud, Khorsabad e *Babilonia. Si tratta di grandi complessi amministrativi che avevano ampie stanze riccamente decorate con sculture in rilievo, oltre a numerosi uffici e residenze per ufficiali. È stato anche scoperto a Masada il palazzo settentrionale di Erode il Grande dalla spettacolare posizione, che ha rivelato delle decorazioni in finto marmo.

La casa comune di famiglia nelle terre d'Israele ha sempre avuto una varietà di cortili. Le case ad Arad (2800 a.C. *ca.*) erano formate da una stanza principale e una o due stanze più piccole costruite intorno a un cortile chiuso, irregolare. Gli israeliti usavano una forma di casa con cortile molto regolare, nella quale un certo numero di camere era costruito intorno ai tre lati di un cortile rettangolare. Sul quarto lato c'era una porta che dava sulla strada. Questa forma utilizzava bene lo spazio e forniva la protezione e il calore necessari nelle zone collinari del paese. Quando era necessario, si aggiungevano piani superiori (II Re 4:10). Alcune delle case più antiche e più confortevoli sono state scavate a *Ur. Esse furono usate fin dal 1900 a.C. *ca.* ed erano formate da due piani costruiti intorno a un cortile.

Un edificio comune nelle città israelita è quello del deposito. Quando si scavarono i primi di questi edifici a Meghiddo si pensò che fossero delle stalle.

Bibliografia. H.J. Franken e C.A. Franken–Battershill, *A Primer of Old Testament Archaeology*, 1963; S.M. Paul e W.G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973; H. e R. Leacroft, *The Buildings of Ancient Mesopotamia*, 1974; A. Kempinski & R. Reich, a cura di, *The Architecture of Ancient Israel*, 1982, **in it.** S. Mazzoni, *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente antico: realta e ideologia*, Pisa, 1994; S. Lloyd, *Architettura origini*, Milano, 1998; L. Nigro, *Ricerche sull'architettura palaziale della Palestina nelle eta del bronzo e del ferro. Contesto archeologico e sviluppo storico*, CMAO, 5, Roma, 1995. (C. J. Davey)

*Archeologia; *Arte; *Casa; *Palazzo; *Tempio

ARCOBALENO

In ebr. non esiste una parola specifica per arcobaleno, ma è usata la parola che ordinariamente si riferisce all'arco da guerra (ebr. *qešeṯ*). Nel NT il termine adoperato è ***iris***. In Genesi 9:13–16 è detto che l'arco di Dio, *qešeṯ*, è posto nelle nuvole come segno del suo patto con *Noè e della promessa che non avrebbe distrutto più ogni carne con un *diluvio.

Il significato sembra essere che ciò che normalmente era uno strumento di guerra e un simbolo di vendetta, è divenuto un simbolo di pace e misericordia, in virtù del suo essere ora posto nelle nuvole. Sullo sfondo delle nere nuvole del temporale, l'arco di Dio è trasformato in un arcobaleno dalla luce solare della sua misericordia e della sua grazia. Dio è in pace con il popolo del suo patto. Così pure in Ezechiele 1:28 l'arcobaleno di misericordia appare intorno al trono di gloria e di giudizio divini. In Apocalisse 4:3; 10:1, Giovanni ha una visione simile a quella di Ezechiele. (J.G.S.S. Thomson)

AREÒPAGO

(Gr. *Areios pagos*, "collina di Ares", il dio greco della guerra, corrispondente al romano Marte). **1.** Collinetta a nord–ovest dell'Acropoli di *Atene, citata in Atti 17:22. **2.** Il consiglio dell'Areòpago, chiamato così perché la collina di Ares era il suo luogo di convegno. Ai tempi del NT il consiglio si incontrava, eccetto che per deliberare sui casi di omicidio, nel "portico reale" (*stoa basileios*) nella piazza del mercato di Atene (*agora*), e probabilmente fu da qui che si condusse Paolo davanti all'Areòpago (Atti 17:19) e non, come sostiene la AV, alla collina di Marte (v. 22). Si trattava dell'istituzione più venerabile di Atene, che risaliva a tempi leggendari e, nonostante il ridimensionamento di molte delle sue antiche prerogative, godeva di grande prestigio e aveva una giurisdizione speciale in materie religiose e morali. Fu dunque naturale che un "predicatore di divinità straniere" (Atti 17:18) fosse sottoposto al suo giudizio.

Il discorso dell' Areòpago pronunciato da Paolo nella circostanza di cui si parla in Atti 17:22–31 è un discorso sulla vera conoscenza di Dio. Prendendo spunto da un'iscrizione di un'altro altare che recitava "al Dio sconosciuto", Paolo annuncia al suo uditorio che è arrivato fino a loro per far conoscere il dio della cui natura essi stessi confessano l'ignoranza. Il vero Dio è creatore e Signore dell'universo; non abita in templi costruiti da mani d'uomo; non dipende dalle offerte delle sue creature ma dona loro la vita e tutto ciò di cui hanno

bisogno. Egli è il creatore di ogni cosa e in particolare dell'umanità; in questo modo il discorso affronta una serie di temi concernenti la relazione tra Dio e l'uomo. L'umanità tutta ha un'origine unica; le zone abitate della terra e le stagioni dell'anno sono stati ordinati per essa; lo scopo di Dio in queste disposizioni è che gli uomini possano cercarlo e trovarlo, soprattutto perché sono sua progenie. Sebbene la lingua e le citazioni del discorso siano ellenistiche, l'enfasi è squisitamente biblica. Nel perorare le sue tesi, Paolo invita i suoi ascoltatori a ravvedersi e a sottomettersi alla conoscenza di Dio, anche perché egli non è soltanto il creatore ma anche il giudice di tutti. La certezza del giudizio futuro è stata data nella risurrezione dell'uomo incaricato di eseguirlo. All'udire il riferimento alla risurrezione, il consiglio licenziò Paolo come indegno di seria considerazione.

Bibliografia. N.B. Stonehouse, *Paul before the Areopagus*, 1957; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956, pp. 26–83; B. Gärtner, *The Areopogus Speech and Natural Revelation*, 1955; H. Conzelmann, "The Address of Paul on the Areopagus", in L.E. Keck e J.L. Martyn a cura di, *Studies in Luke—Acts*, 1966, pp. 217–230; T.D. Barnes, "An Apostle on Trial", *JTS* n.s. 20, 1969, pp. 407–419; C. J. Hemer, "Paul at Athens: A Topographical Note", *NTS* 20, 1973–4, pp. 341–349, **in it.** *DPL*, pp. 132–138; V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene*, Paideia, Brescia, 1982; I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, GBU, Roma, 1990. (F.F. Bruce)

*Atene; *Epicurei; *Paolo; *Predicazione; *Stoici

ARETA

Il riferimento di II Corinzi 11:32 è ad Areta IV Filopatro, l'ultimo e più noto dei re *nabataei a portare quel nome (9 a.C.–40 d.C. *ca*.). Ricevette l'approvazione al dominio sul suo regno vassallo da Augusto, anche se con una certa riluttanza, perché lo aveva ampliato senza il suo permesso. Sua figlia sposò *Erode Antipa, da cui divorziò quando volle sposare *Erodiade (Mar. 6:17). Areta dichiarò guerra a Erode, che lo sconfisse nel 36 d.C. Roma si alleò con Erode, ma la spedizione punitiva che fu organizzata sotto Vitellio, governatore della Siria, aveva appena raggiunto Gerusalemme quando la notizia della morte dell'imperatore Tiberio nel 37 a.C. causò la fine di questa missione.

Da II Corinzi 11:32 sembra probabile, sebbene alquanto sorprendente, che Areta a un certo punto avesse il possesso di Damasco, la vecchia capitale della Siria. In genere si pensa che ricevette la città da Gaio (37–41 a.C.), la cui politica era quella di incoraggiare o favorire gli stati vassalli. Infatti, non si conosce alcuna moneta coniata a Damasco tra il 34 e il 62 d.C. Questo vuoto può essere più o meno significativo. È possibile che ci fu un'occupazione della città fra il 34 (o il 37) e il 40, oppure, l'attività del suo "etnarca" potrebbe avere altre spiegazioni. Questo riferimento è potenzialmente importante per la cronologia paolina, ma sulla base dei dati di cui disponiamo le indicazioni sono incerte e le possibilità troppo vache per permettere una qualche conclusione certa. Se identifichiamo la circostanza di II Corinzi 11:32 con gli eventi di cui leggiamo sia in Galati 1:17–18 sia in Atti 9:23–29, possiamo fissarla "tre anni" dopo la conversione di Paolo. Questa opzione, secondo una certa lettura, può accordarsi più facilmente con la data più antica della conversione di Paolo, che peraltro sembra probabile in base ad altre considerazioni. (E.M.B. Green, C.J. Hemer)

ARGOB

Distretto della Transgiordania governato da Og, re di Basan, prima che gli israeliti guidati da Mosè lo conquistassero (Deut. 3:3–5). Aveva città cinte di mura, con fortificazioni e molte altre senza mura. La localizzazione esatta dell'area è stata argomento di dibattito. Un'ipotesi che aveva il sostegno della tradizione ebraica e godeva di un peso in più a motivo di un'etimologia improbabile identificava la regione con il tratto vulcanico della terra conosciuta come el–Leja (*Traconitide). Questa ipotesi non trova molto sostegno oggi. Il nome indica probabilmente un'area fertile di terra arabile (*'argōb* probabilmente da ***regeḇ*** "una zolla", *cfr.* Giob. 21:33; 38:38). A ovest confinava con i piccoli regni di Ghesur e Maaca (Deut. 3:14), *cioè* le alture del Golan. Alcune difficoltà derivano dal riferimento al cambiamento del nome delle città di Argob, in borghi di *Iair, da parte di Iair il manassita. In I Re 4:13 le città di Iair si trovano in Galaad (*cfr.* Giu. 10:3–4). (J.C.J. Waite)

ARIEL

(Ebr. ***'ᵃrî'ēl***, "cuore di El [Dio]"). **1.** Nome dell'altare per i sacrifici descritto da Ezechiele (43:15–16). Sono state avanzate diverse interpretazioni: "fornello dell'altare" (*cfr.* Ez. 43:15–16); "monte di Dio" o, con meno probabilità, "leone di Dio". In questo senso ***'ᵃrīēl***, è citato sulla *Stele di Mesa (1:12, 830 a.C. *ca*.). **2.** Nome criptico applicato a Gerusalemme (Is. 29:1–2, 7) come principale fortezza e centro del culto a Dio (si veda **1.** sopra). **3.** Un moabita i cui figli furono uccisi da Benaia, uno dei guerrieri di Davide (II Sam. 23:20; I Cro.

11:22). L'AV traduce "un uomo che assomiglia a un leone" (si veda **1**.). **4**. Un delegato inviato da Esdra a Casifia per trovare uomini che lo accompagnassero a Gerusalemme per il servizio nel tempio (Esdr. 8:16). (D.J. Wenham)

ARIMATEA

"Citta dei giudei", patria di Giuseppe, nel cui sepolcro fu posto il corpo di Gesù (Matt. 27: 57; Mar. 15:43; Luca 23:51; Giov. 19:38). Identificata da Eusebio e Girolamo con *Rama o con Ramataim–Sofim, il luogo di nascita di Samuele (I Sam. 1:19). Probabilmente è identica alla Ramataim aggiunta a Giuda dalla Samaria (I Mac. 11: 34; Giuseppe Flavio, *Ant.* 13.127), che Demetrio II aggiunse al territorio di Gionatan. È possibile che corrisponda all'odierna Rantis, 15 km. a nord–est di Lidda. Si veda K.W. Clark, "Arimathaea", in *IDB*. (J.W. Meiklejohn , F.F. Bruce)

ARIOC

1. Nome del re di *Ellasar, alleato di *Chedorlaomer di Elam e *Amrafel di Scinear, che combatterono tutti insieme contro Sodoma e Gomorra (Gen. 14:1, 9) e furono sconfitti da Abraamo. Sebbene questa persona non sia identificata, il nome può essere comparato con *Arriwuk*, un figlio di Zimri–Lim, menzionato nelle lettere di Mari (1770 a.C. *ca*.) o con l'ultimo hurrita *Ariukki* dei testi di Nuzi (XV sec. a.C.). **2**. Guardia del corpo del re babilonese nel 588 a.C. (Dan. 2:14–15). Gli fu ordinato di uccidere i "saggi" che non riuscivano a interpretare il sogno reale, ma non adempì l'ordine perchè portò Daniele al cospetto del re Nabucodonosor. (D.J. Wiseman)

ARISTARCO

Tutte le occorrenze del nome si riferiscono indubbiamente alla stessa persona. La prima, Atti 19:29, lo descrive come compagno di Paolo fin dal tempo del tumulto a Efeso (sebbene sia stato sostenuto che il nome Aristarco è stato introdotto nel racconto in questione senza che lui fosse realmente coinvolto). In Atti 20:4 accompagna Paolo a Gerusalemme, probabilmente come delegato ufficiale dei tessalonicesi per la colletta; e in Atti 27:2 è sulla nave che proveniva da Cesarea, insieme con Paolo. W.M. Ramsay ha sostenuto che Aristarco ha potuto viaggiare con Paolo in quanto suo schiavo (*SPT*, pp. 315s.), mentre merita ancora di essere ricordata l'opinione di Lightfoot, per il quale il modo in cui Aristarco è citato indica che stava viaggiando verso casa a Tessalonica. Tuttavia (presupponendo una origine romana per l'Epistola ai Colossesi), egli si unì a Paolo e divenne il suo "compagno di prigionia" (Col. 4:10), forse alternandosi a Epafra nella prigionia volontaria (*cfr.* Col. 4:10–12 con Filem. 23–24). Secondo la teoria che sostiene la prigionia di Paolo a Efeso, da dove scrisse la lettera ai Colossesi, Aristarco sarebbe dovuto tornare a casa dopo il tumulto e la stesura di Colossesi (*cfr.* G.S. Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry*, 1929, pp. 196, 237ss.). La sua associazione con la colletta ha suggerito una sua identificazione con il "fratello" di II Corinzi 8:18 (Zahn, *INT*, 1, p. 320). La lettura più naturale di Colossesi 4:10–11 suggerisce un'origine giudaica, **in it.** H.M. Carson, *Le epsitole di Paolo ai Colossesi e a Filemone*, Edizioni GBU, Roma, 1979. (A.S. Wood)

*Colossesi, lettera

ARMI E ARMATURE

I termini collettivi in ebr. e in gr. sono ***kēlîm*** (Gen. 27:3; I Sam. 17:54; più specificamente ***kelê milḥāmâ*** "armi da guerra", come Deut. 1: 41, ecc.) e ***hopla*** (LXX *passim*; II Corinzi 10:4). Il riferimento è a portatori di corazze in Giudici 9:54; I Samuele 14:1; 17:7, e alle armature in I Re 10:17 e Neemia 3:19. Il rotolo della *Regola della guerra* di Qumran fornisce una dettagliata descrizione dell'armatura che doveva essere usata dai "figli della luce" nella loro battaglia escatologica contro i "figli delle tenebre". Yadin (si veda la bibliografia) sostiene che le descrizioni rispecchiano la pratica militare romana della seconda metà del I sec. a.C. Alle diverse componenti dell'armatura sono dati significati spirituali figurati in Isaia 59: 17; Efesini 6:10–17, *ecc.*

I. Armatura difensiva

a) Scudo

L'uso di scudi in battaglia è attestato nelle prime scene di battaglie che provengono dall'Egitto e dalla Mesopotamia; per l'Egitto *cfr.* le raffigurazioni murali pre–dinastiche di Hierakonpolis, ora al museo del Cairo e, per la Mesopotamia, la Stele di Eannatum, degli avvoltoi (2500 a.C. *ca*.). A seconda dei luoghi o del periodo erano usate varie forme e dimensioni. L'avvento dello scudo più piccolo, circolare, è legato alla comparsa dei popoli del mare nel levante alla fine del II mill. a.C. In ebr. il termine più comune è ***māḡēn***, che spesso denota questo tipo di scudo; ***ṣinnâ*** è usato per una versione più grande. Fu questo a essere usato da Golia, che aveva uno scudiero personale (I Sam. 17:7). Lo scudo più piccolo era portato dagli arcieri, come i beniaminiti dell'armata di

Asa (II Cro. 14:8). Gli scudi abitualmente erano fatti di uno scheletro di legno coperto di pelle che prima della battaglia era ben oliata (*cfr.* II Sam. 1: 21; Is. 21:5). Il metallo forniva una grande protezione, ma impediva il movimento; per il suo uso si veda I Re 14:27. Come via di mezzo potevano essere usati scudi di cuoio forniti di dischi di metallo per aumentarne l'efficacia.

b) Elmo

Elmetti di metallo erano indossati dai soldati sumeri e accadici nel III mill. a.C. Il termine ebr. è ***qôḇa'/kôḇa'*** e può essere di origine straniera. Gli elmi di metallo erano molto costosi da costruire e in alcuni periodi erano riservati ai re e ad altri condottieri religiosi; Saul offrì a Davide il suo elmo di bronzo per il duello con Golia (I Sam. 17: 38). II Cronache 26:14 potrebbe indicare che gli elmi (forse di cuoio) erano diffusi nell'esercito di Giuda ai tempi di Uzzia. Secondo I Maccabei 6: 35 i soldati comuni erano dotati di elmi di bronzo nel periodo seleucide. L'esercito assiro che attaccò Israele indossava l'elmo conico, rinforzato, con un prolungamento per proteggere la nuca.

c) Giaco

Inizialmente il giaco (un'armatura in forma di camicia fatta di maglie o scaglie di materiale metallico) era indossato dai conduttori dei carri (*cfr.* Ger. 46:4, corazze, NVR) e dagli arcieri (*cfr.* Ger. 51: 3), che non potevano usare gli scudi per difendersi. La corazza a scaglie, più protettiva del cuoio e più leggera della corazza di ferro, era molto diffusa nel Vicino Oriente fin dalla seconda metà del II mill. a.C. Era costosa, e Tutmòsi III (1490–1436 a.C) si vantò di aver contato più di 200 giachi di ferro nel bottino preso dal suo esercito dopo la battaglia di Meghiddo. Nuzi (XV sec. a.C.) ha fornito sia materiale sia prove testuali per la composizione di questo elemento dell'armatura. Un testo menziona un giaco consistente di 680 scaglie e un'altro di 1.035 scaglie. L'ampiezza delle maglie dipendeva dal posto nel giubbotto; erano fissate al cuoio o altro materiale di cui era fatto l'abito per mezzo di fili inseriti in fori appositi. Gli allacci delle maniche erano punti deboli, come si deduce dalla storia di Acab (I Re 22:34–35) e da un rilievo presente su un carro appartenuto a Tutmòsi IV. In ebr. il termine comune è ***širyôn***, che probabilmente indicava sia la corazza sul davanti sia la parte che proteggeva la schiena. Qualcosa del genere era indossato da Golia (I Sam. 17:5), e sempre questo tipo di corazza proteggeva gli operai al tempo di Neemia (Nee. 4:16).

L'equivalente gr. era il ***thōrax*** usato anche in I Maccabei 6:43 per le corazze che proteggevano gli elefanti dei seleucidi. La traduzione del Targum Onkelos, ***taḥrā'***, in Esodo 28:32; 39:23 con "giaco" si è dimostrata corretta alla luce dell'uso samaritano di ***taḥrā'*** che ha proprio questo significato; si veda J.M. Cohen, *VT* 24, 1974, pp. 361–366.

d) Gambali

È detto in I Samuele 17:6 che Golia indossava ***miṣḥôṯ*** (*TM* ***miṣḥaṯ***) di bronzo sulle sue gambe, e la LXX traduce con ***knēmides*** "gambali" (protezione per gli stinchi). La parola ebraica è un *hapax legomenon*, ma il senso non sembra dubbio. I gambali erano comunemente usati dai soldati greci e romani più avanti nei secoli.

II. Armi offensive

a) Spada

La spada (ebr. ***ḥereḇ***) è l'arma più frequentemente citata nella Bibbia. Le prime spade nel mondo antico erano di solito diritte, a doppia lama e molto simili a un pugnale, perchè erano usate per accoltellare. (*cfr.* esempi, tutti datati al 2500 a.C. *ca.*, provenienti dal cimitero reale di Ur e da Dorak in Anatolia). Intorno alla metà del III mill. inizia a comparire la spada a forma di falcetto; esemplari di poco successivi sono stati rinvenuti a Biblo, Sichem e Abydos. Nella prima metà del II mill. le lame erano ancora abbastanza corte, e fu solamente all'epoca della II Dinastia egiziana che la spada con lama lunga cominciò a diffondersi. Con l'arrivo dei popoli del mare la spada diritta dalla lama lunga iniziò a godere di popolarità; *cfr.* la spada che porta il nome del faraone Merenptah e scoperta a Ugarit (alla fine del XIII sec. a.C.). Proprio nello stesso periodo, la spada giocò un ruolo non secondario nella conquista israelitica di Canaan (*cfr.* Gios. 10:11; 11:11, *ecc.*). Abitualmente era custodita in un fodero appeso alla cintura (*cfr.* II Sam. 20:8); le else erano spesso decorate a giudicare dai vari esemplari trovati in Egitto e Mesopotamia.

La parola più usta nel NT è *machaira* (*cfr.* Matt. 26:47). La *rhomphaia*, che ricorre, con una sola eccezione soltanto nell'Apocalisse, si riferiva a una spada grande, larga, usata originariamente dai traci. I terroristi guidei, *i sicarii*, portavano con sé sotto i vestiti pugnali leggermente ricurvi (Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.255). In entrambi i testamenti la spada è usata, per metonimia, per indicare la guerra, o come simbolo della Parola di Dio. (*cfr.* Ez. 21:9; Ef. 6:17).

b) Lancia e giavellotto

La lancia (ebr. ***ḥanîṯ***), che era fatta di un manico di legno e di una punta metallica, per la quale

successivamente fu usato anche il ferro, era molto apprezzata dai sumeri nel III mill. Era l'arma fondamentale della fanteria, mentre il giavellotto più leggero era usato dai conduttori di carri (*cfr.* la pratica egizia risalente alla XIX Dinastia e anche in seguito). Anche l'ebr. aveva la parola ***rōmaḥ*** (*p.e.* Giu. 5:8), con la quale indicava una lancia leggera (*cfr.* Num. 25:7). L'ebr. ***kîḏôn*** è stato tradizionalmente tradotto con "giavellotto" (*p.e.* I Sam. 17:6), ma questa traduzione è stata messa in discussione (*cfr.* NEB "pugnale"), e la prova fornita dalla *Regola della Guerra* di Qumran appoggia il significato di "spada". In alcune circostanze la lancia era simbolo di autorità regale (*cfr.* I Sam. 22:6; 26:7). L'esercito assiro usava anche picche e spade a mo' di lance. Il gr. *longchē* di Giovanni 19:34 è l'equivalente dell'ebr. *ḥanîṯ*. Si è pensato che "issopo" in Giovanni 19:29 abbia sostituito una parola originale, "giavellotto" (*hyssōpos* per *hyssos*), ma ci sono buone ragioni per mantenere il testo tradizionale.

c) Arco e freccia

Le parole ebraiche comuni sono *qešeṯ* e *ḥēṣ*. L'arco antico poteva avere una sola curvatura o essere doppiamente ricurvo (esemplari di quest'ultimo genere provengono dal periodo egizio pre–dinastico). Lo sviluppo dell'arco composito ha rappresentato un accrescimento notevole nella potenza e nella gittata, e può giustificare in parte la superiorità militare degli accadici semitici sui sumeri alla fine del III mill. a.C. Tuttavia, ci sarebbe voluto un altro millennio prima che l'arco composito fosse ampiamente diffuso. Corni e tendini di animali erano legati a verghe di legno per realizzare il telaio (*cfr.* la descrizione dell'arco di Anatrella, nella leggenda ugaritica di Aqhat); si poteva usare del bronzo per rendere più forte l'arco, (*cfr.* Sal. 18:34). Le frecce di solito erano fatte di canna con una punta di metallo acuminata; potevano essere riposte in faretre di cuoio e a volte anche i carri erano dotati di faretre. Di solito, una faretra conteneva trenta frecce (Amarna, Nuzi), o cinquanta quando era legata a un carro (rilievi assiri). Per tendere l'arco l'estremità inferiore era pressata dal piede mentre la parte superiore era piegata così da permettere alla corda di essere infilata in una scanalatura, e da qui proviene l'espressione ebraica "schiacciare l'arco"; gli arcieri erano chiamati "schiacciatori di archi" (*cfr.* Ger. 50:14). Tra gli israeliti le tribù di Beniamino, Ruben, Gad e Manasse erano particolarmente famose per i loro arcieri (*cfr.* I Cro. 5:18; 12:2; II Cro. 14:8).

d) La fionda

La fionda (*qela*) era usata in particolare dai pastori (*p.e.* Davide, I Sam. 17:40), per respingere gli animali selvatici dalle greggi o per impedire che gli animali si disperdessero. Fu usata come arma da guerra dagli eserciti egiziani, assiri e babilonesi, anche se nel caso degli assiri le attestazioni su monumenti iniziano solo dall'VIII sec. a.C. Anche gli israeliti usavano compagnie di tiratori di fionda nell'esercito, con gli ambidestri beniaminiti che erno i più esperti in questa tecnica (I Cro. 12:2). La fionda era fatta di una toppa di pelle o cuoio con corde legate alle estremità. La parte finale delle corde era tenuta fermamente nella mano quando la fionda era fatta roteare sulla testa, fino al momento in cui una delle corde veniva lasciata. In Geremia 10:18 troviamo un uso grafico e metaforico di questa operazione. Le pietre per la fionda (appuntite o ciotoli rotondi) lanciate da assedianti assiri sono state trovate negli scavi di Lachis.

e) Azza

L'azza, (una sorta di accetta da guerra) simile alla mazza, era usata nei combattimenti ravvicinati e variava in grandezza e forma. I riferimenti biblici sono pochi. In Geremia 51:20 *mappēṣ* (*lett.* "frantumatore", *BDB*,) è tradotto con "martello" in RSV, NVR. Una parola simile si trova nell'espressione "arma di distruzione" in Ezechiele 9:2.

Bibliografia. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962; *idem.*, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*, 1963; K. Galling, *SVT* 15, 1966, pp. 150–169, **in it.** *DIB*, pp. 113–119; *EAA*, II Supp. (1970–1994), vol. 1, pp. 407ss.; A. de Maigret, *Le lance nell'Asia anteriore nell'eta del bronzo. Studio tipologico*, Roma, 1976; T.R. Hobbs, *L'arte della guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1997. (R.P. Gordon)

*Carro da guerra; *Esercito; *Guerra

ARNON

Uadi che sfocia nel versante est del mar Morto, dalla parte opposta di En–Ghedi. Formava il confine meridionale del territorio rubenita al tempo dell'insediamento (Deut. 3:12, 16), e precedentemente segnava il confine tra Moab a sud e Arnon a nord (Giu. 11:18–19). Gli invasori ebrei lo attraversarono da sud verso nord, e ciò rappresentò una svolta nel corso degli eventi, in quanto ottennero i primi possedimenti territoriali sul lato nord (Deut. 2:24). Tuttavia la *Stele di Mesa (riga 10) menziona i moabiti che vivevano ad Atarot, che è a nord dello uadi, suggerendo o una conquista incompleta da parte dei nuovi arrivati, o una successiva infiltrazione moabita. L'importanza del

fiume è confermata dal numero di forti e di guadi che sono stati rinvenuti, con i secondi citati da Isaia (Is. 16:2). (R.J. Way)

AROER

1. Località in Transgiordania sulla riva settendrionale del fiume Arnon (uadi Mōgib) che sovrasta la sua profonda gola (D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, tav. 72, p. 237), l'odierna 'Ara'ir (D. Homès–Fredericq e J.B. Hennessy, *Archaeology of Jordan*, I. Bibliography, 1986, p. 199), che si trova circa 22 km. a est del mar Morto (Deut. 2:36; 3:12; 4:48; Gios. 12:2). Essa rappresentava il confine sud del regno amoreo di Sicon, e poi del territorio tribale di Ruben (Gios. 13:9, 16; Giu. 11:26, *cfr*. v. 33). In questo secondo periodo fu la sede di una famiglia rubenita (I Cro. 5:8), e in un terzo momento il limite delle conquiste transgiordane del re di Damasco Azael ai tempi di Ieu (II Re 10:33), approssimativamente quando Mesa, re di Moab, "edificò Aroer e costruì la strada che passa vicino all'Arnon" (Stele di Mesa, linea 26); Aroer restò moabita fino ai tempi di Geremia (Ger. 48:18–20). In Numeri 32: 34 Gad probabilmente aiutò a riparare le nuove città conquistate, inclusa Aroer, prima della formale assegnazione da parte di Mosè dei territori rubeniti e gaditi. Secondo II Samuele 24:5 il censimento fatto da Ioab per conto di Davide iniziò con ogni probabilità da "Aroer, a destra della città che è in mezzo alla valle di Gad e presso Iazer". Isaia (17:1–3) profetizza contro il possesso moabita di Aroer, oltre che di Damasco ed Efraim. La "citttà che è nella valle" (Deut. 2: 36; Gios. 12:2; 13:9, 16; II Sam. 24:5) può essere un'allusione a Ḫirbet el–Medēiyineh a circa 11 km. a sud–est di Aroer (Simons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, § 298, pp. 116–117; per una descrizione, vedi Glueck, *op. cit.*, p. 36, n. 93). **2**. Nella Transgiordania, "prima di Rabba" (Gios. 13:25, "che sta di fronte a Rabba", NVR) potrebbe essere l'odierna Es–Ṣuwēwīne, 3,5 km. a sud–ovest di Rabba (Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* III (= *AASOR* 18, 19), 1939, pp. 247, 249; per una descrizione si veda *ibid.*, pp. 168–170 e tav. 55). Ma l'esistenza di questa Aroer distinta dalla città considerata al punto **1**. è incerta, perchè Giosuè 13:25 potrebbe essere forse tradotto "... metà del territorio degli ammoniti fino ad Aroer, il cui territorio è/si estende verso/fino a Rabba" (Glueck, *op. cit.*, p. 249). **3**. Nel Neghev a sud di Giuda, 19 km. a sud–est di Beerseba, l'attuale Ḫirbet 'Ar'ara (N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, pp. 131–132, 184–185). Tra i giudei che rivecettero doni da Davide a Ziclag (I Sam. 30: 26–28) c'erano coloro che "erano di Aroer"; tra i suoi uomini più forti c'erano due figli di "Otam da Aroer" (I Cro. 11:44). (K.A. Kitchen)

ARONNE

(Ebr. *'ahᵃrôn*). Secondo la genealogia di Esodo 6:14–23, Aronne era uno dei due figli di Amram e Iochebed (l'altro era Mosè) e terzo nella linea di discendenza da Levi (Levi–Cheat–Amran–Aronne); secondo Esodo 7:7 era di tre anni più grande di Mosè. Miriam, la sorella, era ancora più grande ammesso che si tratti di lei in Esodo 2:4, 7–10 dove si parla di una "sorella" di Mosè senza citare il nome.

Nel racconto di Esodo Aronne appare per la prima volta come "Aronne il levita" che venne incontro a suo fratello Mosè quando questi tornò in Egitto in seguito alla teofania del pruno ardente; in ragione della sua maggiore eloquenza doveva essere il portavoce di Mosè agli israeliti e a faraone (4:14–16). Per tutta la vita ebbe l'aspetto di una figura laica accanto al suo dinamico fratello; nelle circostanze in cui agì indipendentemente dalle istruzioni fornitegli dal fratello fece degli errori (32:1–6). Oltre a essere il portavoce di Mosè svolse anche un ruolo taumaturgico: fu lui a brandire il bastone che divenne un serpente e inghiottì i bastoni–serpenti dei maghi egiziani (7:8–13) e che quando lo usò per toccare qualcosa, mutò il Nilo in sangue e produsse le successive piaghe delle rane e dei mosconi (7:19; 8:5–6, 16–17).

Dopo il passaggio del mar Rosso Aronne fu una delle due persone che sorreggevano le braccia di Mosè durante la battaglia con gli amalechiti (17:8–13), e salì il monte Sinai in sua compagnia (19:24), insieme ai suoi figli e a settanta anziani di Israele; qui ebbero una visione del Dio di Israele e consumarono un pasto in sua presenza (24:9–11). Tuttavia, nella successiva circostanza, quando Mosè fu accompagnato dal solo Giosuè (24:12–14), Aronne fu convinto dal popolo a costruire un'immagine visibile della presenza divina e costruì il vitello d'oro, incorrendo così nella severa disapprovazione di Mosè (32:1–6). La sua formula di presentazione del vitello al popolo, "O Israele, questo è il tuo dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto!" (v. 4), fornì un precedente a Geroboamo I quando pose i due vitelli d'oro a Betel e Dan (I Re 12:28).

Nella legislazione sacerdotale del Pentateuco, Aronne è costituito Sommo sacerdote e i suoi figli sacerdoti per ministrare nel tabernacolo durante il periodo del peregrinare nel deserto (Es. 28:1–5; Lev. 8:1–13). Aronne è unto con olio santo e per

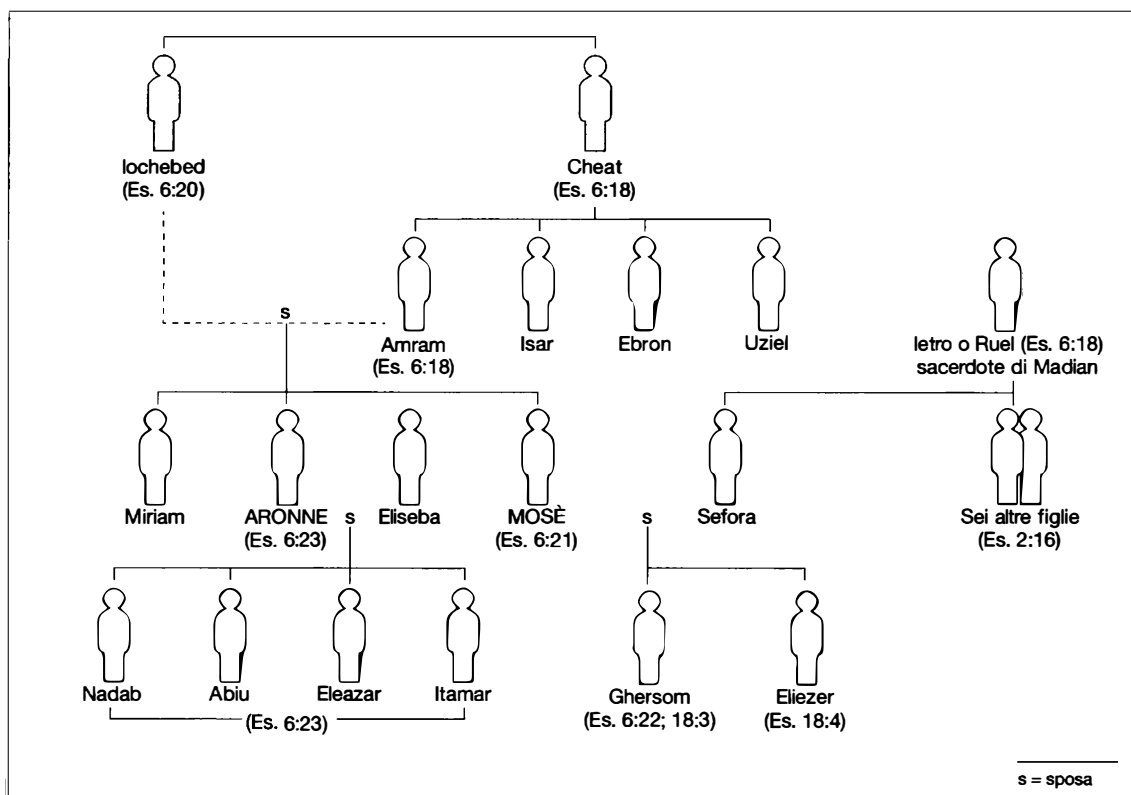
questo è "il sacerdote che ha ricevuto l'unzione" (Lev. 4:3, *ecc.*; *cfr.* l'olio sulla barba di Aronne del Sal. 133:2). Egli e i suoi figli ricevono un abbigliamento speciale ma i vestiti di Aronne sono unici. Sul fronte del suo copricapo è scritto "Santo al SIGNORE" (Es. 28:36); il suo efod comprendeva il pettorale con dodici pietre preziose (una per ogni tribù) e il posto per l'urim e il tummim, gli oggetti con cui si tirava a sorte per conoscere la volontà di Dio per il popolo (Es. 28:15–30).

Il giorno più importante dell'anno per Aronne (e per ogni suo successore unto al servizio sacerdotale) era il giorno dell'espiazione (Tišri 10), quando passava attraverso la tenda che separava la parte esterna del santuario (il luogo santo) dalla parte interna (il luogo santissimo) e presentava il sangue di un sacrificio di espiazione per i peccati del popolo (Lev. 16:1–34). In questa occasione egli non indossava il suo colorato abbigliamento di "gloria e bellezza" ma una tunica di lino bianco.

La moglie di Aronne era Eliseba, della tribù di Giuda. I loro primi figli Nadab e Abiu morirono nel deserto dopo aver usato "fuoco non consacrato" per la presentazione dell'incenso (Lev. 10:1–7); dai due figli che restarono, Eleazar e Itamar, derivarono due famiglie sacerdotali rivali (I Cro. 24:3).

Nonostante lo status di Aronne, Mosè restò il profeta di Yahweh per Israele e il principale intercessore di Israele nei confronti di Dio, e ciò suscitò l'invidia di Aronne e Miriam (Num. 12:1–15). Lo stesso Aronne (insieme a Mosè) attirò l'invidia di altre famiglie levitiche il cui leader era Core (16:1–3). I loro dubbi sui privilegi di Aronne ebbero una risposta grazie al miracolo della *verga d'Aronne.

Ad Aronne, come a Mosè, fu proibito di entrare in Canaan alla fine del pellegrinaggio nel deserto; morì e fu sepolto sul monte Cor, ai confini di Edom, e le sue funzioni e il suo abbigliamento passarono a Eleazar (Num.20:22–29).

I sacerdoti in Israele furono noti nel loro insieme come "i figli di Aronne". I "figli di Sadoc", che furono sacerdoti nel tempio di Gerusalemme a partire dalla sua dedicazione sotto Salomone fino al 171 a.C. (a parte il periodo dell'esilio), sono incorporati nella famiglia di Aronne tra i discendenti di Eleazar, nella genealogia di I Cronache 6:1–38. Dieci anni dopo la sostituzione del sacerdote Sadoc, Alcimo, unto Sommo sacerdote dalle autorità seleucidi, fu riconosciuto dagli asidei come "un uomo della stirpe di Aronne" (I Mac. 7:12), con la sua genealogia che fu riconosciuta forse per via

La famiglia di Aronne e Mosè.

di Itamar. Siracide pronuncia l'encomio di Aronne (Sir. 45:6–15). Gli uomini di Qumran formarono una comunità detta "d'Israele e di Aronne", cioè di laici e sacerdoti (CD 1:7), dove questi ultimi costituivano un luogo santissimo come nella tradizione di Aronne (1QS 8:5–6, 8–9), e aspettavano l'arrivo di un Messia (sacerdote) aronnico insieme a un "Messia di Israele" (figura non religiosa) (1QS 9:11; CD 12:23–24; 20:1).

Nel NT Aronne è citato come antenato di Elisabetta, madre di Giovanni Battista (1:5), e riceve una citazione occasionale nella rassegna storica di Israele fatta da Stefano (Atti 7:40). Lo scrittore della Lettera agli Ebrei mette in contrasto il sacerdozio circoscritto ed ereditario di Aronne con il ministero perfetto ed eterno di Gesù nel santuario celeste (Ebr. 5:4; 7:11 *ecc.*).

Bibliografia. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 2 ed., 1965, pp. 345–401, tr. it. Genova, 1964, **in it.** *ER* 6, pp. 47–48; G. Boschi, *Israele nel deserto*, Cinisello, 2000; F. Serafini, *L'alleanza levitica. Studio della Berît di Dio con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento*, Cittadella, 2006; E. Otto, *Mosè. Egitto e Antico Oriente*, Brescia, 2006. (F.F. Bruce)

*Mosè; *Sacerdoti e leviti

AROSET

Ricorre sempre come "Aroset delle nazioni" (*ḥ^arōšeṯ* ***hag̅ôyīm***, Aroset–Goim) e in associazione con *Sisera, un cananeo che combatté contro Barac e che aveva qui la sua base (Giu. 4: 2, 13, 16). Questa battaglia ebbe luogo nella zona nord–occidentale di Israele vicino al torrente Chison. Mazar suggerisce che si trattasse di una regione piuttosto che di una città, ma il v. 16 propenderebbe decisamente per la seconda ipotesi (*cfr.* Targum). Come possibile localizzazione sono stati indicati Tell el–'Amr a nord–ovest di Meghiddo, e Tell Harbaj a sud–est di Haifa; ma la prima è poco attendibile poiché dagli scavi non risultano insediamenti anteriori al X sec. a.C. La città non è menzionata in documenti extrabiblici, e la sua localizzazione esatta rimane incerta.

Bibliografia. *LOB*, pp. 201, 203; B. Mazar, *HUCA* 24, 1952–3; pp. 80ss.; *GTT*, p. 288. (W. Osborne)

ARPACSAD

(Ebr. *'arpak̲šad̲*; LXX e NT *Arphaxad*; in alcune vss Arfacsad. Figlio di Sem (Gen. 10:22; I Cro. 1:17, 24), che nacque due anni dopo il diluvio (Gen. 11:10). *TM* afferma che fu il padre di Sela, nato quando aveva 35 anni (Gen. 10:24; 11:12; I Cro. 1:18, 24; secondo la LXX e il Pentateuco samaritano, 135 anni), ma alcuni MSS della LXX intercalano *Kainan* tra Arpacshad e Sela, e questa lezione è stata poi seguita da Luca 3:36 (Cainam, NVR). Arpacsad visse per un totale di 438 anni (Gen. 11:13; la LXX indica 430, ma il Pentateuco samaritano concorda sul totale anche se non sulle cifre parziali che lo compongono). Sono state proposte una serie di teorie per l'identificazione del nome, e forse la più comune di tutte lo collega a *Arrapḫu* delle iscrizioni cuneiformi, gr. *Arrapachitis*, probabilmente l'odierna Kirkuk. Altre teorie considerano la parte finale del nome, ***–k̲šad***, una forma corrotta di ***keśed̲***, ***kaśdîm*** "Caldei" dunque riferentesi al sud della Mesopotamia. È stata suggerita anche un'etimologia iraniana, ed è da notare che in questo senso è detto negli apocrifi (Gdt. 1:1) che un Arpacsad (*cfr.* LXX *Arphaxad* regnò sui Mèdi in Ecbàtana. Questo libro è tuttavia e per lo più un racconto e in assenza dell'originale ebraico non c'è garanzia che il nome sia lo stesso. Il nome continua allora a essere sconosciuto al di fuori della Bibbia.

Bibliografia. J. Skinner, *ICC*, *Genesis*, 2 ed., 1930, pp. 205, 231, 233; W. S. Albright, *JBL* 43, 1924, pp. 388–389; W. Brandenstein, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner*, 1954, pp. 59–62; e per un'altra teoria G. Dossin, *Muséon* 47, 1934, pp. 119–121; *KB*, p. 87. (T.C. Mitchell)

ARPAD

Nome di città e della provincia aramea nel nord della Siria, oggi Tell Rifaat, circa 30 km. a nord–ovest di Aleppo, scavata nel 1956–1964. Dal 1000 a.C. *ca*. Arpad (accad. *Arpaddu*, vecchio aram. ***'rpd***), capitale di un territorio tribale *arameo conosciuto come Bit Agush, si oppose all'Assiria come alleato di Camat, Damasco, e nel 743 a.C. di Urartu (*Ararat). Annessa da *Tiglat–Pileser III dopo un assedio di due anni nel 740 a.C., si ribellò con Camat, Damasco e Samaria nel 720, e fu riconquistata da Sargon II. Queste notizie trapelano nel vanto che *Rabsaché fa a Gerusalemme (II Re 18:34; Is. 36:19; 37:13). La sua distruzione fu un segno dell'ascesa della potenza assira (Is. 10:9; Ger. 49:23). L'ultimo re di Arpad, Mati'el, firmò un trattato di vassallaggio con Assur–nirari V dell'Assiria nel 754 a.C., ancora conservato in lingua assira, e un altro trattato con un re non meglio identificato, "Bar–Ga'yah di KTK", che si trova inciso su una stele di pietra rinvenuta a Sfire (*cfr.* Gios. 8:32).

Bibliografia. *Excavations:* V.M.S. Williams, *Iraq* 23, 1961, pp. 68–87; *idem*, *AASOR* 17, 1967, pp. 69–84; *Iraq* 29, 1967, pp. 16–33; *Treaty: ANET*, pp. 532–533, 659–661; J.A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 1967, **in it.** *EAA*, 1, pp. 670ss. (D.J. Wiseman)

ARTASERSE

(Ebr. *'artaḥšastâ'*, con varianti nella vocalizzazione, dall'antico persiano *arta–xša ra* "re di giustizia"). **1.** Artaserse I (Longimanus), 464–424 a.C. Durante il suo regno Esdra e Neemia tornarono a Gerusalemme, secondo Esdra 7:1; Neemia 2:1 *ecc.* È stato sostenuto che nel primo caso il cronista lo abbia confuso con Artaserse II (Mnemon), 404–359 a.C., ma non c'è ragione di mettere in dubbio il racconto biblico. (Si veda J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958.)

2. Esdra 4:7. Anche questo probabilmente deve essere Artaserse I, e la data è di poco precedente a Neemia 1:1–2, quando il re ribalta l'editto di Esdra 4:21. Altri (in modo improprio) lo identificano con lo pseudo–Smerdis, che regnò per pochi mesi nel 522–521 a.C. **3.** La LXX in Ester ha Artaserse al posto di *Assuero e alcuni credono che il re in questo caso sia Artaserse II, 404–359 a.C.

Bibliografia. A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948, tr. it., Newton Compton, Roma, 2006, **in it.** M. Arboreo, A. Federico, *L'impero persiano. Da Ciro il grande alla conquista araba*, Mursia, Milano, 2003 (J.S. Wright)

*Esdra; *Esdra, libro; *Neemia; *Neemia, libro

ARTE

Per tutta la loro lunga storia, Canaan e Siria furono occupate da popoli e culture diversi, e non è facile distinguere l'arte ebraica o giudaica da quella contemporanea egiziana, siriana, mesopotamica o fenicia, o l'arte giudaica successiva dalle importazioni, imitazioni o influenze ellenistiche e greco–romane. Tuttavia, per ogni periodo, grazie all'archeologia, è possibile rilevare alcuni stili locali circoscritti a particolari contesti.

a) Arte preistorica

Sculture natufiane in osso provenienti dalla regione del Carmelo (8000 a.C. *ca.*), un manico di falcetto intagliato, una gazzella dipinta color ocra sulla pietra calcarea, o la decorazione di teschi con conchigliette, pratica seguita nella Gerico del neolitico prima dell'epoca segnata dalla presenza di ceramica primitiva (6500 a.C. *ca.*) sono, insieme a statuette e immagini votive, segni di una storia dell'arte molto antica. La prima pittura murale di cui abbiamo traccia proviene da Telēlāt Ghassūl nella valle del Giordano (3500 a.C. *ca.*). Un affresco policromo presenta forme geometriche incentrate su una stella a otto punte circondata da figure e dragoni. Altre figure propongono un uccello o un gruppo di figure, probabilmente adoratori. Lo stile ricorda l'Assiria dello stesso periodo (Tell Halaf). Anche la popolazione neolitica di Gerico decorava i vasi rosso scuro con disegni geometrici. Altrove, l'*avorio e l'osso erano lavorati per costruire oggetti preziosi come statuine e mobili (*p.e.* Abu Matar., 3900–3300 a.C. *ca.*).

b) Arte cananea (3000–1200 a.C. *ca.*)

Questa oggi va studiata secondo i suoi sviluppi regionali, che vanno dalla statua finemente scolpita proveniente da Tell Mardikh (*Ebla) e la coppa d'argento incisa proveniente da Ain Samiyeh (entrambi riflettenti un'influenza mesopotamica) alle versioni locali, più facilmente ritrovabili, di statuette e immagini. Statuine in metallo di Biblo e sagome d'avorio intarsiate provenienti da una tomba di El Jisr (MB II) rivelano una forte ispirazione egizia, mentre i rilievi sugli ortostati in basalto del palazzo (XVIII sec.) di Iarimlim ad *Alalakh non sono dissimili da altri rinvenuti in Anatolia e in Canaan (Asor). L'immagine di Iarimlim, come quella della scultura meno antica di una figura seduta, di Idrimi di Alalakh (1460 *c.*), sembrano mostrare un'influenza di tipo sumerico.

Entro la fine dell'Età del Bronzo, nella scultura si presentano molte forme artistiche locali composite, come sulla Stele di Baal, che è un incrocio tra l'egiziano (nella postura e in parte nell'abbigliamento), l'anatolico (elmo e acconciatura) e il siriano (abbigliamento). Le sculture in avorio di questo periodo sono state considerate simili sia all'arte micenea sia mesopotamica. Un piatto in oro, finemente lavorato, proveniente da *Ugarit fa uso di motivi mitologici. Verso la fine di questo periodo troviamo una serie di rilievi che seguono da vicino la tradizione della stele incisa di Bet–Sean (MN II sotto l'influenza egizia), e piastre votive dedicate al dio del luogo Mekal di Ḫirbet Balu'a (Transgiordania). Queste immagini di idoli comprendono una statua di bronzo ricoperta d'oro proveniente da Meghiddo e incisioni d'avorio, finemente eseguite, da Lachis, Tell el–Fār'a o Meghiddo (XII sec.). Da questo periodo proviene anche un'abbondanza di ceramica dipinta con motivi locali, sebbene alcuni di questi motivi fossero già noti in Siria e in Mesopotamia. Una caratteristica decorazione a spirale e a "uccello" si trova sulle brocche e sui crateri dell'area costiera filistea.

c) Arte ebraica (1200–586 a.C.)

Sembrano esserci pochi mutamenti nei prodotti locali e questi erano in declino in tutto il Vicino Oriente antico quando gli israeliti entrarono nella terra promessa. Non pare che questo popolo abbia accolto forme indigene, sebbene non fossero privi di apprezzamenti per l'arte o per le possibilità di adoperarla nell'ambito delle *arti e dei mestieri. Avevano accettato in dono la fine gioielleria egizia (Es. 12:35) e avevano usato l'oro e l'argento per costruire un vitello di ispirazione egizia durante il loro esodo (Es. 32:2–4). Gli israeliti donarono volontariamente le loro cose preziose per adornare il tabernacolo che fu costruito sotto la direzione di un membro della tribù di Giuda, Besaleel, abile nel disegnare, lavorare il legno, il metallo e nel *ricamo ornamentale (Es. 35:30–33).

Con la sempre più crescente prosperità sotto Davide e Salomone, gli ebrei si rivolsero agli artisti fenici per la formazione dei loro artigiani. Dal momento che i progetti architettonici per la costruzione del palazzo di Davide e del tempio di Salomone a Gerusalemme avevano una sanzione regale, si può ben dire, proprio considerando questi progetti, che il gusto estetico ebraico non sembra differire in modo significativo da quello dei vicini siro–fenici.

Il secondo comandamento che proibisce la costruzione di "immagini", o qualcosa che assomigli a cose che "sono lassù nel cielo o quaggiù sulla terra o nelle acque sotto la terra" (Es. 20:4) non condannava l'arte, ma la pratica dell'idolatria alla quale essa poteva condurre (v. 5). In pratica, esso sembra essere stato interpretato come un comandamento che precludeva unicamente la rappresentazione della forma umana, ed è significativo che non sia stata ancora scoperta alcuna raffigurazione che possa essere attribuita senza ombra di dubbio agli ebrei o ai giudei. Il tempio, come il tabernacolo, erano decorati con leoni alati dalla testa umana (*cherubini), grifoni alati, palme, forme floreali e arboree. Altrove, nella decorazione di templi e negli avori coevi di Samaria e Asor, sono state trovate figure umane e simboli di stile egizio, uccelli e rettili, altri animali tra cui leoni e tori, e una varietà di disegni (*p.e.* guilloché) (*cfr.*I Re 6:18), disegnati su ceramica e incisi su sigilli.

Sia i re sia i nobili impiegavano artisti per abbellire le loro case (I Re 22:39), e dove ciò è condannato è sulla base della inappropriatezza di un tale sfarzo, espressione di egoismo, mentre la casa di Dio e i lavori che la concernono sono trascurati (Am. 3:15; Sal. 45:8; Aggeo 1:4). Bisogna sempre ricordare che gli ebrei con l'impulso da loro dato alla *musica, alla letteratura (sia prosa sia poesia) e alla retorica, hanno manifestato standard elevati di "espressione artistica" che hanno in seguito influenzato profondamente l'arte in tutte le sue forme.

d) La Media

i) Pittura. Poiché gli egiziani e gli amorei (*p.e.* l'affresco dell'investitura proveniente da Mari) usavano dipingere su muri intonacati, è possible che anche gli ebrei possano aver fatto la stessa cosa, sebbene tuttora ci siano noti pochi esempi. In alcuni scavi sono stati trovati dei colori (si veda anche *Tintore* in *arti e mestieri) e il rosso ocra (ebr. *šāšēr*) era usato per dipingere su muri e sul legno (Ger. 22:14; Ez. 23:14). Nel VI sec., nella sua denuncia contro Gerusalemme ("Ooliba") è scritto che essa vide i caldei dipinti (*māšaḥ*, "macchiati, dipinti") su un muro con il colore rosso (Ez. 23:14).

ii) Intarsio del legno. Besaleel e il suo aiutante, Ooliab, dirigevano la lavorazione del legno (*ḥᵃrōšeṯ ʿēṣ*) per il tabernacolo che comprendeva pilastri con capitelli ricurvi (Es. 36:38; 35:33), e un altare con i corni, fatto in modo da ospitare una grata (38:2–4). Il tempio costruito da Salomone aveva il tetto di cipresso con palme e catenelle scolpite (II Cro. 3:5) ed era rivestito di cedro (I Re 6:15–16). Le mura e le porte avevano bassorilievi con incisioni (*miqlāʿōṯ*) di frutti di coloquintide e infiorati di gigli in modo da formare un fiore triplo, disegni di palme e rappresentazioni di *cherubini (I Re 6:18, 29). Le porte di legno di olivo erano incise con disegni simili (*ḥāqâ*) e aveva degli intagli (vv. 32–35); tutto l'insieme, oltre al legno pregiato e a lavori d'avorio, era coperto d'oro. Poiché i legni duri come l'almug (legno di sandalo) e l'ebano, dovevano essere importati (I Re 10:11), e gli incisori esperti erano rari, l'uso del rivestimento (*sāp̄an*) con elaborate opere in legno, e di finestre intagliate era considerato un'ostentazione di ricchezza (Ger. 22:14; Ag. 1: 4). Il tempio nella visione di Ezechiele aveva pannelli incisi con figure di cherubini dalle due facce, una d'uomo e l'altra di leone, alternati con palme, mentre l'esterno delle porte era rivestito (*šᵉḥîp̄*) con legno (Ez. 41:16–26).

Nelle tombe amoree di Gerico sono stati ritrovati mobili incisi in modo elaborato e altri oggetti di legno quali cassetti, cucchiai e vasi. Poiché nell'antico Egitto l'incisione del legno (2000–500 a.C. *ca.*) "su larga scala, insieme alle miniature, raggiunse uno standard che non fu equiparato in Europa se non con il rinascimento", è evidente che qualcosa di questa arte deve essere stato noto agli ebrei facoltosi. Si veda anche la sottovoce *falegname* in *Arti e mestieri.

iii) Lavorazione dell'avorio. Già dal 3.400–3300 a.C. (ad Abu Māṭār) l'avorio e l'osso erano lavorati per costruire oggetti preziosi, statuette e mobili. L'avorio era inciso (soprattutto in riquadri), scolpito in forma arrorotondata, traforato o intagliato a rilievo. Gli avorii cananei presentano vasetti di unguenti in forma femminile col tappo a forma di mano (Lachis, XIV sec. a.C.) o con testa della dea Ator (Asor, XIII sec. a.C.), un cucchiaio per unguenti modellato come una donna che a nuoto rincorre un'anatra (Tell Bēt Mirsim) e una serie di pissidi dalla forma umana. Dopo un periodo di declino nell'arte dell'incisione, i pannelli incisi di Meghiddo, probabilmente di fattura locale e provenienti dal XII al X sec., mostrano scene vivaci in una delle quali il re è assiso su un trono, che deve essere stato simile a quello che fu costruito successivamente per Salomone (II Cro. 9: 17–18), nell'atto di ricevere il tributo.

Gli avorii trovati a Samaria, risalenti ai tempi di Acab, mostrano l'influenza dell'arte fenicia con i suoi elementi egiziani, siro–ittiti e assiri. Assomigliano molto agli avorii trovati ad Arslan Tash (Siria) e Nimrod (Iraq), e forse derivano dalla stessa scuola o corporazione di artisti. Alcuni sono dorati in superficie o intarsiati con oro, lapislazzuli, pietre colorate e vetro. I disegni più comuni trovati comprendono la forma del "loto" e i cherubini già segnalati nella sezione sulle incisioni in legno; si trovano anche pannelli con una testa di donna (Astarte?) alla finestra, animali distesi che allattano, e figure e simboli di stile egizio, specialmente il fanciullo Horo genuflesso. Una tavolozza per il trucco e la giara combinata di Asor (VIII sec.) con un disegno semplice tratteggiato sono di manifattura israelitica.

iv) Scultura. Sono state scoperte alcune sculture appartenenti al periodo cananeo. La figura in basalto di un Baal seduto, la stele grossolanamente incisa con le sue mani alzate e gli altari di Asor, oltre alla divinità a forma di serpente attorcigliato sulla Stele di Bēt Mirsim, vanno valutati tenendo presente anche i piedi di una statua di Asor scolpiti con maestria (XIII sec. a.C.) per renderci conto che erano all'opera sia artisti mediocri sia artisti più abili. Un mestolo per l'incenso, in pietra, della stessa città (VIII sec.), a forma di mano che impugna una ciotolina, mostra affinità con l'arte assira contemporanea. Il masso trovato nella condotta per l'acqua a Lachis (XIX sec. a.C.) modellato a somiglianza di un uomo barbuto mostra che i popoli di Canaan non mancavano di creatività. Ma poco è sopravvissuto, ed è molto più conosciuta l'opera dei vicini (*p.e.* i sarcofaghi scolpiti di Airam da Biblo). Capitelli a voluta, predecessori del tipo ionico, rinvenuti a Meghiddo e a Samaria, erano probabilmente simili a quelli del tempio a Gerusalemme. Nel periodo maccabaico, gli intagliatori di pietra giudeo–ellenistici scolpirono disegni dei frutti della terra (uva, foglie di acanto, ecc), simboli che si ritrovano anche sulle *monete.

Una corporazione speciale di lavoratori degli ossari a Gerusalemme ci ha lasciato in eredità una serie di scrigni incisi con stelle a sei punte, rosette, fiori e anche disegni architettonici.

v) Incisione di sigilli. Sigilli cilindrici, scarabei e timbri provenienti da Canaan recano motivi tipicamente fenici come quelli trovati sugli avorii, ma qui si trovano molto più spesso il disco alato e lo scarabeo alato. La figura umana spesso è mancante, fino alla monarchia, e l'aggiunta di nomi personali sembra essere più comune in Israele che nei popoli circostanti. Rappresentazioni pittoriche sono rare sui timbri giudaici, fatto che forse rivela la crescente consapevolezza della proibizione religiosa (si veda la sezione *c* sopra).

vi) Lavorazione dei metalli. Ci sono molte indicazioni del fatto che gli ebrei erano esperti lavoratori di metallo, ma è sopravvissuto poco. Lì'mpressione è confermata dalla scultura in miniatura di bronzo proveniente da Meghiddo e lavorata a filigrana che mostra l'invocazione di un dio seduto (1000 a.C. *ca*.). Si è calcolato che il mare di bronzo del tempio di Salomone pesasse circa 23.000 kg. e fosse fatto con bronzo di 8 cm di spessore con il bacino di 4,6m. di diametro e 2,3m. di altezza con il bordo lavorato a petali. Il tutto poggiava sulle spalle di dodici buoi raccolti in quattro triadi (I Re 7:23–26). Conteneva circa 50.000 litri di acqua e deve essere stato un lavoro di notevole sofisticazione teconologica (*Iachim e Boaz).

Molti dei motivi usati per i materiali nelle sezioni i–vi sono simili a quelli usati per le *arti e per i mestieri, come nella lavorazione del metallo, e si conoscono grazie a rappresentazioni artistiche trovate al di fuori della terra d'Israele. Non è possibile definire con esattezza quanto fosse considerata una forma artistica la *danza, distinta dal rituale sacro.

Bibliografia. A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Arts*, 1950; H. H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1963; tr. it. Torino, 1970; A. Moortgart, *The Art of Ancient Mesopotamia*, 1969, **in it.** S. Moscati, *Apparenza e realtà. Arte figurativa nell'Antico Oriente*, Milano, 1976; P. Matthiae, *La storia dell'arte dell'oriente antico*, 2 voll., Milano 1996. (D.J. Wiseman)

*Archeologia; *Architettura; *Tempio

ARTEMIDE

Vedi *Diana.

ARTI E MESTIERI

Nel corso della loro storia gli abitanti delle terre bibliche condivisero le stesse conoscenze di fondo dei loro vicini e furono in grado di realizzare i loro artefatti grazie all'uso dell'argilla, del metallo, delle fibre, del legno e della pietra. Ogni robusto contadino usava questi materiali, con le donne di casa che lo coadiuvavano nella filatura e tessitura di abiti oltre al cucinare. I contatti con le nazioni circostanti più avanzate tecnologicamente facevano sì che gli ebrei imparassero velocemente, adattandole alle proprie esigenze, tecniche più specializzate, e di conseguenza non mancavano mai di abili artigiani, sebbene l'archeologia abbia rivelato pochi esempi della loro opera.

Esistono prove che gli israeliti, per quanto non particolarmente creativi, apprezzavano però la buona perizia nelle arti. Il possesso di tali capacità da parte dell'israelita Besaleel era considerato un dono divino (Es. 31:3; 35:31; 28:3). La lavorazione del ferro fu appresa dai filistei (I Sam. 13: 20) e i segreti della tintura dai fenici, che fornirono disegnatori, soprintendenti e artigiani per aiutare nel lavoro di un progetto così grande come la costruzione a Gerusalemme del palazzo di Davide e del tempio di Salomone (si veda la sezione III.*c*, più avanti). Nel I sec. a.C. l'arte della lavorazione del vetro fu importata da Tiro.

I. Scambi e corporazioni

Per ragioni economiche e logistiche gli artigiani più dotati vivevano in villaggi e nelle città più grandi, abitualmente concentrandosi in particolari quartieri, come in un moderno bazar (*sūq*). Ciò portava alla formazione di unioni di lavoratori o corporazioni chiamate "famiglie" che a volte si concentravano in una città dove aveva centro la propria attività, come gli scribi di Iabes (I Cro. 2: 55) o i tinteggiatori e i tessitori di Bet–Asbea (I Cro. 4:21). A Gerusalemme alcune aree erano assegnate ai lavoratori del legno e della pietra (I Cro. 4:14; Nee. 11:35); ai vasai (Matt. 27:7) e ai lavandai (II Re 18:17) i quali avevano campi propri al di fuori delle mura della città. Un membro di una corporazione era chiamato "figlio" del suo mestiere (*p.e.* l'orafo di Nee. 3:8, 31). All'epoca del NT le corporazioni erano potenti gruppi politici che operavano sotto licenza imperiale. Demetrio guidava la corporazione dei lavoratori dell'argento a Efeso (Atti 19:24), e la designazione di Alessandro come ramaio (gr. *chalkeus*) implica la sua appartenenza a una corporazione (II Tim. 4:14).

Un termine generale (ebr. *ḥārāš*, "uno che incide, che inventa") è usato sia per gli artigiani in generale (scultore, NVR) (Es. 38:23; II Sam. 5: 11) sia per un lavoratore specializzato nel lavorare i metalli, rame (II Cro. 24:12; Is. 40:19) o ferro (Is. 44:12; II Cro. 24:12). Il termine includeva coloro che preparavano e raffinavano il metallo di base (Ger. 10:9) ed era applicato anche ai lavoratori del legno (Is. 44:13; II Re 12:12), ai muratori (II Sam. 5:11), agli incisori di gioielli (Es. 28:11) o a quelli specializzati nella costruzione di idoli (Is. 44:9–20).

II. Attrezzi fondamentali

In Canaan sono stati trovati, risalenti ai tempi preistorici, coltelli lavorati di salice, raschietti e zappe, e questi attrezzi hanno continuato a essere usati come arnesi non di precisione per mietere il grano (la selce in questo caso era posta in un calco di gesso), o per accendere il fuoco. Attrezzi di legno, martelli di pietra e pestelli avevano anch'essi un'origine antica. Quando era possibile, era usato il ferro di origine meteorica (Gen. 4:22), così come il rame locale, a partire almeno dal 6000 a.C. *ca.* Il rame era regolarmente usato dal 3200 a.C., e gli strumenti di ferro si diffusero dopo l'arrivo dei filistei, 1190 a.C. *ca.* (*cfr.* I Re 6:7). Le asce, inserite in manici di legno, erano usate per abbattere gli alberi, (Deut. 19:5), e i coltelli per diversi scopi (Gen. 22:6), anche per mangiare (Prov. 30:14). Gli strumenti sono a volte menzionati con il nome collettivo ebr. *k^e^lî* "recipienti, attrezzi", o *ḥereḇ* che comprende la spada, il coltello o qualsiasi lama tagliente. Scuri di ferro (II Re 6:5), seghe (I Re 7:9), asce, zappe, raschietti, scalpelli, punteruoli, trapani ad arco e uncini (Ger. 10:3–4) erano usati comunemente e hanno lasciato le loro tracce sugli oggetti scoperti dagli scavi.

III. Prove archeologiche

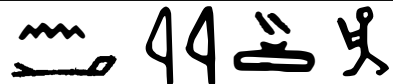
a) Il vasaio

La prima ceramica conosciuta proviene dalla Siria settentrionale ed è datata intorno all'8000 a.C. Tuttavia, soltanto dal 4000 a.C. *ca.* in poi il vasaio usò una ruota che girava lentamente per la lavorazione della ceramica e soltanto dal 3000 a.C. *ca.* si costruì una ruota più veloce. Il *vasaio, la cui opera è descritta in Geremia 18:3–4, sedeva su una pietra con i piedi che facevano girare una grossa ruota fatta di pietra o di legno, inserita in un foro, sormontata da una piastra superiore su cui era montato il vaso. La macchina del vasaio, con le sue "due pietre" (v. 3), è stata rinvenuta a Lachis (1200 a.C. *ca.*). Piccole ruote di pietra che ruotavano nella cavità di un disco risalgono

ai tempi della monarchia di Meghiddo, Ghezer e Asor. L'argilla usata per i vasi raffinati era preparata schiacciando con i piedi nell'acqua quella grezza (Is. 41:25). Per lo sviluppo e per i tipi di ceramica in uso si veda la voce *vaso. Le fornaci sono state trovate in molti siti cananei, ma solo raramente è rimasto qualcosa oltre la camera di combustione. All'esterno di una bottega di vasaio a Meghiddo si trovano tre fornaci a forma di U (VIII–VII sec. a.C.).

b) Il costruttore

La fabbricazione di mattoni essiccati al sole da usare nella costruzione delle abitazioni comuni era parte del lavoro stagionale del contadino, il quale copriva anche la sua casa con argilla o paglia che spargeva sulle travi di legno. Queste costruzioni esigevano una continua manutenzione. In pochi casi i mattoni fatti di terra erano cotti, e probabilmente questa era opera del vasaio.

L'ebr. *bānâ*, significa "costruire" e "ricostruire, riparare"; il termine "costruttore" è usato per indicare muratori sia specializzati sia non specializzati (II Cro. 34:11) indispensabili per lavorare su qualsiasi grande progetto che implicava l'intervento dei muratori, dei carpentieri, di molti manovali e gente meno esperta. I grandi palazzi erano progettati e costruiti sotto la supervisione attenta di un capomastro (gr. *architektōn*, (I Cor. 3:10).

Il sito edificabile era misurato con uno strumento apposito, in genere una fune o corda (II Sam. 8: 2; Zacc. 2:1), da uno spago (I Re 7:15), o da un filo di lino ritorto (Ez. 40:3), e segnato in cubiti (I Re 7:15, 23). All'epoca ellenistica era usata anche una canna con tacche (Apoc. 11:1; 21:15). Per stabilire le misure e la forma dell'edificio da costruire poteva essere necessaria più di una corda (II Sam. 8:2), e il rilevamento era riportato in una pianta e in un documento scritto. L'opera di colui che prendeva le misure era assunta come simbolo del giudizio divino (Is. 28:17; Ger. 31:39).

Lo stato di avanzamento della costruzione era valutato dal capocantiere che si serviva di un "filo a piombo", o corda appesantita da un piombo o da un peso (*ʾanāḵ*; Am. 7:7–8), da una pietra (Zacc. 4:10), o da un oggetto pesante (ebr. *mišqe leṯ*, "cordicella" NVR, II Re 21:13), per verificare la verticalità di ogni struttura. Il "filo a piombo" era un simbolo della prova della verità (Is. 28: 17). La metafora della costruzione è molto usata in quanto Dio, come costruttore, edifica la nazione (Sal. 69:35), la casa di Davide (Sal. 89:4) e la sua città di Gerusalemme (Sal. 147:2). Allo stesso modo, la chiesa è paragonata a un edificio (I Cor. 3:9; I Pie. 2:4–6). Paolo usa la parola "costruire, edificare" (gr. *oikodomeō*) quasi 20 volte. I credenti sono edificati (*epoikodomeō*) in Cristo (Col. 2:7) ed esortati a edificarsi reciprocamente sulla loro fede (Giuda 20).

c) Il falegname

Sia Giuseppe (Matt. 13:55) sia Gesù (Mar. 6:3) praticarono l'antico mestiere del falegname (gr. *tektōn*). Un lavoratore esperto nel legno (ebr. *ḥārāš ʿēṣîm*) si occupava di tutti i compiti di falegnameria richiesti in operazioni di costruzione, come costruire tetti, porte, finestre e scale di legno. Per quanto riguarda il mobilio, approntava divani, letti, sedie, tavoli, e sgabelli. Esempi di alcuni di questi mobili, oltre a piatti incisi, cucchiai e scatole, si sono conservati nelle tombe di Gerico (1800 a.C. *ca.*). Lo stesso falegname era in grado di costruire attrezzi agricoli, aratri, gioghi, strumenti per la trebbiatura (II Sam. 24:22) o assi (Is. 28:27–28) e macchine per l'irrigazione. Nelle grandi città i gruppi di falegnami che costruivano carri, in tempi di guerra costruivano carri da guerra (Cant. 3:9). Sembra che in Oriente la costruzione di barche fosse un monopolio fenicio che aveva il suo centro a Tiro, dove le barche era-

[geroglifico]	n'y	fabbricante di funi
[geroglifico]	ps insj	tintore
[geroglifico]	gnwty	scultore
[geroglifico]	ḥmw	falegname

Mestieri dell'antico Egitto con i nomi in geroglifico e relativa traduzione.

no costruite con i cipressi del posto o con alberi di cedro e rami di quercia (Ez. 27:5–6) (*navi). Alcuni falegnami costruivano idoli (Is. 44:13–17). Gli israeliti avevano i propri lavoratori del legno per il rivestimento del tempio (Es. 25), ma il legno e i falegnami esperti furono forniti in base ad accordi con Tiro, in due circostanze: per la costruzione del palazzo di Davide (II Sam. 5:11) e per il tempio costruito da Salomone. La stessa prassi fu seguita per il tempio successivo (Esdr. 3:7) e forse per la ristrutturazione del tempio raccontata in II Cronache 24:12.

L'incisione del legno era praticata da pochi specialisti (Es. 31:5; 35:33), che potevano essere esperti anche di lavori in osso e in avorio. Furono questi a creare i cherubini del primo tempio (I Re 6:23) e altri oggetti d'arte. Per questo erano importati legni duri, (ebano, sandalo e bosso), mentre il legname locale (cedro, cipresso, quercia, frassino [Is. 44:14] e acacia) era usato per lo più nei lavori di falegnameria, e il gelso abitualmente era lavorato per ricavarne attrezzi agricoli (*albero).

Gli attrezzi specifici del falegname comprendevano un attrezzo per mettere segni sul materiale da lavorare (*śereḏ* AV "riga"), un compasso normale o a punta fissa (*meḥûḡâ*), una pialla (*maṣquʿâ*, Is. 44:13, NVR "scalpello"), una piccola mannaia (*maʿaṣāḏ*), una sega di ferro (in alcuni casi a doppio taglio), varie lime (Ger. 10: 4), un trapano ad archetto e una mazza di legno (*halmûṯ*, Giu. 5:26, AV "martello") e il martello (*maqqāḇâ*, Is. 44:12) come pure vari scalpelli, ceselli e punteruoli, dei quali sono stati rinvenuti esemplari. Giunture realizzate sia con chiodi sia a incastro sono attestate in oggetti di legno della metà dell'Età del Bronzo e nei siti del periodo della monarchia. Al tempo dei romani erano in uso anche vari tipi di pialla.

d) Il muratore (lavoratore della pietra)

Le pietre, essendo costose da trasportare e lavorare, erano considerate un lusso per una casa privata (Am. 5:11), e per i palazzi pubblici importanti erano state con attenzione e per elementi essenziali della costruzione (*pietra angolare, *architettura). Mentre in Egitto il granito, l'arenaria, il quarzo e la pietra calcarea erano cavati come pietre da costruzione, in Canaan era disponibile unicamente la pietra calcarea. I blocchi delle pietre dure utilizzate per il tempio e per altri splendidi palazzi erano lavorati nel Libano prima dell'importazione (I Re 6:7). Il lavoratore della pietra usava molti degli strumenti usati dal falegname, segando il calcare (I Re 7:9) e squadrandolo con un mazzuolo e un punteruolo o con un martello appropriato. Nel cavare grandi blocchi di pietra erano usati dei cunei di legno che venivano adoperati con martelli anch'essi di legno e incastrati fino a quando la pietra non si spaccava sotto l'urto dei colpi; si trattava di un metodo comunemente usato nel Vicino Oriente antico. La pietra dura era modellata per mezzo di ripetuti colpi di un grande martello di metallo (ebr. *paṭṭîš*). Un tale martello è usato per illustrare l'azione della parola divina (Ger. 23:29) e la potenza di Babilonia (Ger. 50:23).

Il muratore scavava anche tombe in cave naturali nelle aree collinari oppure creava delle grosse aperture lungo le cui pareti erano scavate le tombe (Is. 22:16). Esempi particolarmente fini di questi mausolei di famiglia sono stati rinvenuti a Bet–Semes (VIII sec. a.C.) e intorno a Gerusalemme (del VIII sec. a.C. e I sec. a.C.–II sec. d.C.). I silos profondi o le cisterne come quelle scavate a Lachis, Meghiddo e Gabaon richiedevano la rimozione di circa 400.000 metri cubi di pietra calcare a mano. Lì, e negli acquedotti scavati dai muratori e minatori, sono molto evidenti i segni dei loro scalpelli (*miniere, *architettura, *Siloe).

Durante la monarchia erano tagliate ampie basi di pietra per pilastri, e dal X sec. a.C. furono usate murature scalfite e lavorate soltanto marginalmente. A partire dal periodo ellenistico erodiano, i palazzi di Gerusalemme, Macpela e di altri siti mostrano l'uso di grandi blocchi di pietra così attentamente montati da essere allineati senza malta, tanto che è impossibile inserire un coltello nei giunti. Opere di tale precisione si possono ammirare anche a Meghiddo nel IX sec. a.C. Le tracce dell'aizone del muratore possono essere intraviste in una serie di costruzioni come le scale della sinagoga di Capernaum. I lavoratori della pietra erano impiegati anche per incidere iscrizioni su superfici di roccia, e sembrano aver fatto uso del corsivo, in quanto gli esempi che ci giungono dalla tomba di Sebna, la cisterna di Siloè e il frammento di Samaria non mostrano segno di adattamento ai materiali da scrittura utilizzati. Incisioni più raffinate sono visibili invece sui *sigilli.

e) Il lavoratore del metallo

Il rame fu fuso e raffinato in Canaan a partire dal 3200 a.C. *ca.*. Dopo il 2000 a.C. era normale usare il bronzo anziché il rame e questo materiale rimase popolare anche dopo l'introduzione del ferro. Salomone aveva oggetti molto grandi, come i pilastri del tempio, ricavati dal bronzo da un fabbro di Tiro che li formò nell'argilla della valle del Giordano tra Succot e Sartan (I Re 7:46; II Cro. 4:17). In ragione della sua resistenza, per gli attrezzi agricoli e per le armi, era preferito il fer-

ro, ma esso richiedeva tecniche di manifattura e conservazione più sofisticate. Inizialmente Israele non sapeva lavorare il ferro e dipendeva dai filistei per i propri oggetti di ferro (I Sam. 13:19–22).

I fabbri lavoravano in città, servendosi di una fornace a soffio d'aria prodotto da un mantice di pelle o ceramica (ebr. *mappuaḥ*, "strumento che soffia"). Il fabbro era così designato come colui che "soffia il (il carbone)", titolo affine all'accadico comune *nappāḫu* (Is. 54:16). Il rame e il bronzo erano raffinati in crogioli (ebr. *maṣrēp̄*, Prov. 17:3; 27:21), e poi versati in stampi di pietra o di argilla. Il ferro, dall'altro lato, era forgiato battendolo su un incudine (ebr. *pa'am*, Is. 41:7). Il fabbro è allora chiamato "colui che batte l'incudine", mentre il lavoratore del bronzo che doveva limare (modellare) la colata grezza con il martello è definito "colui che usa il martello per levigare" (Is. 41: 7). Tecniche di saldatura, rivettatura e fusione erano praticate da questi operai, e permettevano loro di fabbricare oggetti molto complessi. Un oggetto del genere è il piccolo podio di bronzo proveniente da Meghiddo il quale, se è israelitico, indica che le abilità tecniche del popolo erano notevoli quanto quelle dei popoli circostanti.

I fabbri costruivano una varietà di vasi di metallo e di attrezzi, aratri, pungoli, forchette, perni e asce, così come piccole spille, fibule (dal X sec. a.C.), immagini, statuette e piccoli strumenti. La fabbricazione di coltelli, che era simile a quella di pugnali e spade, lance, picche e altre armi da guerra, ci ricorda con quanta facilità questi stessi operai potevano prestare la loro opera per la guerra o per la pace (Is. 2:4; Gioele 3:10; Mich. 4:3). La gioielleria era posseduta dalle donne già da tempi antichi perchè era il solo modo di possedere e preservare una ricchezza personale. Artigiani d'oro e d'argento usavano tubi a forma di cerbottana per ventilare le loro piccole fornaci e fondere i loro prodotti con l'aiuto di steatite o calchi in argilla. La granulazione, l'uso di cera per creare disegni, la filigrana e la pittura a smalto erano tutte tecniche praticate dagli antichi orafi.

f) Il conciatore

Il cuoio, la pelle trattata di pecore e capre, era usato per alcuni tipi di abbigliamento (Lev. 13: 48; Num. 31:20), inclusi i calzari e le cinture (II Re 1:8; Matt. 3:4). Le pelli cucite non erano particolarmente costose, ma utili come contenitori per l'acqua (Gen. 21:14), per il vino (Matt. 9:17) o altri liquidi (Giu. 4:19). A volte le pelli erano cucite proprio a forma di bottiglia. Il cuoio era raramente usato per le tende (Es. 25:5; Num. 4:6) ma abitualmente per articoli militari come elmi, faretre, accessori per i carri, fionde e scudi, quest'ultimi ben oliati per impedirne la rottura o la penetrazione di punte (II Sam. 1:21; Is. 21:5). Calzari di pelle di foca o delfino erano un segno di lusso (Ez. 16:10) ma è probabile che, come in Egitto e Assiria, il cuoio di buona qualità venisse usato per i letti, per ricoprire le sedie e altre rifiniture.

Poichè la concia era un'attività che produceva odori fastidiosi, abitualmente era svolta al di fuori di una città e nei pressi di acque correnti. La visita di Pietro ad Alessandro il cuoiaio fuori Ioppe (Atti 9:43; 10:6, 32) mostra quanto egli avesse superato i suoi scrupoli a proposito del contatto con tutto ciò che era cerimonialmente impuro. Il processo iniziava con la rimozione del grasso dell'animale dalla pelle con un raschietto di pietra o un coltello di metallo. I peli erano rimossi raschiandoi, inzuppando la pelle nell'urina o strofinandola con calce. La pelle veniva poi essiccata con fumo o sfregata con olio, oppure conciata con essenze di legno, corteccia o foglie. Per una pelliccia, la pelle era sfregata con allume del mar Morto o dell'Egitto, essiccata al sole e poi ammorbidita con olio.

g) Il tintore

L'antico mestiere di tingere era noto agli israeliti fin dai tempi dell'esodo quando le pelli adoperate per il tabernacolo furono tinte di scarlatto con il succo ottenuto dalla spremitura della cocciniglia che si trovava nel legno della quercia (Es. 26: 1, 31; 36:8; Lev. 14:4). La tinta nero–porpora o rosso–violaceo "di Tiro" o "imperiale", ottenuta dai molluschi *purpura* e *murex* che si trovavano a est della costa mediterranea, era per lo più un monopolio fenicio ed era usata per colorare costosi abiti che erano indice di rango e nobiltà (Giu. 8:26; Prov. 31:22; Luca 16:19; Apoc. 18:12, 16). Il commercio è attestato in testi a Ras Shamra (1500 a.C. *ca.*). Questa tinta era anche il color porpora usato nella costruzione del tabernacolo, per il velo del tempio in quanto il "blu, il porpora e il cremisi" erano varianti della stessa tinta (II Cro. 3:14), e per l'indumento posto addosso a Gesù al suo processo (Giov. 19:2, 5). Gli israeliti impararono ad avere scambi con tintori di Tiro su richiesta di Salomone (II Cro. 2:7). Lidia era una commerciante di stoffe trattate a Tiatiri (Atti 16: 14). Si veda *JNES* 22, 1963, pp. 104ss.

In Canaan le tinte gialle erano ottenute dalla corteccia dei melograni, e i fenici usavano anche zafferano e curcuma. Il blu era ottenuto dall'indaco (*Indigofera tinctoria*) importato dalla Siria o dall'Egitto, dove era stato originariamente portato dall'india. Il guado fu noto dopo il 300 a.C.

A Tell Bēt Mirsim (= Debir?) sei o sette pian-

te usate per le tinte sono emerse dagli scavi indicando così che in quel luogo la lavorazione tessile era la principale attività. A Tell Amal vicino a Bet–Sean sono stati trovati molti vasi di ceramica, in cui erano tinte le matasse, insieme a strumenti tessili come un telaio pesante.

b) Il lavandaio

L'arte dello sbiancare, pulire e candeggiare le stoffe era importante a causa degli alti costi degli abiti e della necessità di ripulire le fibre dagli oli o dalle resine naturali prima di tingerle. In alcuni luoghi il lavandaio coincideva con il tintore.

Era consuetudine per un lavandaio lavorare fuori città nei pressi dell'acqua dove gli abiti potevano essere puliti, strofinandoli su una pietra sommersa. Per questa ragione lo sbiancatore era chiamato "calpestatore" (ebr. ***kāḇas***). A Gerusalemme era chiamato "campo del lavandaio" la località fuori dal muro orientale dove il vestiario era steso ad asciugare al sole (II Re 18:17; Is. 7:3; 36: 2). Gli abiti di Cristo nel momento della trasfigurazione sono descritti di un tale candore che nessun lavandaio poteva renderli tali (gr. *gnapheus*, Mar. 9:3).

Per la pulizia era a volte utilizzato carbonato di sodio, importato dall'Egitto dove, mischiato ad argilla chiara, era usato come sapone (Prov. 25:20; Ger. 2:22). I prodotti alcalini erano facilmente ricavabili dalle piante di frassino, e il sapone (ebr. ***bōriṯ, kâlî***) era ottenuto bruciando la pianta Salsola kali. Il sapone del "lavandaio" di Malachia 3: 2 era probabilmente "cenere di ***bōrîṯ***', poiché il potassio e il nitrato di sodio non sembrano essere stati conosciuti in Siria o in Canaan, anche se erano noti in Babilonia.

Bibliografia. C. Singer, a cura di, *A History of Technology*, 1, 1958, tr. it. Torino; G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, pp. 191–198; R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1–8, 1955–1964; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Arts*, 1950; A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, tr. it. Bologna, 1989; D. Strong e D. Brown, *Roman Crafts*, 1976, **in it.** R. Gower, *Usi e costumi della Bibbia*, rist. Elledici, Leumann, 2000. (D.J. Wiseman)

*Arte; *Avorio; *Cosmetici e profumeria; *Filatura e tessitura; *Lavoro; *Musica; *Ricamo; *Vetro

ARVAD

Isola citata in Ezechiele 27:8, 11; I Maccabei 15: 23 (con il nome Arado mentre i suoi abitanti sono gli arvadei), Genesi 10:18; I Cronache 1:16. È l'odierna er–Ruwād, isoletta a 3 km. dalla costa della Siria (antica Fenicia) e a circa 80 km. a nord di Biblo. La più settentrionale delle quattro grandi città della Fenicia, pagava il tributo a qualche re assiro che si era reso conto delle sue potenzialità marittime. Nel 627 a.C. *ca*. Nabucodonosor pose fine a un periodo di indipendenza (*ANET*, p. 308). In questa epoca era seconda solo a Tiro e Sidone. Le sue fortune commerciali rivissero sotto i persiani e i seleucidi, ma furono soppiantate da Antaradus (mod. Tartus) in epoca romana (G.G. Garner)

ASA

(Ebr. *'āsā'*). **1**. Terzo re del regno indipendente di Giuda, che regnò per 41 anni (911–870 a.C. *ca*.). Il problema della sincronizzazione di questo regno con quello di *Baasa (I Re 16:8, Baasa morì nel ventiseiesimo anno di Asa; II Cro. 16:1, Baasa attacca Giuda nel trentaseiesimo anno di Asa) è al presente risolto con ogni probabilità assumendo che la cronologia delle Cronache inizia dalla divisione della monarchia. La prima parte del suo regno fu caratterizzata da uno zelo religioso che lo portò all'abolizione degli idoli pagani e della prostituzione cultuale. La serietà del suo zelo così come la pervasività dei culti pagani sono illustrati dalla rimozione di sua madre *Maaca dalla sua posizione ufficiale (I Re 15:13). Non distrusse però tutti gli alti luoghi di Israele, ma è detto che la sua devozione fu il motivo per un periodo di pace nel paese (II Cro. 15:15, 19). Il cronista mette in contrasto la sua grande vittoria su *Zera l'etiopo (II Cro. 14:9), attribuita alla sua fede in Yahweh, con la sua dipendenza dall'aiuto siriano per battere Baasa. Quest'ultimo atto, che fu la scintilla per la defezione di molti israeliti nei confronti di Asa (II Cro. 15:9), lo spinse a fortificare Mitspa e Gheba (non Ghibea secondo la LXX), che successivamente divennero il confine nord di Giuda. L'ultima parte del suo regno fu segnata dalla malattia (II Cro. 16:12) e da continue guerre, che furono considerate dal cronista la conseguenza del suo fallimento a proseguire nella dipendenza da Yahweh (II Cro. 16:7ss.). **2**. Levita, figlio di Elcana, tra i primi a ritornare dall'esilio e a stabilirsi di nuovo nella Giudea (W. Osborne)

*Giuda

ASAEL

(Ebr. *'ᵃśāh'ēl*, "Dio ha fatto"). **1**. Un figlio di Seria, sorella di Davide, e fratello di Ioab e Abisai (I Cro. 2:16). Era famoso per la sua straordina-

ria velocità, ma quando la utilizzò per inseguire *Abner in seguito alla sconfitta di Gabaon, quest'ultimo fu costretto a usare la sua esperienza di guerriero per ucciderlo (II Sam. 2:18–23). Il fatto suscitò una faida sanguinosa nella quale Abner fu vigliaccamente assassinato da Ioab (II Sam. 3:27–33). Faceva parte dei trenta guerrieri scelti di Davide (II Sam. 23:24), ed è citato come capo di 24.000 uomini incaricati di servire Davide nel quarto mese (I Cro. 27:7). Questo elenco può in origine essere stato improntato a uno schema che risale ai primi anni del regno di Davide, così che in seguito Asael è rappresentato da suo figlio Zebadia. **2**. Uno dei leviti che Giosafat mandò insieme ai sacerdoti e agli ufficiali in missione di insegnamento per tutte le città di Giuda (II Cro. 17:8). **3**. Sorvegliante che assisteva al controllo delle decime per il tempio al tempo di Ezechia (II Cro. 31:13). **4**. Padre di Ionatan che si oppose alla costituzione di un gruppo di persone selezionate per rappresentare coloro che erano tornati dall'esilio e che dovevano decidere la cacciata delle t straniere (Esd. 10:15) (W. Osborne)

ASAF

(Ebr. *'āsāp*). **1**. Discendente di Ghersom figlio di Levi (I Cro. 6:39); nominato dal capo dei leviti come uno dei principali cantori che suonavano il cembalo, quando l'arca fu portata a Gerusalemme (I Cro. 15:17, 19). Davide lo nominò capo del coro (16:4–5). I "figli di Asaf" furono la famiglia più importante di musicisti fino alla restaurazione (I Cro. 25; II Cro. 20:14; 35:15; Esdr. 3:10; Nee. 11:17, 22; 12:35), in primo luogo come cantori e suonatori di cembalo. Asaf stesso aveva la reputazione di veggente, ed era considerato come l'autore di salmi in uso quando Ezechia ridiede vita al culto nel tempio (II Cro. 29:30; *cfr.* la tradizionale attribuzione dei Salmi 50, 73–83; *cfr.* anche la profezia di Iaaaziel, II Cro. 20:14–17). Non è chiaro se Asaf visse tanto a lungo da vedere il tempio consacrato o se II Cronache 5:12 può essere tradotto semplicemente con "le famiglie di Asaf". **2**. Custode delle foreste della Giudea sotto il re persiano Artaserse (Nee. 2:8). (J.P.U. Lilley)

ASCALON

Si trova sulla costa meridionale di Israele tra Haifa e Gaza. Si tratta di uno dei siti più grandi dell'antico Oriente, scavato da Stager fin dal 1985. I primi insediamenti sono neolitici, e da allora in avanti l'occupazione è stata continua.

Ascalon è menzionata nei testi egiziani (XIX–XV sec. a.C.). In questo periodo la città era circondata su tre lati da un bastione di 2 km. di lunghezza e 40 m. di altezza, fornito di porte, con almeno un tempio in cui è stato trovato un vitello d'argento. Un sigillo proveniente da una vecchia colonia assira in Anatolia mostra l'estensione dei legami commerciali di Ascalon. Nelle lettere di *Amarna (XIV sec. a.C.) Widiya spedisce almeno sette lettere al faraone; in altre era accusato di aiutare i khabiru. Nel XIII sec. a.C. Ascalon si unì con altre città ribellandosi contro Merenptah.

Dal XII sec. a.C. fino alla sua distruzione da parte dei babilonesi nel 604 a.C., Ascalon fu filistea, una delle cinque più grandi città, che comprendevano *Asdod, *Ecron, *Gat, e *Gaza. Durante il periodo dei giudici, Sansone uccise trenta uomini di quella città. Nel 734 a.C. divenne vassalla degli assiri (*asqaluna*), e nel 701 a.C. Sennacherib dovette sopprimere una rivolta guidata da Sidqā, sostituendolo con Sarru-lū-dāri. Nel 630 a.C. la città tornò sotto il dominio egiziano, fino a quando fu catturata da Nabucodonosor. Il suo re, Aga', fu ucciso e i prigionieri furono condotti a Babilonia nel 598 a.C. Questo evento, predetto da Geremia (47:5–7) e da Sofonia (2:4–7), ebbe riflessi su Gerusalemme (Ger. 52:4–11) che presto avrebbe fatto una stessa fine.

Bibliografia. *NEAEHL*, pp. 103–112; L.E. Stager, *IEJ* 37, 1987, pp. 68–72; *BAR* 17, 1991, pp. 25–43, **in it.** G. Garbini, *I filistei. Gli antagonisti di Israele*, Rusconi, Milano, 1997 (J. Woodhead)

ASCENSIONE

Il racconto dell'ascensione del Signore Gesù Cristo si trova in Atti 1:4–11. In Luca 24:51 le parole "e fu portato su nel cielo" sono meno certe, come pure la descrizione che troviamo in Marco 16:19. Nel NT non ci sono ipotesi alternative per spiegare la cessazione delle apparizioni successive alla risurrezione, e d'altronde l'ascensione è sempre presupposta nei frequenti riferimenti a Cristo seduto alla destra del padre, e al suo ritorno dal cielo. Sarebbe irragionevole pensare che Luca si sia sbagliato grossolanamente o abbia inventato un fatto così importante mentre tutti gli apostoli erano ancora in vita e potevano controllare ciò che aveva scritto. Per le altre allusioni all'ascensione si veda Giovanni 6:62; Atti 2:33–34; 3:21; Efesini 4:8–10; I Tessalonicesi 1:10; Ebrei 4:14; 9: 24; I Pietro 3:22; Apocalisse 5:6.

Le obiezioni che sono state fatte al racconto si fondano sul superamento dell'idea tradizionale di cielo come un luogo ubicato sopra le nostre teste. Queste obiezioni sono fuori luogo per le seguenti ragioni:

1. L'ascensione potrebbe essere stata un gesto messo in atto da Gesù a beneficio dei discepoli che avevano proprio un'idea simile del cielo. Gesù ha così indicato in maniera decisiva che il periodo successivo alla risurrezione, segnato dalle apparizioni, era terminato e che il suo ritorno in cielo avrebbe inaugurato l'era della presenza dello Spirito Santo nella chiesa. Un tale gesto simbolico è perfettamente naturale. 2. Le espressioni "cielo" e "alla destra del padre" hanno un significato da porre necessariamente in relazione a questa terra, e questo significato può essere espresso meglio con il riferimento a ciò che sta "sopra". Per questa ragione Gesù alzava gli occhi al cielo quando pregava (Giov. 17:1; *cfr.* I Tim. 2:8), e insegnava a pregare in questi termini "Padre nostro che sei nei cieli ... la tua volontà sia fatta in terra come è fatta in cielo". In un certo senso, il cielo è sempre distante da questa terra qualunque possa essere la sua natura in termini di diversa dimensione. Gesù, nel passare dallo stato spazio/temporale terrestre allo stato celeste è descritto come allontanantesi dalla terra, così come nel momento del suo secondo ritorno si vedrà che viene verso la terra. Questa dottrina dell'ascesa corporale nel NT è bilanciata dalla dottrina della presenza spirituale (*Spirito Santo). La Cena del Signore, allora, è fatta in memoria di qualcuno che è fisicamente assente "finché egli venga" (I Cor. 11:26), eppure, come in tutti gli incontri cristiani, il Signore risorto è spiritualmente presente (Matt. 18:20).

Il concetto di Dio assiso su un trono rappresenta uno speciale riferimento alla differenza esistente tra Dio e l'uomo, e all'avvicinarsi a lui da parte dei peccatori il cui peccato sbarra l'accesso al re. Possiamo dunque vedere lo scopo dell'ascensione in questi termini:

1. "Vado a prepararvi un luogo" (Giov. 14:2).

2. Gesù Cristo è assiso, segno questo che la sua opera di espiazione è completa e compiuta. Coloro i quali credono che in quanto Sacerdote egli continui a offrire se stesso al padre, affermano che è errato confondere le due metafore del re e del sacerdote. Ma questo è proprio ciò che viene compiuto in Ebrei 10:11–14 per mostrare la completezza dell'offerta di Cristo.

3. Egli intercede per il suo popolo (Rom. 8:34; Ebr. 7:25), ma in nessuna parte del NT è detto che egli offre se stesso in cielo. La parola greca per intercedere, *entynchanō*, ha il senso di cercare gli interessi di qualcuno.

4. Egli sta aspettando che i suoi nemici gli siano sottoposti, allora ritornerà con un atto finale che stabilirà il Regno di Dio (I Cor. 15:24–26).

Bibliografia. W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1891; H.B. Swete, *The Ascended Christ*, 1910; C.S. Lewis, *Miracles*, cap. 16, 1947, tr. it. GBU, Roma, 1987; M.L. Loane, *Our Risen Lord*, cap. 9, 1965, **in it.** *GLNT*, 2:15–28; *DIB*, pp. 120–121; H.I. Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, GBU, Roma, 1990; N.T. Wright, *Risurrezione*, Torino, 2006 (J.S. Wright)

*Cielo; *Pentecoste; *Risurrezione

ASCER

(Ebr. *'āšēr*, "felice, benedetto"). **1**. Ottavo figlio di Giacobbe, il secondo avuto dalla schiava di Lea, Zilpa (Gen. 30:13; 35:26). Ascer stesso fu padre di quattro figli e di una figlia (Gen. 46:17; Num. 26:46; con discendenti, I Cro. 7:30–40). Questa prospera discendenza fu predetta nell'ultima benedizione di Giacobbe (Gen. 49:20). Come autentico nome semitico personale del nord–ovest Ascer è attestato, proprio nel periodo di Giacobbe, come nome di una schiava (1750 a.C. *ca.*, in un elenco papiraceo egizio; si veda W.C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, pp. 88, 97, e specialmente W.S. Albright, *JAOS* 74, 1954, pp. 229, 231: ***isr***, ***'šra***). Questa particolare scoperta filologica ha spazzato via la comune equazione tra il biblico Ascer e ***isr*** nei testi egizi del XIII sec. a.C. come nome di luogo cananeo: ***isr*** rappresenterebbe ***'ṯr*** non ***'šr*** (*cfr.* Albright, *loc. cit.*). Ciò elimina l'ipotesi conseguente che l'egizio ***isr*** del 1300 a.C. (Seti I) indicasse un insediamento cananeo "Aser" precedente alla successiva invasione israelitica alla fine del XIII sec. A.C. **2**. Tribù di Israele discendente dell'ottavo figlio di Giacobbe, e il suo territorio. Formata da cinque grandi famiglie o clan (Num. 26:44–47), Ascer condivise l'organizzazione e le fortune delle tribù che attraversarono il deserto (Num. 1:13; 2:27; 7:72; 13:13, *ecc.*), così come le benedizioni di Mosè (Deut. 33: 24). Il territorio di Ascer assegnato da Giosuè era costituito principalmente dalla pianura di Acco, il versante occidentale delle colline della Galilea e la costa dalla punta del Carmelo fino al nord a Tiro e Sidone (Gios. 19:24–31, 34). A sud Ascer confinava con Manasse, tranne alcune città di confine (Gios. 17:10–11; tradotto al v. 11, "In Issacar e in Ascer, Manasse ebbe anche ... [elenco di diversi villaggi] ..."). Si veda Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 38. (*Cfr.* anche (*Chelcat e *Ibleam) In Ascer i ghersomiti leviti avevano quattro città (I Cro. 6: 62, 74–75). Tuttavia, gli asceriti non cacciarono i cananei, e si limitarono a occupare parte del proprio territorio stando insieme a loro (Giu. 1:

31–32). Sulla topografia e sulle risorse della regione di Ascer, *cfr.* D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, pp. 121–127. Nel periodo dei giudici Ascer non diede una mano a Debora ma si schierò al fianco di Gedeone (Giu. 5:17; 6:35; 7:23). Ascer fornì soldati all'esercito di Davide (I Cro. 12:36) e formò parte di un distretto amministrativo di Salomone (I Re 4:16). Dopo la caduta del regno del nord alcuni asceriti risposero all'appello di Ezechia per celebrare la Pasqua a Gerusalemme (II Cro. 30:11). Molto tempo dopo, l'anziana profetessa *Anna, che si rallegrò nel vedere il bambino Gesù, apparteneva alla tribù di Ascer (Luca 2:36). **3.** Probabilmente una città al confine tra Manasse ed Efraim, località incerta (Gios. 17: 7). (K.A. Kitchen)

ASCHENAZ

Discendente di Noè per via di Iafet e di Gomer (Gen. 10:3; I Cro. 1:6). Antenato eponimo dei successivi abitanti di un'area situata tra il mar Nero e il mar Caspio. *Ascanius* è il nome di un principe della Misia e della Frigia, mentre altrove questo popolo è associato con un'area chiamata *Ascania.* Documenti assiri parlano di *Aškuzai* nel nord–est dal 720 a.C. *ca.* in avanti. Successivamente, si unirono ad altre tribù nella conquista di Babilonia a cui si riferisce Geremia 51:27. Gli Aschenaz sono da identificare con i *Skythai* (*sciti) menzionati da Erodoto (1.103–107; 4. 1). (R.J. Way)

ASDOD

Tel Asdod, 6 km. a sud–est dell'attuale villaggio era la città filistea più grande, menzionata per la prima volta nei testi della fine dell'Età del Bronzo (Gios. 11:22) che hanno a che fare con Ugarit. Può aver resistito ai tentativi di Giuda di conquistarla e di colonizzarla (Gios. 13:3; 15:46–47). Aveva un porto importante (Ashdod–Yam; nelle fonti accadiche *Asdudimmu*, *cfr. ANET*, p. 286) e un tempio di Dagon nel quale fu posta l'arca (I Sam. 5:1–5). Fu attaccata da Uzzia di Giuda (II Cro. 26:6). Quando si ribellò contro l'Assiria, sostituendo il re Azuri con suo fratello, *Asdudu* fu saccheggiata secondo le iscrizioni assire, da Sargon II nel 711 a.C. Questi rovesci furono testimoniati da Amos (1:8) e da Isaia (20:1). Successivamente assediata da Psammetico I d'Egitto per 29 anni (Erodoto 2.157), divenne una provincia babilonese che si indebolì (Ger. 25:20) perdendo il suo splendore (Sof. 2:4; Zacc. 9:6). Dopo l'esilio fu parzialmente ripopolata (Nee. 13:23–24). Come Azotus, la sua idolatria provocò l'attacco da parte dei maccabei (Giovanni l'asmoneo e Giovanni Ircano, I Mac. 5:68; 10:84). Separata dalla Giudea da Pompeo (Giuseppe Flavio, *Bell.* 1.156), ricostruita da Gabinio, e regalata da Augusto a Salomè, la sorella di Erode, rifiorì (Atti 8: 40) sino a quando non si arrese a Tito. Gli scavi (1962–1972) confermano questa storia e rivelano occupazioni cananee, filistee (tempio) e forse salomoniche (porta).

Bibliografia. *EAEHL*, 1, pp. 103–119; S.M. Cross, Jr. e D.N. Freedman, *BASOR* 175, 1964, pp. 48–49 (sul nome), **in it.** G. Garbini, *I filistei. Gli antagonisti di Israele*, Milano, 1997. (D.J. Wiseman)

ASENAT

Figlia di "Potifera sacerdote di On" in Egitto, data in sposa a *Giuseppe dal faraone (Gen. 41:45) e dunque madre di *Manasse ed *Efraim (Gen. 41: 50–52; 46:20). Il nome Asenat (ebr. *'āsᵉnaṯ*) è egiziano, del tipo *'I(w).s–n–X*, "lei appartiene a X", dove X è un Dio o i genitori, o un pronome che si riferisce a uno di questi. Tre possibilità ugualmente valide sono: *'Iw.s–n–t*, "lei appartiene a (la dea) Neit", *'Iw.s–n–t* "lei appartiene a (suo) padre", o *'Iw.s–n–t*, "lei appartiene a te" (pronome femminile, o una dea o la madre). Questi nomi sono ben attestati nel Medio Regno e nel periodo Hyksos (2100–1600 a.C. *ca.*) della storia egiziana, periodi che corrispondono all'epoca dei patriarchi e di Giuseppe. (K.A. Kitchen)

ASEROT

Tappa nel viaggio degli israeliti attraverso il deserto (Num. 11:35; 33:17–18); qui Miriam fu colpita dalla lebbra (Num. 12:1–16; *cfr.* Deut. 1: 1). Generalmente identificata con 'Ēn–Ḫudrat, un'oasi provvista di pozzo, sulla strada che va dal Sinai ad Aqaba (*accampamento presso il mare). (C. de Wit)

ASIA

Per i greci questo nome si riferiva al continente o più comunemente alla regione dell'Asia minore che aveva il suo centro in Efeso. Questa regione abbracciava un numero di stati greci che nel III sec. a.C. caddero sotto il controllo dei re di Pergamo. Nel 133 a.C. i possedimenti reali furono lasciati in eredità ai romani e in seguito l'area fu organizzata come una provincia che includeva l'intera costa occidentale dell'Asia minore insieme alle isole adiacenti, compresa la piana anatolica. C'era una galassia di ricchi stati greci

che in un primo tempo soffrirono l'occupazione romana ma si ripresero nel periodo neotestamentario, sino a divenire i centri più brillanti dell'ellenismo nel mondo allora conosciuto. La giurisdizione romana era esercitata per mezzo di nove o più tribunali (*agoraioi*, Atti 19:38) guidati dal proconsole o dai suoi legati (*anthypatoi*, *ibid.*). Le repubbliche greche formavano una confederazione la cui principale espressione era il culto di Roma e di Augusto, stabilito inizialmente a Pergamo. Non è certo se gli "asiarchi" (magistrati dell'Asia) di Atti 19:31 fossero i vecchi sacerdoti del culto o i membri dell'assemblea federale. In ogni caso, essi costituivano un'elite politica pro–romana (J.A.O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman Antiquity*, 1955, pp. 117–120.)

Le chiese furono fondate in un primo tempo solo nel cuore amministrativo della provincia. Tutti e tre i centri metropolitani, Pergamo, Smirne ed Efeso, avevano chiese. Oltre a queste siamo a conoscenza di chiese in due centri vicini, Sardi nella valle Ermo (Tiatiri e Filadelfia erano anche città importanti nella stessa regione) e Laodicea (sul Lico) all'inizio della Valle del Meandro (con le cittadine di Colosse e Ierapoli nei pressi).

Bibliografia. Plinio, *HN* 5.28–41; Strabone 12–14; J. Keil, *CAH*, 11, pp.580–589, tr. it. 11, tomo 2, pp. 725–736; A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2 ed., 1971, pp. 28–94; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 voll., 1950; P. Trebilco, "Asia" in *BA1CS* 2, pp. 291–362, **in it.** H. von Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza, Torino, 1906; E. Gandolfi, *Sulle orme di Paolo in Asia minore*, 4 ed., Vicenza, 2001 (E.A. Judge)

ASIARCHI

In Atti 19:31 alcuni magistrati (gr. *asiarchēs*), descritti come amici di Paolo, lo mettono in guardia dal rischiare la sua vita andando nel teatro di Efeso durante la dimostrazione tumultuosa in onore di Artemide. La lega (*koinon*) delle città della provincia dell'Asia era amministrata da questi magistrati, i quali erano scelti annualmente tra i cittadini più facoltosi e più aristocratici. Dal loro rango provenivano i sommi sacerdoti onorari per il culto provinciale di "Roma e dell'imperatore", celebrato dalla lega a Pergamo nel 29 a.C. Essi sono menzionati ulteriormente da Strabone (*Geog.* 14. 1. 42) e in alcune iscrizioni.

Bibliografia. L.R. Taylor, "The Asiarchs", in *BC*, 5, 1933, pp. 256–262. (F.F. Bruce)

ASIDEI

È la traslitterazione di *Hasidaioi* in I Maccabei 2: 42; 7:13 e II Maccabei 14:6, anche se in quest'ultimo caso "asmonei" potrebbe essere la lezione corretta. La letteratura moderna preferisce il termine ebr. originale *ḥᵃsîdîm*. Questo termine, che significa fondamentalmente "i leali", ricorre spesso nei Salmi (generalmente "fedeli" o "santi" nelle versioni italiane). Così erano chiamati gli zelanti difensori della legge di fronte al dilagare delle idee ellenistiche all'inizio del II sec. a. C.

Il loro capo, che sembra essere stato il Sommo sacerdote Onia III, fu deposto da Antioco Epifane. Essi avrebbero volentieri evitato di unirsi all'insurrezione armata contro i siriani rifugiandosi nel deserto, ma l'ostilità implacabile degli ellenizzanti li indusse ad appoggiare la lotta dei Maccabei. Non appena fu loro dato un Sommo sacerdote legittimo, si apprestarono a riprendere la vita normale, ma i loro capi vennero assassinati da Bacchide (I Mac. 7:12–18). Gli asidei avevano poca simpatia per gli obiettivi nazionalistici degli asmonei. Probabilmente, già sotto Simone, il loro partito si spaccò in due: la maggioranza, poi conosciuta come *farisei, cercava di procurarsi seguaci, convincendoli della validità delle loro idee. La minoranza, rappresentata dagli esseni e dalla comunità di Qumran, diffidando di ogni soluzione politica, sperava solo nell'intervento escatologico di Dio e si estraniò, in modo più o meno totale, dalla vita pubblica.

Bibliografia. J. Kampen, *The Hasideans and the Origins of Pharisians*, 1988, **in it.** G. Stemberger, *Farisei, sadducei, esseni*, Brescia, 1993. (H.L. Ellison)

ASIMA

Dio o idolo della gente di Camat (II Re 17:30), che essi costruirono nel territorio di Samaria, dove erano stati deportati dagli assiri. Sconosciuto al di fuori dell'AT, anche se alcuni hanno pensato di identificarlo con il siriano Semios o il *'šm* dei Papiri di Elefantina. Si veda A. Vincent, *La Religion des Judéo–Araméens d'Elephantine*, 1937, pp. 654ss.; P. Grelot, *Documents Araméens d'Égypte*, 1972, pp. 353, 464. (T.C. Mitchel)

ASOR

Nome di luogo (*ḥāṣôr*) che significa probabilmente "insediamento" o "villaggio", e che perciò indica diverse località dell'AT; la più im-

portante era una città fortificata nel territorio di Neftali (Gios. 19:36).

I. Nell'Antico Testamento

La città era situata nel nord di Canaan e al momento della sua conquista era sede regale di Iabin (chiamato "re di Asor" *meleḵ–ḥāṣôr*, Gios. 11:1), il quale organizzò una coalizione contro Giosuè. Ma gli israeliti lo sconfissero: Iabin fu ucciso e Asor data alle fiamme (Gios. 11:1–13; 12:19). Asor fu l'unica città a essere distrutta col fuoco, forse a causa della sua precedente importanza (Gios. 11: 10); tuttavia, malgrado questa distruzione, più tardi è di nuovo menzionata una città di Asor, sede di un altro re Iabin, chiamato questa volta "re di Canaan" (*meleḵ –kᵉnaʿan*, Giu. 4:2–24), che minacciava Israele ai tempi di Debora. Benché il suo generale Sisera disponesse di 900 *carri da guerra, gli israeliti guidati da Barac riuscirono a sconfiggerlo e a umiliare Iabin (Giu. 4; I Sam. 12:9). Circa due secoli dopo Salomone, che stava riorganizzando il suo regno, fortificò Asor, insieme a Gerusalemme, Meghiddo e Ghezer (I Re 9: 15). Nell'VIII sec., ai tempi di Peca, re d'Israele, Tiglat–Pileser III re d'Assiria distrusse la città e ne deportò gli abitanti in Assiria (II Re 15:29).

II. Scavi archeologici

Il sito di Asor fu individuato nel 1875 da J.L. Porter nel tumulo di Tell el–Qedaḥ, circa 8 km. a sud–ovest del lago di Hule in Galilea. J. Garstang fece qualche sondaggio nel 1928, ma scavi veri e propri furono effettuati dal 1955 al 1958 e dal 1968 al 1969, a opera della spedizione israeliana condotta da Yigael Yadin. Il sito si trova su un pendio che si affaccia a nord–est e consiste della città (concidente con il tell), di circa 100.000 m. quadrati di estensione dal lato sud, e adiacente a questo, verso nord, un'area più vasta di circa 0,6 km, con un bastione di terra sul lato ovest, cioè sulla parte in salita. Il tell principale risale al III mill. a.C., e la città più bassa vi fu aggiunta nella prima parte del II mill., probabilmente dagli Hyksos. Garstang riteneva che la città bassa fosse adibita a stalle per cavalli e rimesse per carri, ma gli scavi hanno rivelato che tutta quest'area era stata occupata da una città edificata che, con il tell propriamente detto, contava più di 40.000 abitanti. Un'ulteriore indicazione dell'importanza della città è fornita dalla scoperta di una brocca di terracotta su cui era incisa un'iscrizione accadica (la più antica conosciuta del Vicino Oriente). Benché rozzamente stilata, l'iscrizione è stata decifrata come *Iš–me–ilam*, nome proprio di persona in accadico, forse quello di un mercante mesopotamico. La città bassa fu occupata soltanto per circa cinque secoli, infatti fu distrutta nel XIII sec. (livello XIII); gli archeologi attribuiscono questa distruzione a Giosuè. Fra i reperti di questa città distrutta sono stati ritrovati un tempio cananeo e un piccolo santuario. Mentre la città bassa rimase disabitata, il tell fu rioccupato dai cananei e successivamente dagli israeliti. Sono stati riportati alla luce una porta della città e il muro di una casamatta dei tempi di Salomone, quasi esattamente uguali a quelli trovati a *Meghiddo e a *Ghezer (*cfr.* I Re 9:15). Le prove di una successiva occupazione israelita includono un edificio pubblico con colonne del tempo di Acab (che Garstang aveva ritenuto essere delle stalle), e una fortezza che conteneva uno spesso strato di ceneri, in cui c'era un frammento di un'anfora da vino con il nome di Peca (*pqḥ*), e altri segni di distruzione violenta, probabilmente a opera di Tiglat–Pileser III, che conquistò la città nel 732 a.C. (II Re 15:29).

III. Nei testi extrabiblici

Asor è menzionata per la prima volta nei testi di esecrazione egiziani del XIX sec. a.C., come una città cananea che rappresentava una probabile minaccia all'impero. Essa figura (*ḥa–ṣura*) negli archivi di Mari del primo quarto del II mill., e in un testo babilonese di poco posteriore, come un importante centro politico sulla via che forse collegava la Mesopotamia all'Egitto. In una tavoletta il suo governatore è chiamato "re" (*šarrum*), titolo normalmente non attribuito ai capi di città (*cfr.* Gios. 11:1); l'importanza del personaggio è ulteriormente ribadita dalla menzione di ambasciatori babilonesi che si recano a incontrarlo. Il nome di uno dei re è indicato come Ibni–Adad, nome accad. che suggerisce un'influenza babilonese, ma la città era anche in contatto con il nord e l'ovest, come è evidenziato dai doni offerti dal suo re a Ugarit e a Creta (*Kaptara*). Asor è menzionata nelle liste dei loro reami, stilate dai faraoni Tutmòsi III, Amenòfi II e Seti I, nei secoli XV e XIV a.C.. La città è poi menzionata nelle lettere di Amarna (XIV sec.), e il suo governatore è ancora chiamato re (*Sar ḥazu–ra*). Infine, a partire dal secolo successivo, la città è menzionata in un papiro egiziano (Anastasi I) in un contesto militare. Sia i testi sia gli scavi confermano ampiamente la testimonianza biblica sull'importanza del sito.

IV. Altri luoghi con lo stesso nome

1. Città nel sud di Giuda (Gios. 15:23) la cui ubicazione è sconosciuta. **2.** *ḥāṣôr hᵃdattâ* "nuova Asor" (Gios. 15:25), altra città nel sud di Giuda la cui ubicazione è sconosciuta. **3.** Altro nome di Cheriot–Chesron (Gios. 15:25), nel sud di Giuda,

la cui ubicazione è sconosciuta, forse la seconda. **4**. Città nel territorio di Beniamino (Nee. 11: 33), probabilmente l'odierna Ḫirbet Ḥazzūr. **5**. Territorio occupato da tribù arabe semi–nomadi, menzionato da Geremia (49:28, 30, 33).

Bibliografia. Y. Yadin *et al.*, *Hazor I*, 1958, *Hazor II*, 1960, *Hazor III–IV*, 1961, 1989; Y. Yadin, *Hazor* (Schweich Lectures, 1970), 1972; vedi anche A. Malamat, *JBL* 79, 1960, pp. 12–19; E.K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, pp. 35–36, **in it.** *EAA*, 3, pp. 1123ss., I Supp. (1970), pp. 583ss. (T.C. Mitchell)

ASSEMBLEA SOLENNE

I termini "congregazione" e "assemblea" traducono vari termini ebr. come: **1**. *môʿēḏ* e *ʿēḏâ* che derivano dalla radice *yāʿaḏ*, "nominare, assegnare, designare". Il termine *môʿēḏ* sta a indicare un tempo o un luogo scelto per uno scopo, oppure un incontro, e compare 223 volte (*p.e.* in Gen. 18:14 e Os. 9:5, "al tempo fissato", "solennità"). Nel suo uso più frequente significa "tenda di convegno" (*p.e.* Es. 27:21), espressione che racchiude solo in parte il suo senso originario di "appuntamento". In Isaia 14:13 *môʿēḏ* è usato per "monte dell'assemblea". Si veda *BDB*. *ʿēḏâ* compare 149 volte (ma non in Deuteronomio) e indica un gruppo di persone riunite in seguito a un appuntamento (*p.e* Es. 16:1–2, dove la congregazione del popolo d'Israele è riunita da Dio allo scopo di intraprendere il viaggio dall'Egitto a Canaan). **2**. *qāhāl* ricorre 123 volte e deriva da una radice che significa "riunirsi in assemblea", per una guerra (II Sam. 20:14), per una rivolta (Num. 16:3) o per scopi religiosi (Num. 10:7). Questa parola è usata in Deuteronomio 5:22, dove tutto Israele si riunisce per ascoltare la Parola di Dio, e in 23:3, e vengono fatte affermazioni solenni sulle persone da escludere dall'assemblea. Riguardo alla differenza tra *ʿēḏâ* e *qāhāl*, si veda *HDB*, *TWBR* e soprattutto *GLNT* 4:1453–1580 (*ekklēsia*). Sembra che *ʿēḏâ* fosse il termine più antico, usato frequentemente in Esodo e Numeri con un significato tecnico di "coloro che si riuniscono" (per uno scopo specifico), mentre *qāhāl*, preferito dal Deuteronomio e da scrittori successivi, venne a significare "tutto Israele, come stato teocratico, riunito da Dio". **3**. Il termine raro *ʿaṣereṯ* deriva da una radice che significa "contenere" o "confinare", tradotto come "assemblea solenne" (*p.e* in Is. 1:13; Nee. 8:18; Am. 5:21) collegata a importanti festività religiose come gli azzimi o la festa delle Capanne (Deut. 16:8; Lev. 23:36). Questa parola, tradotta in gr. come *panēgyris*, è associata alla "assemblea dei primogeniti" in Ebrei 12:23. **4**. Nella LXX *ekklēsia* era di norma usato per tradurre *qāhāl* e qualche volta *ʿēḏâ*, tradotta anche *synagōgē*. Nel NT *ekklēsia* è normalmente tradotto con *chiesa, anche se Luca utilizza il termine nel suo senso più classico in Atti 19:39, 41, a proposito della convocazione di un'assemblea popolare. In Atti 13:43 *synagōgē* è tradotto "riunione" (anche se la traduzione più corretta sarebbe "sinagoga"), termine che in Giacomo 2:2 è usato per indicare una riunione di giudeocristiani. Poiché *synagōgē*, come "chiesa", nella lingua moderna è finita con il tempo con l'indicare sia l'assemblea sia l'edificio stesso, e poiché i cristiani non si riunivano più in sinagoghe, assunsero *ekklēsia* per designare la propria identità.

Bibliografia. G.L Carey, *ZPEB*, 1, pp. 939–941, **in it.** *GLAT*, 4, coll. 1022–1029, 6, coll. 452–467; K.L. Schmidt, *GLNT*, 4:1490–1580; L. Coenen, *DCBNT*, pp. 255–270; *DIB*, pp. 124–129. (M.R.W. Farrer)

ASSIRIA

Nome dell'antica nazione degli assiri. Situata nella piana mesopotamica superiore, confinava a ovest con il deserto siriano, a sud con Jebel Hamrīn e Babilonia, e a nord e a est con le colline urartiane (Armenia) e persiane. La parte più fertile e densamente popolata dell'Assiria si trovava a est del fiume centrale, il Tigri ("Chiddechel", Gen. 2: 14, NVR, AV). L'ebr. *ʾaššûr* (ass. *aššur*) è usato sia per la terra sia per la popolazione. Il termine Assiria era a volte applicato anche a quei territori sottoposti al controllo dei re assiri che regnavano a Ninive, Assur e Cala, le città principali. Nel momento più alto della sua potenza nell'VIII e VII sec. a.C., di questi territori facevano parte la Media e il sud dell'Anatolia, la Cilicia, la Siria, e le regioni di Israele, l'Arabia, l'Egitto, Elam e Babilonia.

Nell'AT Assur è ritenuto il secondo figlio di Sem (Gen. 10:22), distinto da Assuram ("assurim"), tribù araba discendente da Abraamo e Chetura (Gen. 25:3), e dagli *asuriti di II Sam. 2: 9 (dove si deve forse leggere "aseriti" o "Ghesur"; *cfr.* Giu. 1:31–32). L'Assiria, che è sempre distinta con cura da Babilonia, è quella potenza mondiale che nei piani divini doveva invadere Israele e Giuda, ma successivamente essere distrutta a sua volta a cagione della sua idolatria. Ci sono frequenti riferimenti alla terra (Is. 7:18; Osea 11:5) e ai re assiri (Is. 8:4; II Re 15–19).

I. Storia

a) Storia antica fino al 900 a.C.

L'Assiria fu abitata fin dalla preistoria (*p.e.* Jarmo,

5000 a.C. *ca.*) e la ceramica del periodo nota come Hassūnah, Sāmarrā, Halaf e 'Ubaid (5000–3000 a.C. *ca.*) è stata rinvenuta in diversi siti tra cui possiamo citare Assur, Ninive e Cala, la quale, secondo Genesi 10:11–12, fu fondata da immigranti babilonesi. L'origine degli assiri è ancora discussa, in quanto ad Assur erano presenti i sumeri fin dal 2900 a.C. e il linguaggio e la cultura assiri devono molto alle popolazioni meridionali. Secondo la lista dei re assiri, i primi diciassette re di Assur "abitarono in tende". Uno di questi, Tudiya, stipulò un trattato con *Ebla 2300 a.C. *ca.*, così che non può essere considerato un semplice "antenato eponimo".

I re di Babilonia, compreso Sargon di Agade (*Accad), 2350 a.C. *ca.*, furono impegnati in attività edilizie in Assiria, a Ninive, e un'iscrizione relativa ad Amar–Sin di Ur (2040 a.C. *ca.*) è stata rinvenuta ad Assur. Dopo la caduta di Ur gli amorei invasero Assur che, secondo la lista dei re assiri, era governata da principi indipendenti. Questi stabilirono legami commerciali con la Cappadocia (1920–1870 a.C. *ca.*). Shamshi–Adad I (1813–1781 a.C.) ampliò gradualmente i suoi territori, i suoi figli Ishme–Dagan e Zimri–Lim regnarono a *Mari fino a quando la città non fu presa da *Hammurabi di Babilonia. Con l'avvento di gruppi mitanni e hurriti nella parte superiore dell'Eufrate, l'influenza assira declinò, anche se rimase una comunità agricola prospera la cui vita tipica può essere letta nelle tavolette scoperte a *Nuzi. Sotto Ashur–uballit I (1365–1330 a.C.), l'Assiria iniziò a ritrovare qualcosa del suo antico splendore. Entrò in contatto con Amenōfi IV d'Egitto, cosa che Burnaburiash II di Babilonia non vedeva di buon occhio, ritenendolo suo vassallo (lettere di Amarna). Tuttavia, il declino dei mitanni permise la riapertura delle strade commerciali del nord e, con i regni di Arik–den–ili (1319–1308 a.C.) e Adad–nirari I (1307–1275 a.C.), la riconquista di territori all'estremità occidentale come Carchemis, persi all'epoca di Shamshi–Adad.

Salmanassar I (1274–1245 a.C.) compì continue spedizioni contro le tribù dei territori collinari dell'est e contro i nuovi nemici in Urartu. Egli cercò anche di contenere gli eserciti hurriti con campagne militari a Khanigalbat nel nord–ovest. Ricostruì *Cala come nuova capitale. Suo figlio Tukulti–Ninurta I (1244–1208 a.C.) dedicò molta della sua attenzione a Babilonia, di cui fu anche re per sette anni, fino a quando non fu assassinato da suo figlio Ashur–nadin–apli. Subito dopo Babilonia divenne di nuovo indipendente ma una rinascita ci fu sotto Tiglat–Pileser I (1115–1077 a.C.). Questi combattè con decisione contro i muski (*Mesec) e le tribù subariane, spingendosi tanto lontano da giungere al lago Van nel nord e al Mediterraneo, dove ricevette il tributo da Biblo, Sidone e Arvad, e compiendo spedizioni fino a Tadmor (Palmira) nei suoi sforzi di controllare le tribù aramee del deserto. Furono le attività di queste ultime tribù che a partire dal 1100 fino al 940 a.C. *ca.* impegnarono l'Assiria e permisero a Davide e a Salomone la libertà di penetrare nella Siria (Aram).

b) Il periodo neo–assiro (900–612 a.C.)

Sotto Tukulti–Ninurta II (890–884 a.C.) gli assiri iniziarono ad assumere iniziative militari più efficaci contro le tribù che li opprimevano. Suo figlio, Assurnasirpal II (883–859 a.C.), in una serie di campagne vittoriose soggiogò le tribù del medio Eufrate, e raggiunse il Libano e la Filistia, dove le città della costa gli pagarono un tributo. Inviò anche spedizioni a nord di Babilonia e nelle regioni collinari orientali. Il suo regno segnò l'inizio di una pressione molto forte contro l'ovest che doveva portare l'Assiria a scontrarsi con Israele. A Cala, dove Assurnasirpal costruì una nuova fortezza, furono impiegati più di 50.000 prigionieri per il suo ampliamento, per la costruzione di palazzi e templi, e per l'avvio dei lavori di una ziggurat. Utilizzò artisti per le sculture della stanza delle udienze ed esperti per conservare i giardini botanici e zoologici e i parchi.

Il figlio di Assurnasirpal, Salmanassar III (858–824 a.C.) continuò la politica di suo padre ed estese grandemente le frontiere dell'Assiria, divenendo il padrone incontrastato da Urartu al golfo persico, e dalla Media alla costa siriana e alla Cilicia (Tarso). Nell'857 a.C. conquistò Carchemis e il suo attacco a Bīt–Adini (*Bet–Eden) mise in allerta le più grandi città sud–occidentali. Irkhuleni di Camat e Adadezer di Damasco formarono una coalizione anti–assira di dieci re che affrontò l'esercito assiro nella battaglia, non decisiva, di Qarqar nell'853 a.C. Secondo gli annali assiri, "Acab l'israelita (*sir'alaia*)" fornì 2.000 carri e 10.000 uomini. Tre anni dopo Salmanassar intraprese una serie di ulteriori operazioni dirette principalmente contro Adadezer (probabilmente *Ben–Adad I). A partire dall'841 a.C., il diciottesimo anno del regno di Salmanassar, la coalizione fu smantellata in modo tale che tutte le forze dell'armata assira poterono concentrarsi contro *Azael di Damasco che tentò un'azione di retroguardia nelle montagne dell'antilibano e si asserraglio a Damasco. Quando l'assedio di questa città fallì, Salmanassar si spostò, attraverso l'Hauran a Nahr el–Kelb nel Libano e qui ricevette il tributo dei governanti di Tiro, di Sidone e di "Ieu (*Ya–ú–a*), figlio di Omri", fatto questo avvenuto

durante il regno di Ieu, piuttosto che in quello di Ieoram, che non è menzionato nell'AT bensì sull'obelisco nero di Salamnassar a Nimrud (Cala). Ci sono scene di altre campagne scolpite su piastre di bronzo delle porte del tempio di Imgur-Bel (Balawat). (Attualmente queste placche si trovano al *British Museum*).

Shamshi–Adad V (823–811 a.C.) fu obbligato a riprendere i raid a Nairi per fronteggiare le ribellioni di Ispuini di Urartu, e lanciò anche tre campagne contro Babilonia e le fortezze di Der sulla frontiera elamita. Shamshi–Adad V morì giovane, e la sua influente vedova, Shammuramat (Semiramide), agì come reggente fino all'805 a.C., quando il figlio Adad–nirari III fu abbastanza grande da assumere il potere. Nel frattempo l'esercito intraprese spedizioni nel nord e a ovest, e Guzana (*Gozan) fu annessa come provincia assira. Adad–nirari aiutò Camat nell'804 attaccando Damasco, dove regnava Azael, figlio di Ben–Adad II, e che fu chiamato con il suo titolo aramaico *Marī'*. Ciò diede a Israele una tregua nei confronti degli attacchi che subiva da parte di Aram (II Re 12:17; II Cro. 24:23–24), e molti regnanti diedero agli assiri dei doni di riconoscenza per questo aiuto. Egli si vantò che tra coloro che gli portarono questo tributo c'erano "Khatti (Siria del nord), Amurru (Siria dell'est), Tiro, Sidone, la terra di Omri (Israele), Edom e la Filistia fino al Mediterraneo". Una stele proveniente da Rimāḥ (Assiria) nomina "Ioas di Samaria" (*Ya'usu samerinaia*) fra questi (796 a.C. *ca*). Sembra che la politica assira permettesse a Ioas di riconquistare delle città sul confine nord che precedentemente erano state perse per mano di *Azael (II Re 13:25). La politica interna probabilmente fu tranquilla tanto che il re assiro costruì un nuovo palazzo al di fuori delle mura della fortezza a Cala.

Salmanassar IV (782–773 a.C), sebbene impegnato dall'urartiano, Argistis I sul suo confine settentrionale, aumentò la pressione su Damasco, e ciò aiutò indubbiamente Geroboamo II a estendere i confini di Israele fino a Beqa' ("ingresso di Camat", II Re 14:25–28). Ma l'Assiria si stava ora indebolendo a motivo di conflitti interni, e di incertezze nella successione, in quanto Salmanassar morì quando era giovane senza figli. Una consistente sconfitta nel nord fu contraddistinta da quello che fu considerato un segno di sfortuna, un'eclisse solare, nel 763 a.C., data importante nella cronologia assira. Ancora una volta, l'occidente era libero di organizzarsi per resistere a futuri attacchi, come si può evincere dal trattato aramaico di Matti–El di Bit–Agushi (Arpad) con Bar–Ga'ayah.

Le memorie di Tiglat–Pileser III (744–727 a.C.) sono frammentarie, e l'ordine degli eventi occorsi durante il suo regno è incerto. Fu tuttavia un sovrano molto forte che si propose di riconquistare e di estendere i territori che dovettero riconoscere il dio nazionale Asur. All'inizio del suo regno fu proclamato re di Babilonia con il suo nome di nascita Pul(u) (II Re 15:19; I Cro. 5:26). Nel nord combattè Sardur II di Urartu, che stava tramando insieme agli stati siri. Grazie a campagne militari incessanti Tiglat–Pileser sconfisse i ribelli nelle città che si trovavano sulle montagne dell'Anti–Tauro (Kashiari) fino a Kummukh, organizzando le nazioni sottomesse in una serie di province che dovevano ubbidire direttamente al re. *Arpad fu assediata per due anni (742–740 a.C.) e durante questo tempo Resin di Damasco e altri re portarono il loro tributo al re assiro. Mentre Tiglat–Pileser era lontano dalle terre del nord, nel 738, una rivolta fu aizzata da "Azriau di Ya'udi" insieme a Camat. Ya'udi era una piccola città stato nel nord della Siria, ma è possibile che il riferimento sia ad Azaria di Giuda. In quello scorcio di tempo Tiglat–Pileser afferma di aver ricevuto tributi da Menaem (*Meni himmu*) di Samaria e da Chiram di Tiro. Questa circostanza non è menzionata nell'AT, dove si riporta un pagamento successivo. In seguito la somma di 50 sicli d'argento estorta ai notabili israeliti per ottemperare la sua richiesta è indicata dai contratti assiri contemporanei come il prezzo di uno schiavo. Si trattò dunque di un riscatto pagato per evitare la deportazione (II Re 15:20).

Una serie di campagne iniziate due anni dopo si conclusero con la conquista di Damasco nel 732 a.C. Tiglat–Pileser, secondo i suoi annali, sostituì Peca, l'assassino di Pecachia, figlio di Menaem, con "Ausi" (Osea), *cfr.* II Re 15:30. Questo accadde probabilmente nel 734 a.C., quando gli assiri marciarono fino alla costa fenicia e lungo i confini di Israele fino a Gaza, il cui re Khanunu, fuggì attraverso il "fiume d'Egitto". Questa operazione in Israele fu almeno in parte una risposta all'appello di *Iaubazi* ([Ieo]Acaz) di Giuda, il cui tributo è indicato insieme a quello di Ammon, Moab, Ascalon ed Edom, per l'aiuto fornito contro Resin di Damasco e Peca di Israele (II Re 16:5–9). Israele (*Bit–Humria*) fu attaccata, Asor in Galilea distrutta (II Re 15:29), e molti prigionieri portati in esilio. Anche Acaz pagò caramente per questo tentativo e fu costretto ad accettare delle imposizioni religiose (II Re 16:10–19), simbolo di vassallaggio, come l'altare importato, e la stessa immagine del re come quella che Tiglat–Pileser eresse in Gaza da lui conquistata.

Anche Salmanassar V (726–722 BC), figlio di Tiglat–Pileser III, combattè in Occidente. Quan-

do il vassallo Osea non pagò il suo tributo annuale per aver dato retta alle offerte di aiuto fatte dall'Egitto (II Re 17:4), Salmanassar assediò Samaria (v. 5). Dopo 3 anni, secondo la Cronaca babilonese, "egli infranse le resistenze della città di *Samara'in* (Samaria?)" così che "il re d'Assiria (che) prese Samaria" (v. 6) e che condusse gli israeliti in esilio nell'alto Eufrate e in Media, può essere questo stesso re. Tuttavia, poiché il suo successore Sargon II si vanta successivamente della conquista di Samaria, può essere che il re non nominato del v. 6 fosse Sargon, associato forse a Salmanassar nell'assedio e che può aver completato il lavoro dopo la morte di quest'ultimo.

Sargon II (721–705 a.C.) fu un leader vigoroso, alla pari di Tiglat–Pileser III. Egli racconta che, quando i cittadini di Samaria furono convinti da Iau–bi' di di Camat a negare le loro tasse, egli allontanò 27.270 (o 27.290) persone dall'area di Samaria, "insieme agli déi in cui credevano". La data esatta di questo esilio, che rappresentò la fine di Israele come nazione indipendente, non può essere determinata dai resoconti assiri. Khanunu di Gaza era tornato dall'Egitto con l'aiuto militare così che Sargon marciò su Rafia dove, in un primo scontro tra le armate delle nazioni più potenti, sconfisse gli egiziani. Nonostante questa sconfitta, i re e i popoli dell'area continuarono ancora a sperare nell'aiuto egiziano, e la conoscenza della storia di questo periodo è essenziale per comprendere le profezie di Isaia. Nel 715 Sargon intervenne ancora una volta saccheggiando Asdod e Gat e sostenendo di aver "sottomesso Giuda"; ma non ci sono prove nell'AT per un suo ingresso a quest'epoca nel paese. Sargon sconfisse nel 717 Pisiris di Carchemis e combattè in Cilicia. Egli proseguì con i suoi raid contro i mannei e le tribu dell'area del lago Van (714 a.C.) che erano irrequiete a motivo della pressione dei cimmeri. Nel sud invase Elam, saccheggiò Susa e costrinse Marduk–apla–iddina II (*Merodac–Baladan) a ritirarsi nelle paludi sopra il golfo Persico. Sargon morì prima che fosse ultimato il suo nuovo palazzo a Dur–Sharrukin (Khorsabad).

Nel primo anno del suo regno, Sennacherib (704–681 a.C.) fu occupato nella soppressione di rivolte che scoppiarono alla morte di suo padre. Come principe della corona era stato responsabile della difesa del confine settentrionale, e questa esperienza si dimostrò preziosa nel suo confronto con Urartu e con la Media, e nelle sue spedizioni militari che arrivarono in zone lontanissime come la Cilicia in occidente, dove Tarso fu conquistata nel 698 a.C. Marduk–apla–iddina si impadronì del trono di Babilonia (703–701 a.C.), e ciò richiese una spedizione militare per detronizzarlo. Fu probabilmente durante questi anni che i caldei chiesero aiuto a Ezechia (II Re 20:12–19). La disapprovazione di Isaia per questa alleanza è giustificata, in quanto nel 689 a.C. gli assiri avevano cacciato Merodach–Baladan e saccheggiato Babilonia. Un'operazione navale che doveva attraversare il golfo allo scopo di perseguire i ribelli fu annullata quando giunse la notizia della sua morte in Elam. Per di più, nel 701 a.C., Sennacherib aveva marciato contro la Siria, assediando Sidone, e si era spostato a sud per attaccare la ribelle Ascalon. Fu probabilmente in questo periodo che gli assiri assediarono vittoriosamente Lachis (II Re 18:13–14), vittoria questa che figura su un bassorilievo del palazzo di Sennacherib a Ninive. L'esercito si spostò successivamente a Eltekeh per scontrarsi con gli egiziani. Durante questi spostamenti in Giuda, Ezechia pagò il suo tributo (II Re 18:14–16), fatto questo riportato nelle cronache assire. L'opinione più diffusa è che fu alla fine di questa stessa campagna, e di questo stesso anno, che Sennacherib "chiuse Ezechia il giudeo in Gerusalemme come un uccello in una gabbia", e gli chiese di arrendersi (II Re 18: 17–19:9). Comunque sia, gli assiri posero brevemente un assedio per poi ritirarsi (II Re 19:35–36, *cfr.* Erodoto, 2.141). Un'altra ipotesi lega l'assedio di Gerusalemme a una campagna successiva, forse quella contro gli arabi nel 686 a.C. Questa ipotesi minoritaria suppone che non ci sia un lasso di tempo, come è probabile, tra il ritorno a Ninive e l'assassinio di Sennacherib per mano dei suoi figli nel mese di Tebet del 681 a.C. (Is. 37:38; II Re 19: 37). La Cronaca babilonese affermano che Sennacherib fu assassinato da "suo figlio", ed Esaraddon, il suo figlio più giovane e suo successore, affermò di aver dato la caccia ai suoi fratelli ribelli, presumibilmente gli assassini, nel sud dell'Armenia (per una discussione completa delle apparenti discrepanze tra l'AT e i documenti assiri sul luogo dell'assassinio e sul numero degli assassini, si veda *DOTT*, pp. 70–73).

Sennacherib, con la moglie semita Naqi'a (Zakutu), ricostruì Ninive, i suoi palazzi, le sue porte e i suoi templi e, per assicurare le scorte di acqua, costruì dighe e acquedotti (Jerwan). L'acqua era usata anche per irrigare i grandi parchi che circondavano la città. I prigionieri delle sue campagne militari, inclusi i giudei, furono usati in questi progetti e sono raffigurati sui rilievi dei palazzi.

Esaraddon (680–669 a.C.) fu eletto principe della corona da suo padre due anni prima di salire al trono e fu viceré a Babilonia. Quando i babilonesi del sud si ribellarono, fu sufficiente una singola campagna militare per sottometterli e nel 678 Na'id–Marduk fu eletto come loro nuovo capo.

Ma furono necessarie una serie di campagne per contrastare le macchinazioni dei vicini, gli elamiti. Spedizioni periodiche nelle terre dell'estremo nord resero soggette agli assiri le tribù di Zamua e la pianura dei medi. Le tribù del nord erano molto irrequiete, a causa della congiura di Tushpa e dei cimmeri. Esaraddon si scontrò anche con tribù di sciti (*Išguzai*).

In Occidente Esaraddon continuò la politica di suo padre di richiedere il tributo dalle città stato, anche da quelle in Cilicia e in Siria. Baal di Tiro rifiutò questa condizione e fu attaccato, e Abdi–Milkutti fu assediato a Sidone per 3 anni a partire dal 676. Questa opposizione al dominio assiro era incitata da Tiraca d'Egitto e provocò una pronta reazione. Esaraddon aumentò la somma da pagare, esigendo in aggiunta legname, pietre e altre provviste per il suo nuovo palazzo di *Cala e per la sua ricostruzione di Babilonia. È forse in ragione della ricostruzione di Babilonia che Manasse vi fu condotto (II Cro. 33:11). "Manasse (*Menasi*) di Giuda" è citato tra coloro dai quali Esaraddon esigeva il tributo in questo periodo. Tra loro c'erano "Baal di Tiro", Qauš (Chemos), Gabri di Edom, Musuri di Moab, Sili–Bel di Gaza, Metinti di Ascalon, Ikausu di Ecron, Milkiašapa di Biblo, Achimilki di Asdod così come dieci re di Cipro (*Iadnana*)".

Grazie a una nominale alleanza con questi stati, agli assiri si aprivano la strada per il progetto ambizioso di controllare il Delta egiziano dal quale era provenuta molta opposizione. Questo disegno fu realizzato grazie a una grande spedizione nel 672 a.C., che portò all'installarsi di un governatore siriano a Tebe e a Memfi. In questo stesso anno Esaraddon raccolse i suoi vassalli per ascoltare la sua proclamazione di Assurbanipal principe della corona d'Assiria e Shamash–shum–ukin come principe della corona di Babilonia. In questo modo egli sperava di evitare problemi simili a quelli da lui sperimentati nella successione al trono. Le copie dei termini e dei giuramenti imposti a questa cerimonia sono importanti per le indicazioni che danno sulla forma del *patto di alleanza esistente tra un sovrano e i suoi vassalli. Possono essere individuati molti parallelismi tra questi e la terminologia dell'AT (D.J. Wiseman, *Vassal–Treaties of Esaraddon*, 1958). Qui si mostra che Manasse, al pari degli altri re, avrebbe dovuto giurare eterna fedeltà ad Asur, il dio nazionale dei suoi padroni (II Re 21:2–7, 9). La fine del regno di Esaraddon vide l'inizio delle grandi rivolte che questi patti avevano lo scopo di evitare. Il faraone Taharqa incitò i capi del basso Egitto a ribellarsi. Fu a Caran, mentre tentava di sedare questa insurrezione, che Esaraddon morì e fu sostituito, secondo i piani, da suo figlio.

Assurbanipal (668–627 a.C *ca.*) assunse subito l'impegno di finire il lavoro di suo padre e marciò contro Taharqa (*Tarqu*); ma furono necessarie tre aspre campagne militari e il sacco di Tebe nel 663 (Na. 3:8) per riprendere il controllo dell'Egitto. Con il suo regno l'Assiria raggiunse la sua massima estensione territoriale. Raid punitivi contro i ribelli di Tiro, di Arvad e di Cilicia portarono l'Assiria a contatto con un'altra potenza nascente, la Lidia, il cui re Gige spedì emissari a Ninive cercando alleanza contro i cimmeri. Le spedizioni contro le tribù arabe e la restaurazione di Manasse di Giuda, chiamato *Minse* da Assurbanipal, avevano probabilmente l'unico scopo di lasciarsi la strada aperta per l'Egitto. Eppure l'Assiria era destinata a cadere rapidamente. I medi stavano accrescendo il loro potere sui popoli vicini e stavano sfidando gli assiri in casa propria. A partire dal 652 a.C. Shamash–shum–ukin si era ribellato e le conseguenti battaglie con Babilonia, che non permise all'esercito di occuparsi di rivolte altrove, finirono con il sacco della capitale meridionale nel 648 a.C. Questa ribellione ebbe il sostegno di Elam, e quindi Assurbanipal marciò contro *Susa e la saccheggiò nel 645 rendendola una provincia assira. Le città stato occidentali, libere dalle frequenti incursioni che l'esercito assiro compiva per sostenere i suoi ufficiali ed esattori della tasse locali, gradatamente presero le distanze dall'Assiria, e in Giuda questa ritrovata libertà la vediamo nelle riforme iniziate da Giosia. Ancora una volta, l'Egitto era indipendente e manovrava le vicende nell'area che comprendeva Israele.

È incerta la data della morte di Assurbanipal (631–627 a.C. *ca.*), e per questo periodo sono stati trovati pochi documenti. Le orde di sciti (Umman–Manda) cominciarono a dominare l'area del medio Eufrate e Ciassare il medo assediò Ninive. Assurbanipal può aver delegato il potere ai suoi figli Ashur–etil–ilani (632–628 a.C.) e Sin–shar–ishkun (628–612 a.C.). Assurbanipal ebbe interessi artistici. Fece vaste costruzioni a *Ninive, dove nel suo palazzo e nel tempio di Nabu raccolse biblioteche di tavolette (si veda la sezione III, Letteratura).

Con l'ascesa di Nabopolassar, i *caldei cacciarono gli assiri da Babilonia nel 625 a.C. I babilonesi si unirono ai medi per conquistare Assur (614 a.C.) e nel luglio/agosto del 612 a.C., come previsto da Naum e Sofonia, Ninive cadde quando fu attaccata. Queste campagne sono ampiamente descritte nella Cronaca babilonese. Le mura furono rotte dalle acque di un diluvio (Na. 1:8; Senofonte, *Anabasi* 3.4) e Šin–šar–iškun (Sardanapalo) perì tra le fiamme. Per due anni il governo di

Ashur–uballit fu esercitato a Caran, ma non venne alcun aiuto dall'Egitto, in quanto Neco marciò troppo tardi per impedire che nel 609 a.C. la città cadesse nelle mani dei babilonesi e degli sciti. L'Assiria non esisteva più e il suo territorio fu conquistato dai babilonesi.

Negli anni successivi l'"Assiria" fu parte degli imperi persiano, ellenistico (seleucide) e parto e in queste epoche il termine "Assiria" (persiano *Athura*) continuò a essere usato come designazione geografica generale riferita ai suoi primi abitanti (Ez. 16:28; 23:5–23).

II. Religione

Il re assiro agiva sulla terra come reggente del dio nazionale Asur, al quale egli legava regolarmente le sue gesta. Le campagne militari assire erano dunque concepite, almeno in parte, come una guerra santa contro coloro che non riconoscevano la sua sovranità o infrangevano i confini della sua terra, ed erano perseguitati in modo crudele nel momento della ribellione. Il tempio principale di Asur si trovava nella capitale Assur, mentre la protezione delle altre città era affidata ad altre divinità. Anu e Adad risiedevano ad Assur, avendo templi e ziggurat nella stessa città, mentre Istar, dea della guerra e dell'amore era adorata a Ninive, anche se al pari di "Istar di Arsela" esercitava il suo potere anche a Erbil. Nabu, dio della sapienza e protettore delle scienze, aveva templi sia a Nineve sia a Cala (Nimrud), dove c'erano biblioteche raccolte dagli ufficiali reali e ospitate in parte nel tempio di Nabu (*Nebo). Sin, il dio lunare, e i suoi sacerdoti e sacerdotesse avevano un tempio e chiostri a E–khul–khul in Caran ed era strettamente legato alla sua controparte in Ur. In generale, i consorti divini e le divinità meno importanti avevano santuari all'interno dei templi maggiori; così, a Cala, dove sono stati scoperti i templi di Ninurta, dio della guerra e della caccia, Istar e Nabu; c'erano luoghi per divinità quali Shala, Gula, Ea e Damkina. Per molti aspetti la religione assira differiva poco da quella babilonese, da cui era derivata. Per il ruolo svolto dalla religione nella vita quotidiana si veda la sezione successiva.

III. Letteratura

La vita quotidiana e il pensiero degli assiri sono stati studiati grazie a centinaia di lettere commerciali, documenti amministrativi e altri documenti letterari rinvenuti durante gli scavi. Il II mill. a.C. ci è noto grazie alle lettere provenienti da Mari e Shemshāra, e intorno al 1500, nel periodo dell'influenza hurrita, grazie alle lettere di *Nuzi. Tuttavia, il periodo maggiormente noto è quello dell'impero neo–assiro, in quanto molti testi, inclusi alcuni copiati dal periodo medio–assiro, permettono una ricostruzione dettagliata dell'amministrazione e dei servizi civili. Gli annali storici, riportati su prisma di argilla, cilindri e tavolette, sebbene fossero all'origine introduzioni alle iscrizioni che descrivevano le attività di edificazione da parte del re, possono essere integrati da documenti che riportano le richieste rivolte a una divinità (spesso Shamash) per oracoli che dovevano guidare in decisioni di ordine politico e militare. Un numero di lettere e di testi legali, come annali, fanno riferimento a Israele, a Giuda e alle città stato occidentali (*DOTT*, pp. 46–75; *Iraq* 17, 1955, pp. 126–154).

Assurbanipal, uomo di cultura, creò una biblioteca importando o copiando testi dagli archivi esistenti a Ninive, Assur e Cala e dai centri religiosi di Babilonia. Così, nel 1852–1853, nel suo palazzo di Ninive e in particolare nel tempio di Nabu, Layard e Rassam scoprirono 26.000 frammenti di tavolette, rappresentanti all'incirca 10.000 testi diversi. Questa scoperta e la sua successiva pubblicazione ha posto le basi per lo studio della lingua semitica assira e babilonese dalla quale differisce principalmente per inflessioni dialettali. La scrittura cuneiforme con i suoi 600 o più segni e ideogrammi, sillabe o particelle determinative, fu assunta dai primi sumeri. Le iscrizioni assiro–babilonesi (accadiche) sono ora la parte più consistente delle iscrizioni semitiche antiche. Poiché alcuni documenti avevano traduzioni sumeriche interlineari, la loro scoperta è stata di grande importanza per lo studio di quella lingua non–semitica che sopravvisse, come avvenne per il latino in Europa, per scopi religiosi.

La scoperta tra le raccolte di Ninive (Kuyungik), ora ospitate presso il *British Museum*, di un racconto babilonese del diluvio (Gilgames XI), pubblicato poi da George Smith nel dicembre del 1872, rappresentò uno stimolo per ulteriori scavi, e molto è stato scritto con particolare riferimento all'influenza di queste scoperte per la comprensione dell'AT. I testi della biblioteca rappresentano manuali accademici, vocabolari, liste di segni e di parole e dizionari. Il testo mitologico scritto in forma poetica include la serie delle dodici tavolette ora chiamate "Epica di Gilgames" che descrive la sua ricerca della vita eterna e il racconto che gli venne narrato da Utnapishtim della sua sopravvivenza al diluvio grazie a una barca costruita in modo speciale. L'Epica della *creazione, chiamata *Enuma*, dalla frase di apertura, si concentra principalmente sull'esaltazione di Marduc in quanto capo del pantheon babilonese. Un'altra antica epica babilonese (*Atrahasis*) descrive la creazione dell'uomo in seguito a una protesta contro gli déi, ma anche il di-

luvio. Queste epiche rappresentano paralleli più stretti con l'AT di quanto non sia *Enuma eliš* o Epica di Gilgamesh. Altre includono la discesa nelle regioni sotterranee di Istar alla ricerca di suo marito Tammuz. Contrariamente a molte teorie recenti, non è stato ancora trovato alcun testo che descrive la risurrezione di Tammuz. Alcune leggende, inclusa quella di Sargon di Agade, che fu salvato alla nascita perché posto in un cestino di giunchi sulla riva dell'Eufrate fino a quando non fosse salvato da un giardiniere, che lo condusse dal re, sono state paragonate a episodi dell'AT. Questi documenti letterari accadici contengono anche la leggenda di Etana, che volò in cielo su un'aquila, e quella della piaga del dio Era, che combattè contro Babilonia. La letteratura sapienziale comprende il poema del giusto sofferente (*Luklul bēl nemeqi*, il cosiddetto "Giobbe babilonese", la teodicea babilonese, precetti e ammonimenti, tra i quali ci sono consigli di saggezza, detti e dialoghi di un pessimista, e consigli rivolti a un principe, dello stesso genere di quelli della letteratura sapienziale dell'AT, ma con uno spirito differente. Ci sono anche raccolte di inni, favole, detti popolari, parabole, proverbi e leggende ("L'uomo povero di Nippur") che precorrono forme letterarie tardive.

La letteratura religiosa è ben rappresentata da tavolette raggruppate fino a un numero di novanta, con il numero e il titolo scritti in un colofone. La maggior parte sono presagi o auspici derivati dall'ispezione del fegato o interiora degli animali sacrificali, o dal movimento e dall'aspetto degli uomini, degli animali, degli uccelli, di oggetti e pianeti. Molte tavolette forniscono istruzioni per rituali che assicurano il benessere del re e della sua nazione. Strettamente legate a questi documenti sono le osservazioni attentamente riportate che erano alla base di quella che può essere considerata la scienza accadica, specialmente di medicina (prognosi e diagnosi), di botanica, di geologia, di chimica, di matematica e di legge. Liste create per scopi cronologici e coprenti molti degli anni che vanno da circa il 1100 al 612 a.C. danno il nome dell'eponimo (o *limmu*) ufficiale con il quale era designato ogni anno. Queste, insieme alle liste dei re e ai dati astronomici, costituiscono un sistema di datazione accurato con un margine di errore di pochi anni.

IV. Amministrazione

L'amministrazione discendeva dalla persona del re che era anche il leader religioso e il comandante in capo dell'esercito. Egli esercitava l'autorità diretta, anche se delegava la giurisdizione locale a governatori provinciali (*p.e.* *Rabsaché, *Rabsaris) e a capi distrettuali che raccoglievano e inoltravano i tributi e le tasse a scadenze annuali. Questi erano coadiuvati dalle spedizioni dell'esercito assiro, il nucleo del quale era costituito da una forza regolare ben addestrata e ben equipaggiata di carri, genieri per l'assedio, arcieri, lanciatori con la fionda. I territori conquistati erano sottoposti a un regime di vassallaggio al dio Asur con un giuramento e obbligo a rendere ubbidienza all'Assiria in termini politici e religiosi. I trasgressori erano puniti con rappresaglie e invasioni, che alla fine portavano al saccheggio e alla distruzione delle loro città, alla morte dei leader ribelli, e alla schiavitù e all'esilio per i cittadini più importanti. Il resto era sottoposto alla sorveglianza di ufficiali filo–assiri. Questo permette di spiegare sia l'atteggiamento dei profeti ebraici verso l'Assiria, sia la paura rispecchiata nelle seguenti parole: "Vedo una gran pentola che bolle e ha la bocca rivolta dal settentrione in qua" (*cfr.* Ger. 1:13), da parte dei piccoli stati di Israele e Giuda.

V. Arte

Molti esempi di arte assira, pitture murali, pannelli pitturati con smalto, bassorilievi scolpiti, statue, ornamenti, sigilli cilindrici, incisioni in avorio, come pure di bronzo e artefatti di ferro, sono stati recuperati grazie agli scavi. Sono di particolare interesse alcuni rilievi nelle steli e obelischi di Salmanassar III che provengono da Nimrud e che citano Israele e in cui potrebbe essere ritrattato Ieu. Sennacherib, nelle sculture del suo palazzo di Ninive, riproduce l'assedio di Lachis e l'impiego degli schiavi giudei nei lavori dei suoi progetti architettonici; le porte di bronzo a Balawat mostrano al contrario l'esercito assiro impegnato in Siria e in Fenicia. Altri rilievi di Assurnasirpal II a Nimrud e di Assurbanipal nella caccia del leone di Ninive sono una fonte pittorica utile per conoscere il costume, le abitudini e le usanze civili e militari degli assiri nei secoli dal IX al VII a.C.

VI. Scavi

I primi esploratori cercarono la biblica Ninive (Kuyungik e Nebi Yunus) di fronte a Mosul, dove C.J. Rich fece delle ricognizioni nel 1820 e dove sono stati fatti scavi nel 1842–1843 da Botta, nel 1846–1847, 1849–1851 e 1853–1854 da Layard e Rassam, dal *British Museum* nel 1903–1905, 1927–1932 e successivamente da archeologi iracheni. Le altre città più importanti scavate includono Assur (Qala'at Shergat) grazie a spedizioni tedesche (1903–14); *Cala (Nimrud) da parte di britannici: Layard (1842–1852), Loftus (1854–1855), Mallowan e Oates (1949–1963), e da iracheni e polacchi (1969–1976); e Dur–Sharrukin (Khorsabad) da parte dei francesi (1843–1845)

e degli americani (1929–1935). Un raggio più ampio di siti preistorici comprendono Jarmo, Hassūnah, Thalathat, Umm Dabaghiya, Arpachiya e Tepe Gawra. I siti principali del periodo medio assiro scavati, oltre ad Assur, sono Tell Rimah e Billa (Shibaniba). I siti assiri importanti che risalgono a una data più tardiva includono Balawat (Imgur–Bel).

Per i siti esplorati tra il 1842–1939, si veda S.A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956; per il 1932–1956 si veda M.E L. Mallowan, *Twenty–Five Years of Mesopotamian Discovery*, 1956; e successivamente i resoconti delle riviste *Iraq*, *Sumer* (*passim*).

Bibliografia. Storia: *CAH*, 3:1, 1982; 3:2 1991, tr. it. 1:4, pp. 899–966; 2:3, pp. 41–74, 299–358, 507–544, 1972; Iscrizioni: A.K. Grayson, *Assirian Royal Inscriptions*, 1975–6; W.W. Hallo e W.K. Simpson, *The Ancient Near East; A History*, 1971, cap. 5; A.L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*, 1967; *Ancient Mesopotamia*, 1964. Il rapporto con l'AT: *ANET*, *DOTT*. Generale: *Reallexikon der Assyriologie*, 1932–1978. Arte: R.D. Barnett, *The Assirian Palace Reliefs*, 1976; *The Sculptures of Ashurbanipal*, 1976; M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, 1966. Opere varie: G. van Driel, *The Cult of Aššur*, 1976; J.N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assirian Empire*, 1974, **in it.** *ER* 11, *s.v.* "Mesopotamia, religioni della", pp. 368–399; *EAA*, 1, pp. 731ss.; A. Parrot, *Gli Assiri*, 1963; F.M. Fales, a cura di, *Lettere dalla corte assira*, Venezia, 1992; A. Invernizzi, *Dal Tigri all'Eufrate*, 2 voll., Firenze, 1992; A. Vivante, *Assiri. L'arte, la guerra il potere*, Milano, 1995; R. Dolci e M. Nota Santi, *Dai palazzi assiri*, Roma, 1995; F.M. Fales, *L'impero assiro: storia e amministrazione*, Bari, 2001; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Bari, 2006. (D.J. Wiseman)

*Babilonia; *Caldea; *Ninive; *Sennacherib; *Tiglat–Pileser

ASSO

Porto dell'Asia minore di nord–ovest, equivalente all'odierna Behram Kale sulla costa meridionale della Troade, di fronte all'isola di Lesbo. La città fu costruita su un costone di roccia alto 230m. e sono notevoli i resti delle sue straordinarie fortificazioni risalenti al IV sec. a.C.. La flotta era protetta dai venti settentrionali, ma il porto era artificiale, protetto da un molo (Strabone 13.1.57 = p. 610). Atti 20:13–14 racconta che i compagni di Paolo lo raggiunsero ad Asso, provenienti da *Troas, e qui egli li incontrò dopo aver fatto un viaggio di 30 km. via terra, forse desiderando di stare il più a lungo possibile a Troas senza rimandare il suo viaggio a Gerusalemme. Un villaggio portuale dedito al commercio ma meno importante è esistito fino ai tempi moderni. (C.J. Hemer)

ASSUERO

(Ebr. *ᵃḥašwērôš*, equivalente del persiano *khshayarsha*). Nei papiri aramaici di Elefantina le consonanti sono *ḥsy'rš*. La somiglianza di queste con il greco Serse è molto stretta e la versione babilonese del nome Serse nell'iscrizione Behistun è vicina all'ebraico. Serse I fu re di Persia (485–465 a.C.). Il nome ricorre in tre diversi contesti: **1.** Esdra 4:6–23. È probabile che qui l'autore abbia introdotto deliberatamente due ulteriori esempi di opposizione nei regni di Assuero e del suo successore, Artaserse I. Il contesto si riferisce all'opposizione alla costruzione delle mura di Gerusalemme, e non del tempio, come in 4:1–5, 24 (si veda J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958). Una teoria alternativa, ma improbabile, è che il re di cui si parla in questo brano sia Cambise, il successore di Ciro (529–522 a.C.). **2.** Il libro di *Ester. Quasi certamente si tratta di Serse I, sebbene la LXX riporta continuamente "Artaserse", e alcuni identificano qui Assuero con Artaserse II (404–359 a.C.). **3.** Dan. 9:1. Il padre di *Dario il medo. (J.S. Wright)

ASSURBANIPAL

(Assiro *Aššur–bān–apli*, "Asur ha fatto un figlio"). Fu fatto principe della corona nel maggio del 672 a.C. da suo padre Esaraddon al quale succedette nel 669 a.C. come re di *Assiria. All'inizio del suo regno combattè contro l'Egitto dove conquistò *Tebe nel 663 a.C. (*cfr.* Na. 3:8), e per mantenere questa terra così lontana dovette compiere una serie di raid punitivi contro i siriani, i fenici e gli arabi. Egli probabilmente è il re che liberò Manasse dall'esilio a Ninive (II Cro. 33:13) avendo così un re vassallo al suo servizio nell'area palestinese. Intorno al 645 a.C. Assurbanipal saccheggiò *Susa, capitale di Elam, e per questa ragione si pensa che sia il "grande e illustre Osnappar", al quale i samaritani attribuivano l'iniziativa di aver condotto uomini da Susa ed Elam nella loro città (Esdr. 4:9–10). Poiché si tratta di un riferimento che si trova in una lettera aramaica scritta 200 anni dopo l'evento, la traduzione del nome reale assiro *'as(rb)nr* (LXX Asennaphar; gr. [Luciano] interpreta come *Salmanassar) non è improbabile.

A partire dal 652 e fino al 648 a.C. l'ultimo dei grandi re assiri fu in guerra con il suo fratello ge-

mello Šamaš–šum–ukin di Babilonia e il controllo assiro del Vicino Oriente si indebolì. La fine del suo regno è oscura perché nel 627 a.C. *ca.* morì o costituì suo figlio Aššur–etil–ilāni co–regente. Assurbanipal è noto per la sua biblioteca di testi accadici raccolti a *Ninive.

Bibliografia. *CAH*, 3, 1985. (D.J. Wiseman)

*Assiria

ASTARTE, ASTAROT (ASERA)

1. Divinità madre cananea menzionata nei testi di Ras Shamra (*'aṯrt*) come dea del mare e consorte di El, ma nell'AT associata a Baal (*p.e.* Giu. 3:7). Sebbene l'AT usi Astarte per riferirsi a questa divinità (*p.e.*, I Re 18:19; II Re 23:4; II Cro. 15: 16), il nome è anche usato per l'immagine che rappresentava la divinità (I Re 15:13). Gli israeliti avevano l'ordine di distruggere (Es. 34:13) o bruciare (Deut. 12:3) gli *asherim* dei cananei, ed era proibito loro di progettare un "idolo d'Astarte, fatto di qualsiasi legno, accanto all'altare che costruirai al SIGNORE tuo Dio" (Deut. 16:21). Da questi riferimenti sembra che l'oggetto fosse di legno ed era probabilmente una qualche sorta di immagine. Un pezzo di legno carbonizzato lungo circa 1,2 m., è stato scoperto in un santuario di Ai, risalente alla prima Età del Bronzo e si pensa che sia una probabile Astarte, ma molti studiosi oggi rifiuterebbero l'ipotesi che l'oggetto fosse un palo, e tradurrebbero "immagine di Astarte" in tutte le occorrenze.

Bibliografia. W.L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, 1949; A. Caquot, M. Sznycer e A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, 1, 1974, pp. 68–73; J.C. de Moor in *TDOT* I, pp. 438–444; R. Patai *JNES* 24 1965, pp. 37–52; W.S. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3 ed., 1953, pp. 77–79; J. Marquet–Krause, 3, 1949, p. 18 (T.C. Mitchell).

2. Ebr. *'aštōreṯ*, *'aštārôṯ*, dea della fertilità, dell'amore e della guerra, conosciuta dagli israeliti per mezzo dei cananei (I Re 11:5). Il nome era comune in una forma o nell'altra tra i popoli antichi di lingua semitica. In Mesopotamia Ištar era identificata con la dea madre sumera Inanna. Il nome, nella forma di *'ṯtrt*, si trova in documenti ugaritici, e come *'štrt* nelle iscrizioni fenicie (posteriori), trascritto in greco come Astartē. Si e suggerito che l'ebr. *'aštōreṯ* sia una forma artificiale creata da *'štrt* per analogia con la forma vocale di *bōšeṯ* "vergogna", per indicare l'atteggiamento appropriato tra gli israeliti nei confronti della dea, il cui culto come era praticato dai cananei era estremamente depravato. *'aštārôṯ* è la forma rurale del nome. Gli israeliti si abbandonarono al culto di Astarte subito dopo il loro arrivo nella terra (Giu. 2:13; 10:6); era diffuso al tempo di Samuele (I Sam. 7:3–4; 12:10) e ricevette una sanzione regale da parte di Salomone (I Re 11: 5; II Re 23:13). Dopo che Saul fu ucciso dai filistei, la sua armatura fu posta nel tempio di Astarte a *Bet–Sean (I Sam. 31:10), e coloro che hanno scavato in questo sito hanno ipotizzato che il tempio che si trova a nord al livello V possa essere stato proprio quello, anche se si tratta di una congettura. Numerose placche d'argilla che ritraggono immagini femminili sono state scoperte nei siti cananei risalenti all'Età del Bronzo e del Ferro ed è probabile che alcune di esse siano rappresentazioni della dea Astarte.

Bibliografia. J.B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature*, 1943, in particolare pp. 65–72; W.F. Albright, *Mélanges Syriens ... Dussaud*, 1, 1939, pp. 107–120; *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, pp. 74ss.; A. Caquot, M. Sznycer e A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, I, 1974, pp. 92–95; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973, pp. 141–142, tr. it. dal ted., Brescia 1991; A. Rowe, 2, Part I, 1940, pp. 31–34, **in it.** P. Merlo, *La dea Asratum–Atiratu–Asera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord*, PUL, Roma, 1998.

3. *'aštᵉrôṯ, ṣô'neḵā*, frase che si trova in Deut. 7:13; 28:4, 18, 51 ed è resa "i parti delle tue pecore" (RV, RSV, NVR). È probabile che il nome di Astarte, in ragione del riferimento alla fertilità, fosse associato dai cananei all'accoppiamento delle greggi, per poi significare "pecora femmina" o qualcosa di simile, visto che successivamente la parola fu utilizzata dagli israeliti senza sfumature cultuali.

Bibliografia. W.S. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, pp. 75, 220.

4. *'aštarôṯ*, città, presumibilmente un centro del culto della dea Astarte, che con ogni probabilità va identificata con Tell 'Astara, circa 30 km. a est del mare di Galilea. La città, probabilmente *Asterot–Carnaim dell'epoca di Abraamo, era la capitale di Og, re di Basan (Deut. 1:4). Si trovava nel territorio assegnato a Manasse da Mosè (Gios. 13:31) ma, sebbene Giosuè vinse su Og (Gios. 9:10) e prese Astarot (Gios. 12:4), evidentemente non fu tenuta a lungo, perché quando

Giosuè era vecchio essa faceva parte di quei territori che erano ancora da conquistare (Gios. 13: 12). Successivamente divenne una città levitica (I Cro. 6:71; Gios. 21:27, *b^e^ʿešt^e^râ*, forse una contrazione di *bêṯ ʿaštārâ*, "Beestra" NVR). In seguito è citata nella Bibbia soltanto come la casa di Uzzia, uno degli uomini più potenti di Davide (I Cro. 11:44). È forse da identificare con *ʿs[t']rtm* (ʿAs[ta]rtum?) nei Testi egiziani di esecrazione risalenti al XVIII sec., e con più certezza con *strt* dei racconti di Tutmòsi III, aš–tar–te delle lettere di Amarna e la *as–tar–tu* delle iscrizioni assire. Una rappresentazione stilizzata di una città con torri merlati e fortezze nelle parti alte, che porta il nome di as–tar–tu, appare su un bassorilievo di Tiglat–Pileser III, scoperto a Nimrud (BM 118908; *ANEP*, no. 306). G. Pettinato (*BA* 39, 1976, p. 46 e n. 7) segnala che i testi di *Ebla del III mill. si riferiscono ripetutamente a un luogo chiamato Astarot.

Bibliografia. N. Glueck, *AASOR* 18–19, 1937–9, p. 265; S.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 255; W.S. Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 33; J.A. Knudtzon, 3, 1, 1907, pp. 726, 816; 2, 1915, p. 1292; Honigman, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, p. 304; W. Helck, *Die Beziehungen Agyptens zu Vorderasien*, 1962, p. 57; R.D. Barnett e N. Falkner, *3BC*, 1962, pl. LXIX, p. 30, **in it.** *ER* 11, pp. 48–49, 51–52; *EAA*, 1, pp. 748ss., II Supp. (1970–1994), vol. 1, pp. 490ss.; G. Pettinato, *La città sepolta: i misteri di Ebla*, Milano, 1999 (T.C. Mitchell)

*Alto luogo; *Idolatria

ASTEROT–CARNAIM

Città abitata dai refaim, saccheggiata da Chedorlaomer al tempo di Abraamo (Gen. 14:5). Alcuni studiosi interpretano il nome come "Astarte delle due corna" e identificano questa dea con le rappresentazioni artistiche di una donna con due corna, i cui esemplari cananei sono stati trovati a Ghezer e Bet–Sean. È più probabile, tuttavia, che il nome vada letto come "Asterot vicino Carnaim" e identificata con la città di *Astarot (4), che si trova nelle vicinanze di Carnaim (menzionata in I Mac. 5:43–44).

Bibliografia. S.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 255; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, pp. 97, 216; H. Tadmor, *IEJ* 12, 1962, p. 121 e n. 30; W.C. Graham e H.G. May, *Material Remains of the Meghiddo Cult*, 1935, p. 12 (T.C. Mitchell)

ASURITI

La traduzione di *Ashuri* (II Sam. 2:9) con asuriti, un termine collettivo, ha suscitato dei problemi. Sembra evidente che non c'è alcuna relazione con gli asuriti di Genesi 25:3. Alcuni leggerebbero aseriti, il che collegherebbe il termine a Giudici 1:32, poiché il Targum di Gionatan riporta Bet–Ascer. Alcuni studiosi emenderebbero con ghesuriti, trovando appoggio (*cfr. POTT*, p. 26, n. 45) nella versioie siriaca e nella Vulgata. L'obiezione a questa lettura è che Ghesur aveva il suo proprio re Talmai (*cfr.* II Sam. 13:37), la cui figlia sposò Davide (I Cro. 3:2). La LXX ha *thaseiri*, che probabilmente è dovuto a una lettura non precisa dell'articolo definito *h* come una *t*.

Tuttavia, l'uso della preposizione *'el* in II Samuele 2:9 con i nomi Galaad, Asuri e Iezreel indica piuttosto nomi di luogo, in quanto questa preposizione può avere il senso di "presso". Ci troveremmo di fronte al nome di tre centri amministrativi. Nella scelta di questi centri le considerazioni riguarderebbero l'accessibilità geografica. Nel caso di Asuri potrebbe essere stato un fattore decisivo il fatto che è sconosciuto per altre vie. Con i tre nomi seguenti è usata la preposizione *ʿal*, come abitualmente si fa con "popolo" nella frase "regnare su" per esempio su Efraim, e su Beniamino, anche su tutto Israele. L'uso dell'articolo determinativo con Asuri non è inusuale quando è usato con i nomi propri (*cfr.* Galaad), e ci sono altri esempi di nomi di luogo che finiscono con *i* (*p.e.* Edrei, Ofni). Se le tre città formavano un triangolo, allora Asuri sarebbe stato il punto più a sud, con Izreel a nord e Galaad a est. Da un punto di vista geografico sarebbe allora possibile una identificazione con Ascer (Gios. 17:7) (W.J. Martin)

ATALIA

(Ebr. *ʿ^a^ṯalyāhû*, "Yahweh è esaltato"). **1**. Figlia di Acab, e nipote di Omri (II Re 8:26). Il suo matrimonio con Ieoram, re di Giuda, segnò un'alleanza tra il nord e il sud, e implicò la superiorità di Israele. La morte di suo figlio, Acazia, dopo un regno di appena un anno, per mano di Ieu, nella cosiddetta "rivoluzione profetica" (II Re 8:25—10:36), la svelò come "l'empia Atalia" (II Cro. 24:7). Per mantenere il potere che le spettava in quanto regina madre, sterminò "tutta la discendenza reale" (II Re 11:1); e così iniziò a regnare (842 a.C. *ca*.). Per sei anni la sua autorità rimase incontrastata, fino a quando il sacerdote Ieoiada non pose sul trono il figlio Ioas. Ella andò incontro ai suoi nemici per affrontarli ma fu uccisa fuori dal tempio. **2**. Nome di persona nella

genealogia di Beniamino (I Cro. 8:26). **3.** Uno degli esiliati che tornarono con Esdra da Babilonia (Esd. 8:7) (M. Beeching)

ATAROT

(Ebr. *ʿaṭārôṯ*, *lett.* "corone",). **1.** Città sul lato orientale del Giordano in territorio rubenita (Num. 32:3, 34), l'odierna Ḫirbet–Atarus (*cfr.* *Arnon). Una città chiamata Atrot è citata in Numeri 32:35, ma potrebbe essere l'errore di uno scriba che ripete uno dei nomi contenuti nel verso precedente, o in alternativa dovrebbe essere legata alla parola successiva (così nella NVR "Atrot–Sofan"), essendo altrimenti sconosciuto il nome di luogo Atrot–Sofan. **2.** Città in Efraim, forse Atarot–Addar (Gios. 16:2, 5, 7; 18:13). **3.** Attrot–Bet–Ioab, "la casa di Ioab" è menzionata in una geneaologia della tribù di Giuda (I Cro. 2:54). Il termine può essere compreso come "la corona (il rampollo, il capo) della casa di Ioab", descrizione di Betlemme e Netofatei, i cui nomi precedono immediatamente. Si veda *LOB* (R.J. Way)

ATENE

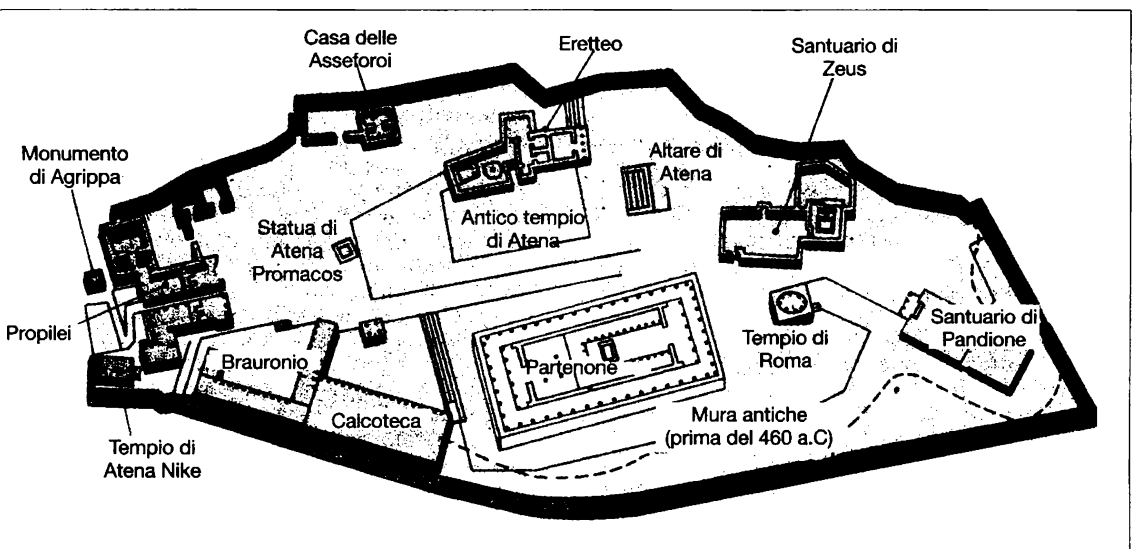
Atti 17:15–34; I Tessalonicesi 3:1. Nel V e IV sec. a.C. Atene era famosa per la sua cultura, essendo la patria di grandi drammaturghi e di grandi filosofi come Platone e Aristotele. Dopo la conquista romana della Grecia, divenne una *civitas foederata* (legata a Roma da un trattato speciale), completamente indipendente dal governatore dell'Acaia, senza alcuna tassa da pagare e con autonomia giuridica. Delle tre grandi città universitarie, Atene, Tarso e Alessandria, Atene era la più famosa. Filone alessandrino sosteneva che gli ateniesi erano i più bravi dei greci dal punto di vista intellettuale. Era anche famosa per i suoi templi, le sue statue e i suoi monumenti. Le prime e abbondanti pagine della *Guida della Grecia*, di Pausania, scritta un secolo dopo la visita di Paolo, rappresentano una buona guida turistica all'Atene antica. Gli ateniesi erano religiosi e pronti a discutere di tali argomenti, ma il loro livello spirituale non era eccezionalmente alto. Apollonio il filosofo, contemporaneo di Paolo, li rimproverava per le loro danze lascive in occasione della festa a Dionisio e per la loro passione per i massacri umani nei giochi gladiatorii (D.R. Hall)

*Areòpago

ATTALIA

La moderna Antalya, vicino alla foce del fiume Cataractes (mod. Aksu), dov'era situato il principale porto della Panfilia. Fondato da Attalos II di Pergamo (159–138 a.C.), fu lasciato in eredità da Attalos III a Roma. Paolo e Barnaba tornarono dal loro viaggio missionario in Attalia (Atti 14:25). C'era un'altra Attalia nel nord della Lidia. (K.L. McKay)

ATTI DEGLI APOSTOLI, LIBRO

Gli "Atti degli Apostoli" (gr. *praxeis apostolōn*) è il titolo dato, fin dalla fine del II sec. d.C., al secondo volume di una storia delle origini cristia-

L'Acropoli di Atene.

ne, il primo volume porta il titolo di "Il Vangelo secondo *Luca".

I. Sommario dei contenuti

Il libro inizia il suo racconto dove finisce il Vangelo (il "primo libro" di cui si parla in Atti 1:1), in particolare con la risurrezione e le apparizioni di Gesù, e racconta la sua ascensione, la venuta dello Spirito Santo, la nascita e il progresso della chiesa di Gerusalemme (1—5). In seguito, descrive la dispersione dei membri ellenistici di quella chiesa dopo l'esecuzione del loro leader, Stefano, l'evangelizzazione di regioni molto distanti, al nord in Antiochia, e l'inizio, in questa città, della missione tra i gentili. Nel corso della narrazione di questi eventi abbiamo anche il racconto della conversione di Paolo e l'evangelizzazione della piana di Saron compiuta da Pietro, culminata nella conversione della prima famiglia gentile a Cesarea. Questa sezione di Atti finisce con l'arrivo di Paolo ad Antiochia per partecipare alla missione fra i gentili e con la partenza di Pietro da Gerusalemme, dopo che era sfuggito alla morte per mano di Erode Agrippa I (6—12). Da qui in avanti il soggetto principale del libro è il ministero apostolico di Paolo: insieme a Barnaba evangelizza Cipro e il sud della Galazia (13—14), prende parte al Concilio di Gerusalemme (15), con Sila approda in Europa ed evangelizza Filippi, Tessalonica e Corinto (16–18), con altri evangelizza la provincia dell'Asia a partire dal suo quartier generale di Efeso (19), fa una puntata in Giudea, dove è arrestato in seguito a un tumulto/complotto e dopo essere stato tenuto in custodia per due anni (20—26), è mandato a Roma perché il suo caso fosse, su per sua stessa richiesta, sottoposto all'imperatore; qui passa due anni agli arresti domiciliari, con una completa libertà di far conoscere il vangelo a tutti coloro che si recavano a visitarlo (27—28). Sebbene non ci sia dubbio sul fatto che il vangelo venga diffuso lungo tutte le vie che si dipartono dalla terra di Israele, è tuttavia evidente che il libro degli Atti si concentra sulla strada che da Gerusalemme porta ad Antiochia e da qui a Roma.

II. Origine e finalità

La prefazione al "primo libro" (Luca 1:1–4) vale per entrambe le parti dell'opera: essa infatti fu intrapresa perchè un certo *Teofilo potesse disporre di un racconto ininterrotto e affidabile della nascita e del progresso del cristianesimo, tema su cui questo Teofilo già possedeva delle informazioni.

La data non è indicata con precisione; Atti non può essere stato scritto prima del racconto degli ultimi fatti con cui si chiude il libro, gli arresti domiciliari di Paolo per due anni a Roma (Atti 28: 30), probabilmente gli anni 60 e 61, ma quanto tempo dopo non è certo. Se si accertasse la sua dipendenza dalle *Antichità* di Giuseppe Flavio, allora la sua data non potrebbe essere anteriore al 93 d.C., ma una tale dipendenza è anch'essa incerta. Potremmo pensare a un periodo in cui alcuni fatti stimolarono una speciale attenzione per il cristianesimo tra i leader della società romana, dei quali Teofilo può essere considerato un rappresentante. Un simile periodo corrisponde all'ultima parte del principato di Domiziano (81–96 d.C.), quando il cristianesimo penetrò nella famiglia imperiale. È stato anche suggerito che Teofilo potesse essere uno pseudonimo di un cugino di Domiziano, Flavio Clemente. Un altro periodo simile può corrispondere alla fine degli anni '60, quando il momento pareva opportuno per distinguere il cristianesimo dalla rivolta giudaica in Giudea, o anche prima, sempre negli anni '60, quando il principale portavoce del cristianesimo giunse a Roma in qualità di cittadino romano, per appellarsi davanti al tribunale imperiale. La nota ottimistica con la quale Atti si chiude, con Paolo che annuncia il Regno di Dio a Roma senza alcun ostacolo, potrebbe far pensare a una data precedente all'insorgenza della persecuzione dell'anno 64 d.C. La prova interna per la datazione è qui importante, ma se appare possible che il Vangelo di Luca, nella forma da noi conosciuta ora, debba essere datato dopo il 70 d.C, ci si potrebbe chiedere se il "primo libro" di cui parla Atti 1:1 non sia un "Proto–Luca" (così la pensano C.S.C. Williams e altri). Il trasferimento del caso di Paolo a Roma avrebbe certamente richiesto da parte degli ufficiali imperiali una conoscenza più adeguata della natura del cristianesimo di quanto era necessario in precedenza; l'autore degli Atti può aver pensato essere cosa opportuna dare a tali persone questo resoconto.

L'autore, almeno a partire dal II sec. in avanti, è stato identificato (giustamente, con ogni probabilità) con Luca, il medico e compagno di viaggio di Paolo (Col. 4:14; Fil. 24; II Tim. 4:11). Questi era un greco di Antiochia, secondo il prologo anti–marcionita al suo Vangelo, che risale alla fine del II sec. (e la cui origine antiochena è suggerita dalla versione di Atti 11:28 che si trova nella forma detta "occidentale" del testo del libro). La sua presenza, in alcuni degli eventi che racconta, è segnalata in maniera riservata dal cambiamento dalla terza alla prima persona plurale; le tre sezioni degli Atti in cui si trova il pronome "noi" sono 16:10–17; 20:5–21:18; 27:1–28:16. Indipendentemente dai periodi a cui si riferiscono queste sezioni, egli aveva ampie possibilità di ricostruire il

corso degli eventi in prima persona, per il fatto di avere avuto accesso a informazioni di prima mano dalle persone che incontrava, non solo in Antiochia ma anche in Asia minore, in Macedonia, in Gerusalemme, in Caesarea, e infine a Roma. Tra i suoi testimoni è chiaro che un posto privilegiato deve essere dato alle persone che lo ospitavano nelle varie città, come Filippo e le sue figlie a Cesàrea (21:8–9) e Mnasone, membro fondatore della chiesa di Gerusalemme (21:16). Non sembra che abbia usato come fonte le Epistole di Paolo.

III. Carattere storico

L'attendibilità storica del racconto di Luca è stata ampiamente confermata dalle scoperte archeologiche. Sebbene egli avesse interessi apologetici e teologici che controllano la selezione o la presentazione dei fatti, questi non tolgono nulla all'accuratezza con cui sono presentati. Egli pone il racconto nella cornice della storia a lui contemporanea. Le sue pagine sono piene di riferimenti ad autorità cittadine, a governatori provinciali, a re vassalli e a gente simile, e questi riferimenti si sono rivelati, da un punto di vista geografico e cronologico, esatti. Con poche parole egli restituisce l'atmosfera locale di diverse città citate nel racconto. E la sua descrizione del viaggio di Paolo a Roma (27) resta fino a oggi uno dei più importanti documenti sulla navigazione antica.

IV. Enfatizzazione apologetica

Luca è ovviamente impegnato, in entrambe le sue opere, a dimostrare che il cristianesimo non è una minaccia per la pace e per l'ordine imperiale. Egli persegue questo obiettivo citando in particolare il parere dei governatori, dei magistrati e di altre autorità di varie parti dell'impero. Nel Vangelo di Luca, Pilato afferma per tre volte che Gesù non è colpevole di sedizione (Luca 23:4, 14, 22), e quando nel libro degli Atti accuse simili sono rivolte ai suoi seguaci, accade sempre che esse non possono essere dimostrate. I pretori di Filippi imprigionano Paolo e Sila per interferenza con i diritti della proprietà privata, ma devono rilasciarli chiedendo scusa per la loro azione illegale (16:19–24, 35–39). Le autorità cittadine di Tessalonica, davanti alle quali Paolo e i suoi compagni sono accusati di sedizione contro l'imperatore, si accontentano di individuare cittadini del luogo che garantiscano per il buon comportamento dei missionari (17: 6–9). Una decisione ancor più rilevante è presa da Gallio, proconsole di Acaia, che respinge l'accusa della propagazione di una religione illecita lanciata contro Paolo da parte dei leader guidaici di Corinto; l'implicazione pratica della sua decisione è che il cristianesimo gode della legislazione romana che proteggeva lo stesso ebraismo (18:12–17). A Efeso, Paolo gode dell'amicizia dei *magistrati dell'Asia ed è scagionato dall'accusa mossagli dal clero cittadino di oltraggiare il culto della dea *Diana degli efesini (19:31, 35–41). In Giudea il governatore Festo e il re vassallo Agrippa II concordano nel ritenere che Paolo non ha commesso alcuna offesa tale da meritare la morte o il carcere, e che di fatto avrebbe potuto essere liberato seduta stante se non si fosse appellato a Cesare (26:32).

Ci si potrebbe tuttavia porre una domanda: perchè il progresso del cristianesimo è stato così spesso contraddistinto da disordini pubblici, visto che i cristiani erano così rispettosi della legge, come sostiene Luca? La risposta che egli fornisce, a parte gli incidenti di Filippi e la rivendicazione aizzata dalla corporazione dei lavoratori dell'argento della città, è che i tumulti che seguivano la proclamazione del vangelo erano quasi sempre istigati da oppositori giudaici. Così come nel Vangelo si vede che i capi sacerdoti sadducei di Gerusalemme prevalgono su Pilato tanto da condannare Gesù a morte, anche contro l'opinione di quest'ultimo, allo stesso modo in Atti sono i giudei a essere i nemici in una città dopo l'altra. Gli Atti, che rendono conto della costante crescita del vangelo nei grandi centri gentili della civiltà imperiale, raccontano anche il progressivo rifiuto da parte della maggioranza delle comunità giudaiche sparpagliate per l'impero.

V. Interessi teologici

Sul piano teologico il tema dominante degli Atti è l'azione dello Spirito Santo. La promessa della discesa dello Spirito fatta dal Risorto in 1:4–8, è adempiuta per i discepoli ebrei nel cap. 2 e per i credenti gentili nel cap. 10. Gli apostoli compiono il loro mandato nella potenza dello Spirito che si manifestava per mezzo di segni soprannaturali; ci si aspetta che l'accettazione del vangelo da parte dei neoconvertiti si manifesti per mezzo dei segni visibili della potenza dello Spirito. Il libro potrebbe essere intitolato "Gli Atti dello Spirito Santo", in quanto è lo Spirito che presiede alla diffusione del vangelo; guida gli spostamenti degli evangelisti, *p.e.* di Filippo (8:29, 39), Pietro (10: 19–20), di Paolo e dei suoi compagni (16:6–10); guida la chiesa di Antiochia a mettere da parte Barnaba e Saulo per un servizio di più ampio respiro per il quale li ha chiamati (13:2); riceve un posto d'onore nella lettera che comunica la decisione del concilio di Gerusalemme alle chiese gentili (15:28); parla per bocca dei profeti (11:28; 20:23; 21:4, 11) come faceva nell'AT (1:16; 28:25); è lui che in prima istanza costituisce gli anziani di una chiesa affinché si assumano la responsabilità

spirituale della stessa (20:28); è il testimone più importante della verità del vangelo (5:32).

Le manifestazioni soprannaturali che accompagnano la diffusione del vangelo rivelano non solo l'azione dello Spirito ma anche l'inaugurazione del nuovo tempo in cui Gesù regna come Signore e Messia. L'elemento miracoloso, come è lecito aspettarsi, è più presente nella prima che nella seconda parte del libro: "abbiamo una drastica riduzione dell'enfasi sugli aspetti miracolosi dell'opera dello Spirito Santo che coincide con lo sviluppo che è palese nelle Epistole paoline" (W.L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, p. 91).

VI. Il libro degli Atti nella chiesa primitiva

A differenza di molti libri del NT, le due parti della storia di Luca non sembrano essere associate primariamente alle chiese cristiane, sia nel senso di essere rivolte alle chiese, sia nel senso di documenti che circolavano al loro interno. Martin Dibelius può aver ragione nel pensare che l'opera circolò nel mercato dei libri dell'epoca a beneficio di un pubblico di lettori gentile al quale era rivolta. Per questa ragione potrebbe esserci stato un lasso di tempo tra la prima pubblicazione della duplice opera e la sua più ampia circolazione nelle chiese come documento cristiano autorevole.

All'inizio del II sec., quando furono raccolti i quattro Vangeli e vennero fatti circolare in un unico documento quadruplice, le due parti del racconto di Luca furono separate, per seguire ognuna il suo corso. Mentre il futuro di Luca fu assicurato dal suo inserimento nel corpo degli altri Vangeli, Atti si rivelò sempre più un documento di tale importanza da poter essere giustamente definito, per usare le parole di Harnack, il libro principale del NT.

La vasta circolazione di Atti nelle chiese può essere stata dovuta, verso la fine del I sec., al tentativo di raccogliere le Epistole paoline per farne un *corpus* unico. Se nella generazione successiva alla morte di Paolo c'era la tendenza a dimenticare l'apostolo, il libro degli Atti lo avrebbe riportato alla memoria, permettendo ai cristiani di ricordare che uomo fondamentale e straordinario era stato. Ma, oltre all'enfasi sul ruolo di Paolo, Atti testimonia anche l'azione degli altri apostoli, in particolare di Pietro.

Per quest'ultima ragione Marcione (140 d.C. *ca.*) non incluse Atti nel suo canone, pur includendo la sua edizione di Luca come prefazione al corpus paolino. Il libro degli Atti, pu rendendo una testimonianza eloquente all'apostolato di Paolo, smentisce la tesi di Marcione secondo la quale gli apostoli originali di Gesà si erano dimostrati infedeli all'insegnamento del loro Maestro. Marcione e i suoi seguaci sono probabilmente il principale obiettivo dell'accusa di incoerenza rivolta da Tertulliano a quegli eretici che si appellavano senza alcuna esitazione all'autorità apostolica di Paolo nello stesso tempo in cui rifiutavano l'unico libro che più degli altri forniva una testimonianza indipendente del suo apostolato (*De Praesc.* 22–23).

Per i campioni della fede cattolica, dall'altro lato, il valore di Atti appariva ora più grande che mai. Non solo esso presentava prove innegabili dello status e dei risultati raggiunti da Paolo come apostolo, ma salvaguardava anche la posizione degli altri apostoli e giustificava l'inclusione di scritti apostolici non–paolini, oltre alla serie di scritti paolini, nella raccolta di Scritti sacri. Fu a partire da questo periodo che il libro fu noto con il titolo di "Gli Atti degli Apostoli", oppure, come lo cita il Codice muratoriano con un accento anti–marcionita, "Gli Atti di *tutti* gli apostoli".

VII. Il suo valore storico permanente

Il titolo di Atti ha una funzione molto chiara, vale a dire adattare il libro al posto tradizionale che ha, tra i Vangeli e le Epistole. Da un lato, è il seguito naturale del quadruplice Vangelo (così come è il seguito di uno dei quattro in particolare); dall'altro lato, fornisce il background storico per le prime Epistole, e attesta il carattere apostolico di molti degli scrittori il cui nome è riportato dalle rispettive epistole.

Per di più, resta un documento di inestimabile valore sugli albori del cristianesimo. Quando pensiamo a quanto sia scarsa la nostra conoscenza del progresso del vangelo in altre direzioni nei decenni successivi al 30 d.C., possiamo renderci conto del debito che abbiamo nei confronti del libro degli Atti per il resoconto abbastanza dettagliato della diffusione del vangelo da Gerusalemme a Roma. La nascita e la diffusione del cristianesimo è uno studio irto di problemi, ma alcuni di questi sarebbero ben più insolvibili di quanto non lo siano se non avessimo le informazioni che il libro ci fornisce. Per esempio, come è potuto accadere che un movimento nato nell'ambito del giudaismo sia riconosciuto dopo pochi decenni come una religione distintamente gentile? E come fu possibile che una fede le cui origini erano l'Asia sia stata per secoli associata prevalentemente, nel bene e nel male, con la civiltà europea? La risposta è ampiamente, sebbene non esaustivamente, legata alla carriera missionaria di Paolo, apostolo dei gentili e cittadino romano; e di questa carriera, l'autore del libro degli Atti, è lo storico. Il suo racconto, di fatto, è una fonte di altissimo valore per una fase signifi-

cativa della storia della civiltà mondiale.

Bibliografia. *BC*, 5 voll., 1920–33; C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957; H.J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956; A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, 1969; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971; W.W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, 1975; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 3 ed., 1991; *idem.*, *The Book of the Acts*, 2 ed., *NIC*, 1988; *BA1CS*, **in it.** *CBI* 3, pp. 240–298; *PS 2*, pp. 239–254; *IS*, 2, pp. 375–465; *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, Paoline, Cinisello, 1985; I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e commentario*, GBU, Roma, 1990; W.H. Willimon, *Atti degli apostoli*, Torino, 2003. (F.F. Bruce)

*Canone del NT; *Impero romano; *Pentecoste

AUGUSTO

Nome aggiuntivo assunto da Cesare Ottaviano nel momento della regolarizzazione della sua posizione nel 27 a.C., nell'intento evidente di enfatizzare l'autorità morale del suo primato nella Repubblica romana (*Res Gestae* 34). Il termine passò ai suoi successori come titolo dell'ufficio piuttosto che come nome e in seguito fu traslato nel greco (*sebastos*, "Sua eminenza", Atti 25:21, 25: NVR "l'imperatore") quando ci si riferiva a loro, e invece traslitterato quando il riferimento era a Ottaviano stesso (Luca 2:1).

Augusto incarnava l'ideale romano: era il merito personale che guadagnava dignità e potere. Il suo successo pose fine alla competizione, e gli pose sulle spalle un peso di responsabilità universali. I suoi 57 anni di regno (da 43 a.C. al 14 d.C.) videro la nascita di una nuova era di pace per l'impero romano.

Bibliografia. A.H.M. Jones, *Augustus*, 1970, tr. it. Roma–Bari, 1973 e succ. ed. (E.A. Judge)

*Cesare; *Impero Romano; *Roma

AURORA

(Ebr. *šaḥar*, "alba"; gr. *anatolē*, "il sorgere", in altre parti nella bibbia "oriente"). Il "luogo" dell'aurora (Giob. 38:12) è il punto dell'orizzonte (che cambia giorno per giorno) in cui sorge il sole. Il greco di Luca 1:78 presenta difficoltà d'interpretazione, ma l'intenzione potrebbe essera stata quella di paragonare il Messia al sorgere del sole. Si veda A.R.C. Leaney, *The Gospel according to St Luke*, 1958, pp. 90–91. (J.D. Douglas)

AUTOCONTROLLO

Traduce il vocabolo gr. *enkrateia*, che si trova in tre versetti del NT. L'aggettivo *enkratēs* e il verbo *enkrateuomai* corrispondenti sono usati sia in senso negativo, sia in senso positivo. Un altro termine, *nēphalios*, tradotto "sobrio", a volte è riferito in senso stretto al bere.

Il verbo *enkrateuomai* nella LXX ricorre la prima volta in Genesi 43:31, dove descrive il controllo esercitato da Giuseppe sui propri sentimenti nei confronti dei fratelli. In I Samuele 13:12 si riferisce alla falsità di Saul nell'affermare il dominio di sé; (*cfr.* Aman in Ester 5:10). Secondo Giuseppe Flavio, gli esseni avevano una "sobrietà costante" (*Bell.* 2.133); alcuni di loro rifiutavano il matrimonio ritenendolo incompatibile con la continenza. I greci sostenevano che la temperanza fosse una virtù cardinale.

Un uso molto significativo di *enkrateia* si trova in Atti 24:25. Poiché Paolo parlava di autocontrollo nel momento in cui accanto a Felice sedeva un'adultera, è facile vedere in questo caso la relazione di questo sostantivo con l'incontinenza; il versetto è confrontabile in modo abbastanza naturale con I Corinzi 7:9. Questo riferimento limitato alla castità si evidenzia spesso nella letteratura dei tempi successivi. Gli encratiti sostenevano la totale astinenza dal matrimonio; oggi alcuni appartenenti al clero cristiano non si sposano. Questa interpretazione distorta è definita demoniaca in I Timoteo 4:2–3, e in Tito 1:8 la qualifica "temperante" (*enkratēs*) è applicata al vescovo sposato (*cfr.* I Pie. 3:2).

L'associazione fra *enkrateia* e giustizia in Atti 24:25 corrisponde ad altri contesti dove l'autocontrollo compare nell'elenco delle virtù. In Galati 5:22–23 è l'ultima delle nove virtù; sembra essere contrapposto all'ubriachezza e al gozzovigliare nella lista corrispondente dei vizi. In II Pietro 1:6 costituisce il punto centrale nel progresso morale del credente, che inizia con la fede e culmina con l'amore. (La forma del brano rievoca le esposizioni morali stoiche, dette *prokpē*). In Tito 2: 2, 12 compaiono i termini *nēphalios* e *sōphrōn* ("mente sobria") all'interno di un elenco di virtù richieste agli uomini cristiani più attempati.

In I Timoteo 3:2–3, *nēphalios*, "sobrio", figura come contrario di "dedito al vino" ma può anche includere altre forme di autocontrollo, come in Tito 2:2 e I Timoteo 3:11, il che è vero anche per il verbo *nēphō* che significa "essere vigilante" in contesti come I Tessalonicesi 5:6 e I Pietro 1:13; 4:7; 5:8. In I Corinzi 9:25, si dà a *enkrateuomai* il significato più ampio quando si afferma che "chiunque fa l'atleta è temperato in ogni cosa".

Nel NT l'autocontrollo è essenzialmente "frutto dello Spirito" (Gal. 5:22–23). In diversi brani che descrivono l'ispirazione profetica (*p.e.* Atti 2:15–17 e Ef. 5:18) si introduce deliberatamente un'antitesi tra la vita spirituale e l'ubriachezza. Il mondo reputa "ubriachi" i credenti che "sono stati abbeverati da un solo Spirito" (I Cor. 12:13), e in verità essi sono tali, ma non di vino, bensì di zelo per il combattimento spirituale. Questo entusiasmo nell'essere buoni soldati di Cristo non si esprime nell'eccesso, ma nella sobria disciplina; è la vera imitazione di un Maestro la cui vita, come dichiara Bernard, era "lo specchio della temperanza".

Bibliografia. R.L. Ottley in *ERE* (*s.v.* "Temperance"); *BAGD*; H. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, 1907; H. Baltensweiler, *DCBNT*, pp. 1130–1133. (D.H. Tongue)

*Pazienza

AUTORITÀ

La parola neotestamentaria è *exousia*, e significa il diritto reale e non ostacolato di esercitare il potere e di agire o di possedere, controllare, usare o disporre di qualcosa o di qualcuno. Mentre *dynamis* significa semplicemente "potenza fisica", il senso proprio di *exousia* è "potere di tipo giuridico"; *exousia* può essere usato per sottolineare o la legittimità del potere concretamente gestito, o la realtà del potere legalmente posseduto. A volte *exousia* ha un senso più generale (*p.e.* in I Cor. 7:37, autocontrollo; Atti 5:4, disporre dei propri mezzi), ma il suo significato è più comunemente teologico.

La convinzione biblica uniforme è che l'unico potere legittimo nella creazione è in fin dei conti quello del Creatore. Questa autorità è stata delegata agli uomini da Dio, e a questi essi devono rispondere del modo in cui la usano. Per il fatto che ogni autorità è in fin dei conti legata a Dio, la sottomissione all'autorità in tutti campi della vita è un dovere religioso, una parte del culto reso a Dio.

I. L'autorità di Dio

L'autorità di Dio è un aspetto del suo dominio immutabile, universale ed eterno sul mondo (per il quale si veda Es. 15:18; Salmi 29:10; 93:1–2; 146:10; Dan. 4:34–35, *ecc.*). Questa signoria universale è distinta dalla relazione di alleanza tra se stesso e Israele (quantunque è fondamentale per l'alleanza), per mezzo della quale Israele diviene suo popolo e suo regno (*cfr.* Es. 19:6), e dunque erede delle sue benedizioni. La sua autorità regale sull'umanità si esprime nel diritto e nella potenza insindacabile di disporre degli uomini come vuole (Paolo la paragona alla *exousia* del vasaio sull'argilla, Rom. 9:21; *cfr.* Ger. 18:6), oltre che alla sua indiscutibile pretesa che gli uomini siano a lui sottoposti e vivano per la sua gloria. In tutta la Bibbia, la realtà dell'autorità di Dio è dimostrata dal fatto che tutti coloro che la ignorano o la evitano incorrono nel giudizio divino. Il giudice reclama per sé l'ultima parola, in tal modo la sua autorità è comprovata.

Ai tempi dell'AT, Dio esercitava l'autorità sul suo popolo per mezzo dei profeti, dei sacerdoti e dei re, la cui rispettiva funzione era quella di proclamare il suo messaggio (Ger. 1:7–10), insegnare le sue leggi (Deut. 31:11; Mal. 2:7) e regnare in accordo con quelle leggi (Deut. 17:18–20). Nel fare questo essi erano considerati rappresentanti di Dio, derivano infatti la loro autorità direttamente da lui. Inoltre, la Scrittura era considerata come un qualcosa dato da Dio e dunque autorevole, sia come istruzione (*tôrâ*) per insegnare agli israeliti la volontà del loro re (*cfr.* Sal. 119) sia come libro costituzionale per mezzo del quale egli regnava e li giudicava (*cfr.* II Re 22—23).

II. L'autorità di Gesù Cristo

L'autorità di Gesù Cristo è anche un aspetto della signoria di Dio. È a un tempo personale e formale, in quanto Gesù è sia Figlio di Dio sia Figlio dell'uomo (*cioè* Messia). Come uomo e Messia la sua autorità è regale, delegatagli da Dio al cui servizio egli opera (Cristo lodò il centurione per aver capito questo fatto, Matt. 8:9–10). Come Figlio, la sua autorità è regale perché egli stesso è Dio. Gli è stata data l'autorità di giudicare, sia perché possa essere onorato come Figlio di Dio (in quanto il giudizio è opera di Dio), sia perché è Figlio dell'uomo (in quanto il giudizio è opera del Messia) (Giov. 5:22–23, 27). In breve, la sua autorità è quella di un Messia divino: di un Dio–uomo che fa la volontà di suo Padre nella doppia prerogativa di (*a*) servo umano in cui si incontrano gli uffici salvifici di profeta, sacerdote e re, e (*b*) Figlio divino, co–creatore e in tutto in comunione con le opere del Padre (Giov. 5:19–30).

Questa autorità più che umana di Gesù fu manifestata durante il suo ministero in vari modi, così come fu manifestato il carattere finale e indipendente del suo insegnamento (Matt. 7:28–29); il suo potere di esorcizzare (Mar. 1:27); il suo controllo delle tempeste (Luca 8:24–25); il sostenere di perdonare i peccati (cosa che, come giustamente sottolinearono i suoi ascoltatori, solo Dio poteva fare) e, allorquando fu sfidato, dando prova delle sue affermazioni (Mar. 2:5–12; *cfr.* Matt. 9: 8). Dopo la sua risurrezione egli dichiarò che gli era stata data "ogni *exousia* nel cielo e sulla terra", una sorta di dominio cosmico, da esercitare in

modo tale da condurre efficacemente gli eletti nel suo regno di salvezza (Matt. 28:18–20; Giov. 17:2; *cfr.* Giov. 12:31–36; Atti 5:31; 18:9–10). Il NT proclama che Gesù è esaltato a un tempo come "Signore e Cristo" (Atti 2:36), re divino di tutte le cose, e Salvatore del suo popolo. In prima istanza, il vangelo è la richiesta di assenso a questa considerazione della sua autorità.

III. L'autorità apostolica

L'autorità apostolica è un'autorità messianica delegata; in quanto gli apostoli furono testimoni inviati da Cristo, missionari e rappresentanti (*cfr.* Matt. 10:40; Giov. 17:18; 20:21; Atti 1:8; II Cor. 5:20), che avevano ricevuto *exousia* da lui per fondare, edificare e guidare la sua chiesa universale (II Cor. 10:8; 13:10; *cfr.* Gal. 2:7–10). Di conseguenza, li vediamo dare ordini e prescrivere la disciplina nel nome di Cristo, cioè come i suoi portavoce e con la sua autorità (I Cor. 5:4; II Tess. 3:6). Essi costituirono diaconi (Atti 6:3, 6) e presbiteri (Atti 14:23). Presentarono il loro insegnamento come la verità di Cristo, data dallo Spirito, sia nel contenuto sia nella forma (I Cor. 2:9–13; *cfr.* I Tess. 2:13), come una norma per la fede (II Tess. 2:15; *cfr.* Gal. 1:8) e per la condotta (II Tess. 3:4, 6, 14). Essi si aspettavano che le loro indicazioni, date in precise circostanze, fossero ricevute come "comandamento del Signore" (I Cor. 14:37). Per il fatto che la loro autorità dipendeva da un mandato personale e diretto non avevano, propriamente parlando, alcun successore; ogni generazione di cristiani deve mostrare la continuità con la prima generazione, e la fedeltà a Cristo, sottomettendo la fede e la vita alla norma dell'insegnamento che i delegati di Cristo hanno provveduto, in forma scritta per tutti i tempi, nei documenti del NT. Per mezzo del NT, l'*exousia* apostolica sulla chiesa è stata resa una realtà permanente.

IV. L'autorità delegata all'uomo

Oltre alla chiesa, dove i "conduttori" (presbiteri) possono esigere ubbidienza in quanto servi di Cristo, che guidano il suo gregge sotto la sua autorità (Ebr. 13:17; I Pie. 5:1–4), la Bibbia menziona due altre sfere di autorità divina delegata.

a. Il matrimonio e la famiglia

L'uomo ha autorità sulla donna (I Cor. 11:3; *cfr.* I Tim. 2:12) e i genitori sui figli (*cfr.* I Tim. 3:4, 12). Per questo, le mogli devono ubbidire ai loro mariti (Ef. 5:22; I Pie. 3:1–6) e i figli ai loro genitori (Ef. 6:1ss.). Questo ordine è stabilito da Dio.

b. Governo civile

I governatori (romani) secolari sono chiamati *exousiai*, e descritti come servi di Dio per punire i malvagi e per incoraggiare i cittadini a osservare la legge (Rom. 13:1–6). I cristiani devono considerare le autorità costituite come ordinate da Dio (si veda Giov. 19:11), e sottomettersi doverosamente essi stessi all'autorità civile (Rom. 13:1; I Pie. 2:13–17; *cfr.* Matt. 22:17–21) nella misura in cui ciò è compatibile con l'ubbidienza ai comandamenti che vengono direttamente da Dio (Atti 4:19; 5:29).

V. Il potere satanico

L'esercizio del potere da parte di Satana e dei suoi servi è a volte chiamato *exousiai* (*p. es.* Luca 22:53; Col. 1:13). Ciò indica che, sebbene il potere di Satana sia in realtà l'usurpazione del potere di Dio e ostile a lui, Satana lo esercita solo sulla base del permesso di Dio e come uno strumento nelle mani del Signore.

Bibliografia. Arndt; *MM*; T. Rees in *ISBE* e J. Denney in *DCG*, *s.v.* "Authority"; N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953, **in it.** W. Foerster, *GLNT*, 3:630–368; O. Betz, *DCBNT*, pp. 1340–1347; *DIB*, pp. 138–149; *DPL*, pp. 138–149; E. Noffke, *Cristo contro Cesare*, Torino, 2006. (J.I. Packer)

*Angelo; *Appello a Cesare; *Conduzione della Chiesa; *Impero romano

AVEN

1. Abbreviazione (Osea 10:8) per *Bet–Aven, epiteto di Betel (Osea 4:15, *ecc.*). **2**. In Amos 1:5, probabilmente la valle di Beqa', tra il Libano e l'antilibano, nel regno aramaico di Damasco. **3**. Per Ezechiele 30:17, si veda *On (K.A. Kitchen)

AVILA

(Ebr. ***ḥ***^{a}***wîlâ***, "cerchio", "distretto"). **1**. Una regione (*'eres*) nelle vicinanze di *Eden, circondata dal fiume Pison e in cui si trovavano l'oro, il *bdellio e l'onice. La sua ubicazione non è nota. **2**. Località menzionata nella frase "da Avila fino a Sur", abitata dagli ismaeliti (Gen. 25:18) e dagli amalechiti (I Sam. 5:17), probabilmente situata nell'area del Sinai e a nord–ovest dell'Arabia. **3**. Nome che ricorre due volte in Genesi 10; come discendente di Cam mediante Cus (Gen. 10:7; I Cro. 1:9) e come discendente di Sem per Ioctan, Eber, Sela e Arpacsad (Gen. 10:29; I Cro. 1:23). Queste due discendenze possono essere del tutto distinte, ma siccome i nomi a loro associati indicano una possibile zona di insediamento nel sud dell'Arabia oltre il Bab el Mandeb in Africa, è possibile che il nome indichi un'unica forte tribù

che aveva assimilato un gruppo più debole.

Bibliografia. J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 39. (T.C. Mitchell)

AVORIO

Ebr. *šēn*, "dente" o *šenhabbîm* (I Re 10:22; II Cro. 9:21), alcuni ritengono che significhi "dente di elefante" (così la LXX), ma forse ha il significato di "avorio (ed) ebano" come in Ezechiele 27:15 (*cfr.* accad. *šin piri*).

L'avorio era indizio di ricchezza e un bene di lusso (I Re 10:18–22; Apoc. 18:12, gr. *elephantinos*). Era usato per i troni, a volte ricoperto d'oro (I Re 10:18), per i letti (Amos 6:4) e per arredare e rivestire stanze o palazzi; da qui la "casa d'avorio" di Acab in *Samaria (I Re 22:39; *cfr.* Sal. 45:8). Le case d'avorio erano condannate da Amos (3:15). Il suo uso più comune era nella fabbricazione di piccoli oggetti e modellini compositi dove l'avorio rappresentava il colore della carne umana da cui l'uso simbolico in poesia (Cant. 5:14; 7:5; in quest'ultimo versetto "torre d'avorio" potrebbe tuttavia essere un riferimento a una precisa località).

Molto dell'avorio in uso in Siria e in Israele proveniva da elefanti siriani (cosiddetti "asiatici") (*Elephas maximus*) che popolavano l'alto Eufrate prima di essere cacciati fino all'estinzione nel tardo I mill. a.C. Altre fonti di provenienza erano l'India, da dove venivano importate le zanne (*qarnôṯ šēn*) (II Cro. 9:17, 21) a Babilonia (Ur) su navi dai fenici, che decoravano i loro vascelli con piastre d'avorio (Ez. 27:6), o per via terra dal Sudan via Nilo, passando per Dedan nell'Arabia centrale (v. 15). Cinque zanne sono state trovate negli scavi ad *Alalakh (Siria).

Nella prima parte del III mill., l'avorio era usato per intagliare statuette (zona di Beer–Sceba), teste di animali (Gerico) o per profili per intarsio in oggetti di legno, all'antica maniera mesopotama (El–Giṣr). Nel millennio seguente fiorì il commercio. Le zanne sono rappresentate in dipinti egiziani e nella scultura assira come apprezzati trofei di guerra. Il commercio siro–fenicio e le gilde di lavoratori dell'avorio, sotto l'influenza dell'Egitto, cercarono di rispondere a un crescente mercato di esportazione verso l'Assiria, facendo uso di tecniche di intarsio, applicazione, traforo, verniciatura e intaglio. Si trovano mobili, soprattutto sedie, letti, cofanetti, scatole rotonde, con qualche influenza straniera. Notevoli depositi di avori sono stati ritrovati a Ras Shamra e a Meghiddo (1200 a.C. *ca.*) e a Nimrud (*Cala) in Assiria (700 a.C. *ca.*). L'avorio proveniente dalla Samaria e da Asor testimonia che nel periodo israelita era utilizzato per pettini femminili, vasi per unguenti, bottigliette e cucchiai elaborati con figure di fanciulle e per mobili.

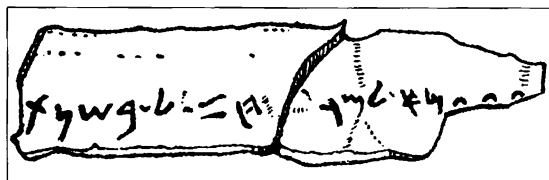
Bibliografia. J.V. e G.M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria*, 1938; I.J. Winter, "Phoenician and North Syrian Ivory Carving in Historical Context", *Iraq* 38, 1976, pp. 1–22; M.E.L. Mallowan e G. Hermann, *Ivories from Nimrud*, 1–5. 1967–1992, **in it.** *EAA*, 1, pp. 937ss., II Supp. (1970–1994), vol. 1, pp. 575ss.;. (D.J. Wiseman)

*Arti e mestieri; *Fenicia

AVVOCATO

Il titolo neotestamentario *nomikos* era usato dagli scribi come sinonimo di *grammateus* (scriba) e di *nomodidaskalos* (maestro della legge). In origine tutti gli scribi erano studiosi delle Scritture, ma a partire dal II secolo a.C. iniziarono a soffermarsi sui particolari della legge esponendoli senza alcun riferimento diretto alla Scrittura. Gli avvocati avevano un seggio nel Sinedrio (Matt. 16:21; Luca 22:66; Atti 4:5). (R.K. Harrison)

AZAEL

(Ebr. *ḥᵃzā'ēl*, *ḥᵃzâh'ēl*, "El vede" o "colui che Dio scorge"). Potente re di Siria (Aram): Dio lo usò come sferza per punire Israele durante i regni di Ioram, Ieu e Ioacaz. Elia fu incaricato di ungerlo come uno dei tre che avrebbero portato a termine l'opera da lui iniziata, lo sradicamento del culto di Baal (I Re 19:15–17). In seguito Azael, inviato da Ben–Adad II presso Eliseo, venne a sapere che sarebbe diventato re di Siria e avrebbe oppresso duramente Israele: profezia che egli non esitò a mettere in atto assassinando Ben–Adad e salendo sul suo trono (II Re 8:7–15). Egli combatté contro Ioram a Ramot di Galaad (II Re 8:28–29; 9:14–15) e sconfisse più volte Ieu devastando la regione a est del Giordano fino alla valle dell'Arnon a sud (II Re 10:32–33). Continuò a sferrare le sue offensive durante il regno di Ioacaz, e Israele fu preservato dalla completa distruzione solo grazie alla misericordia divina (II Re 13:3, 22–23). II Re 12:17–18 menziona un'incursione siriana nella zona sud–orientale di Israele, probabilmente per assicurarsi il controllo delle vie commerciali. Azael conquistò Gat e giunse a minacciare Gerusalemme; fu indotto a ritirarsi soltanto in cambio di un tributo tratto dai tesori del tempio. La supremazia assira subì una battuta d'arresto solo dopo la morte di Azael, quando suo figlio Ben–Adad III fu sconfitto per tre volte da Ioas re d'Israele (II Re 13:24–25). Il ricordo di

Placca d'avorio recante l'iscrizione: "... figlio di Amma, per il nostro Signore Azael, nell'anno ...", IX sec. a.C., Siria.

Azael, il grande oppressore d'Israele, rimase a lungo impresso nella memoria del popolo; così che mezzo secolo più tardi Amos citerà il suo nome per simboleggiare la grande potenza siriana che sarebbe stato colpita dal fuoco del giudizio divino (Am. 1:4).

Il nome Azael ricorre anche nelle iscrizioni cuneiformi assire come avversario di Salmanassar III dall'anno 841 a.C. in poi. La dicitura di un testo mostra che gli assiri non solo conoscevano Azael come usurpatore ("figlio di nessuno", *ANET*, p. 280, (c), 14–2:1), ma sapevano anche che il suo predecessore era stato vittima di uno sleale complotto (Weidner, *AfO* 13, 1940, pp. 233–234).

Azael deve essere salito al trono prima dell'841 a.C.; il suo esercito combatté contro Ioram a Ramot di Galaad nell'842. La data dell'843 a.C., suggerita da Unger (*Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, p. 75) è sufficiente. Salmanassar III e Azael si scontrarono ancora nell'837 a.C. Dopo di ciò, per trent'anni non si conoscono altri conflitti fra i due regni, finché Adad–nirari III, verso l'805–802 a.C. non costrinse l'ormai anziano Azael alla resa (*ANET*, pp. 281–82; *DOTT*, pp. 51–52) riferendosi a lui come *Mārī'*, termine aram. per "Signore". Evidentemente il temibile Azael dei primi tempi del regno si era guadagnato in Siria l'appellativo "il Signore" per eccellenza, e questo termine è stato semplicemente ripreso dagli storici assiri. Azael "aveva oppresso gli israeliti durante tutta la vita di Ioacaz" (II Re 13:22), che regnò dall'814/813 al 798 a.C. e quindi gli sopravvisse, sebbene di poco, forse fino al 797–796 a.C.

Bottini assiri provenienti dalla Damasco di Azael includevano intarsi in avorio; due pezzi avevano l'iscrizione *L–mr'n Hz'l*, "appartenenti al nostro Signore Azael", e un altro porta la rappresentazione di un principe, forse un ritratto di Azael stesso.

Bibliografia. Su Azael e sui suoi rapporti con Israele in generale, vedi R. de Vaux, *RB* 43, 1934, pp. 512–518, e A. Jepsen, *AfO* 14, 1941/4, pp. 153–172. F. Bron e A. Lemaire, *Reallexicon der Assyrologie* 83, 1989, pp. 35–44 ; I. Eph'al e J. Naveh, *IEJ* 39, 1989, pp. 192–200; E. Puech, *RB* 88, 1981, pp. 544–562; W.T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987. Vedi anche *Aram e *Ben–Adad per ulteriore bibliografia, **in it.** *La Siria antica*, Roma, 1954. (J.G.G. Norman , K.A Kitchen)

*Damasco; *Siria

AZARIA

(Ebr. *'azaryāhû*, "Yahweh ha aiutato"). **1**. Uno dei ministri di Salomone, figlio di Sadoc (I Re 4:2; *cfr.* I Cro. 6:9). **2**. Un altro ministro di Salomone, figlio di Natan, a capo degli ufficiali (I Re 4:5). **3**. Nome alternativo per il re *Uzzia (II Re 14: 21, *ecc.*). Montgomery (*Kings, ICC*, p. 446) lo considera il "nome del trono", in quanto Uzzia rappresenterebbe un nome popolare o adottato. Per il suo regno, si veda H. Tadmor, "Azriyau of Yaudi", *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, pp. 232–271. **4, 5**. Figlio di Etan (I Cro. 2:8) e figlio di Ieu (I Cro. 2:38) nella tavola genealogica di Giuda. **6–8**. Figlio di Ioanan (I Cro. 6:10; *cfr.* Esdr. 7:3), figlio di Chilchia (I Cro. 6:13; *cfr.* 9: 11; Esdr. 7:1) e figlio di Sofonia (I Cro. 6:36) nella tavola genealogica di Levi. **9**. Il profeta, figlio di Oded, che incoraggiò Asa nella sua riforma (II Cro. 15:1–8). **10, 11**. Due dei figli di Giosafat, uccisi nell'ascesa al trono di Ieoram (II Cro. 21: 2, 4). **12**. Errore da parte degli scribi per Acazia (II Cro. 22:6; non riportato dalla NVR). **13, 14**. Due dei "capi delle centurie" che aiutarono Ioas a essere ristabilito nella sua posizione (II Cro. 23: 1). **15**. Sommo sacerdote che contrastò il tentativo di Uzzia di offrire incenso nel tempio (II Cro. 26: 16–20). **16**. Un capo efraimita che appoggiò la richiesta del profeta Oded in favore della clemenza (II Cro. 28:12). **17, 18**. Due leviti legati alla purificazione del tempio compiuta da Ezechia (II Cro. 29:12). **19**. Un Sommo sacerdote durante il regno di Ezechia (II Cro. 31:10). **20**. Lavoratore che riparò le mura cittadine (Nee. 3:23). **21**. Uno dei compagni di Zorobabele (Nee. 7:7; *cfr.* Esdr. 2:2, "Seraia"). **22**. Individuo che spiegò la legge dopo che Esdra l'ebbe letta (Nee. 8:7). **23**. Sacerdote che suggellò il patto con Neemia (Nee. 10:2; *cfr.* Nee. 12:33). **24**. Figlio di Osaia che appoggiava Ghedalia, personaggio che rifiutò il consiglio di Geremia a restare in Giuda (Ger. 43:2). Chiamato Ieazania in Ger. 42:1 (*cfr.* Ger. 40:8; II Re 25:23). **25**. Nome ebr. di Abed–nego (Dan. 1:6–7, 11, 19; 2:17) (J.G.G. Norman)

AZECA

Conurbazione israelitica (Gios. 15:35), che si trovava nella bassa pianura agricola lungo la costa occidentale, forse l'odierna Zechariya. Giosuè

inseguì gli amorei fino ad Azeca nel giorno in cui attaccarono il nuovo gruppo di insediati gabaoniti (Gios. 10:10–11). Ai giorni di Roboamo era una città fortificata del confine (II Cro. 11:5–12), e in tempi successivi fu uno dei pochi punti a resistere alle incursioni babilonesi sotto Nabucodonosor (Ger. 34:7). Azeca è menzionata, con un probabile riferimento alla sua conquista da parte di Nabucodonosor, in una delle lettere di Lachis (*DOTT*, pp. 216–217), si veda *NEAEHL*, pp. 123–124 (R.J. Way)

B

BAAL

Il nome ebraico *ba'al* significa "padrone", "possessore" o "marito". Usata con dei suffissi, *p.e.* Baal–Peor o Baal–Berit, la parola può aver conservato qualcosa del suo significato originale; in generale, però, nell'AT è un nome proprio e indica una divinità precisa, Adad, il dio della tempesta semitico occidentale, la più importante divinità del pantheon cananeo. Non è chiaro fino a che punto i Baali locali equivalessero o si distinguessero da Adad. Il Baal affrontato sul monte Carmelo (I Re 18) probabilmente era Melqart, il dio di Tiro. L'uso del nome al plurale nell'AT (*p.e.* I Re 18:18) può far pensare che si riconoscesse più di un Baal; comunque, bisogna tener conto del fatto che il concetto pagano delle divinità aveva una certa flessibilità.

I culti di Baal influenzarono l'adorazione di Yahweh e rappresentarono per essa un pericolo durante tutta la storia d'Israele. Gli scarsi dati fornitici dall'AT riguardo a Baal ora possono essere integrati dalle notizie contenute nei documenti di Ras Shamra. *Astarte era considerata la sua consorte, e Baal è chiamato figlio di *Dagon. I testi ce lo descrivono come una divinità della natura; i miti lo descrivono in conflitto con la morte, la sterilità e le acque del diluvio, ed egli emerge vittorioso come "re" degli dèi.

Yahweh era "signore" e "marito" d'Israele, e per tale motivo gli Israeliti lo chiamavano "Baal", in tutta innocenza; ma naturalmente tale pratica li portò a confondere l'adorazione di Yahweh con i rituali di Baal, e poco dopo fu necessario rivolgersi a lui con qualche titolo diverso; Osea (2:18) propose un'altra parola che significava "marito". Dopo che il titolo "Baal" non fu più applicato a Yahweh era immaginabile che i nomi personali che incorporavano tale parola fossero fraintesi. Pertanto *bōšeṯ* ("vergogna") cominciò a sostituire *ba'al* in quei nomi. Quindi Esbaal e Merib–Baal (I Cro. 8:33s.) sono conosciuti meglio come Is–Boset (II Sam. 2:8) e Mefiboset (II Sam. 9:6).

La parola Baal ricorre una volta o due come nome di uomo e come nome di una località (*cfr.* I Cro. 5:5; 4:33).

Bibliografia. N.C. Habel, *Yahweh versus Baal*, 1964; W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*. E.T. 1973, cap. 3, tr. it. Brescia, 1991; J.C. De Moor e M.J. Mulder, *TDOT* 2, pp. 181–200, **in it.** *ER* 11, *s.v.* "Religioni della Mesopotamia", pp. 368–399; *GLAT*, 1, pp. 1435–1478; *ER* 11, pp. 58–59; *Dizionario delle religioni del Medio Oriente*, Milano, Milano 1994; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Paideia, Brescia, 2000. (D.F. Payne)

*Canaan ; *Idolatria

BAAL–ASOR

Monte alto 1.016 m., 9 km. a nord–nord–ovest di Betel, odierna Jebel el–'As,ûr. Absalom radunò i suoi fratellastri presso detto monte, al tempo della tosatura, forse in un insediamento che aveva lo stesso nome e che si trovava alle sue pendici, e uccise Amnon (II Sam. 13:23). (A.R. Millard)

*Ofra

BAAL–BERIT

(Ebr. *ba'al bᵉrîṯ*, "Signore del patto"). Divinità, Baal, cananea adorata originariamente a Sichem (Giu. 8:33; 9:4), e da identificare con ogni probabilità con El–Berit (Giu. 9:46). La presa di Sichem da parte di Giosuè non è mai attestata; la città venne a trovarsi sotto il controllo dei khabiru nel XIV secolo a.C. e fu probabilmente inclusa nel territorio d'Israele grazie a un trattato. L'episodio di Abimelec (Giu. 9) illustra la tensione esistente tra i veri Israeliti e questa enclave sostanzialmente cananea. I sichemiti sono chiamati "figli di Camor" ("asino", Giu. 9:28), che equivale a "figli del patto" dato che tra gli amorei il sacrificio di un asino era essenziale per la ratifica di un trattato. (A. E. Cundall)

BAAL–GAD

Segnava il limite nord della conquista israelita e si trovava ai piedi del monte Ermon (Gios. 11:17; 13:5; 21:7). Potrebbe essere Hasbeiyah (così F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 258) o Tell Hauš (così *GTT*, 509), 19 km. più a nord, entrambi presso lo uadi et–Teim. Elementi

di prova archeologici vanno a favore della seconda ipotesi. (A.R. Millard)

BAAL–MEON

Noto anche come Bet–Baal–Meon (Gios. 13:17), Bet–Meon (Ger. 48:23) e Beon (Num. 32:3), fu una delle città costruite dai rubeniti nel territorio di Sicon l'amoreo (Num. 32:38). Fu in seguito presa dai moabiti e si trovava ancora in loro potere nel VI secolo a.C. (Ger. 48:23; Ez. 25:9). Oggi è una località nota come Ma'în. (*Stele di Mesa). (J.A. Thompson)

BAAL–SEFON

("Baal [signore] del nord"). Nome di una località a est del Delta egiziano, presso la quale gli israeliti si accamparono durante il loro Esodo (Es. 14: 2, 9; Num. 33:7), e che derivava il nome dal dio cananeo Baal–Sefon. Le "acque di Baal" erano in generale la zona residenziale del Delta Pi–Ramses (Qantir) nel XIII secolo a.C.; una lettera fenicia del VI secolo a.C. allude a "Baal–Sefon e a tutti gli dèi di Tafanes". Ciò ha portato a sostenere che Tafanes, l'odierna Tell Defnes (Tell Dafanna?), a circa 43 km. a sud–sud–ovest di Porto Said, fosse l'antica Baal–Sefon delle "acque di Baal" vicino a Ramses, la stessa dell'Esodo israelita. Eissfeldt e Cazelles identificano Baal–Sefon con Baal–Hasi (in ugaritico; in seguito: Zeus Casios) e pongono l'egiziana Sefon/Casios a Ras Qasrun, sulla costa del Mediterraneo, a circa 70 km. a est di Porto Said, nei pressi del lago Serbonis. Comunque la divinità Baal–Sefon/Casios era venerata in diverse località del Basso Egitto, fino ad arrivare, verso sud, a Menfi, il che lascia aperte diverse possibilità.

Bibliografia. R.A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 1954; N. Aimé–Giron, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 40, 1940/41, pp. 433–460; W.F. Albright in *BASOR* 109, 1948, pp. 15–16, e in *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, pp. 1–14; *RB* 62, 1955, pp. 332 ss. (C. de Wit)

BAAL–ZEBUB, BEELZEBÙ

1. Nell'ebraico dell'AT *ḇa'al zᵉḇûḇ* ("signore delle mosche"), forse una modifica ironica di *ḇa'al zᵉḇûl* ("Principe *Baal"), compare come nome nome del dio di Ecron, che Acazia, re d'Israele, cercò di consultare durante la malattia che lo portò alla tomba (II Re 1:1–6, 16). **2**. Nel NT greco *beelzeboul*, *beezeboul* è il principe dei demoni (Matt. 12:24, 27; Mar. 3:22; Luca 11: 15, 18–19), identificato con Satana (Matt. 12:26; Mar. 3:23, 26; Luca 11:18). Nel linguaggio semitico contemporaneo può aver avuto il significato di "il padrone della casa"; se ciò è vero, detta espressione potrebbe essere usata con un duplice significato in Matt. 10:25b. (F.F. Bruce)

BAASA

Fondatore della seconda dinastia, di breve durata, dell'Israele del nord (900–880 a.C. *ca*.). Sebbene di umili origini (I Re 16:2), Baasa usurpò il trono dopo aver assassinato Nadab, figlio di Geroboamo I, durante l'assedio della città filistea di Ghibbeton (I Re 15:27–34). Con lo sterminio di tutta la casa di Geroboamo adempì la profezia di Aiia (14:5–18). Durante i 24 anni del suo regno proseguì incessantemente l'ostilità tra Israele e Giuda (15:32). La sua azione provocatoria consistente nella fortificazione di Rama, 6 km. a nord di Gerusalemme, indusse Asa a invocare l'intervento della Siria. Baasa portò avanti la politica religiosa di Geroboamo e si attirò un severo rimprovero da parte di un profeta (16:1–4). (J.C.J. Waite)

BABEL

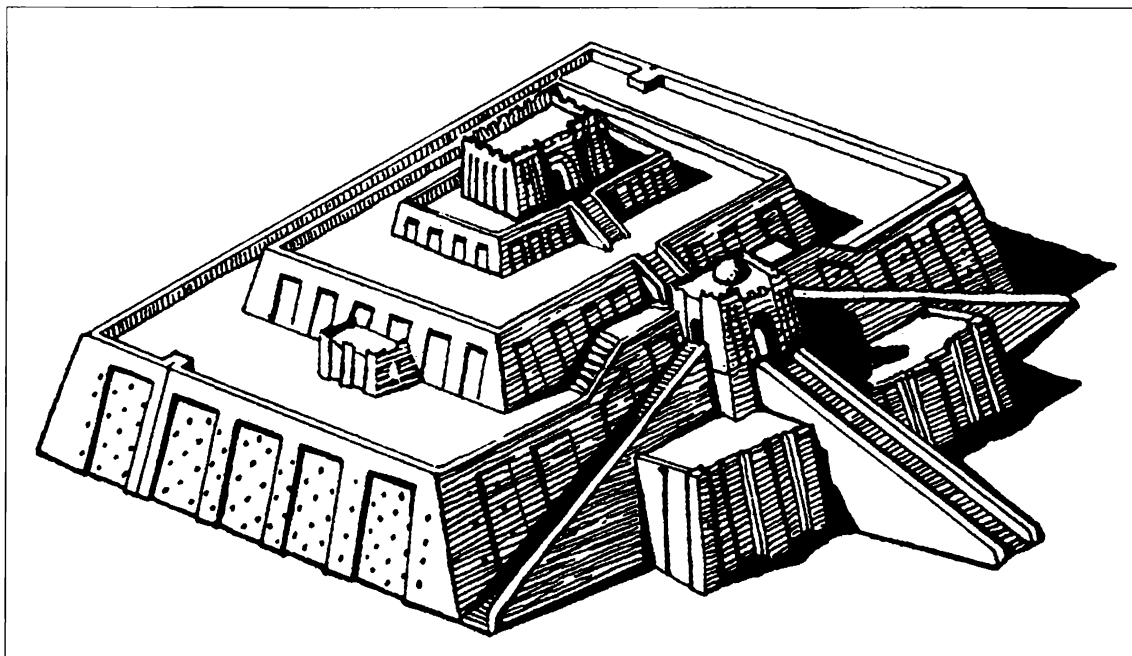
(Ebr. *Bāḇel*, "porta di dio"; si veda anche *Babilonia). È il nome di una delle principali città fondate da Nimrod nella regione di Scinear (Sumer), antica Babilonia. È nominata insieme a Erec e Accad (Gen. 10:10) e secondo la tradizione babilonese fu fondata dal dio Marduk e distrutta da Sargon nel 2350, a.C. *ca*., quando questi trasportò da lì della terra per fondare la sua nuova capitale Agade (*Accad). La storia della costruzione della città e della sua alta torre è riportata in Genesi 11: 1–11, dove il nome Babel è spiegato con un'etimologia popolare basata su una radice ebraica simile *bālal*, che significa "confusione" o "mescolanza". Babel divenne quindi sinonimo della confusione causata dalla diversità di lingue, e costituì una parte della punizione divina diretta a punire l'orgoglio umano manifestato con quella costruzione.

Non ci sono ancora prove archeologiche che confermino l'esistenza di una città di Babilonia anteriore alla I Dinastia (1800 a.C. *ca*.) ma la tradizione babilonese e un testo di Shar–kali–sharri, re di Agade ca. 2250 a.C., che menziona la restaurazione da lui effettuata della torre–tempio (*ziqqurat*) di Babilonia, implicano l'esistenza sul sito di una precedente città sacra. L'azione di Sargon ne sarebbe stata una conferma. L'uso di argilla cotta per i mattoni e del bitume invece di calce (Gen. 11:3) è attestato fin dai tempi antichi. La calce probabilmente era fatta trasportare dalla

corrente sull'Eufrate, provenendo da Hīt.

"Torre di Babele" è un'espressione che non si trova nell'AT, ed è generalmente usata per indicare una torre (*migdōl*) progettata per essere un altissimo punto di riferimento collegato con la città e con i suoi adoratori. Si ipotizza, in genere, che la torre come la città, fossero incomplete (v. 8), e che la torre fosse un tempio a forma di torre a più piani o una *ziqqurat* a più piani apparsa dapprima a Babilonia agli inizi del terzo millennio a.C. e derivante da un basso *tèmenos* o piattaforma che sorreggeva un santuario, posto vicino ai templi principali della città (come a Erech e a 'Uqair). Dopo Shar–kali–sharri il primo riferimento alla *ziqqurat* di Babilonia è al suo restauro effettuato da Esaraddon nel 681–665 a.C. Detta costruzione fu chiamata in lingua sumera "Etemenanki", "l'Edificio della piattaforma–fondamento del Cielo e della Terra", "la cui cima arriva al cielo" e aveva legami con il tempio di Marduk Esagila, "l'Edificio la cui cima è (in) cielo". È molto probabile che detto edificio sacro seguisse la pianta di una costruzione precedente. La torre fu gravemente danneggiata nella guerra del 652–648 a.C. ma fu nuovamente restaurata da Nabucodonosor II (605–562 a.C.). Questa costruzione, parte della quale fu riscoperta dal Koldewey nel 1899, è quella descritta da Erodoto in occasione della sua visita, nel 460 a.C. *ca.*; se ne parla anche in una tavoletta cuneiforme datata 229 a.C. (Louvre, AO 6555). Tali elementi ci consentono di formarci un quadro approssimativo della torre successiva. La base della piattaforma misurava 90 x 90 m., e 33 m. di altezza. Sopra di essa furono costruite cinque piattaforme, ciascuna alta 6–18 metri, ma con una superficie che andava gradatamente diminuendo. L'intera costruzione era coronata da un tempio nel quale si pensava che il dio dovesse scendere per avere rapporti con il genere umano. A essa si accedeva per mezzo di rampe o di scalinate. La pianta tardo–babilonese di una *ziqqurat* di sette piani fa capire che la struttura architettonica era caratterizzata da un'altezza uguale alla larghezza alla base con in cima un tempio cubico. Tra i diversi siti in cui sono state trovate delle *ziqqurat* ricordiamo *Ur, *Erec, *Ninive e altre località in *Assiria e a *Babilonia.

La *ziqqurat* di Babilonia fu abbattuta da Serse nel 472 a.C. e, sebbene Alessandro avesse fatto ripulire le macerie prima di procedere al restauro, quest'ultimo fu impedito dalla sua morte. I mattoni furono poi portati via dagli abitanti del luogo, e oggi il sito di Etemenanki è un pozzo (Eṣ–Ṣahn) profondo quanto era alta la costruzione originaria.

Viaggiatori di tutte le epoche hanno cercato di localizzare le rovine della torre di Babele. Alcuni le individuano nel sito ora descritto e altri con i re-

*Ricostruzione della torre–tempio, o ziqqurat, costruita da Urnammu, re di *Ur nel 2100 a.C. ca. Le basi erano di colore diverso (nero, rosso, blu) mentre il tempio in cima era ricoperto con argento.*

sti vetrificati di una *ziqqurat* ancora visibile a Borsippa (l'odierna Birs Nimrūd) 11 km. a sud–sud–ovest di Babilonia, che è probabilmente di epoca neobabilonese. Altri ancora collocano la torre biblica a Dūr–Kurigalzu (Aqar Quf), a ovest di Bagdad, città che, peraltro, fu costruita intorno al 1400 a.C. Tutto quello che si può dire con certezza è che il racconto di Genesi 11 ha tutte le caratteristiche di un resoconto storico affidabile, in merito a costruzioni le cui origini non sono più rintracciabili.

Alcuni studiosi mettono in relazione la visione che Giacobbe ebbe di una scala e di una "porta del cielo" (Gen. 28:11–18) con una *ziqqurat* simile a quella costruita a Babele.

Secondo Genesi 11:9, l'intervento di Yahweh nella costruzione di Babele causò la confusione delle lingue e la conseguente dispersione del genere umano, forse ai giorni di Peleg (Gen. 10:25). (*Tavola delle nazioni; Gen. 10).

Babele, così come *Babilonia, divenne per tutta la sua storia il simbolo dell'orgoglio dell'uomo e della sua inevitabile caduta. Babele fu anche teologicamente collegata alla confusione e alla rottura della comunione tra gli uomini e le nazioni, quando sono separate da Dio. Tali effetti saranno annullati nel regno finale di Dio;ma non è certo che il parlare in lingue o il fenomeno della glossolalia di Atti 2:4 (*cfr.* l'interpretazione di Gioele nei vv. 16–21) limitati a giudei e a proseliti e in gran parte a persone che parlavano l'aramaico e il greco, fossero altro che "lingue straniere"conosciute (*JTS* n.s. 17, 1966, pp. 299–307).

Bibliografia. D.J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, 1985, pp. 68–73, **in it.** F. Franco, *La ziggurat, torre–altare della biblica Mesopotamia*, Milano, 1954; H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984; A. Mella, A. Federico, *Dai Sumeri a Babele. La Mesopotamia, storia, civiltà, cultura*, Milano, 2004. (D.J. Wiseman)

*Genesi, libro; *Dono delle lingue; *Peccato

BABILONIA, CITTÀ

I. Nell'Antico Testamento

Città sul fiume Eufrate (80 km. a sud dell'odierna Bagdad, in Iraq); divenne la capitale politica e religiosa di Babilonia nonché della civiltà e dell'impero fondati su di essa.

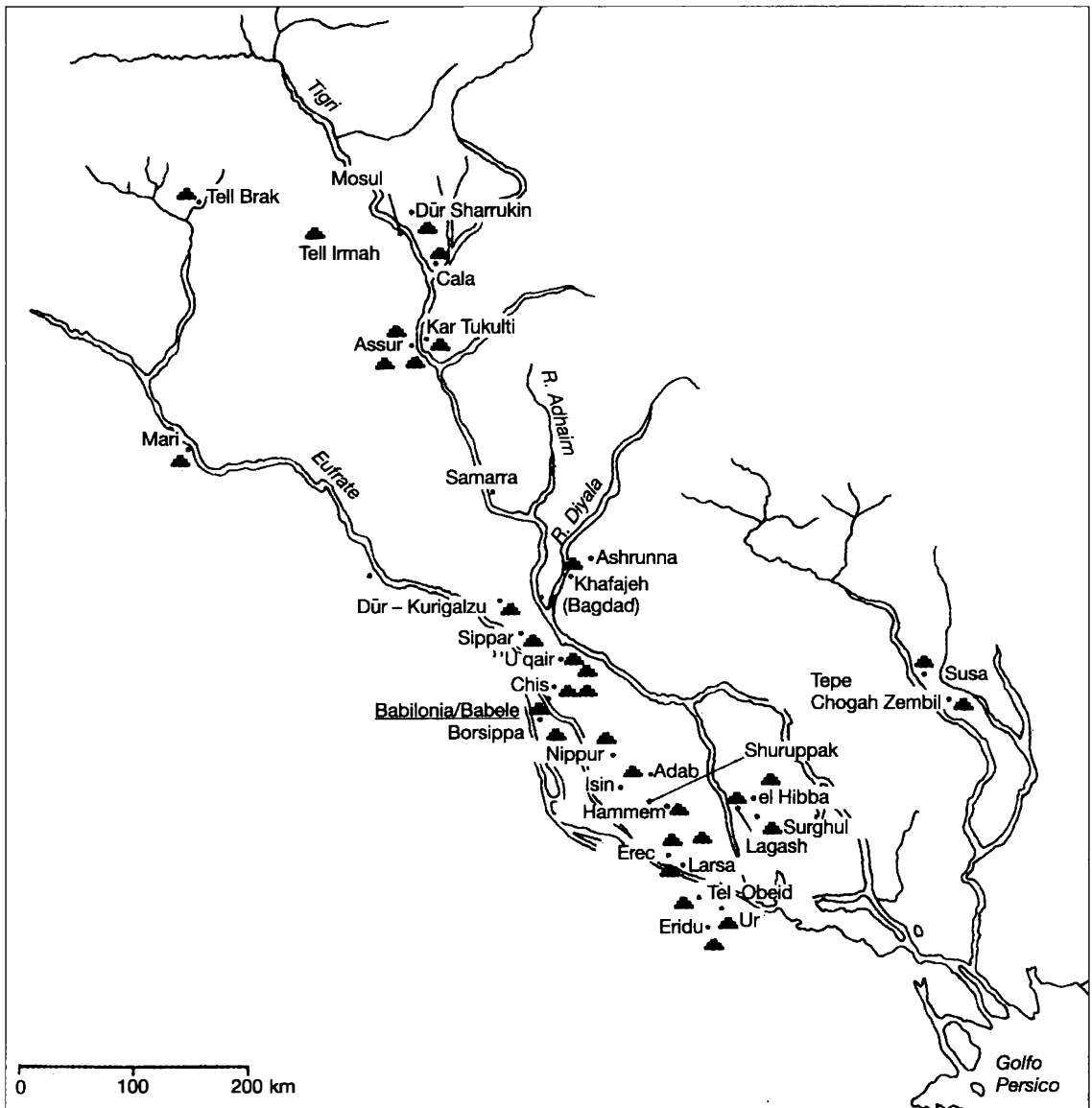
a) Nome

L'ebr. *Bābel* è tradotto Babilonia (NVR) tranne che in Genesi 10:10; 11:9, dal greco *Babylōn*. Sono traduzioni del babilonese *bâb–ili*; pl. *bâb–ilāni*, che a sua volta traduce il nome sumero più antico *kà–dingir–ra*, "porta di dio". Gli egizi scrivevano questo nome *b–bī–r'* (= *bbr* o *bbl*) e gli achemenidi nell'antico persiano *babiruš*. Nei documenti babilonesi troviamo altri nomi comuni per designare la città: *tin tir* (*ki*), "vita degli alberi", che essi spiegavano come "sede della vita" ed *e–ki*, "posto dei canali". *Sesac*, di Geremia 25:26; 51:41 è generalmente considerato come un '*atbash*' cifrato, che indica il nome Babel, ma può essere un raro caso in cui compare l'antico nome *šeš–ki*.

b) Fondazione

Secondo Genesi 10:10 *Nimrod fondò la città come sua capitale, mentre la tradizione religiosa babilonese ne attribuisce il merito al dio Marduk (diversamente, se si esclude il riferimento alla costruzione della Torre di Babele [la *ziqqurat*] non ci sono altri documenti riguardanti la sua fondazione).

c) Storia

Sargon I di Agade (ca. 2400 a.C.) e il suo successore Shar–kali–sharri costruirono dei templi per gli dèi Anunitum e Amal e restaurarono la torre–tempio, secondo la tradizione. È possibile che la loro città di Agade fosse stata costruita su parte delle rovine della precedente città di Babilonia. Ai tempi di Shulgi di Ur (ca. 2000 a.C.) Babilonia fu attaccata e in seguito amministrata da governatori (*patensi*) nominati da Ur. Con l'avvento degli amorei della I Dinastia di Babilonia, sotto Sumu–abum, furono restaurate le mura della città e Hammurabi e i suoi successori ingrandirono la città, che fiorì come capitale del loro regno finché non fu rovesciata dagli ittiti intorno al 1595 a.C. Dopo un certo periodo sotto la dominazione cassita, la città si ribellò e fu attaccata in diverse occasioni, in particolare da Tiglat–Pileser I di Assiria intorno al 1100 a.C. Babilonia lottò più volte per ottenere l'indipendenza, e almeno una volta un governante caldeo, Marduk–apla–iddina II (722–710, 703–702 a.C.), mandò ambasciatori per assicurarsi l'aiuto di Giuda (II Re 20:12–18). Quanto ci dice Isaia sul destino della città (Is. 13) è espresso con parole molto simili a quelle del racconto di Sargon II di Assiria, che parla di come saccheggiò Babilonia. Nel tentativo di eliminare dalla scena i principali ribelli, alcuni dei cittadini più eminenti furono deportati a Samaria, dove essi introdussero il culto delle divinità babilonesi locali (II Re 17:24–30). Sennacherib nominò re di Babilonia il proprio figlio, ma questi fu ucciso nel 694 a.C. da elamiti pro–babilonesi. Nel tentativo di porre fine alla rapida diffusione del nazionalismo babilonese Sennacherib saccheggiò la città nel 689 a.C. e ne eliminò le sta-

Siti mesopotamici dove erano presenti torri–templi (ziqqurat).

tue sacre. Suo figlio, Esaraddon, tentò di restaurare la città sacra nella quale trasportò come prigioniero Manasse (II Cro. 33:11). Ridusse Babilonia a una città–vassallo sotto uno dei suoi figli, Shamash–shum–ukin, il quale però entrò in conflitto con il fratello *Assurbanipal di Assiria. Nella guerra che ne derivò, 652–648, Babilonia fu gravemente danneggiata dal fuoco, e una volta ancora gli assiri cercarono di costituire come governatore un capo locale, Kandalanu.

Il declino dell'impero assiro permise al caldeo Nabopolassar di rientrare in possesso della città e di fondare una nuova dinastia nel 626 a.C. La sua opera di ricostruzione fu abilmente proseguita dai successori, specialmente da suo figlio, Nabucodonosor II, re di Babilonia (II Re 24:1), il quale si vantava della grande città che aveva ricostruita (Dan. 4:30). Fu a Babilonia che l'esercito babilonese vittorioso portò i prigionieri giudei dopo le guerre contro Giuda. Tra di loro ci fu Ioiachin, la cui prigionia a Babilonia è confermata dalle iscrizioni trovate proprio nelle rovine della città. Il bottino del tempio di Gerusalemme, portato via insieme al re Sedechia accecato (II Re 25:7–13), fu depositato nel tempio principale della città, probabilmente in quello del dio Marduk (II Cro. 36:

7). La città fu in seguito governata da Amēl–Marduk (*Evil–Merodac) e qui Daniele fu al servizio dell'ultimo regnante caldeo *Baldassar, coreggente di Nabonidus.

Come era stato predetto da Isaia (14:1–23; 21: 1–10; 46:1–2; 47:1–5) e da Geremia (capp.50–51), Babilonia doveva cadere a sua volta ed essere ridotta a un cumulo di rovine (si veda *d*). Nell'ottobre del 539 i persiani, guidati dal re Ciro, entrarono nella città e Baldassar fu ucciso (Dan. 5: 30). Gli edifici più importanti furono risparmiati e i templi e le statue furono restaurati per decreto reale. Non esistono documenti extra–biblici sul governo della città, che ora divenne capitale persiana sussidiaria e sede di un palazzo achemenide. Il vasellame del tempio fu consegnato a Sesbasar per il restauro a Gerusalemme, e la scoperta di un documento attestante questo fatto, probabilmente negli archivi di Babilonia durante il regno di Dario I (Esdr. 5:16 – 6:5), determinò un'altra ondata di esuli, accolti a Gerusalemme da Esdra (8: 1). Com'era avvenuto nel passato, Babilonia fu il centro di numerose ribellioni, scatenate da Nidintu–Bel nel 522 a.C., da Araka (521 a.C.) e da Bel–Shimanni e Shamash–eriba nel 482 a.C. Nel sedare quest'ultima Serse distrusse la città (478 a.C); sebbene Alessandro avesse progettato di restaurarla, vi trovò la morte prima che i lavori di restauro fossero andati molto avanti, e con la fondazione di Seleucia sul fiume Tigri, quale capitale dei re seleucidi, dopo la presa di Babilonia nel 312 a.C., la città andò progressivamente in rovina sebbene, secondo alcuni testi cuneiformi, il tempio di Bel continuò a esistere almeno fino al 75 d.C.

d) Esplorazione

Fin dai tempi di Erodoto di Alicarnasso, 460 a.C. *ca*. (Storie I. 178–188) molti viaggiatori ci hanno lasciato resoconti delle loro visite a Babilonia. Tra di loro ricordiamo Beniamino di Tudela (XII secolo), Rauwolf (1574), Niebuhr (1764), C.J. Rich (1811–1821) e Ker Porter (1818); dopo di loro ci furono esploratori maggiormente preparati da un punto di vista scientifico che fecero sondaggi e tracciarono mappe delle rovine. All'opera preliminare di Layard (1850) e Fresnel (1852) seguì lo scavo sistematico del centro storico condotto dal *Deutsche Orient–Gessellschaft*, sotto la guida di Koldewey (1899–1917) e più recentemente da Lenzen nel 1956–8 e, dal 1962, dagli iracheni (che curarono anche la conservazione e il restauro del tempio di Ninma).

L'opera di questi studiosi, unitamente agli elementi di prova forniti da oltre 10.000 tavolette contenenti iscrizioni, recuperate dagli abitanti del luogo che scavavano alla ricerca di mattoni, ci consentono di ricostruire un quadro abbastanza preciso della città del tempo di Nabucodonosor. La profonda sovrapposizione di macerie, le frequenti distruzioni e ricostruzioni, insieme al cambiamento del corso del fiume Eufrate e all'innalzamento della falda freatica, stanno a indicare che la città del periodo più antico, a eccezione di alcune sue parti, non è stata ancora riscoperta.

La località è contrassegnata da un gran numero di montagnole sparse su un ampio territorio. La più grande, Qasr, ricopre la cittadella, Merkes un quartiere della città; a nord, Bāwil il palazzo del nord o palazzo estivo, di Nabucodonosor; Amran ibn 'Ali, il tempio di Marduk; e Sah%n il luogo della *ziqqurat* o torre–tempio.

La città era circondata da un sistema di doppie mura, la cui cinta più esterna misurava 27 chilometri; mura poderose e abbastanza larghe da permettere il passaggio, sulla cima, di carri da guerra, rinforzate da torri di difesa e dotate di 8 porte. Sul lato nord le enormi porte Ishtar segnavano il percorso della processione diretta a sud verso la cittadella e verso Esagila, il tempio di Marduk e l'adiacente *ziqqurat* Etemenanki. Questa strada lastricata era lunga 920m., e le pareti erano decorate con mattoni smaltati e su di esse si potevano vedere 120 leoni (simboli di Ishtar), 575 *mušruššu*, draghi (Marduk) e tori (Bel) disposti in fila alternate. Da tale strada un'altra si dirigeva verso ovest e attraversava l'Eufrate per mezzo di un ponte che collegava la città nuova, sulla sponda occidentale, con la capitale antica. I palazzi principali, ai quali i re che si susseguirono prodigarono le loro attenzioni, sono ora rappresentati dal complesso di edifici della cittadella, tra i quali la sala del trono (52 x 17 m.) che può essere stata usata ai tempi di Daniele. Nell'angolo nord–est del palazzo ci sono i resti delle volte che secondo Koldewey dovevano sostenere i "giardini pensili" a forma di terrazza, costruiti da Nabucodonosor per Amytis, la sua moglie mèda, per farle ricordare la sua terra nativa.

La torre–tempio di Babilonia divenne famosa come Torre di *Babele.

È stato possibile ricostruire molti particolari dei quartieri della città e dei loro templi; di questi se ne conoscono ora 53. I nomi dei quartieri in certe occasioni erano usati per designare la città nel suo complesso (Šu'ana [*JCS*, 23, 1970, p. 63], Shushan, Tuba, Tintir, Kullab). Le distruzioni frequenti della città fecero sì che solo una piccola parte del contenuto dei templi rimanesse sul posto. Il possesso della statua di Marduk, collocata nell'Esagila, era un simbolo di vittoria, e veniva portata via per essere collocata nella capitale del vincitore. La religione e la civiltà erano strettamente collegate con

quelle dell'*Assiria e di *Babilonia.

Bibliografia. D.J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, 1985; E. Unger, *Babylon, Die Heilige Stadt*, 1931; "Babylon" in *Reallexikon der Assyriologie*, 1932, pp. 330–369; A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, 1958, tr. it. Roma, 1973; O.E. Ravn, *Herodotus' Description of Babylon*, 1932; I.J. Gelb, *Journal of Inst. of Asian Studies* 1, 1955, **in it.** *EAA*, 1, pp. 954ss., II Supp. (1970–1994) 1, pp. 587ss.; H. Klengel, *Il re perfetto Hammurabi e Babilonia*, Bari, 1993; J. Marzahn, *La porta di Istar di Babilonia*, Berlin, 1993; G. Pettinato, *Babilonia, centro dell'universo*, Milano, 1994; A. Daniel. *Nabucodonosor II, re di Babilonia*, Roma. 2005; D. Charpin, *Hammurabi di Babilonia*, Roma, 2005. (D.J. Wiseman)

II. Nel Nuovo Testamento

1. Babilonia sull'Eufrate, riferita specialmente all'esilio babilonese (Matt. 1:11–12, 17; Atti 7:43). **2**. In Apocalisse 14:8; 18:2, "Caduta, caduta è Babilonia la grande" è un'eco di Is. 21:9 (*cfr.* Ger. 51:8), ma non si riferisce più alla città sull'Eufrate, ma a Roma, come appare chiaro dalle menzione dei sette colli in Apoc. 17:9 (*cfr.* anche Apoc. 16:19; 17:5; 18:10, 21). La donna scarlatta di Apocalisse 17, seduta su un trono sopra la bestia dalle sette teste e che porta il nome di mistero, "Babilonia la grande", è la città di Roma, sostenuta dall'impero romano. Le sette teste della bestia imperiale sono interpretate non solo come i sette colli di Roma ma anche come sette imperatori romani, cinque dei quali, già caduti, sono probabilmente Augusto, Tiberio, Gaio, Claudio e Nerone, e quello che regnava in quel momento era Vespasiano (Apoc. 17:10). **3**. In I Pietro 5:13, "colei che è in Babilonia, eletta come voi", che manda i saluti ai cristiani ai quali è indirizzata l'epistola, è molto probabilmente una chiesa cristiana. Babilonia qui è stata identificata con la città sull'Eufrate, e anche con una base militare romana sul Nilo (nei pressi del Cairo); ma la soluzione migliore è ritenere che si tratti di Roma.

Bibliografia. E.G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, pp. 243, 303ss.; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953, pp. 70ss. *et passim*, tr. it. parz., Bologna, 1968; I.T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, 1919, pp. 284ss., 690ss.; G.B. Caird, *The Revelation of St John the Divine*, 1966, pp. 211ss.; C.P. Thiede, *Bib* 67, pp. 532–538, **in it.** W.A Grudem, *La prima epistola di Pietro*, GBU, Roma, 1995; R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia, 1994; G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia, 2004 (F.F. Bruce)

BABILONIA, CIVILTÀ E TERRITORIO

Territorio nel sud–ovest dell'Asia, oggi il sud dell'Iraq, che derivò il nome dalla capitale *Babilonia. Era anche chiamata *Scinear (Gen. 10:10; 11: 2; Is. 11:11; Gios. 7:21, AV, "babilonese") e, in seguito, "il paese, la terra dei Caldei" (Ger. 24:5; Ez. 12:13). Nell'antichità più remota portò il nome di *Accad (Gen. 10:10) per indicare la zona più a nord e Sumer per designarele zone alluvionali a sud, e le paludi che si affacciavano sul golfo Persico; territorio che in seguito fu più specificamente chiamato "Caldea", mentre la stessa parola indicò l'intera regione dopo il sorgere della dinastia "caldea" (si veda, più avanti, **I.** *h*). Perciò i babilonesi (*b*^{e}*nê bābel*) "figli di Babilonia" sono qualificati anche come "figli della Caldea, caldei" (Ez. 23: 15, 17, 23). Babilonia, bagnata dai fiumi Tigri ed Eufrate, fu il luogo probabile dell'Eden (Gen. 2: 14) e della torre di *Babele e la regione in cui furono esiliati i giudei.

Questa piccola regione pianeggiante di circa 20.000 km.quadri era delimitata a nord dall'*Assiria (Samarra–Jebel Hamrîn come confine), a est dalle colline confinanti con *Elam, a ovest dal deserto arabico e a sud dalle coste del golfo Persico. Si discute se quest'ultima linea costiera abbia subito notevoli cambiamenti rispetto ai tempi antichi (*Geographical Journal* 118, 1952, pp. 24–39; *cfr.* *JAOS* 95, 1975, pp. 43–57). Le città principali tra le quali Babilonia, Warka (Erech) e Accad sono le prime menzionate nell'AT, (Gen. 10:10) insieme a Nippur, a Ur, a Eridu e a Lagash, si trovavano tutte sulle rive dell'Eufrate o nelle sue vicinanze.

I. Storia

a) Preistoria

Si discute ancora sulla relazione intercorrente tra le scoperte più antiche nel sud della Mesopotamia e quelle nel nord. I tipi più antichi di oggetti in terracotta provenienti dal livello più basso, a Eridu (livelli XV–XVII) implicano un insediamento molto antico, mentre le ceramiche che si trovano nel livello immediatamente superiore (Haji Muhammad) sono di un tipo già noto proveniente dalle vicinanze di Chis e di Warka (Uruk), e presentano affinità con Halaf e Hass nah, nel nord. La cultura pre 'Ubaid deve essere datata verso il 4000 a.C. La cultura 'Ubaid, che si trova anche nel nord, sembra essere stata introdotta da nuovi immigrati. Non disponiamo di mezzi sicuri per individuare gli abitanti di Sumer (che potrebbe corrispondere alla biblica *Scinear), sebbene nel successivo "periodo protoletterario" (3100–2800 a.C. *ca.*) si trovi una scrittura pittografica su ta-

volette di argilla (Uruk, livelli III–IV). Dato che la lingua sembra essere un antico sumero agglutinante non–semitico, che utilizza nomi indicanti città più antiche e termini tecnici di una lingua diversa, forse semitica, è probabile che i semiti e i sumeri fossero i primi in assoluto, o tra i primi, a stabilirsi nel territorio. L'arte notevolmente raffinata apprezzabile nelle ceramiche, nei sigilli e nell'architettura, è in genere attribuita all'influenza dei sumeri; pertanto gli attuali elementi a disposizione indicano la presenza nel territorio sia dei semiti sia dei sumeri, fin dai primi tempi.

b) Il primo periodo dinastico (2800–2400 a.C. ca.)

Questo periodo vide l'avvento della monarchia e la fondazione di grandi città. Secondo l'elenco dei re sumeri, 8 o 10 di essi regnarono prima del diluvio nelle città di Eridu, Badtibirra, Larak, Sippar e Shuruppak. Il re di quest'ultima fu l'eroe della storia del diluvio sumero (*cfr.* *Noè). I sedimenti del "diluvio" scoperti da Woolley a Ur risalgono al periodo 'Ubaid, e quindi non corrispondono ai livelli similari ritrovati a Chis e a Shuruppak (periodo protoletterario–primo dinastico I; *cfr. Iraq* 26, 1964, pp. 62–82). Ci fu tuttavia una forte tradizione letteraria a proposito di un *diluvio avvenuto a Babilonia verso il 2000 a.C.

Dopo il diluvio "la monarchia scese di nuovo dal cielo" e tra i governanti di Chis e di Uruk (Erec) ci sono Ghilgamesh e Agga, eroi di una serie di leggende, che possono benissimo essere personaggi storici. Delle città–stato prosperarono nei centri di Uruk, Chis, Ur (Tombe regali), Lagash, Shuruppak, Abu Salabick e in punti molto a nord come Mari. Ci furono spesso diversi re potenti che cercarono contemporaneamente di dominare su Babilonia, e gli scontri furono frequenti. Per esempio la I Dinastia di Lagash, fondata da Ur–Nanshe ebbe fine quando il riformatore sociale Urukagina (2351 a.C. *ca.*) sconfisse Enannatum, e subito dopo Lugalzagesi di Umma, che aveva preso il potere sulle città di Lagash, Ur eUruk, fondò il primo o "proto–" dominio imperiale di Sumer che si estendeva fino al Mediterraneo.

c) Gli accadi (2400–2200 a.C. ca.)

Una forte famiglia semitica fondò una nuova città ad Agade e intorno allo stesso tempo potrebbe aver restaurato Babilonia. Detta dinastia "accadica" o sargonide (2371–2191 a.C.), così chiamata dal nome del suo fondatore *Sargon, creò una nuova tecnica militare che faceva uso dell'arco e delle frecce e in breve tempo sconfisse il despota Lugalzagesi di Umma, Chis e Uruk, impadronendosi dell'intera Sumer. Questo re guidò i suoi eserciti fino al Mediterraneo e all'Anatolia. L'autorità da lui esercitata su un vasto territorio fu mantenuta da suo nipote Naram–Sin fino a quando i gutei, provenienti dalla regione montuosa a est, invasero il nord del territorio babilonese (2230–2120 a.C.) e mantennero il controllo sull'economia finché non furono sconfitti da una coalizione guidata da Utu–khegal di Uruk. Il potere da loro esercitato fu, peraltro, piuttosto locale e fu molto forte a est del Tigri. Lagash sotto il suo *ensi* o capo, Gudea (2150 a.C. *ca.*) rimase indipendente e dominò su Ur e sulle città del sud. Gudea estese gradualmente il proprio territorio e intensificò le spedizioni militari fino ad arrivare in Siria (*Ebla) per rifornirsi di legname, pietre e metalli preziosi, e in tal modo accrebbe la prosperità della propria città. Il rinascimento sumero o "età dell'oro" che ne seguì brillò per ricchezza economica e artistica.

d) La III dinastia di Ur (2113–2006 a.C.)

Dopo il regno di Utukhegal di Uruk e di Nammakhni, genero di Gudea, a Lagash, Ur diventò ancora una volta il centro del potere. Ur–Nammu (2113–2096 a.C.) ricostruì la cittadella di Ur con le sue ziqqurat e i suoi templi, e a Uruk, a Isin e a Nippur eresse statue di sé stesso in templi controllati da gente di sua nomina. Ur estese gradualmente la propria influenza fino ad Assur e a Biblo, e per un certo tempo ai suoi successori furono concessi onori divini, essendo raffigurati nei loro monumenti e sigilli con il copricapo fornito di corna della divinità (C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, 1944). In precedenza sembra che siano stati concessi onori simili a Naram–Sin. Molte migliaia di documenti ci permettono di conoscere la forma di governo e la religione di detto periodo, in cui Ur ebbe scambi commerciali con paesi distanti quanto l'India. La fine arrivò dopo gravi carestie e quando i re sumeri vennero soppiantati da invasori provenienti da Elam e da semiti seminomadi venuti dai deserti dell'ovest. Può darsi che la migrazione di Tera e di Abrahamo (Gen. 11:31) sia avvenuta in tale periodo di cambiamenti nelle vicende di Ur.

e) Gli amorei (2000–1595 a.C.)

I territori controllati in precedenza da Ur furono divisi tra i capi locali ad Assur, a Mari, nel corso superiore dell'Eufrate, e a Eshnunna. Ishbi–Erra e Naplanum dettero vita a regni indipendenti, il primo a Isin e il secondo a Larsa; ci fu pertanto una spaccatura tra i sumeri, che prima erano fedeli a un solo sovrano. In seguito Kudur–mabuk di Yamut–bal, a est del Tigri, insediò suo figlio Warad–Sin come re di Larsa. Dopo di lui governò Rim–Sin, che prese il potere a Isin ma non riu-

scì a fare passi avanti contro la potenza crescente di Babilonia, dove regnavano una serie di energici re della I Dinastia (amorea) di Babilonia (1894–1595 a.C.). Il sesto di detta dinastia, *Hammurabi (1792–1750 a.C., secondo la cronologia più comunemente accettata) finì per sconfiggere Rim-Sin e negli ultimi dieci anni del suo regno governò dal golfo Persico fino a *Mari, dove sconfisse Zimri–Lim, un semita che aveva in precedenza scacciato Yasmakh–Addu, figlio di Shamshi-Adad I, di Assiria. Nonostante la vittoria Hammurabi non fu potente quanto il suo omonimo di Aleppo, e le lettere di Mari, che ci permettono una notevole comprensione della diplomazia, dei commerci, della storia e della religione di quei tempi, dimostrano che non riuscì a sottomettere l'Assiria, Eshnunna o altre città del territorio babilonese (*archeologia). I rapporti intercorrenti tra Babilonia, Elam e l'Occidente in questo periodo resero possibile la formazione di una coalizione simile a quella descritta in Gen. 14. Con il declino dell'influenza sumera l'accresciuto potere dei semiti fu messo in evidenza dal posto assegnato a Marduk (*Merodac) quale dio nazionale, il che spinse Hammurabi a rivedere le leggi di Babilonia per adattarle a entrambe le tradizioni. Il testo contenente il "codice" formato da 282 leggi si basa sulle precedenti riforme di Urukagina, Ur-Nammu e Lipit–Ishtar.

f) I cassiti (1595–1174)

Babilonia, come accadde spesso nella sua storia, dovette cadere per un assalto improvviso scatenato dal nord. Nel 1595 a.C. l'ittita Mursili I fece un'incursione contro la città e i cassiti provenienti dalle colline dell'est presero gradualmente possesso della regione, e in seguito governarono dalla nuova capitale (Dur–Kurigalzu) costruita da Kurigalzu I (1450 a.C. *ca.*). Nei secoli seguenti Babilonia si indebolì, sebbene rimanesse indipendente a eccezione di brevi periodi in cui fu sotto il controllo diretto dell'Assiria (*p.e.* Tukulti–Ninurta I, 1244–1208 a.C.). Ci furono frequenti incursioni aramee e fu probabilmente per tale circostanza che gli israeliti furono lasciati liberi di insediarsi nel sud di Canaan e più tardi di espandere i propri confini sotto Salomone, incontrando poca opposizione da parte dei popoli del deserto (*Assiria). Periodicamente, eroi nazionali furono in grado di conservare un controllo locale, come quando Nabucodonosor I (1124–1103 a.C.) sconfisse Elam, anche se ben presto Tiglat–Pileser I ristabilì la signoria assira.

g) La dominazione assira (745–626 a.C.)

Attorno all'epoca di Nabu–nasir (Nabonassar), il cui regno (747–735 a.C.) segnò l'avvento di una nuova èra, ebbe inizio una prolungata lotta per l'indipendenza dall'Assiria. Tiglat–Pileser III di Assiria si proclamò "Re di Sumer e di Accad", "afferrò le mani di Bel (= Marduk)" e in tal modo rivendicò il trono di Babilonia nel 745 a.C., usando l'altro suo nome Pul(u) (I Cro. 5:26). Quindici anni dopo avrebbe condotto l'esercito assiro a combattere contro il ribelle Ukin–Zer di Bît–Ammukani. Lo sconfisse a Sapia e deportò molti prigionieri. Uno sceicco rivale, Marduk–apla–iddina II, del distretto meridionale di Bît–Yakini, in questo periodo pagò un tributo a Tiglat–Pileser (*Iraq* 17, 1953, pp. 44–50). Ma le preoccupazioni derivanti dall'assedio di *Samaria da parte di *Salmanassar V e di *Sargon II nel 726–722 offrì a Marduk–apla–iddina (*Merodac–Baladan) l'opportunità di tessere intrighi. Per dieci anni (721–710 a.C.) egli conservò il trono di Babilonia fintanto che l'esercito assiro attaccò Der, sconfisse Khumban–nigash di Elam e occupò Babilonia. L'esercito assiro mosse verso sud, ma Merodac–Baladan conservò la posizione di regnante locale. Ci dice molto sulla diplomazia di Sargon il fatto che egli riuscì a mantenere Merodac–Baladan come suo suddito fedele fino alla fine del proprio regno.

Tuttavia, alla morte di Sargon nel 705 a.C., Merodac–Baladan complottò di nuovo contro i suoi signori, e probabilmente fu lui e non Ezechia, a fare le prime mosse in vista di un'alleanza contro l'Assiria (II Re 20:12–19; Is. 39). Isaia aveva buoni motivi per opporsi, perché furono proprio i babilonesi a mettere sul trono un proprio cittadino, Marduk–zakir–shumi nel 703 a.C. Merodac–Baladan ebbe in tal modo mano libera e riuscì a farsi proclamare re di Babilonia, sebbene vivesse in un'altra città, più amichevole, Borsippa. Sennacherib marciò contro di lui, sconfisse i ribelli e i loro sostenitori elamiti nelle battaglie di Kutha e di Chis, ed entrò in Babilonia, dove mise sul trono un re pro–assiro, Bel–ibni. Bit Yakini fu saccheggiata, ma Merodac–Baladan era già fuggito a Elam, dove morì prima che Sennacherib riuscisse ad approntare una forza navale punitiva, nel 694 a.C.

Per un certo tempo il figlio di Sennacherib, Esaraddon ebbe poteri speciali come viceré di Babilonia, e quando ascese al trono nel 681 si impegnò a riparare i templi della città e a risollevarne le sorti. Forse fu in tale occasione che Manasse venne temporaneamente deportato a Babilonia (II Cro. 33:11). Poiché gli elamiti continuavano a incitare alla rivolta le tribù babilonesi, Esaraddon condusse una campagna militare nelle "terre del mare" e nel 678 insediò Na'id–Marduk come capo. Nel

maggio del 672 fece giurare a tutti i suoi vassalli che avrebbero dato il loro appoggio a suo figlio Assurbanipal quale principe ereditario dell'Assiria, e all'altro suo figlio Shamash–shum–ukin, quale principe ereditario di Babilonia (*Iraq* 20, 1958). Alla sua morte, avvenuta nel 669, tali accordi ebbero esecuzione e funzionarono bene sotto l'influenza della regina madre. Ma nel 652 a.C. il fratello gemello, a Babilonia, si ribellò apertamente contro il governo centrale, e nel saccheggio di Babilonia, avvenuto nel 648, vi trovò la morte. *Assurbanipal attaccò anche Elam e conquistò Susa, e da lì furono presi dei prigionieri, insieme ai ribelli babilonesi, per insediarli in Samaria (Esdr. 4:2). Kandalanu divenne viceré di Babilonia (648–627 a.C), mentre *Assurbanipal continuò a esercitare un controllo diretto sul centro religioso di Nippur. Le suddette preoccupazioni nel sud distrassero l'attenzione dell'Assiria dall'ovest, e le città–stato nella zona d'Israele furono in grado di progredire verso l'indipendenza sotto *Giosia. La fine del regno di Assurbanipal può essere avvenuta abbastanza presto dopo la morte di Kandalanu. Nell'interregno che ne seguì le tribù locali si allearono per sostenere la causa del caldeo Nabopolassar contro l'assiro Sin–shar–iskun.

h) Il periodo neo–babilonese (caldeo) 626–539 a.C.

Nabopolassar, governatore delle "terre del mare" presso il golfo Persico, era caldeo (*kaldu*, da cui *Caldea); salì al trono di Babilonia il 22 novembre 626, e stipulò subito la pace con Elam. L'anno seguente sconfisse gli assiri a Sallat, e nel corso del 623 Der riuscì a liberarsi dal loro giogo. La Cronaca babilonese, principale fonte di questo periodo, non dice nulla sugli anni 623–616 a.C., durante i quali Nabopolassar aveva respinto gli assiri fino ai fiumi Tigri ed Eufrate. Nel 614 i medi si allearono con i babilonesi per attaccare Assur, e gli stessi alleati, forse con il sostegno degli sciti, presero Ninive nell'estate del 612 a.C., mentre i babilonesi inseguivano i fuggiaschi verso ovest. Dopo le campagne di Siria i babilonesi assalirono Harran nel 609 e, tra il 609 e il 606 a. C., fecero incursioni a nord contro le tribù delle colline. Nabopolassar, ormai in età avanzata, affidò l'esercito al suo principe ereditario Nabucodonosor, che affrontò in combattimento gli egiziani a Kumukh e a Quramati (alto Eufrate).

Nel maggio–giugno del 605 a.C. Nabucodonosor sferrò un attacco a sorpresa contro Carchemis, saccheggiò la città e annientò l'esercito egiziano a Camat. In tal modo i babilonesi avevano ormai invaso tutta la Siria, fino al confine con l'Egitto ma non sembra che fossero entrati anche nella regione montuosa di Giuda (II Re 24:7; Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.6; *cfr.* Dan. 1:1). Ioiachim, vassallo di Neco II, si sottomise a Nabucodonosor, che deportò degli ostaggi, tra i quali Daniele, a Babilonia. Quando Nabucodonosor ebbe notizia della morte di suo padre (15 Agosto del 605 a.C.) attraversò immediatamente a cavallo il deserto per "afferrare le mani di Bel" e in tal modo rivendicare il trono, il 6 settembre del 605 a.C.

Nel 604 a.C. Nabucodonosor ricevette il tributo di "tutti i re della terra di Hatti (Siria – Israele – Giuda)", tra i quali dovette trovarsi anche Ioiachim. Ascalon tuttavia rifiutò di fare altrettanto e fu saccheggiata, e tale evento ebbe profonde ripercussioni su Giuda (Ger. 47:5–7). Una lettera aramaica nella quale si chiede aiuto al faraone contro l'esercito babilonese che avanza, può essere attribuita a detto periodo (*cfr. DOTT*, pp. 251–255). Nel 601 i babilonesi combatterono contro gli egiziani ed entrambe le parti riportarono gravi perdite; durante l'anno seguente i babilonesi rimasero in patria per riequipaggiare l'esercito. Probabilmente fu proprio approfittando di tale circostanza che Ioiachim, contro la parola di Geremia (Ger. 27:9–11), dopo tre anni di sottomissione a Babilonia, offrì la propria fedeltà a Neco II (II Re 24:1).

In preparazione di altre campagne militari l'esercito babilonese fece incursioni contro le tribù arabe nel 599–598 (Ger. 49:28–33). Nel mese di Kislev del suo settimo anno (dicembre 598) Nabucodonosor richiamò una volta ancora il suo esercito e, secondo la Cronaca babilonese, "assediò la città di Giuda e la prese nel secondo giorno di Adar. Fece prigioniero il suo re, costituì un governatore da lui stesso scelto e, dopo essersi impadronito di un grande bottino, lo rimandò a Babilonia" (BM 21946). La caduta di Gerusalemme, il 16 marzo del 597, la cattura di Ioiachim, la nomina di Mattania–Sedechia e l'inizio dell'esilio di Giuda sono avvenimenti descritti sia nella citata Cronaca che nell'AT (II Re 24:10–17; II Cro. 36:8–10).

L'anno successivo sembra che Nabucodonosor abbia marciato contro Elam (*cfr.* Ger. 49:34–38). La Cronaca babilonese non riporta gli eventi accaduti dopo il 595 a.C., ma il libro di Geremia ci parla delle altre operazioni militari babilonesi condotte contro Giuda dopo la ribellione di Sedechia (Ger. 52:3–30; II Re 25:7). Gerusalemme fu distrutta nel 587 a.C. e ci fu un'altra deportazione nel 581 (II Re 25:8–21); Giuda divenne una provincia babilonese, sotto Ghedalia (vv. 22–26). Un documento babilonese accenna brevemente a un'invasione dell'Egitto del 568/567 a.C. (Ger. 46). Il re esiliato Ioiachin, il cui nome compare nelle tavolette delle razioni, provenienti da Babilonia (595–570 a.C.), fu trattato umanamente

dal successore di Nabucodonosor Awil–Marduk (Evilmerodac, 562–560 a.C.; II Re 25:27). Detto re fu assassinato dal genero di Nabucodonosor, Neriglissar (*Nergal–Sareser, 560–556 a. C.), che condusse operazioni militari in Cilicia nel tentativo di arginare l'insorgente potenza della Lidia. Suo figlio Labashi–Marduk regnò soltanto nove mesi prima che Nabodinus si impadronisse del trono; quest'ultimo marciò immediatamente verso la Cilicia dove, secondo Erodoto, fece da mediatore tra i lidi e i medi. Questi ultimi ora minacciavano Babilonia; Nabodinus fu scacciato dalla città dal popolo che non era disposto ad accettare le sue riforme. Condusse campagne militari in Siria e nell'Arabia del nord, dove visse per dieci anni a Tema mentre suo figlio *Baldassar fu coreggente a Babilonia. Verso il 544, poiché il suo popolo, i re dell'Arabia e dell'Egitto e i medi erano favorevolmente disposti verso di lui, Nabodinus ritornò nella capitale (*AS* 8, 1958), ma a quel punto la nazione era ormai indebolita e divisa.

i) Gli achemenidi (539–332 a.C.)

Ciro, che aveva esteso il suo potere sulla Media, sulla Persia e sulla Lidia, entrò in Babilonia il 16 ottobre del 539 a.C., dopo che la città fu espugnata dal suo generale Gobria. Gli invasori avevano deviato il corso dell'Eufrate a Opi, per poter così superare le difese della città passando sul letto asciutto del fiume. Baldassar fu ucciso (Dan. 5: 30) e Nabodinus fu esiliato in Carmania. È stata avanzata l'ipotesi che *Dario il medo e *Ciro fossero la stessa persona (come risulta da Dan. 6:28) o che Dario non fosse altri che Gubaru.

Ciro, nel tempo in cui regnò a Babilonia (539–530 a.C.), governò con giustizia e trattò benevolmente i giudei, incoraggiando il loro ritorno dall'esilio (Esdr. 1:1–11; *cfr.* Is. 44:24–28; 45:13; Mich. 5). Per un breve periodo suo figlio Cambise svolse il ruolo di coreggente fino a quando suo padre morì in combattimento sulle colline del nord–est. Egli invase l'Egitto ma alla sua morte (522 a.C.) ci fu una rivolta e alcuni pretendenti si impadronirono del trono (*AJSL* 58, 1941, pp. 34 e ss.), fintanto che, nel dicembre del 522, Dario I ristabilì la legge e l'ordine. Durante il suo regno (522–486 a.C.) egli permise ai giudei di ricostruire il tempio di Gerusalemme, sotto Zorobabel (Esdr. 4:5; Agg. 1:1; Zacc. 1:1).

Da allora in poi Babilonia fu governata da re di *Persia: Serse (*Assuero, 486–470 a. C.), Artaserse I (464–423 a. C.) e Dario II (423–408 a. C.), il quale può essere "Dario, il persiano", così chiamato in Nee. 12:22 per distinguerlo da "Dario il medo".

Alessandro Magno, che conquistò Babilonia e vi regnò dal 331 al 323 a. C., aveva progettato di ricostruirla. Dopo di lui regnarono i re della discendenza ellenistica, Filippo Arrideo (323–316 a. C.) e Alessandro IV (316–312 a. C.). Babilonia passò poi nelle mani dei seleucidi (312–64 a. C.) e in seguito dei parti (arsacidi) e dei sassanidi, finché non fu conquistata dagli arabi, nel 641 d.C.

Dal periodo neobabilonese in poi ci fu un certo numero di giudei che abitarono a Babilonia e mantennero rapporti con la Giudea (Atti 2:9) e, dopo la caduta di Gerusalemme nel 70 d.C., essi esercitarono la loro influenza sulla *diaspora.*

II. Religione

Dal terzo millennio a.C. in poi furono compilati gli elenchi dei nomi delle divinità con i loro titoli, i loro epiteti e i loro templi. Sebbene la versione finale contenuta nella biblioteca di Ninive, nel VII secolo a.C. comprendesse più di 2.500 divinità, è possibile accertare che molte di esse erano precedenti divinità semite, assimilate dai semiti dopo il periodo della I Dinastia di Babilonia (1800 ca., a.C.), così che il numero effettivo degli dèi oggetto di culto in un qualsiasi momento storico era notevolmente inferiore.

a) Il Pantheon

Gli dèi principali erano Anu (il sumero *An*), dio del cielo, il cui tempio più importante, si trovava a Uruk (*Erec). Era il semita El, e sua moglie Innana, o Innin, fu in seguito confusa con Ishtar. Tendenze sincretistiche simili si possono individuare riguardo a Enlil, il dio dell'aria, i cui attributi furono in seguito assunti da Bel (Baal) o Marduk (*Merodac). Sua moglie si chiamava Ninlil o Ninhursag, e fu in seguito identificata con Ishtar. La terza divinità della triade suprema era Ea (sum. Enki, "signore delle acque profonde"), dio della saggezza e quindi particolarmente favorevole agli esseri umani, ai quali egli rivelò in che modo era possibile conoscere la mente degli dèi attraverso la divinazione. Intercedeva anche a favore degli uomini. Il suo tempio era ad Eridu, e sua moglie portava i nomi di Dam–galo, Nin–mah o Damkina, la grande moglie della terra e del cielo.

Tra le altre divinità principali c'era la semitica Ishtar, che in principio forse era una divinità maschile (*cfr.* l'arabo *'Athtar*). Ma in seguito, con l'assunzione dei poteri di Innana, a seguito dello stesso processo sincretistico, Ishtar diventò la suprema dea dell'amore e l'eroina della guerra, e si ritenne che fosse figlia di Sin. Sin, il babilonese dio–luna (sum. *su'en*), era adorato insieme a sua moglie Ningal nei templi di Ur e di Caran. Si diceva che fosse figlio di Anu o di Enlil. Shamash, la cui mo-

glie Aya si riteneva essere una forma di Ishtar, era il sole in tutta la sua forza (sum. *utu*), figlio di Sin, il dio della potenza, della giustizia e della guerra. I suoi templi principali ("la Casa del Sole") si trovavano a Sippar e a Larsa, sebbene il suo culto come quello di tutte le principali divinità, fosse perpetuato in santuari presenti in altre città.

Adad, di origine semitica occidentale, era il dio delle tempeste, il cananeo–aramaico Addu o Hadad (*Adad). Nergal e sua moglie Ereshkigal regnavano sul mondo degli inferi; Nergal era quindi il signore delle pestilenze (Erra), delle febbri e delle malattie. Con l'ascesa degli amorei il culto di Marduk (sum. *amar.utu*, "il giovane toro del sole"?), figlio maggiore di Enki, divenne di primaria importanza a Babilonia. L'Epopea della Creazione (*enuma eliš*) è un poema che tratta della creazione dell'universo e dell'ordine restaurato da Marduk, ed elenca i 50 titoli attribuiti a quest'ultimo. Nabu (*Nebo), dio della scienza e della scrittura, aveva il suo tempio (É.zida) in molte città, tra le quali *Ninive, *Cala e Borsippa. Molte divinità erano importanti in determinate località. Ad esempio, Ashur (*an.šar*) divenne il dio nazionale dell'Assiria. Amurru (*mar.tu*, "l'Occidente"), che si identificava con Anu, con Sin e con Adad, era una divinità semitica occidentale, così come *Dagon (*Tammuz). Dummuzi era un dio della vegetazione la cui morte, ma non la sua risurrezione, costituiva l'argomento di un mito di Ishtar. Ninurta era il dio babilonese e assiro della guerra e della caccia (forse ne troviamo un riflesso nel biblico *Nimrod).

Il mondo superiore era popolato dagli dèi Igigu e quello inferiore da Annumaku. L'intero regno spirituale e materiale era disciplinato da leggi divine (*me*); ne conosciamo un centinaio e riguardano soggetti che vanno dalla "divinità", alla "vittoria" e a "uno strumento musicale", cioè aspetti culturali complessi. Gli dèi erano immortali ma avevano un potere limitato. I miti, nei quali compaiono soltanto alcune delle principali divinità, illustrano il loro carattere antropomorfico e il concetto che un qualsiasi oggetto (*pe*., una pietra) era impregnato di "vita". Gli spiriti e i demoni abbondano. I sumeri cercarono con diversi accorgimenti teologici di risolvere i problemi inerenti al loro sistema politeistico. Perciò i miti riguardano principalmente questioni come l'origine dell'universo, la fondazione e il governo del mondo, la *creazione dell'uomo e la ricerca dell'immortalità, come nell'Epopea del diluvio e nella relazione dell'uomo con il mondo spirituale.

b) Sacerdozio

C'erano molte categorie di servitori del tempio, con il re o il governatore quale pontefice massimo in certe festività solenni. Nei primi tempi dei Sumeri tutta l'economia aveva il suo centro nel tempio, dove il funzionario in capo era (*ênû*, "il capo assoluto"). Nel culto di Sin, la gran sacerdotessa (*entu*) era di solito una principessa reale. Il capo sacerdote (*maḫḫu*,) aveva molti assistenti sacerdotali (*šangu*), maschi dal corpo sano e spesso sposati. Il liturgista capo (*urigallu*) era coadiuvato da molti funzionari che avevano accesso al tempio (*ēreb bīti*). Nel cerimoniale una parte importante era riservata ai cantori, anche di canti funebri, e ai salmisti.

Diversi specialisti potevano svolgere un ruolo nel tentativo di avvicinare l'uomo al dio. L'esorcista (*ašipu*) poteva allontanare uno spirito malvagio o un maleficio con incantesimi o con un rituale stabilito in testi scritti (*šurpu*; *maqlu*), che implicavano sostituzioni simboliche (*kuppuru*), la purificazione per mezzo di sacerdoti–*mašmašu* o di coloro che purificavano con l'acqua (*ramku*). Molti documenti descrivono i provvedimenti da adottare contro gli spiriti maligni (*utukki limnūti*), i dèmoni del fato (*namtaru*), dèmoni che tormentano le donne (*lamaštu*) o contro i tabù. L'ampia documentazione medica del primo periodo era saldamente alleata con la religione, così come lo erano l'astronomia e l'astrologia della successiva dinastia "caldea". Quest'ultima si basava sulla corrispondenza tra le divinità e le stelle o i pianeti (per es. Nabu = Mercurio), o con zone del cielo ("La Via di Anu" = stelle fisse).

Altri erano impegnati ad accertare la volontà degli dèi con i presagi tratti dal fegato degli animali (il *barû*–sacerdote o "veggente"), o ricercandola per mezzo di un oracolo (*ša'ilu*), o innalzando preghiere. Molte donne, tra le quali le prostitute del santuario, erano associate con i templi (H.A. Hoffner, *Orient and Occident*, 1973, pp. 213–222) e a Ur sono stati trovati santuari locali dove pregavano i viaggiatori (*Iraq* 22, 1960).

Il servizio regolare (*dullu*) comprendeva l'offerta agli dèi di qualcosa da mangiare e da bere. Le statue venivano vestite e decorate e vicino a esse erano poste statuette votive di adoratori. I sacrifici messi sugli altari erano in seguito assegnati, in tutto o in parte, ai sacerdoti. Gli dèi avevano sedie, carri e barche loro propri, usati nelle processioni.

c) Feste

La maggior parte delle città e dei templi avevano le loro feste particolari e i loro giorni sacri. A Babilonia, a Erech e a Ur, e così pure a Ninive e a Cala, la Festa del Nuovo Anno (*akitu*) era la più importante; si svolgeva in primavera, anche se non solo allora, con cerimonie che variavano a se-

conda dei diversi luoghi e periodi. A Babilonia le cerimonie duravano due settimane con numerosi riti, tra i quali una processione di dèi verso il tempio di Marduk, l'umiliazione e il ristabilimento del re che in seguito "afferrava le mani di Bel" per guidarlo in processione verso la casa-*akitu* fuori della città dove si tenevano una rappresentazione dell'assemblea degli dèi, il dibattito e la lotta (forse in un combattimento rituale) della creazione e la fissazione dei destini per il nuovo anno. A volte c'era poi un "matrimonio sacro" (il re e la sacerdotessa rappresentavano il dio) e giornate di esultanza generale. In questo periodo, e anche in successivi momenti dell'anno, veniva recitata l'Epopea della Creazione.

Le feste reali comprendevano l'incoronazione del re (rimangono testi di Ur-Nammu, Napobolassar, ecc.), la celebrazione di vittorie e l'inaugurazione di una città o di un tempio. Le feste personali prevedevano la celebrazione delle nascite, dei matrimoni e l'iniziazione di ragazze al sacerdozio..

d) Letteratura

La letteratura babilonese risulta già ben avanzata nelle tavolette di Abū Salabīk (2800-2500 a.C. *ca.*) dalle quali risulta che gli scribi semiti avevano copiato testi sumeri di epoca precedente e utilizzavano tecniche letterarie (*p.e.* una specie di colophon, ovvero i dettagli della publicazione, compresa la data) normalmente insegnate nelle scuole. Nel corso di tutta la sua lunga storia (che va fino al 100 d.C.) la letteratura babilonese esercitò la sua influenza in tutto il Vicino Oriente antico, visto che si trovano copie di documenti (letterari) in Anatolia (*ittiti), in Siria (*Ebla, *Ugarit), in Israele (Meghiddo, Asor, ecc.), in Egitto (*Amarna) e più tardi perfino in Grecia. Gli originali o le copie erano portati nelle biblioteche dell'*Assiria ad Assur, a Ninive e a Cala.

La produzione letteraria comprendeva circa 50 poemi epici sugli antichi eroi e sui miti in accadico (alcuni erano tradotti dal sumero, e riguardavano la creazione, il diluvio e la fondazione della civiltà). La "letteratura sapienziale" comprendeva composizioni sull'"uomo e il suo dio", il "Giobbe" babilonese (*ludlul bēl nēmrqi*), teodicèe, dispute, dialoghi, istruzioni pratiche, proverbi, parabole, favole e leggende popolari, saggi in miniatura e canzoni d'amore. Detti generi letterari facevano anche parte di programmi scolastici, oltre a una serie di manuali necessari a uno scriba ben addestrato (elenchi di segni, sillabari, paradigmi grammaticali, frasari, dizionari e numerosi elenchi, ad. es. di nomi, personali o di luoghi).

La letteratura "religiosa" comprendeva salmi, inni e preghiere (agli dèi e a qualche re), rituali, incantesimi, e anche cataloghi delle predette forme letterarie, molte delle quali risultano ancora perdute. La letteratura "scientifica" trattava argomenti di medicina (prognosi, diagnosi, ricette, vademecum, testi di chirurgia e di veterinaria), chimica (soprattutto profumi e produzione del vetro), geologia (elenchi di pietre, con l'indicazione del colore e della durezza), alchimia, botanica (elenchi di farmaci e di piante) e zoologia (elenchi di animali). La matematica (comprendente la geometria e l'algebra) è presente con testi contenenti problemi e questioni pratiche ed è strettamente correlata con l'astronomia e con le sue tavole, procedure, effemeridi, testi riguardanti anni di scadenza, almanacchi e diari. I testi contengono anche previsioni di mesi intercalari per tenere aggiornato il *calendario.

A Babilonia la Cronaca storica era molto sviluppata; ne venivano inseriti estratti in tutta una serie di documenti letterari (poemi epici, "profezie dinastiche" e diari astronomici). Raccolte di leggi (ma non codici giuridici) provenienti dal II mill. a.C. (*p.e.* Eshnunna, Hammurabi) sono ben noti e possono essere confrontati con una documentazione di carattere pratico comprendente più di 250.000 testi (lettere, documenti di natura legale, economica e amministrativa), che va dal 3000 al 300 a.C. A decorrere dal IV secolo a.C. si assiste alla comparsa di oroscopi, dello zodiaco e di testi scritti in lettere greche su tavolette di argilla, oltre che su altri supporti per la *scrittura.

III. Esplorazione e scavi

Molti viaggiatori, fin dai tempi di Erodoto nel V secolo a. C., hanno descritto i loro viaggi a Babilonia. Dal XIX secolo d. C. in poi c'è stato un interesse crescente per cercare di stabilire il luogo in cui sorgevano Babilonia e la "Torre di Babele". Il motivo è da ricercarsi negli oggetti e nei disegni portati in Europa da viaggiatori come C. J. Rich (1811-25), Ker Porter (1818) e Costin e Flandin (1841). Si comiciò ben presto a scavare a Babilonia, ad Erec e a Borsippa (Layard, Loftus), e i buoni risultati ottenuti diedero vita, dal 1850 in poi, a spedizioni più scientifiche, dirette soprattutto a Erec (Warka), a *Chis, a *Babilonia a *Ur, a Lagash e a Nippur. Gli scavi più recenti hanno ampiamente accresciuto la nostra conoscenza di tutti i periodi, *p.e.* il I periodo Dinastico Erech (Warka), Abu Salabīkh, Girsu (Telloh), Lagash (Tell el-Ḫiba); Ur III (Adab, Drehem e Ur); antico babilonese (Tell Harmal, Dēr, Sippar (Abu Habba), Larsa, Eshnunna, Umma); cassita (Dūr-Kurigalzu); neo-babilonese (Erec, Nippur, Kutha, Sippar) e dei periodi più tardi (Dilbat, Seleucia). Relazioni e testi vengono regolar-

mente pubblicati nelle riviste *Archiv für Orientforschung, Orientalia, Iraq, Sumer, Journal of Cuneiform Studies.*

Bibliografia. Generale e storia. S.N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1958, pp. 145–147, tr. it. dal fr. Roma, 1997; H.W.F. Saggs, *The Greatness that was Babylon*, 1961; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; A.L. Oppehneim, *Ancient Mesopotamia*, 1964; J.A. Brinkman, 3, 1968; W.W. Hallo e W.K. Simpson, *The Ancient Near East*, 1971; *CAH*, 1/ 2, 1971, tr. it. pp. 471–624; 2/1, 1973, tr. it., pp. 17–56, 211–266; 2/2, 1975, tr. it., pp. 605–697, (2/3), pp. 41–72; 3/1, 1982 3/2, 1991. Testi: A.G. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975; *Babylonian Historical–Literary* Texts, 1975; *ANET* per le traduzioni di testi storici, religiosi, legali e di altro genere. Religione: J. Bottéro, *La religion babylonienne*, 1952; T. Jacobsen, *Treasures of Darkness*, 1976; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1967, tr. it. Brescia, 1991. Arte: *ANEP*; H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tr. it. Torino, 1970; Seton Lloyd, *The Archaeology of Mesopotamia*, 1978; Altro: R.S. Ellis, *A Bibliography of Mesopotamian Sites*, 1972, **in it.** *ER* 11, *s.v.* "Religioni della Mesopotamia", pp. 368–399; P. Derchain, *et al.*, a cura di, *Le religioni in Egitto, Mesopotamia e Persia*, Bari, 1988; U. Moortgat–Correns, *La mesopotamia*, Torino, 1989; J. Bottero, *Mesopotamia, la scrittura, la mentalità gli dei*, Torino, 1991; G. Pettinato, *Gli dei di Babilonia*, 1991; G. Pettinato, *I Sumeri*, Milano, 2 ed., 1994; P. Matthiae, *Il sovrano e l'opera: arte e potere nella Mesopotamia*, Bari, 1994; J. Bottero, *Dai sumeri ai babilonesi*, Milano, 1996; C. Dezzi Berneschi, *Mesopotamia, la culla della civiltà*, Firenze, 2006; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Bari, 2006. (D.J. Wiseman)

*Caldei; *Mesopotamia

BACA, VALLE

(Ebr. *'ēmeq habbāḵā'*), nome di una località vicino a Gerusalemme menzionata nel Salmo 84:6, e tradotta così dalla NVR (Diod.: Valle di Baka). La traduzione tradizionale, "valle del pianto" (CEI; la GAR. ha "valle arida"), come se derivasse da (*beḵeh*) (*cfr.* Esdr. 10:1), risale alla LXX, mediante il Salterio gallicano di Girolamo; detta traduzione è accettata da G.R. Driver, il quale ritiene che la valle potesse essere chiamata così poiché era cosparsa di tombe. Altri modi di rendere l'originale sono "Valle dei gelsi (balsamo)", come se derivasse da (*beḵā'îm*) (II Sam. 5:23 e ss.); si pensa che gli alberi di gelso crescano in zone aride, e da ciò, forse, la parafrasi "valle assetata" (NEB).

Bibliografia. G.R. Driver, "Water in the Mountains!", *PEQ* 102, 1970, pp. 87 e ss. (F.F. Bruce)

BACIO

Forma di saluto abituale in Oriente, il termine nell'AT indica un segno di affetto fra parenti (*p.e.* Gen. 29:11; 33:4), espressione di amore (Cant. 1: 2), o di concupiscenza (Prov. 7:13) e forse come segno di rispetto (I Sam. 10:1). Quest'ultimo, il baciare "l'unto del Signore", può essere, come il Salmo 2:10, un rito religioso o cultuale analogo a quello nei culti idolatri: baciare la mano (Giob. 31:27), o un'immagine (I Re 19:18; Os. 13:2), è un atto di adorazione religiosa. Nel NT ***phileō*** viene usato come segno di amicizia o di affetto (*per es.* Giuda, Matt. 26:48), come lo è la forma più forte ***kataphileō*** (*p.e.* Luca 7:38; 15:20; Atti 20:37). Il "santo bacio" o "bacio d'amore fraterno" (Rom. 16:16; I Pie. 5:14), entrato successivamente nella liturgia della chiesa, era un'espressione di amore cristiano e presumibilmente era limitato a persone dello stesso sesso (*cfr. Apostolic Constitutions* 2. 57, 12). Si vedano W. Gunther, C. Brown, in *NIDNTT* 2, pp. 547–550. (E.E. Ellis)

*Saluto

BAGLIORE DI METALLO

Vedi *ambra.

BAGNO, BAGNARSI

Ebr. *rāḥaṣ*, occasionalmente *qādaš* (*p.e.* Es. 19: 10, 14, 22) e ***hizzāh***, spruzzare. gr. *louōniptō*. In Medio Oriente il caldo misto alla polvere rendeva necessario lavarsi. Chi viveva vicino a fiumi o a laghetti si bagnava abitualmente in questi luoghi di refrigerio (si veda Es. 2:5; I Re 22:38; II Re 5:10; Giov. 9:7). C'era anche l'usanza di attingere l'acqua e di conservarla in recipienti di pietra (*cfr.* Giov. 2:6), per lavarsi e specialmente per lavare i piedi a chi giungeva in visita (p. es. Gen. 18:4; *cfr.* Giov. 13:1–10).

Il lavarsi era un requisito essenziale per poter adorare, ed era anche il mezzo per eliminare l'impurità. Pertanto i sacerdoti dovevano lavarsi sempre le mani e i piedi prima di svolgere il loro servizio nel culto (Es. 30:21; 40:30–32). A volte era richiesta un'immersione completa per purificare tutto il corpo, *p.e.* nel giorno delle Espiazioni

(Lev. 16:4). Il "mare", una grandissima vasca per lavarsi, era usata dai sacerdoti per le loro abluzioni (II Cro. 4:2–6).

I laici che venivano per adorare dovevano lavarsi (Es. 19:10), specialmente se avevano sofferto di qualche infermità, *p.e.* una malattia della pelle (Lev. 14:8) o di qualche emissione (Lev. 15:13). I vasi contaminati potevano essere purificati lavandoli con l'acqua (p. es. Lev. 11:32; Num. 31:23). A volte si poteva ottenere la purificazione spruzzando l'oggetto con acqua (Lev. 14:7; Num. 19:18) o con un miscuglio di acqua e sangue (Lev. 14:51).

Ai tempi del NT si ricorreva a bagni speciali, detti "miqvehs", con acqua corrente, per purificare le impurità del corpo. Tali bagni sono usati anche oggi dagli ebrei. L'usanza giudaica di lavarsi le mani prima dei pasti (*cfr.* Matt. 15:2) potrebbe rispecchiare un'usanza analoga dell'AT.

Il lavarsi, nella Scrittura, ha spesso un significato simbolico: rappresenta l'allontanarsi dal male (Is. 1:16) e la purificazione dal peccato (Sal. 26:6; 73:13), due significati essenziali dell'acqua battesimale (I Pie. 3:21). (G. J. Wenham)

*Battesimo; *Fiume

BALAAM

Il nome *Bilām* ricorre 50 volte in Numeri 22—24; è menzionato anche in diversi altri brani (Num. 31:8, 16; Deut. 23:4–5; Gios. 13:22; 24:9–10; Nee. 13:2; Mich. 6:5). Nel greco del NT il nome è scritto *Balaam* (II Pie. 2:15; Giuda 11; Apoc. 2:14). Mentre l'Albright, nel tentativo di attribuire al XII sec. gli oracoli di Balaam, cercò di spiegare che il nome derivasse dall'amoreo *Yabilammu*, "il (divino) zio, porta", la maggior parte degli studiosi fa derivare detto nome dall'ebr. *bālaʿ*, "ingoiare", paragonandolo all'arabo "ghiottone". Prendendo le ultime due consonanti come indicative di *am*, "nazione", Apocalisse 2:6, 15 ha tradotto il nome in questione con Nicolaita (*Nicola), "colui che infligge la sconfitta alla nazione".

Il padre di Balaam si chiama Beor, ma contro la tesi che tende a identificare Balaam con Bela figlio di Beor, un re di Edom (Gen. 36:32), ci sono notevoli obiezioni: il primo è un veggente, l'altro è un re; l'uno vive a Dinaba, l'altro a Petor (in accadico *Pitru*, sul fiume Eufrate, 20 km. a sud di Carchemis); l'uno è collegato con Edom, l'altro con Moab e Madian.

Il racconto di Numeri 22 è alquanto intricato. Balac, re di Moab, manda a chiamare Balaam dalla terra di Amau o Amae (*BASOR* 118, 1959, p. 15). Gli anziani di Madian nei vv. 4 e 7 forse sono quelli menzionati nell'introduzione a Num. 31:16; essi non hanno alcun ruolo nel successivo svolgimento del racconto. Dio prima proibisce a Balaam di aderire alla convocazione, e poi gli permette di andare; però, in seguito, l'angelo del Signore si oppone, e dopo un chiarimento tra l'uomo, la bestia e l'angelo, a Balaam è di nuovo permesso di continuare il viaggio. Cercare di chiarire il racconto dividendolo in diverse componenti significa fraintendere del tutto l'antico modo orientale di narrare. L'autore vuole intensificare il senso di attesa dei suoi ascoltatori, per i quali l'arrivo di un indovino (Gios. 13:22), le cui *maledizioni potevano avere un effetto mortale sul futuro d'Israele, rappresentava un pericolo letale. Una simile credenza nella magica efficacia delle maledizioni (*cfr.* i Testi di esecrazione egiziani, *ANET*, pp. 328 e ss.) era molto diffusa, ma gli adoratori fedeli del Signore credevano che Dio potesse trasformare una maledizione in benedizione; (Sal. 109:28; *cfr.* II Sam. 16:12; I Cro. 4:9–10; Prov. 26: 2). Secondo Deuteronomio 23:5 e Neemia 13:2 è quello che accadde a proposito delle maledizioni di Balaam, e il racconto di Numeri 22—24 illustra la credenza d'Israele secondo la quale sotto la protezione del Signore non bisognava temere nessuna maledizione umana o altra forma di magia. Si capisce anche che Balac e Balaam sono messi entrambi in ridicolo, il secondo in particolare nell'episodio dell'asino.

Gli oracoli di Balaam, inseriti in una forma poetica che ricorda II Samuele 23:1–7, predicono la grandezza d'Israele sotto Davide, grandezza rappresentata dalla stella che sarebbe sorta da Giacobbe (24:17). Dato che esiste una relazione molto stretta tra il racconto in prosa e gli oracoli in poesia, sembra improbabile che gli oracoli siano più antichi della prosa–narrativa. Il modo migliore di collocare il tutto è farlo risalire a Davide, che assoggettò Moab (II Sam. 8:2). In tal caso l'assiro di Numeri 24:22, 24 deve essere compreso non come l'impero assiro, ma come la tribù araba di Genesi 25:3; *cfr.* Sal. 83:8).

Sebbene Numeri 24:25 sembri indicare che Balaam ritornò nella sua città, lo ritroviamo più tardi (Num. 31:8, 16) tra i madianiti, ai quali consigliò di indurre gli israeliti a prestare il culto a Baal di Peor (*cfr.* Num. 25). Per tale motivo fu ucciso da Israele, insieme ai re madianiti. Nel NT il suo nome è simbolo di avarizia (II Pie. 2:15; Giuda 11) e di partecipazione al culto pagano e all'immoralità (Apoc. 2:14).

Un testo aramaico frammentario, scritto sull'intonaco di una parete a Tell Dēr ʿAllā, nella valle del Giordano, risalente al 700 ca. a.C., riporta un altro episodio riguardante Balaam. In tale documento Balaam è in rapporto con diversi dèi e dèe e riferisce la loro volontà a un gruppo di ascolta-

tori disobbedienti. Il testo citato sta a testimoniare della fama continua del veggente in Transgiordania.

Bibliografia. W.F. Albright, "The Oracles of Balaam", *JBL* 63, 1944, pp. 207–233; A.H. van Zyl, *The Moabites*, pp. 10–12, 121–125; J. Hoftijzer e G. van der Koolj, *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, 1976, 1991; J.A. Hackett, "The Balaam Text from Deir Alla'", BA 49, 1986, pp. 216–223, **in it.** R. Schmid, *Esodo, Levitico e Numeri*, Cittadella, Assisi, 1987. (A. van Selms, D.W. Baker)

*Balac; *Esodo; *Numeri, libro

BALAC

Re di Moab che incaricò *Balaam di scagliare una maledizione contro gli Israeliti (Num. 22—24). Fu ricordato come esempio della follia di chi cerca di ostacolare la volontà di Dio (Gios. 24:9; Giu.11:25). (N. Hillyer)

BALDASSAR

Re di Babilonia che fu ucciso al momento della presa della città, nel 539 a. C (Dan. 5). *Bēl–šar–uṣur* ("Bel ha protetto il re [la funzione di re]") è nominato in alcuni documenti di Babilonia da suo padre Nabonidus, re di Babilonia nel 556–539 a.C. Altri testi forniscono particolari sull'amministrazione di Baldassar e sugli interessi religiosi a Babilonia e a Sippar fino al quattordicesimo anno del regno di suo padre. È possibile che fosse un nipote di Nabucodonosor II e, secondo la Cronaca di Nabonidus, suo padre "gli affidò l'esercito e il regno" verso il 556 a.C., mentre Nabonidus conduceva una campagna militare nell'Arabia centrale, dove in definitiva rimase 10 anni. Baldassar governò nella città di Babilonia. È possibile che Daniele dati gli avvenimenti in base agli anni di tale condivisione del regno (Dan. 7:1; 8:1), sebbene nella datazione ufficiale si continuassero a indicare gli anni del regno di Nabonidus. Dei documenti legali attribuiti al dodicesimo e al tredicesimo anno di Nabonidus contengono anche il nome di *Bēl–šar–uṣur*, principe della corona, in un giuramento unico. Poiché un'iscrizione di Caran (*AS* 8, 1958, pp. 35–92; *ANET*, 3 ed., pp. 562 e s.) fissa in dieci anni l'esilio di Nabonidus, il particolare confermerebbe altre fonti dato che il "re" che morì nell'ottobre del 539 a.C. era Baldassar (Dan. 5:30) il padre del quale fu fatto prigioniero al momento del suo successivo ritorno nella capitale (Senofonte, *Cyr.*, 7. 5. 29–30, non fa nomi). Baldassar (aram. *Bēlša'ṣṣar*) è chiamato anche Balthasar (gr. Baruc 1:11–12; Erodoto, 1. 188) o Baltasar (Giuseppe Flavio, *Ant.* 10. 254).

Bibliografia. R.P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, Yale Oriental Series 15, 1929; P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556–539 bc*, 1989. (D.J. Wiseman)

*Daniele, libro

BALTAZZAR

(Ebr. *Bēlṭ^{e}sa'aṣṣar*; gr. *Baltasar*). Nome dato a *Daniele a Babilonia (Dan. 1:7; 2:26; 4:8–9, 19; 5:12; 10:1). L'ebraico potrebbe essere la traslitterazione del nome babilonese alquanto diffuso *Belet/Belti–šar–us*ur* (Possa la Signora [moglie del dio Bel] proteggere il re"). Per la forma del nome *Baldassar, *Sareser, vedere anche A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, p. 72. (D.J.Wiseman)

BAMOT, BAMOT–BAAL

Bamot (*lett.* "altezze") è menzionato come una tappa nel viaggio d'Israele (Num. 21:19–20). L'importante santuario sulle alture era noto come Bamot–Baal (Num. 22:41) e la località è in seguito indicata come un insediamento tra le città di Ruben (Gios. 13:17). La località esatta non è stata individuata, ma il sito si trovava vicino al fiume Arnon, in posizione dominante poiché da lì *Balaam poteva vedere "l'estremità del campo d'Israele". *Baal qui probabilmente è usato nel senso generale di "signore" riferito al dio moabita Chemos. Balaam costruì i propri altari sui quali invocare Dio. La *Stele di Mesa fa riferimento a un altro *alto luogo moabita ("bamah"). (J.T. Whitney)

BANCA, BANCHIERE

In Israele non esistevano banche intese come imprese per la custodia del denaro privato e per l'erogazione del credito commerciale. Per tenere al sicuro i propri beni preziosi un privato di solito li nascondeva in terra (Gios. 7:21) o li depositava presso un vicino (Es. 22:7). Il commercio continuò a essere soprattutto un monopolio reale (II Sam. 5:11; I Re 10:14–29; *cfr.* II Cro. 20:35–37). Il palazzo e il tempio erano i luoghi in cui era depositata la ricchezza nazionale (I Re 14:26); più tardi anche i beni privati furono depositati nei templi per conservarli al sicuro (II Mac. 3:6, 10–12). A Babilonia esisteva un sistema bancario nel 2000 a.C., ma i giudei non lo adottarono prima dell'esilio. I cambiamonete di Matteo 21:12; Marco 11: 15; Giovanni 2:14–15 cambiavano il denaro romano nella moneta prevista per il tempio, la didramma (Matt. 17:24). Matteo 25:27 (Luca 19:23)

fa riferimento a uno che dava denaro in prestito. (A.E. Willingale)

BANCHETTO

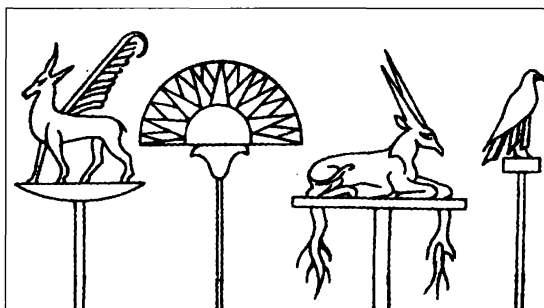
Le parole tradotte con "banchetto", o con termini affini, sono ***mišteh*** (*p.e.* Est. 5:4–8, dove la NVR porta "convito" e la ND "banchetto"; Dan. 5:10, NVR e ND: "banchetto"), (*šātâ*) (Est. 7:1), ***yayin*** (Cant. 2:4) e ***potos*** (I Pie. 4:3). Questi vocaboli indicano in primo luogo il bere il vino; è questo il significato esatto del brano di I Pietro. Nell'AT il motivo del "banchetto" è usato per rappresentare la felicità collegata alla venuta del regno del Messia (così in Is. 25:6; *cfr.* Matt. 8:11; Luca 14:1–24). In modo analogo il "pasto in comune" dei membri della detta di Qumran, sembra che consistesse in un'anticipazione rituale del banchetto messianico (*cfr.* 1QS 2). Si allude a quel banchetto anche nel NT, nell'Ultima Cena, dove Gesù dice ai discepoli che il pasto che stavano consumando insieme era un assaggio della vera gloria messianica futura, resa possibile dalla sua morte (Matt. 26:27–29; *cfr.* Luca 22:19–20; Apoc. 3:20; 19:9). (S.S. Smalley)

*Cibo; *Pasti

BANDIERA

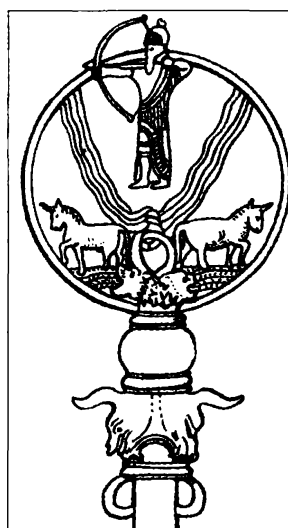
1. Ebr. ***degel***, che significa "stendardo" o "bandiera". Nel deserto ogni tribù si riconosceva dalla propria bandiera (Num. 1:52; 2:2–3, ecc.). Nel Salmo 20:5 la parola è usata per indicare un vessillo di battaglia. Nel Cantico di Salomone è usata figurativamente dalla Sulamita per indicare l'aspetto distinto del suo amato (Cant. 5:10, AVmg.), e da questi per l'irresistibile bellezza di lei (Cant. 6: 4; *cfr.* 2:4). **2.** Ebr. ***nēs***, che significa "insegna", è tradotta spesso con "bandiera" nella RSV. Di solito è impiegata per indicare uno stendardo per radunare il popolo. In Isaia 11:12 è detto che il Messia alzerà un vessillo, mentre nel v. 10 si dice che egli stesso è un vessillo. Forse quest'ultimo versetto vuole stabilire un collegamento con "Il Signore è la mia bandiera" (Yahweh–nissi) di Esodo 17: 15. La RSV e la NVR sono probabilmente nel giusto nell'eliminare i riferimenti a una bandiera in Isaia 10:18 e 59:19 (anche se la parola "bandiera" compare nella ND in Is. 59:19). (G.W. Grogan)

BARABBA

Brigante (Giov. 18:40), arrestato per omicidio durante una rivolta (Mar. 15:7; Luca 23:18–19). Il modo in cui si esprime Marco potrebbe far pensare a un episodio ben conosciuto, e l'aggettivo

Tre insegne dell'esercito egiziano, con uno stendardo (il secondo da destra) assiro del IX–VIII sec. a.C. I simboli, con ogni probabilità, identificavano l'unità che portava l'insegna.

"noto" (NVR; CEI: "famoso", Matt. 27:16) potrebbe far pensare che Barabba godesse di una certa reputazione, che fosse una specie di eroe. È possibile che i sacerdoti, raccogliendo la richiesta iniziale dei sostenitori di Barabba, abbiano organizzato un movimento per la sua liberazione per contrastare il progetto di Pilato che voleva offrire la liberazione di Gesù (Matt. 27:20; Mar. 15:11); Barabba divenne quindi un'esemplificazione degli effetti di un riscatto sostitutivo.

Il nome è un patronimico ("figlio di Abba"). Secondo alcuni MSS si trova come "Gesù Barabba" (*cfr.* "Simon Bariona", Matt. 16:17), e Origene *in loc.* ritiene che si tratti di una lettura antica. Essa aggiunge causticità all'offerta di Pilato: "Gesù Barabba o Gesù Cristo?", ma per quanto attraente, deve rimane un'alternativa incerta.

Il potere di liberare un prigioniero in occasione della Pasqua è attestato indipendentemente da

Stendardo militare con l'immagine di Ashur o Ninurta, dio della guerra.

Marco e da Giovanni, ma rimane oscuro. Binzler lo associa con la Mishnah *Pesaḥim* 8. 6, in cui si dispone che l'agnello pasquale può essere offerto "per qualcuno che essi hanno promesso di portare fuori dalla prigione".

Bibliografia. Deissmann in G.K.A. Bell e A. Deissmann, *Mysterium Christi*, pp. 12 e ss. (per il testo: *contra*, *cfr.* M.J. Lagrange, *S. Matthhieu*, pp. 520ss); H.A. Rigg, *JBL* 64, 1945, pp.417ss (romanzo con note a pie' di pagina); C.E.B. Cranfield, *St Mark*, pp. 449ss. (Cranfield si dimostra particolare sensibile al testo del Vangelo); J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959, pp. 218ss., tr. it., Brescia, 1966; F.F. Bruce, *New Testament History*, 1971, pp. 203ss., **in it.** S.G.F. Brandon, *Il processo a Gesù*, Milano, 1974; R.E. Brown, *La morte del Messia*, 2 ed., Brescia, 2003. (A.F. Walls)

*Croce; *Passione; *Reati e pene

BARAC

(Ebr. *bārāq*, "lampo"; *cfr.* il cartaginese *Barca*). In Giudici 4:6–16 il figlio di Abinoam, da Cades di Neftali, fu convocato dalla profetessa *Debora perché radunasse le tribù d'Israele e le guidasse in battaglia contro *Sisera, comandante in capo delle milizie cananee confederate. Egli acconsentì ad agire a condizione che Debora lo accompagnasse; per tale ragione gli fu detto che non lui, ma una donna avrebbe ricevuto gli onori per aver eliminato Sisera. I particolari della sua vittoria, quando un improvviso temporale fece straripare il torrente *Chison e immobilizzò i carri di Sisera, sono illustrati vivacemente nel Cantico di Debora (Giu. 5:19–22). In Ebrei 11:32 Barac è elencato tra gli "antichi", la fede dei quali è documentata nei sacri testi. I Samuele 12:11 "Bedan" dovrebbe essere forse corretto in "Barac", seguendo la LXX e la Siriaca (così la RSV e la NEB; e, tra le versioni italiane, la CEI e la Gar.). (F.F. Bruce)

*Debora; *Giudici, libro

BARBA

1. Ebr. *zāqān*. Gli israeliti e i loro vicini in genere portavano una barba folta che curavano scrupolosamente. La barba era un segno di vitalità e di bellezza maschile (Sal. 133:2; *cfr.* I Sam. 19:24); radersi la barba o coprirla era un segno di dolore o di lutto (Is. 15:2; Ger. 48:37, *ecc.*; *cfr.* Lev. 19:27; 21:5, norma dettata probabilmente contro pratiche idolatriche), o di lebbra (Lev. 14:9). Sfregiare la barba di un uomo equivaleva a disonorarlo (II Sam. 10: 4; Is. 50:6). Geremia critica quelli che si radono le tempie (Ger. 9:26, ecc.). **2.** L'ebr. *śāpām* (II Sam. 19:24), indica i baffi. (J.D. Douglas)

*Capelli; *Sepoltura e lutto

BARBARO

Termine applicato dai Greci a tutti i popoli che non parlavano la loro lingua. In origine non era necessariamente un peggiorativo. Luca in realtà loda i "barbari" di *Malta per la loro eccezionale bontà (Atti 28:2–4). Alcune iscrizioni dimostrano che a Malta si parlava un dialetto fenicio. Forse Luca si ricorda della profonda delusione provata in passato perché non poteva comunicare nelle lingue cosmopolite del greco e del latino. In I Corinzi 14:11 il parlare in lingue senza interpretazione è visto ironicamente come un mezzo per creare barriere linguistiche. "Greci e barbari" considerati insieme (Rom. 1:14) comprendono tutte le categorie di uomini senza alcuna discriminazione (*cfr.* Col 3:11). (C.J. Hemer)

BAR–GESÙ

("Figlio di Giosuè" o "figlio di Isva"). In Atti 13: 6–11 è un mago e un falso profeta che ha rapporti con la corte di Sergio Paolo, proconsole di Cipro. Gli è attribuito il nome alternativo di Elima nel v. 8, forse derivante da una radice semitica che significa "sapiente", "uomo saggio". Nel Testo occidentale i suoi nomi compaiono come Bariesouan e Hetoimas. Cercò di dissuadere Sergio Paolo dal prestare attenzione a Paolo e Barnaba, ma ebbe la peggio in un incontro con Paolo. È possibile che la sua cecità temporanea fosse intesa avere lo stesso effetto salutare che fu prodotto dall'esperienza analoga vissuta da Paolo sulla via di Damasco. (F.F. Bruce)

BARNABA

Soprannome di Giuseppe, uno dei primi e più eminenti missionari. Luca (Atti 4:36) lo interpreta come "figlio *paraclēseōs*", "uno che incoraggia, che esorta" (*cfr.* "figlio di pace" in Luca 10: 6). *Nabas* può riflettere l'aram. *n^e^waḥâ*, "pacificazione", "consolazione" (l'anomala trascrizione greca è facilitata dalla contemporanea pronuncia dolce di *b*) o da qualche derivato dalla radice *nb'*, "profetizzare". In senso stretto il significato sarebbe "figlio di un profeta" o "della profezia", ma l'esortazione era una delle più importanti funzioni profetiche (Atti 15:32; I Cor. 14:3) e Luca non si preoccupa tanto di fornire un'etimologia scientifica, quanto di descrivere il carattere dell'uomo. Lo troviamo impegnato nella *paraclēsis* in Atti 11:23. Deissmann fa corrispondere il suo nome

a *Barnebous* (aram. *Barn^{e}bō*, "figlio di Nebo") trovato in iscrizioni siriane; ma Luca afferma che quel nome gli fu dato dagli apostoli, i quali molto difficilmente gli avrebbero dato un nome che rievocava una divinità pagana.

Egli proveniva da una famiglia sacerdotale giudeo–cipriota, ma Giovanni Marco, di Gerusalemme, era sua cugino (Col. 4:10), era anch'egli uno dei primi membri della chiesa di Gerusalemme, ed aveva venduto una sua proprietà (a Cipro?) usandone il ricavato per il bene comune (Atti 4:36–37). Clemente di Alessandria lo definisce uno dei Settanta (*Ipotiposi* 7; *Strom.* 2. 20. 116). Il Testo occidentale di Atti 1:23 lo confonde con Giuseppe–Barsabba nell'elezione apostolica; ma più tardi Luca (Atti 14:4, 14) e Paolo (I Cor. 9:6, alla luce del contesto) lo considerano un *apostolo.

"Un uomo buono", dice Luca "pieno di Spirito Santo e di fede" (Atti 11:24), e almeno in quattro occasioni il suo calore e la sua perspicacia spirituale, nonché il rispetto generale di cui sembra godesse, produssero importantissimi risultati:

a. quando il neo–convertito Saulo arrivò a Gerusalemme e capì che i cristiani pensavano che fosse una spia, fu proprio Barnaba a presentarlo agli apostoli, considerati "colonne", e a convincerli della sua conversione e sincerità (Atti 9:27; *cfr.* Gal. 1:18). *b.* Fu Barnaba a rappresentare gli apostoli ad Antiochia quando, per la prima volta, erano stati evangelizzati un gran numero di gentili, e dove i suoi compatrioti ciprioti avevano una posizione preminente (Atti 11:19–26). Egli vide che quel movimento era opera di Dio e lo considerò come un'appropriata sfera d'azione per il dimenticato Saulo, che egli portò con sé perché partecipasse al lavoro. Quando visitarono Gerusalemme portando un'offerta in occasione della carestia, la loro chiamata all'opera missionaria verso i gentili ebbe un riconoscimento generale (Gal. 2:9; *cronologia del NT). Ma Barnaba non era uomo capace di resistere di fronte a Pietro e cedette sotto la pressione esercitata dai giudaizzanti: "perfino Barnaba" interruppe la comunione consistente nel sedersi a tavola insieme ai gentili di Antiochia (Gal. 2:13). *c.* Tuttavia il terzo grande contributo di Barnaba rivelò quanto fosse impegnato ad accettare pienamente i gentili sulla base della fede in Cristo (*cfr.* Atti 13:46). Il viaggio insieme a Paolo (Atti 13—14), che ebbe inizio proprio nella sua Cipro, li portò a visitare una serie di chiese a predominanza gentile, in località molto all'interno dell'Asia minore e a scontrarsi con un'opposizione crescente da parte dei giudei. Per la chiesa e per Barnaba si trattò di un pietra miliare: fino a quel punto era stato lui il capo e Paolo era il suo "protetto". Fino alla partenza da Cipro Luca ha mantenuto costantemente l'ordine "Barnaba e Saulo". Ma da quel momento in poi di solito dice, "Paolo e Barnaba". (Atti 13:43, 46, 50; 15:2, due volte, 22, 35. L'ordine che troviamo in 14:14 dipende probabilmente dall'ordine di importanza delle divinità). È un particolare che riflette senza dubbio un'evoluzione negli avvenimenti. *d.* Ma Barnaba aveva un altro compito di grande importanza da svolgere. Tornati ad Antiochia il dibattito sulla circoncisione divenne talmente vivace che sia lui sia Paolo furono incaricati di portare la questione davanti alla conferenza di Gerusalemme. La loro linea di condotta fu pienamente approvata (Atti 15:1–29). È indicativo che Barnaba venga nominato prima di Paolo sia nel racconto dello svolgimento dell'incontro (v. 12) sia nella lettera degli apostoli e degli anziani (v. 25, a differenza del v. 22); probabilmente le parole dell'originario rappresentante apostolico in Antiochia avevano un peso maggiore per molti che parteciparono all'incontro. In vista del secondo viaggio che progettavano di intraprendere, Barnaba insistette nel voler prendere con loro Marco che in precedenza li aveva abbandonati. Paolo si rifiutò; le loro strade si divisero e Barnaba s'imbarcò per Cipro (Atti 15:36–40). Quello che in seguito Paolo dice riguardo a Marco (II Tim. 4:11) può significare che quest'ultimo aveva tratto un notevole profitto dall'aver lavorato con suo cugino. La stretta collaborazione fra i due fu interrotta, ma non lo fu la loro amicizia. "Ogni volta che Paolo parla di Barnaba, le sue parole sono ispirate a simpatia e rispetto" (Lightfoot su Gal. 2:13). Per quanto riguarda sia i princìpi sia la pratica, i due erano identici, e non sapremo mai di quanto Paolo fosse debitore verso Barnaba. Quando fu scritta la I Corinzi Barnaba era ancora vivo e, come Paolo e a differenza della maggior parte dei loro colleghi, si procurava il proprio sostegno economico senza ricorrere alle chiese (I Cor. 9:6). Da questo momento in poi sentiamo parlare solo di tradizioni senza fondamento che lo collegano con Roma e Alessandria.

Il suo nome fu ben presto associato a una lettera anonima di provenienza alessandrina, ma non c'è nient'altro che possa collegare detto documento a Barnaba (*letteratura patristica). Gli è stata spesso attribuita l'epistola agli Ebrei, almeno dal tempo di Tertulliano (*Pud.* 20; *cfr.* Zahn, *INT*, 2, pp. 301ss.), e la I Pietro gli fu attribuita da A.C. McGiffert (*Christianity in the Apostolic Age*, 1897, pp. 593ss.). C'è un tardo martirologio cipriota (si veda James, *ANT*, p. 470). Il *Vangelo di Barnaba* (a cura di L. Ragg, 1907) è un'opera medievale di origine musulmana.

Bibliografia. A. Klostermann, *Probleme im Aposteltexte neu erörtert*, 1883; A. Deissmann, *Bible Studies*, pp. 307ss.; H.J. Cadbury in *Amicitiae Corolla* (Rendell Harris Festschrift), 1993, pp. 45ss; *BC*, 4; F.F. Bruce, *Acts, passim*, **in it.** *DPL*, pp. 150–153; H.I. Marshall, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e commentario*, GBU, Roma, 1990; G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, 3 ed., Assisi, 2002. (A.F. Walls)

*Antiochia di Siria; *Atti degli apostoli, libro; *Giovanni Marco *Paolo

BARTIMEO

Mendicante cieco guarito da Gesù (Mar. 10:46–52). Il nome significa "Figlio di Timeo" e può essere stato riportato da Marco perché era un personaggio ben conosciuto nella chiesa primitiva. L'episodio avvenne durante l'ultimo viaggio di Gesù verso Gerusalemme, mentre usciva da Gerico, e si trova negli altri Vangeli sinottici, anche se con alcune differenze. In Matteo 20:29–34 ci sono due ciechi, e in Luca 18:35–43 la guarigione avviene mentre Gesù si avvicina a Gerico. Il racconto è stato variamente ricostruito, e può darsi che quelli di Matteo e di Marco si riferiscano alla Gerico vecchia e quello di Luca alla Gerico nuova, che si trovava a sud della prima. È un evento notevole che sottolinea la persistenza della fede di Bartimeo in Gesù come Messia. (R.E. Nixon)

BARTOLOMEO

(Gr. *Bartholomaios*, "figlio di Talmai" o, in periodo greco–romano, "figlio di Tolomeo"). Il portatore di questo patronimico compare in tutti gli elenchi dei Dodici (Matt. 10:3; Mar. 3:18; Luca 6:14; Atti 1:13), ma non è altrimenti menzionato nel NT. Il fatto che in tutti gli elenchi, a eccezione dell'ultimo, il suo nome è associato con quello di Filippo, ha portato molti lettori, dal IX secolo in poi, a pensare che possa trattarsi dell'amico di Filippo, *Natanaele di Cana (Giov. 1:45–51.; *cfr.* 21:2); ma su questo punto non è possibile raggiungere la certezza. (F.F.Bruce)

BARUC

(Ebr. ***bārûḵ*** "benedetto"). **1**. Figlio di Neria (Ger. 36:4), e fratello di Seraia, responsabile degli alloggi del re Sedechia (Ger. 51:59). Fu fedele assistente del profeta Geremia (36:10), scriveva le profezie del suo signore (36:4, 32) e le leggeva al popolo (vv. 14–15). Geremia, mentre era rinchiuso in prigione, acquistò un campo di proprietà della sua famiglia, ad Anatot, e Baruc fu testimone dell'acquisto (Ger. 32). Dopo il saccheggio di Gerusalemme, si dice che abbia abitato con Geremia a Masphatah (Mispa, Giuseppe Flavio, *Ant*.. 10.158) ma dopo l'assassinio di Ghedalia fu arrestato con l'accusa di aver incitato Geremia a partire (43:3). Fu portato in Egitto insieme a Geremia (43:6) dove, secondo una tradizione, morirono sia lui sia Geremia (San Girolamo su Is. 30:6). Tuttavia Giuseppe Flavio lascia intendere che furono portati entrambi come prigionieri a Babilonia dopo che Nabucodonosor invase l'Egitto nel 583 a.C. (*Ant.* 10.182). Giuseppe dice pure che Baruc era di nobile famiglia (come si evince da Baruc 1:1). La sua associazione con Geremia risulta dal fatto che il suo nome è stato dato a un certo numero di libri apocrifi, tra i quali i più notevoli sono l'*Apocalisse di Baruc*, opera probabilmente di origine ebraica o aramaica, di cui sopravvivono una versione greca (II sec. d.C.) e una siriaca; *Il Libro di Baruc*, libro deuterocanonico che si trova nella LXX, tra Geremia e Lamentazioni, del quale si conoscono varie versioni (latina e gnostica); e *IV Baruc*. La tradizione ebr. (*Mid. Rabba* su Cant. 5:5) parla di Baruc come insegnante di Esdra. **2**. Sacerdote, figlio di Zabbai, che collaborò con Neemia nell'opera di ricostruzione (Nee. 3:20) e come testimone di un patto (10:6). **3**. Figlio di Col–Oze, ebreo, padre di Maaseia (Nee. 11:5). (D.J. Wiseman)

*Apocrifi; *Geremia, libro; *Profezia; *Letteratura sapienziale

BARZILLAI

("Uomo di ferro"). **1**. "Il Galaadita di Roghelim" (II Sa. 17:27, *ecc.*), fedele seguace di Davide. **2**. Parente del precedente, a seguito di matrimonio, ne assunse anche il nome (Ez. 2:61; chiamato anche "Jaddus" in I Esdra 5:38). **3**. "Il Meolatita", il cui figlio, Adriel sposò la figlia di Saul, Merab (I Sam. 18:19; II Sam. 21:8; LXX e due MSS ebr.). (G.W. Grogan)

BASAN

Regione a est del Giordano e a nord di Galaad, dalla quale è separata dal fiume Yarmuk. La sua fertilità era famosa; si veda Salmo 22:12; Ezechiele 39:18; Amos 4:1; Isaia 2:13; Geremia 50:19; Ezechiele 27:5–6. Il nome, quasi sempre scritto con l'articolo (***habbāšān***), aveva varie connotazioni. In senso ampio si riferiva a una regione che si estendeva a nord dal monte Ermon e a est di *Salca; in senso più stretto indicava grosso modo l'area denominata oggi en–Nuqra. Comprendeva le città di *Astarot, Golan ed Edrei e le regioni di

*Argob e dei *Borghi di Iair. Al tempo della conquista Basan era governata da Og, che aveva la sua capitale ad Astarot. Egli fu sconfitto dagli israeliti a Edrei (Deut. 1:4; 3:1–3) e il suo territorio fece parte dell'insediamento toccato in sorte a Manasse. Formava parte dei possedimenti di Davide e di Salomone, e rientrava nel sesto distretto amministrativo di quest'ultimo (I Re 4:13). Andò perduto durante le guerre con la Siria, ma fu riconquistato da Geroboamo II (II Re 14:25) per essere poi ripreso da Tiglat–Pileser III (II Re 15:29), dopo di che fece parte, in successione, degli imperi assiro, babilonese e persiano. Sotto i persiani coincise grosso modo con il distretto di Qarnayim, e nel periodo greco con quello di Batanaea.

Bigliografia. G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* 11, 1904, pp. 542, 548–553, 575ss.; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, pp. 247–248. (T.C. Mitchell)

BASMAT

(Basemat, Gar.). Probabilmente derivante dal tema semitico *bsm*, "fragrante". **1**. Secondo Genesi 26:34, Esaù prese in moglie Basmat, figlia di Elon, l'ittita. Secondo 36:3 sposò una certa Basmat che era figlia d'Ismaele e sorella di Nabaiot. *Cfr.* 28:9, dove è chiamata Maalat, e 36:2, dove la figlia di Elon è chiamata Ada. È possibile che sia a Maalat sia ad Ada fosse stato dato lo stesso soprannome di Basmat, "fragrante", oppure che si tratti dell'errore di uno scriba (*cfr.* alcuni MSS della LXX). **2**. Basmat, figlia di Salomone, sposò Aimaas di Neftali (I Re 4:15).

Bibliografia. C.F. Jean, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest*, 1954. (F.C. Fensham)

BASTONE

Vedi *verga.

BASTONE DEL COMANDO

Ci sono due parole ebraiche che hanno il senso di "comandante" o "generale": **1**. *sōp̄ēr* (Giu. 5:14 "quelli che portano il bastone del comando", NVR). La parola *sōp̄ēr* di solito significa "scrittore" (*cfr.* LXX *grammateus*, "scriba"). **2**. *ṭip̄sār* (Ger. 51:27, "generali" NVR) o *ṭap̄sēr* (Na. 3:17). Probabilmente dall'accad. *ṭupšarru*, "tavoletta dello scrittore"; da qui "ufficiale", "comandante". Per entrambi questi esempi, *cfr.* I Maccabei 5:42, dove "scriba" gr. *grammateus* ha il senso di "comandante". (R.J. Way)

*Comandante; *Magistrato

BAT–SCEBA

(In I Cro. 3:5 è chiamata "Bat–Sua, figlia di Ammiel"). Era figlia di Eliam (II Sam 11:3) e, se questi è il "valoroso guerriero" di II Samuele 23:34, nipote di Aitofel. Davide la prese mentre suo marito, Uria l'ittita, comandava l'esercito che assediava Rabba, capitale degli ammoniti. Ciò causò l'assassinio di Uria, l'ingresso di Bat–Sceba nell'harem reale e il rimprovero da parte del profeta Natan (II Sam 12). Quando Davide fu vecchio, Bat–Sceba si alleò con Natan al fine di assicurare l'ascesa al trono di Salomone e diventare così regina madre. Bat–Sceba, per conto di Adonia, presentò una supplica a Salomone riguardo ad Abisag, concubina di Davide (I Re 2:19–21). La richiesta fu interpretata come un tentativo di impadronirsi del trono, e il risultato fu la morte di Adonia. (M. Beeching)

*Davide; *Samuele, libro

BATTESIMO

I. Il vangelo e il battesimo

Poiché il battesimo è un rito formale nel quale si concentra simbolicamente il significato del vangelo, è bene cominciare mettendo in evidenza il rapporto esistente tra battesimo e vangelo. Non ci può essere molto da discutere su due aspetti del vangelo così come ci è presentato nel NT.

a) Il vangelo come offerta e accettazione del perdono. È questo il modo in cui Gesù definì il proprio ministero (*p.e.* Mar. 2:17 e Luca 7:36–50). Gesù accoglieva proprio i peccatori, compresi coloro che in Israele erano tenuti in poco conto dai giusti. Anche il messaggio della giustificazione per fede annunciato da Paolo consisteva nel presentare ai gentili il messaggio che Dio accoglieva anche loro, sebbene anch'essi fossero tenuti in poca considerazzione dai giusti, in quanto esclusi dal popolo del patto (*p.e.* Rom. 4:9–11).

b) Il vangelo come chiamata al ravvedimento e/o alla fede. Anche qui troviamo una base comune tra Gesù e Paolo, come si capisce bene da brani quali Marco 1:15 e Romani 1:16–17.

Entrambi gli aspetti sono profondamente radicati nelle tradizioni bibliche e hanno dato vita ai due principali modi in cui i cristiani concepiscono il battesimo: a) come pedo–battesimo, o battesimo dei neonati, o b) come battesimo dei credenti (adulti). Caratteristica della tradizione pedo–battista è l'importanza attribuita alla fede dei genito-

ri o del genitore, alla fede dei padrini e della comunità dei credenti. Ugualmente caratteristico è l'accento posto dai battisti sulla fede come dono di Dio, fede come risposta necessaria alla grazia di Dio manifestata in precedenza. C'è tuttavia un terzo aspetto del vangelo, ben evidente nel NT e che è spesso trascurato.

c) *Il vangelo come offerta aperta, e come critica verso chi vorrebbe limitare la grazia di Dio*. Gesù proclamò il suo vangelo opponendosi a coloro che limitavano la grazia di Dio ai giusti e la negavano ai peccatori (*p.e.* Luca 18:9–14; 19:1–10), e che la limitavano appellandosi alla legge e alle loro pratiche rituali (Mar. 2:23–25; 7:1; Luca 13: 10–17). In modo simile Paolo difendeva il proprio vangelo opponendosi a coloro che volevano limitare la grazia di Dio alla stirpe eletta e negarla ai gentili, e lo facevano attribuendo un'importanza determinante all'atto rituale della circoncisione (Gal. 2—5). La comunità del patto del popolo di Dio è resa tale dalla chiamata di Dio e dalla grazia (Rom. 9:6–12; 11:6), e la sua composizione non è determinata dall'osservanza dei rituali della comunità (Gal. 2:14–21; Ef. 2:8–16), sebbene essi possano in notevole misura determinare i confini della comunità stessa (*cfr.* Rom. 4:11; Atti 10:47–48).

È evidente qui l'avvertimento a evitare che l'apertura caratteristica dell'offerta del vangelo possa essere troppo ristretta da esigenze o pratiche di tipo rituale.

II. I testi battesimali

a) *Brani controversi.* Esiste un certo numero di testi sui quali si discute se si riferiscano o meno al battesimo, specialmente negli scritti di Paolo. In particolare l'immagine del lavare di I Corinzi 6: 11, Efesini 5:26 e Tito 3:5 si riferisce a una purificazione spirituale o fisica, o a entrambe? (*cfr.* anche Atti 15:9; Tito 2:14; Ebr. 9:14; 10:22; I Giov. 1:7, 9). Tali dispute esegetiche non saranno mai del tutto risolte. In II Corinzi 1:22, Efesini 1:13 e 4:30 è più probabile che Paolo si riferisca alla splendida esperienza dello Spirito, che ha prodotto un impatto visibile nella vita dei suoi convertiti, simile all'impronta di un sigillo (*cfr.* Atti 8:17–18; 10:44–46; Gal. 3:2–5; Fil. 3:3). Ma una lunga tradizione che ha le sue radici nella patristica ha collegato proprio al battesimo l'immagine del sigillo. C'è tuttavia un numero sufficiente di passi nei quali il linguaggio usato a proposito del battesimo consente di formarsi un'opinione ben fondata.

b) *Passi nei quali è messa in rilievo l'iniziativa divina.* Sono particolarmente pertinenti quei passi nei quali compare il "passivo divino" (indicanti un'azione compiuta da Dio): "battezzati in Cristo" (Rom. 6:3–4; Gal. 3:27; con significato simile Col. 2:12; *cfr.* anche Giov. 3:5). Da Atti 2:38 e 22: 16 è anche possibile sostenere che Dio abbia dichiarato di trasmettere il suo perdono per mezzo del battesimo.

È qui che di solito viene introdotto l'argomentazione più complessa a sostegno della solidarietà della famiglia della fede. Se ne deduce che coloro che sono dati per nascita ai membri del popolo del patto devono essere anch'essi considerati come membri di detto popolo. Si fa di solito riferimento ad Atti 2:39 e a I Corinzi 7:14. Che il battesimo sia il corollario inevitabile di tale condizione di alleanza può essere sostenuto in base al confronto con la circoncisione nell'antico patto (ma si veda, in seguito, **II** *e*). Dai battesimi della famiglia di Atti 16:15, 33; 18:8 e I Corinzi 1:16, è perfettamente possibile dedurre che la "famiglia", in questi brani, indichi i domestici e gli schiavi senza necessariamente implicare la presenza di bambini in minore età. Non ci sono, tuttavia, sufficienti elementi idonei a dimostrare che nel I sec. la nascita spirituale si identificasse con il battesimo, particolarmente dove è attribuita particolare importanza al potere creativo della parola (*cfr.* Giac. 1: 18; I Pie. 1:3, 23; I Giov. 3:9); anche se non bisogna permettere che detta osservazione stabilisca un'antitesi tra parola e rito.

c) *Brani nei quali sono messi in rilievo il ravvedimento e la fede del battezzando.* Il battesimo di Giovanni si qualificava come battesimo di ravvedimento (Matt. 3:11; Mar. 1:4; Luca 3:3; Atti 13: 24; 19:4). Un'accentuazione simile per quanto riguarda il battesimo cristiano risulta chiaramente in Atti 2:38, 41; 8:12–13; 16:14–15, 33–34; 18:8 e 19:2–3 (*cfr.* Ebr. 6:1–2). L'espressione "essere battezzati nel nome di Cristo" (Atti 8:16; 19:5) deriva probabilmente dal mondo commerciale, in cui l'espressione "nel nome di " era usata nelle operazioni commerciali. Quindi, "essere battezzati in/ nel nome di" qualcuno significava essere ceduto a costui, diventare suo discepolo (I Cor. 1:12–13). Il concetto che si avvicina di più a una definizione del battesimo, nel NT, è "l'invocazione a Dio per avere una coscienza pulita" o "la promessa a Dio di una buona coscienza" (I Pie. 3:21). Allo stesso tempo il fatto che i riferimenti citati compaiano tutti in contesti in cui il vangelo era predicato a non cristiani, in una cultura pre–cristiana, fa sorgere la domanda se gli stessi passi possano applicarsi ugualmente là dove il cristianesimo è conosciuto da tempo come la religione della maggior parte dei cittadini. Per riassumere, in nessuno dei casi citati esistono elementi talmente chiari da obbligare l'espositore a fare una scelta netta (o da consentirgli di fare tale scelta) tra pedo–batte-

simo e battesimo dei credenti adulti.

d) *Il battesimo cristiano è presentato costantemente come un evento da non ripetersi.* Era proprio il fatto che il battesimo di Giovanni era impartito una sola volta a distinguerlo dalle abluzioni regolari del rituale di purificazione proprio del giudaismo contemporaneo, soprattutto quello praticato dalla comunità di Qumran, situata relativamente vicino al luogo dove Giovanni battezzava (ma *cfr.* Ebr. 6:2; 10:22). Giovanni, inoltre, attribuiva al rito un profondo significato escatologico: il battesimo come mezzo per prepararsi, o per sfuggire, all'ira divina (Matt. 3:7; Luca 3:7), come simbolo e come preparazione agli atti del giudizio finale esercitato da colui che stava per venire (Matt. 3:10; Luca 3:9, 16–17). La natura definitiva e decisiva del diventare discepolo di Gesù, del sottomettersi alla signoria di Cristo è sottolineata in quei passi in cui è messo l'accento sul "già avvenuto", come Giov. 5:24 e Col. 1:13. Ed è anche collegata con il battesimo, particolarmente nel linguaggio figurato della morte e del seppellimento usato in Rom. 6:3–4 e in Col. 2:12, e probabilmente anche in quello della nascita in Giov. 3:5. È importante osservare che lo stesso linguaggio figurato può essere usato per gli inizi decisivi della vita cristiana e per la successiva disciplina di rinnovamento (*cfr.* Gal. 3:27 con Rom. 3:14; *cfr.* Rom. 6:5 con Fil. 3:10). Ma non c'è nessuna indicazione che la ripetizione del battesimo fosse una facoltà del cristiano. Possiamo, al contrario, notare l'accento su "un solo battesimo" in Ef. 4:5. L'ingresso nella nuova èra, nel nuovo patto, che Ebr. 6:4–6 desidera tutelare, avviene una volta per sempre, e si riteneva che il battesimo esprimesse questo concetto.

Colpisce il fatto che nel NT non si trovi un caso in cui sia stato ripetuto il battesimo nel nome di Cristo. I dodici "discepoli" di Atti 19:1–7 avevano conosciuto in precedenza soltanto il battesimo di Giovanni, e furono battezzati nel nome del Signore Gesù, presumibilmente perché non avevano ricevuto lo Spirito. Ma Apollo, in Atti 18:24–28, che aveva anche lui conosciuto soltanto il battesimo di Giovanni, a quanto pare non fu "ri–battezzato", presumibilmente perché era "fervente di spirito" (18:25). Possiamo anche notare che i discepoli alla Pentecoste avevano prima ricevuto soltanto il battesimo di Giovanni.

Quello che colpisce più di tutti è il caso dei samaritani in Atti 8. Come i dodici di Efeso (Atti 19), non avevano ricevuto lo Spirito. Ma non furono ri–battezzati da Pietro e Giovanni, forse perché erano stati battezzati "nel nome di Gesù" (8:16). Sebbene non avessero ricevuto il dono dello Spirito al loro battesimo non furono ri–battezzati.

e) Allo stesso tempo, collegato con tutto l'argomento c'è l'avvertimento, a volte esplicito, a volte implicito, *di non dare troppo peso al momento rituale* dell'intero processo.

Giovanni Battista usava il linguaggio figurato del battesimo per descrivere l'opera di colui che viene: "egli vi battezzerà con lo Spirito Santo e con il fuoco" (Matt. 3:11; Luca 3:16). È chiaro che si pensa a qualcosa di diverso dal battesimo in acqua di Giovanni (*cfr.* Is. 30:27–28; Mar. 10:38; Luca 12:49–50). Le descrizioni dell'incontro di Gesù con Giovanni presso il fiume Giordano si accordano con l'unzione di Gesù con lo Spirito Santo piuttosto che con l'atto del battesimo (particolarmente Luca 3:21–Giov. 1:32–34; *cfr.* Atti 10:37–38). Non c'è uno scrittore del NT che accenni al fatto che Gesù avesse ricevuto lo Spirito per mezzo del battesimo impartitogli da Giovanni, trasformando in tal modo il battesimo di Giovanni nel battesimo cristiano (interpretazione, questa, diffusasi nei secoli successivi). Inoltre, in notevole contrasto con Giovanni Battista, sebbene Gesù inizialmente possa aver praticato il battesimo, ben presto smise di farlo (Giov. 3:22; 4:1).

Nei passi di Atti 1:5 e 11:6 si ripete il contrasto tra il battesimo in acqua di Giovanni Battista e l'esperienza dei cristiani che sono battezzati nello Spirito. Una separazione, collegata con quella ora vista, tra il battesimo e il dono dello Spirito, è attestata da Atti 8:12–17 e 10:44–48, dove la questione del discepolato e della salvezza dipende veramente dal dono dello Spirito (8:16; 11:11:14–18; 19:2). Similmente, l'unico riferimento nel Vangelo di Giovanni (Giov. 3:5) deve essere visto insieme all'importanza attribuita alla nascita, che avviene per opera dello Spirito (3:5–8) e allo Spirito che dà la vita (6:63) ed è simboleggiato da un fiume di acqua viva (4:10, 14; 7:38–39).

Più pertinente è l'argomento usato da Paolo contro la necessità della circoncisione, nonostante gli espliciti avvertimenti di Gen. 17:9–14. Quella che importava era la circoncisione "non fatta da mano d'uomo" (Col. 2:11, che non è certamente una descrizione del battesimo), ma la circoncisione del cuore (Rom. 2:28–29), operata dal dono dello Spirito (Fil. 3:3). In effetti era la presenza dello Spirito che qualificava il cristiano (Rom. 8:9; è questa la definizione più precisa del cristiano che troviamo nel NT). La ricezione dello Spirito fa sì che la circoncisione non sia più necessaria (Gal. 3:3; 5:3–5; Rom. 2:28–29). Per Paolo lo Spirito aveva sostituito la circoncisione come segno caratteristico del popolo del patto (II Cor. 3:3, 6), poiché l'evidenza dello Spirito nella vita di una persona serviva da segno e sigillo del nuovo patto

(Ger. 31:31–34; II Cor. 1:22; *cfr.* Rom. 4:11).

Proprio in considerazione dell'accento posto sullo Spirito non dovrebbe essere motivo di sorpresa la svalutazione del battesimo da parte di Paolo, che segue il suo congratularsi con i corinzi per le loro qualità spirituali (1:4–7). In I Corinzi 12:13 (sia 13a che 13c) è verosimile che Paolo pensasse all'effusione dello Spirito sui corinzi, senza voler dire che detta effusione fosse collegata con l'atto rituale del battesimo. Ma la maggior parte dei commentatori presuppone che Paolo parli del battesimo in quanto tale, sebbene di solito non si tiene conto dei passi rilevati in precedenza.

In tutto questo discorso non è chiaro dove dovremmo inserire uno dei passi citati spesso nelle liturgie "battesimali": Gesù che accoglie e benedice i bambini (Mar. 10:13–16). Detto episodio fa certamente capire che Gesù era pronto a ricevere e a benedire i bambini piccoli; ma è un particolare che nessun cristiano metterebbe in discussione. Non è peraltro chiaro se oggi ciò equivalga al battesimo, o se la benedizione dei bambini che gli furono presentati non debba essere associata al battesimo (ricordando che Gesù stesso non battezzò).

III. Conclusioni

a) Gli elementi fornitici dal NT non sono sufficientemente chiari per risolvere la questione se il modo più adeguato per manifestare la fede e l'accettazione del vangelo sia il pedo–battesimo o il battesimo dei credenti adulti. D'altra parte il praticare il battesimo in modo indiscriminato, senza mantenere un sufficiente equilibrio tra la grazia e la fede, è molto meno facile da giustificare in base al NT, proprio per la ragione ora detta.

b) Non c'è nessuna indicazione nel NT che il battesimo nel nome di Cristo sia ripetibile. Al contrario, il simbolismo in esso contenuto, della morte e della nascita, avvenute una volta per sempre, è un aspetto molto evidente nell'insegnamento del NT. Manca un qualsiasi precedente di un secondo battesimo cristiano, anche quando la realtà dello Spirito si manifestò notevolmente più tardi rispetto all'atto rituale del battesimo. In effetti, il battesimo cristiano fu impartito soltanto a coloro che avevano già ricevuto il battesimo in acqua di Giovanni, quando ancora *non* era stato ricevuto lo Spirito. Il dono dello Spirito adempì a tal punto le aspettative implicite in un battesimo perfino inferiore a quello cristiano, che un successivo battesimo "nel nome di Cristo", per chi aveva ricevuto il battesimo di Giovanni, fu evidentemente ritenuto non necessario. Per chi ritiene che il NT costituisca la propria guida in materia di fede e di comportamento, questa deve essere ritenuta una considerazione di notevole peso.

c) Il pericolo implicito nell'attribuire troppa importanza al momento rituale non costituisce un argomento decisivo al fine di decidere in favore di pedo–battesimo e battesimo dei credenti adulti. Potrebbe essere sviluppato come argomento contro il pedo–battesimo. Ma potrebbe essere egualmente utilizzato come argomento contro qualsiasi insistenza che il battesimo debba essere l'espressione della fede del neo–convertito. La sua forza risiede piuttosto nel mettere in guardia dal voler obbligare a una scelta tra pedo–battesimo e battesimo dei credenti. Il voler insistere che soltanto uno dei predetti insegnamenti sia quello giusto si pone contro il modo ampio in cui sia Gesù sia il NT stabiliscono in che cosa consiste il momento rituale. Non è tanto il battesimo dei credenti a essere raccomandato, quanto la necessità di una fede viva e dell'attività dello Spirito nella vita di una persona, senza che le stesse siano necessariamente legate al momento rituale.

IV. Nota redazionale

Non ci pare di poter concordare con J.D.G. Dunn quando afferma che i dati biblici non permettano di arrivare a una decisione univoca sull'uso corretto del battesimo cristiano. Crediamo che questi dati non lascino dubbi sul fatto che, nell'epoca apostolica, tale ordinamento aveva di mira persone che avevano confessato personalmente Cristo come Salvatore e Signore e non già persone non ancora in grado di comprendere il vangelo.

Lo stesso Giovanni il Battista, che praticava un battesimo di ravvedimento, si rifiutava di amministrarlo a persone che non mostravano il frutto del loro ravvedimento (Luca 3:7–14). Per quanto concerne il battesimo comandato da Gesù, esso aveva di mira persone che avevano risposto personalmente all'annuncio del vangelo e che accettavano di vivere come suoi discepoli (Matt. 28:18–20; Mar. 16:15–16).

È istruttivo che l'ordinamento del battesimo non fu equiparato al rito della circoncisione nel concilio di Atti capitolo 15, a cui parteciparono tutti gli apostoli, insieme con i rappresentanti delle chiese di Gerusalemme e di Antiochia e che aveva lo scopo di definire le basi su cui i pagani potevano essere considerati salvati (vv. 1, 5–6, 19). Di fronte all'insistenza dei giudaizzanti per i quali la circoncisione doveva essere resa obbligatoria per i pagani che si convertivano, Pietro indicò nella risposta di fede all'annuncio del vangelo, a cui corrisponde l'opera purificatrice dello Spirito Santo, l'unico modo per ricevere la salvezza

(vv. 7–11). Del resto, in nessuno dei casi menzionati nel NT, in cui tutti i membri di una casa ricevevano il battesimo in acqua, si afferma che persone non ancora in grado di comprendere ricevessero l'ordinamento. In almeno due occasioni in cui tutti i membri di una casa ricevettero il battesimo il racconto degli Atti fa comprendere in modo esplicito che tutti avevano ascoltato la Parola di Dio e avevano creduto, prima di ricevere il battesimo (At 10:34–48; 16:29–34).

Detto ciò, occorre distinguere fra il pedo–battesimo di cui parla J.D.G. Dunn e l'insegnamento sacramentalista della chiesa cattolica romana, secondo cui il rito battesimale, quando esso è amministrato da un sacerdote consacrato, agisce *ex opere operato*, conferendo a chiunque lo riceve, la grazia del perdono del "peccato originale" e lo status di "figlio di Dio". Il pedo–battesimo protestante concepisce l'amministrazione dell'ordinamento ai neonati come un segno di appartenenza al patto mentre la sua amministrazione al neonato è motivata con riferimento alla fede dei genitori. Tuttavia, nella concezione protestante, l'ordinamento rimane senza efficacia senza la confessione di fede, confessione che il battezzato deve rendere in un momento successivo della sua vita.

Bibliografia. *Baptism, Eucharist and Ministry*, 1982; K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?*, 1963; J. Baillie, *Baptism and Conversion*, 1964; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/4, 1970; G.R. Beasley–Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; C. Buchanan, *A Case for Infant Baptism*, 1973; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; A. George, *et al.*, *Baptism in the New Testament*, 1964; L. Hartman, *ABD* 1, pp. 583–594; J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, 1960; *The Origins of Infant Baptism*, 1963; G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1967; J. Murray, *Christian Baptism*, 1962; J.K. Parratt, "Holy Spirit and Baptism", *ExpT* 82, 1970–71, pp. 231–235, 266–271; A. Schmemann, *Of Water and the Spirit*, 1976; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St Paul*, 1964; G. Wainwright, *Christian Initiation*, 1969; A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection*, 1987; World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry*, 1982, **in it.** *GLNT*, 1:41–88; *DCBNT*, pp. 143–156; *DIB*, pp. 177–180; *DPL*, 153–162; Comm. Fede e Costituzione, *Battesimo, eucarestia, ministero*, Leumann, Torino, 1984; E. Jungle, *Il battesimo nel pensiero di K. Barth*, Torino, 1971; G. Barth, *Il battesimo in epoca protocristiana*, Brescia, 1987; F.S. Toppi, *Che indugi? Levati e sii battezzato*, 2 ed., Roma, 1988; S. Légasse, *Alle origini del battesimo*, Cinisello, 1994. (J.D.G. Dunn, R. Diprose)

*Acqua; *Bagno; *Diluvio

BAURIM

È l'odierna Ras et Tamīm a est del monte Scopus, a Gerusalemme. Paltiel, marito di Mical, accompagnò sua moglie fino a Baurim quando ella andò da Davide per diventare sua moglie (II Sam. 3:14–16). Simei, uomo di Baurim, andò incontro a Davide e lo maledisse, quando Davide arrivò in questa località mentre fuggiva da Gerusalemme a motivo di Absalom (II Sam. 16:5), e i soldati di Davide si nascosero in una cisterna a Baurim quando erano inseguiti dagli uomini di Absalom (II Sam. 17:17–21). (R.J. Way)

BDELLIO

È una gomma–resina profumata, trasparente, giallastra, una linfa prodotta dagli alberi del genere *Commiphora*, apprezzata perché usata come profumo. Lo si poteva trovare nel paese di *Avila, vicino all'Eden (Gen. 2:12), e aveva lo stesso colore della *manna (Num. 11:7). Il gr. *bdellion* è una traslitterazione dell'ebr. *bᵉḏōlaḥ*. Sebbene detta parola presa in prestito si trovi in successive traduzioni greche dell'AT, la LXX la traduce con *anthrax* e *krystallos*, forse perché la gomma indurita somigliava a una pietra preziosa, o perché in Genesi 2:11–12 è nominata insieme a oggetti di valore (*gioielli).

Bigliografia. *KB; RAC*, 2, pp. 34–35; *EJ*, 4, p. 354. (I.H. Marshall)

BEER

(Ebr. *bᵉʾēr*, *lett.* "pozzo", "cisterna", di solito scavato dall'uomo). **1**. Numeri 21:16. Località raggiunta dagli ebrei, subito dopo aver lasciato l'Arnon, durante il vagabondare nel deserto. Il versetto citato riferisce un episodio, non conosciuto altrimenti, di un rifornimento di acqua. È un avvenimento importante perché dal v. 18 si capisce che Beer si trovava in un luogo deserto. La località rimane sconosciuta. **2**. Giudici 9:21: è il luogo in cui fuggì Iotam dopo aver denunciato il colpo di stato di suo fratello Abimelec. La località è sconosciuta. (R.J. Way)

BEER–SCEBA

Nome dato a un pozzo importante nonchè alla vicina città e alla regione circostante (Gen. 21:14; Gios. 19:2). La città attuale si trova a 77 km. a sud–ovest di Gerusalemme e a circa metà strada

tra il Mediterraneo e il settore sud del Mar Morto. Nelle vicinanze ci sono diversi pozzi, il più grande dei quali ha un diametro di 3,75m. Per scavarlo è stato necessario aprirsi la strada attraverso 5 m. di roccia compatta. Su una pietra del muro che riveste la parte interna del pozzo il Conder trovò una data indicante che erano state eseguite delle riparazioni nel XII sec. a.C. Nel 1874, anno in cui il Conder la esaminò, l'iscrizione si trovava a 11 metri dalla superficie dell'acqua.

Gli scavi eseguiti a Tel es–Saba',. 5 km. a ovest della città, hanno rilevato l'esistenza di una città pianificata e fortificata, del periodo della monarchia giudaica. Un pozzo fuori della porta di accesso è stato datato dal responsabile degli scavi, al XII sec. a.C. e messo in rapporto con Abraamo, collocando quindi la storia dei patriarchi in un'epoca successiva alla conquista israelita. Non esistono peraltro prove a sostegno di tale ipotesi. Nel sito non è stato trovato vasellame in terracotta dell'Età del Bronzo e nient'altro che dimostri l'antico nome del luogo. Sono stati trovati resti in terracotta dell'Età del Ferro nella città moderna (Bir es–Seba), che veniva chiamata Berosaba al tempo dei romani e potrebbe ancora dimostrare che si tratti del sito dei patriarchi.

Il significato del nome ci è dato in Genesi 21:31, "il pozzo dei sette" (sette agnelli). L'interpretazione alternativa, "il pozzo del giuramento", ha origine da un'incomprensione dell'uso della parola ebraica che significa "perciò", la quale può riferirsi soltanto a un'affermazione precedente (Gen. 11: 9 non è in realtà un'eccezione), e da un'errata traduzione della particella ebraica ***kî*** con "poiché", mentre essa introduce una proposizione temporale indipendente e dovrebbe essere resa con "quando", o anche "allora". L'affermazione antecedente ci dice *perché* fu costruito il pozzo; e detta proposizione *quando* fu costruito. (Per un uso simile di ***kî***, *cfr.* Gen. 24:41; *cfr.* König, *Heb. Syntax*, 387 h.). La spiegazione del presunto secondo resoconto dell'attribuzione del nome al pozzo da parte di Isacco (Gen. 26:33) è contenuta nel v.18: "Isacco scavò di nuovo i pozzi d'acqua, che erano stati scavati al tempo di suo padre Abraamo, e che i filistei avevano turato dopo la morte d'Abraamo; e li chiamò con gli stessi nomi con cui li aveva chiamati suo padre". Poiché scavare un pozzo era spesso un'impresa di grande importanza, bastava il rispetto filiale per determinare che venisse in tal modo ricordata l'opera di un padre così importante. Nel v. 33 le parole esatte sono: "Egli lo chiamò Shibah". L'uso che qui è fatto del numerale femminile può esprimere semplicemente il gruppo numerico, grosso modo equivalente a "esso, dei sette".

Beer–Sceba ha molti legami con la storia dei patriarchi. Abraamo vi abitò per molto tempo (Gen. 22:19). Si trovava probabilmente in una parte di Canaan senza una popolazione urbana, dato che la natura stagionale dei pascoli non era tale da favorire stanziamenti stabili. È da lì che si mise in cammino per offrire in sacrificio Isacco. Isacco abitava a Beer–Sceba quando Giacobbe partì per Caran (Gen. 28:10). Durante il suo viaggio per raggiungere Giuseppe in Egitto, Giacobbe si fermò qui per offrire sacrifici (Gen. 46:1). Nella divisione della terra promessa, Beer–Sceba fu attribuita alla tribù di Simeone (Gios. 19:2).

Nella ben nota espressione "da Dan a Beer–Sceba" (Giu. 20:1, ecc.) il nome denotava il punto più a sud del paese. La città doveva la propria importanza alla sua posizione sulla rotta commerciale verso l'Egitto.

Il riferimento a questa località contenuto in Amos (5:5 e 8:14) indica che essa era diventata il centro di attività religiose discutibili.

Beer–Sceba e i suoi villaggi (ebr. "figlie") furono nuovamente abitati dopo la cattività (Nee. 11:27). Il posto al quale fa riferimento Giuseppe Flavio (*Bell.* 2. 573 e 3. 39), che il Winckler volle identificare con la Beer–Sceba dell'A.T., era un villaggio della bassa Galilea (Giuseppe Flavio, *Vita* 5.188).

Bibliografia: W. Zimmerli, *Geschichte u. Tradition von Beer–sheba im A. T.*, 1932. Y. Aaaroni, *Beer–sheba*, 1, 1973; Herzog, *Beer–sheba*, 2, 1984; *NEAEHL*, pp. 167–173. (W.J. Martin e A.R.Millard)

*Patriarchi

BEIPORTI

L'odierna Kaloi Limenes, una piccola baia sulla costa meridionale di Creta, pochi km. a est del capo di Matala. Sebbene sia protetta da piccole isole, è troppo esposta per essere adatta come porto invernale ideale (Atti 27:8), ma era l'ultimo porto dove la nave su cui si trovava Paolo poteva fermarsi per evitare il vento proveniente da nord–ovest, perchè oltre il capo di Matala la costa volge verso nord. (K.L. McKay)

BEL

Nome o titolo della principale divinità babilonese, Marduk (*Merodac), la cui sconfitta significò la fine di Babilonia e del suo dominio (Ger. 50:2; 51:44). A tal proposito, Bel è nominato insieme al dio Nabû (*Nebo), ritenuto suo figlio (Is. 46: 1). Bel (sumero *en*, "signore"; ebr. Ba'al) era una divinità dell'originale triade, insieme ad Anu e a

Enki, e il suo nome era un epiteto del dio del vento e della tempesta, Enlil. Quando Marduk divenne il principale dio di Babilonia, nel II mill., gli fu dato anche il nome di Bel. Secondo il libro apocrifo, *Bel e il Drago*, a Daniele e ai suoi compagni fu ordinato di adorare la sua statua. (D.J. Wiseman

BELIAR (BELIAL)

Il significato di questa parola risulta generalmente chiaro dal suo contesto: "figlio di" o "uomo di" Belial sta chiaramente a indicare una persona molto cattiva. La parola ricorre in ebr. nel Salmo18:4, in parallelo alla parola "morte"; da qui la traduzione della NVR con "distruzione". Nella letteratura intertestamentaria e nel NT è sinonimo di Satana (spesso scritto "Beliar"). La derivazione è tuttavia oscura. Il testo ebr., con le vocali masoretiche, porta ***balîya'al***, evidentemente da ***b^elî*** ("senza") e ***ya'al*** (vantaggio, profitto), e quindi con il significato di "privo di valore, che non vale nulla"; è molto probabile che sia una spiegazione esatta, sebbene non si possa facilmente spiegare perché sia diventato un nome proprio. Un gruppo di studiosi ha ricercato una base mitologica, *p.e.* Baal–yam ("Signore Mare"), ma nessuna delle ipotesi proposte è stata molto convincente. Un terzo modo di affrontare la questione è quello di ignorare le vocali masoretiche e far derivare la parola da un verbo ebr. *bālaʿ* ("inghiottire, sommergere"); il nome allora descriverebbe in primo luogo il soggiorno dei morti, in quanto "inghiottitore" (l'etimologia dell'italiano "infernale" è simile a questa).

Bibliografia. D.W. Thomas in *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey*, 1963, pp. 11–19; V. Maag, *TZ* 21, 1965, pp. 287–299; *GLAT*, 1, coll. 1327–1338. (D.F. Payne)

BEN–ADAD

Forma ebraica dell'aramaico Bar– o Bir–Adad, "figlio di Adad", nome di due o tre governanti del regno aramaico di *Damasco. **1**. Ben–Adad è chiamato "figlio di Tabrimmon, figlio di Chesion, re di Aram" in I Re 15:18. Nel quindicesimo anno del suo regno (trentacinquesimo della monarchia divisa), Asa di Giuda sconfisse l'etiopo *Zera e tenne a Gerusalemme una grande festa di ringraziamento, alla quale invitò anche degli israeleiti (II Cro. 14:9—15:19), perciò nell'anno seguente Baasa d'Israele attaccò Giuda (16:1–10); e così Asa chiese aiuto a Ben–Adad I, re di Aram (I Re 15:18–20). Da ciò si può desumere che Ben–Adad I regnava già entro l'895 a.C., forse dal 900 a.C *ca*. Per questo periodo si veda E.R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, pp. 58–60; ed. 1965, pp. 59–60.

2. Ben–Adad, oppositore di Acab (874/3–853 a.C. *ca*.), I Re 20, morì per mano di *Azael al tempo di Ioram (852–841 a.C. *ca*.) e di Eliseo (II Re 6: 24–33; 8:7–15). Azael succedette a Ben–Adad verso l'843 a.C. (Salmanassar III di Assiria menziona già Azael nell'841 a.C. Si veda M.F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, p. 75). A questo punto sorgono due problemi: il Ben–Adad ai tempi di Acab e di Ioram è il Ben–Adad I del tempo di Asa? (il che significherebbe che ha regnato per un lungo periodo, 57 anni, dal 900 all'843 a.C.; esistono altri casi di regni così lunghi). Oppure si tratta di un altro re, Ben–Adad II? Albright (*BASOR* 87, 1942, pp. 23–29) afferma trattarsi di una sola persona, Ben–Adad (I), ma l'unica ragione a sostegno della sua tesi si fonda su una possible data attorno all'850 a.C. (entro i limiti 875–825 a.C.) da assegnare alla Stele di Melqart in base allo stile dell'iscrizione. Ma l'interpretazione più naturale di I Re 20:34 è che Omri era stato precedentemente sconfitto da Ben–Adad I, padre di Ben–Adad II, contemporaneo di Acab. Infatti, l'interpretazione che Albright offre del brano citato è forzata; intanto, il fatto che non venga menzionato nell'AT un evento come la sconfitta di Omri ha un parallelo nell'omissione del fatto che Ieu pagò un tributo a Salmanassar III. In secondo luogo, gli annali di Salmanassar III per l'853 a.C. (Wiseman, in *DOTT*, p. 47) e per l'845 a.C. (*ANET*, p. 280 a; *ARAB* 1, §§ 658, 659) chiamano il re di Damasco ᵈIM–idri, che probabilmente va letto Adad–idri ("Adad–Ezer"); ed è quasi certo che quest'ultimo debba essere un altro nome di Ben–Adad (I/II), contemporaneo di Acab (*cfr*. Michel, *Welt des Orients*, I, 1947, p. 59, n.14). Se si accettano i due Ben–Adad, il I deve essere datato intorno al 900–860 a.C., ed il II tra l'860–843 a.C. *ca*. La cosiddetta Stele di Melqart risale grosso modo a questo periodo; l'attribuzione precisa a uno o l'altro dei due Ben–Adad è preclusa dall'impossibilità di leggere nel monumento chi fossero gli antenati del re, nonostante vari tentativi di spiegazione (*p.e*. Gross, *BASOR* 205, 1972, pp. 36–42).

3. Ben–Adad III, 796–770 a.C. *ca*., figlio di Azael, continuò a opprimere Israele, come suo padre (ai tempi di Ioacaz, 814/13–798 a.C. *ca*.) il quale, adempiendo la profezia di Eliseo morente, riuscì a respingere più volte Ben–Adad (II Re 13: 14–19, 25); questo re arameo è menzionato anche nella stele contemporanea di Zakir, re di Camat e Laash (*cfr*. Black, in *DOTT*, pp. 242–250). L'innominato "liberatore" di quel periodo che si oppose alla Siria può essere un'allusione velata all'inter-

vento di Adad–nirari III di Assiria contro *Aram; *cfr.* W. Hallo, *BA* 23, 1960, p. 42, n. 44, il quale segue H. Schmökel, *Geschichte des Alten Vorderasien*, 1957, p. 259, n. 4. Amos (1:4) profetizzò la distruzione dei "palazzi di (Azael e) Ben–Adad", e la loro memoria è evocata in Geremia (49:27) nella profezia contro la provincia di *Damasco.

Bibliografia: Per questi re, si veda A. Malamat, *POTT*, pp. 143ss.; W.T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987. (K.A. Kitchen)

BENAIA

(Ebr. *b^e^nāyāhû*, "Yahweh ha rafforzato". **1.** Figlio di Ieoiada da Cabseel, a sud di Giuda (II Sam. 23:20). Capo della guardia del corpo straniera di Davide (II Sam. 8:18; 20:23), comandava la divisione militare che entrava in servizio il terzo mese (I Cro. 27:5–6). Era famoso tra "i trenta" valorosi guerrieri di Davide (II Sam. 23:20–23: I Cro. 11:22–25), e probabilmente accompagnò Davide durante la ribellione di Absalom (II Sam. 15:18). Contribuì a contrastare Adonia e a stabilire come re Salomone (I Re 1) e in seguito giustiziò Adonia, Ioab e Simei (I Re 2:25, 29–34, 46), sostituendo Ioab come comandante in capo dell'esercito (v.35). **2.** Uno dei "trenta" che formavano il secondo gruppo di valorosi guerrieri di Davide, proveniva da Piraton in Efraim (II Sam. 23:30; I Cro. 11:31), e comandava la divisione che entrava in servizio l'undicesimo mese (I Cro. 27:14). Altre dieci persone che portavano lo stesso nome sono note soltanto in base ai seguenti passi: I Cro. 4:36; 15:18, 20, 24; 16:5–6; II Cro. 20:14; 31:13; Esdr. 10:25, 30, 35, 43 ; Ez. 11:1, 13. (J.G.G. Norman)

BEN–AMMI

("Figlio della mia consanguineità"). È il nome dato al bambino nato dall'unione incestuosa di Lot con sua figlia minore (Gen. 19:38), dalla quale discesero i figli di *Ammon. Mosè riconobbe la loro parentela, attraverso Lot, con i figli d'Israele; ordinò pertanto che non dovevano essere disturbati nella terra che era stata data "come loro proprietà" (Deut. 2:19). Tuttavia, in tempi successivi, "i figli di Lot" divennero nemici degli israeliti (II Cro. 20:1; Sal. 83:6–8).
(G.T. Manley)

BENE–BERAC

Città nel territorio di Dan (Gios. 19:45), identificata con l'odierna el–Kheirîheh (precedentemente Ibn Ibraq), a circa 6 km. a est di Giaffa. Secondo Sennacherib era una delle città appartenenti ad Ascalon che egli assediò e prese (*DOTT*, p. 66; *ANET*, p. 237). Si veda *NEAEHL*, pp. 186–187. (J.D. Douglas)

BENEDETTO

Il termine veterotestamentario più frequente è *bārûḵ*. Applicato a Dio esso ha il senso di lode (Gen. 9:26; I Re 1:48; Sal. 28:6, ecc.), mentre quando è usato in riferimento all'uomo denota uno stato di felicità (I Sam. 26:25; I Re 2:45). *'aš^e^rê* ("beato" Sal. 1:1) è sempre usato parlando dell'uomo e il suo equivalente neotestamentario è *makarios*, usato nella letteratura pagana greca per descrivere il benessere del tipo goduto dagli dèi. Nel NT vi si attribuisce un forte contenuto spirituale, come si può notare leggendo le beatitudini (Matt. 5:3–11) e altri brani (Luca 1:45; Giov. 20:29; Atti 20:35; Gia. 1:12). La parola sembra anche contenere un elemento congratulatorio, come suggerisce una nota nel New Testament di Weymouth: "Le persone che sono beate possono apparire persone per cui bisogna avere pietà, ma da un punto di vista più alto e quindi più vero, sono da invidiare, elogiare e imitare". Un terzo termine, *eulogētos*, viene usato soltanto per Cristo e per Dio (Rom. 9:5; Ef. 1:3).

Bibliografia: J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1926; *TDOT* 1:445–448, **in it.** *DTAT*, pp. 306ss.; *GLNT*, 6:977–1000; *DCBNT*, pp. 157–159. (W.W. Wessel)

*Beatitudine; *Benedizione

BENEDICTUS

Profezia di Zaccaria (Luca 1:68–79), così chiamata dalle prime parole della versione latina, è una delle sei visioni (Luca 1:5–25, 26–38; 2:1–20) e profezie (Luca 1:46–56; 2:29–35) nella narrazione lucana dell'infanzia di Gesù. Nella profezia ebraica c'è un modello ricorrente consistente nel meditare su precedenti rivelazioni e nell'elaborarle (*cfr.* Sal. 105; Mich. 4:4; Zacc. 3:10). Nel NT l'Apocalisse di Giovanni è un mosaico di espressioni linguistiche e di concetti dell'AT. In modo simile nel *Benedictus* troviamo accenni a diversi passi dei Salmi e di Isaia.

La prima parte del testo in esame (Luca 1:68–75), con parallelismi caratteristici della poesia ebraica, esalta Dio per la sua liberazione messianica e gioisce per i risultati da essa prodotti. La seconda sezione (vv.76–79) descrive il ruolo che Giovanni svolgerà in questo potente intervento di

Dio. Nel *Benedictus* l'opera del Messia è soprattutto una liberazione spirituale. Ciò significa forse che anche il modo di pensare di Zaccaria è stato radicalmente cambiato alla luce dell'interpretazione dell'AT da parte di Cristo e dei suoi apostoli? Non necessariamente. Anche se gran parte dei giudei riteneva che il Messia fosse un liberatore politico, il suo ruolo come redentore religioso o sacerdotale non era assente dal giudaismo (*cfr. Test. Giuda*, 21. 1–3; *Test. Levi*, 18.2 e ss.; *Test. Sim.*, 7. 1 e ss.; 1QS 9. 10 e s.; CD 19. 10; 20. 1). Tale ruolo sarebbe stato al centro dei pensieri di un pio sacerdote; è quindi del tutto coerente con la personalità e con la formazione mentale di Zaccaria il fatto che egli "pieno di Spirito Santo", abbia pronunciato questa particolare rivelazione. (E.E. Ellis)

*Annunciazione; *Incarnazione; *Magnificat

BENEDIZIONE

Il termine veterotestamentario è *b^{e}rāḵâ* e generalmente denota il conferimento di beni, di tipo materiale (Deut. 11:26; Prov. 10:22; 28:20; Is. 19: 24, ecc.). Spesso è messo in contrasto con maledizione (Gen. 27:12; Deut. 11:26–29; 23:5; 28:2; 33: 23), e qualche volta è usato con riferimento alla formula di parole che costituiscono una "benedizione" (Gen. 27:36, 38, 41; Deut. 33:1). La parola neotestamentaria, *elogia*, è usata con il secondo significato (Gia. 3:10), ma denota anche sia il bene spirituale prodotto dal vangelo (Ef. 1:3), sia le benedizioni materiali in generale (Ebr. 6:7; 12:17; II Cor. 9:5, NVR "offerta").

Bibliografia in it. *DTAT*, pp. 306ss.; H.W. Beyer, *GLNT*, 3:1149–1180; H.G Link, *DCBNT*, pp. 168–176. (W.W. Wessel)

*Beatitudine; *Benedetto

BENEFATTORE

Il gr. *euergetēs* era usato come titolo dai re di Egitto (*p.e.* Tolomeo IX, 147–129 a. C.) e di Siria (*p. es.* Antioco VII, 141–129 a. C.) e compare sulle loro monete; e anche su iscrizioni del I secolo, *p.e.* al popolo di Cos (*LAE*, p. 253). I discepoli di Gesù non devono ambire a tale titolo (Luca 22:25) ma devono aiutare chi è nel bisogno senza pensare a una ricompensa.

Bibliografia. B.W. Winter, *Seek the Welfare of the City, Christians as Benefactors and Citizens*, 1994. (A.R. Millard)

*Tolomei

BENE-IAACAN

Località in cui si accamparono gli israeliti (Num. 33:31–32; Deut. 10:6). Formalmente è un nome tribale e si riferisce a una delle famiglie di Seir (I Cro. 1:42), che è il nome della regione montuosa a ovest dello uadi Araba. Non è possibile una localizzazione più precisa, dato che la sezione dell'itinerario in Num. 33, in cui il nome ricorre, potrebbe riferirsi a una molteplicità di rotte diverse.

Bibliografia. J.R. Bartlett, *JTS* n.s. 20, 1969, pp. 1–12. (G.I. Davies)

BENIAMINO

1. Figlio più giovane di Giacobbe, chiamato *binyāmîn* ("figlio della mano destra", cioè "fortunato") sebbene sua madre Rachele, mentre stava morendo al momento di partorirlo, lo chiamò *ben-ʿônî* ("figlio del mio dolore") (Gen. 35:18, 24). Dopo la scomparsa di Giuseppe occupò il primo posto negli affetti di suo padre come ultimo figlio di Rachele rimasto in vita; tale circostanza ebbe un'importanza determinante nella resa finale dei fratelli di Giuseppe (Gen. 42:4, 38; 44:1–34). **2**. È anche il nome della tribù dei discendenti di Beniamino; ebr. *binyāmîn*, come nome collettivo, o pl. *b^{e}nê binyāmîn*; si trova anche la forma *b^{e}nê y^{e}mînî*, Giudici 19:16; I Samuele 22: 7; e il sing. *ben y^{e}mînî* o *ben hayy^{e}mînî* (cfr. *'îš y^{e}mînî*, I Sam. 9:1; *'eres y^{e}mînî*, v. 4). Un nome simile *bīnū* (o *mārū*) *yamina*, che forse significa "figli del (o dimoranti nel) sud", si trova nei testi di Mari (XVIII sec. a. C.), e alcuni studiosi, *p.e.* Alt e Parrot hanno cercato qui gli antecedenti della tribù biblica; ma le differenze riguardanti il tempo e l'origine rendono molto incerta tale ipotesi.

Ci sono dati molto particolareggiati sulle genealogie beniaminite, ma nessuna di esse è completa. In Genesi 46:21 sono elencate dieci famiglie, ma il libro delle Cronache ne nomina soltanto tre (I Cro. 7:6–13), e di queste Iediael non compare come tale nel Pentateuco. In Numeri 26:38–41 troviamo l'enumerazione delle "case paterne", prima dell'invasione; per i particolari registrati al tempo della monarchia, si veda I Cronache 8.

La tribù occupava una striscia di terra nel territorio che collegava il monte Efraim con le colline di Giuda. Il confine con Giuda è definito chiaramente (Gios. 18:15–20; *cfr.* 15:5–12) e passa a sud di Gerusalemme, che peraltro continuò a essere una città dei gebusei fino alla conquista di Davide. Poi arrivava fino a Chiriat-Iearim, che a un certo punto appartenne a Beniamino (Gios. 18:

28; la "e" della NVR segue la LXX, ma il testo non è chiaro). Quest'ultimo punto è confermato da Giosuè 15:9, che la identifica con Baala di Giuda; Il Noth (*Joshua*, 2 ed., *ad loc.*) ritiene si tratti di una glossa, ma il particolare è ripetuto in Giosuè 15:60; 18:14; Giudici 18:12; I Cronache 13:6; *cfr.* 2:50–55. A nord il confine correva da Gerico fino a un punto a nord di *Ofra, poi grosso modo verso sud–ovest fino alla catena montuosa a sud di *Bet–Oron, lasciando Luz in Efraim (ma forse, in origine, non il santuario di *Betel; Gios. 18: 13). Al tempo della monarchia divisa, "Efraim" (cioè il regno del nord) comprendeva Betel e la parte orientale di Beniamino, ma il confine tendeva a spostarsi; *cfr.* II Cronache 13:9. Il confine a ovest è descritto come una linea retta che va da Bet–Oron a Chiriat–Iearim, ma c'era un insediamento più a ovest (I Cro. 8:12–13).

"Beniamino è un lupo rapace," così si esprimeva l'antica benedizione di Giacobbe (Gen. 49: 27). La tribù si conquistò un'ottima fama per il coraggio e l'abilità dimostrati in guerra, ed era famosa per i suoi frombolieri tradizionalmente mancini (Giu. 3:15; 20:16; I Cro. 8:40). Eud, che liberò Israele dai moabiti, era di Beniamino; e così pure il primo re, Saul (I Sam. 8:1), la regina Ester (Est. 2:5) e l'apostolo Paolo (Rom. 11:1). Trovandosi proprio nella direttiva dell'espansione dei filistei, la tribù svolse il suo ruolo più importante, in tutta la storia d'Israele, sotto la guida di Saul, rimanendogli tutto sommato fedele anche se un certo numero di beniaminiti si unirono a Davide durante il suo esilio (I Cro. 12:2–7, 29). Se ne conservava un vivo ricordo molto tempo dopo (II Sam. 16:5; 20:11). La lealtà verso la tribù si manifestò chiaramente nella disastrosa opposizione alla richiesta di tutta la nazione che fosse fatta giustizia nell'episodio della concubina del levita (Giu. 20—21), molti anni prima della monarchia (20:26–27).

Dopo che Gerusalemme fu scelta come capitale Beniamino si avvicinò di più a Giuda (I Cro. 8:28), e dopo la divisione, rimase leale a Roboamo (I Re 12:21; II Cro. 11; si noti I Re 11:32: "per amor di Gerusalemme"). C'erano due porte di Beniamino nella città, una nel tempio (Ger. 20:2) l'altra forse non era altro che la "porta delle pecore", nella parte settentrionale delle mura cittadine (Ger. 37:13; Zacc. 14:10). Nonostante le alterne vicende di guerra, Beniamino continuò a far parte di Giuda (I Re 15:16–22; II Re 14:11–13; *cfr.* II Re 23:8, "Gheba"). Dalla restaurazione in poi la distinzione si limita a una genealogia personale (*cfr.* Nee. 7 con 11:7–9). Nella visione di Ezechiele la parte spettante a Beniamino si trova proprio a sud della città (Ez. 48:22–24). **3.** Discendente di Iediael (I Cro. 7:10). **4.** Un beniaminita della restaurazione che prese una moglie straniera (Esdr. 10:32). Neemia 3:23; 12:34 possono riferirsi alla stessa persona.

Bibliografia. *Mari texts*: J. Gibson, *JSS* 7, 1962, pp. 57–58; I. Gelb, *JCS* 15, 1961, pp. 37–38. *Topografia*: Z. Kallai, *IEJ* 6, 1956, pp. 180–187; *VT* 8, 1958, pp. 139–140; *GTT*, pp. 164ss., 170ss.; *LOB* pp. 255–256, 315, 349ss. *In generale*: K.D. Schunck, *ZAW Suppl.* 86, 1963; S. Yeivin, *IEJ* 21, 1971, pp. 141–154; *Israelite Conquest of Canaan*, 1971, **in it.** J.L. MacKenzie, *Il mondo dei giudici*, Elle Di Ci, Torino, 1970; R.S. Hess, *Giosuè, introduzione e commentario*, GBU, Chieti, 2006; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari, 5 ed., 2006. (J.P.U. Lilley)

*Giacobbe; *Giuseppe; *Tribù di Israele

BERACA

(*Lett.* "benedizione"): **1.** uno dei guerrieri che si unirono a Davide a Siclag, quando questi si trovava in grande difficoltà a causa dell'ostilità di Saul (I Cro. 12:1–3). **2.** Valle dove Giosafat e la sua gente resero grazie a Dio per la vittoria da loro riportata sugli ammoniti, sui moabiti e sugli edomiti (II Cro. 20:26). Il sito è stato identificato con lo uadi Bereikūt, tra Gerusalemme ed Ebron, e a ovest di Tecoa. Il nome moderno fa pensare che si pronunciasse in modo leggermente diverso da quello del testo ebr. e che significasse "pozza d'acqua" (*berēḵâ*). (R.J. Way)

BEREA

1. È l'odierna Verria, città nella Macedonia meridionale, fondata probabilmente nel V sec. a.C. Ai tempi del NT era un centro fiorente con una colonia giudaica. Quando Paolo e Sila furono fatti fuggire di nascosto da Tessalonica per sottrarsi all'opposizione dei giudei (Atti 17:5–11) si ritirarono a Berea, distante 80 km. Qui la loro predicazione fu ascoltata con attenzione, fin quando i loro inseguitori non li raggiunsero. Berea era il luogo di origine di Sopatro (Atti 20:4).

Bibliografia. Strabone 7; *BC*, 4, pp. 188–189, 206–207. (J.H. Paterson)

*Atti degli apostoli, libro

BERENICE

Figlia maggiore di Erode Agrippa I, e sorella di Drusilla, nata nel 28 d.C. Dopo essere stata dapprima fidanzata, se non perfino sposata, sposò al-

l'età di 13 anni lo zio Erode di Calcide. Alla morte di questi, nel 48 d.C., andò a vivere con il proprio fratello Erode Agrippa II (Giovenale, *Sat.* 6. 156, sostiene che intrattenne con lui una relazione incestuosa). Sposò poi Polemone, re di Cilicia, lo abbandonò e ritornò da suo fratello, e insieme a lui ascoltò le parole di Paolo (Atti 25:13). In seguito divenne l'amante del futuro imperatore Tito. Giuseppe Flavio la presenta però in una luce più favorevole. Nel 66 d.C., a Gerusalemme, intervenne coraggiosamente nel tentativo di impedire un massacro di giudei da parte del procuratore Floro (*Bell.*, 2.309–314). (E.M.B. Green e C.J. Hemer)

BESALEL, BESALEEL

(Ebr. *beṣal'ēl*, "nell'ombra [protezione] di Dio"). **1**. Un giudeo, della famiglia di Chesron, della casa di Caleb, figlio di Uri, nipote di Cur; Dio lo fornì delle doti necessarie per essere un abile artigiano e lavorare pietre e metalli preziosi e gli dette l'incarico di costruire il tabernacolo; egli istruì anche altri lavoratori. Si veda Esodo 31:1–11; 35:30–35; **2**. Uno dei figli di Paat–Moab, che fu convinto da Esdra a mandare via la moglie straniera (Esdr. 10: 30). (D.W. Gooding)

*Tabernacolo

BESTEMMIA

I. Nell'Antico Testamento

La radice della parola significa "atto di insolenza/ sfrontatezza con il quale l'uomo offende l'onore di Dio". Il vero oggetto del verbo è il nome di Dio, che è maledetto o ingiuriato anziché essere onorato. (*Cfr.* l'espressione biblica e rabbinica abbastanza comune: "benedetto sei tu, Signore"). La pena comminata per l'oltraggio della bestemmia è la morte per lapidazione (Lev. 24:10–23; I Re 21:9–13; Atti 6:11; 7:58).

Nel primo passo citato è il figlio di una donna israelita e di un egiziano che pecca in questo modo; generalmente il peccato di bestemmia è commesso da pagani (II Re 19:6, 22 = Is. 37:6, 23; Sal. 44:16; 74:10, 18; Is. 52:5), a volte istigati dal cattivo esempio e dalle cadute morali del popolo di Dio (II Sam 12:14). Ne consegue che quando il popolo di Dio cade nell'idolatria è come se si rendesse colpevole della bestemmia dei pagani (Is. 65:7; Ez. 20:27). Fa parte del destino peculiare d'Israele santificare il nome di Yahweh (si veda G.F. Moore, *Judaism*, 2, 1927–30, p. 103), ma il suo nome è profanato dal popolo incredulo e disobbediente.

II. Nel Nuovo Testamento

Qui troviamo un ampliamento del significato. Dio è bestemmiato anche nei suoi rappresentanti. Vediamo infatti che la parola bestemmia è usata nei confronti di Mosè (Atti 6:11); e il verbo bestemmiare in riferimento a Paolo (Rom. 3:8: gr. *blasfemoùmetha*: NVR: "siamo calunniosamente accusati"); e specialmente al Signore Gesù (Mar. 2:7 e paralleli: "Egli bestemmia!"), al suo *processo (Mar. 14:61–64), e al *calvario (Matt. 27:39; Luca 23:39). Poiché questi rappresentanti esprimono in sé la verità di Dio stesso (e il nostro Signore lo fa in modo unico), una parola d'insulto rivolta contro loro e il loro insegnamento è rivolta in verità contro Dio, nel cui nome parlano (Matt. 10:40; Luca 10:16). Saulo di Tarso si accanì contro i primi seguaci di Gesù cercando di costringerli a bestemmiare, cioè maledire il Nome per mezzo del quale avevano trovato la salvezza, (Atti 26:11), rinunciando così alla loro confessione battesimale in cui avevano dichiarato che "Gesù è il Signore" (*cfr.* I Cor. 12:3; Giac. 2:7). Il suo zelo mal indirizzato si rivelò diretto non tanto contro la chiesa, quanto contro il Signore stesso (I Tim. 1:13; *cfr.* Atti 9:4).

Il termine bestemmia è anche usato in senso, meno forte, di linguaggio increscioso rivolto agli uomini (*p.e.* Mar. 3:28; 7:22; Ef. 4:31; Col. 3: 8; Tito 3:2). Qui la traduzione migliore è "calunnia", "parola offensiva". Questi versetti condannano un vizio piuttosto comune, ma l'avvertimento in esse espresso ha forse una motivazione teologica quanto etica se teniamo in mente Giacomo 3:9. Non bisogna maledire gli uomini, perché su loro è impressa l'immagine "formale" di Dio, e la persona umana è, in qualche senso, il rappresentante di Dio sulla terra (Gen. 9:6).

Vi sono due brani problematici II Pietro 2:10–11 parla di "dire male delle dignità", che persino gli angeli non ingiuriano. Probabilmente si tratta di potenze angeliche malvagie contro cui i falsi insegnanti pensavano di rivolgere i loro insulti (*cfr.* Giuda 8). La bestemmia contro lo Spirito Santo (Matt. 12:32; Mar. 3:29) porta appresso la terribile affermazione che chi pecca in questo modo è reo di un peccato eterno che non può essere perdonato. Si tratta di un solenne avvertimento a non rifiutare in modo deliberato e persistente la chiamata dello Spirito ad accettare la salvezza in Cristo. La mancanza di risposta positiva nella persona umana porta inevitabilmente a uno stato di insensibilità morale e a una tale confusione sulle questioni morali, che si finisce per abbracciare il male come se fosse il bene ("Male, sii tu il mio Bene", *cfr.* Is. 5:18–20; Giov. 3:19). L'esempio di questo atteggiamento è fornito dai farisei, che at-

tribuivano le opere di misericordia fatte da Gesù a Satana. Con una mentalità del genere, il ravvedimento non è possibile per il cuore indurito, perché non gli è più possibile riconoscere il peccato e l'offerta della grazia di Dio è rifiutata senza mezzi termini. Trovarsi in questa condizione pericolosa significa isolarsi dalla fonte del perdono. Hebert qui ci offre una nota utile per la cura pastorale: "Chi è turbato nell'animo dal timore di aver commesso il peccato contro lo Spirito Santo, nella maggior parte dei casi andrebbe informato che il suo turbamento stesso costituisce la prova che non ha commesso quel peccato" (*TWBR*, p. 32).

Bibliografia G.H. Twelftree, *DJG*, pp. 75–77; O. Hofius, *EDNT* 1, pp. 220–221, **in it.** H.W. Beyer, *GLNT*, 2:279–290; W. Mundle, H. Whärisch. *DCBNT*, pp. 177–181. (R.P. Martin)

*Spirito Santo

BESTIA

Sebbene ricorra ampiamente nella maggior parte delle versioni, la parola "bestia" è ora alquanto obsoleta come termine specifico. La parola "animale", che l'ha sostituita, deriva dal latino e compare per la prima volta agli inizi del XVI sec. Il termine "bestia" è ancora usato in agricoltura con valore semi tecnico, specialmente nelle espressioni: "bestia grassa" e, ancora di più, "bestie da soma"; per il resto si trova soltanto in opere letterarie o è usato in modo figurativo. Ad esempio per indicare un uomo crudele o violento si dice che è una bestia e che il suo è un comportamento bestiale.

Due parole ebr. sono comunemente tradotte "bestia": ***b^e^hēmâ***, anche tradotto "*bestiame"; *ḥayyâ* talvolta tradotta con altri termini (*p.e.* "animale" in Lev. 11:47 NVR). Anche ***b^e^ʿîr*** è tradotta talvolta "bestia" e altre volte "bestiame".

In generale le traduzioni italiane del NT conservano una chiara distinzione fra ***zōôn*** ("creature viventi" (Apoc. 4:6), ***ktēnôs*** (la NVR rende ***ktēnē*** "cavalcature" in Atti 23:24 e "buoi" in Apoc. 18:13, ma traduce ***ktēnōn*** "delle bestie" in I Cor. 15:39), e ***thērion*** ("bestia" Apoc. 11:7).

La parola "animale" ora indica qualunque essere vivente dotato di sensazioni e capace di muoversi quando vuole, cioè il regno animale contrapposto a quello vegetale. Però il NT della NVR tende a evitare questo termine generico, preferendo i significati più specifici, come sopra; ciò vale anche per la traduzione del quarto termine gr., *tetrapous*, tradotto "quadrupedi" in Atti 10:12. Non si riscontra grande uniformità nella traduzione dei sei diversi termini (per vari tipi di animali) nell'AT.

Ecco la traduzione dei quattro termini nelle versioni italiane:

Apoc. 4:6: gr. *zōa*: a) Diod., CEI: "*quattro esseri viventi*" b) NVR "*quattro creature viventi*" c) Gar. "*quattro viventi*"; Atti 23:24: gr. ***ktēnos*** (sing.), ***ktēnē*** (pl.), Diod., NVR, Gar., CEI: "*cavalcature*";

I Cor. 15:39: a) Diod., NVR, Gar. "*bestie*"; b) CEI, "*animali*"; Apoc. 18:13: a) Diod., CEI, "*bestiame*", b) NVR "*buoi*", c) Gar., "*bestiami*";

Atti 10:12: gr. *tetrapous* : "quadrupedi";

Atti 28:4–5: *to* ***thērion***: a) Diod., CEI, "*la serpe*" b) NVR, "*la bestia*" c) Gar. "*il rettile*"; Apoc. 11:7: a) Diod., NVR, CEI: "*la bestia*"; b) Gar. "*la fiera*". (G.S. G.S. Cansdale)

*Animali

BESTIA IN APOCALISSE

1. "La bestia che sale dall'abisso" (Apoc. 11:7) è il simbolo apocalittico dell'ultima potenza anticristiana (Apoc. 13:1–8; 17:3–7; 19:19–20), descritta come una figura composita formata dalle quattro bestie di Daniele 7:3–12. Le sue 10 corna sono tratte dalla quarta bestia della visione del profeta; le sue sette teste stanno a indicare l'autorità che le deriva dal dragone di Apocalisse 12:3, e risalgono in definitiva al Leviatano (*cfr.* Sal. 74:14; Is. 27:1); Giovanni le interpreta come se fossero i sette colli di Roma (Apoc. 17:9), o sette imperatori romani. Di solito la bestia è vista come l'impero che perseguita, a volte come l'imperatore finale, reincarnazione di uno dei sette, probabilmente un'allusione a Nerone. E la bestia pretende di avere onori divini, guerreggia contro i santi ed è distrutta da Cristo alla sua *parousia* (*cfr.* II Tess. 2:8).

2. "La bestia che sale dalla terra" (Apoc. 13:11–14), definita anche il "falso profeta" (Apoc. 16:13; 19:20; 20:10), è il responsabile delle pubbliche relazioni della prima bestia (vv. 15–18): convince gli uomini ad adorarla e alla fine partecipa alla sua stessa sorte. Il culto dell'imperatore (*asiarca) ha evidentemente suggerito a Giovanni alcune delle citate caratteristiche. (F.F. Bruce)

*Leviatano

BESTIAME

I nomadi e i contadini valutavano la loro ricchezza e regolavano il loro culto sacrificale sulla base dei loro possedimenti in bestiame. L'ebr. ***b^e^hēmâ***, *bestia (singolare o collettivo) denota un animale domestico di grandi dimensioni (*cfr.* gr. ***ktēnos***). Il termine gr. indica frequentemente un animale da cavalcare, mentre quello ebr. lo

fa solo occasionalmente (Nee. 2:12, 14). Il plurale può indicare (anche se non necessariamente) un ippopotamo (Giob. 40:15, *cfr.* Sal. 49:12, 20). Sia "bue" sia "vacca" rendono l'ebr. *šôr*; il bue di stalla o ingrassato era un simbolo di lusso (Prov. 15:17). *'ᵃlāpîm* (solo al plurale) è usato per indicare il bestiame in generale. *bᵉ'îr* si riferisce, normalmente, sebbene non in modo esclusivo, alle bestie da soma. *bāqār* è un termine generico non declinabile al plurale, che denota il bestiame, spesso accompagnato da un'altra parola per conferirgli una specificità. *'ēḡel* è di norma usato per indicare il vitello o la giovenca. *par* è il toro, il termine è femminile: *pārâ*. Quest'ultimo termine è usato in riferimento al cerimoniale della giovenca rossa di Numeri 19. L'ebr. *miqneh* (Gen. 13:2) significa soprattutto ricchezza o possedimento e solo indirettamente bestiame, in quanto espressione più significativa di ricchezza nell'antico Oriente, *cfr.* arab. *m'āl* anche in ebr. *mᵉlā'ḵâ*. Gli *'anšê ê miqneh* sono pastori o nomadi.

Bibliografia. G.S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, **in it.** W. Bauder, *DCBNT*, pp. 199–120; J. Gess, R. Tuente, *DCBNT*, pp. 62–65; *DIB*, p. 193. (R.A. Stewart)

*Agricoltura; *Animali

BET–EDEN

(Ebr. *bêṯ 'eḏen*, Am. 1:5; talvolta scritto *bᵉnê 'e ḏen*, II Re 19:12; Isaia 37:12, forse una contrazione di *bᵉnê bêṯ 'eḏen*, "figli della casa dell'Eden"). È probabilmente a essa che si riferisce Ezechiele 27:23 quando ne parla come di una località che commerciava con Tiro. Il suo legame con Gozan e Aran fa supporre una localizzazione nella Siria settentrionale.

È molto probabile che sia da identificare con lo stato arameo di Bīt–Adini che si trovava tra il fiume Balih e l'Eufrate, e bloccava la strada all'espansione assira verso il nord della Siria. In considerazione di questa collocazione non poteva durare a lungo, e la sua principale città, Til Barsip, l'odierna Tell Ahmar, sulla riva orientale dell'Eufrate, fu conquistata da Salmanassar III, e divenne nell'855 a.C. una provincia assira. Forse a questa conquista fanno riferimento sia Amos sia Rabsachè (*BASOR* 129, 1953, p. 25) più di un secolo dopo. L'Eden a cui fa riferimento Ezechiele 27:23 (senza *bêṯ*, "casa di"), tra le lontane località che commerciavano con Tiro, è stato plausibilmente collegato con Hindanu degli scritti cuneiformi, originalmente 'Iddan/Giddan sul medio Eufrate. (T.C. Mitchell)

BET–ANAT

(Ebr. *bêṯ 'ᵃnāṯ*, "tempio di Anat"). Forse è Safed el–Battikh, a nord–ovest della Galilea, e il *bt 'nt* elencato da Seti I e da Ramses II. La città fu assegnata a Neftali (Gios. 19:38); gli abitanti originari non furono cacciati via ma divennero tributari (Gios. 1:33).

Bibliografia. *LOB*, pp. 200, 214. (A.R. Millard)

BETANIA

1. Villaggio sul punto più lontano del monte degli Ulivi, a circa 3 km. da Gerusalemme, sulla strada per Gerico. È menzionato dapprima nei Vangeli, specialmente come residenza di cari amici di Gesù: *Maria, *Marta e *Lazzaro da cui l'odierno nome arabo El–'Azārīyeh. Il motivo più importante per il quale Betania è ricordata nei Vangeli è perché in essa avvenne l'unzione di Gesù (Mar. 14:3–9). Oltre che nei Vangeli, Betania appare diffusamente nelle tradizioni, nelle leggende e negli itinerari cristiani. **2**. Luogo in cui Giovanni battezzava "al di là del Giordano" (Giov. 1: 28). L'identificazione rimane incerta. Era noto già al tempo di Origene (250 d.C. *ca.*; si veda il suo *Comm. Jo.* 6:40). Origene preferì la lettura *Bet–Bara, dato che questo era un posto conosciuto ai suoi giorni e, per di più, secondo il citato autore, tale scelta può essere confermata per allegoria. Si dovrebbe però accettare la forma "Betania" in quanto lettura più difficile. La menzione di un posto del quale si perse così presto il ricordo è spesso citata come prova che l'evangelista, o la sua fonte, conoscesse bene la Giudea del I secolo. (J.N. Birdsall)

BET–ANOT

(Ebr. *bêṯ 'ᵃnôṯ*, probabilmente "tempio di Anat"). È una conurbazione (città con i suoi villaggi) assegnata a Giuda. Si tratta dell'odierna Beit 'Anûn, a 6 km. a nord–est di Ebron. (J.D. Douglas)

BET–ARAN

In Numeri 32:36 è da identificare con la Bet–Aram di Gios. 13:27. Questo sito faceva parte del territorio assegnato a Gad, e si trovava quindi a est del Giordano. Era probabilmente una fortezza di frontiera costruita dai gaditi (Num. 32: 36) ovvero un insediamento preesistente fortificato da loro (Gios. 13:27) per proteggere sé stessi e il loro bestiame. L'area aveva dei buoni pascoli (Num. 32:1) ma era nella valle e non offriva

perciò la sicurezza delle fortezze collinari, di cui potevano godere coloro che avevano attraversato il fiume. È stata identificata con l'odierna Tell Iktanū, a 12 km. a nord–est della foce del Giordano. (D.F. Payne)

BET–ARBEL

In Osea 10:14 è descritta come una città distrutta da *Salman "il giorno della battaglia". Il nome è noto soltanto da questo brano, così che la sua identificazione con l'odierna Irbid, probabilmente la Arbela di Eusebio, a circa 30 chilometri a sud–est del mare di Galilea, rimane incerta. *NEAEHL*, pp. 87–89, la identifica con una località a ovest del mare di Galilea.

Bibliografia. W.F. Albright, *BASOR* 35, 1929, p. 10; G.L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959, pp. 54–56. (T.C. Mitchell)

BET–AVEN

(Ebr. ***bêṯ*** *'āwen*, "casa di iniquità"). Situata a ovest di Micmas (I Sam. 13:5) è forse da distinguere dalla Bet–Aven che si pensa si trovasse a est di Betel (Gios. 7:2). Se si tratta di due località diverse, è impossibile dire con certezza quale delle due sia indicata come punto di confine settentrionale del territorio toccato a Beniamino (Gios. 18: 12). In Osea (4:15; 5:8; 10:5) il nome può essere un sinonimo spregiativo di *Betel, "Casa del falso (dio)". (R.J. Way)

BET–BARA

(Probabilmente dall'ebr. ***bêṯ*** *'ᵃḇārâ*, "casa del guado"). In molti MSS gr., in Giovanni 1:28, si legge questo nome invece di *"Betania, di là dal Giordano"; per questo motivo lo si trova nella NVR, nella AV e RVmg. Origene preferì questa lettura anche se ammetteva che la maggior parte dei MSS disponibili erano contro di lui. L'etimologia da lui fornita è "casa della preparazione", che egli collega con la "preparazione" del Battista. Ai suoi giorni, ci dice, la località era indicata come il luogo del battesimo di Giovanni. Forse è l'attuale Qasr el–Yeud, sulla riva destra del Giordano, a est di Gerico, dove c'è un monastero di San Giovanni.

Bibliografia. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, *AB*, 1971, pp. 44–45, 71–72, tr. it. Assisi, 4 ed., 1997. (J.N. Birdsall)

*Betania

BET–DAGON

(Ebr. ***bêṯ*** *dāgôn*). **1**. Nella regione bassa di Giuda, a sud di *Azeca (Gios. 15:41). **2**. Nel territorio di Ascer, probabilmente a nord di *Chelcat (Gios. 19:27). Ce n'erano altre; quella presa da Sennacherib ora è Bet Dagan, vicino a Tel Aviv (Z. Kallai, *VT* 8, 1958, pp. 153ss.; B. Mazar, *IEJ* 10, 1960, p. 72). (J.P.U. Lilley)

BETEL

Identificata dalla maggioranza degli studiosi con Beitin, sulla strada che segue lo spartiacque, a 19 chilometri a nord di Gerusalemme. Anche se si sono trovate tracce indicanti un'occupazione anteriore, sembra che la città sia stata fondata agli inizi della media Età del Bronzo. In questo periodo Abramo si accampò a est di Betel, dove edificò un altare a Yahweh (Gen. 12:8). Dopo essere stato in Egitto ritornò in questo stesso luogo (Gen. 13:3). Per Giacobbe Betel segnò il momento in cui sperimentò la presenza di Dio, che per lui è il "Dio di Betel" (Gen. 31:13; 35:7). In seguito alla sua visione di Dio chiamò il posto "casa di Dio" (ebr. ***bêṯ*** *'ēl*) e vi eresse una *colonna (NVR: pietra commemorativa; ebr. *maṣṣēḇâ*, Gen. 28:11–22). Mentre ritornava da Caran fu convocato a Betel, e lì costruì un altare ed eresse un monumento di pietra, ripetendo il nome che già aveva dato prima (Gen. 35:1–15). Il sito in questione forse è Burǧ Beitīn, a sud–est di Beitin, "la spalla di Luz" (NVR: "il versante meridionale di Luz"; Gios. 18:13).

Gli scavi hanno portato alla luce tracce risalenti alla prima Età del Bronzo nonché, secondo il responsabile degli scavi, la roccia di un alto luogo macchiata di sangue. Quest'ultima sembra essere un'interpretazione improbabile, e anche la tesi secondo cui un santuario della media Età del Bronzo l'avrebbe sostituita, rimane molto incerta. La città della media Età del Bronzo era fiorente, fu distrutta verso il 1550 a.C., e dopo di essa ci furono case ben costruite della tarda Età del Bronzo. A loro volta anche queste ultime furono saccheggiate e le successive costruzioni dell'Età del Ferro segnarono un completo cambiamento culturale che, secondo il ricercatore, deve attribuirsi alla conquista israelita (Gios. 12:16; Giu.1:22–26). Betel fu assegnata alle tribù di Giuseppe che la espugnarono, e in particolare a Efraim (I Cro. 7:28); confinava con il territorio di Beniamino (Gios. 18:13). Gli israeliti rioccuparono la città e, invece del vecchio nome Luz, le dettero il nome attribuito da Giacobbe al momento della sua visione (Giu. 1:23). Quando si rese necessario punire Beniamino, gli israeliti consultarono il Signo-

re su come dovessero comportarsi in battaglia e adorarono a Betel perché "l'arca del patto di Dio ... era là" (Giu. 20:18–28; 21:1–4). Anche al tempo di Samuele era un santuario, ed egli la visitava ogni anno (I Sam. 7;16; 10:3). I ruderi del periodo in esame fanno comprendere che si trattava di una comunità semplice e poco sicura. Questo luogo abitato fu bruciato due volte, probabilmente dai filistei.

Sotto la prima monarchia la città fu fiorente e, di lì a poco, divenne il centro del culto di Geroboamo, rivaleggiante con quello di Gerusalemme, condannato da un uomo di Dio proveniente da Giuda (I Re 12:28—13:32). Abiia, re di Giuda, la conquistò (II Cro. 13:19), e suo figlio Asa potrebbe averla distrutta (II Cro. 14:8). Eliseo incontrò un gruppo dei "figli dei profeti" provenienti da Betel ma anche dei ragazzini che lo beffeggiarono (II Re 2:3, 23). Amos condannò i riti del santuario regale israelita (Amos 4:4; 5:5–6; 7:13; *cfr.* Os. 10:15) e Geremia ne mise in evidenza l'inutilità (Ger. 48:13). Il sacerdote mandato a istruire i coloni assiri stanziati in Samaria si stabilì a Betel (II Re17:28), e l'adorazione evidentemente proseguì in quella regione finché Giosia non approfittò della debolezza degli assiri per invadere Israele e distruggere i suoi santuari. Non sono state dissotterrate tracce del santuario di Geroboamo; è possibile che si trovasse fuori della città, nella zona degli altari patriarcali. Nel VI secolo a.C. la città fu distrutta dal fuoco. Degli esiliati di ritorno in patria si stabilirono a Betel (Nee. 11:31), ma il centro del loro culto era Gerusalemme (Zacc. 7:2–3). La città si ingrandì durante il periodo ellenistico finché non fu fortificata da Bacchilide, nel 160 a.C. *ca.* (I Mac. 9:50). Vespasiano la espugnò nel 69 d.C. e, trascorso un breve intervallo, fu ricostruita come municipio romano. Continuò a prosperare fino alla conquista araba (*Bet–Aven).

Bibliografia. W.F. Albright e J.L. Kelso, "The Excavation of Bethel (1934–60)", *AASOR* 39, 1968; D.L. Newlands, "Sacrificial Blood at Bethel?", *PEQ* 104, 1972, p. 155. Per l'identificazione con l'odierna Bireh, si veda D. Livingston, *WTJ* 33, 1970, pp. 20–44; 34, 1971, pp. 39–50; criticato da A.F. Rainey, *WTJ* 33, 1971, pp. 175–188; *NEAEHL*, pp. 192–194. (A.R. Millard)

*Santuario

BETEN

Una delle città di Ascer elencate in Giosuè 19:25. La sua posizione geografica è incerta. L'*Onomasticon* di Eusebio la chiama Bethseten e la colloca a otto miglia romane ad est di Tolemaide (Acco). È possibile che sia l'odierna Abtûn, a est del monte Carmelo. (J.D. Douglas)

BETESDA

Nel *Textus Receptus* (*TR*), nome di una piscina di *Gerusalemme (Giov. 5:2), presso la porta delle Pecore; ma permane incertezza sul nome stesso e sull'uso che se ne fa. Si trovano vari nomi nei MSS; molti studiosi ritengono che la lettura migliore sia "Bethzatha" (così la RSV, JB, TEV; in italiano, CEI: Betzata), anche se le altre accettano il *TR* "Betesda" ("Betsaida", sebbene ben attestato, è improbabile per considerazioni di carattere generale). Il nome designa sia la vasca sia un edificio ("alla porta delle Pecore", NVR).

"Betesda" può significare "posto (*lett.* "casa") di misericordia" (aram. ***bêṯ ḥesḏâ***), o anche "posto del profluvio" (ebr. ***bêṯ ʾešdâ***). La seconda possibilità è rafforzata dalla presenza di una forma duale del nome in un documento di Qumran (***bêṯ ʾešdāṯayin***, 3Q15, §57); il riferimento è a una piscina (gemella) accanto alla zona del tempio. Detta prova di natura linguistica è la più interessante se si considera che Eusebio e il pellegrino di Bordeaux parlano di piscine gemelle a Betesda. Una piscina gemella a nord della zona del tempio fu scoperta nel 1856 nella chiesa di Sant'Anna, e da allora molti l'hanno identificata con quella descritta in Giovanni 5:2; sembra che siano sopravvissute rovine di magnifici portici. Tuttavia l'identificazione rimane incerta; altre piscine presenti nella stessa ampia zona sono state proposte come le piscine di Betesda; alcuni studiosi hanno anche pensato che potrebbe essere la piscina di *Siloe. Se ciò fosse vero la parola *probatikē* non potrebbe riferirsi alla "(porta delle) Pecore", che si trova a nord dell'area del tempio; ma sono possibili anche altre traduzioni (*cfr.*, *p.e.*, quella della NEB).

Bibliografia. J. Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda*, tr., ingl., 1966; B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971, *ad loc.*; D. Bahat, *Illustrated Atlas of Jerusalem*, 1990; si vedano anche i normali commentari, **in it.** J. Wilkinson, *Gerusalemme come la vide Gesù*, Roma, 1981; C.G. Kruse, *Il Vangelo secondo Giovanni*, GBU, Chieti, 2007. (D.F. Payne)

BETFAGE

(In aram., "luogo dei fichi novelli"). Villaggio sul monte degli Ulivi, sulla strada o vicino alla strada, che va da Gerico a Gerusalemme, e vicino a Betania (Matt. 21:1; Mar. 11:1; Luca 19:29). La

sua collocazione precisa rimane incerta. Si veda *ZPEB*, p. 112. (J.W. Meiklejohn)

BET-IESIMOT

(Ebr. ***bêṯ hayšîmôṯ***, "casa dei deserti"), luogo vicino alla riva nord-est del Mar Morto nelle pianure di Moab (Num. 33:49; Ez. 25:9), assegnata da Mosè alla tribù di Ruben (Gios. 13:20). Eusebio la pone a 16 km. a sud-est di Gerico, e Giuseppe Flavio (*Bell.*, 4.438) ne fa menzione usando il nome greco ***Bēsimōth*** (che è la vicina Hirbet Sueimeh), conquistata dal tribuno romano Placido durante la rivolta giudaica. Rimangono un pozzo e alcune rovine (Tell el-'Azeima). (N. Hillyer)

BETLEMME

(Ebr. ***bêṯ leḥem***, "casa del pane", la seconda parola forse è da intendersi nel senso più ampio di "cibo"). È stata avanzata l'ipotesi che la parola finale ***leḥem*** sia Lakmu, divinità assira; ma non c'è alcuna prova che tale dio sia stato mai venerato in Canaan. Nell'AT ci sono due città con lo stesso nome e a entrambe oggi è stato dato il nome arabo Bayt Lahm, che è l'esatto equivalente di quello ebraico.

1. La famosa città di Davide, come nel tempo sarebbe stata ricordata. Si trova a 9 km. a sud di Gerusalemme. In precedenza si chiamava Efrata (Gen. 35:19), ed era nota come Betlemme di Giuda o Betlemme Efrata, per distinguerla dall'altra città con lo stesso nome. Lì vicino c'era la tomba di Rachele; lì vivevano gli antenati di Davide; i filistei vi posero una guarnigione; e il Messia era destinato a nascere a Betlemme. In effetti, fu lì che nacque Gesù, e i racconti dei pastori e dei magi si concentravano su questa città. L'imperatore Adriano nel II secolo d.C. trattò duramente la città e ne scacciò tutti i giudei. Sembra inoltre che per due secoli si fossero perse le tracce della grotta della natività; perciò rimane il dubbio se la chiesa della Natività, eretta da Elena durante l'impero di Costantino, corrisponda effettivamente al luogo esatto della grotta. **2**. L'altra Betlemme si trova nel territorio di Zabulon (Gios. 19:15) ed è a 15 km. a nord-ovest di Nazaret. La maggior parte degli studiosi ritengono che vi risiedesse il giudice Ibsan (Giu. 12:8), ma la tradizione antica è a favore di Betlemme di Giuda.

Bibliografia. *NEAEHL*, pp. 203-210; C. Kopp, *Holy Places of the Gospels*, 1963. (D.F. Payne)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Messia; *Nascita verginale

BET-MARCABOT

(Ebr. ***bêṯ hammarkāḇôṯ***, "casa dei carri"). Faceva parte del territorio assegnato a Simeone (Gios. 19:5; I Cro. 4:31). Il sito è incerto ma dati i suoi collegamenti con Siclag e Corma, fu probabilmente una roccaforte sul confine tra la Giudea e la Filistia. Il nome fa pensare che l'insediamento possa essere stato un arsenale dei cananei ai giorni della conquista. Il fatto che i cananei disponevano di carri da guerra impedì che i soldati ebrei, che si muovevano a piedi, occupassero il territorio (Giu. 19). (R.J. Way)

BET-NIMRA

"Casa dell'acqua pura" o "Casa del leopardo", città di Gad (Num. 32:36), corrispondeva probabilmente a Nimra (Num. 32:3) e a Nimrin (Is. 15: 6; Ger. 48:34). Eusebio la chiamava Betham-Naram e la poneva a 8 km. a nord di Livias. Può darsi che sia l'odierna Tell Nimrin accanto allo uadi Su'eb oppure la vicina Tell Bileibil, a circa 24 km. a est di Gerico. (G.W. Grogan)

BET-ORON

Nome di una località cananea che significa "casa di Hauron" (dio cananeo dell'oltretomba). Bet-Oron disopra (Gios. 16:5) è l'odierna Beit 'Ûr al-Fôqâ, 617 m. sopra il livello del mare, a 16 km. a nord-ovest di Gerusalemme, e Bet-Oron disotto (Gios. 16:3) è Beit 'Ur, 400 m. sul mare e a 2 km. più a nord-ovest. queste città furono costruite da Seera, della tribù di Efraim (I Cro. 7:24). Si trovavano nel territorio della tribù, e una di esse fu assegnata alla famiglia levita di Cheat (Gios. 21: 22). Furono poi ricostruite da Salomone (II Cro. 8:5) e fortificate dai giudei dopo l'Esilio (Gdt. 4: 4-5) e dal generale siriano Bacchilide (I Mac. 9: 50). Controllavano la valle di Aialon, nella quale passava una delle più importanti strade antiche tra la pianura marittima e la regione montuosa. Pertanto, ai tempi biblici, molti eserciti passarono da queste città, *p.e.* gli amorei e gli israeliti che li inseguivano sotto la guida di Giosuè (Gios. 10: 10-11), i filistei (I Sam. 13:18), e l'esercito egiziano di Sisac (secondo la sua iscrizione a Karnak), i siriani sotto Seron (II Mac. 3:16, 24) e sotto Nicanore (I Mac. 7:39), entrambi sconfitti da Giuda a Bet-Oron, e i romani sotto Cestio (Gius., *Bell.* 2. 516). È possibile che Samballat fosse originario di Bet-Oron (Nee. 2:10). Lo Pseudo-Epifanio, nelle *Vite dei profeti*, afferma che Daniele nacque a Bet-Oron disopra.

Bibliografia. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2, 1874, pp. 250–253; G.A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, pp. 248–250, 287–292; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, pp. 274–275. (J. J.A. Thompson)

BET–PALET

Città del Neghev situata nella Giudea (Gios. 15: 27; Nee.11:26). Cheles, uno dei 30 eroi di Davide, era nativo di questo luogo (II Sa. 23:26; I Cro 11: 27 e 27:10). Chelez e Achia (I Cro. 11:27, 36; 27: 10): il primo nel testo parallelo, II Sam. 23:26, è descritto come proveniente da Pelet, e la versione siriaca ha questa lettura in I Cro. 11:27. (R.A.H. Gunner)

BET–PEOR

(*Lett.* "tempio di Peor"). Località nella zona collinare del territorio di Moab (Gios. 13:20) o degli Amorei (Deut. 4:46), a est del Giordano, appartenente al territorio di Ruben. La narrazione storica del Deuteronomio dice che gli ebrei si radunarono presso il monte Pisga vicino a Bet–Peor per ricevere l'esortazione finale prima di entrare nella terra promessa (Deut. 3:29; 44–46). Dopo aver nuovamente letto la legge al popolo in procinto di entrarvi, Mosè morì e fu seppellito lì vicino (Deut. 34:5–6). Bet–Peor può trovarsi vicino a *Peor, ovvero essere proprio lo stesso Peor dove Balaam costruì sette altari (Num. 23:28). Numeri 25:1–5 parla dell'adorazione di un dio Baal Peor (Signore di Peor) da parte dei moabiti. È incerto dove ciò fosse avvenuto. (R.J. Way)

BETSAIDA

Città sulla costa settentrionale del mare di Galilea. Il suo nome in aramaico significa "casa della pesca" (se ***bêṯ ṣaydâ***) oppure "casa del pescatore" (se ***bêṯ ṣayyādâ***). Filippo il tetrarca la ricostruì e la chiamò Iulia, in onore della figlia di Augusto, Giulia. Plinio e San Girolamo ci dicono che si trovava a est del Giordano, e ci sono due probabili siti, et–Tell o Mas'adiya. (I due centri sono uno nelle vicinanze dell'altro, ma il secondo è più vicino alla riva.) Ma in Marco 6:45 i discepoli furono mandati da dove stavano a est del Giordano, a Betsaida, verso *Capernaum (*cfr.* Giov. 6: 17); è stata quindi ipotizzata l'esistenza di una seconda Betsaida a ovest del Giordano, da localizzare forse ad 'Ayn al–Tabigha. Si dice che anche questa sia la Betsaida "di Galilea" (Giov. 12:21). Infatti è possibile che il confine della Galilea non si estendesse a est del Giordano. Ma è poco probabile; il nome "Galilea" non è necessariamente usato in senso tecnico. Un sobborgo di Iulia, sulla riva occidentale, potrebbe essere più in armonia con il testo di Marco 6:45; Capernaum non era molto distante. (D.F. Payne)

BET–SEAN, BET–SAN

Città situata a una importante congiunzione della valle di *Izreel con la valle del Giordano. Il nome si trova nella Bibbia come ***bêṯ š^e'ān*** (Gios. 17:11, 16; Giu. 1:27; I Re 4:12; I Cro. 7:29) e ***bêṯ šan*** (I Sam. 31:10, 12; II Sam. 21:12). Il nome è conservato nel villaggio moderno di Beisan, adiacente al quale si trova Tell el–Husn, una collinetta di rovine alta 80 m. che comprende diciannove strati indicanti altrettanti periodi di occupazione dell'area. Gli scavi furono condotti da C.S. Fisher (1921– 1923), A. Rowe (1925) G.M. Fitzgerald (1930–31), Y. Yadin e J. Geva (1983) e A. Mazar (1989–). La città era occupata quasi continuativamente dal periodo calcolitico fino ai tempi moderni e per un lungo periodo fu la fortezza egiziana più importante nel nord del paese.

Sebbene sia stato effettuato un sondaggio in profondità che ha rivelato insediamenti dal IV mill. a.C. e un'importante città cananea della prima Età del Bronzo, gli scavi principali hanno riguardato i nove livelli superiori che vanno dal XIV sec. a.C. fino ai tempi islamici. Per molto tempo, nella prima parte di questo periodo, Bet–Sean fu un avamposto egiziano fortificato. Già nel XV sec. Tutmòsi III ne parla come di una città sotto il suo controllo (vi sono stati trovati scarabei con inciso il suo nome), e nel sec. seguente una lettera di Amarna parla dei rinforzi inviati nella guarnigione *bît–sa–a–ni* per conto dell'Egitto. Il principale livello più antico (il IX) appartiene probabilmente al suddetto secolo (i livelli sono stati nuovamente datati in base alla sequenza degli oggetti in terraglia, dato che le date originariamente fissate dagli scavatori facevano affidamento su criteri meno sicuri), e in detto livello è stato scoperto un ampio tempio dedicato a "Mekal, Signore (Ba'al) di Bet–San", nel quale sono stati trovati i resti del sacrificio di un toro di tre anni (*sacrifici e offerte).

Il livello VIII, che risale alla fine del XIV sec., non era importante se paragonato con gli altri; in questo periodo Sethos (Seti) stava cercando di riaffermare il controllo dell'Egitto sull'Asia, e nel suo primo anno di regno restaurò Bet–Sean. Qui sono state trovate due delle sue stele regali, e in una di esse è detto che nei pressi egli ebbe uno scontro con i *' pr.w* (*ebrei). Nel VII livello c'era un tempio nel quale fu trovata una stele

con il ritratto di una dea con un copricapo a due corna (*Asterot–Carnaim), e un tempio simile fu scoperto anche nel VI livello. Quest'ultimo risale probabilmente al XII sec., al tempo di Ramses III, del quale vi fu trovata una statua; inoltre, la scoperta nel cimitero della città di bare antropoidi di argilla, caratteristiche dei *filistei, fa pensare che una guarnigione di soldati filistei fu stanziata a Bet–Sean da Ramses. Al suo arrivo in Canaan, a Manasse fu assegnata Bet–Sean (Gios. 17: 11); ma questa tribù ritenne che fosse troppo potente per poterla conquistare (Gios. 17:16; Giu. 1:27), così che rimase nelle mani dei Cananei fino al tempo di Davide. La Bibbia parla di Bet–Sean "e le sue sorelle" (cioè, i suoi villaggi): era quindi una città importante. Era ancora in mano ai filistei al tempo di Saul, perché sulle sue mura fu appeso il corpo di Saul e quelli dei suoi figli e fu da lì che li tolsero gli abitanti di Iabes di Galaad (I Sam. 31:10, 12).

Nel V livello (XI sec. *ca.*) furono portati alla luce due templi, uno (quello a sud) dedicato al dio Resef e l'altro alla dea Antit, e il Rowe ha suggerito che si trattasse dei templi di Dagon e di Astarte, dove i filistei esposero la testa e l'armatura di Saul (I Cro. 10:10; I Sam. 31:10). La città deve essere infine caduta nelle mani degli israeliti al tempo di Davide, e gli scavi hanno rivelato scarso materiale indicante insediamenti (IV livello) da allora e fino all'epoca ellenistica (Livello III). In questo periodo è menzionata con i suoi dintorni ("tutto di Bet–Sean", ***kolbêṯ*** *š^{e}'ān*) come appartenente al quinto distretto amministrativo di Salomone (I Re 4:12), e nel regno di Roboamo (I Re 14:25) Sheshonq (*Sisac) la rivendicò tra le proprie conquiste. La città fu ricostruita come centro ellenistico di Scitopoli, che in seguito fece parte della *Decapoli.

Bibliografia. A. Rowe, *Beth–shan*, 1, *The Topography and History of Beth–shan*, 1930; 2, i, *The Four Canaanite Temples of Beth–shan*, 1940; insieme a quest'opera si veda G.E. Wright, *AJA*, 1941, pp. 483-485; G.M. Fitzgerald, *Beth–Shan*, 2, ii, 1930; 3, 1931; *ANET*, pp. 242, 249, 253; J. Knuszon, *Die El–Amarna Tafeln* 1, 1907, pp. 874–875, n° 289.20; 2, 1915, p. 1343 (= *ANET*, p. 489); W.F. Albright, "The Smaller Beth–Shan Stele of Sethos I" (1309–1290 BC)", *BASOR* 125, 1952, pp. 24–32; G. Posener in J. Bottéro, *Le Problème des Habiru*, 1954, p. 168 (= *ANET*, p. 255); G.E. Wright, *BA* 22, 1959, pp. 53–56, 65; (sulle bare antropoidi) G.M. Fitzgerald, in *AOTS*, pp. 185–196; *NEAEHL*, pp. 214–235; Y. Yadin, *IEJ* 34, 1984, pp. 187–189; F.W. James e P.E. McGovern, *The Late Bronze II Egyptian Garrison at Beth Shan*, 1986, **in it.** *EAA*, *s.v.* "Beisan", 2, pp. 38ss., II Supp. (1970–1994), *s.v.* "Province romane, *Iudaea*"; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, 5 ed., Bari, 2006. (T.C. Mitchell)

BET–SEMES

(Ebr. ***bêṯ šemeš***, "casa [tempio] del sole"), nella Bibbia è un nome che designa quattro luoghi diversi. **1**. Importante città di Giuda (II Re 14:11; II Cro. 25:21) sul confine nord con Dan (Gios. 15:10), situata in una valle disposta a ovest della zona montuosa a circa 24 km. a ovest di Gerusalemme e quindi in posizione dominante su una strada che va dagli altopiani alla pianura costiera. Il sito deve essere probabilmente identificato con l'odierna Tell er–Rumeila, situata sulla sella di uno sperone roccioso a ovest dell'insediamento più tardo di 'Ēn Šems. Furono eseguiti degli scavi nel 1911–1912, e in misura più estesa nel 1928–1932. Il sito fu abitato dapprima verso la fine della prima Età del Bronzo, un po' prima del 2000 a.C., e prosperò come città cananea dalle possenti fortificazioni durante tutta la media e la tarda Età del Bronzo; toccò il suo punto culminate al tempo della dominazione egiziana, sotto i faraoni della XIX dinastia. La scoperta, nei livelli della tarda Età del Bronzo, di una tavoletta con un'iscrizione nell'alfabeto cuneiforme di *Ugarit (Ras Shamra), ha gettato luce sui rapporti della città in esame con il nord. La fine dell'Età del Bronzo è caratterizzata da una gran quantità di vasellame filisteo, da cui si capisce che queste popolazioni, insediatesi inizialmente lungo la costa, in seguito si stabilirono anche nell'interno, dove divennero i principali oppositori degli israeliti, da poco arrivati. La città deve essere stata conquistata dagli israeliti al tempo dei Giudici, dato che fu considerata città levitica (Gios. 21:16; I Cro. 6:59) ed era certamente ancora nelle loro mani all'epoca di Samuele perché da lì fu portata l'arca quando i filistei la restituirono (I Sam. 6). È probabile che Davide fortificasse la città nelle ultime fasi della sua lotta contro i filistei ed è verosimile che le *mura della casamatta ivi scoperta risalgano a questo periodo. Ci sono prove che la città fu distrutta nel X sec., probabilmente a opera del re egiziano *Sisac (Sheshonq), che invase Giuda nel quinto anno di Roboamo (I Re 14:25–28). Circa un secolo dopo Bet–Semes fu il teatro della grande vittoria di Ioas di Israele contro Amasia di Giuda (II Re 14:11–13; II Cro. 25:21–23). Durante il regno di Acaz, insieme ad altre città, fu di nuovo conquistata dai filistei, (II Cro. 28:18), ma gli invasori furono cacciati via da Tiglat–Pileser III, al quale si era rivolto Acaz; Giuda tuttavia divenne vassallo del libe-

ratore. Una comprensione della vita della città nel periodo della monarchia è derivata dalla scoperta di una raffineria per l'olio di oliva e di installazioni per la lavorazione del rame; queste ultime esistevano già nell'Età del Bronzo. La città allora era in declino e fu infine distrutta da Nabucodonosor nel VI secolo a. C. È probabile che Ir–Semes, "città del sole" (Gios. 19:41), non sia altro che la stessa Bet–Semes.

Bibliografia. D. Mackenzie, "Excavations at Ain Sems", *Annual Report of the Palestine Exploration Fund*, 1, 1911, pp. 41–94; 2, 1912–13, pp. 1–100; E. Grant (e G.E. Wright), *Ain Shems Excavations*, 1–5, 1931–9; *NEAEHL*, pp. 249–253; J.A. Emerton, *AOTS*, pp. 197–206. **2**. Città sul confine di Issacar (Gios. 19:22), dalla quale i cananei non furono scacciati, ma divennero tributari degli israeliti (Giu. 1:33), forse deve essere identificata con l'odierna el–'Ubēdīyeh, in posizione dominante su un guado del Giordano a circa 3 km. a sud del mare di Galilea.

Bibliografia. A. Saarisalo, *The Boundary between Issachar and Naphtali*, 1927, pp. 71–73, 119–120. **3**. Città fortificata assegnata a Neftali (Gios. 19:38), che non è stata localizzata, a meno che non sia la stessa del n. **2**. **4**. Città dell'Egitto (Ger. 43:13. La Nouvelle Bible Segond, ed. 2002: "les pierres levées de Beth–Shémesh en Egypte"; NVR: "le statue del tempio del sole") che deve essere probabilmente identificata con Eliopoli (la località in questione compare con questo nome nella RSV); si veda *On. (T.C. Mitchell)

BET–SITTA

(Ebr. ***bêṯ šiṭṭâ***, "casa di [la] acacia"). Città vicina ad *Abel Meola, nella quale si rifugiarono i madianiti che fuggivano da Gedeone (Giu. 7:22). La sua identificazione non è certa. (J.D. Douglas)

BET–SUR

(Ebr. ***bêṯ ṣûr***). Città di Giuda (Gios. 15:58) non menzionata nel racconto della conquista, dove però si insediarono i discendenti di *Caleb, figlio di Chesron (I Cro. 2:18, 45). Fu fortificata da Roboamo nel X sec. (II Cro. 11:7), ebbe una qualche importanza ai tempi di Neemia (3:16), e fu una città fortificata d'importanza strategica durante le guerre dei maccabei (I Macc.).

La memoria del nome è conservata in una località chiamata Burğ es*–Sūr, ma la città antica oggi è rappresentata da una montagnola nelle vicinanze di Hirbet et–T)ubēqa, a circa 6 km. a nord di Ebron. Il sito fu identificato nel 1924, e nel 1931 una spedizione americana sotto la direzione di O.R. Sellers e W.F. Albright effettuò gli scavi preliminari i quali, data l'inquieta situazione mondiale, furono ripresi soltanto nel 1957, quando iniziò una nuova campagna di scavi sotto la direzione del Sellers.

Fino alla media Età del Bronzo (dal XIX al XVI sec. a.C. *ca*.) ci sono stati pochi insediamenti nel sito, e nella parte finale di questo periodo gli Hyksos dominarono in Canaan, e probabilmente deve essere attribuita a loro la costruzione di un sistema di solide mura di difesa sulle pendici della montagnola. Quando infine gli egiziani espulsero gli Hyksos dall'Egitto e li inseguirono fin dentro canaan, Bet–Sur fu distrutta e in gran parte abbandonata, e rimase evidentemente in tale stato per tutta la tarda Età del Bronzo (1550–1200 *ca*.) e perciò non oppose alcuna resistenza agli eserciti di Giosuè, come è indicato dall'assenza del suo nome dalle narrazioni della conquista. Evidentemente vi si insediarono gli israeliti, perché nel XII e nell'XI sec. la città prosperò sebbene sembra che il numero degli abitanti sia scemato verso la fine del X sec. Non sono venute alla luce prove sicure di fortificazioni erette da Roboamo, ed è quindi possibile che egli abbia usato le mura della media Età del Bronzo e assegnato sul posto solo una piccola guarnigione. Il sito fu abitato durante tutto il periodo della monarchia, fu abbandonato durante l'Esilio e nuovamente occupato all'epoca dei persiani, ma raggiunge l'acme della sua importanza nel periodo ellenistico. Fu allora la sede di una guarnigione che controllava la strada tra Gerusalemme ed Ebron, ai confini tra la Giudea e l'Idumea e compare in posizione di rilievo nelle guerre dei maccabei. Sulla cima fu scoperta una grande fortezza, nella quale sono state trovate un gran numero di monete, tra le quali molte di Antioco IV Epifane, e diversi manici di brocche provenienti da Rodi con iscrizioni indicanti che era stata presidiata da truppe greche. La fortezza visse tre fasi principali, la seconda probabilmente fu quella di Giuda Maccabeo, che la fortificò dopo avervi sconfitto il rappresentante di Antioco, Lisia (I Mac. 4:26–34, 61), e la terza probabilmente deve essere assegnata al generale macedone Bacchide, che la fortificò attorno al 161 d. C. (I Mac. 9:52).

Bibliografia. O.R. Sellers, *The Citadel of Beth–zur*, 1933; W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, edizione riveduta, 1960, *passim*, speci. pp. 150–152; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 283; R.W. Funk, NEAEHL, pp. 259–261. (T.C. Mitchell)

BEULAH

Vedi *maritata.

BEVANDE ALCOLICHE

Vedi *vino.

BIBBIA

Il termine deriva, passando per il latino, dal greco *biblia* ("libri"), l'insieme dei libri che furono riconosciuti come canonici dalla chiesa cristiana. Il più antico documento nel quale è usata l'espressione *ta biblia* ("i libri"), nel senso ora indicato, si dice sia la II Clemente 14:2 (150 d.C. *ca.*): "I libri e gli apostoli dichiarano che la chiesa ... è esistita fin dall'inizio". *Cfr.* Daniele 9:2: "Io, Daniele, meditando sui libri ..." (ebr. ***bass***^{e}***pārîm***), dove si fa riferimento al corpo degli scritti profetici dall'AT. Il termine gr. *biblion* (*biblia* è il plurale) è il diminutivo di *biblos*, che in pratica indica qualsiasi genere di documento scritto, ma originariamente un documento scritto su papiro (gr. *byblos*; *cfr.* il porto fenicio di Biblo, attaverso il quale nell'antichità il papiro veniva importato dall'Egitto).

Sono sinonimi di "la Bibbia": "gli scritti" o "le Scritture" (gr. *hai graphai*, *ta grammata*), usati frequentemente nel NT per indicare i documenti dall'AT, in tutto o in parte; *cfr.* Matt: 21:42: "Non avete mai letto nelle Scritture?" (*en tais graphais*); il brano parallelo di Marco 12:10 ha il singolare, riferendosi allo specifico brano citato: "Non avete neppure letto questa Scrittura?" (***tēn graphēn tautēn***); II Timoteo 3:15: "Le sacre Scritture" (*ta iera grammata*), v. 16: "Ogni Scrittura è ispirata da Dio" (***pasa graphē theupneustos***). In II Pietro 3:16 "tutte" le lettere di Paolo sono incluse con "le altre Scritture" (*tas loipas graphas*), espressione con la quale si indicavano gli scritti dell'AT e probabilmente anche i Vangeli.

L'AT e il NT, la *tawrat* (dall'ebr. *tôrâ*) e l'*injīl* (dal gr. *euangelion*), sono riconosciuti nel Corano (Sura 3) come le più antiche rivelazioni divine. L'AT in ebraico è la Bibbia ebraica. Il Pentateuco in ebraico è la Bibbia Samaritana.

I. Contenuto e autorità

I Cristiani, per i quali l'AT e il NT presi insieme formano la Bibbia, non sono del tutto d'accordo sul suo contenuto. Alcuni settori della chiesa siriaca non includono nel NT la II Pietro, la II e la III Giovanni, Giuda e l'Apocalisse. La chiesa romana e quella greco–ortodossa includono un certo numero di libri nell'AT, in aggiunta a quelli di cui si compone la Bibbia ebraica; detti libri aggiuntivi facevano parte della Septuaginta cristiana.

Se da un lato i libri citati sono inclusi, insieme a uno o due altri, nella bibbia protestante inglese, la Chiesa d'Inghilterra (come la Chiesa Luterana) segue San Girolamo nel sostenere che possono essere letti "come esempio di vita e di costumi; ma non valgono per affermare una qualsiasi dottrina" (Articolo VI). Altre chiese riformate non attribuiscono alcuno *status* canonico a questi libri (*apocrifi). La Bibbia etiopica vi include la *I Enoc* e il *Libro dei Giubilei*.

Nella chiesa romana, in quella greco–ortodossa e in altre antiche comunioni la Bibbia, insieme alla viva tradizione della chiesa intesa in un certo senso, costituisce l'autorità finale. Nelle chiese della Riforma, d'altra parte, soltanto la Bibbia è la corte d'appello finale in materia di dottrina e di vita pratica. Pertanto l'Articolo VI della Chiesa d'Inghilterra afferma: "La Sacra Scrittura contiene tutte le cose necessarie alla salvezza: perciò qualunque cosa che non si possa leggere in essa, né possa essere provata per mezzo di essa, non si può chiedere a una persona qualsiasi che la debba credere come articolo di fede, o considerarla come requisito o condizione necessaria per la salvezza." Allo stesso fine la *Westiminster Confession of Faith* (1.2) elenca i 39 libri dell'AT e i 27 del NT come "tutti dati per ispirazione divina, perché siano una regola di fede e di vita".

II. I due Testamenti

La parola "testamento" nei titoli "Antico Testamento" e "Nuovo Testamento" attribuiti alle due divisioni della Bibbia risale, passando per il latino *testamentum*, al greco ***diathēkē***, che nella maggior parte dei casi in cui compare nella Bibbia greca significa "patto" piuttosto che "testamento". In Ger. 31:31–34 è preannunciato un nuovo patto (ebr. *b*^{e}*rît*, LXX *diathēkē*) che avrebbe sostituito quello che Yahweh fece con Israele nel deserto (*cfr.* Es. 24:7–8). "Dicendo *un nuovo patto*, egli ha dichiarato antico il primo" (Ebr. 8:13). Gli scrittori del NT vedono l'adempimento della profezia del nuovo patto nel nuovo ordine instaurato dall'opera di Cristo; le parole con le quali egli lo istituisce (I Cor. 11:25) sono la base autorevole di questa interpretazione. Pertanto i libri dell'AT sono così chiamati per il loro stretto collegamento con la storia, libri dell'"antico patto"; quelli del NT ricevono questo nome perché sono l'atto costitutivo del "nuovo patto". Un'espressione che si avvicina ad "Antico Testamento", da noi comunemente usata, la troviamo in II Corinzi 3:14, "quando leggono l'antico patto", sebbene Paolo voglia probabilmente indicare la legge e non l'intero volume della scrittura ebraica. L'espressione "Antico

Testamento" (*palaia diathēkē*) e "Nuovo Testamento" (*kainē diathēkē*), per le due raccolte di libri, cominciarono a essere generalmente usate nella seconda parte del II secolo; in Occidente Tertulliano tradusse in latino *diathēkē* sia con *instrumentum* (documento legale) sia con *Testamentum*; la seconda parola fu quella che sopravvisse, sfortunatamente, dato che le due parti della Bibbia non sono "testamenti" nel senso comune della parola.

III. L'Antico Testamento

Nella Bibbia Ebraica i libri sono disposti in tre divisioni: la Legge (*tôrâ*), i Profeti (*n*^{e}*ḇî'îm*) e gli Scritti (*k*^{e}*ṯûḇîm*). La Legge comprende il Pentateuco, i cinque "libri di Mosè". I Profeti sono ripartiti in due suddivisioni: i "primi Profeti" (*n*^{e}*ḇî'îm rî'sônîm*), comprendenti Giosuè, Giudici, Samuele e Re, e gli "ultimi Profeti" (*n*^{e}*ḇî'îm 'āḥ*^{a}*rônîm*), che comprendono Isaia, Geremia, Ezechiele e "i libri dei dodici Profeti". Gli Scritti contengono i libri rimanenti: prima Salmi, Proverbi e Giobbe; poi i cinque "Rotoli" (*m*^{e}*ḡillôṯ*), e precisamente il Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni, Ecclesiaste ed Ester; e infine Daniele, Esdra–Neemia e Cronache. Secondo la tradizione il totale ammonta a 24 Libri, ma questo numero corrisponde esattamente al nostro modo di conteggiare, che ne prevede 39, dato che i Profeti Minori vengono calcolati come 12 libri, e Samuele, Re, Cronache e Esdra–Neemia sono composti ciascuno di due libri. Nell'antichità c'erano anche altri modi di calcolare gli stessi 24 libri; secondo uno di questi (attestato da Giuseppe Flavio) il totale ammontava a 22; secondo un altro (noto a San Girolamo) veniva aumentato a 27.

Non è possibile risalire all'origine della disposizione dei libri nella Bibbia Ebraica; si crede frequentemente che la triplice divisione corrisponda alle tre fasi in cui i libri furono riconosciuti come canonici, ma ciò non può essere dimostrato (*canone dell'AT).

Nella LXX i libri sono disposti in base alla somiglianza degli argomenti. Dopo il Pentateuco vengono i libri storici, poi i libri poetici e sapienziali, seguiti a loro volta dai profeti. Lo stesso ordine, nei suoi punti principali, è stato perpetuato, passando per la Vulgata, nella maggior parte delle edizioni cristiane della Bibbia. Sotto alcuni aspetti detto ordine è più fedele alla sequenza cronologica dei contenuti narrativi rispetto a quello della Bibbia ebraica; per esempio, Rut compare immediatamente dopo Giudici (dato che parla di cose avvenute "al tempo in cui governavano i giudici", Diod.) e nell'ordine di Cronache, Esdra, Neemia è evidente l'opera del Cronista.

Le parole usate in Luca 24:44 ("la legge di Mosè ... i profeti ... i salmi") rispecchiano la triplice ripartizione della Bibbia ebraica; più comunemente il NT fa riferimento a "la legge e i profeti" (si veda Matt. 5:17, *ecc.*) o "Mosè e i profeti" (Luca 16:29, *ecc.*).

La rivelazione divina contenuta nell'AT fu trasmessa attraverso due vie principali: le opere potenti e le parole profetiche. Questi due modi della rivelazione sono indissolubilmente legati l'uno all'altro. Gli atti di misericordia e di giudizio, per mezzo dei quali il Dio d'Israele si fece conoscere al suo popolo del patto, non avrebbero trasmesso il loro vero messaggio se non fossero stati interpretati dai profeti, i "portavoce" di Dio che ricevettero e comunicarono la sua parola. Ad esempio, gli avvenimenti dell'Esodo non avrebbero acquistato il significato permanente che ebbero per gli Israeliti se Mosè non avesse detto loro che in questi avvenimenti il Dio dei loro padri agiva per liberarli, secondo le sue antiche promesse, così che essi da quel momento in poi potessero essere il suo popolo ed egli il loro Dio. D'altro lato le parole di Mosè sarebbero rimaste infruttuose se non fossero state confermate dagli avvenimenti dell'Esodo. Possiamo mettere a confronto quanto ora detto con il ruolo altrettanto importante svolto da Samuele al tempo della minaccia dei filistei, con quello dei grandi profeti dell'VIII sec., quando l'Assiria stava spazzando via ogni cosa davanti a sé, con quello di Geremia e di Ezechiele quando il regno di Giuda volse alla fine, e così di seguito.

L'interazione tra le opere potenti e la parola profetica spiega perché la storia e la profezia siano così strettamente mescolate nelle pagine dell'AT; non c'è dubbio che proprio l'aver capito, in qualche misura, tale collegamento indusse i Giudei a inserire i principali libri storici tra i Profeti.

Ma gli scritti dell'AT non documentano soltanto la rivelazione progressiva di Dio in tale duplice forma; essi registrano, allo stesso tempo, anche la risposta degli uomini alla rivelazione divina, una risposta a volte obbediente, troppo spesso disobbediente; espressa sia con le parole sia con le azioni. Nella testimonianza contenuta nell'AT di come reagirono coloro ai quali fu rivolta la Parola di Dio il NT trova delle istruzioni pratiche per i cristiani; riguardo alla ribellione degli israeliti nel deserto e ai disastri che ne conseguirono, Paolo scrive: "Queste cose avvennero loro per servire da esempio e sono state scritte per ammonire noi, che ci troviamo nella fase conclusiva delle epoche" (I Cor. 10:11).

Rispetto al posto che occupa nella Bibbia cristiana, l'AT ha un carattere preparatorio: quello che Dio aveva detto "anticamente ... ai padri per

mezzo dei profeti" doveva essere completato dalla parola che "in questi ultimi giorni" ha rivolto "a noi per mezzo del Figlio" (Ebr. 1:1–2). Fino ad allora l'AT era la Bibbia che gli apostoli e gli altri predicatori del vangelo, nei primi giorni del cristianesimo, portavano con sé quando proclamavano Gesù come Messia mandato da Dio, Signore e Salvatore: ritenevano che esso testimoniasse chiaramente di Cristo (Giov. 5:39) e vi scorgevano una chiara esposizione della via della salvezza mediante la fede in Cristo (Rom. 3:21; II Tim. 3: 15). Nell'usare l'AT si avvalevano dell'autorità e dell'esempio di Cristo; e da quel momento in poi la chiesa ha fatto bene in quanto ha seguito il precedente suo e dei suoi apostoli, riconoscendo l'AT come scrittura anche per i cristiani. "Quello che era indispensabile al Redentore deve essere sempre indispensabile ai redenti". (G.A. Smith)

IV. Il Nuovo Testamento

Tra il NT e l'AT c'è lo stesso rapporto che esiste tra l'adempimento e la promessa. Se l'AT riferisce quello che Dio disse anticamente ai padri per mezzo dei profeti, il NT riporta quella parola definitiva che egli pronunciò per mezzo del suo Figlio, nella quale si sommava tutta la precedente rivelazione, confermandola e superandola. Le opere potenti della rivelazione dell'AT culminano nell'opera di redenzione di Cristo; le parole dei profeti dell'AT trovano in lui il loro adempimento. Ma egli non è soltanto il punto più alto della rivelazione di Dio all'uomo; è anche la risposta perfetta dell'uomo a Dio, il Sommo sacerdote e l'apostolo della fede che professiamo (Ebr. 3:1). Se l'AT contiene la testimonianza di coloro che videro il giorno di Cristo prima che spuntasse, il NT registra la testimonianza di coloro che videro e ascoltarono Gesù nei giorni della sua carne, e che arrivarono a conoscere più pienamente e a proclamare il significato della sua venuta, per mezzo della potenza del suo Spirito, dopo la sua risurrezione dai morti.

La grande maggioranza dei cristiani, negli ultimi 1.600 anni, ha ritenuto che il NT contenesse 27 libri, i quali possono essere agevolmente divisi in quattro parti: *a)* i quattro Vangeli, *b)* gli Atti degli Apostoli, *c)* le 21 lettere scritte dagli apostoli e dagli "uomini apostolici", *d)* l'Apocalisse. È un ordine non solo logico ma anche cronologico per quanto attiene all'argomento dei documenti; anche se non corrisponde all'ordine in cui essi furono scritti.

I primi documenti del NT a essere scritti furono le Epistole di Paolo più antiche. Esse (forse insieme all'Epistola di Giacomo) furono scritte tra il 48 e il 60 d.C, prima che fosse scritto il più antico dei Vangeli. I quattro Vangeli appartengono ai decenni che vanno dal 60 al 100, ed è a questo periodo che devono essere attribuiti anche tutti (o quasi tutti) gli altri scritti del NT. Mentre gli scritti dell'AT vennero alla luce durante un periodo di 1.000 anni o più, i libri del NT furono scritti nell'ambito di un secolo.

Gli scritti del NT non vennero raccolti, nella forma a noi oggi nota, subito dopo essere stati redatti. Da principio i *Vangeli singoli ebbero un'esistenza indipendente nelle comunità per le quali furono dapprima composti. Ma verso la fine del II secolo furono raccolti insieme e cominciarono a circolare come documento formato da quattro parti. Quando ciò avvenne il libro degli *Atti fu staccato dal Vangelo di Luca, con il quale aveva formato un'opera unica in due volumi, e intraprese una sua carriera, separata ma non senza importanza.

Le lettere di Paolo dapprima furono conservate dalle comunità o dagli individui ai quali erano state scritte. Ma alcuni elementi ci inducono a pensare che entro la fine del I secolo la corrispondenza ancora esistente cominciò a essere raccolta in un *corpus* paolino, il quale circolò rapidamente tra le chiese, prima una raccolta più breve di dieci lettere e, dopo non molto tempo, come raccolta più lunga formata da 13 lettere, ingrandita dall'aggiunta delle tre *Epistole pastorali. All'interno del *corpus* paolino sembra che le lettere siano state sistemate non in ordine cronologico ma in ordine di lunghezza decrescendente. Tale criterio si può individuare nell'ordine adottato dalla maggior parte delle edizioni odierne del NT: le lettere alle chiese vengono prima di quelle indirizzate ai singoli e, all'interno di detta suddivisione, sono ordinate in modo che le più lunghe precedano quelle più brevi. (L'unica eccezione a detta regola si ha nella lettera ai Galati che precede quella agli Efesini, sebbene quest'ultima sia leggermente più lunga.)

Le due raccolte dei Vangeli e del *corpus* paolino, con Atti che funge da collegamento tra di loro, segnano l'inizio del *Canone del NT, così come lo conosciamo noi. Non passò molto tempo prima che la chiesa primitiva, che aveva ereditato la Bibbia ebraica (o la versione greca dei LXX) come Scrittura sacra, mise i nuovi scritti evangelici e apostolici accanto alla Legge e ai Profeti, e li usò per la propagazione e la difesa del vangelo e per l'adorazione cristiana. Avvenne quindi che Giustino martire, verso la metà del II secolo, poté dire che i cristiani, nelle loro riunioni domenicali, leggevano "le memorie degli apostoli e gli scritti dei profeti" (*Apol.* I. 67). Fu quindi naturale che, quando il cristianesimo si diffuse tra popoli che parlavano lingue diverse dal greco, il NT

fosse tradotto in quelle lingue a beneficio dei nuovi convertiti. Ci furono le versioni latina e siriaca del NT, verso il 200 d.C., e una versione copta il secolo successivo.

V. Il messaggio della Bibbia

La Bibbia ha svolto e continua a svolgere una funzione importante nella storia della civiltà. Molte lingue furono messe per iscritto per la prima volta affinché la Bibbia potesse essere tradotta, in tutto o in parte, in quelle stesse lingue nella forma scritta. Ciò costituisce solo la minima parte della missione civilizzatrice svolta nel mondo dalla Bibbia.

Tale missione civilizzatrice è l'effetto diretto del suo messaggio centrale. Può sorprendere che si parli di un messaggio centrale a proposito di una raccolta di scritti che rispecchia la storia della civiltà nel Vicino Oriente durante un periodo di diversi millenni. Ma un messaggio centrale esiste veramente, e proprio l'averlo riconosciuto ha indotto a considerare la Bibbia come un solo libro, e non soltanto come una raccolta di libri. Di ciò vediamo un riflesso nel percorso che ha trasformato il plurale greco *biblia* ("libri") nel singolare latino *biblia* ("il libro").

Il messaggio centrale della Bibbia è la storia della salvezza, e leggendo sia l'Antico sia il Nuovo Testamento si possono distinguere tre diversi fili che si intrecciano nello svolgimento di detta storia: il portatore della salvezza, la via della salvezza e gli eredi della salvezza. Lo stesso concetto potrebbe essere ripetuto usando parole attinenti all'idea di patto, dicendo che il messaggio centrale della Bibbia è il patto di Dio con gli uomini e che i tre fili che si intrecciano sono: il mediatore del patto, il fondamento del patto e il popolo del patto. Dio stesso è il Salvatore del suo popolo; è lui che conferma la sua misericordia che scaturisce dal patto fatto con loro. Il portatore della salvezza, il Mediatore del patto, è Gesù Cristo, il Figlio di Dio. La via della salvezza, il fondamento del patto, è la grazia di Dio, che esige dal suo popolo una risposta di fede e di obbedienza. Gli eredi della salvezza, il popolo del patto, sono l'Israele di Dio, la chiesa di Dio.

La continuità del popolo del patto dall'AT al NT è resa oscura per il comune lettore della Bibbia italiana, poiché "chiesa" è una parola che appartiene esclusivamente al NT, e a costui viene naturalmente da pensare che sia una parola venuta alla luce nel periodo del NT. Ma il lettore della Bibbia greca non si trova affatto di fronte a una parola nuova quando, nel NT, trova ***ekklēsia***; l'ha già incontrata nella LXX come una delle parole usate per designare Israele come l'"assemblea" di Yahweh. È indubbio che nel NT essa acquista un significato nuovo e più profondo. Gesù disse: "Io edificherò la mia chiesa" (Matt. 16:18), perché il popolo dell'antico patto doveva morire con lui per poter risorgere con lui a una nuova vita; una vita in cui le restrizioni nazionali erano scomparse. Ma egli stesso costituisce l'essenziale continuità tra l'antico e il nuovo Israele, e i suoi seguaci fedeli furono allo stesso tempo il rimanente giusto del vecchio, e il nucleo centrale del nuovo, Israele. Il Signore Servo e il suo popolo servo uniscono i due Testamenti (*chiesa; *Israele di Dio). Il messaggio della Bibbia è il messaggio di Dio all'uomo, comunicato "molte volte e in molte maniere" (Ebr. 1:1) e infine incarnato in Cristo. Pertanto, "l'autorità della sacra scrittura, in forza della quale essa deve essere creduta e ubbidita, non dipende dalla testimonianza di un qualsiasi uomo o di una qualsiasi chiesa, ma dipende completamente da Dio (che è egli stesso verità), autore della sacra scrittura; essa deve quindi essere accettata, perché è la Parola di Dio" (*Confessione di Fede di Westminster*, 1.4).

Bibliografia. B.F. Westcott, *The Bible in the Church*, 1896; *A Companion to the Bible*, 2 ed., a cura di H.H. Rowley, 1963; B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948; *Biblical Authority for Today*, a cura di, A. Richardson e W. Schweitzer; C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952, tr. it. Brescia, 1972; H.H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953, tr. it. Roma, 1971; F.F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 1953, tr. it. Casale Monferrato, 1994; A.M. Chirgwin, *The Bible in the World Evangelism*, 1954; J. Bright, *The Kingdom of God in Bible and Church*, 1955; J.K.S. Reid, *The Authority of the Bible*, 1957; S.H. Hooke, *Alpha and Omega*, 1961; *The Cambridge History of the Bible*, 1–3, 1963–70; J. Barr, *The Bible in the Modern World*, 1973, **in it.** *DIB*, pp. 196–200; *PS*, 1, pp. 9–54, 2, pp. 9–142; *ER* 6, *s.v.* "Letteratura biblica ebraica", pp. 387–417; O. Cullman, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna, 1971; C. Henry, a cura di, *La rivelazione e la Bibbia nel pensiero evangelico contemporaneo*, Napoli, 1973; V. Subilia, *Sola Scriptura*, Torino, 1975; J. Stott, *La Bibbia, libro per oggi*, Perugia, 1982; A. Paul, *Il giudaismo antico e la* Bibbia, Bologna, 1991; T.C. Hammond, *Aggiungi alla fede la conoscenza*, 2 ed., a cura di R. Diprose, GBU, Roma, 1994; F.F. Bruce, *Rotoli e pergamene*, Casale Monferrato, 1994; A. Lacocque, P. Ricoeur, *Come pensa la Bibbia*, Brescia, 2002; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, 2 ed., Roma, 2005; F.F. Bruce, *Possiamo fidarci del Nuovo testamento?*, GBU, Chieti, 2006. (F.F. Bruce)

*Bibbia ed evangelici;*Canone dell'AT; Canone del NT; *Critica biblica; *Ispirazione; *Interpretazione biblica; *Lingua degli apocrifi, *Lingua dell'AT; *Scrittura; *Testi e versioni

BIBBIA ED EVANGELICI

Nel mondo evangelico, la Bibbia ha costituito da sempre il punto di riferimento assoluto per la fede e ha occupato un posto di assoluta preminenza nella sua vita. Questo dato indiscusso deriva dal fatto che il protestantesimo è nato dalla Bibbia e con la Bibbia. Dalla Bibbia, in quanto messaggio ispirato, e con la Bibbia, come libro. Ciò detto, va però subito ridimensionata l'immagine, spesso presente in ambiente evangelico, della chiesa precedente la Riforma come una chiesa superstiziosa che ignorava la Scrittura. Anche se, come ha rilevato uno storico cattolico (J. Delumeau), l'Europa è diventata cristiana nell'età della Riforma, la circolazione e anche la lettura della Bibbia era nel mondo medievale assai maggiore di quanto si suppone. Tutta la vita, specie in ambito cittadino, era infatti pervasa da riferimenti al mondo della Bibbia; da essa traevano ispirazione l'arte, la letteratura, il teatro.

Il racconto del monaco Lutero, che scopre nella biblioteca del convento una Bibbia incatenata e la legge, trovando così la soluzione ai suoi dubbi e alle sue paure, è pura leggenda sul piano storico perché la Bibbia (incatenata solo perché preziosa) egli l'aveva a disposizione da sempre come professore di Sacra Scrittura, e la commentava ai suoi studenti. La leggenda dice però il vero in un altro senso: ciò ch'egli scoprì non fu il testo ma il messaggio, la forza spirituale che ne deriva per la vita della chiesa e dei credenti, e in questo senso si può dire che la Riforma è nata dalla Bibbia, da una Bibbia che esisteva, era conosciuta e anche amata, ma il cui messaggio non era percepito con chiarezza. E fu proprio questo invece che Lutero seppe esprimere in modo molto semplice e convincente nella dottrina della giustificazione per grazia, che diventò centrale nella predicazione dei riformatori e costituì la risposta convincente alle domande e alle attese dei credenti di quel secolo pieno di contrasti e di interrogativi.

Ma si può anche dire che il protestantesimo è nato con la Bibbia, intesa come libro. Lutero, infatti, non si limitò a leggere e meditare il testo biblico nelle lingue originali, il greco e l'ebraico di cui conosceva tutti i segreti, ma lo tradusse nel dialetto sassone comunemente usato dalla sua gente. E il suo esempio fu imitato dagli uomini impegnati nell'opera di riforma in tutta Europa. La diffusione della Sacra Scrittura in lingua volgare fu, come hanno sottolineato tutti gli storici, uno dei fattori essenziali del successo della Riforma. Il protestantesimo nasce dalla Bibbia tradotta e stampata, offerta a tutti i credenti.

Questa scelta comportava due rischi: anzitutto quello di impoverire il messaggio stesso, di indebolirlo perché, come è noto, tradurre un testo, qualsiasi testo, significa anche un po' tradirlo. Nel trasporre in un altro linguaggio (o per usare un termine tecnico in un altro codice linguistico) idee, pensieri, parole stesse, nate in un determinato ambiente, se ne perde inevitabilmente la forza e si dà loro un certo orientamento. Tutti gli esponenti del mondo protestante hanno ritenuto però di dover correre questo rischio per dare ai credenti accesso alla verità del testo biblico.

La traduzione in lingua volgare (come si diceva allora in rapporto alla lingua nobile, il latino), e soprattutto la diffusione dell'istruzione che accompagnò la Riforma, ebbero conseguenze importanti in campo culturale. Leggendo e rileggendo il testo biblico, che restò per secoli il riferimento normativo di tutta la cultura, gli europei si formarono una visione del mondo e della realtà.

Al Concilio di Trento la chiesa prese invece posizione critica nei confronti della Bibbia, sia dal punto di vista del suo messaggio sia del libro stesso. Ritenendo la dottrina della giustificazione per sola grazia unilaterale (se l'opera della salvezza è da attribuirsi a Dio soltanto, è annullato il libero arbitrio e l'impegno della fede), e pericolosa la divulgazione della Bibbia nella comunità dei credenti (se ognuno è abilitato a interpretare le Scritture non esiste più controllo sulla verità professata), ne vietò la diffusione.

Laddove i protestanti parlavano di libertà (vedi l'opera di Lutero La libertà del cristiano), i vertici del magistero, in particolare il papato e i teologi gesuiti, vedevano il pericolo dell'anarchia. Anche gli evangelici hanno sempre avuto presente il rischio che il singolo credente, leggendo la Bibbia senza adeguata preparazione, potesse interpretarla in modo soggettivo e anche errato, ma hanno considerato che quel rischio fosse compensato dal valore che la lettura personale e diretta della Scrittura ha per il credente. In un'ottica evangelica la Bibbia è essenzialmente il messaggio, la Parola che Dio rivolge al credente per confermarne la fede. Sottrarla ai fedeli non significa solo privarli di un utile strumento di conoscenza e impoverirne la dottrina, significa impedire al Signore di comunicare con i suoi figli, agire come un postino che, anziché recapitare la corrispondenza, la distrugge.

La posizione del Concilio tridentino rappresentava però una novità nella storia della chiesa; i credenti del Medioevo avevano infatti libero accesso

alla Bibbia e la leggevano, sia pure nei limiti dettati dal suo costo e dall'analfabetismo; solo l'invenzione della stampa ha reso più accessibile la Scrittura. Volendo usare il titolo di un appassionante studio apparso di recente su questo problema, potremmo dire che la *Bibbia al rogo* (G. Fragnito) è un fatto tragico e doloroso legato alla crisi spirituale e culturale del XVI secolo. Così come la Bibbia non è monopolio del protestantesimo, non è storicamente esatto identificare il cattolicesimo romano col divieto di leggere la Bibbia. Resta però evidente che su questo punto le due confessioni cristiane hanno avuto posizioni divergenti e le conseguenze nella storia della chiesa sono state gravissime.

Bibbia e Italia

Tutte queste considerazioni riguardo all'importanza della Bibbia, la sua portata e il suo significato, si possono riferire anche al mondo dell'evangelismo italiano con una differenza notevole rispetto alle altre chiese evangeliche in Europa. In Italia la presenza evangelica è un fatto recente che, a eccezione dei valdesi relegati sulle montagne del Piemonte, prende avvio solo con il Risorgimento a metà Ottocento. Conta, dunque, poco più che 150 anni di storia e, in secondo luogo, pur essendo fortemente accresciuto nel tempo, resta fenomeno minoritario nell'insieme del Paese, talché le considerazioni sull'importanza della Bibbia nella vita religiosa, sociale e culturale che si possono fare per le nazioni europee non si possono applicare al nostro Paese.

È superfluo ricordare che, fino ai tempi relativamente recenti, la lettura e la diffusione della Bibbia sono state spesso contrastate dalle autorità ecclesiastiche che si attenevano alle decisioni prese al Concilio di Trento in quella materia. La storia della Bibbia in Italia, per quanto riguarda il mondo evangelico, è dunque una storia di clandestinità, di segretezza, quasi che leggere la Bibbia fosse un'azione sovversiva, da rivoluzionario; questo ha per contrasto condotto i credenti evangelici a un attaccamento profondo alla loro Bibbia trasmessa di generazione in generazione come il bene più prezioso.

Valdesi

A queste vicende della Bibbia in Italia i valdesi hanno naturalmente partecipato in modo attivo con una particolarità: sudditi di un sovrano italiano, prima il duca di Savoia poi il re di Sardegna, essi poterono farne uso nell'ambito del loro territorio senza incorrere in persecuzioni; furono cioè gli unici italiani a poterla leggere e trarne conforto nelle loro condizioni di estrema povertà e nelle tragiche vicende della loro storia. Legati, però, fino al XIX secolo alle chiese ugonotte e a Ginevra per vicinanza geografica, utilizzarono in prevalenza testi in lingua francese. La Bibbia detta di Olivetano, la cui traduzione era stata chiesta a questo cugino di Calvino dal Sinodo del 1532 tenutosi nelle Valli valdesi a Chanforan, e la cui stampa era stata sovvenzionata dalle comunità valdesi di Provenza e d'Italia, era stata utilizzata per breve tempo (di questa Bibbia *in folio* l'editore Meynier, ora Claudiana, ha dato una splendida ristampa nel 1998). Stampata in caratteri gotici e difficile da maneggiare, era stata sostituita da altre traduzioni provenienti da Ginevra: quella detta "dei pastori e professori della Chiesa di Ginevra" del 1588, quella della revisione fatta da David Martin nel 1707 e specialmente quella di Ostervald del 1744.

Ma, bisogna subito precisare, i valdesi non furono esclusivamente francofoni e di conseguenza usarono anche le Bibbie in lingua italiana di cui diremo più avanti.

All'interno del piccolo mondo valdese, del territorio delimitato molto rigidamente dagli editti, la circolazione delle Bibbie teoricamente ammessa era in effetti severamente controllata. Non potendosi stampare in Piemonte dovevano essere importate dall'estero, da Ginevra o dall'Inghilterra, a cura della Società Biblica. Dopo un lungo e faticoso iter burocratico per lo sdoganamento, spesso effettuato dall'ambasciatore di Prussia, il conte Waldburg Truchsess, le Bibbie erano consegnate alle autorità della chiesa valdese con una condizione molto precisa: non dovevano essere cedute a sudditi cattolici.

In questo contesto di rigido controllo risulta singolare il progetto del colonnello Beckwith, l'ufficiale inglese pensionato perché mutilato alla battaglia di Waterloo, che aveva scelto come residenza il Piemonte per recare aiuto finanziario e diplomatico ai valdesi. Ispirandosi al principio protestante che la Scrittura va data al popolo nella lingua che usa abitualmente, egli fece tradurre testi biblici nelle lingue parlate in Piemonte, il dialetto provenzale nelle Valli valdesi e il piemontese nella pianura. Si ebbero così il Nuovo Testamento in piemontese, i Vangeli di Giovanni e Luca e i Salmi in lingua occitanica. La Claudiana ha dato nel 1986 una ristampa de *L'Testament neuw dë Nossëgnour Gesu–Christ* con prefazione di Arturo Genre). Queste traduzioni non ebbero però successo e restano a tutt'oggi documenti interessanti di un impegno e di un progetto culturale significativo.

Bibbie italiane

La più antica Bibbia che si può ricollocare nel-

l'ambito dell'evangelismo italiano cinquecentesco è opera di Antonio Brucioli. Fiorentino, umanista di spirito repubblicano, esule in Francia, tornò in Italia dopo la cacciata dei Medici nel 1527 per finire rifugiato a Venezia dove pubblica dapprima un Nuovo Testamento poi il Salterio e infine, nel 1532, l'intera Bibbia, che traduce però non direttamente dall'originale ma dalle versioni latine di Santi Pagnini e di Erasmo. Questa traduzione, più volte ristampata fino al 1559 quando fu condannata da papa Paolo IV e messa all'Indice, fu alla base di gran parte delle edizioni italiane successive, utilizzata da fra Zaccaria da Firenze nel 1536, e nel 1538 da Santi Marnochino, entrambi domenicani.

Accanto all'opera di Brucioli si deve collocare quella di Massimo Theofilo, un benedettino fiorentino passato al protestantesimo che pubblicò a Lione, nel 1551, Il Nuovo ed Eterno Testamento di Giesù Christo. L'opera, dedicata "a l'Illustrissimo Signore Francesco de' Medici Principe Eccellentissimo di Firenze", che si caratterizzava per il suo notevole valore letterario, fu ristampata più volte a Lione, Venezia, Ginevra.

Queste traduzioni fornirono la base per quelle successive. Anzitutto Il Nuovo Testamento che Giovan Luigi Paschale pubblicò a Ginevra nel 1555. Giovane militare piemontese, ritiratosi a Ginevra per motivi religiosi, sarà inviato nelle colonie valdesi di Calabria e, dopo un breve ministero, morirà sul rogo a Roma nel 1560.

Anche la Bibbia che nel 1562 Francesco Durone diede alle stampe, sempre a Ginevra, a opera di Filippo Rustici, si avvaleva di traduzioni precedenti. Questo testo, che si apre con la dedica "A i Principi e Repubbliche d'Italia che si debben legger le Sante Scritture in lingua volgare", assommava la cultura esegetica e teologica calvinista e l'esperienza editoriale della Ginevra riformata. Conosciuto come la Bibbia di Ginevra, costituì il testo biblico cui fecero riferimento gli esuli italiani non solo nella città del Lemano ma nella diaspora europea del Cinquecento. L'opera ebbe notevole successo e il suo Nuovo Testamento fu successivamente ripreso da altri editori nel 1576, 1596 e 1599.

Da chi erano lette queste Bibbie? È infatti ragionevole ritenere che un tipografo non stampi libri se non prevede di vendere! Anzitutto erano vendute alla comunità riformata di lingua italiana di Ginevra, ben organizzata con i suoi pastori e anziani e la Borsa dei Poveri, ma anche ai molti italiani esuli in Europa per motivi di religione. Non va però sottovalutato il fatto che nel Cinquecento l'italiano era la lingua delle persone colte, dopo il latino naturalmente; essa era insomma quello che sarà il francese nel Sette–Ottocento e l'inglese del giorno d'oggi. In questa lingua Elisabetta d'Inghilterra discute senza difficoltà con Giordano Bruno.

Giovanni Diodati

Proprio da questo ambiente ginevrino uscirà nel primo Seicento la grande Bibbia italiana, sino a oggi insuperata, il capolavoro di Giovanni Diodati. Questi era discendente di una delle famiglie che avevano lasciato la città di Lucca nel Cinquecento per motivi di religione e che si erano trasferite a Ginevra: uomini d'affari e imprenditori di livello internazionale che avevano trasformato la città medievale in un centro moderno di attività commerciali contribuendo così indirettamente all'affermazione della Riforma di Calvino.

Giovanni, nato nel 1576, non si dedica al commercio bensì agli studi. Nominato a 21 anni professore di lingua ebraica all'Accademia, si dimostra subito non solo insegnante serio e capace ma appassionato alla sua materia. Questa sua passione per le lingue bibliche ha come frutto una prima traduzione della Bibbia che appare nel 1607 a Ginevra. Lungi dall'essere il risultato finale di un lavoro è invece l'inizio di un'appassionata ricerca cui dedica l'intera esistenza. Approfondendo le conoscenze filologiche e affinando gli strumenti, corregge e migliora il suo testo esercitandosi, per esempio, nella traduzione in metrica dei Salmi da cantarsi nella sua piccola comunità italiana.

Il frutto di questo gigantesco lavoro sarà l'edizione definitiva del 1641 che risulterà di formato maggiore rispetto alla prima, arricchita da note esplicative e rinvii a testi paralleli con, all'inizio dei capitoli, un breve sunto della materia, includendo anche gli apocrifi (Maccabei, Tobia, Ecclesiastico ecc.) considerati testo non di autorità canonica ma lettura di edificazione. La Bibbia è stata ristampata in tre volumi, nel 1999, da Mondatori nella collana "I Meridiani", con ampie introduzioni di Milka Ventura Avanzinelli e Sergio Bozzola e cronologia di Emidio Campi.

Nelle sue numerose edizioni sono esemplificati i due approcci alla Bibbia che hanno caratterizzato il mondo evangelico: libro di meditazione personale e testo di studio. La Sacra Scrittura è lo scritto di edificazione in cui il credente cerca, nella libera guida dello Spirito, l'incontro con la Parola, da cui nasce un dialogo a tu per tu col Signore.

Ma è anche un testo che deve essere oggetto di studio per il predicatore e il teologo; questi devono saper cogliere il senso delle parole nella lingua originale, gli accostamenti verbali, le peculiarità del pensiero biblico per poterlo esporre ai cre-

denti senza travisarlo. È evidente che lo studio non sostituisce l'opera dello Spirito ma si pone al suo servizio. La Bibbia del Diodati, con queste sue caratteristiche, fornisce un'immagine molto chiara di quello che erano le Sacre Scritture protestanti nell'età classica. Quelle che saranno stampate dopo il XVIII secolo, specialmente dalla Società Biblica Britannica, si limiteranno al solo testo, eliminando ogni apparato di note e i libri apocrifi, questo per economia e anche per scelta, nella convinzione che la Bibbia parli da sola.

La traduzione del Diodati, impostasi per le sue qualità letterarie e la sua ricchezza di pensiero, diventò la Bibbia degli evangelici italiani dal XVII secolo in poi. A differenza di quanto avveniva in altri paesi europei, non si ebbero nel Settecento e nell'Ottocento nuove traduzioni della Scrittura in lingua italiana a opera di evangelici. Non è difficile comprenderne il motivo: ormai il protestantesimo che usava la nostra lingua era quasi interamente estinto, se si eccettuano i valdesi piemontesi e le poche comunità della Svizzera italiana.

La sua diffusione in Italia fu pressoché impossibile per il fatto che la chiesa cattolica, pur avendo autorizzato la traduzione di mons. Martini, continuava a considerare eretiche le traduzioni protestanti vietandone la lettura. Diffonderla fu impresa estremamente difficile e rischiosa, una vera e propria avventura di cui la Società Biblica Britannica ha appassionanti racconti nei suoi archivi. Contrabbandate come merci pericolose, stampate clandestinamente da tipografi avventurosi, requisite, distrutte, nascoste, le vicende delle Bibbie evangeliche sono protagoniste di appassionanti romanzi gialli.

Due vicende esemplari meritano di essere ricordate in questo contesto: quella dei coniugi Madiai a Firenze[11] e quella del Nuovo Testamento nella Repubblica romana.

Francesco e Rosa Madiai, gestori di una piccola pensione a Firenze, sono soliti ritrovarsi la sera in casa insieme con altre persone, fra cui un inglese, per leggere la Bibbia. Arrestati il 17 agosto 1851 e accusati di propaganda contraria alla religione dello Stato, furono processati e condannati a pene molto pesanti. In quei tempi parecchi altri arresti furono effettuati per le stesse ragioni dal governo granducale, ma il caso loro diventò simbolico; tanto che di fronte a questa Italia reazionaria prese posizione tutta l'Europa liberale; in modo particolare il governo e l'opinione pubblica inglese si mobilitarono finché, nel marzo 1853, i coniugi Madiai furono mandati in esilio, ed essi attraversarono l'Europa, accolti ovunque in trionfo come martiri dell'intolleranza.

Altrettanto simbolica di un'Italia reazionaria e di un potere ottuso è la vicenda del Nuovo Testamento romano. Una delle prime decisioni assunte dal governo della Repubblica romana fu quella di autorizzare l'edizione del Nuovo Testamento in italiano, iniziativa patrocinata naturalmente dalla Società Biblica Britannica e di cui fu promotore il pastore Théodore Paul. Ma, con il ritorno del governo papale, tutte le copie invendute furono sequestrate e distrutte, facendo così di quell'edizione una rarità bibliografica.

Novecento

Quando, dopo il 1848, si costituì un primo evangelismo in Italia con l'opera dei valdesi, delle missioni metodiste e battiste, delle comunità dei Fratelli e delle Chiese libere, fu possibile stampare liberamente la Scrittura e fu evidente che il testo che doveva essere prescelto fosse quello della diodatina.

La casa editrice Claudiana, appena fondata (anno 1855), poneva nel suo programma l'edizione prima del Nuovo Testamento e poi, nel '68, dell'intera Bibbia che fu detta The American Bible perché il costo dell'edizione fu coperto da collette effettuate negli Stati Uniti. Il peso e l'autorità della traduzione di Diodati si mantennero fin nel Novecento; e quando, cresciuti in numero e ormai presenti in Italia, gli evangelici cominciarono ad avvertire il divario esistente fra la lingua del Diodati, il toscano del Seicento, e la lingua comunemente parlata, nessuno ritenne comunque possibile iniziare una nuova traduzione del testo sacro e si ipotizzò solo una revisione, un ammodernamento del Diodati.

Fu così nominato nel 1906 un comitato composto dai rappresentanti delle chiese evangeliche che, al termine di un lungo lavoro, diede alle stampe, nel 1924, il nuovo testo, detto la Riveduta, che fu accolto positivamente da gran parte del mondo evangelico, anche se parecchie comunità preferirono mantenere in uso la diodatina al cui linguaggio si erano ormai abituate.

Nel 1909 fu fondata a Roma una società editrice composta da cento soci, tra cui molti cattolici, col nome di «Fides et Amor», che si impegnò nell'opera meritoria di offrire una nuova traduzione della Sacra Scrittura iniziando dal Nuovo Testamento e seguito dai Salmi e Giobbe, per finire con l'intera Bibbia. L'opera comprendeva ben dodici volumi di grande formato con illustrazioni, introduzione ai singoli libri e un ricco apparato di note[12]. Figura centrale di questa notevole impresa era Giovanni Luzzi, allora professore alla Facoltà valdese di teologia. Di famiglia oriunda dei Grigioni, luogo dove si ritirò al termine della carriera, era nato a Lucca e la sua traduzione conser-

va un indubbio ritmo toscaneggiante. La traduzione della Fides et Amor ebbe un certo successo di pubblico: 45.500 copie del Nuovo Testamento e Salmi, stampate in apposita edizione rilegata, furono distribuite ai soldati impegnati nella prima guerra mondiale.

Bibbia ed educazione

Va infine sottolineato il posto molto particolare che le chiese evangeliche hanno riservato nella loro vita ecclesiastica allo studio della Bibbia, in special modo a partire dal XIX secolo. Diverse sono state le forme che questo ha assunto. Nel mondo anglosassone in genere l'ora di scuola domenicale precede il culto e vi partecipano i credenti divisi per fascia di età; in altre confessioni lo studio è collocato in momenti serali nel corso della settimana.

In questo quadro si è andata sviluppando un'attività riservata ai bambini. Anticamente, quando la pedagogia era una scienza poco sviluppata, la loro educazione religiosa avveniva nel quadro della vita ecclesiale, nel culto o nell'istruzione catechetica che aveva però un carattere comunitario essendo indirizzata a tutta l'assemblea dei credenti. Man mano però che andò crescendo nella società l'attenzione per l'istruzione e l'educazione delle nuove generazioni, ci s'interessò in modo sempre più diretto ai bambini, e sorse così il problema di come trasmettere loro la conoscenza della Scrittura.

Si è scelto un momento particolare nella vita comunitaria, generalmente la domenica mattina, di qui il nome di scuola domenicale, per raccogliere i bambini e introdurli nel mondo biblico.

In origine, quando tali scuole sorsero a fine Ottocento in Inghilterra, esse avevano una finalità più socio–assistenziale che strettamente pedagogica; nelle intenzioni dei credenti che le organizzarono si trattava di radunare i bambini abbandonati delle città inglesi per far loro trascorrere momenti di vita più serena di quella di strada e aprire una parentesi di più serena vita infantile nella loro esistenza di miseria e di violenza.

Trattandosi di credenti impegnati, si pose naturalmente quest'attività di assistenza, gioco, educazione sotto il segno dell'amore di Gesù. Di qui il naturale riferimento alla persona del Salvatore, alle sue vicende, alle sue parole, il riferimento costante al vangelo anche grazie ai canti.

La scuola domenicale evangelica si è andata trasformando, ma resta una delle espressioni più eloquenti dell'amore per la Scrittura che anima l'evangelismo italiano. Chi volesse condurre una ricerca su questo tema (i programmi seguiti, le tecniche usate, la letteratura, i giornali) non avrebbe che l'imbarazzo della scelta nell'immenso materiale prodotto.

Bibliografia. J. Delumeau, *La Riforma*, Milano, 1975; *idem.*, *Il Cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, 1976; A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, Torino, 1995; M. Lutero, *Libertà del cristiano*, in, a cura di G. Miegge, *Testi della Riforma*, Torino, 1993; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, Bologna, 1997; G. Luzzi, *La Bibbia in Italia*, Torre Pellice, 1942; E. Campi, “Le Bibbie del Fondo Guicciardini”, in XXXX, L. Giorgi e M. Rubboli, a cura di, *Piero Guicciardini 1808–1886*, Firenze, 1988; G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma, Antonio Brucioli*, Firenze, 1940; R. Coisson, *Giovanni Diodati*, Claudiana, 2002; G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Torino, 1998; H.P. Dür, *Giovanni Luzzi (1856–1948)*, Torino, 1996. (G. Tourn)

BILA

(Ebr. *bilhāh*). **1**. Serva della casa di Labano, data a *Rachele in occasione del suo matrimonio; partorì a *Giacobbe, in luogo della sua padrona, Dan e Neftali (Gen. 29:29; 30:1–8) Le teorie che partono dal presupposto che i “figli d'Israele” non sono veramente mai esistiti come un'unica famiglia devono supporre che l'espressione “figli di Bila” abbiano un significato speciale; *p.e.* Steuernagel, seguito da Burney, (*Judges*, pp. CVIs., CX) ritiene che sia la stessa cosa di “tribù cananee che si unirono con le tribù di Rachele”; ma non c'è nessun elemento in comune nei racconti riguardanti Dan e Neftali che possano avvalorare un'ipotesi simile. **2**. Insediamento della tribù di Simeone, I Cronache 4:29, che in Giosuè 19:3 è scritto *bālâh* (“Bila” NVR), e in Giosuè 15:29 *ba'ᵃlâh* (“Baala” NVR); località sconosciuta. (J.P.U. Lilley)

BITINIA

Territorio della zona asiatica del Bosforo, donato dal suo ultimo re ai romani nel 74 a.C. e successivamente amministrato insieme al Ponto come un'unica provincia. L'area fu ripartita tra diversi fiorenti repubbliche greche. La zona attrasse ben presto l'attenzione di Paolo (Atti 16:7), anche se, a quanto pare, egli non riuscì mai a soddisfare il proprio desiderio di predicarvi. Altri tuttavia riuscirono a farlo (I Pie. 1:1), e verso l'anno 111 d.C. in quella regione c'era una chiesa saldamente costituita, estesa anche alle zone rurali; cosa che aveva suscitato una notevole opposizione locale (Plinio, *Ep.* 10.96). (E.A. Judge)

BITUME

Nelle traduzioni italiane dell'AT le parole ebraiche *kōper* e *zepeṯ* (Es. 2:3; Is. 34:9) sono rese con "pece" e *ḥēmār* (Gen. 11:3; 14:10; Es. 2:3) con "bitume". Tuttavia sarebbe meglio tradurre con "bitume" tutte e tre le parole poiché, mentre la pece è propriamente il prodotto di un processo di distillazione, il bitume (derivato naturale dal petrolio grezzo) si trova già pronto all'uso in Mesopotamia e in Israele, ed è quindi con maggiore probabilità il materiale cui si fa riferimento. La parola *kōper* deriva dall'accadico *kupru* (da *kapāru* "macchiare"); l'origine esterna del termine *zepeṯ* è suggerita dalle sue parole affini semitiche occidentali e meridionali, mentre *ḥēmār* può essere una parola originaria ebraica derivante dal verbo *ḥāmār*, "fermentare, bollire". Considerata la diversa origine delle tre parole sembra probabile che significassero tutte la stessa cosa e che non si debba rilevare tra di esse alcuna differenza scientifica.

Bibliografia. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1, 1955, pp. 1–120; *KB*, 3 ed., p. 471. (T.C. Mitchell)

*Arca; *Arti e mestieri

BOAZ

Il protagonista del libro di *Rut, ricco possidente di Betlemme, e agricoltore misericordioso che si preoccupava del benessere dei suoi operai e che aveva in grande stima le responsabilità della parentela. Tutto ciò lo portò a riscattare, sulla base della legge del levirato, Rut, la vedova di un parente lontano, in luogo di un altro che le era più prossimo. IN tal modo divenne il bisnonno di Davide (Rut, 4:122; cfr. Matt. 1:5). (M. Beeching)

BOCCA

Ebr. *peh*, più una serie di altre parole occasionalmente tradotte "bocca", mentre in gr. abbiamo *stoma.* Entrambe sono usate non solo per la bocca degli uomini e degli animali o, antropomorficamente, per la bocca di Dio, ma anche con il significato di "bordo", nella frase "a fil di spada", o "spada a due tagli". La parola *peh* è usata anche per la bocca del pozzo (Gen. 29:2), di un sacco (Gen. 42: 27), o l'entrata di una grotta (Gios. 10:22).

L'uso generale è molto prossimo e dunque è interscambiabile con *labbra/o oppure con *lingua. La mano messa sulla bocca, o sulle labbra, era un segno di vergogna (Giob. 40:4; Mich. 7: 16). La bocca può peccare (Sal. 59:12) o pronunciare cose buone. La tendenza a parlare della bocca come di qualcosa che agisce in maniera autonoma, in una sineddoche, o a causa della non conoscenza della fisiologia, è meno frequente che nel caso delle labbra. La ragione può essere che l'ebr. non distingueva tra le supposte funzioni degli organi interni e la bocca, essendo parzialmente interna, era ovviamente connessa a queste (si veda *cuore e *cfr.* Prov. 16:23 dove *peh* è tradotto in alcune versioni con "il parlare"). Spesso si dice che la bocca è piena di queste o di quelle parole, o si parla di uno spirito che spinge a pronunciare determinate parole (I Re 22:22; Sal. 40:3). Per estensione la parola *peh* è giunta a significare ordini o comandamenti (Es. 17:1). (B.O. Banwell)

*Corpo; *Faccia; *Gesto

BONTÀ

È una delle traduzioni dell'ebr. *ḥeseḏ*. Ci sono stati molti suggerimenti sul modo in cui *ḥeseḏ* dovrebbe essere tradotto: "amore leale" (G. Adam Smith), "pietà" (C.H. Dodd), "solidarietà" (*KB*) e "amore di patto" (N.H. Snaith). La RSV frequentemente, sebbene non sempre, lo rende: "amore costante". La sua origine etimologica è incerta. Un esame dei brani dove si trova (*p.e.* Sal. 89) rivela la sua stretta connessione con le due idee di patto e di fedeltà. Il suo significato può essere riassunto come "amore durevole sulla base di un patto". È usato sia per l'atteggiamento di Dio verso il suo popolo sia per l'amore del popolo nei suoi confronti, con il primo di questi aspetti presente particolarmente in Osea.

Bibliografia. N.H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, pp. 94–130; K.J. Dobel, *TDOT* 5:44–64. (G.W. Grogan)

*Amore; *Misericordia

BORGHI DI IAIR

(Ebr. *ḥawwōṯ yā'îr*, "gli accampamenti / i borghi di Iair"; probabilmente la zona montuosa fra il monte Galaad e lo Yarmuk, disseminata di insediamenti chiamati *'ᵃyārîm*, "borghi di Iair" (Giu. 4:10), un plurale unico di *'îr*, "cittadina", oppure un diminutivo omonimo di "puledri d'asina" (così Rashi, *Commentary*). La zona poteva essere conosciuta come Havvoth ham, ma Numeri 32: 41 porta "borghi di Iair". È associata con Argob, a nord dello Yarmuk, come parte di Basan di cui Og fu l'ultimo re. Di Iair viene detto che aveva conquistato l'intera regione (Deut. 3:14; I Cro. 2: 23–24), compresa Argob, a cui le "sessanta città" di Giosuè 13:30 e I Cronache 2:23 si riferiscono (*cfr.* I Re 4:13). (J.P.U. Lilley)

BORSA

1. Ebr. *kîs* (simile all'arabo) è una borsa per il denaro, o per i pesi di pietra del negoziante, questi ultimi usati a volte ingannevolmente (Deut. 25:13; Mich. 6:11). In Isaia 46:6; Proverbi 1:14 la NVR e la Diod. hanno "borsa". La CEI e la Gar. traducono "sacchetto" in Isaia 46:6 e "borsa" in Proverbi 1:14. **2.** Ebr. *ḥārîṭ* (parola rara; usata in arabo), II Re 5:23 (ma NVR e CEI, traducono "sacchi"; Gar. "borse"). Is. 3:22, NVR, "borse"; CEI, GAR., "borsette"; anche la RSV ha "borsette", che può essere una buona approssimazione. La Bibbia araba usa (*kîs*) in entrambi i contesti. **3.** Ebr. *yalqûṭ* (I Sam. 17:40) è la sacchetta del pastore o bisaccia, sinonimo di *k^elî hārō'îm*, *lett.* borsa dei pastori (I Sam. 17:40, 49). (*k^elî*) può significare articolo, utensile, contenitore, sacco, borsa, a seconda del contesto. *Cfr.* Matt. 10:10 e paralleli, dove il greco ha *pēra*. **4.** Ebr. *ṣ^erôr* a volte significa borsa (Giob. 14:17; Prov. 7:20; Agg. 1:6), abbastanza spesso pacco, fagotto (*p.e.* Gen. 42:35; Cant. 1:13; in senso metaforico, I Sam. 25: 29; ma, RVS, CEI, Gar.: "scrigno"). **5.** Greco *ballantion* (Luca 10:4; 12:33, *ecc.*) è una borsa per il denaro o borsellino. **6.** Greco *glōssokomon* Giov. 12:6 è una cassa per il denaro (RSV), piuttosto che una borsa (AV, NVR). La LXX la usa per indicare la cassa per l'imposta del tempio (II Cro. 24:8, 10–11), il greco della versione di Aquila per indicare l'arca del patto (Es. 37:1; I Sam. 6:19). La Mishnah usa la parola greca, per designare uno scaffale per libri o una bara. (R.A. Stewart)

BOSCO

Vedi *foresta.

BOSES E SENÉ

Boses (forse "sdrucciolevole") e Sené ("roccia appuntita") formavano un passaggio attraverso il quale Gionatan e il suo scudiere entrarono nella guarnigione dei filistei (I Sam. 14:4–5; *Micmas). Non è stata fatta alcuna individuazione precisa dell'ubicazione di questi due picchi rocciosi, ma si veda *GTT*, p. 317. (J.D. Douglas)

BOSRA

1. Città di Edom di cui uno dei primi re fu Iobab (Gen. 36:33; I Cro. 1:44). Amos (1:12) predisse la sua futura deposizione, che fu vista come la sconfitta simbolica del potente Edom e come la vendetta di Dio su tutti i suoi nemici (Is. 34:6; 63:1). Bosra è di solito identificata con l'odierna Buṣērā, città fortificata di 7,6 ettari sulla cima di un dirupo alla sorgente dello uadi el–Hamayide, 60 km. a nord di Petra e a *ca.* 40 km a sud–sud–est del Mar Morto; dominava la strada dei re (*strada maestra) da Eilat ed era quindi in grado di negare il passaggio agli israeliti (Num. 20:17). Gli scavi effettuati a Buṣērā dal 1971 al 1976 hanno portato alla luce tre livelli principali occupati nell'VIII secolo a.C. e successivamente, anche se non nel periodo precedente (C. Bennet, *Levant* 7, 1975, pp. 1–19; 9, 1977, pp. 1–10; *NEAEHL*, pp. 264–266. **2.** Città di Moab (Ger. 48:24; LXX Bosor), forse da identificarsi con Bezer, città ricostruita da *Mesa nell'830 a.C. *ca.*, potrebbe corrispondere a Umm al–'Amad, a nord–est di Medeba, usata come città di rifugio.

3. Città del sud–est della Siria a circa 120 km. a sud di Damasco all'inizio della via Regia, conquistata da Giuda Maccabeo (165–160 a.C.; I Mac. 5:26–28; Giuseppe Flavio, *Ant.* 12.336). Bosra (moderna Bosra eski Sam, è probabilmente la Busuna Bosra dei testi di *Amarna del XIV sec. a. C.) divenne la capitale provinciale più settentrionale dell'Arabia romana, ai tempi del NT. (D.J. Wiseman)

BRACCIO

(Ebr. *z^erōa'*, comune in tutto l'AT, con paralleli nelle altre lingue del Vicino Oriente, per indicare il braccio umano o della spalla come simbolo di forza: il parallelo nel NT, meno frequente, è il gr. *brachiōn*). Il simbolo del braccio teso, o denudato (come nella cultura orientale), è usato soprattutto per il SIGNORE, per descrivere i suoi atti potenti, spesso la liberazione di Israele dall'Egitto (Es. 6:6, *ecc.*), ma anche atti di giudizio o di salvezza sperimentati o cercati (Is. 51:9; Ez. 20:33). Così, il braccio o le braccia del SIGNORE divengono il simbolo del rifugio sicuro (Deut. 33:27). Il braccio potente del SIGNORE è posto in contrasto con il debole braccio dell'uomo, un "braccio di carne" (II Cro. 32:8). Le braccia del povero sono spezzate oppure fiacche (Sal. 37:17; Zacc. 11:17), ma il SIGNORE può rafforzare le braccia di coloro che ha scelto per renderli capaci di compiere prodigi (Sal. 18:34). È spontaneo il parallelismo con mano, o "mano destra" (Sal. 44:3);

Bibliografia in it. *GLAT*, 2, coll. 691–701; *DIB*, p. 203. (B.O. Banwell).

*Corpo; *Dito; *Mano

BRACIERE

(Ebr. *maḥtâ*, da *ḥaṭâ*, "afferrare"). Utensile a

forma di scodella con un manico, usato per tre diversi scopi nei servizi del tabernacolo e del tempio. **1**. In alcuni brani si riferisce al *piattino* d'oro che raccoglieva i pezzi di stoppino bruciato rimossi con le pinze o gli *smoccolatoi (Es. 25:38; 37:23; Num. 4:9; I Re 7:50; II Re 25:15; II Cro. 4: 22; Ger. 52:19, negli ultimi quattro versetti tradotto erroneamente "turiboli" nella Diod.). **2**. Altrove si riferisce al *braciere* di bronzo che era usato per portar via i carboni dall'altare dell'olocausto (Es. 27:3; Num. 4:14). **3**. In altri brani indica "turiboli", anch'essi fatti di bronzo, nei quali era bruciato l'incenso (Lev. 10:1; 16:12; Num. 16:6, 17–18, 37–39, 46). (J.C. Whitcomb)

BUONA NOVELLA

Vedi *vangelo.

BUONO

La parola ebr. *ṭôḇ* ("piacevole", "gioioso", "gradevole"), significa in prima istanza ciò che gratifica i sensi, quindi in senso derivato, ciò che dà soddisfazione estetica o morale. La LXX rende *ṭôḇ* con *agathos*, la parola greca comune per "buono" inteso come qualità fisica o morale, e a volte con *kalos* (*lett.* "bello" da cui, nel greco classico come in quello biblico, "nobile", "onorevole", "ammirevole", "degno"). Il NT segue quest'utilizzo delle due parole, impiegandole in maniera interscambiabile (*cfr. p.e.* Rom. 7:12–21). Paolo, seguendo la LXX, usa il sostantivo *agathosynē* per esprimere la bontà del cristiano, ponendo un'enfasi particolare sulla beneficenza (Rom. 15:14; Gal. 5:22; Ef. 5:9; II Tess. 1:11). Paolo utilizza anche *chrēstotēs* ("bontà", "benignità") per la bontà misericordiosa di Dio (Rom. 2:4; 11:22).

L'elemento comune nel significato delle molte applicazioni dell'aggettivo "buono" in tutte le lingue è quello di approvazione, con riferimento tanto al valore intrinseco quanto all'effetto benefico derivato. L'uso biblico dell'aggettivo spesso prescinde da valutazioni morali, *p.e.* descrive "utilità" (come nel caso del sale, in Matteo 5:13 e Luca 14:34); "alta qualità" (come nel caso dell'oro in Genesi 2:12 o le vacche in Genesi 41:26); o "che produce bene" (come gli alberi in Matteo 7:17 e il terreno in Luca 8:8). Ma la nozione biblica della bontà spirituale e morale è un concetto propriamente teologico, che contrasta nettamente con il concetto antropocentrico della bontà sviluppato dai greci e dai successivi pensatori che seguirono la tradizione greca. Possiamo analizzare come segue il pensiero biblico:

a) *Dio è buono*, essendo moralmente perfetto e infinitamente generoso.

Riconoscere Dio come buono rappresenta la base di ogni idea biblica sulla bontà morale. Nelle Scritture "buono" non è una qualità astratta e neanche un ideale umano profano; "buono" significa in primo luogo ciò che caratterizza Dio (egli è *buono*, Sal. 100:5 *et al.*), poi ciò che egli fa, crea, comanda e dona, e infine ciò che approva nella vita delle sue creature. Gli scrittori biblici non valutano Dio in base a un concetto di bontà preventivo, bensì contemplando la gloria suprema delle perfezioni di Dio, applicano a lui la parola comune che esprime il riconoscimento di valore. Così facendo essi conferiscono al termine una nuova profondità di significato. La bontà è allora definita secondo i principi di Dio, e non il contrario. Ne consegue che, secondo la Bibbia, Dio e soltanto Dio è buono in senso assoluto (Mar. 10: 18 e paralleli: si veda B.B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, 1950, pp. 149 ss., tr. it., Caltanissetta, 2001); ed è lui l'arbitro e il giudice, essendo lui stesso il criterio e la norma per la valutazione della bontà delle sue creature. L'uomo è buono, e le cose sono buone, solo nella misura in cui sono conformi alla volontà di Dio. Guai a coloro, dunque, che capovolgono la scala divina dei valori, chiamando bene ciò che Dio chiama male, e viceversa (Is. 5:20).

Nell'AT la bontà di Dio è spesso invocata come motivo di lode e come motivo per cui si ha il coraggio di rivolgersi a lui in preghiera (*cfr.* II Cro. 30:18; Sal. 86:5). La sua bontà si evidenzia nel bene che compie (Sal. 119:68), nell'attività benefica del suo Spirito buono (Nee. 9:20; Sal. 143: 10), nei tanti aspetti della sua generosità cosmica (Sal. 145:9); e, in modo particolare, nella sua benignità verso i bisognosi e nella sua fedeltà al patto (Sal. 25:8; 73:1; Lam. 3:25; Na. 1:7). I salmisti esortano continuamente a lodare e a ringraziare Dio "perch'egli è buono: perché la sua bontà dura in eterno" (Sal. 106:1;107:1; 118:1; 136:1; *cfr.* 100: 4–5, e I Cro. 16:34; II Cro. 5:13; 7:3), frase citata da Geremia come tema di fondo del culto d'Israele (Ger. 33:11).

b) *Le opere di Dio sono buone*, perché rivelano i suoi attributi di sapienza e di potenza (si veda Sal. 104:24–31), e sono l'oggetto della sua approvazione.

Quando la creazione fu completata, "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono" (Gen. 1:31, *cfr.* vv. 4, 10, 12, 18, 21, 25). Tutto l'ordine del creato, in quanto opera della mano di Dio, è buono (I Tim. 4:4; *cfr.* Rom. 14: 14). La Bibbia non lascia spazio ad alcun dualismo manicheo.

c) *I doni di Dio sono buoni*: perché esprimono

il suo cuore generoso, e sono elargiti per il bene dì chi li riceve.

Uno dei sensi comuni dell'aggettivo buono fa riferimento a ciò che è "di beneficio, vantaggioso", così come la "prosperità" o il "benessere", esprimono il senso del sostantivo "bene". La Bibbia riprende quest'uso nella sua dimensione teologica quando ci insegna non soltanto che tutti i doni di Dio sono buoni (sia nell'intenzione come nell'effetto), ma che *ogni* bene deriva da Dio (Giac. 1: 17; *cfr.* Sal. 4:6). Il fare del bene ai bisognosi caratterizza la natura di Dio, come di Gesù, l'Unto di Dio (Atti 10:38; Mar. 3:4). Nella sua provvidenza Dio fa del bene a tutti gli uomini, spargendo su di loro le benedizioni del creato (Atti 14:17; Sal. 145: 9; Matt. 5:45); e quale un Padre perfetto, sa dare buoni doni ai suoi figli (Matt. 7:11). La promessa di Dio di "fare del bene" al suo popolo è una promessa di benedizione che comprende ogni bene (Ger. 32:40, *cfr.* 24:6–7), così come la preghiera: "fa del bene" è una richiesta di benedizione completa (Sal. 51:18; 125:4). In brani di questo tipo il "bene" a cui ci si riferisce consiste nella benedizione promessa nel patto; rappresenta praticamente la "salvezza" (*cfr.* Is. 52:7). "Il bene" a livello materiale costituiva la benedizione promessa sotto l'antico patto, (mentre il "male" descriveva lo stato di benedizione negata, Deut. 30:15). Il "bene" nel nuovo patto, invece, è il privilegio spirituale, non ancora goduto sotto l'antico patto, del dono del nuovo patto. Entrambi i Testamenti, però, autorizzano il popolo fedele a Dio a riposare nella sicurezza che a suo tempo ogni cosa che costituisce il suo vero bene gli sarà concessa (Sal. 84: 11; 34:10; *cfr.* 85:12; Rom. 8:32; Ef. 1:3).

"Buono", come aggettivo, è utilizzato con diverse accezioni quando si parla dell'attività di Dio nel fare, per grazia, del bene agli uomini. Qualifica la Parola di Dio che annuncia la benedizione, la mano e l'opera di Dio che ne è portatrice, le azioni che conducono al suo godimento e i tempi in cui tale godimento è sperimentato (si veda I Re. 8:56; Is. 39:8; Ger. 29:10; Ebr. 6:5; Esd. 7:9; 8: 18; Fil. 1:6; I Re.8:36; Ger. 6:16; Sal. 73:28; I Pie. 3:10; *cfr.* Sal 34:12).

Anche quando Dio ritirà dal suo popolo il "bene" inteso nel senso di prosperità materiale, mandandogli invece "il male" (l'avversità, *cfr.* Giob. 2:10), vi è ancora un senso in cui egli sta facendo loro del bene. Essere afflitti, dunque, per essere corretti fa bene (*cfr.* Ebr 12:10), perché in seguito se ne riconosce il beneficio e intanto chi è esercitato nella sofferenza è rafforzato nella fede, nella pazienza e nell'obbedienza (Sal. 119:65, 67, 71; *cfr.* Lam. 3:26–33). Qualunque cosa spinge un uomo più vicino a Dio risulta per il suo bene, e le prove passeggere del cristiano, sotto la mano amorevole di Dio, gli procurano un peso eterno di gloria (II Cor. 4:17). Paolo dunque può affermare a pieno titolo che Dio fa cooperare "*tutte* le cose" (anche le afflizioni) al bene di quelli che lo amano (Rom. 8:28). Il cristiano dovrebbe considerare *ogni* circostanza, quantunque possa sembrare sgradevole, facente parte dei buoni doni che Dio gli concede; si tratta della manifestazione di uno scopo benefico il quale, se affrontato nel modo giusto, diviene un mezzo per recargli un bene duraturo.

d) I comandamenti di Dio sono buoni, perché esprimono la perfezione morale del suo carattere e ci insegnano come dobbiamo vivere, indicando così la via che porta alla benedizione (Sal. 119:39; Rom. 7:12; 12:2). L'ideale morale biblico è quello di compiere la volontà di Dio rivelata nella sua Legge. Quando il giovane ricco domandò a Gesù quale cosa buona dovesse fare per assicurarsi la vita eterna, Cristo lo rimandò al Decalogo (Matt. 19:17–19). In un mondo senza leggi e senza amore il credente deve evitare la tentazione di trattare gli altri alla stregua di come questi lo trattano, e di fronte al male deve cercare e praticare quel "bene" prescritto nella Legge di Dio (Rom. 12:9, 21; I Tess. 5:15, 21).

e) L'ubbidienza ai comandamenti di Dio è buona, perché Dio approva e accetta questo tipo di comportamento (I Tim. 2:3) che risulta utile (Tito 3:8).

Le persone non redente e non rigenerate non ubbidiscono, anzi, non possono ubbidire alla Legge di Dio, perché sono sottomesse al peccato (Rom. 3:9–11; 8:7–8). L'albero cattivo (l'uomo com'è "in Adamo") dev'essere reso buono prima che possa produrre buoni frutti (*cfr.* Matt. 12:33–35). Coloro che sono in Cristo invece sono stati liberati dalla schiavitù del peccato proprio perché pratichino la giustizia prescritta dalla legge (Rom. 6:12–22). L'espressione caratteristica del NT, per indicare l'obbedienza del cristiano, è "opere buone". Il compiere le buone opere deve essere la vocazione del cristiano; Dio lo ha salvato proprio per questo scopo (Ef. 2:10; Col. 1:10; II Cor. 9:8; Tito 2:14; Matt. 5:14–16). Il cristiano è chiamato a prepararsi per ogni opera buona da compiere in ogni occasione (II Tim. 2:21; Tito 3:1); se risulta essere "incapace di qualsiasi opera buona" (Tito 1:16; *cfr.* Giac. 2:14–26), ciò è una grave contraddizione della sua professione cristiana. Le opere buone sono l'ornamento del cristiano (I Tim. 2:10); Dio trova piacere in esse e darà la ricompensa (Ef. 6:8).

Le opere buone sono tali da tre punti di vista: sono compiute *i*) secondo un metro di misura giusto, la legge divina (II Tim. 3:16–17); *ii*) con la giusta motivazione, vale a dire l'amore e la rico-

noscenza per il dono della redenzione (I Tess. 1:3; Ebr. 6:10; *cfr.* Rom. 12:1); *iii)* con il giusto scopo, cioè la gloria di Dio (I Cor. 10:31; *cfr.* I Cor. 6:20; Matt. 5:16; I Pie. 2:12). Sono opere che esprimono l'amore verso Dio e verso gli uomini, dal momento che "l'amore è l'adempimento della legge" (Rom. 13:8–10; *cfr.* Matt. 22:36–40). Certamente ciò non significa che al cristiano non si richieda altro che una motivazione giusta; piuttosto, bisogna capire che le azioni prescritte nella legge vanno considerate come atti d'amore, e dunque senza un cuore amorevole non è possibile adempiere i comandamenti. Ciò non significa che siano giustificate le trasgressioni della legge accompagnate da un giusto atteggiamento, significa piuttosto che attenersi alla lettera della legge, quando manca l'amore, non ne rappresenta l'adempimento. L'uomo veramente buono non è altro che l'uomo giusto, perché come l'uomo giusto osserva sia lo spirito sia la lettera della legge (*cfr.* 5:18–20), altresì l'uomo veramente buono ne osserva anche la lettera, e non soltanto lo spirito. In Romani 5:7, dove Paolo sembra porre l'uomo buono al di sopra di quello giusto, l'apostolo allude a un concetto popolare e non sta facendo un'affermazione teologica. Il mondo pensa alla giustizia come a un qualcosa di negativo e considera la bontà e la generosità dell'uomo buono qualcosa di superiore alla giustizia; la teologia biblica invece identifica le due cose, nell'insistere che le esigenze della legge rappresentano, di fatto, l'espressione dell'amore (Rom. 13:8–10). Quindi le buone opere sono opere d'amore ed è nella natura dell'amore compierle per il bene di chi si ama. L'amore verso Dio si esprime nella dedizione personale, a prescindere da quanto costi (*cfr.* "l'azione buona" di Maria (Mar.14:3–6). L'amore verso gli uomini si esprime nel fare loro del bene, mettendo a disposizione le proprie risorse per poter supplire al loro bisogno, e ricercando il loro bene in tutti i modi possibili (Gal. 6:9–10; Ef. 4:29; *cfr.* Sal. 34:14; 37: 3, 27). Il sistema adottato dalla chiesa a Gerusalemme di provvedere ai bisogni dei poveri (Atti 2: 44–45; 4:34–36) e la colletta fatta da Paolo a beneficio dei santi (*cfr.* II Cor. 8–9) ne sono degli esempi. "Benevolo" e "generoso", sono tra le descrizioni secolari più diffuse per definire la bontà nelle persone (*cfr.* I Sam. 25:15; I Pie. 2:18); secondo la Bibbia queste qualità fanno parte dell'etica cristiana, essendo l'amore di Dio in Cristo il modello e il criterio per la bontà e per la generosità che egli si aspetta dal cristiano (*cfr.* Ef. 5:1–2; Giov. 13:14, 34).

Il cristiano che cerca di adempiere in questo modo la legge avrà una "buona coscienza" (Atti 23:1; I Tim. 1:5, 19; Ebr. 13:18; I Pie. 3: 16, 21), non perché si considera perfetto e senza peccato, ma perché sa che il suo rapporto con Dio è giusto, basato sulla vera fede e sul ravvedimento. Tale uomo sarà considerato dai suoi consimili un "uomo buono", come lo era Barnaba (Atti 11:24).

Bibliografia. *BAGD*, *s.v. agathos, kalos*; G. Vos in *DAC*, 2, 470–471; C.F.H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957, pp.209–218, **in it.** *GLAT*, 3, coll. 367–394; *GLNT*, 1:29–57, 5:5–64; E. Beyreuther, *DCBNT*, pp. 160–166; *DIB*, pp. 181–188 (J.I. Packer)

*Bellezza; *Legge; *Male; *Pace

BUZI

Padre di Ezechiele (Ez. 1:3). Deve essere fermamente respinta la tradizione ebraica secondo la quale non sarebbe altri che Geremia, poiché essa si basa su una supposizione infondata e su una etimologia fantasiosa. Era un sacerdote, probabilmente della famiglia di Sadoc e verosimilmente apparteneva a una famiglia sacerdotale particolarmente importante, visto che suo figlio fu deportato (II Re 24:14–16). (H.L. Ellison)

C

CABSEEL

Città della Giudea meridionale; luogo di nascita di Benaia, figlio di Ieoiada (II Sam. 23:20); ristabilita al tempo di Neemia (chiamata Iecabseel in Nee. 11:25). Hirbet Hōrah, ubicazione di una fortezza israelita 13 km. a est di Beer–Sceba, è una sua possibile identificazione. Si veda F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, pp. 89, 353; Y. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, pp. 36–38. (R.P. Gordon)

CABUL

La località è identificata con Horvat Rōʼš Zayit, a 1,5 km. dall'odierno villaggio di Kabul, 13 km. a sud–est di Acco. Gli scavi iniziati nel 1988 hanno portato alla luce costruzioni risalenti alla II Età del Ferro e una fortezza di origine più tarda che delimitava il confine tra la Fenicia e Israele. Era un villaggio di frontiera, oggetto di scambio in un trattato di rettifica dei confini stipulato tra Salomone e Chiram, re di Tiro (I Re 9:13). Il nome deriva probabilmente da un gioco di parole che significava "da nulla, difettoso", oppure semplicemente "terra di confine" (*cfr.* ebr. *y^{e}b̲ūl*).

Bibliografia. *NEAEHL*, pp. 1289–1291; *BA* 53, 1990, pp. 88–97; *BAR* 19, 1993, pp. 39–44, 84. (D.J. Wiseman)

CACCIA, CACCIATORE

I racconti del periodo patriarcale descrivono gli ebrei dediti all'allevamento di greggi e ad altre attività agricole semi–sedentarie. Raramente essi si impegnavano nella caccia come passatempo; vi ricorrevano solo per necessità o quando gli *animali feroci, numerosi nel Vicino Oriente antico, minacciavano la sicurezza degli abitanti o dei greggi (Es. 23: 29; *cfr.* Giu. 14:5; I Sam. 17:34). Tuttavia certi individui erano famosi per le loro prodezze venatorie, fra cui Ismaele (Gen. 21:20) ed Esaù (Gen. 25:27).

Invece gli antichi mesopotamici ed egiziani si dedicavano più assiduamente alle battute di caccia. Molti monumenti e bassorilievi assiri ritraggono scene di caccia, documentando una lunga tradizione in questa attività sportiva, che può risalire fino al tempo di Nimrod, il grande cacciatore dell'antichità (Gen. 10:8) che colonizzò l'Assiria (v. 12). Mentre in Mesopotamia si andava a caccia di leoni e di altre bestie feroci, gli egiziani preferivano cacciare la selvaggina e gli uccelli rapaci. A queste battute di caccia partecipavano spesso cani e gatti.

L'austerità della dieta ebraica era spesso ravvivata da alcune leccornie come la pernice (*cfr.* I Sam. 26:20), la gazzella e il cervo (Deut. 12:15). La fornitura per la tavola di Salomone includeva i daini (I Re 4:23). Nell'AT i riferimenti alla caccia sono talmente generici che pochi sono gli animali menzionati, e non è detto nulla dei metodi impiegati e dell'equipaggiamento dei cacciatori. Ad Hassunah in Iraq gli scavi hanno portato alla luce l'accampamento di un cacciatore in cui sono state ritrovate armi, giare per le provviste e attrezzi vari risalenti al 5.000 a.C. *ca.* La Bibbia parla di archi e di frecce (Gen. 27:7), mazze (Giob. 41:21), fionde (I Sam. 17:40), reti (Giob. 19:6), trappole e lacci per uccelli (Sal. 91:3), trappole a trabocchetto per animali di grossa taglia come gli orsi (Ez. 19:8).

Se la caccia non era un'occupazione diffusa nel Vicino Oriente antico, le sue procedure erano sufficientemente familiari per essere inserite in discorsi figurati (Giob. 19:10; Ger. 5:26). Il NT utilizza poche metafore venatorie (Luca 11:54 "tendendogli insidie"; Rom. 11:9).

Bibliografia. A. Van Selms, *ISBE* 2, pp. 782–784, **in it.** *DIB*, pp. 208–209. (R.K. Harrison)

*Esaù; *Nomadi

CADES

1. Cades–Barnea. La località è stata identificata con ʻAin Qudeis, 80 km. a sud–ovest *ca.* di Beer–Sceba, ma questo dipende dall'analogia fra il nome antico e quello moderno. Qui la fonte produce una quantità insignificante di acqua. Qudeirat, 8 km. a nord–est di ʻAin Qudeis, ha molta più acqua e vegetazione ed è una localizzazione molto più idonea.

Chedorlaomer e i suoi alleati vennero a En–Mispat (cioè Cades) e sconfissero gli amalechiti prima di ritornare per sconfiggere i re delle città della pianura del Mar Morto (Gen. 14:5–9). Nella narrazione dell'esperienza di Dio fatta da Agar durante la sua fuga, il pozzo Lacai–Roi è "fra Cades e Bered",

sulla via di Sur (Gen. 16:7, 14); Cades è associata con la strada per Sur anche in Genesi 20:1.

Viaggiando attraverso il deserto del Sinai, gli israeliti sostarono più di una volta ai margini del deserto di Paran e di Sin (Num. 13:26; 20:1; Deut. 1:19, 46); da qui Mosè mandò le sue spie in Canaan. Cades distava da Oreb, o Sinai, 11 giorni di cammino, passando per il monte Seir (Deut. 1:2). Dal monte Sinai a Dahab sul lato orientale del Sinai, seguendo la costa per poi passare a Cades (Qudeirat), ci sono in effetti 11 giorni di viaggio. A Cades il popolo d'Israele, avendo dubitato che Dio gli avrebbe dato la terra promessa, fu condannato a vagare per 40 anni fino a che non fosse sorta una nuova generazione (Num. 14:32–35; *cfr.* Deut. 2:14). Dopo un po' di tempo, Israele ritornò a Cades (Num. 33:36–37); là fu sepolta Miriam (Num. 20:1). Sempre in questo periodo fu negato a Mosè di entrare nella terra promessa per non aver glorificato Dio mentre percuoteva la roccia per farne scaturire acqua (Num. 20:10–13; 27:14; Deut. 32:51); da qui egli inviò invano i suoi ambasciatori al re di Edom, perché concedesse a Israele di passare attraverso il suo territorio (Num. 20:14–21; Giu. 11:16–17). Cades–Barnea doveva essere l'angolo meridionale del confine sud–occidentale di Giuda, girando a ovest e quindi a nord–ovest per raggiungere il Mediterraneo lungo il "Torrente d'Egitto" (Num. 34:4; Gios. 15:3). Anche Ezechiele l'indicò come confine estremo (47:19; 48:28). I confini a sud–est e a sud–ovest della campagna cananea di conquista di Giosuè erano segnati rispettivamente da Cades–Barnea e Gaza (Gios. 10:41). Cades, in Giosuè 15:23, nel territorio più meridionale di Giuda, potrebbe corrispondere sia a Cades–Barnea sia a una località altrimenti sconosciuta.

Il sito di Tell el–Qudeirat fu esaminato la prima volta da Woolley e da Lawrence nel 1914. La fortezza da loro identificata fu portata alla luce da M. Dothan nel 1956 e da Cohen nel 1976–1982. Cohen identificò tre fortezze sovrapposte, ma Ussishkin dimostrò che ce n'erano solo due. Il forte più basso era piccolo e di forma ellittica, fortificato da una muraglia a casamatta con un cortile al centro. A ovest c'era un piccolo insediamento non fortificato. Il forte, uno dei tanti scoperti nel Neghev, risale al X secolo a.C. Oggi si pensa che servissero come punti focali per le tribù desertiche. Gli utensili per uso quotidiano erano fatti con la locale argilla, mentre le giare per lo stoccaggio erano state importate da Giuda con i loro contenuti. Il forte più recente e più grande era rettangolare, con muraglie a casamatta e otto torri aggettanti, una a ciascun angolo e una lungo ciascun lato. La fortezza fu costruita su una piattaforma rialzata di terra circondata da un fossato poco profondo. All'interno c'erano diverse costruzioni e una cisterna. Attorno a essa e alla fonte c'era un piccolo insediamento non fortificato. La fortezza è una delle molte conosciute nel Neghev dalla fine del regno di Giuda. La sua costruzione fu probabilmente iniziativa degli assiri, come uno dei loro sforzi fatti per controllare le rotte commerciali verso l'Arabia ma, a seguito del crollo dell'Assiria, finì sotto gli egiziani prima di essere definitivamente distrutta da Nabucodonosor nel 586 a.C. Da quest'ultimo periodo sono stati trovati diversi ostraka (frammenti di vasi con iscrizioni). Un ostrakon riportava tre colonne di scrittura ebraica e numeri ieratici che si pensa facessero parte del compito di uno studente.
2. Cades (sull'Oronte). Il sito fu scavato da M. Pezard e più tardi da P. Parr a Tell Nebi Merd e fiorì nella tarda età del bronzo; rinomato per la battaglia in cui Ramses II sconfisse gli ittiti.

Si veda anche *Chedes.

Bibiliografia in it. G. Cavillier, *La battaglia di Qadesh. Ramessi II alla conquista dell'Asia fra mito, storia e leggenda*, Torino, 2006. (J. Woodhead)

CADMIEL

(Ebr. *qaḏmîʾēl*, "Dio/El è il primo/l'antico"). Levita che ritornò con Zorobabele (Esd. 2:20; Nee. 7:43; 12:8, 24) e partecipò all'avvio della ricostruzione del tempio (Esd. 3:9), nel giorno del pentimento nazionale (Nee. 9:4–5) e applicò il proprio sigillo al patto (Nee. 10:9). L.H. Brockington (*Ezra, Nehemiah and Esther*, NCB, 1969) sostiene che il termine si limiti principalmente a indicare una famiglia levita. (J.G.G. Norman)

CADMONEI

Popolo il cui nome, ebr. *qaḏmōnî*, è identico nella forma all'aggettivo *qaḏmōnî*, "orientale" (*p.e.* Ez. 47:18) e per questo motivo potrebbe significare semplicemente "orientali" ed essere un altro nome per *bᵉnê–qeḏem*, *figli dell'Est. Il termine appare tuttavia solo una volta come nome (Gen. 15:19, con l'articolo) nell'elenco dei popoli della discendenza di Abraamo. Potrebbe quindi trattarsi del nome di una tribù. (T.C. Mitchell)

CADUTA

I. La descrizione biblica

La storia della caduta dell'uomo riportata in Genesi 3 descrive il modo in cui i progenitori del genere umano, quando furono tentati dal serpente,

disobbedirono al preciso comandamento di Dio mangiando del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. In questa prima disubbidienza si rivela l'essenza del peccato: essendo stato indotto a dubitare della Parola di Dio ("Dio vi ha detto ...?"), l'uomo è incoraggiato a non credere ("voi non morirete"), e da qui a disubbidire (essi "mangiarono"). Il peccato è la ribellione dell'uomo contro l'autorità di Dio e l'orgogliosa pretesa di autosufficienza ("voi sarete come Dio"). La conseguenza del peccato è duplice: anzitutto, la consapevolezza della colpa e l'immediata separazione da Dio (essi "si nascosero"), con il quale fino a quel momento c'era stata un'intima e quotidiana comunione; e in secondo luogo la sentenza della maledizione, che decretò fatica, dolore e morte per l'uomo, oltre a coinvolgere inevitabilmente tutto il creato del quale l'uomo è l'apice.

II. L'effetto sull'uomo

Da allora in poi l'uomo è una creatura perversa. Rivoltandosi contro il fine della sua esistenza, cioé vivere e agire esclusivamente alla gloria del suo sovrano e benefico creatore e compiere la sua volontà, egli cessa di essere veramente uomo. La sua vera umanità consiste nella conformità all'immagine di Dio in cui è stato creato. L'immagine di Dio è manifestata nella originaria capacità dell'uomo di avere comunione con il suo creatore e di dilettarsi unicamente in ciò che è buono, nella sua razionalità che rende possibile, unico fra tutte le creature, l'udire e il rispondere alla Parola di Dio, nella sua conoscenza della verità e nella libertà che questa conoscenza garantisce, nel governare come capo della creazione di Dio in ubbidienza al mandato e avendo il dominio su ogni creatura vivente rendendo soggetta la terra.

Eppure, nonostante l'uomo si ribelli contro ciò che lo determina, non può cancellare questa immagine di Dio, perché essa è parte della sua costituzione di uomo. Ciò è evidente, per esempio, nell'acquisizione di una conoscenza scientifica, nel dominio sulle forze della natura e nello sviluppo della cultura, dell'arte e della civiltà. Nello stesso tempo, però, gli sforzi dell'uomo caduto sono segnati dalla frustrazione; essa stessa è una prova della perversità del cuore umano. Così la storia dimostra che proprio le scoperte e i progressi che promettevano il maggior beneficio al genere umano, a causa dell'uso scorretto degli stessi, hanno arrecato gravi danni. L'uomo che non ama Dio non ama i suoi simili ed è guidato da motivazioni egoistiche. L'immagine di Satana, colui che odia grandemente Dio e l'uomo, gli è sovrapposta. Il risultato della caduta è che l'uomo adesso conosce il bene *e il male*.

Gli effetti psicologici ed etici della caduta sono descritti molto chiaramente da Paolo in Romani 1: 18–32. Tutti gli uomini, per quanto empi e ingiusti, *conoscono* la verità su Dio e su loro stessi, ma la *soffocano* con l'ingiustizia (v. 18). Tuttavia la verità è ineluttabile, perché l'"eterna potenza e deità" del Creatore sono manifeste in loro grazie al fatto che sono creature di Dio fatte a sua immagine, e grazie anche a tutto il creato che reca un'eloquente testimonianza della sua origine divina (vv. 19–21; *cfr.* Sal. 19:1–4). Pertanto e in sostanza, la condizione dell'uomo non è di ignoranza, bensì di conoscenza. La sua condanna sta nel fatto che ama le tenebre più della luce. Il rifiuto di glorificare Dio come tale e l'ingratitudine lo portano alla vanità intellettuale e alla futilità. Dichiarando con arroganza di essere sapiente egli, in effetti, diventa stolto (Rom. 1:21–22). L'uomo, avendo volontariamente girato la spalle al creatore nel quale soltanto si trova il significato della sua esistenza, è costretto a cercare quel significato altrove, perché la propria limitatezza di creatura gli rende impossibile cessare di essere religioso. La sua ricerca diventa sempre più insensata e avvilente e lo conduce all'irrazionalità grossolana della superstizione e dell'idolatria, all'abiezione e al vizio contro natura, a tutti quei mali sociali e universali che causano l'odio e le sofferenze, che deturpano il nostro mondo. La caduta ha, in breve, sovvertito la vera dignità dell'uomo (vv. 23–32).

III. La dottrina biblica

È evidente che la dottrina scritturale della caduta contraddice completamente l'idea popolare e moderna che considera l'uomo un essere che, grazie a un lento sviluppo evolutivo, è riuscito a sollevarsi dalla paura primordiale e dalla brancolante ignoranza di un'origine umile, alla superba statura della sensibilità e del discernimento religioso. La Bibbia non descrive l'uomo come un essere che progressivamente si è elevato ma come uno che è caduto in una situazione delle più disperate. Soltanto alla luce di questa realtà l'azione salvifica di Dio in Cristo assume il suo vero significato. Appropriandosi con gratitudine, per fede, dell'opera espiatoria di Cristo, all'uomo è restituito ciò che aveva perduto con la caduta: egli recupera la dignità progettata per lui, ritrova lo scopo della sua vita, l'immagine di Dio è ripristinata e la via al paradiso, costituita dall'intima comunione con Dio, è riaperta.

IV. Lo sviluppo storico della dottrina

Nella storia della chiesa, la classica controversia sulla natura della caduta e sui suoi effetti è quella intrapresa da Agostino all'inizio del V secolo

contro i fautori dell'eresia pelagiana, la quale insegnava che il peccato di Adamo aveva avuto effetto soltanto su di lui e non su tutta la razza umana, che ogni individuo nasce libero dal peccato ed è capace, con la propria forza, di vivere una vita senza peccato. Secondo gli esponenti di tale eresia, c'erano persino state persone che erano riuscite a fare ciò. La controversia e le sue implicazioni possono essere studiate con profitto negli scritti anti–pelagiani di Agostino. Il pelagianismo, con la sua affermazione della totale capacità dell'uomo, venne di nuovo alla ribalta nel socinianismo del XVI e del XVII sec. e continua a permanere sotto le vesti della religione umanistica moderna.

Una posizione a metà strada è sostenuta dalla chiesa cattolica romana, secondo la quale l'uomo ha perso, a causa della caduta, un dono soprannaturale di giustizia originale, che non apparteneva propriamente al suo essere di uomo, ma era qualcosa di supplementare aggiunto da Dio (*donum superadditum*), con la conseguenza che la caduta ha lasciato l'uomo nella condizione naturale in cui era stato creato (*in puris naturalibus*): egli ha subito un danno, una privazione anziché la depravazione. Quest'insegnamento permette di affermare la capacità, anzi la necessità per l'uomo non rigenerato di contribuire con le proprie opere alla conquista della propria salvezza (semi–pelagianismo, sinergismo), e questa è una caratteristica della dottrina cattolico–romana dell'uomo e della grazia. Per una visione d'insieme di questa posizione si veda il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (Cinisello Balsamo, Città del Vaticano, 2005).

La teologia liberale contemporanea, pur affermando la concezione dell'uomo come essere caduto, nega la storicità dell'evento della caduta. Ogni uomo, si sostiene, è Adamo. Nello stesso modo, alcune forme di filosofia esistenzialista, filosofia che in essenza ripudia l'oggettivismo storico, sono disposte a usare l'espressione "essere decaduto" per descrivere la condizione soggettiva e negativa nella quale l'uomo si trova. Ma un concetto di caduta non collegato all'evento storico non spiega nulla. Il NT, invece, intende la caduta come un preciso evento della storia umana, un evento per giunta, dalle conseguenze così gravi per tutta la razza umana che si accosta a, e spiega, l'altro grande evento cruciale della storia, cioè la venuta di Cristo per salvare il mondo (si veda Rom. 5:12–19; I Cor. 15:21–28). Il genere umano, insieme con il resto del creato, attende un terzo evento conclusivo della storia, cioè la seconda venuta di Cristo alla fine di questa era, quando gli effetti della caduta saranno definitivamente aboliti, i non credenti saranno giudicati per l'eternità e la creazione sarà rinnovata, con i nuovi cieli e la nuova terra, nei quali abiterà la giustizia secondo i disegni immutabili di Dio (si veda Atti 3:20–21; Rom. 8:19–23; II Pie. 3:13; Apoc. capp. 21—22). Pertanto, per la grazia di Dio, tutto ciò che è stato perduto in Adamo, e molto di più, sarà ristabilito in Cristo.

Bibliografia. N.P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927; J.G. Machen, *The Christian View of Man*, 1937, cap. 14; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959; H. Blocher, *The Original Evil*, 1997, **in it.** R. Koch, *La caduta*, Roma, 1977; D. Bonhoeffer, *Creazione e caduta. Ora della tentazione*, Brescia, 1977; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984. (P.E. Hughes)

*Adamo; *Eva; *Peccato; *Tentazione

CAFTOR

A ***kaptôr*** vi abitavano i ***kaptōrîm*** (Deut. 2:23), uno dei popoli elencati nella *tavola delle nazioni come discendenti, (con i casluim, da cui provennero i *filistei), dei misraim (Gen. 10:14; I Cro. 1:12). Caftor era la terra da cui giunsero i filistei (Ger. 47:4; Am. 9:7) e sono presumibilmente proprio i filistei, come antichi abitanti di Caftor, coloro che in Deuteronomio 2:23 sono chiamati caftorei. È probabile che il nome biblico debba essere identificato con l'ugaritico *kptr* e *kap–ta–ra* che si trova in un testo di Assur, probabile copia di uno del II mill. Allo stesso modo, molti studiosi ritengono che il termine egiz. *kftyw* sia anche da collegare a questo gruppo, e tutti probabilmente fanno riferimento a *Creta. Al suo apice nel II mill., la civiltà minoica cretese controllava buona parte del mar Egeo e questo potrebbe accordarsi con la descrizione biblica di Caftor come un *'î*, termine che può significare sia "isola" sia "costa". L'Asia occidentale era influenzata nell'arte e in altri ambiti dalla cultura egea, e ciò può far comprendere la presenza nella Bibbia del termine ***kaptôr***, applicato a una forma architettonica, forse un capitello a forma di "pomo" (Es. 25:31–36; 37:17–22; Am. 9:1; Sof. 2:14).

Bibliografia. A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, pp. 201*–203*; R.W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962, pp. 106–112, tr. it.,Torino 1976; T.C. Mitchell in *AOTS*, pp. 408, 413; K.A. Kitchen in *POTT*, p. 54, **in it.** G. Garbini, *I Filistei, gli antagonisti di Israele*, Milano, 1997. (T.C. Mitchell)

CAIAFA

Caiafa fu Sommo sacerdote dal 18 al 36 d.C. Era

genero di Anna (Giov. 18:13). Caiafa interrogò Gesù e lo consegnò a Pilato (Matt. 26:57–68; Giov. 11:49). Nella foresta della pace, vicino a Gerusalemme, è stato rinvenuto un ossario del periodo del secondo tempio, all'interno di una tomba di famiglia, con l'iscrizione "Yosef bar Qayafa", che potrebbe riferirsi a Caiafa (*BAR* 18, 1992, pp. 28–45).

Bibliografia. Z. Greenhut *et al.*, "The Caiaphas Tomb in North Talpiyot, Jerusalem", *Atiqot*, 21, 1992, pp. 63–87. (D.J. Wiseman)

*Processo di Gesù

CAIN

Città a sud di Ebron (Gios. 15:57). Potrebbe trattarsi di H irbet Yaqin ma la sua antichità, però, è incerta. La LXX lo considera un unico nome con Zanoa, alterando, in questo modo, il numero delle città (*Zanoà, **2**). (J.D. Douglas)

CAINO

(Ebr. *qayin*). **1.** Figlio maggiore di Adamo ed Eva (Gen. 4:1), alla cui nascita Eva disse: "Ho acquistato (*qānîṯî*) un uomo". Poiché è improbabile che questo racconto fosse trasmesso orginalmente in lingua ebraica, non è possibile esprimere alcun giudizio sul significato di questo gioco di parole e nessuna conclusione può essere tratta dall'apparente etimologia del nome. Era agricoltore (Gen. 4:2), a differenza di Abele, che era pastore, inoltre era "dal maligno" (*ek tou ponērou*, I Giov. 3:12) e non in comunione con Dio (Ebr. 11:4). La sua offerta (*minḥâ*) fu rifiutata (Gen. 4: 3–7) e a seguito di ciò uccise suo fratello (Gen. 4: 8). Dio lo punì rendendolo un fuggiasco, forse un nomade, nella terra di *Nod (Gen. 4:9–16), e per impedire che fosse egli stesso ucciso, mise un "segno" (*'ôt*), "marchio, segno", *cfr.* Gen. 9:12–13) "su" (*l^e*) di lui, la cui natura è ignota. Caino fu il padre di *Enoc. Paralleli con il conflitto tra Caino e Abele sono stati ritrovati nella letteratura dei sumeri, dove si parla di dispute riguardo ai meriti rispettivi dell'agricoltura e dell'allevamento, ma in nessuno di essi si fa riferimento a un agricoltore che uccide un allevatore, per cui è probabile che tale conflitto rifletta una situazione storica presente in Mesopotamia dall'epoca preistorica in avanti (*nomadi).

Bibliografia. S.N. Kramer, "Sumerian Literature and the Bible", in *Analecta Biblica* 12, 1959, p. 192; *History Begins at Sumer*, 1958, pp. 164–166, 185–192, tr. it. dal fr., Roma, 1997; C.J. Gadd, *Teachers and Students in the Oldest Schools*, 1956, pp. 39ss.; S.H. Hooke, "Cain and Abel", in *The Siege Perilous*, 1956, pp. 66ss., **in it.** *ER* 6, pp.58–59; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1982. **2.** Nome di una città, scritta con l'art. (*haqqayin*), a sud del territorio assegnato a Giuda (Gios. 15:57), che potrebbe essere identificata con l'odierna Ḫirbet Yaqin (punt.), a sud–est di Ebron. Si veda A. Alt, 222, 1926, pp. 76–77. (T.C. Mitchell)

*Abele; *Genesi, libro

CALA

Capitale provinciale e dell'Assiria, sulla riva orientale del fiume Tigri, ubicata 35 km. *ca.* a sud di Ninive (assir. *Kalhu*, mod. Tell Nimrud). Sondaggi effettuati in profondità hanno indicato che fu fondata in seguito a migrazioni da Sumer (Gen. 10:11–12). Scavi archeologici condotti da britannici, 1845–1848 (Layard), 1948–1963 (Mallowan e Oates), e da ricercatori (iracheni e di altre nazionalità 1969–1980) hanno rinvenuto tracce risalenti all'epoca preistorica, fino all'epoca ellenistica.

Ricostruita da Salmanassar I (1250 a.C. *ca.*), assunse il nuovo ruolo di capitale militare dell'impero assiro sotto Assurnasirpal II. Alla cerimonia di inaugurazione di quest'ultimo nel 879 a.C. ci fu una partecipazione di 69.574 persone (stele del banchetto, *ANET*, 3 ed., pp. 558–560, *cfr.* I Re 8: 62–66). L'importanza della città fu per un tempo oscurata da quella di Dur–Sharrukin (Khorsabad) sotto Sargon II. Cadde sotto il dominio babilonese nel 614 a.C.

I resti di questa città riportati alla luce, comprendono l'arsenale, da cui l'esercito assiro, sotto il regno di Salmanassar III (obelisco nero) e dei suoi successori, attaccarono Israele e Giuda, e dove il bottino di guerra fu conservato. I palazzi di Assurnasirpal, Salmanassar, Tiglat–Pileser e di Esaraddon presentano numerose iscrizioni, ivi compresi trattati di vassallaggio, libri e materiale di archivio. Le tombe reali delle regine erano ricche di gioielli d'oro; le mura dei palazzi scolpite e i vari elementi decorativi in avorio, parte dell'arredamento, danno un'immagine vivida della vita di corte, mentre le armi e gli oggetti di metallo rinvenuti nella cittadella o nelle caserme all'esterno della città illustrano quella che era la vita militare e religiosa della città. Tra le grandi costruzioni vanno menzionate anche il tempio di Nabu e di Ninurta.

Bibliografia. M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, 1965; J.M. Postgate, "Kalhu", *Reallexikon der Assyriologie* 5, 1980, pp. 303–323,

in it. P. Matthiae, *Scoperte di archeologia orientale*, Bari, 1986. (D.J. Wiseman)

*Assiria

CALAC

Ebr. *ḥālāq* "liscio", "calvo", montagna (*lett.* "una montagna spoglia") in Giudea che segnò il limite meridionale delle conquiste di Giosué (Gios. 11: 17; 11:27, CEI). La località è descritta con: "che sale verso Seir". Probabilmente Jebel Halàq, a ovest della salita di Acrabbim. (J.G.G. Norman)

CALCE, CALCARE

Da un punto di vista chimico la calce è ossido di calcio, ottenuto dal calcare fatto riscaldare in forni, di cui doveva abbondare l'antica terra di Israele. La Bibbia ebraica usa tre parole, *śîḏ* "gesso", "vischio" o "calce bianca" (Deut. 27:2, 4; Is. 33: 12; Am. 2:1), *gîr*, "gesso" o "calce" (Dan. 5:5) e *'aḇnē gîr*, "pietre di calce" (Is. 27:9).

Nei territori biblici il calcare abbonda. Geologicamente si era formato dalla compattazione di conchiglie e simili sul fondo del mare, portata in superficie da movimenti tellurici. La terra di Israele fu sommersa dal mare più di una volta, almeno parzialmente. Le masse di calcare oggi visibili su ambo i lati del Giordano derivano dal periodo cretaceo.

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of Palestine*, 2 ed., 1974, pp. 17ss. (J.A. Thompson)

CALDEA, CALDEI

Il primo è il nome di una terra e dei suoi abitanti, nella Babilonia meridionale, in seguito usato per indicare Babilonia nel suo insieme, soprattutto durante la tarda dinastia babilonese (626–539 a.C.); il secondo è invece il nome di una tribù semi–nomade che occupava il deserto compreso tra il nord della penisola arabica e il golfo Persico (*cfr.* Giob. 1:17), che si insediò anticamente in questa zona, occupando Ur "dei Caldei" (Gen. 11:28; Atti 7:4). I caldei sono da distinguere dagli aramei. L'ipotesi che derivassero da Chese (Gen. 22:22) non sembra avere basi solide, ma l'ebr. *Kaśdîm* potrebbe rappresentare una forma più antica del nome assiro. Almeno a partire dal X sec. a.C. la terra di *Kaldu* è nominata negli annali assiri per designare in antiche iscrizioni la "terra del mare". Asurnasirpal II (883–859 a.C.) faceva una distinzione tra il suo popolo e i popoli che abitavano la Babilonia settentrionale, inoltre Adad–nirari III (810 a.C. *ca.*) fa menzione di diversi capi caldei tra i suoi vassalli. Quando Marduk–apla–iddina II (*Merodac–Baladan), a capo del distretto caldeo di Bit–Yakini, occupò il trono babilonese negli anni 721–710, e nel 703–702 a.C., chiese aiuto in occidente per combattere l'Assiria (Is. 39). Il profeta Isaia avvertì del pericolo che Giuda correva nell'appoggiare i ribelli caldei (23:13) e previde la loro sconfitta (43:14), probabilmente dopo la prima invasione di Sargon nel 710 a.C.. Poiché a quest'epoca Babilonia era sotto un re caldeo, "caldei" è usato come sinonimo di babilonesi (Is. 13:19; 47:1, 5; 48:14, 20), un uso esteso in seguito da Ezechiele per riferirsi a tutti i domini babilonesi (23:23).

Quando Nabopolassar, governatore nativo della Caldea, salì al trono babilonese nel 626 a.C., inaugurò una dinastia che rese famosi i caldei. Tra i suoi successori ci furono Nabucodonosor, Amel–Marduk (*Evilmerodac), Nabonidus e Baldassar, "re dei caldei" (Dan. 5:30). I forti soldati del sud, i caldei, appunto, costituivano un potente contingente dell'esercito babilonese che attaccò Giuda (II Re 24–25).

All'epoca di Daniele il nome era di nuovo usato per indicare Babilonia nel suo insieme (Dan. 3:8) e Dario il medo governò sul regno "dei caldei" (9: 1). La "lingua dei caldei" (1:4) era forse un dialetto semitico babilonese, e il nome "caldeo" viene talvolta usato erroneamente per definire l'aramaico (*Targum). La posizione preminente che avevano i sacerdoti, depositari in Babilonia e in altri centri di antiche tradizioni di astrologia e filosofia nella lingua classica babilonese, fece sì che il termine "caldeo" indicasse sia sacerdoti di questo genere (Dan. 3:8), sia astrologhi e persone di cultura (Dan. 2:10; 4:7; 5:7, 11).

Bibliografia. D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; A.R. Millard, *EQ* 49, 1977, pp. 69–71, sull'uso del nome e le sue origini, **in it.** L. Woolley, *Ur dei Caldei*, 5 ed., Einaudi, Torino, 1980. (D.J. Wiseman)

*Babilonia; *Mesopotamia

CALEB

(Ebr. *kālēḇ*). **1.** Terzo figlio di Chesron, figlio di Perez, il fratello più giovane di Ierameel; "Chelubai" (I Cro. 2:9). A partire da lui, per mezzo di Efrata, le linee di discendenza portano a Besaleel (vv. 18–20); sempre da Chesron e Caleb discende il popolo di Tecoa (v. 24) e coloro che si insediarono a Chiriat–Iearim, Betlemme, Netofa, Zora, Estaol, Bet–Gader (vv. 50–55). La famiglia dei chenei nominata nel v. 55 sembra essere solo in parte imparentata. **2.** "Fratello di Ierameel" (I Cro. 2:42), probabilmente lo stesso di **1.**, da cui

si può rintracciare una discendenza nella città di Zif, Maon e Bet–Sur (compaiono anche i nomi Ebron e Tappua). Questo elenco potrebbe in parte riferirsi al **3**., padre di Acsa (v. 49). **3**. Caleb figlio di Gefunne, famoso condottiero di Giuda la cui fede, in occasione della ribellione di Cades, gli permise di scampare alla condanna qui enunciata (Num. 14:24). Diresse l'invasione del territorio di Giuda e si stabilì a Ebron (Gios. 1; 15). Da Giosuè 14:6 e I Cronache 4:14–15, sappiamo che era un *chenizeo. *Nabal era suo discendente. **4**. Fratello di Suca, indicato come "Chelub" in I Cronache 4:11. (J.P.U. Lilley)

*Giosuè

CALENDARIO

I. Nell'Antico Testamento

Non c'è un esatto corrispondente in ebr. del termine latino *calendarium*, in quanto il trascorrere dell'anno era generalmente cadenzato da riferimenti ai mesi, ai raccolti stagionali, e alle feste principali.

a) *L'anno* (ebr. *šānâ*, così denominato dal cambiamento o susseguirsi delle stagioni) inizialmente cominciava con il (VII) mese autunnale di Tišri (Es. 23:16; 34:22), che segnava anche l'inizio dell'anno sabbatico (Lev. 25:8–10). Probabilmente in Egitto gli Ebrei si adeguavano al calendario solare di 12 mesi, ciascuno di 30 giorni con l'aggiunta di 5 giorni, cioè 365 giorni (Erodoto, 2.4); in seguito però fecero un cambiamento e l'inizio dell'anno, o "il primo dei mesi", fu fissato in primavera (Es. 12:2; 13:3–4; 23:15; Deut. 16:1, 6). Da allora in poi gli ebrei seguirono il calendario semitico occidentale, con un anno composto da 12 mesi lunari (I Re 4:7; I Cro. 27:1–15). Non è certo se l'inizio dell'anno in primavera (Nisan) fosse usato solo per scopi rituali, in quanto ci sono alcune prove che indicano il mese autunnale di Tišri come inizio dell'anno civile (*cronologia dell'AT).

b) *Il mese* (si veda la tavola). L'anno del calendario ebraico era composto di mesi lunari, che iniziavano non appena il primo spicchio della luna nuova risultava visibile al tramonto del sole. Il primo giorno della luna nuova era perciò considerato santo. Il mese (ebr. ***yerah*** *luna) era calcolato in 29/30 giorni e, poiché l'anno lunare aveva all'incirca 11 giorni in meno di quello solare, era periodicamente necessario inserire un tredicesimo mese, in modo che il capodanno non cadesse prima della primavera (Marzo–Aprile). Non si conoscono molti dettagli sui metodi usati dagli ebrei per accomodare il calendario lunare a quello agricolo: forse potrebbero aver interposto un secondo Adar (XII mese) o un secondo Elul (VI mese) all'interno del ciclo lunare, ogni 3, 6, 11, 14, 17 e 19 anni. Esistono testimonianze sulla consuetudine di inserire un mese dopo Adar (Num. 9:11; II Cro. 30:2–3; *cfr.* I Re 12:32–33), ma forse anche dopo Nisan (*cfr.* II Cro. 30:2–5) come avveniva in Mesopotamia. Un calendario rigidamente solare era usato nel *Libro dei Giubilei* (105 a.C., *ca.*); *cfr.* I Enoc 72–82.

L'osservazione dell'equinozio d'autunno, cioè "la fine dell'anno" (si veda Es. 23:16), e di quello di primavera, chiamato "anno seguente" (I Re 20: 26; II Cro. 36:10), era importante al fine di controllare il calendario e, conseguentemente, le festività. Per cui l'anno cominciava con la luna nuova più prossima all'equinozio di primavera, quando il sole era sotto la costellazione dell'ariete (Giuseppe Flavio, *Ant.* 3.201), mentre la Pasqua, il quattordicesimo giorno di Nisan, coincideva con la prima luna piena (Es. 12:2–6).

I nomi dei mesi usati originalmente probabilmente si riferivano a termini cananei usati localmente per designare le stagioni e differivano da quelli nominati nei testi rinvenuti in Siria (Ras Shamra, Alalakh e Mari); alcuni sono anche di derivazione fenicia. *Abib*, "maturazione del grano" (Es. 13:4), *Ziv* (I Re 6:1, 37), *Etanim* (I Re 8:2) e *Bul* (I Re 6:38), di significato incerto, sono i soli nomi di questo periodo che non sono andati perduti. In tutti i periodi della storia ebraica i mesi erano di norma designati in modo numerico: primo (Es. 12:2); secondo (Gen. 7:11); terzo (Es. 19: 1); quarto (II Re 25:3); quinto (Num. 33:38); sesto (I Cro. 27:9); settimo (Gen. 8:4); ottavo (Zacc. 1:1); nono (Esdr. 10:9); decimo (Gen. 8:5); undicesimo (Deut. 1:3); dodicesimo (Est. 3:7). In età post–esilica furono seguiti i nomi dei mesi del calendario babilonese (si veda la tavola).

c) *Le stagioni e il calendario agricolo.* Sebbene gli ebrei avessero adottato un calendario basato sui mesi lunari, essendo essi agricoltori, indicavano spesso il periodo dell'anno sulla base delle stagioni, piuttosto che con il nome del mese o il suo numero corrispondente. Per cui l'anno, che in Israele poteva essere approssimativamente suddiviso in stagione secca (da aprile a settembre) e stagione delle piogge (da ottobre a marzo), poteva essere ulteriormente suddiviso in periodo della semina (novembre – dicembre) e della mietitura (aprile – giugno; Gen. 8:22). Alcuni termini più specifici erano di fatto indicativi di un particolare mese, per gli abitanti del luogo, *p.e.* "mietitura del grano" (Gen. 30:14; Giu. 15:1) o dell'orzo (II Sam. 21:9; Rut 1:22) indicava marzo – aprile; il tempo delle spighe (Es. 34:21) era marzo; la prima maturazione dell'uva (Num. 13:20) indica-

	Mese	Nome prima dell'esilio	Nome postesilico	Equivalente moderno	Stagione	Festività
Piogge	1	Abib Es. 13:4; 23:15; 34:18; Deut. 16:1	Nisan Est. 3:5; Nee. 2:1	Marzo/Aprile	Primavera Ultime piogge Raccolta dell'orzo Raccolta del lino	14 Pasqua (Es. 12:18; Lev. 23:5) 15–21 Pani azzimi (Lev. 23:6) 16 Primizie (Lev. 23:10ss.)
Stagione secca	2	Ziv (I Re 6:1, 37)	Iyyar	Aprile/Maggio	Inizio della stagione secca	14 Pasqua ulteriore (Num. 9:10–11)
	3		Sivan (Est. 8:9)	Maggio/Giugno	Maturazione dei primi fichi	
	4		Tammuz	Giugno/Luglio	Raccolta dell'uva	
	5		Av	Luglio/Agosto	Raccolta delle olive	
	6		Elul (Nee. 6:15)	Agosto/Settembre	Datteri e fichi estivi	
Piogge	7	Etanim (I Re 8:2)	Tišri	Settembre/Ottobre	Prime piogge	1 Giorno d'acclamazione/Trombe (Num. 29:1; Lev. 23:24) 10 Giorno dell'espiazione (Lev. 16: 29ss.; 23:27ss.) 15–21 Tabernacoli (Lev. 23:34ss.) 22 Assemblea solenne (Lev. 23:36)
	8	Bul (I Re 6:38)	Marcheșvan	Ottobre/Novembre	Fioritura dei fichi invernali	
			Chisleu (Nee. 1:1)	Novembre/Dicembre	Semina	25 Dedicazione (I Mac. 4:52ss.; Giov. 10:22)
			Tebet (Est. 2 :16)	Dicembre/Gennaio	Piogge (neve sulle montagne)	
Stagione fredda			Sebat (Zacc. 1 :7)	Gennaio/Febbraio	Fioritura del mandorlo	
Piogge			Adar (Est. 3 :7)	Febbraio/Marzo	Raccolta di frutta	

Il calendario ebraico con le stagioni e le festività con le equivalenze moderne.

va il mese di Tammuz (giugno – luglio). Le "prime piogge" (sulla base del vecchio calendario civile che iniziava con Tišri) arrivavano in settembre – ottobre e le "ultime piogge" in marzo – aprile. I "frutti estivi" (*qāyiṣ*) in agosto – settembre davano il nome alla "stagione estiva", detta anche "calda" e i mesi *Tebet* e *Sebat* erano quelli "freddi" (si veda la tavola, sotto "Stagioni").

Probabilmente è da questi riferimenti dell'AT che si possono trarre paralleli con il calendario agricolo trovato a Ghezer nel 1908, scritto in maniera approssimativa su pietra, forse una tavoletta incisa nel X sec. a.C. La sua traduzione non è del tutto chiara, ma presenta un elenco di attività agricole distribuite nell'arco dei dodici mesi dell'anno, a cominciare dall'autunno: "Due mesi per mettere e riporre. Due mesi per seminare. Due mesi di crescita. Un mese per raccogliere il lino. Un mese per la mietitura dell'orzo. Un mese per mietere tutto (il resto). Due mesi per potare (la vigna). Un mese per i frutti estivi" (*cfr. DOTT*, pp. 201–203).

d. Altre modalità per descrivere lo scorrere del tempo e delle stagioni comprendevano termini generici riferiti a un particolare "tempo" o a una particolare festività (*'iddān*, Dan. 7:25; *mō'ēḏ*, Dan. 12:7; *zᵉmān*, Eccl. 3:1; Nee. 2:6), *cfr.* Salmo 104:27.

Gli eventi storici sono normalmente datati con riferimento agli anni di regno dei sovrani e la concomitanza con qualche straordinario evento nazionale, *p.e.* l'Esodo, il soggiorno in Egitto (Es. 12:40), la costruzione del primo tempio (I Re 6: 1), i 70 anni di esilio in Babilonia (Ez. 33:21), oppure il terremoto durante il regno di Uzzia (Am. 1:1; Zacc. 14:5).

Bibliografia. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; J.B. Segal, *VT* 7, 1957, pp. 250–307; *JSS* 7, 1962, pp. 212–221, **in it.** *ER* 6, *s.v.* "Anno ebraico", pp. 33–37; E. Salvaneschi, *Il sistema lessico–semantico del tempo in ebraico biblico*, Patron, Bologna, 1979. (D.J. Wiseman)

II. Tra i due Testamenti

"L'anno del regno dei greci" (I Mac. 1:10) è l'era dei seleucidi, che inizia ufficialmente dal primo giorno del mese macedone Dios (settembre – ottobre) dell'anno 312 a.C. Nel primo libro dei Maccabei è seguita questa datazione, anche se per alcune fonti utilizzate nel libro (che risentono dell'influenza babilonese che calcolava l'anno a partire dal mese di Nisan) la datazione inizia da marzo–aprile del 311 a.C.

III. Nel Nuovo Testamento

La datazione nel NT è qualche volta calcolata in riferimento ai sovrani stranieri. L'esempio più particolareggiato lo si trova in Luca 3:1–2, in cui l'inizio del ministero di Giovanni Battista è datato non solo "nell'anno quindicesimo dell'impero di Tiberio Cesare", (cioè il 27–28 a.C., sulla base dei calcoli utilizzati nel precedente regno dei seleucidi, in cui il nuovo anno del regno aveva inizio in settembre–ottobre), ma anche riferendosi alle autorità allora in carica, sia secolari sia sacerdotali, in Giudea e nei territori circonvicini. *Cfr.* le datazioni che fanno riferimento agli imperatori Augusto (Luca 2:1) e Claudio (Atti 11:28), i governatori provinciali Quirinio (Luca 2:2) e Gallio (Atti 18:12), nonché Erode, re dei Giudei (Matt. 2:1; Luca 1:5).

Per la maggior parte, però, gli scrittori del NT tengono nota del tempo basandosi sui calendari giudaici. La successione temporale degli eventi è segnata da riferimenti a festività giudaiche e ad altri eventi religiosi. Questo è vero in particolare per il quarto Vangelo; si veda Giov. 2:13, 23 (Pasqua); 5:1 (forse capodanno); 6:4 (Pasqua); 7: 2 (Capanne; nel v. 37 "l'ultimo giorno, il giorno più solenne della festa" è l'ottavo giorno; *cfr.* Lev. 23:36; Num. 29:35; Nee. 8:18); 10:22 (la Dedicazione, il 25 di Casleu; I Mac. 4:59); 11:55–57 (Pasqua). *Cfr.* anche Matteo 26:2; Marco 14:1; Luca 22:1 (Pasqua e gli Azzimi); Atti 2:1 (Pentecoste); 12:3–4 (Pasqua e gli Azzimi); 20:6 (gli Azzimi); 20:16 (Pentecoste); 27:9 (dove "il giorno del digiuno" è quello dell'espiazione, periodo in cui si concluse la navigazione nel Mediterraneo); I Corinzi 16:8 (Pentecoste).

Tra i giorni della settimana, il sabato è quello più menzionato. Il venerdì è "il giorno della preparazione [gr. *paraschеuē*], cioè il giorno che precedeva il sabato [gr. *prosabbaton*]" (Mar. 15:42; *cfr.* Giov. 19:31); "la preparazione della Pasqua" (Giov. 19:14) significa "venerdì della settimana di Pasqua" (gr. *paraskeuē tou pascha*). Il "primo giorno della settimana" (gr. *mia sabbatou* o *mia tōn sabbatōn*, cioè il giorno successivo al sabato) si riveste di un nuovo significato per il fatto che è il giorno della risurrezione; *cfr.* (in aggiunta alla narrativa sulla risurrezione riportata nei Vangeli) Atti 20:7; I Corinzi 16:2; anche "il del Signore giorno" gr. *tē kyriakē hēme ra*, (*domenica) in Apocalisse 1:10.

Normalmente il calendario giudaico in età neotestamentaria (perlomeno fino al 70 d.C.) seguiva la datazione sadducea, poiché l'ordine di servizio nel tempio era regolato era da quella datazione. Perciò il giorno di Pentecoste era calcolato come il cinquantesimo giorno successivo alla presentazione del primo fascio di orzo mietuto, cioè il cinquantesimo (compreso) dalla prima domeni-

ca dopo la Pasqua (*cfr.* Lev. 23:15–16); per cui cadeva sempre di domenica, come avviene nel calendario cristiano. Il metodo di datazione farisaico, che divenne quello di riferimento dopo il 70 d.C., interpretava "sabato" in Levitico 23:15 come il giorno festivo degli Azzimi e non come il sabato settimanale; da ciò derivava che la Pentecoste cadesse nello stesso giorno del mese (un fatto importante per tutti coloro che ritenevano che segnasse l'anniversario del giorno in cui era stata data la legge), ma non nello stesso giorno della settimana.

Ancora più importante delle differenze marginali tra il calendario dei sadducei e dei farisei era la separazione tra i sadducei e i farisei da una parte, e dall'altra coloro che seguivano il calendario "settario" conosciuto dal *Libro dei Giubilei* e ora anche dalla letteratura di Qumran. Se Gesù e i suoi discepoli seguivano questo calendario "settario", si potrebbe trovare una spiegazione al fatto che celebrarono la Pasqua prima del suo arresto, mentre i sacerdoti lo fecero solo dopo la crocifissione (Giov. 18:28).

Bibliografia. J.C. Dancy, *Commentary on I Maccabees*, 1954, pp. 48ss.; N. Geldenhuys, *Commentary on Luke*, 1950, pp. 649ss.; A. Jaubert, *La Date de la Cène*, 1957, e "Jésus et le calendrier de Qumran", *NTS* 7, 1960–1961, pp. 1ss.; J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959; J.B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD* 70, 1963; J. Finegan, *Handbook of Bible Chronology*, 1963; E.J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, 1968; E.J. Wiesenberg *et al.*, "Calendar" in *EJ*; W.M. O'Neil, *Time and the Calendars* 1975; T. Talley, "Liturgical Time in the Ancient Church: The State of Research", *Studia Liturgica* 14, 1982, pp. 34–51; R.T. Beckwith, "The Essene Calendar and the Moon: A Reconsideration", *RQ* 15, 1992, pp. 457–466; S. Talmon, "The Calender of the Covenanters", *TheWorld of Qumran from Within*, 1989, pp. 147–185, **in it.** *DIB*, pp. 1433–1437; D. Bazec, *La cronologia dei Vangeli secondo il calendario ebraico*, Trieste, 2001; D. Misan, *Di generazione in generazione: memoria e feste ebraiche*, Firenze, 2002; L. Morris, *Il Vangelo secondo Luca*, GBU, Chieti, 2003. (F.F. Bruce)

*Agricoltura; *Cronologia dell'AT; *Cronologia del NT; *Giorno; *Ora; *Sabato

CALICE

Vedi *coppa.

CALNE, CALNO

1. Calne. Nome di una delle città fondate da Nimrod nella terra di *Scinear (Gen. 10:10). Poiché non si conosce alcuna città con questo nome in Babilonia, alcuni studiosi propongono che si vocalizzi il termine ebr. ***kullānâ***, per renderlo "tutte [le città]", come in Genesi 42:36; I Re 7:37. Perciò questa parola dovrebbe essere una frase che racchiude in sé più città antiche, quali Ur e Nippur (identificata con Calne in *TB*). Coloro che collocano Scinear nella Mesopotamia settentrionale identificano questa città con **2**. e anche con *Canné. **2**. Calno, Isaia 10:9; Calne, Amos 6:2. (LXX *pantes*, "tutte" vedi **1**.), una città "Kullania" menzionata nelle liste dei tributari assiri associata ad Arpad, attuale Kullan Köy, 16 km. a sud–est di Arpad (*AJSL*51, 1935, pp. 189–191).

Bibliografia. *JNES* 3, 1944, p. 254. (D.J. Wiseman)

CALUNNIARE

Quest'azione nell'AT ri riferisce a espressioni che implicano il parlare in segreto (Prov. 18:8, NVR "maldicente", Diod. "bisbigliando"), "screditare" con un rapporto negativo (Num. 14:36), "diffamare" (Sal. 50:20), o "calunniare" (Pro. 11:13), o "sparlare", facendo cattivo uso della lingua (Sal. 101:5) o dei piedi (II Sam. 19:26–27). Nel NT si ha "maldicenze" (I Tim. 3:11, *diabolos* [Diod. "non calunniatrici"; CEI "non pettegole"]), parlare contro (II Cor. 12:20 "maldicenze"; I Pie.2: 1, *katalalia*) o "diffamare" (Rom. 3:8, ***blasphēmeō***). Tutte le accuse, sia quelle false (*cfr.* Matt. 5:11) sia quelle vere (*cfr.* Dan. 3:8), maligne (Sal. 31:13; Ez. 22:9) o insensate (Prov. 10:18; *cfr.* 18:8 = 26: 22; Matt. 12:36), specialmente tra vicini (Ger. 9:4) o fratelli (Giac. 4:11), sono condannate (Lev. 19: 16) e punite (Sal. 101:5) da Dio, e producono liti (Prov. 26:20). La calunnia nasce dal cuore (Mar. 7: 22) dell'uomo naturale (Rom. 1:30), esclude dalla presenza di Dio (Sal. 15:3), e deve essere bandita dalla comunità cristiana (II Cor. 12:20; Ef. 4:31; Col. 3:8; I Pie. 2:1; *cfr.* [delle donne] I Tim. 3:11; Tito 2:3) che subisce essa stessa la calunnia (Matt. 5:11; *cfr.* Rom. 3:8). (P. Ellingworth)

CALVARIO

La parola "calvario" deriva dalla Vulgata, dove il termine lat. *calvaria* traduce il gr. *kranion* e ambedue i termini traducono l'aramaico ***gulgoltâ***, "Golgota" in Matteo 27:33, che significa "teschio". Sono state proposte tre spiegazioni per

questo termine: il fatto che in quel posto si potevano trovare teschi, il fatto che era un posto in cui i condannati a morte erano uccisi, o perché il posto stesso rassomigliava in qualche modo a un teschio. Tutto ciò che ci viene detto dalla Scrittura è che si trattava di un luogo abbastanza conosciuto, fuori Gerusalemme, probabilmente non lontano dalle porte della città, visibile dalla strada pubblica, con vicino un giardino contenente dei luoghi di sepoltura.

Due sono le località che oggi sono accreditate come punto in cui il Signore fu crocifisso e sepolto: uno si trova presso la chiesa del Santo Sepolcro e l'altro è il Calvario di Gordon, comunemente conosciuto come la Tomba del Giardino. Purtroppo è sempre risultato difficile considerare la questione con obiettività, perché in alcuni ambienti l'identificazione dell'uno o dell'altro luogo come luogo autentico è quasi un elemento discriminate della propria ortodossia. La chiesa del Santo Sepolcro è anche il luogo di un tempio dedicato a Venere, che l'imperatore Costantino fece rimuovere, perché convinto che si trovasse sopra il luogo sacro. La tradizione quindi risale a un epoca precedente al IV sec., ma considerando tutto ciò che fecero Tito nel I e Adriano nel II sec., questa identificazione deve essere valutata con estrema cautela. Effettivamente, è stato visto da scavi recenti che questo luogo si trovava al di fuori delle mura della città al tempo di Gesù, però l'evidenza offerta dalla chiesa stessa suggerisce una tomba non abbastanza antica per essere davvero autentica.

Il Giardino della Tomba è stato per la prima volta notato e indicato come luogo del calvario nel 1849. Si tratta di una formazione rocciosa somigliante a un teschio ed effettivamente il posto dove si trova presenta corrispondenze con il racconto biblico. Tuttavia non esistono tradizioni né alcun'altra indicazione a supporto di questa rivendicazione. Il sito più antico sembrerebbe più probabile, ma qualsiasi tentativo di identificazione rimane una semplice congettura.

Bibliografia. L.E. Cox Evans, *PEQ* 1968, pp. 112–136; K.M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974; e altri riferimenti bibliografici sotto la voce *Gerusalemme, **in it.** R.E Brown, *La morte del Messia*, Brescia, 1999. (D.F. Payne)

*Croce; *Gerusalemme; *Sepoltura e lutto

CAM

1. (Ebr. *ḥām*, LXX *cham*; etimologia incerta). Uno dei figli di *Noè, probabilmente il secondo (Gen. 5:32; 6:10; 7:13; 9:18; I Cro. 1:4, 8; si veda tuttavia Gen. 9:20–24), e antenato di numerosi discendenti. In I Cronache 4:40 e Salmo 78:51; 105: 23, 27; 106:22, il nome di Cam è usato per indicare un ramo dei suoi discendenti: l'Egitto (*Misraim). Da questo uso biblico il termine "camita" è passato a designare per gli autori moderni un gruppo di lingue, fra cui l'egiziano, assumendo così un significato strettamente linguistico, dato che le classificazioni dell'antropologia moderna non riconoscono una "razza" o etnia camita. In senso biblico il termine indica esclusivamente la discendenza genetica, anche se con le migrazioni, i matrimoni misti tra le popolazioni e i cambiamenti di lingua avvenuti nel tempo, la comune discendenza da Cam non sta necessariamente a indicare un habitat, una lingua, o addirittura una razza comune in modo riconoscibile. Alla fine del diluvio Noè si ubriacò; Cam lo vide nudo e ne informò i suoi fratelli, che ricoprirono rispettosamente il padre. Come conseguenza di questo fatto, Noè pronunciò una maledizione su Canaan (Gen. 9:20–27). Sono state avanzate diverse spiegazioni a proposito di questa maledizione di Canaan in ragione del gesto di Cam: la più plausibile è che Canaan avesse fatto qualcosa, non riportato, meritevole di punizione, e che la frase "il figlio minore" (*b^enô haqqāṭān*, *lett.* "il suo figlio/nipote più giovane, quello piccolo") del v. 24 si riferisse a Canaan. Spiegazione che si accorderebbe con l'affermazione ripetuta due volte (vv. 18, 22) che Cam era il padre di Canaan. **2**. Città i cui abitanti, gli zuzei, erano stati debellati da Chedorlaomer ai tempi di Abramo (Gen. 14:5). Il sito, probabilmente in Transgiordania, è sconosciuto. La LXX (*hama autois*) interpreta l'ebr. *b^ehām*, "con loro". (T.C. Mitchell)

*Tavola delle nazioni

CAMAT

(Ebr. *ḥ^amat*, "fortezza, cittadella"). Città sulla riva orientale dell'Oronte, situata su una delle principali vie commerciali dall'Asia minore verso il sud. Genesi 10:18 menziona i camatei fra i discendenti di Canaan. Ai tempi di Davide, sotto il regno di Toi (o Tou), Camat intratteneva rapporti amichevoli con Israele (II Sam 8:9–10; I Cro. 18:9–10). Il figlio di Toi è chiamato Ioram in II Samuele 8:10: un nome che non è verosimilmente un riferimento a Yahweh ("Yahweh è esaltato") ma un'abbreviazione di Adoram, come appare in I Cronache 18:10. Altrettanto improbabile è il collegamento al nome di Yhaweh di un camateo ribelle chiamato *Ya'u–bidi* da Sargon d'Assiria (*cfr. ANET*, p. 285; DOTT, p. 59). Fu sotto il dominio di Salomone (II Cro. 8:4) e fu conquista-

ta da Geroboamo II (780 a.C. ca., II Re 14:28) e da Sargon (721 a.C. ca., *cfr.* II Re 18:33–35; Is. 36: 18–19; 37:13, 18–19); alcuni dei suoi abitanti furono trasferiti dagli assiri in Samaria, dove continuarono ad adorare il loro Dio Asima (II Re 17: 24–33). Degli edifici imponenti del IX e VIII sec. a.C. sono stati riportati in luce dagli scavi di un gruppo danese tra il 1931–1938 (si veda E. Fugmann, *Hama, l'Architecture des périodes préhellénistiques*, 1958). Vi sono state ritrovate iscrizioni geroglifiche ittite, in caratteri cuneiformi e in aramaico. Secondo la Cronaca babilonese, fu a Camat che Nabucodonosor annientò gli egiziani in fuga dopo Carchemis nel 605 a.C. (*cfr.* D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 69). All'epoca greco–romana la città era conosciuta come Epiphaneia; oggi come Hamā. La linea ideale del confine nord d'Israele raggiungeva "Labo di Camat", tradotta precedentemente con "l'entrata di Camat" (Num. 34:8; Gios. 13:5; Am. 6:14), probabilmente l'attuale Lebwe, a nord–nord–est di Balbeek, sullo spartiacque della valle di Beqa', presso una delle sorgenti dell'Oronte, e quindi all'inizio della strada a nord di Camat, in assiro Laba'u, nella provincia di Supite (*Soba). Per approfondimenti si veda R. North, *Mélanges de l'Université St. Joseph* 46, 1970–1971, pp. 71–103, **in it.** *EAA*, *s.v.* "Hama", 3, pp. 1103ss. (J.G.G. Norman, A.R. Millard)

CAMBIAMONETE

I "banchieri" di Matteo 25:27 erano appunto tali (gr. *trapezitai*); *cfr.* il detto generalmente attribùito al nostro Signore, "siate banchieri esperti", *cioè* fedeli ed esperti nello scoprire i falsi. Un gruppo specializzato nel cambio di monete agiva all'interno del perimetro del tempio, probabilmente nel cortile dei gentili, *kollybistai* (Matt. 21:12; Mar. 11:15; Giov. 2:15) o *kermatistai* (Giov. 2:14). Il primo titolo derivava da una parola di origine semitica che indicava il rapporto di scambio, o la commissione; la seconda sarebbe, strettamente parlando, legata all'addetto al cambio di spiccioli. Questo commercio sorse perché il denaro per il tempio, compreso il mezzo siclo obbligatorio (Es. 30:13; *cfr.* Matt. 17:24, e si veda E. Schürer, *HJP*, 2, 1978, tr. it. Brescia, 1984–1998) doveva provenire dalla zecca di Tiro, in ragione del suo alto livello di purezza argentea, e non dal comune conio romano. Si applicava una commissione (Mishnah, trattato *Sheqalim*, *passim*) e questo portava a pratiche poco oneste (si vedano i commenti in *HHT* su Matt. 21:12, più quelli in *SB*). La purificazione del tempio da parte del Signore comprese anche le bancarelle di questi cambiamonete durante della Pasqua. (A.F. Walls)

*Moneta; *Tempio

CAMMELLO

(Ebr. *gāmāl*; gr. *kamēlos*). Quadrupede che vive nel deserto, famoso per la sua capacità di attraversare regioni desertiche portando dentro di sé una riserva d'acqua utilizzabile nell'arco di molti giorni. Il termine ebraico non distingue tra il cammello a una gobba, ossia il dromedario dell'Arabia (*Camelus dromedarius*) e quello con due gobbe, il *Camelus bactrianus*, originario di una regione a nord–est dell'Iran chiamata Battriana, ora parte del Turkmenistan, e il nord–ovest dell'Afganistan. Ambedue i tipi di cammello si trovavano rappresentati in antiche opere monumentali.

Nella Scrittura i cammelli sono menzionati a partire dall'epoca dei patriarchi (1900–1700 a.C., *ca.*) e formavano parte del bestiame di cui abbondavano Abramo e Giacobbe (Gen. 12:16; 24:35; 30:43; 32:7, 15), ma anche Giobbe (1:3, 17; 42: 12). In due sole occasioni particolari è detto che i patriarchi li usassero effettivamente come mezzo di trasporto: quando il servo di Abramo si recò in Mesopotamia per cercare una moglie a Isacco (Gen. 24:10–67), e quando Giacobbe fuggì via da Labano (Gen. 31:17, 34). Dunque il cammello non era usato abitualmente. In altre occasioni, l'uso dei cammelli è associato agli ismaeliti o ai madianiti, che in quell'epoca commerciavano nel deserto (Gen. 37:25). Questo utilizzo piuttosto limitato del cammello in età patriarcale si accorda bene con ciò che si sa sullo scarso utilizzo di questo animale all'inizio del II mill. a.C. (si veda più avanti).

Nel XIII sec. a.C. il bestiame da soma degli egiziani colpito da malattie comprendeva: cavalli (i più preziosi), asini (i più comuni) e cammelli (una rarità), in aggiunta ad altri (Es. 9:3). Per legge i cammelli non potevano essere usati come cibo (Lev. 11:4; Deut. 14:7).

Il riferimento ai cammelli nel Pentateuco, soprattutto in Genesi, per tanti anni è stato da alcuni considerato un anacronismo, ma da altri strenuamente difeso come verosimile. La verità sembra essere che a partire dal XII sec. a.C. il cammello (e il nomadismo legato al cammello) divenne una caratteristica familiare del mondo biblico (tranne che in Egitto, dove rimaneva un animale raro). Prima di quella data, l'uso del cammello era certamente limitato, ma non assente. Sebbene le evidenze fin qui trovate siano frammentarie e limitate, esse indicano chiaramente che i cammelli addomesticati erano conosciuti fin dal 3000

a.C., e continuarono a essere usati fino a tutto il II mill. a.C., come animali da soma piuttosto lenti, in quanto l'asino continuava a essere l'animale da soma più diffuso (*animali).

Prove archeologiche. Sulla base delle prove che abbiamo a disposizione, solo pochi documenti possono essere citati a sostegno di Genesi ed Esodo. Il primo e più importante è la menzione del cammello come GAM.MAL (addomesticato) che si trova in una tavoletta cuneiforme di Alalakh nella Siria settentrionale (XVIII sec. a.C.); si veda Wiseman, *JCS* 13, 1959, p. 29 e Goetze, *ibid.*, p. 37, sul testo 269, riga 59. Però Lambert (*BASOR* 160, 1960, pp. 42–43), pur mettendo in discussione il riferimento al cammello di Alalakh, fornisce testimonianze sulla conoscenza del cammello nel periodo babilonese più antico (XIX sec. a.C. *ca.*) in un testo di Ugarit. Poi c'è la figura di cammello inginocchiato proveniente da Biblo, che risale a epoca analoga (Montet, *Byblos et l'Égypte*, 1928, p. 91 e tav. 52, n. 179). L'obiezione di Albright (*JBL* 64, 1945, p. 288), che la figura non presenta gobbe (e dunque non può essere un cammello) è da rigettare in quanto l'immagine è incompleta e ha un incavo su cui era un tempo accomodata una gobba modellata a parte e un carico (questo è stato osservato anche da R. de Vaux, *RB* 56, 1949, p. 9, nn. 4–5). Una mandibola di cammello è stata trovata in una tomba che risale all'Età del Bronzo media a Tell el–F r'a, vicino a Nablus (1900–1550 a.C., *ca.*) (de Vaux, op. *cit.*, p. 9, n. 8). Comunque, questo non esaurisce le prove che riguardano il periodo patriarcale. Ad esempio, nella provincia egiziana di Fayyum è stato trovato un teschio di cammello databile al 2000–1400 a.C., periodo che va dai patriarchi fino a Mosè (si veda O.H. Little, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 18, 1935–6, p. 215). Dalla regione di Menfi proviene anche una figura di cammello con due brocche d'acqua (chiara prova del suo addomesticamento in Egitto) che, in base al materiale archeologico a cui è associato, può essere datato al XIII sec. a.C. (Petrie, *Gizeh and Rifeh*, 1907, p. 23 e tav. 27). Albright (*JBL*64, 1945, pp. 287–288) ha tentato di postdatare questo documento ma, dal momento che non ha presentato alcuna prova specifica a sostegno della sua ipotesi controversa, bisogna scartare quest'ultima. Anche il Vicino Oriente mostra evidenze della presenza di cammelli in quell'epoca. Da tutto questo si può dedurre che i riferimenti al cammello presenti in Esodo, Levitico e Deuteronomio non sono più biasimevoli di quelli che si trovano in Genesi.

All'epoca dei giudici Israele fu angariato da popoli che montavano cammelli, come i madianiti (respinti poi da Gedeone, Giu. 6–8) e altri, come gli agareni (I Cro. 5:21); similmente Saul e Davide combatterono contro gli amalechiti, popolo che usava i cammelli (I Sam. 15:3; 27:9; 30:17). Gli arabi facevano particolarmente uso dei cammelli, sia in pace sia in guerra, e altrettanto fece la regina di Seba (I Re 10:2; II Cro. 9:1) e i popoli di Chedar e Asor (Ger. 49:29, 32). Azael l'Arameo portò 40 cammelli carichi di doni da parte del re Ben–Adad a Eliseo (II Re 8:9). Gli ebrei che tornarono dall'esilio con Zorobabele avevano 435 cammelli (Esdr. 2:67; Nee. 7:69). Nel NT il pelo di cammello costituiva il vestiario di Giovanni Battista (Matt. 3:4; Mar. 1:6), inoltre il cammello compare in due delle più straordinarie illustrazioni di Gesù (Matt. 19:24; Luca 18:25; Matt. 23:24).

Bibliografia. Per il dromedario si veda *ANEP*, p. 20, tav. 63, p. 52, tav. 170, p. 58, tav. 187, p. 132, tav. 375 (assiri e arabi), p. 59, tav. 188 (aramei). Per il cammello si veda *ANEP*, p. 122, tav. 355 = *IBA*, p. 57, tav. 51, per l'epoca degli Assiri, e H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tav. 184B per il periodo persiano, tr. it., Torino, 1970. Di particolare interesse per il cammello nell'antichità sono gli studi riccamente documentati di R. Walz, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101, n.s. 26, 1951, pp. 29–51; *ibid*, 104, n.s. 29, 1954, pp. 45–87; e in *Actes du IV Congrès Internationale des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, 3, Vienna, 1956, pp. 190–204; F.S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960, voce "camelides"; G.S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, M. Ripinsky, *JEA* 71, 1985, pp. 134–141; G. Stone, *Buryed History* 27, 1991, pp. 100–106, 28, 1992, pp. 3–14, **in it.** W. Dostal in F. Gabrieli, W. Dostal, *et. al.*, *L'antica società beduina*, Roma, 1959; G. Silvestri, *Gli animali nella Bibbia*, Cinisello Balsamo, 2003. (K.A Kitchen)

*Animali; *Bestiame; *Nomadi

CAMMINARE

Nella maggior parte delle tante ricorrenze questo verbo ha nelle Scritture il senso strettamente letterale di spostarsi o andare per la propria strada. Era una delle attività umane più comuni; durante il ministero di Cristo sulla terra, però, qualcuno che aveva perso la facoltà di camminare poteva tornarne in possesso grazie al suo intervento miracoloso. La guarigione esteriore era indicativa del rinnovamento interiore che Gesù sosteneva di poter produrre (Mar. 2:9). In più, Gesù è descritto nei Vangeli mentre cammina lui stesso e fa camminare altri in condizioni normalmente non concesse agli uomini (6:48). Anche qui, come spiega

il Vangelo di Matteo, l'atto visibile aveva una valenza spirituale (Matt.14:31). Il camminare indica simbolicamente l'intera gamma di attività umane nelle quali un uomo reso immobile viene reintegrato (Atti 3:6).

Il termine è utilizzato in senso antropomorfico nei riguardi di Dio, che camminava nel giardino sul far della sera (Gen. 3:8) e, metaforicamente, è applicato al cuore (Giob. 31:7), alla luna (v.26), alla lingua del malvagio (Sal. 73:9) e alla peste (91:6). Più frequentemente indica l'intero sistema della vita di un uomo e la sua condotta, oltre a designare l'atteggiamento che Dio talvolta assume verso la creatura, al punto di poter dire: se "con la vostra condotta mi resisterete (ebr. "camminerete contrari a me"), anche io vi resisterò" ("camminerò contro di voi") (Lev. 26: 23–24). Talvolta il termine è utilizzato in un senso più ristretto, e fa riferimento a leggi e osservanze specifiche imposte agli uomini (Atti 21:21); *cfr.* l'ebr. *h^a^lāḵâ*, "regola", *lett.* "cammino", mentre nel Vangelo di Giovanni assume talvolta il significato di attività infaticabile (Giov. 11:9), e talora di apparizione pubblica (Giov. 7:1). Sul piano metaforico denota l'ottemperanza cosciente della nuova regola di vita introdotta dal Salvatore ed è questa accezione che domina tutte le sue apparizioni nelle epistole, nelle quali si nota una frequente contrapposizione tra il camminare che contraddistingue la vita dei credenti prima della conversione e quello al quale sono ora chiamati gli stessi in ragione della fede in Cristo. Il battesimo serve per segnare in maniera decisiva la linea di separazione tra i due stili di vita (Rom. 6:4), linea che è tanto netta quanto è evidente la distinzione che sussiste tra la vita di Cristo prima e dopo la sua risurrezione. Analogamente, tale rigenerazione può ben definirsi un "camminare per lo Spirito", in contrapposizione al camminare secondo la carne. La parola *stoicheō*, che ricorre una sola volta negli Atti e quattro volte nelle epistole paoline è usata per indicare la disposizione di piante che sono poste in fila e la marcia in riga dei soldati, ma la scelta del verbo sembra non avere alcuna particolare importanza.

Bibliografia in it. G. Ebel, *DCBNT*, pp. 1976–1989; *DIB*, pp. 212–214. (F.S. Fitzsimmonds)

*Proverbi, libro; *Ubbidienza; *Via

CAMOR

"Asino" (si veda più avanti). Principe di *Sichem ai tempi di *Giacobbe (Gen. 33:19–34:31); dagli abitanti di questa città (*lett.* "figli", secondo l'uso corrente semita, si veda più avanti) Giacobbe comprò una parte di un campo (33:19; *cfr.* Gios. 24:32 (Chemor"). Sia Camor sia suo figlio Sichem perirono nella strage compiuta da Simeone e Levi, che sterminarono i sichemiti maschi e saccheggiarono la città per vendicare l'umiliazione subita da loro sorella *Dina. Nel periodo dei giudici il nome di Camor era ancora legato a Sichem (Giu. 9:28). Nel NT Stefano, nel suo drammmatico discorso davanti al Sinedrio, sovrappone due eventi: l'acquisto della spelonca di Macpela da parte di Abramo e l'acquisto del campo di Sichem da parte di Giacobbe, segno evidente della foga con cui Stefano improvvisa un rapido excursus della storia d'Israele, e non un errore di Luca (Atti 7:16).

L'uso di nomi di animali, come Camor, "asino", era comune ai tempi e nei luoghi della Bibbia: *cfr.* Meranum ("cucciolo"), nome di un dottore nelle tavolette di Mari, di epoca patriarcale (Bottéro e Finet, *Archives Royales de Mari*, 15, 1954, p. 152; *cfr.* Mendenhall, *BASOR* 133, 1954, p. 26, n.3). Anche in Egitto troviamo molti esempi simili.

Uccidere un asino faceva a volte parte della stipula di un patto (Mendenhall, *op. cit.*); ma interpretare la frase "figli di Camor" come "membri di una confederazione", come suggerisce Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 113), non è necessario. Spesso "figlio" di un luogo o di una persona significa semplicemente cittadino di un luogo o membro del clan tribale di una persona; *cfr.* l'espressione corrente "figlio/figli d'Israele", "figlia di Gerusalemme", usuale anche in Assiria. (K.A. Kitchen)

CAMPO

Parola che nella lingua italiana è usata per rendere diversi termini biblici. **1**. Ebr. *śāḏeh* (e la sua forma poetica *śāḏay*) è il termine più comune (*p.e.* in Gen. 2:5) con il semplice significato di "campagna", "pianura", "spazio aperto". **2**. *š^e^ḏēmâ* è usato solo sei volte (p.e. in Deut. 32: 32) con un significato quasi simile. **3**. *bar* (aram.) si trova solo in Daniele capp. 2 e 4 con lo stesso significato. **4**. *ḥûṣ*, "esterno", è spesso tradotto "fuori" (p.e. in Deut. 23:13), ma due volte viene reso con "campo" (Giob. 5:10; Prov. 8:26). **5**. *ḥelqâ* significa di fatto "porzione di terreno" ma è tradotto "campo" in II Samuele 14:30. **6**. *'ereṣ*, termine usuale per "terreno, terra", viene reso con "campo" in Ezechiele 29:5. 7. *y^e^ḡēḇîm*, parola che si trova solo una volta nel'AT dove viene tradotta "campo" (Ger. 39:10). **8**. Gr. *agros* "campo" (*p.e.* in Matt. 6:28), nella LXX è usato soprattutto per rendere *śāḏeh*. **9**. Gr. *chōra* si riferisce generalmente a una grande regione (Atti

16:6), ma viene tradotto "campo" in Giacomo 5: 4 e "campagne" in Giovanni 4:35; il suo diminutivo *chōrion* è reso con "campo" in Atti 1:18–19. (T.C. Mitchell)

CANA

(Gr. *kana*, probabilmente dall'ebr. *qānâ* "luogo di canne"). Villaggio della Galilea nella regione montuosa a ovest del lago di Tiberiade, menzionato solo nel Vangelo di Giovanni. Fu teatro del primo miracolo di Gesù (Giov. 2:1, 11) e fu anche il posto dove con una parola Gesù guarì il figlio dell'ufficiale del re, che giaceva malato a Capernaum (4:46, 50); inoltre vi si trovava la casa di Natanaele (21:2). La località non è stata identificata con precisione, ma alcuni ritengono che si tratti dell'attuale Kefr Kenna, 6 km. *ca.* a nord–est di Nazaret, sulla strada per Tiberiade. Le caratteristiche di questa località, rivelate da scavi, fanno pensare che verosimilmente possa essere quella in cui si sono verificati gli avvenimenti riportati in Giovanni 2:1, 11; inoltre ha ampie sorgenti d'acqua che consentono la presenza di ombrosi alberi di fico, come suggerito da Giovanni 1:48. Molti studiosi moderni però preferiscono identificarla con Khirbet Qana, rovine a 14 km. a nord di Nazaret, che gli Arabi del posto chiamano ancora Cana di Galilea. (J.D. Douglas)

CANA (TORRENTE)

(Ebr. *qānâh*) **1.** Torrente che correva verso ovest a partire dallo spartiacque che si trova all'estremità della valle Micmeat, 8 km. a sud–ovest di Sichem; il suo tratto più basso segnava il confine fra Efraim e Manasse (Gios. 16:8). **2.** Città pedemontana del Libano, assegnata ad Ascer (Gios. 19:28), probabilmente l'odierna Qānā, 10 km. a sud–est di Tiro. (J.P.U. Lilley)

CANAAN, CANANEI

1. Figlio di Cam e nipote di Noè, il quale pronunciò una maledizione a suo riguardo (Gen. 9:18, 22–27). In Genesi 10:15–19 sono elencati come suoi discendenti undici gruppi che popolarono in particolare la Fenicia e in generale la regione che comprende la Siria e Israele. Si veda sotto. (K.A. Kitchen). **2.** Popolazione di lingua semitica e relativo territorio, in particolare la Fenicia. Fino a oggi è incerta le sua peculiarità etnica.

I. Il nome

Secondo Genesi 10:15–18 e anche secondo la tradizione cananeo–fenicia di Sanchuniathon, conservata da Filone di Biblo, il nome Canaan (ebr. *k^ena'an*), del popolo e del suo territorio, deriva da quello del loro progenitore Canaan o Kna' (si veda il n. **1**.). *Kna'(an)* è il nome nativo dei cananeo–fenici attribuito loro sia dalle fonti greche sia dagli stessi fenici (*p.e.* su monete; si veda W.F. Albright, p.1, n.1, in "The Role of the Canaanites in the History of Civilization", in *The Bible and the Ancient Near East, Essays for W.F. Albright*, 1961, pp. 328–362; citato in seguito come *BANE*, vol.). Il significato di *Kn'(n)* è sconosciuto. Al di fuori della Bibbia, il nome si trova sia con la finale *n* sia senza. Potrebbe trattarsi sia di una tipica *n* finale semitica, sia di un suffisso hurrita (Albright *op. cit.*, p. 25, n. 50). Precedentemente, alcuni associavano *Kna'(n)* con parole per "tintura di color porpora", soprattutto in hurrita (tra cui Speiser, *Language* 12, 1936, p. 124), ma ciò è stato smentito da Landsberger (*JCS* 21, 1967, pp. 106–107).

II. Estensione di Canaan

"Canaan" sia nella Scrittura sia nelle fonti esterne ha un triplice riferimento. **1**. Fondamentalmente indica la terra e gli abitanti della costa siro–israeliana, in particolare la fenicia. Questo è indicato in Genesi 10:15–19 dall'elenco dettagliato che comprende Sidone "suo primogenito", gli *architi, i sinei, i semarei e i camatei nella vallata dell'Oronte. Più specificatamente Numeri 13:29; Giosuè 5:1; 11:3; Giudici 1:27–33 collocano i cananei sulla costa, nelle valli e pianure, e nella valle del Giordano, mentre gli amorei e altri si trovavano in collina. È degna di nota l'iscrizione di Idrimi, re di Alalakh, del XV sec. a.C., che menziona la sua fuga a Ammia sulla costa di Caanan (S. Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949, pp. 72–73; *ANET*, 3 ed., pp. 557–558). **2**. "Canaan(ei)" può anche significare, per estensione, l'entroterra e così la Siria e Israele in generale. Pertanto, Genesi 10: 15–19 include anche gli ittiti, i gebusei, gli amorei, gli ivvei e i ghirgasei, spiegando che "le famiglie dei cananei si sparsero" fuori dal territorio (v. 18); questa vasta area include, sulla costa tra Sidone e Gaza, città presso il Mar Morto e, forse a nord fino a *Lesa (località incerta, mentre nell'entroterra si estende fino a Sodoma e Gomorra). Si veda anche Genesi 12:5; 13:12; e Numeri 13:17–21; 34:1–2, con la definizione dei relativi confini a ovest; Giudici 4:2, 23–24 chiama Iabin (II), che regnava ad Asor, "re di Caanan". Questo uso più allargato si ritrova anche in antiche fonti extra–bibliche. Nelle loro lettere di Amarna (XIV sec. a.C.) alcuni re di Babilonia e altri, talvolta usano "Canaan" per indicare i territori egiziani nel Vicino Oriente, e il papiro egizio Anastasi IIIA (righe 5–6) e IV (16, riga 4) del XIII sec. a.C. men-

ziona "schiavi cananei da Huru" (cioè in Siria e Israele in generale) (R.A. Caminos, 8, 1954, pp. 117, 200). **3.** Il termine "cananeo" può avere il senso preciso di "mercante, trafficante", essendo il commercio l'occupazione più peculiare dei cananei. Nella Scrittura questo significato si trova in Giobbe 41:6; Isaia 23:8; Ezechiele 17:4; Sofonia 1:11; la parola *Kn't* in Geremia 10:17 è anche usata per "merci, mercanzia". Una stele del faraone Amenòfi II (1440 a.C., *ca.*) enumera tra i suoi prigionieri siriani "550 ***maryannu*** (= nobili guerrieri con carri), 240 delle loro mogli, 640 *Kn 'nw* (cananei), 232 figli di principi, 323 figlie di principi, e altri ancora (*ANET*, p. 246). Da questo, Maisler (*BASOR* 102, 1946, p. 9), desume che i 640 *Kn 'nw* (cananei) trovati in questa comitiva di rango elevato, costituiscono la "plutocrazia dei centri commerciali della costa siro–palestinese", ma questo è incerto.

III. Cananei e amorei

Insieme all'uso di "Canaan(eo)", nei suoi significati più ampi o più ristretti rilevati sopra, anche *amoreo possiede entrambi i significati. Specificamente, nella Scrittura gli amorei sono parte della popolazione delle colline della terra di Israele (Num. 13:29; Gios. 5:1; 11:3). Ma nel suo uso più ampio "amoreo" si sovrappone al termine "cananeo". Tanto per cominciare, "amoreo" compare sotto "Canaan" in Genesi 10:15–16; poi Israele conquista Canaan in Numeri 13:17–21, *ecc.*, e conseguentemente arriva a soggiornare nel territorio degli amorei, conquistando "tutti i popoli" di quel posto, ovvero gli amorei (Gios. 24:15, 18). Abramo giunge a Canaan, e questa terra gli viene promessa (Gen. 12:5, 7; 15:7, 18), ma l'occupazione è ritardata perché "l'iniquità degli amorei non è ancora completa"(Gen. 15:16). Sichem era un principato di Canaan sotto il comando di un ivveo (Gen. 12:5–6; 34:2, 30), ma può essere riferita anche agli "amorei" (Gen. 48:22).

La teoria documentaria della critica letteraria ha spesso tentato di identificare in queste designazioni doppie, cananei e amorei (e altre "coppie"), tracce di autori diversi (si veda *p.e.* S.R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 9 ed., 1913, p. 119, oppure O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction*, 1965, p. 183; tr. it., Brescia 1979–1984). Ma un tale modo di spiegare l'uso di questi termini non si accorda con le testimonianze esterne (si veda sotto), le quali non offrono indicazioni della presenza di autori diversi, screditando dunque questa tesi.

Secondo le tavolette di Alalakh nel XVIII sec. a.C., Amurru sarebbe parte della Siria mentre principi amorei sono menzionati in un documento di Mari in relazione ad Asor in Canaan (*cfr.* J.R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, pp. 179–180). Dal momento che Asor è la città cananea settentrionale per eccellenza, se ne deduce che la mescolanza di popoli e designazioni è già attestata fin dai giorni di Abramo. Nel XIV e XIII sec. a.C. il regno di Amurru di Abdi–Ashirta, e dei suoi successori nella regione montagnosa del Libano, si assicurarono un saldo controllo di parte della costa fenicia e dei suoi porti cananei, per mezzo di conquiste e alleanze "da Biblo a Ugarit" (Lettera di Amarna, n. 98). Questo controllo amoreo sulle coste cananee è anche attestato dalle iscrizioni sulla battaglia di Qadesh di Ramses II (XIII sec. a.C.) che menziona il tempestivo arrivo nell'interno del paese di un plotone da un "porto nella terra di Amurru" (si veda Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I, 1947, pp. 188–189, e Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, 1960). Questa è una testimonianza indipendente dell'uso contiguo di amor(ei) e canaan(ei) al tempo di Mosè. L'uso di questi termini come indizi che rivelerebbero diverse "responsabilità" letterarie è quindi infondato. A ogni modo la situazione rispecchiata da questo modo di usare i termini, nel Pentateuco e in Giosuè, fu radicalmente cambiata a causa dell'arrivo dei popoli del mare, verso la fine del XIII sec. a.C.; se tale uso fosse emerso dopo questo periodo, risulterebbe inspiegabile.

IV. La lingua

La definizione di cosa sia o cosa non sia "cananeo" dal punto di vista linguistico è molto discussa. All'interno del gruppo delle lingue e dei dialetti semitici del nord–ovest, l'ebraico biblico (*cfr.* Is. 19:18), così come le glosse e i termini del semitico occidentale presenti nelle tavolette di Amarna, possono essere correttamente definiti di tipo "cananeo–meridionale", insieme a quelli moabiti e fenici. Separati ma correlati a questi sono l'aramaico e lo yaudico. Tra questi due gruppi si colloca l'ugaritico. Alcuni considerano quest'ultimo un linguaggio semitico del nord–ovest separato, altri un linguaggio cananeo da classificare con l'ebraico, ecc. L'ugaritico stesso rivela linguisticamente degli sviluppi storici, e quindi l'ugaritico del XIV–XIII sec. a.C. è più vicino all'ebraico che non al linguaggio arcaico delle grandi epopee (Albright, *BASOR*,150, 1958, pp. 36–38). Per questo è provvisoriamente possibile considerare il semitico nord–occidentale come una lingua comprendente il cananeo meridionale (ebraico, *ecc.*), il cananeo settentrionale (ugaritico) e l'aramaico. *Cfr.* su questo argomento S. Moscati (*The Semites in Ancient History*, 1959, pp. 97–100, or. it. 1949

e 1957), che (piuttosto radicalmente) vorrebbe abolire l'espressione "cananeo"; e J. Friedrich (*Scientia* 84, 1949, pp. 220–223). La distinzione tra "cananeo" e "amoreo" è quasi impossibile, e si riferisce a differenze tra dialetti: a riguardo del semitico del nord–ovest *ā* invece del cananeo *ō*, *cfr.* Gelb, *JCS* 15, 1961, pp. 42–43. Differiscono anche e solo per le sibilanti. Alcuni testi provenienti da *Ebla, città della Siria settentrionale, sono composti in un dialetto che, secondo G. Pettinato, sembra essere semitico occidentale e mostra affinità con il cananeo meridionale, per cui lo definisce "paleo–cananeo" (*Orientalia* n.s. 44, 1975, pp. 361–374, 376ss.); (*lingua dell'AT).

V. La storia dei cananei

La presenza di una popolazione di lingua semitica in Canaan nel III mill. a.C. è attestata esplicitamente, fino a ora, solo da due nomi semitici di località in un testo coevo: *Ndi'* che contiene l'elemento *'il(u)*, "dio", e *n..k..* che inizia con *ain*, "sorgente, pozzo", entrambi questi nomi si trovano in una scena di una tomba egizia della V–VI Dinastia (2400 a.C., *ca.*).

Ciononostante, la questione se queste indicazioni indichino la presenza di cananei, e il momento in cui essi fecero la loro comparsa è dibattuta. È certo che i cananei e gli amorei erano stabilmente impiantati nel loro territorio nel 2000 a.C., ed esisteva una componente di lingua semitica a nord–ovest, a Ebla nella Siria settentrionale (2300 a.C., *ca.*).

Durante il II mill. a.C. la terra di Canaan era divisa tra molte città–stato degli amorei/cananei. Nel XIX–XVIII sec. a.C., molti nomi di località e di governanti sono riportati nei testi egiziani di esecrazione. Per l'organizzazione di alcuni dei vari stati presenti nella terra di Canaan nel periodo patriarcale, si veda anche A. van Selms, *Oudtestamentische Studiën* 12, 1958 (*Studies on the Book of Genesis*), pp. 192–197.

Durante il periodo compreso tra il 1500 e il 1380 a.C., questi piccoli stati facevano parte dell'impero asiatico dell'Egitto; nel XIV sec. a.C. quelli del nord passarono sotto la sovranità degli ittiti, mentre quelli del sud rimasero nominalmente egiziani. Inizialmente, nel XIII sec. a.C., l'Egitto riguadagnò il controllo effettivo della regione e della parte costiera della Siria (gli ittiti conservarono la parte settentrionale e la zona interna della Siria), ma questo controllo scemò con il passare del tempo (*cfr.* H. Klengel, *Geschichte Syriens*, 1–3, 1965–1970). Di conseguenza, Israele alla fine del XIII sec., incontrò l'opposizione dei cananei/amorei, ma non specificatamente quella degli egiziani (eccetto la fallita incursione di Merenptah). La "conquista" di Ramses III (1180 a.C., *ca.*) fu un'incursione travolgente, per lo più sulle coste e lungo le vie principali, ma fu superficiale. Alla fine del XIII sec. a.C. la forza delle città–stato dei cananei/amorei, ora decadenti, fu frantumata da rivolte politiche. Gli israeliti, sotto Giosuè, entrarono in Canaan da occidente, attraverso il Giordano, guadagnando inizialmente il controllo delle colline e sconfiggendo una serie di re cananei. Per gli ebrei la conquista di Canaan fu l'adempimento di una antica promessa fatta ai loro antenati (Gen. 17:8; 28:4, 13–14; Es. 6:2–8). Essi dovevano togliere la terra a questi popoli che Dio stesso scacciava, e distruggere quelli che vi rimanevano (*cfr.* Deut. 7:1–8); questa era la conseguenza del giudizio divino su quei popoli, dopo secoli di persistente malvagità (Deut. 9:5, *cfr.* Gen. 15:16), e non del merito di Israele.

Nel frattempo, i popoli del mare (inclusi i filistei), menzionati nei documenti egiziani, avevano distrutto l'impero degli Ittiti e si erano spinti attraverso la Siria e la terra di Canaan, ma furono fermati sui confini egiziani da Ramses III; alcuni, in particolare i *filistei, si stabilirono sulle coste. Infine, la penetrazione degli aramei nell'interno della Siria aumentò rapidamente nel secolo successivo. Il risultato fu che ora i cananei regnavano solo nella Fenicia vera e propria, con i suoi porti, e altrove solo in isolati principati. Dal XII sec. a.C. in poi, dai cananei dell'Età del Bronzo, in queste nuove e ristrette circostanze, emersero i *fenici del I mill. a.C., un popolo sostanzialmente marittimo, con il centro del loro famoso regno a *Tiro e *Sidone. Per la storia dei cananei, che continua in special modo con i fenici, si veda Albright, *BANE*, vol., pp. 328–362.

VI. La cultura dei cananei

La nostra conoscenza deriva principalmente da due fonti: la prima è letteraria, testi di Canaan settentrionale e babilonesi, scoperti a *Ugarit (Ras Shamra, sulla costa della Siria), oltre a frammenti vari provenienti da altre parti; la seconda fonte è archeologica, cioè costituita da oggetti e resti scavati sia in città sia in cimiteri della Siria e d'Israele.

a) La società cananea

Molte delle città–stato cananee erano monarchie. Il re aveva ampi poteri militari di nomina e arruolamento, poteva requisire terreni e cederli per ottenere servigi, imporre tasse, incluse le decime, dazi doganali e tasse sul patrimonio immobiliare *ecc.*, e obbligare i propri sudditi ai lavori forzati per ragioni di stato. Queste pratiche sono rispecchiate nella denuncia fatta da Samuele a riguardo del desiderio degli israeliti di avere un re

come le nazioni circonvicine (I Sam. 8, 1050 a.C., *ca.*), ed è anche chiaramente evidente nelle tavolette di Alalakh (XVIII–XV sec. a.C.) e di Ugarit (XIV–XIII sec. a.C.) (si veda I. Mendelsohn *BASOR* 143, 1956, pp. 17–22). Le questioni militari, religiose ed economiche erano sotto il diretto controllo del re; la regina era un importante personaggio a cui facevano a volte appello alti ufficiali; la corte era altamente organizzata in grandi stati come Ugarit (*cfr.* A.F. Rainey, *The Social Stratification of Ugarit*, 1962).

Alla base della società c'era la famiglia. Per il periodo compreso tra il XIX e XV sec. a.C., le grandi epiche di Ugarit, dei cananei del nord (si veda note in calce), rispecchiano quelle che erano le caratteristiche principali della vita quotidiana (si veda A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, 1954). Ulteriori informazioni possono essere ricavate da documenti legali del XIV/XIII sec. a.C. Tra le ampie unità sociali, oltre a quelle delle città con i relativi villaggi che le circondavano (a riguardo di Ugarit, si veda Virolleaud, *Syria* 21, 194, pp. 123–151, e *cfr.* C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p.124), per le quali si può confrontare l'assegnazione di città e dei villaggi (o "sobborghi") descritta in Giosuè 13–20, si può notare un'organizzazione assai diffusa di tipo corporativo. Si avevano quindi categorie sociali legate alla produzione di beni primari (pastori, cacciatori, macellai e fornai), artigiani (fabbri, lavoratori in rame, bronzo o argento, vasai, scultori, e costruttori di case, barche e carri), e commercianti, sia locali sia itineranti. C'erano poi i sacerdoti e altro personale addetto al culto (si veda sotto), anche i musicisti avevano le loro corporazioni. A queste categorie si aggiungevano diverse classi di guerrieri: a questo riguardo, molte iscrizioni rinvenute in Canaan fanno menzione di soldati abili nell'uso delle lance o reparti d'assalto, che forse provenivano da truppe mercenarie di cananei del XII/XI sec. a.C., uomini del tipo di quelli guidati da Sisera e Iabin (Giu. 4, *ecc.*). Tra l'altro, queste iscrizioni evidenziano un uso diffuso dell'alfabeto semitico occidentale, all'epoca dei Giudici. È stato suggerito che nella società cananea nel XIII sec. a.C. ci fosse una netta distinzione in classi, tra quella superiore dei patrizi e quella di più basso rango, costituita da servi semi–liberi, in contrasto con la società israelita relativamente umile e omogenea, che in qualche modo trova un riscontro nei rilevamenti ottenuti nei siti archeologici.

b) La letteratura

Questa è rappresentata principalmente dai testi di Ugarit relativi ai cananei settentrionali. Essi includono lunghe, ma disordinate e frammentate, sezioni dell'epica di Baal (gesta e avventure di Baal o Adad), che risalgono, dal punto di vista dello stile linguistico, forse al 2000 a.C.; la leggenda di Aqhatu (le vicissitudini dell'unico figlio del re buono Dan'el) forse del 1800 a.C., *ca.*; la storia del re Kirtu (privato della sua famiglia, che prese una nuova moglie attirandosi la collera degli dèi) databile forse al XVI sec. a.C.; e altri frammenti. Tutte le copie ancora esistenti sono datate tra il XIV e il XIII sec. a.C. Lo stile poetico elevato di queste antiche epiche ha rivelato senza ombra di dubbio lo stile arcaico di molta della poesia ebraica dell'AT, sia per il vocabolario utilizzato sia per la struttura del discorso. Per una traduzione di tutte queste opere epiche, così importanti per la comprensione dell'antica religione dei cananei, si veda C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949; G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956; A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes Ougaritiques* I, 1974. Una selezione di queste si trova in *ANET*, pp. 129–155, di H.L. Ginsberg, e in *DOTT* di J. Gray, **in it.** H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002.

c) La religione

I cananei avevano un panteon numeroso, capeggiato dal dio El. In pratica, però, i più importanti erano *Baal ("signore"), ossia il dio della tempesta, e Dagon, con i relativi templi a Ugarit e altrove. La dea Ashera, Astarte (Astarot) e Anat, come Baal, avevano personalità poliedriche e un carattere violento; queste erano divinità legate al sesso e alla guerra. Kothar wa Hasis era il dio degli artigiani (*cfr.* Vulcano), e poi c'erano molte altre divinità inferiori.

I templi che si rinvengono tutt'oggi nella terra d'Israele comprendono i resti di Bet–Sean, Meghiddo, Lachis, Sichem e soprattutto Asor (dove ce ne sono almeno tre), accanto a quelli ritrovati in Siria a Qatna, Alalakh o Ugarit. I testi di Ugarit menzionano una varietà di animali sacrificati agli dèi: mucche, pecore (montoni e agnelli) e uccelli (incluse le colombe), oltre ovviamente a libazioni. Il ritrovamento di ossa di animali negli scavi di parecchi siti in Israele supporta questa descrizione. Il titolo di Sommo sacerdote (*rb khnm*), per la religione cananea, è attestato a Ugarit. È molto probabile che le *qdšm* dei testi di Ugarit fossero prostitute sacre; in ogni caso, erano parte integrante della religione cananea, tanto quanto erano proibite in Israele (Deut. 23:17–18 *ecc.*). Non sono stati ritrovati resti archeologici che assicurano con certezza sacrifici umani nella religione cananea, nel II mill., ma esistono indicazioni del fatto che non fosse una pratica inusuale. Nei testi ugaritici, così come in testi egizi di origine o ispi-

razione semitica, è messo in evidenza come la religione dei cananei facesse appello al lato bestiale e materiale della natura umana; *cfr.* Albright, *Archaeology and Religion of Israel*, 3 ed., 1953, pp. 75–77, 158–159, 197, n. 39; si veda anche *vitello d'oro. Quando si considerano queste usanze, risulta ancora più evidente l'impossibilità che una cultura decadente, come quella cananea, con le sue sofisticate crudeltà, potesse coesistere fisicamente o spiritualmente con quella emergente di Israele, con la sua missione esclusiva.

Bibliografia. A.R. Millard, "The Canaanites", in *POTT*, pp. 29–52. Per le scoperte a Ugarit, si vedano i resoconti di Schaeffer in *Syria* fin dal 1929, e la serie di volumi riccamente documentati, *Mission de Ras Shamra* di Schaeffer, Virolleaud e Nougayrol, **in it.** *ER* 11, pp. 61–88; M. Baldacci, *La scoperta di Ugarit. La città–Stato ai primordi della Bibbia*, 1996; C. Mason e P. Alexander, *Immagini del mondo biblico*, Torino, 1991; David Goldstein e J. Ferguson, *Ai tempi della Bibbia. Popoli, luoghi, storia ed eventi del mondo biblico*, Milano, 1989; M. Cimosa, *L'ambiente storico–culturale delle scritture ebraiche*, Bologna, 2000; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002; C. Peri, *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Firenze 2003. (K.A. Kitchen)

*Amarna; *Israele, terra

CANANEEL

In Neemia 3:1 questo termine indica una torre di *Gerusalemme, situata tra la porta delle Pecore e quella dei Pesci, all'estremità nord–est della città. È strettamente collegata con la torre di *Mea (*lett.* "di cento"), e alcuni studiosi ritengono che si tratti della stessa torre, o di due parti della stessa fortezza. Il Targum di Zaccaria 14:10 (NVR: Ananeel; CEI: Cananeel) sembra localizzare la torre a ovest della città, identificandola con la torre d'Ippico, di epoca posteriore; il che non sembra corretto. (D.F. Payne)

CANANEO

(Gr. ***hananaios***, dall'ebr. e aramaico *qannā'* o *qan'ān*, "zelota", "zelante"). In Matteo 10:4; Marco 3:18 compare come cognome di Simone, uno dei Dodici. In Luca 6:15 e Atti 1:13 Simone è invece chiamato con il termine greco equivalente *zēlōtēs*, "zelota". La presenza di uno *zelota tra gli apostoli suscita una serie di interessanti speculazioni: ovviamente potrebbe anche non essere stato propriamente uno zelota, avrebbe potuto ricevere questo appellativo da Gesù o dagli altri apostoli a causa del suo temperamento; tuttavia, l'uso della forma semitica da parte di Marco e di Matteo suggerisce uno specifico significato tecnico. (F.F. Bruce)

CANDACE

Nome o, più correttamente, titolo della regina etiope il cui ministro si convertì a seguito della predicazione di *Filippo (Atti 8:27). Per la descrizione dei confini di questo regno, che probabilmente si trovava nella regione dell'alta Nubia (Meroë), e non nell'attuale Etiopia, si veda *Etiopia. Durante il periodo ellenistico, donne di rango così elevato, probabilmente regine madri, sono ampiamente attestate nella letteratura dell'epoca, *p.e.* in Pseudo–Callistene (3. 18), Strabone (17. 820), Plinio (*HN*, 6.186).

Bibliografia. Arndt; E. Ullendorff in *NTS* 2, 1955–1956, pp. 53–56. (D.A. Hubbard)

CANDELABRO

Vedi *lampada.

CANES

È generalmente identificata con la città egiziana di H(wt–nni–)–nsw, gr./lat.: Heracleopolis Magna, l'odierna Ehnaiya el–Madina, oppure Ahnas, importante centro del Medio Egitto a circa 80 km. a monte (cioè a sud) del Cairo. Ciò non concorda tuttavia con le due frasi parallele di Isaia 30:4: "I principi di Giuda sono già a Soan e i suoi ambasciatori sono già arrivati a Canes". Soan è la Tanis del Delta nord–orientale, sede dei faraoni della XXII e XXIII Dinastia, e avamposto per gli affari asiatici della XXV Dinastia etiope. Il parallelismo del versetto sembra quindi suggerire una Canes vicina a Tanis, a nord–est del Delta, e non l'Heracleopolis dell'Alto Egitto, assai lontana.

Due sono le soluzioni possibili. W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alte Testament*, 1904, pp. 36–38, ipotizzava una "Heracleopolis parva" nel Delta orientale, basandosi su una menzione di Erodoto che situava qui la provincia e la città di Anisi (2.166, 137); sarebbe questa l'egiziana H(wt–nni'–)nsw del Basso Egitto, l'ebr. *Ḥanes*, e l'assira *Hininsi* (*cfr.* Caminos, *JEA 50*, 1964 p. 94). Oppure *Ḥanes* potrebbe essere semplicemente la trascrizione dell'egiz. "H(wt)–nsw", "dimora del re", e indicare il palazzo del faraone che si trovava proprio a Soan–Tanis stessa. Entrambe le interpretazioni sono plausibili, ma nessuna del-

le due è provata. Alcuni (*p.e.* NVR) riferiscono i "suoi" (principi, ambasciatori) di Isaia 30:4 al re di Giuda; ma l'antecedente naturale è il faraone del versetto 3 (*cfr.* Diod., CEI). Pertanto, secondo Naville, *Ahnas el Medineh*, 1894, p. 3, si tratta dei funzionari del faraone di Soan e dei suoi inviati venuti a trattare con gli emissari di Giuda, sia a Canes come avamposto di Soan (Naville, Spiegelberg), sia convocati a "Ha–nesu", il palazzo reale, nella stessa Soan. (K.A. Kitchen)

CANNÉ

Nome di un insediamento o di una città che intratteneva rapporti commerciali con Tiro, menzionata insieme ad *Aran ed *Eden (Ez. 27:23). La sua esatta ubicazione è ignota, ma il legame con le altre due località sembra suggerire una regione nei pressi dell'Eufrate e questa ipotesi trova sostegno in documenti assiri del VII sec. a.C. (T.C. Mitchell)

CANONE DEL NUOVO TESTAMENTO

I. Il primo periodo

La teologia biblica richiede come presupposto un limite fisso e definito della letteratura biblica: questo limite è tradizionalmente fissato come Canone del NT fin dall'era delle grandi controversie teologiche. "Canone" è la latinizzazione del gr. ***kanōn***, "canna", che a partire dal suo uso per misurare e tirare linee, è divenuta sinonimo di linea tirata diritta, colonna allineata e dunque lista scritta entro quella colonna. Il Canone è dunque un elenco di libri che la chiesa utilizza negli incontri comunitari. *Kanōn* significa anche regola o punto di riferimento, per cui Canone indica anche l'elenco dei libri che la chiesa riconosce come Scrittura ispirata, norma di fede e di condotta per i credenti. La nostra comprensione dell'ispirazione della Scrittura richiede dunque che noi non solo fissiamo i testi che la compongono e ne analizziamo le storie in essi contenute, ma anche che rintracciamo il più accuratamente possibile lo sviluppo del concetto di canone e del Canone biblico stesso.

In questa analisi, soprattutto per ciò che riguarda le epoche più antiche, occorre distinguere con chiarezza tre questioni: la conoscenza di un certo libro dimostrata da un Padre apostolico o da una particolare fonte; la considerazione che questo Padre apostolico o questa fonte aveva per il libro per quanto concerne la sua ispirazione (cosa che potrebbe evidenziarsi con formule introduttive del tipo "è scritto" o "come dice la Scrittura"); l'esistenza o meno di un concetto di "canone", inteso come elenco particolare di libri, nel quale appare questo libro, il che non significa solo presenza nella lista ma riferimenti, da parte di chi scrive, ai "libri" o agli "apostoli", termini che stanno a indicare un *corpus* letterario). Non si è sempre tenuto conto di quest'esigenza e da ciò è derivata molta confusione. È possibile infatti trovare delle citazioni che risalgono a un'età molto antica, ma il conferimento al libro citato dello *status* di Scrittura ispirata è tutta un'altra questione, per la quale molto spesso non sono soddisfatti i criteri sopra indicati richiesti. Stando così le cose, non c'è da sorprendersi se una decisione finale circa l'esistenza di una qualche lista canonica o di un concetto di canone spesso manca completamente di sostegno concreto e si basa solo su deduzioni.

Il punto di riferimento più antico da cui partire per un'indagine è il NT stesso. La chiesa apostolica possedeva le Scritture e ricercava le basi della sua dottrina nell'AT, di solito nella versione greca, ma alcuni scrittori sembrano aver usato anche il testo ebraico. Anche libri apocrifi come *I Enoc* erano utilizzati in alcuni ambiti. Se sia corretto applicare qui il termine "canonico" è discutibile, dal momento che il Canone ebraico non era ancora fissato, per lo meno ufficialmente, e quando lo era, era intriso di controversie anti–cristiane e di altre questioni. Durante il culto la chiesa usava già alcune sue tradizioni peculiari: durante la Cena del Signore era "proclamata" la sua morte (I Cor. 11:26) probabilmente servendosi delle narrazioni della passione di Cristo, e dei simboli dell'ordinamento. Il racconto stesso della Cena del Signore è considerato come tradizione da custodire fedelmente, in quanto ricevuto "dal Signore". Una terminologia simile è utilizzata anche quando una certa condotta etica si fonda su parole dette direttamente dal Signore (*cfr.* I Cor. 7:10, 12, 25; Atti 20:35). Si tratta, per la maggior parte, di materiale trasmesso oralmente e, come ha mostrato la critica delle forme, con ciò non si vuole minimamente suggerire imprecisione nelle linee essenziali o nei contenuti. L'esistenza di testi scritti della tradizione cristiana nei primi anni dell'era apostolica è puramente ipotetica, perché, sebbene un qualche riferimento a documenti scritti in questi primi anni si potrebbe anche dedurre, sulla base della frase "secondo le scritture" (I Cor. 15: 3–4), questa ipotesi ha trovato pochissimi sostenitori. Dunque, in questo materiale, orale o scritto che fosse, troviamo una chiesa che muove i primi passi preservando accuratamente le sue tradizioni riguardanti la passione, la risurrezione, la vita (*cfr.* Atti 10:36–40) e l'insegnamento di Gesù. Risulta comunque evidente che quale che fosse la tradizione conosciuta e preservata, chi si adope-

	Ireneo di Lione (130–200 d.C.)	**Canone Muratoriano (170–210 d.C.)**	**Eusebio (Hist. Eccl) 260–340 d.C.)**	**Atanasio (Omelia pasquale, 39; 367 d.C.**	**Canone attuale**
Matteo					
Marlo					
Luca					
Giovanni					
Atti					
I Corinzi					
II Corinzi					
Galati					
Efesini					
Filippesi					
Colossesi					
I Tessalonicesi					
II Tessalonicesi					
I Timoteo					
II Timoteo					
Tito					
Filemone					
Ebrei					
Giacomo			D		
I Pietro					
II Pietro			D		
I Giovanni					
II Giovanni			D		
III Giovanni			D		
Giuda			D		
Apocalisse					
	Alcune opere apocrife				
Sapienza di Salomone					
Apocalisse di Pietro			S		
Pastore di Erma		••	S	•	
Atti di Paolo			S		
Epistole di Barnaba			S		
Didachè			S	•	
Vangelo secondo gli Ebrei			S		

[D] = Discussi [S] = Spuri ▒ = Omessi
[•] = Lettura consentita [••] = Lettura consentita ma non per il culto pubblico

È probabile che le lettere paoline fossero raccolte in un corpus intorno agli anni 80–85 d.C.

Alcune delle principali tappe dell'accoglimento del canone neotestamentario. Il canone attuale (colonna di destra) fu accolto in Occidente nell'anno 397 d.C.

rava in ciò non escludeva la validità e l'importanza di tradizioni preservate altrove. Quest'opera di conservazione, in quest'epoca "preistorica" dello sviluppo della Scrittura cristiana, procede dunque in modo più o meno spontaneo. Essa si sviluppa con la scrittura dei Vangeli, seguendo due correnti principali indipendenti tra loro, così che pressoché tutto il materiale preservato risulta incluso in essi.

Il materiale delle epistole possiede fin dall'inizio una qualche forma di rivendicazione, se non a essere considerato ispirato, quanto meno a essere considerato come una fonte autorevole d'insegnamento su argomenti dottrinali e di condotta morale; è altrettanto chiaro, tuttavia, che nessuna delle lettere è stata scritta avendo obiettivi diversi da quelli di rispondere a esigenze specifiche dei destinatari, e nell'ambito di una specifica situazione storica. La raccolta di un *corpus* di lettere evidentemente avviene successivamente alla morte di Paolo. Questo *corpus* paolino si presenta omogeneo da un punto di vista testuale, per cui acquista molto più credito l'idea, approfondita e sviluppata da E.J. Goodspeed, secondo cui questa raccolta sarebbe stata fatta in una data specifica con un unico atto (probabilmente intorno all'80–85 d.C.), piuttosto che l'ipotesi precedentemente espressa da Harnack, secondo cui questa raccolta si sarebbe sviluppata gradatamente. Fin dall'inizio, questo *corpus* avrebbe goduto di un'alta considerazione, in quanto collezione autorevole di letteratura cristiana. Il suo impatto nella chiesa del tardo I sec. e dell'inizio del II, risulta chiaro dalla dottrina, dal linguaggio e dalla forma letteraria della letteratura del periodo. Non esistono prove simili per una qualsiasi altra collezione di scritti non paolini in questo primo periodo, e d'altra parte anche il libro degli Atti non sembra essere stato compilato con fini specifici d'insegnamento. L'Apocalisse di Giovanni, al contrario, è il più chiaro di tutti i documenti del NT nell'affermare una diretta ispirazione ed è l'unico esempio in questa letteratura di affermazioni e visioni dei profeti della chiesa neotestamentaria. Per concludere, dunque, è proprio nel NT che possediamo numerosi esempi di materiale cristiano, anche a livello di tradizione orale, considerato autorevole e per certi versi sacro. Eppure in nessun caso si afferma esplicitamente che esso sia il solo depositario della tradizione. In questa fase non c'è un vero e proprio Canone delle Scritture, ovvero una lista chiusa che non ammette aggiunte, e la causa è forse da attribuire a due fattori: l'esistenza di una tradizione orale e la presenza di apostoli, di discepoli degli apostoli e di profeti, i quali erano punto di riferimento per l'interpretazione delle tradizioni.

II. I Padri apostolici

Gli stessi fattori erano presenti all'epoca dei cosiddetti Padri apostolici e si evincono nelle informazioni trasmesseci da loro che sono utili per lo studio del Canone. Per quanto riguarda i Vangeli, Clemente (*I Clem.*, 90 d.C., *ca.*) cita materiale affine ai Sinottici, sebbene in forma non strettamente identica ad alcuno dei singoli Vangeli, e inoltre non introduce questi riferimenti con alcuna delle formule consuete di citazione della Scrittura. Sembra che non conoscesse il Vangelo di Giovanni. Ignazio di Antiochia (martire nel 115 d.C., *ca.*) parla spesso del "vangelo", ma tutte le volte questa parola potrebbe essere interpretata come riferendosi al messaggio, non a un particolare documento. Vi sono molte affinità con Matteo e questo potrebbe suggerire un utilizzo di questa fonte, ma altre spiegazioni sono altrettanto possibili. Se Giovanni gli fosse stato noto è una questione ancora dibattuta, ma è più probabile che non lo fosse. Papia, di cui sono riportati frammenti in Eusebio e altrove, ci dà informazione sui Vangeli, ma la sua rilevanza resta incerta o controversa, tanto più che dichiara specificamente la sua preferenza per "la voce vivente e durevole", contrapposta agli insegnamenti dei libri. La lettera di Policarpo di Smirne ai Filippesi evidenzia una chiara conoscenza di Matteo e di Luca, per cui lui risulta essere la più antica e inequivocabile prova dell'uso di questi Vangeli; ma se, come sembra probabile, la sua lettera è di fatto la fusione di due lettere scritte in tempi differenti (cioè i capp. 13–14, risalenti al 115 d.C., *ca*, il resto al 135 *ca.*), la sua datazione non sarebbe poi così antica come si poteva pensare. Il cosiddetto *II Clemente* e la *Epistola di Barnaba*, risalenti al 130 d.C. *ca.*, usano molto materiale della tradizione orale, ma attestano anche materiale sinottico, e inoltre ambedue introducono una frase di un Vangelo con una formula che indica la citazione della Scrittura.

I Padri apostolici avevano una buona conoscenza degli scritti di Paolo: il loro linguaggio è fortemente influenzato dalle sue parole; eppure, per quanto alto fosse il valore attribuito a quelle lettere, le citazioni fatte in genere non sono introdotte come citazioni della Scrittura. Diversi brani suggeriscono infatti che in tutti gli ambienti cristiani si facesse una distinzione tra l'AT e gli scritti di origine cristiana. I credenti di Filadelfia valutavano il "vangelo" sulla base degli "archivi" (Ignazio, *Philad.* 8. 2) e *II Clemente* fa riferimento a "i libri (*biblia*) e agli apostoli" (14. 2), una differenziazione che è probabilmente equivalente ad "Antico e Nuovo Testamento". Anche là dove il vangelo gode di alta considerazione (*p.e.* in Ignazio o in Papia), sembra che il riferimento sia alla sua

forma orale, piuttosto che scritta. *Barnaba* è primariamente interessato all'esposizione dell'AT; la *Didachè* a materiale didattico ed etico comune sia agli ebrei sia ai cristiani. Assieme a materiale proveniente dai Vangeli canonici o parallelo a essi, la maggior parte dei Padri apostolici faceva uso di scritti che cataloghiamo anacronisticamente come "apocrifi" o "deutero-canonici". Dobbiamo considerare che ci troviamo ancora in un'epoca in cui gli scritti che appartengono al NT non sono del tutto distinti da altro materiale usato per l'edificazione della chiesa. Questa situazione continua di fatto anche nel corso del II sec. e la si può notare anche in Giustino Martire e in Taziano. Giustino annota che "le memorie apostoliche" chiamate Vangeli erano lette dai cristiani durante il culto. Le sue citazioni e vari riferimenti allusivi suggeriscono però che "le memorie" non fossero limitate solo ai quattro Vangeli, ma contenessero anche materiale "apocrifo". Lo stesso materiale era usato anche da Taziano nel suo tentativo di armonizzare i Vangeli, tentativo noto con il nome di *Diatessaron*, oppure come indica una fonte forse più precisamente, *Diapente*.

III. L'influenza di Marcione

È solo verso la fine del II sec. che comincia a svilupparsi nel pensiero e nel modo d'agire dei cristiani una consapevolezza del concetto di Canone scritturale. La sfida rappresentata dagli insegnanti eretici fu in larga misura lo strumento per sollecitarla. Uno di questi fu Marcione di Sinope, il quale ruppe con la chiesa di Roma intorno al 150 d.C., ma operò forse anche in anni precedenti in Asia. Ritenendosi l'interprete degli scritti di Paolo, predicava una dottrina in cui c'erano due divinità: l'AT era opera del dio giusto, il creatore, giudice implacabile del genere umano; Gesù invece era l'emissario del dio benevolo, di rango superiore rispetto a quello giusto, mandato per liberare l'uomo dalla schiavitù di quell'altro dio. Crocifisso per colpa della milizia del dio giusto, Gesù aveva trasmesso il suo vangelo inizialmente ai dodici apostoli, ma questi non erano stati in grado di preservarlo dalla corruzione, dunque lo affidò a Paolo, il solo autorizzato a predicarlo. Poiché Marcione, sulla base di questa impostazione, rifiutava l'AT, egli sentì la necessità di una Scrittura squisitamente cristiana e creò un preciso Canone delle Scritture: un solo Vangelo, più o meno simile al nostro Vangelo di Luca, e le dieci Epistole di Paolo (lasciando fuori Ebrei e le lettere Pastorali), che costituivano l'*Apostolos*.

Alcune caratteristiche nello sviluppo del Canone cattolico che emerge con Giustino e Taziano, sembrano essere legate alla sfida lanciata alla chiesa dal Canone di Marcione, soprattutto per ciò che concerne la posizione centrale occupata da Paolo, che era stato in larga misura trascurato nei decenni precedenti del II sec. Dall'inizio del XIX sec. fino a tempi recenti, basandosi su teorie proposte da Harnack, questo fattore è stato percepito anche in due altre fonti documentarie: una serie di prologhi alle Epistole di Paolo trovati su alcuni manoscritti latini che, secondo de Bruyne, mostrerebbero segni dell'insegnamento tendenzioso di Marcione e dunque definiti "prologhi marcioniti"; e alcuni prologhi ai Vangeli di Marco, Luca e Giovanni (tuttora esistenti soprattutto in lingua latina), che sono stati definiti prologhi "anti-marcioniti", basandosi sull'assunto che essi facessero da prefazione alle 4 parti che costituivano il Vangelo, creato in quel periodo come blocco unico. Successivamente, queste ipotesi, date fino ad allora per scontate, sono state vigorosamente criticate e oggi non sono più ritenute attendibili.

L'altra importante eresia, per combattere la quale emerse il concetto di Canone, fu la Gnosi. Dalle scoperte di Nag-Hammadi (*Chenoboskion) siamo oggi in grado di conoscere questa eresia meglio di quanto potessero le generazioni passate. Appare chiaro che in ambienti gnostici si conosceva la maggior parte di quei libri che in seguito costituirono il NT. Ad esempio, alcuni brani che hanno a che fare con il cosiddetto *Vangelo della Verità* attingono da Apocalisse, Ebrei, Atti e dai Vangeli. Anche il *Vangelo di Tommaso* contiene molto materiale affine ai Sinottici, o per derivazione diretta o dalla tradizione orale parallela. Comunque, ciò che salta agli occhi è che quest'ultimo mescola i detti comuni alla tradizione dei Sinottici con altri alieni alla Scrittura canonica, mentre il *Vangelo della Verità* evidenzia fin dal suo titolo come la dottrina di un insegnante gnostico fosse presentata alla pari di altri Vangeli. Ciò che emerge è la presa di coscienza di una netta distinzione tra l'insegnamento trasmesso mediante documenti di cui è nota l'origine apostolica e insegnamenti successivi, che non possono acquistare alcuna credibilità, anche qualora facessero appello a speciali tradizioni o rivelazioni di carattere esoterico.

IV. Da Ireneo a Eusebio

Come mostrato in precedenza, nel corso della seconda metà del II sec. si assiste a uno sviluppo chiaro del concetto di canone, anche se nessuna chiesa in particolare prese decisioni riguardanti tutti i libri oggi racchiusi del Canone. Ireneo di Lione, nella sua opera *Adversus Haereses*, presenta prove dirette del fatto che i quattro Vangeli fossero a quell'epoca indiscussi, quanto lo era-

no i quattro canti della terra e i quattro venti. Fa riferimento al libro degli Atti considerandolo, alcune volte in modo esplicito, come Scrittura. Le Epistole di Paolo, l'Apocalisse e alcune Epistole cattoliche, sebbene non vengano definite spesso Scrittura, sono stimate al punto da essere considerate una fonte primaria di dottrina e di autorità, a cui occorre fare riferimento nell'ambito di controversie dottrinali. In contrapposizione alla cosiddetta conoscenza esoterica dei suoi oppositori, Ireneo sottolinea la derivazione apostolica delle tradizioni della chiesa, entro cui sono collocate le Scritture del NT. Tuttavia sappiamo che egli rigettava completamente la lettera agli Ebrei, in quanto non–paolina.

Ippolito di Roma, contemporaneo di Ireneo, ci è noto attraverso scritti solo in parte ancora esistenti. Cita la maggior parte dei libri del NT, parlando in modo esplicito di due Testamenti e di un quadruplice Vangelo. Molti critici tendono ad attribuirgli la lista frammentaria di Scritture canoniche conservata in un MS latino, noto come Canone Muratoriano (dal nome del suo primo redattore, Ludovico Muratori). Questa attribuzione però non è certa in quanto il testo in latino potrebbe non essere una traduzione. Un riferimento all'origine recente del *Pastore* di Erma lo fa collocare fra il 170 e il 210 d.C. La parte ancora esistente del documento presenta una lista di scritti del NT, con alcune spiegazioni sulla loro origine e sul loro scopo. Di nuovo, incontriamo il quadruplice Vangelo, un riconoscimento delle Epistole di Paolo, una conoscenza delle Epistole cattoliche, degli Atti degli Apostoli e dell'Apocalisse di Giovanni, inoltre è inclusa anche l'*Apocalisse di Pietro* (mentre non si fa alcuna menzione delle Epistole di Pietro) e, stranamente, anche la *Sapienza di Salomone*. Il *Pastore di Erma*, è menzionato ma non è considerato appropriato per il culto. La datazione di questo documento lo rende altamente significativo, non solo perché testimonia l'esistenza in quell'epoca di un concetto esteso di Canone, ma anche perché ci mostra il margine di insicurezza, le omissioni e le inclusioni di scritti successivamente rigettati come apocrifi.

La situazione rispecchiata in queste fonti era diffusa e continuò a esserlo nel III sec.: Tertulliano, Clemente di Alessandria e Origene, fanno tutti un ampio uso degli scritti del NT, sia nell'ambito di controversie teologiche, sia in discussioni a carattere dottrinale, o in commentari scritti sugli stessi libri. La maggior parte dei libri del Canone odierno sono noti a questi studiosi e ritenuti canonici, sebbene rimangano alcuni dubbi sulla Lettera agli Ebrei, su alcune Epistole cattoliche e sull'Apocalisse di Giovanni. Vangeli non canonici sono riportati, citati come parole autentiche del Signore, e alcune opere dei Padri apostolici, come l'*Epistola di Barnaba*, il *Pastore di Erma* e la *I Clemente*, sono citate come canoniche o scritturali. È possibile trovare grandi codici anche nel IV e V sec. che contengono alcuni di questi ultimi scritti: il Codice Sinaitico include *Barnaba* e il *Pastore*; il Codice alessandrino include *I–II Clemente*. Claromontano contiene un catalogo di scritti canonici da cui è assente Ebrei, mentre sono inclusi: *Barnaba*, il *Pastore*, gli *Atti di Paolo* e l'*Apocalisse di Pietro*. Riassumendo: l'idea di un canone definito è un fatto acquisito e le sue linee generali ben stabilite. La questione ancora aperta è: quali dei libri su cui esiste un margine di dubbio debbano essere inclusi. La posizione nell'ambito della chiesa del III sec. è ben riassunta da Eusebio (*Hist. Eccl.*, 3. 25). Egli opera una distinzione tra libri riconosciuti (*homologoumena*), libri contesi (*antilegomena*) e libri illegittimi (*notha*). Nel primo gruppo si ritrovano: i quattro Vangeli, gli Atti, le Epistole di Paolo, I Pietro, I Giovanni e (secondo alcuni) l'Apocalisse di Giovanni; nel secondo (come libri "contesi, ma conosciuti ai più"): Giacomo, Giuda, II Pietro, II e III Giovanni; nel terzo: gli *Atti di Paolo*, il *Pastore*, l'*Apocalisse di Pietro*, l'*Epistola di Barnaba*, la *Didachè*, il *Vangelo secondo gli Ebrei* e (secondo altri) l'Apocalisse di Giovanni. Gli ultimi, secondo Eusebio, potrebbero stare nel secondo gruppo, se non fosse per il bisogno di guardarsi da contraffazioni deliberate di Vangeli e Atti scritti sotto il nome di apostoli, con finalità palesamente eretiche. Ne sono esempi i Vangeli *di Tommaso*, *di Pietro* e *di Mattia*, oppure gli *Atti di Andrea* e *di Giovanni*. Questi non dovrebbero nemmeno essere ritenuti semplicemente dei libri non autentici, piuttosto andrebbero evitati come "libri malvagi e sacrileghi".

V. La fissazione del Canone

Il IV sec. vide nel mondo cristiano sia occidentale sia orientale la definitiva stesura del Canone, così come lo conosciamo oggi. In Oriente il punto definitivo è segnato dalla XXXIX Lettera pasquale di Atanasio, del 367 d.C. In essa troviamo per la prima volta un NT con esattamente gli stessi contenuti di quello a noi familiare. Viene dunque segnata una netta separazione tra le opere nel Canone che sono descritte come fonti uniche di istruzione religiosa e altre, che si possono leggere, come la *Didachè* e il *Pastore*. Gli apocrifi eretici sono considerati contraffazioni intenzionali, aventi il solo scopo di ingannare. In Occidente il Canone fu fissato nel contesto di un concilio che si svolse a Cartagine nel 397, quando fu raggiunto un accordo su una lista che ricalca quella di Ata-

nasio. In questo periodo anche diversi autori latini mostrarono interesse a riguardo dei confini del Canone del NT: Priscilliano in Spagna, Rufino di Aquileia in Gallia e Agostino nel Nordafrica (le cui opinioni contribuirono alle decisioni prese a Cartagine), Innocenzo I, vescovo di Roma, e l'autore del Decreto Pseudo–gelasiano. Tutti questi Padri manifestarono punti di vista convergenti.

VI. Il Canone siriaco

Lo sviluppo del Canone all'interno delle chiese di lingua siriaca segue percorsi completamente differenti. È probabile che la prima Scrittura nota in questo ambiente fu, oltre all'AT, l'apocrifo *Vangelo secondo gli Ebrei*, che influenzò il *Diatessaron*, allorché questo prese il suo posto come il Vangelo delle chiese siriache. È possibile che Taziano vi abbia introdotto anche le Epistole di Paolo e forse gli Atti, per cui questi tre sono definiti Scritture della chiesa primitiva siriaca, nella *Dottrina di Addai*, un documento del V sec. che narra dei primordi del cristianesimo in Edessa, mescolando leggende a tradizioni certe. Lo stadio successivo nell'avvicinamento del Canone siriaco a quello greco fu la produzione, con un'operazione non certo semplice, dei "Vangeli separati" (*Evangelion da–Mepharreshe*) che presero il posto del *Diatessaron*. La Peshitta (forma parzialmente corretta dell'*Evangelion da–Mepharreshe*) venne prodotta durante il IV sec.; essa conteneva i quattro Vangeli, le Epistole di Paolo, gli Atti, le Epistole di Giacomo, I Pietro e I Giovanni, cioè un equivalente del Canone accettato dalle chiese greche circa un secolo prima. Due versioni dei libri restanti, di quello che sarebbe stato poi il Canone, sono state prodotte tra i monofisiti siriaci: quella di Filosseno, probabilmente tuttora esistente nelle cosiddette "Epistole di Pococke" e nella "Apocalisse di Crawford", e quella più recente di Tommaso di Harkel, che contiene anche II Pietro, II e III Giovanni e Giuda, oltre alla versione dell'Apocalisse pubblicata dal de Dieu, che è quasi sicuramente parte di quella traduzione. Ambedue queste versioni mostrano, nella loro pedante imitazione del testo e del linguaggio greco e nel fatto stesso che siano state prodotte, una crescente assimilazione del cristianesimo siriaco a un modo di fare greco.

VII. Sommario

Possiamo riassumere ripercorrendo la storia canonica di ciascuno dei libri del NT. I quattro Vangeli circolarono indipendentemente l'uno dall'altro fino alla formazione del quadruplice canone. Marco fu apparentemente eclissato dai due Vangeli che lo elaborarono, ma non ne fu mai completamente sommerso. Luca, malgrado l'appoggio ricevuto dall'eretico Marcione, non sembra aver mai trovato opposizione. Matteo fin dall'inizio assunse una posizione predominante, occupata fino all'era moderna. Diverso invece fu il caso di Giovanni, perché fin dal tardo II sec. incontrò un'opposizione considerevole, come ad esempio quella dei cosiddetti Alogoi e da parte del presbitero romano Gaio. L'opposizione era senza dubbio dovuta ad alcuni lati oscuri che ancora circondano aspetti del suo sfondo culturale, alle sue origini e alla sua iniziale diffusione. Una volta accettato, il suo prestigio crebbe e si dimostrò di altissimo valore per definire dottrine e nell'ambito delle grandi controversie teologiche. Il libro degli Atti degli Apostoli non si prestò a un uso liturgico o per risolvere controversie. Non fu molto presente fino a dopo Ireneo e da allora in poi si affermò stabilmente come parte della Scrittura. Le Epistole di Paolo furono stabilmente inserite nella Scrittura fin dai primordi. Quelle Pastorali furono invece apparentemente rigettate da Marcione ma, al di fuori della sua posizione, non si hanno documenti in cui si esprimono dubbi al loro riguardo e già Policarpo ne riconosce l'autorità. La Lettera agli Ebrei, al contrario, fu discussa per diversi secoli. Nella chiesa d'Oriente sappiamo che Panteno e Clemente d'Alessandria discussero la paternità di questo libro. Origene risolse la questione presupponendo che in esso fosse espresso il pensiero di Paolo, ma per mezzo di un autore anonimo. Eusebio e alcuni altri riportano i dubbi nella chiesa d'Occidente, mentre in Oriente Ebrei è accettato, seguendo il pensiero di Origene. È interessante notare che questa lettera trova posto dopo l'Epistola ai Romani nel Papiro Chester Beatty (p 46), risalente al III sec. In occidente ci furono dubbi fin dall'inizio: Ireneo non la riconosceva come paolina, Tertulliano e altre fonti africane la tenevano in poca considerazione, Ambrosiater non scrisse su di essa alcun commentario, e neppure Pelagio. I concili di Ippo e Cartagine separarono Ebrei dalle altre Epistole di Paolo nei loro elenchi canonici e Girolamo riporta che ai suoi tempi l'opinione di Roma era ancora contraria al suo riconoscimento come autentica. La questione non si risolse fino al secolo successivo. L'insieme delle Epistole cattoliche è evidentemente una creazione tardiva, successiva allo stabilirsi della struttura essenziale del Canone alla fine del II sec. La sua esatta composizione varia molto da chiesa a chiesa e da un Padre all'altro. La Prima Epistola di Giovanni ebbe un riconoscimento stabile a partire da Ireneo, mentre II e III Giovanni venivano citate poco e qualche volta (come nel caso del Canone muratoriano) rimane incerto il riferimento

a entrambe. Questo naturalmente potrebbe essere dovuto alla loro brevità e apparente mancanza di spessore teologico. La I Epistola di Pietro godeva di un riconoscimento quasi alla stregua della I Giovanni (si notino però le ambiguità del Canone muratoriano), mentre II Pietro all'epoca di Eusebio è ancora tra i "libri dibattuti". La posizione di Giacomo e di Giuda è fluttuante, a seconda della chiesa, dell'epoca e del giudizio individuale. Tra l'altro, si può sottolineare come Giuda e II Pietro in un papiro della collezione Bodmer siano raggruppati in un volume unico, insieme a un autentico miscuglio di letteratura religiosa. Per una loro inclusione in questo *corpus* hanno evidentemente dovuto competere con tante altre opere del tipo *Il Pastore*, *Barnaba*, la *Didachè* e gli scritti di Clemente, che sporadicamente hanno tutte goduto di un riconoscimento e di un utilizzo come opere scritturali. L'Apocalisse di Giovanni fu contrastata in due occasioni: nel II sec., a causa del suo apparente appoggio alla rivendicazione di Montano a proposito di una sua ispirazione profetica, e anche nel III sec., su basi critiche, a seguito di uno studio comparato con il Vangelo di Giovanni, in occasione della controversia dei Dionigi di Roma e di Alessandria. Ambedue queste opposizioni contribuirono a una continua diffidenza nei suoi confronti da parte delle chiese greche e il suo essere accolta solo in epoca tarda nelle chiese siriache e armene. Al contrario, in Occidente l'Apocalisse godette di alta considerazione fin da epoca antica; fu tradotta in latino in almeno tre occasioni e numerosi commentari le furono dedicati, a partire dall'epoca di Vittorino di Pettau (martire nel 304).

VIII. La situazione attuale

Il canone del NT, dunque, si formò e si consolidò fino a raggiungere la sua forma attuale. Nel XVI sec. il cattolici e protestanti, dopo un prolungato scontro, affermarono il loro attaccamento alle tradizioni, mentre la chiesa romana ha recentemente enfatizzato ancora di più la sua adesione a esse. Il protestantesimo conservatore continua a fare riferimento al Canone tradizionale e anche i rappresentanti della teologia liberale in generale vi si attengono. Di fronte alle ricerche bibliche moderne e il recente disconoscimento di paternità apostolica di alcuni libri del NT da parte di alcuni studiosi, bisogna comprendere i fattori e le motivazioni che stanno dietro il processo storico appena descritto.

L'inclusione di determinati documenti nel Canone costituisce il riconoscimento da parte della chiesa della loro autorità. Nei primi tempi non esisteva un Canone, in quanto gli apostoli erano in vita, oppure lo erano i loro discepoli e anche a causa delle tradizioni orali ancora fresche. Nel II sec. gli apostoli erano morti, ma le loro memorie e altre opere rendevano testimonianza al loro messaggio. Nello stesso tempo l'eresia cominciava a prendere piede, e il suo appello a teorie teologiche o a nuove fonti di ispirazione, resero necessario il ricorso a una fonte ortodossa di autorità e dunque a una più chiara definizione dei libri che potessero essere considerati autorevoli. I quattro Vangeli e le Epistole di Paolo, già usati diffusamente, furono dichiarati Scrittura, insieme ad altri scritti ritenuti di paternità apostolica. Il processo di riconoscimento progredì sotto l'impeto di dibattiti di carattere dottrinale e letterario finché, nell'epoca in cui il cristianesimo acquisì un suo definitivo carattere intellettuale ed ecclesiatico, il Canone fu completato. Tre furono i criteri utilizzati sia nel II sia nel IV sec. per stabilire se i documenti scritti fossero una testimonianza autentica della voce e del messaggio degli apostoli. In primo luogo l'attribuzione agli apostoli. Ciò non fu applicato in tutti i casi; per esempio, Vangeli come Marco e Luca furono accettati come opere provenienti da stretti collaboratori degli apostoli. In secondo luogo, il loro uso in ambito ecclesiale, cioè un riconoscimento da parte di una delle chiese principali o della maggioranza delle chiese. Su questa base furono rigettati molti scritti apocrifi, alcuni forse innocui o persino contenenti tradizioni autentiche delle parole di Gesù, molti altri delle vere e proprie costruzioni, ma nessuno di essi riconosciuto come autorevole dalla maggior parte delle chiese. Il terzo criterio fu la congruenza con gli standard della sana dottrina. È su questa base che il quarto Vangelo fu inizialmente osteggiato e solo alla lunga accettato; oppure, tanto per fornire un esempio opposto, il *Vangelo di Pietro* fu escluso da Serapione di Antiochia a causa delle sua tendenza al docetismo, sebbene rivendicasse una paternità apostolica.

La storia dello sviluppo del Canone del NT ci mostra che esso nacque come una collezione di libri che, a giudizio della chiesa dei primi quattro secoli, potevano essere attribuiti agli apostoli o ai loro discepoli, in quanto dichiaravano e definivano adeguatamente la dottrina apostolica, e per questo erano stati considerati idonei per la pubblica lettura durante il culto. Se comprendiamo questo, cioè lo sviluppo graduale e la natura variegata del Canone, allora capiremo perché ci siano stati, e ci siano tuttora, dubbi e discussioni in merito all'inclusione di un particolare scritto. Tuttavia, le chiese protestanti ortodosse, proprio perché considerano corretti i tre criteri appena descritti, non vedono oggi alcun motivo per respingere le deci-

sioni assunte dalle generazioni passate e quindi accettano il NT come una testimonianza completa e autorevole della rivelazione divina annunciata nel passato da uomini scelti, consacrati e ispirati.

Bibliografia. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1888 92; M.J. Langrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, 1933; A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* 2 ed., 1954; J. Knox, *Marcion and the New Testament*, 1942; E.C. Blackman, *Marcion and His Influence*, 1948; *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 1905; J.N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, 1943; J. Hoh, *Die Lehre des heiligen Irenaeus ueber das Neue Testament*, 1919; W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer*, 1903; *idem* 3 ed., 1934 (2 ed. riv., 1964; E.T. 1971); R.P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, 1962; J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, 1969; R.M. Grant, "The New Testament Canon" (*Cambridge History of the Bible*, Vol. 1, 1970, cap. 10, pp. 284–308 e 593s.); H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, 1972; H.Y. Gamble, *ABD* 1, pp. 852–861, **in it.** *PS* 2, pp. 101–142; D.G. Dunbar, *Il canone della Bibbia*, *LB*, II, 1, 1991; B.M. Metzger, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Brescia, 1997; F.F. Bruce, *Rotoli e pergamene. Così nacque la Bibbia*, Casale Monferrato; 1994; T. Citrini, *Identità della Bibbia. Canone, interpretazione, ispirazione delle Scritture sacre*, Brescia, 1990; J. Maier, *Le scritture prima della Bibbia*, Brescia, 2003; B. Witherington III, *Il codice del Vangelo*, GBU, Chieti, 2006; F.F. Bruce, *Possiamo fidarci del Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2006. (J.N. Birdsall)

*Apocrifi; *Bibbia; *Cronologia del NT; *Paolo; *Testi e versioni

CANONE DELL'ANTICO TESTAMENTO

I. Il canone e la canonicità

"Canone" è un termine preso a prestito dal greco, in cui *kanōn* significa "norma". A partire dal IV sec. *kanōn* è stato usato dai cristiani per indicare un elenco normativo di libri appartenenti all'AT e al NT. Ciò che caratterizza un libro che ha il suo posto nel Canone dell'AT o del NT non è solo la sua antichità, le informazioni in esso contenute, la sua utilità, il fatto che sia stato letto per tanto tempo e considerato valido da uomini di Dio, ma il possesso di un'autorità proveniente da Dio. Dio ha parlato mediante il suo autore umano per insegnare al suo popolo che cosa credere e come comportarsi. Non è solo una testimonianza della rivelazione, ma la forma scritta permanente della rivelazione. La Bibbia è "ispirata" (*ispirazione) e ciò rende i libri della Bibbia diversi da qualsiasi altro libro.

Da lungo tempo sono esistite differenze di opinione sui libri da includere nel Canone dell'AT. I Samaritani accettavano il Pentateuco, escludendo tutti gli altri libri, mentre a partire dal III sec. a.C., opere di autori pseudonimi, di norma apocalittici, erano ritenute ispirate e trovavano seguito in alcuni ambienti ristretti. La letteratura rabbinica ci informa che nel corso dei primi secoli dell'era cristiana alcuni saggi mettevano in dubbio, sulla base di evidenze interne, la canonicità di cinque libri dell'AT (Ezechiele, Proverbi, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste ed Ester). Nel periodo patristico c'era indecisione tra i cristiani riguardo agli scritti apocrifi, se dovessero o meno essere considerati ispirati e quindi inclusi nella Bibbia greca e latina. Differenze su questo tema ricomparvero durante il periodo della Riforma: la chiesa romana insisteva nel ritenere Apocrifi parte dell'AT, alla stregua degli altri libri, mentre le chiese protestanti respingevano questa ipotesi. Sebbene alcune chiese protestanti considerassero gli scritti Apocrifi letture edificanti (ad esempio, la Chiesa d'Inghilterra continua a includerli nel suo lezionario "come esempio di vita ma non per stabilire alcuna dottrina"), esse erano tutte concordi nell'affermare che il Canone dell'AT è costituito esclusivamente dai libri della Bibbia ebraica: i libri riconosciuti dagli ebrei e confermati dall'insegnamento del NT. La chiesa ortodossa è stata per un tempo divisa sulla questione, ma adesso tende ad avvicinarsi alla posizione delle chiese protestanti.

II. Lo sviluppo originario del Canone biblico

È solo nel NT che la dottrina dell'ispirazione biblica è pienamente sviluppata. Tuttavia, in Israele, fin dall'antichità determinati scritti erano riconosciuti come depositari di autorità divina e utilizzati come codice, scritto di fede e di condotta per il popolo di Dio. Questo lo si può osservare nella risposta del popolo allorquando Mosè legge il libro del patto (Es. 24:7), o quando viene letto il libro della legge trovato da Chilchia al cospetto del re e in seguito di tutto il popolo (II Re 22–23; II Cro. 34), o quando il libro della legge è letto da Esdra, sempre a tutto il popolo (Nee. 8:9, 14–17; 10:28–39; 13:1–3). Si tratta di una parte o dell'intero Pentateuco, nel primo caso una piccola porzione del libro dell'Esodo, forse i soli capitoli 20—23. Il Pentateuco è trattato con lo stesso rispetto in Giosuè 1:7–8; 8:31; 23:6–8; I Re 2:3; II

Bibbia Ebraica		**Bibbia cristiana**
1. La Legge (Pentateuco)	Genesi	Genesi
	Esodo	Esodo
	Levitino	Levitino
	Numeri	Numeri
	Deuteronomio	Deuteronomio
2. I profeti	Giosuè	Giosuè
	Giudici	Giudici
	Samuele	Rut
	Re	Samuele (I e II)
	Geremia	Re (I e II)
	Ezechiele	Cronache (I e II)
	Isaia	Esdra
	I "Dodici": Osea	Neemia
	Gioele	Ester
	Amos	Giobbe
	Abdia	Salmi
	Giona	Proverbi
	Michea	Ecclesiaste
	Naum	Cantico dei cantici
	Abacuc	Isaia
	Sofonia	Geremia
	Aggeo	Lamentazioni
	Zaccaria	Ezechiele
	Malachia	Daniele
3. Gli Scritti	Rut	Osea
	Salmi	Gioele
	Giobbe	Amos
	Proverbi	Abdia
	Ecclesiaste	Giona
	Cantico dei cantici	Michea
	Lamentazioni	Naum
	Daniele	Abacuc
	Ester	Sofonia
	Esdra-Neemia	Aggeo
	Cronache	Zaccaria

(light shading) = Scritti sapienziali

(dark shading) = Libri storici
Vedi *Apocrifi

L'ordine canonico dei libri dell'AT nella tradizione ebraica e in quella cristiana.

Re 14:6; 17:37; Osea 8:12; Daniele 9:11, 13; Esdra 3:2, 4; I Cronache 16:40; II Cronache 17:9; 23:18; 30:5, 18; 31:3; 35:26.

Il Pentateuco si presenta fondamentalmente come opera di Mosè, uno dei primi e soprattutto il maggiore dei profeti dell'AT (Num. 12: 6–8; Deut. 34:10–12). Dio spesso parlò attraverso Mosè a voce, come fece anche con altri profeti successivi, ma l'attività di Mosè come scrittore è menzionata sovente (Es. 17:14; 24:4, 7; 34: 27; Num. 33:2; Deut. 28:58, 61; 29:20–21, 27; 30: 10; 31:9–13, 19, 22, 24–26). Esistevano altri profeti al tempo di Mosè e molti altri ne sarebbero seguiti (Es. 15:20; Num. 12:6; Deut. 18:15–22; 34:10), come di fatto accadde (Giu. 4:4; 6:8). Ma è con Samuele che inizia un'attività profetica di maggior peso. L'opera letteraria di questi profeti, da quel che sappiamo, cominciò con Samuele (I Sam. 10:25; I Cro. 29:29) e i loro primi scritti erano soprattutto di carattere storico; essi divennero la base dei libri delle Cronache (I Cro. 29: 29; II Cro. 9:29; 12:15; 13:22; 20:34; 26:22; 32:32; 33:18–19) e probabilmente dei libri di Samuele e Re, che hanno moltissimo materiale in comune con le Cronache. È verosimile che i libri di Giosuè e dei Giudici fossero basati su storie profetiche di questo genere. Il fatto che i profeti in alcuni casi scrivessero i loro oracoli lo si evince anche da Isaia 30:8; Geremia 25:13; 29:1; 30:2; 36:1–32; 51:60–64; Ezechiele 43:11; Abacuc 2:2; Daniele 7:1; II Cronache 21:12. Naturalmente, affermare tutto questo significa accettare in modo semplice la prova del fatto che i libri dell'AT erano storicamente attendibile (per la discussione su altre opinioni a riguardo, si veda *Pentateuco, *Deuteronomio, *Cronache, *ecc.*).

La ragione per cui Mosè e i profeti misero per iscritto il messaggio di Dio e non si accontentarono di trasmetterlo oralmente era dovuta a volte al desiderio di portarlo in altri luoghi (Ger. 29:1; 36:1–8; 51:60–61; II Cro. 21:12); ma molto spesso dal desiderio di conservarlo per le future generazioni, come un ricordo (Es. 17:14) o una testimonianza (Deut. 31:24–26), affinché potesse rimanere per sempre nei giorni futuri (Is. 30:8). L'inaffidabilità della tradizione orale era ben nota agli scrittori dell'AT. Una dimostrazione pratica fu la scomparsa del libro della legge durante i regni di Manasse e Amon; quando fu ritrovato da Chilchia, la rilettura del suo insegnamento generò grande sgomento, perché era stato dimenticato (II Re 22–23; II Cron. 34). La forma permanente del messaggio di Dio non era pertanto la sua forma orale, ma quella scritta, da cui l'origine del Canone dell'AT.

Quanto tempo ci volle affinché il Pentateuco raggiungesse la sua forma finale non ci è dato sapere. Però abbiamo visto, nel caso del libro del patto menzionato in Esodo 24, che anche un breve documento come Esodo 20—23 potè divenire canonico prima che l'intero libro fosse completato. Anche il libro della Genesi racchiude documenti precedenti (Gen. 5:1); Numeri comprende una parte che è un'antica collezione di poesie (Num. 21:14–15) e la parte principale di Deuteronomio era deposta, come testimonianza, accanto all'arca mentre Mosè era ancora in vita (Deut. 31:24–26), prima che il racconto della sua morte vi fosse aggiunto. L'analogia tra i *patti di Esodo 24; Deuteronomio 29—30 e i trattati del Vicino Oriente antico è suggestiva, poiché i documenti relativi a questi trattati venivano spesso depositati in luoghi sacri, come le tavole dei Dieci comandamenti e il libro di Deuteronomio la stessa cosa accadeva quando era stipulato un accordo. I patti tra Dio e Israele furono indubbiamente stipulati nel momento attestato dal Pentateuco: all'Esodo, allorché Dio costituì Israele come nazione; per cui fu da quel periodo in poi che il Decalogo e Deuteronomio cominciarono a essere conservati nel santuario, come afferma il Pentateuco. Perciò il loro pubblico riconoscimento come testi divini e vincolanti va fatto risalire a tale periodo. La conservazione di libri sacri nel santuario era un'abitudine che continuò fino alla distruzione del secondo tempio, nel 70 d.C.

Finché continuò il susseguirsi di profeti, era possibile che scritti più antichi venissero aggiunti e modificati nella maniera indicata sopra, senza commettere il sacrilegio descritto in Deuteronomio 4:2 e 12:32 e Proverbi 30:6. In modo simile il libro di Giosuè include nel suo ultimo capitolo (si veda 24:1–25) il testo del patto, originalmente scritto da Giosuè stesso (24:26). I Samuele incorpora un discorso sull'agire del monarca (I Sam. 8:11–18), originalmente scritto da Samuele (*cfr.* 10:25). Ambedue i documenti erano canonici fin dall'inizio, il primo scritto depositato come parte del libro della legge nel santuario di Sichem e il secondo depositato davanti al Signore a Mispa. Vi sono indicazioni di uno sviluppo nel libro dei Proverbi (25:1). Parti di un'antica collezione di poesie sono incluse in Giosuè (10:12–13), Samuele (II Sam. 1:17–27) e Re (I Re 8:53, LXX). Il libro dei re fa menzione di fonti quali il libro delle gesta di Salomone, il libro delle cronache dei re di Israele e il libro delle cronache dei re di Giuda (I Re 11:41; 14:19, 29, *ecc.*; II Re 1:18; 8: 23, *ecc.*). Gli ultimi due libri, messi assieme, sono probabilmente il libro dei re di Israele e di Giuda spesso menzionato dai libri canonici delle Cronache (II Cro 16:11; 25:26; 27:7; 28:26; 35:27; 36:

8; e, in forma abbreviata, I Cro. 9:1; II Cro. 24: 27). Questa fonte scritta sembra aver incorporato molte delle storie profetiche che sono anche citate come fonti nei libri delle Cronache (II Cro. 20: 34; 32:32).

Non tutti gli scrittori dell'AT erano profeti in senso stretto. Alcuni erano dei re, altri uomini dotati di saggezza, ma la loro esperienza di ispirazione ha fatto sì che i loro scritti trovassero un posto nel Canone. L'ispirazione dei salmisti è menzionata in II Samuele 23:1–3; I Cronache 25:1, e quella di uomini saggi in Ecclesiaste 12:11–12. Si vedano anche le rivelazioni da parte di Dio in Giobbe (38:1; 40:6) e le implicazioni di Proverbi 8:1–9:6 riguardo al fatto che il libro dei Proverbi sia opera della Sapienza divina.

III. Il completamento della prima sezione (la Legge)

I riferimenti al Pentateuco (tutto o parte di esso) considerato come canonico, osservati negli altri libri dell'AT e presenti anche nella letteratura intertestamentaria, sono moltissimi. Non c'è dubbio che ciò sia dovuto in parte alla sua importanza fondamentale. I cenni ad altri libri dell'AT, come libri ispirati o canonici, si limitano al contrario in gran parte a dichiarazioni fatte dagli stessi autori: le uniche importanti eccezioni sono forse Isaia 34:16; Salmo 149:9 e Daniele 9:2. Il Pentateuco potrebbe essere stata la prima sezione dell'AT a essere scritta e riconosciuta come canonica. Era fondamentalmente frutto del lavoro di un singolo profeta, di un'età antica, rielaborato dopo la sua morte, ma non per questo aperto a continue aggiunte. Al contrario, le altre sezioni dall'AT furono scritte in età più tardiva e il loro numero non fu considerato definito fino a dopo il ritorno dall'esilio. Indubbiamente il Pentateuco all'epoca di Esdra e Neemia, nel V sec. a.C. aveva caratteristiche di completezza e canonicità ma poteva averle molto tempo prima. Nel III sec. a.C. fu tradotto in lingua greca, divenendo la prima parte della versione dei Settanta (LXX). Abbiamo prove certe, che risalgono alla metà del II sec. a.C., che tutti e cinque i libri, compreso Genesi, erano attribuiti a Mosè (si veda Aristobulo, citato da Eusebio, *Praep. Ev.*, 13.12). Più avanti, nello stesso secolo, la rottura tra Giudei e Samaritani divenne, a quanto pare, completa e la conservazione del Pentateuco da parte di ambedue è prova del fatto che esso era già un patrimonio comune. Tutto ciò sta a dimostrare che la prima sezione del Canone a quell'epoca era chiusa ed era formata dai cinque libri a noi noti, né più né meno, con solo alcune trascurabili differenze testuali.

IV. L'evoluzione della seconda e della terza sezione (i Profeti e gli Scritti)

La parte restante della Bibbia ebraica presenta una struttura differente da quella italiana. È suddivisa infatti in due sezioni: i Profeti e gli Scritti o (altre) Scritture. I Profeti comprendono 8 libri: i libri storici di Giosuè, Giudici, Samuele e Re, con i libri oracolari di Geremia, Ezechiele, Isaia e dei "Dodici" (noti come i "Profeti minori"). Gli Scritti comprendono 11 libri: libri lirici e sapienziali quali Salmi, Giobbe, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici e Lamentazioni, e libri storici come Daniele (si veda più avanti), Ester, Esdra–Neemia e le Cronache. Questo è l'ordine tradizionale, e l'altro componente degli Scritti, Rut, figura come prefazione ai Salmi, in quanto termina con la genealogia del salmista; nel Medio Evo Rut fu associato agli altri 4 libri di simile brevità (Cantico dei Cantici, Ecclesiate, Lamentazioni ed Ester). Nella tradizione giudaica Samuele, Re, i Profeti minori, Esdra–Neemia e Cronache sono considerati ciascuno un unico libro, forse perché potevano essere contenuti in un unico rotolo di pergamena di lunghezza media, nel periodo in cui i libri canonici cominciavano a essere catalogati.

Talvolta è stato espresso qualche dubbio sull'antichità di questo sistema di catalogazione dei libri dell'AT. Più spesso, ma sulla base di motivazioni altrettanto deboli, si è pensato che rispecchiasse lo sviluppo graduale del Canone dell'AT. Secondo questa veduta il raggruppamento sarebbe stato casuale; il Canone dei Profeti sarebbe stato chiuso intorno al III sec. a.C., prima che un libro storico come le Cronache e profezie come quelle di Daniele (che, logicamente farebbero parte dei profeti) fossero stati riconosciuti come ispirati o persino ancora scritti. Secondo questa ipotesi largamente seguita, il canone degli Scritti non si sarebbe chiuso prima del sinodo ebraico di Iamnia o di Iabneh, attorno al 90 d.C., dopo che un Canone non ancora fisso dell'AT era stato adottato dalla chiesa. Inoltre, i Giudei di lingua greca che vivevano ad Alessandria, avrebbero accettato un Canone più ampio, comprensivo anche di molti scritti apocrifi già inclusi nella LXX, versione questa che costituiva l'AT della chiesa cristiana primitiva. Questi due fattori, oltre al grande riguardo degli esseni per i libri apocalittici pseudonimi, sarebbero la causa della fluidità del Canone dell'AT durante il periodo patristico dell'era cristiana. Questa sarebbe la teoria.

La realtà è alquanto differente. La struttura del raggruppamento dei libri non è arbitraria, ma segue una logica letteraria. Daniele è per metà narrativo e negli Scritti, stando al loro ordine origina-

rio, appare posizionato tra i libri storici. Ci sono storie all'interno della legge (dalla creazione fino a Mosè) e nei Profeti (da Giosuè, fino alla fine della monarchia); quindi, per quale motivo non avrebbero dovuto esserci anche negli Scritti delle storie sul periodo dell'Esilio e del ritorno? Cronache è messo alla fine dei libri a carattere storico, come una sorta di ricapitolazione dell'intera storia biblica, da Adamo fino al ritorno dall'esilio. Il Canone dei Profeti non era ancora del tutto completato quando Cronache fu scritto, infatti le fonti citate in esso non sono i libri di Samuele o dei Re, ma le storie profetiche, le quali sembrano essere servite da fonti anche per Samuele–Re. Gli elementi più antichi dei Profeti, contenuti nei libri di Giosuè e Samuele, sono sicuramente molto remoti, ma altrettanto remote sono anche le parti più antiche degli Scritti, che si trovano in libri quali Salmi, Proverbi e Cronache. Queste parti potrebbero essere state riconosciute come canoniche persino prima del completamento della prima sezione del Canone. Le parti più recenti degli Scritti, come Daniele, Ester e Esdra–Neemia, appartengono alla fine della storia veterotestamentaria, ma questo è altrettanto vero per i libri dei Profeti riferiti a epoche più recenti, come Ezechiele, Aggeo, Zaccaria e Malachia. I libri degli Scritti *tendono* a essere più recenti di quelli dei Profeti, ma le sovrapposizioni restano comunque considerevoli. Piuttosto, il presupposto che gli Scritti siano una raccolta tardiva di libri ha spinto a datare i singoli libri in epoche più tarde rispetto alla datazione più naturale degli stessi.

Siccome i libri di ambedue le sezioni sono stati scritti da vari autori e sono indipendenti l'uno dall'altro, è possibile che siano stati riconosciuti come canonici in momenti diversi, e in origine formavano una singola collezione multiforme. In seguito, dopo che per un certo periodo il dono profetico era stato ritirato e quando il loro numero fu ritenuto completo, furono accuratamente catalogati e divisi in due sezioni. I libri di cui si parla in Daniele 9:2 potrebbero essere un insieme di scritti poco organizzati e non ancora del tutto completi, che contenevano non solo profezie, come quelle di Geremia, ma anche i Salmi di Davide. La tradizione narrata in II Maccabei 2:13 sulla biblioteca di Neemia, rispecchia una collezione variegata di quel genere: "egli, fondata una biblioteca, curò la raccolta dei libri dei re, dei profeti e di Davide e le lettere dei re intorno ai doni" (CEI). L'antichità di questa tradizione è dimostrata dall'alta probabilità che atti di quel tipo si sarebbero resi necessari dopo la calamità dell'esilio e anche dal fatto che "le lettere dei re intorno ai doni" vengano conservate semplicemente perché importanti, e non sono ancora incluse nel libro di Esdra (si veda Esdr. 6:3–12; 7:12–26). Doveva passare ancora del tempo perché fossero completati libri come quello di Esdra, perché fossero riconosciuti canonici i libri più recenti e perché ci si rendesse conto che il dono profetico era cessato. Solo dopo che queste cose si furono realizzate fu possibile eseguire una netta suddivisione tra i libri dei Profeti e gli Scritti, catalogandone accuratamente il contenuto. Questa suddivisione era già stata effettuata verso la fine del II sec. a.C., periodo in cui fu scritto il prologo alla traduzione in greco dell'Ecclesiastico; questo prologo fa continuo riferimento alle tre sezioni del Canone. Ma tale suddivisione sembra recente, in quanto la terza sezione del Canone non aveva ancora un nome definito: lo scrittore chiama la prima sezione "la Legge", la seconda "i Profeti" o "le Profezie", ma per la terza fornisce solo una descrizione. Sono menzionati "gli altri che hanno seguito le loro orme", "gli altri libri ancestrali", "il resto dei libri". Questa terminologia implica l'esistenza di un gruppo di libri completo ma il cui raggruppamente è meno antico e meno riconosciuto che non i libri ivi contenuti. A queste tre sezioni fanno anche riferimento, nel I sec. d.C., Filone (*Vit. Cont.*, 25) e Cristo (Luca 24:44). Ambedue danno alla terza sezione il suo nome più antico, "i Salmi" (o, come nei testi di Qumran, "Davide").

V. Il completamento della seconda e della terza parte dell'Antico Testamento

La data in cui i Profeti e gli Scritti furono organizzati in sezioni separate fu probabilmente intorno al 165 a.C.. Il libro di II Maccabei narra della seconda grande crisi nella storia del Canone: "anche Giuda ha raccolto tutti i libri andati dispersi per la guerra che abbiamo avuto, e ora si trovano presso di noi" (II Mac. 2:14, CEI). La "guerra" in questione è la guerra di liberazione dal persecutore siriano Antioco Epifane. Antioco odiava le scritture (I Mac. 1:56–57) ed è probabile che Giuda avesse dovuto raccogliere insieme delle copie dopo che la persecuzione era finita. Giuda sapeva che il dono profetico era terminato da tempo (I Mac. 9: 27), perciò probabilmente organizzò e catalogò la collezione di libri ormai completata, secondo un ordine che divenne poi tradizionale. Poiché i libri erano ancora scritti su rotoli separati che dovevano essere "raccolti", ciò che lui avrebbe prodotto sarebbe stato non un volume, ma una raccolta, e una lista dei libri contenuti in quella raccolta, suddivisi in tre gruppi.

Nel compilare questa lista, Giuda con tutta probabilità stabilì non solo l'esatta divisione tra Profeti e Scritti, ma anche l'ordine tradizionale e

il numero di libri in essi compresi. Una lista deve necessariamente avere un ordine e un numero definito di elementi, e l'ordine tradizionale, tramandato come *baraita* da un'antica fonte del Talmud babilonese (*Baba Bathra* 14b–15a), è quello menzionato in precedenza in questo articolo, che vede Cronache come l'ultimo degli Scritti. Questa posizione per le Cronache è attestata già nel I sec. d.C., in quanto si riflette in un'affermazione di Cristo riportata in Matteo 23:35 e Luca 11:51, in cui la frase "dal sangue di Abele al sangue di Zaccaria" probabilmente sta a significare il sangue di tutti i profeti uccisi, da un'estremità all'altra del Canone, da Genesi 4:3–15 a II Cronache 24:19–22. Il numero tradizionale dei libri canonici è 24 (i 5 libri della Legge, gli 8 dei Profeti e gli 11 degli Scritti elencati in precedenza), oppure 22 (nel cui caso Rut è messa in appendice al libro dei Giudici e Lamentazioni a quello di Geremia). Il numero 24 è annotato per la prima volta in II Esdra 14:44–48, alla fine del I sec. d.C., ma forse anche Apocalisse 4:4,10 *ecc.*, potrebbe essere un'allusione a questo numero, infatti il *baraita* in *Baba Bathra* sembrerebbe suggerire che gli autori dei libri dell'AT, così come i libri stessi, fossero 24, come gli anziani di Apocalisse. Il numero 22 si ritrova per la prima volta in Giuseppe Flavio (*Ap.*, 1.8), poco prima del 100 d.C., ma anche probabilmente in frammenti della traduzione greca del libro dei Giubilei (risalente forse al I sec. a.C.). Se il numero 22 risale effettivamente al I sec. a.C., lo stesso vale per il numero 24, perché il numero 22 è un adattamento di 24, in quanto il numero 22 corregge 24 secondo il numero di lettere contenute nell'alfabeto ebraico. Ora, poiché il numero 24, che unisce in una singola unità alcuni dei libri più brevi, ma non altri, appare essere stato influenzato dall'ordine tradizionale, si può dedurre che anche lo stesso ordine tradizionale debba essere fatto risalire a un'epoca altrettanto antica. Non ci sono dubbi sull'identità tra i 24 e i 22 libri: sono i libri della Bibbia ebraica. Giuseppe Flavio afferma che questi libri sono stati accettati come canonici da tempo immemorabile. Attestati di canonicità riferiti a pressoché tutti i libri, presi singolarmente, si possono ritrovare in scritti del I sec. d.C., o precedenti. Questo è vero persino per 4 dei 5 libri contestati da alcuni rabbini, e solo il Cantico dei Cantici, forse a causa della sua brevità, resta privo di attestazione individuale di canonicità.

Quindi, fin dall'inizio dell'era cristiana, l'identità di tutti i libri canonici era ben nota e generalmente accettata. Com'è dunque nata l'idea che la terza parte del Canone non sarebbe stata chiusa se non dopo il sinodo di Iamnia, alcuni decenni dopo la nascita della chiesa cristiana? Le ragioni principali sono le seguenti: la letteratura rabbinica documenta alcune dispute su 5 libri, alcune delle quali furono appianate a Iamnia; molti dei MSS della LXX mescolano libri apocrifi con quelli canonici, suggerendo dunque la teoria di un più ampio Canone alessandrino; infine, le scoperte di Qumran mostrano una forte attenzione rivolta agli pseudoepigrafi di carattere apocalittico, suggerendo dunque che fossero riconosciuti come canonici dagli esseni. Per contro si può dire che la letteratura rabbinica documenta contrasti accademici simili per molti altri libri canonici, e l'eventualità sarebbe stata quella di rimuovere dei libri dall'elenco, non di aggiungerli. Inoltre, uno dei 5 libri contesi (Ezechiele) appartiene alla seconda sezione del Canone, che tutti riconoscono essersi chiusa prima dell'era cristiana. Per quanto riguarda poi il Canone alessandrino, gli scritti di Filone d'Alessandria mostrano che esso era uguale a quello usato nella patria giudaica. Lui fa riferimento alle tre sezioni ormai familiari e riconosce l'ispirazione di molti dei libri contenuti in tutte e tre le sezioni, ma mai di nessuno degli Apocrifi. Nei MSS della LXX, i Profeti e gli Scritti sono stati riordinati dai cristiani secondo uno schema non giudaico e l'introduzione tra di essi degli Apocrifi è un fenomeno dovuto ai cristiani, non ai giudei. A Qumran le apocalissi pseudonime erano probabilmente considerate un'appendice essena al Canone di norma fra i giudei. Filone menziona queste appendici nel resoconto dei Terapeuti (*Vit. Cont.*, 25), e così fa anche II Esdra 14:44–48. A Qumran ci si è resi conto che gli esseni, sebbene avessero controversie con il giudaismo ufficiale fin dal II sec. a.C., riconoscevano come canonici perlomeno alcuni degli Scritti, e ciò presumibilmente già prima che avesse inizio la rivalità.

VI. Dal Canone ebraico a quello cristiano

I MSS della LXX trovano corrispondenza con gli scritti dei primi Padri cristiani, i quali (almeno fuori da Israele e dalla Siria) di norma usavano la LXX o la sua traduzione latina. Nei loro scritti si osserva sia un Canone ampio sia uno ristretto. Quello ampio racchiude quei libri precedenti l'epoca di Cristo che erano generalmente letti e apprezzati nell'ambito della chiesa (compresi gli Apocrifi), mentre quello stretto si limitava ai libri della Bibbia ebraica, che studiosi come Melito, Origene, Epifanio e Girolamo ritenevano distinti dal resto, in quanto i soli a essere ispirati. Gli Apocrifi erano noti alla chiesa sin dall'inizio, ma più si va indietro nel tempo, più si trova che raramente erano considerati ispirati. Nello stesso NT troviamo che Cristo riconosceva le Scritture giudaiche, usando molti dei loro titoli di uso comu-

ne, e accettava le tre sezioni del Canone ebraico e l'ordine tradizionale. Apocalisse forse allude al numero dei libri e in tutto il NT si trovano citati la maggior parte dei libri veterotestamentari individualmente come depositari di autorità divina, ma nulla di tutto questo avviene per gli Apocrifi. L'unica eccezione sembra essere il riferimento a Enoc che si trova in Giuda 14–15, che potrebbe essere un semplice *argumentum ad hominem* per i convertiti provenienti dalla scuola di pensiero apocalittica.

Ciò che evidentemente avvenne fu questo: Cristo trasmise ai suoi discepoli, come Sacra Scrittura, la Bibbia che lui aveva ricevuto, che conteneva gli stessi libri della Bibbia ebraica odierna. I primi cristiani condividevano con i giudei loro contemporanei la conoscenza completa dei libri canonici, ma la Bibbia non era ancora contenuta in un unico volume, era un elenco noto di rotoli. Il venir meno della tradizione orale giudaica (per certi versi inevitabile), il progressivo allontanamento tra cristiani e giudei e la diffusa ignoranza delle lingue semitiche nella chiesa fuori da Israele e dalla Siria, portò a una messa in dubbio crescente del Canone dell'AT da parte dei cristiani, accentuata anche dalla compilazione di nuove liste di libri biblici, ordinati sulla base di altri principi, e dall'introduzione di nuovi lezionari. Tali dubbi sul Canone potevano essere risolti, anche oggi, solo nel modo in cui li risolse Girolamo e la Riforma: tornando agli insegnamenti del NT e allo sfondo culturale giudaico entro cui esso va compreso.

Bibliografia. S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976; A.C. Sundberg, *The OT of the Early Church*, 1964; J.P. Lewis, *Journal of Bible and Religion* 32, 1964, pp. 125–132; M.G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1972; J.D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; B.F. Westcott, *The Bible in the Church*, 1864; W.H. Green, *General Introduction to the OT: the Canon*, 1899; R.T. Beckwith, *The OT Canon of the NT Church*, 1985; *idem.*, *VT 41*, 1991, pp. 385–395; M.L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making*, 1922; S. Zeitlin, *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*, 1933; R.L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, 1957, **in it.** *PS*, 1, pp. 71–88; J. Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento: dalle origini alla chiusura del canone alessandrino*, Brescia, 1987; E. Earle Ellis, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo. Canone e interpretazione alla luce della ricerca moderna*, Brescia, 1999; E. Otto, *Introduzione all'Antico Testamento: Il canone e il testo,* vol 4, Brescia, 1984; B. Childs, *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*, Cinisello, 1989; P. Yancey, *La Bibbia che Gesù leggeva*, Torino, 2003. (R.T. Beckwith)

*Apocrifi; *Bibbia; *Cronologia dell'AT; *Ispirazione; *Legge; *Profeti

CANTICO DEI CANTICI, LIBRO

Cantico dei Cantici, in ebr. ***šîr haššîrîm*** (1:1), è un superlativo per indicare il migliore dei cantici. Le espressioni *Asma Asmatōn* della LXX e *Canticum Canticorum* della Vulg. (da dove deriva il titolo italiano), traducono l'ebr. in modo letterale. Si tratta del primo dei cinque rotoli che erano letti durante le festività ebraiche; il Cantico dei Cantici era letto durante la Pasqua. Dal momento che l'analisi dipende dalla specifica interpretazione che si adotta (si veda sotto), non diamo qui alcuno schema sui contenuti del libro.

I. Canonicità

La Mishnah (*Yadaim* 3.5) sembra alludere al fatto che il Cantico dei Cantici non fu accolto senza dispute. Seguendo un giudizio positivo espresso da Rabbi Giuda e un'opinione contraria di Rabbi Iose, il Rabbi Akiba afferma con toni superlativi la sua canonicità: "il mondo intero non è degno del giorno in cui fu dato a Israele il Cantico dei Cantici; tutte le Scritture sono sante, ma il Cantico dei Cantici è il luogo santissimo". La sua energica smentita del fatto che ci sia mai stato un dubbio sulla sua canonicità potrebbe indicare proprio il contrario.

Senza dubbio l'opposizione alla canonizzazione del Cantico dei Cantici derivava della sua natura erotica. Tale obiezione fu però superata in ragione della presunta paternità salomonica del Cantico e delle interpretazioni allegoriche dei rabbini e dei cristiani, i quali innalzarono i suoi componimenti poetici al di sopra del livello sensuale.

II. Paternità e data

L'attribuzione tradizionale a Salomone si basa sui riferimenti interni (1:5; 3:7, 9, 11; 8:11), particolarmente il primo versetto, che contiene il titolo (1:1). È probabile che la frase ***lišlômôh*** dichiara formalmente la paternità, ma può significare anche "per Salomone". La maestria di Salomone nella composizione di canti è attestata in I Re 4: 32 (*cfr.* Sal. 72; 127). L'opinione espressa in *Baba Bathra* 15, secondo la quale Ezechia e i suoi scribi scrissero il Cantico dei Cantici probabilmente si basa su Proverbi 25:1.

La presenza di quelli che appaiono elementi persiani (***pardēs***, "frutteto", 4:13), e greci (***'appiryōn***, da ***phoreion***, "lettiga", 3:9), l'uso ri-

petuto (a eccezione di 1:1) di *š* come pronome relativo, e numerosi termini e frasi simili all'aram. (si veda S.R. Driver, *Literature of the Old Testament*, p. 448), fanno pensare che la redazione finale del libro, se non addirittura la sua composizione vera e propria, risalga a un'epoca successiva a quella di Salomone. Tuttavia, non sembra necessario collocare la composizione al periodo greco (300 a.C. *ca.*), in quanto esistono prove di rapporti tra Canaan e la Ionia a partire dal periodo salomonico. Similmente, la presenza di aramaismi non costituisce una prova a favore di una data tardiva. S.R. Driver (*op. cit.*, p. 449) nota che l'evidenza linguistica, insieme a molte allusioni geografiche (*p.e.*, Saron, 2:1; Libano, 3:9; 4:8, 11, 15, *ecc.*; Amana, Senir, Ermon, 4:8; Tirsa, 6:4; Damasco, 7:4; Carmelo, 7:5), indicano un'origine settentrionale. Ma nel testo non c'è provincialismo. L'autore ha familiarità con la geografia di Israele e della Siria, da En-Ghedi vicino al mar Morto (1: 14), e fino alle montagne del Libano.

III. Qualità letterarie

I discorsi intensamente personali del Cantico assumono due forme sostanziali: dialogo (*p.e.*, 1:9–17) e soliloquio (*p.e.*, 2:8—3:5). Non è semplice individuare, oltre ai due amanti, quali sono gli altri partecipanti al dialogo. Sono menzionate le figlie di Gerusalemme (1:5; 2:7; 3:5, *ecc.*), e a loro sono state attribuite le risposte brevi (1:8; 5:9; 6: 1, *ecc.*). Alcune affermazioni sono state attribuite ai cittadini di Gerusalemme (3:6–11) e a Sulem. Nell'arte poetica che usa molto simbolismo è possibile che i personaggi centrali ricostruiscano le risposte di altri (*p.e.*, in 8:8–9 la Sulamita pare citare i suoi fratelli).

Il vigore della poesia sta nell'intensità dell'amore e della devozione e in particolare nello sfarzoso linguaggio ricco di immagini che permea le descrizioni degli innamorati e del loro amore. Se queste descrizioni sembrano scendere troppo nel dettaglio, secondo alcune prospettive occidentali, dobbiamo ricordare che esse sono il prodotto di un'epoca e di luoghi distanti. Se alcune fra le similitudini non sembrano in realtà dei complimenti (*p.e*, denti come pecore, collo come la torre di Davide, 4:2–5), vale la pena citare il commento appropriato di A. Bentxen: "Gli orientali fissano gli occhi su di un unico punto singolare, che secondo la nostra concezione, forse non è essenziale" (*IOT*, 1, 130). L'opinione di L. Waterman secondo la quale i complimenti sono ambigui (*JBL* 44, 1925, pp. 179ss.), non ha trovato sostegno tra gli studiosi. Spesso nel linguaggio fantastico si intravedono elementi che si rifanno all'ambiente pastorale. Le poesie abbondano di riferimenti agli animali e specialmente alle piante. Questo fatto non è passato inosservato a coloro che cercano la fonte del Cantico nei riti pagani di fertilità (si veda sotto).

IV. Teorie interpretative

Le interpretazioni del Cantico sono state tante; gli studiosi non sono d'accordo sulla sua origine, sul suo significato e sullo scopo. Le liriche erotiche particolareggiate, l'assenza concreta di evidenti temi religiosi e la vaghezza della trama, ne fanno una sorta di sfida per lo studioso e una tentazione per l'immaginazione.

Il saggio di H.H. Rowley "The Interpretation of the Song of Songs" in *The Servant of the Lord*, 1952, è particolarmente utile per conoscere la varietà delle interpretazioni.

I rabbini e i padri della chiesa risolsero la questione dell'accettazione di una raccolta di poesie d'amore nel Canone adoperando un metodo interpretativo allegorico. Tracce di questo metodo si trovano nella Mishnah e nel Talmud, mentre il Targum del Cantico vede nella storia amorosa un'evidente raffigurazione dell'interesse misericordioso di Dio verso Israele nel corso dell'intera sua storia. Una volta imboccata la strada dell'allegorizzazione i rabbini gareggiarono l'uno con l'altro nel tentativo di ampliarla e di dare a essa un nuovo indirizzo. Dalle parti più diverse del Cantico furono tratte allusioni alla storia di Israele. I padri della chiesa e molti interpreti cristiani successivi battezzarono, per così dire, il Cantico "in Cristo", trovando al suo interno un'allegoria dell'amore di Cristo per la chiesa o per il credente. Diversi scrittori medievali seguirono l'esempio di Ambrogio scoprendo la Vergine Maria prefigurata nella *sulamita. Gli interpreti cristiani non hanno aggiunto nulla all'interpretazione fantastica dei particolari compiuta dai rabbini. L'approccio allegorico ha dominato nel pensiero protestante fino ai tempi recenti, e fra i suoi difensori ci sono colonne come Hengstenberg e Keil.

Il metodo *tipologico*, che conserva il senso letterario della poesia, ma discerne anche un significato altamente spirituale. Evitando gli eccessi dell'interpretazione dettagliata del metodo allegorico, la tipologia mette in rilievo i temi principali dell'amore e della devozione, scoprendo nel racconto una raffigurazione della relazione amorosa che intercorre tra Cristo e i suoi fedeli. Questo metodo è stato giustificato con le analogie provenienti dalle poesie amorose arabe che possono contenere significati esoterici, con l'uso che Cristo fece della storia di Giona (Matt. 12:40) o del serpente nel deserto (Giov. 3:14), e con le analogie bibliche sul matrimonio spirituale, *p.e.* Osea 1–3; Geremia 2:2; 3:1–4; Ezechiele 16:6–34; Efe-

sini 5:22–33. Non sono pochi i conservatori moderni che hanno sposato la visione *tipologica*, *p.e.* J.H. Raven (*Old Testament Introduction*, 1910, M.F. Unger (*Introductory Guide to the Old Testament*, 2 ed., 1956).

Sebbene giudei e cristiani abbiano trovato benefici spirituali usando i metodi allegorico o tipologico, bisogna dire che la la base esegetica di entrambi è discutibile. Sia l'abbondanza di dettagli sia l'assenza all'interno del libro stesso di indizi sul significato spirituale più profondo, depongono contro la ricerca di allegorie o di tipi.

L'interpretazione *romanzata* del Cantico, suggerita tanto da Origene quanto da Milton, fu sviluppata nel XIX sec. in due forme principali. F. Delitzsch scoprì due figure preminenti, Salomone e la ragazza sulamita. Portandola dal villaggio natio a Gerusalemme, Salomone imparò ad amarla come moglie con un affetto che nasceva dall'attrazione fisica. H. Ewald formulò un'interpretazione basata su tre personaggi principali: Salomone, la Sulamita e il suo amante pastore al quale lei resta fedele nonostante il tentativo disperato del re di conquistarla. L'ipotesi di Ewald (l'*ipotesi del pastore*), accolta da S.R. Driver e ulteriormente elaborata da altri studiosi, sebbene eviti alcune delle difficoltà dell'ipotesi di Delitzsch, spiegando per esempio perché l'amante è raffigurato come un pastore (1:7–8) e perché la poesia termina con un'ambientazione pastorale tipica del nord, ha anch'esso le sue difficoltà: *p.e.* l'assenza di istruzioni, la complessità dei dialoghi quando Salomone descrive la bellezza della sulamita, le risposte che questa dà al suo amante pastore. Le interpretazioni romanzate incontrano un'altra difficoltà: la scarsezza di prove dell'esistenza di una letteratura romanzata tra i semiti, specialmente tra gli ebrei.

Lo studio di J.G. Wetzstein sulle usanze matrimoniali siriane indusse K. Budde a spiegare il Cantico come una collezione di *cantici nuziali* simili a quelli usati nelle feste matrimoniali che duravano una settimana, nelle quali la sposa e lo sposo erano incoronati come re e regina. I critici di questa interpretazione hanno fatto notare il pericolo derivante dall'uso delle tradizioni siriane moderne per illustrare le antiche pratiche di Israele. Inoltre, in nessun punto del Cantico la sulamita è chiamata con il nome di "regina".

L'ottica di T.J. Meek secondo la quale il Cantico deriva da *rituali liturgici* del culto di *Tammuz (*cfr.* Ez. 8:14) ha attirato grande attenzione. Ma è inverosimile che una liturgia pagana con accenti immorali fosse incorporata nel Canone senza una completa revisione compiuta nei termini della fede d'Israele, e il Cantico non contiene alcun segno di un tale lavoro redazionale.

Leroy Waterman, che inizialmente aveva sostenuto la teoria di Meek (*JBL* 44, 1925), in seguito tornò a considerare la base storica del Cantico. Egli la individuò nella storia di Abisag, la vergine *sunamita di Davide (I Re 1:3) la quale, secondo quanto si asserisce, rifiutò le *avances* di Salomone in favore dell'amante pastore. Questa interpretazione dipende da una identificazione congetturale della sunamita con la *sulamita.

Un numero crescente di studiosi ha considerato il Cantico dei Cantici come una raccolta di due opere non necessariamente collegate alle festività del matrimonio o a qualche altra occasione specifica. I tentativi di assegnare le varie sezioni ad autori differenti (*p.e.* W.O.E. Oesterley divise il Cantico in 28 poemi distinti e negò con forza l'unità del libro; *Song of Songs*, 1936, p. 6b) hanno incontrato l'opposizione di molti altri studiosi, specialmente H.H. Rowley. "Le ripetizioni che ricorrono danno l'impressione di una mano unica ..." (*op. cit.*, p. 212).

V. Scopo

Se il Cantico non è un'allegoria, o una tipologia che trasmette un messaggio spirituale, quale posto deve avere nel Canone? Esso serve come lezione dinamica, come un ampio *māšāl* (*proverbio), che illustra le meravigliose ricchezze dell'amore umano. Man mano che l'insegnamento biblico riguardante l'amore fisico è stato liberato dall'ascetismo sub–cristiano, sono state più pienamente apprezzate la bellezza e la purezza dell'amore coniugale. Il Cantico, sebbene espresso in un linguaggio audace, fornisce un equilibrio tra gli estremi dell'eccesso o della perversione sessuale e il rifiuto ascetico dell'amore fisico come fatto essenzialmente positivo. E.J. Young approfondisce ulteriormente questo scopo quando scrive: "Non soltanto esso parla della purezza dell'amore umano, ma grazie alla sua inclusione nel Canone ci ricorda un amore che è più puro del nostro" (*IOT*, 1949, p. 237).

Bibliografia. J.C. Rylaarsdam, *Proverbs to Song of Solomon*, 1964; W.J. Fuerst, *Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs Lamentations*, 1975; S.C. Glickman, *A Song for Lovers*, 1976; J.C. Exum, *ZAW* 85, 1973, pp. 47–79; G.L. Carr, *The Song of Solomon*, *TOTC*, 1984; M.V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, 1985; D.A. Hubbard, *Ecclesiastes, Song of Solomon*, 1991; R. Murphy, *The Song of Songs*, 1990; M. Pope, *Song of Songs*, 1977, **in it.** *CBI* 2, pp. 218–228; *PS*, 1, pp. 591–598; *Is* 1, pp. 1063–1079; G. Barbiero, *Il Cantico dei Can-*

tici, Roma, 2004; H. Gollwitzer, *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna. Cantico dei Cantici*, Torino, 2004; G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna, 2004. (D.A. Hubbard)

*Canone dell'AT; *Letteratura sapienziale

CAPANNA

Parola usata a volte nelle versioni italiane per tradurre il termine ebraico ***sukkâ***, capanna o rudimentale riparo temporaneo fatto di rami intrecciati (Nee. 8:14–17). È una struttura che compariva soprattutto nella festa annuale delle Capanne (Lev. 23:34; Deut. 16:13), ma era anche usata dagli eserciti sul campo di battaglia, e in agricoltura, come riparo dal sole (si veda Giob. 27:18; Gio. 4:5); oppure per il bestiame (Gen. 33:17; *Succot). (T.C. Mitchell)

*Padiglione; *Tenda

CAPARRA

(Il gr. ***arrabōn*** è un semitismo; ebr. *ʿerāḇôn*; lat. *arrha, arr(h)abo*). Si tratta di un termine commerciale, probabilmente portato in Occidente da mercanti fenici. Indica, a rigore, la prima rata di un regalo o di un pagamento, consegnata come garanzia per il resto che sarà pagato successivamente (*cfr.* l'acconto nelle moderne transazioni di acquisto rateale). Il pagamento della caparra rende obbligatorio il pagamento della quota restante.

In questo senso Paolo chiama il dono dello *Spirito Santo una caparra dell'eredità del credente (Ef. 1:14 "pegno" NVR; II Cor. 1:22; 5:5): una garanzia, una pregustazione e un acconto della gloria a venire.

Più genericamente, ***arrabōn*** è qualunque pegno o deposito, di qualsiasi natura, dato in garanzia di un pagamento maggiore che verrà effettuato in seguito; così la LXX rende *ʿerāḇôn* in Genesi 38:17–18, 20.

Bibliografia in it. *GLAT*, 6, coll. 1006–1012; O. Becker, *DCBNT* pp. 507–508; J. Behm, *GLNT* 1: 1263–1266. (J.I. Packer)

CAPELLI

Sembra che la pratica comune degli israeliti, di entrambi i sessi, fosse quella di lasciarsi crescere i capelli fino a una lunghezza considerevole. La folta capigliatura di *Absalom è ricordata con evidente ammirazione (II Sam. 14:26): solo il peso dei suoi capelli lo obbligava a tagliarli ogni anno. Sono menzionati dei barbieri (Ez. 5:1), ma la loro funzione era di acconciare i capelli più che tagliarli. Al contrario, nel periodo neotestamentario, i capelli lunghi erano un "disonore" per l'uomo (I Cor. 11:14), anche se bisogna ricordare che Paolo rivolge questa considerazione a una chiesa della Grecia.

Le donne, per contro, portavano i capelli lunghi, in pratica senza mai tagliarli, sia nell'AT sia nel NT. Il Talmud menziona le parrucchiere per donna, ma la radice del termine (***m***^{e}***ḡadd***^{e}***lâ***) significa "acconciare" piuttosto che "tagliare". La calvizie era malvista, forse a causa del suo possibile collegamento con la lebbra (*cfr.* Lev. 13); è chiaro che l'allusione dei ragazzi alla calvizie di Eliseo era un deliberato insulto (II Re 2:23). In Egitto, invece, ci si rasava la testa e la faccia, e Giuseppe si è attenuto a questa usanza (Gen. 41:14). I capelli bruni erano ammirati negli uomini e nelle donne; ma la canizie era considerata degna d'onore e di riverenza. Dio stesso è descritto con capelli grigi o bianchi (Dan. 7:9; Apoc. 1:14). Erode il Grande, però, preferiva evidentemente l'aspetto giovanile, perché quando i suoi capelli incominciarono a diventare bianchi se li tinse.

I capelli erano acconciati in vari modi. *Sansone portava sette trecce e le donne spesso si intrecciavano i capelli e li ornavano con nastri. I soldati affrontavano la battaglia con i capelli al vento, ma lasciarli in disordine era segno di lutto. Strapparsi i capelli era segno di paura e di disperazione. L'acconciatura dei capelli doveva seguire regole speciali: le ciocche laterali non dovevano essere mai tagliate (Lev. 19:27), dato che questa era una pratica di alcuni culti idolatri (*cfr.* Deut. 14:1). Fino a oggi gli ebrei ortodossi osservano questa ingiunzione; si possono vedere bambini con i capelli corti sul capo, ma con i riccioli laterali che coprono le orecchie. I sacerdoti avevano ricevuto istruzioni sul taglio dei capelli da Ezechiele (44:20). I *nazirei dovevano lasciarsi crescere i capelli per tutto il tempo del loro voto e poi rasarli completamente. La rasatura era segno di purificazione (Lev. 14:8). Un caso particolare fu quello di Sansone, la cui forza risiedeva nei suoi capelli intonsi.

In segno di ospitalità si usava ungere il capo di un invitato (Luc. 7:46). Il capo veniva frequentemente unto in occasione di feste (*cfr.* Sal. 45:7). Giurare sul proprio capo (o sui capelli) era un'abitudine che Gesù disapprovava (Matt. 5:36).

In senso metaforico i capelli erano usati per indicare moltitudine, insignificanza o finezza (Sal. 40:12; Matt. 10:29–30; Giu. 20:16).

Bibliografia. L. Köhler, *Hebrew Man*, E.T. 1956,

pp. 26ss, **in it.** *DIB*, pp. 220–221. (D.F. Payne)

*Anzianità; *Testa

CAPERNAUM

I. Il nome

Nella maggior parte dei MSS si trova *Kapharnaoum*, sebbene *Kapernaoum* compaia in MSS in minuscole che dipendono dal codice alessandrino. Chiaramente *Kapharnaoum* è la forma originale, trascrizione diretta del semitico *Kᵉp̄ar naḥûm*, "villaggio di Naum". La forma semitica si trova in *Qohelet Rabbah* 1:8 e 7:26. Giuseppe Flavio (*Bell.* 3.517) fa riferimento alla sorgente chiamata *Kapharnaoum*, equivalente al semitico *'en–Kᵉp̄ar naḥûm*. Nella sua *Vita* (403) il nome probabilmente dovrebbe leggersi *Kepharnakōn* (originale del MSS PRA, favorito da Theckeray). Si tratta della stessa parola con la finale *nun* e la *k* al posto della *h*.

II. Il luogo

Le prove cha abbiamo nel NT, in Giuseppe Flavio, in testi di pellegrini, itinerari giudaici del medioevo, resti di monumenti e scavi recenti, indicano che Capernaum era senza dubbio situata a Tell Hum e fu abitata in modo continuativo dal II sec. a.C., al VII sec. d.C. Anche la lettura dei soli Vangeli ci permette di ricavare quasi con precisione la sua localizzazione, infatti i Vangeli indicano che si trovava (*a*) sulla riva del lago (Matt. 4:13); (*b*) vicino a un confine, per cui era necessaria la presenza di un banco per le imposte (Mar. 2:14) e un distaccamento militare (Matt. 8:5–13; Luca 7:1–10); (*c*) nei pressi di Gennesaret (Mar. 6:53; Giov. 6:22, 59), una zona molto fertile a nord–ovest del lago di Tiberiade (o mare di Galilea). Dunque Capernaum era il villaggio più vicino al fiume Giordano sulla riva nord–occidentale del mare di Galilea, un posto occupato oggi dalle rovine di Tell Hum. Ciò trova conferme anche in Giuseppe Flavio (*Vita* 403), che indica un villaggio vicino a Julias (et–Tell), in direzione di Magdala/Tarichaeae (Mejdel) .

Capernaum si trovava anche nei pressi di una grossa sorgente che portava acqua a Gennesaret (*Bell.*, 3.519) e può trattarsi solo di et–Tabgha. Però l'arabo et–Tabgha è anche indubbiamente una degenerazione del gr. *Heptapēgōn* (luogo delle sette sorgenti). Questo luogo, "Sette sorgenti", è menzionato da Egeria nel 383 d.C. *ca.* (lat. *septemfontes*) e da Teodosio (530 d.C.). Teodosio ci ha fatto pervenire l'unica descrizione particolareggiata di un itinerario sulla costa nord–occidentale del mare di Galilea, in miglia romane, a partire da Tiberiade, in direzione nord: 2 miglia per raggiungere Magdala, altre 2 miglia per Heptapēgōn, ancora 2 per Capernaum, poi 6 miglia fino a Betsaida. Dunque Capernaum si trovava a 2 miglia (3,5 km.) a nord di Tabgha, che corrisponde esattamente a Tell Hum. Il nome *Sette sorgenti* indica che in origine il luogo aveva una denominazione semitica, per indicare la presenza di molta acqua, ma fu il termine greco quello che sopravvisse. In arabo la successione è la seguente: Mejdel, et Tabgha,Tell Hum, con i primi due nomi che corrispondono alla lista di Teodosio, ma è difficile che *Hum* possa essere una riduzione di *Nahum*, che inizia con una sillaba lunga; inoltre in questo luogo non c'è un *Tell* (una collinetta), ma semplicemente un *Khirbe* o *Rujm* (rudere o mucchio di pietre). Gli itinerari giudaici medioevali ci danno una risposta. Si riteneva che qui fosse situata la tomba del rabbino Tantum e dunque, in modo naturale questi itinerari, facendo riferimento a questo luogo, lo chiamano semplicemente "Tantum", termine che comprensibilmente degenerò in Tell Hum (collinetta scura). La lista di Teodosio colloca Capernaum a nord di et–Tabgha. Si noti che il vecchio sito alternativo di *Tell Hum*, *Khirbet Munja* o *Minyeh*, è a sud di et–Tabgha. Si è a lungo ritenuto che il suo nome derivasse dall'Arabo *Munyat Hisham* oppure *el–Munya*. Alcuni scavi hanno confermato la corretta ubicazione di Capernaum, portando alla luce a *Khirbet Munja* un castello Ummayad, e non un villaggio giudaico (*IEJ* 10, 1960, pp.240–243).

Anche i monumenti sono importanti per confermare il luogo dove si trovava Capernaum. Egeria vide qui una sinagoga con eleganti pietre squadrate, a cui si poteva accedere attraverso una "lunga serie di gradini". In modo del tutto inusuale, i resti della sinagoga di Tell Hum presentano ancora una serie di alte piattaforme, con un balcone sul davanti, a cui si accede per mezzo di una scalinata. Egeria, venendo a Capernaum intorno al 383 d.C., vide anche una chiesa (*ekklēsia*) e sostenne che la struttura era stata costruita a partire dalla casa dell'apostolo Pietro i cui muri erano incorporati in essa, ancora in piedi nella sua forma originaria (*ita stant sicut fuerunt*). Il pellegrino da Piacenza (570 d.C.) racconta di essere entrato nella casa di Pietro a Capernaum, tuttavia essa era stata sostituita da una basilica.

III. La storia

Fino alla conversione dell'imperatore Costantino (306–337 d.C.) le comunità giudaiche si svilupparono in Galilea sotto la guida di rabbini e patriarchi. Intorno al 335 d.C., Giuseppe, un ebreo di Tiberiade convertito al cristianesimo, informò Costantino che Tiberiade, Sefforis, Naza-

ret e Capernaum erano abitate solamente da giudei, e i gentili venivano del tutto esclusi dai loro territori. Giuseppe allora ottenne l'autorizzazione dall'imperatore a costruire "chiese per Cristo (*e kklēsiai*) in questi luoghi" (Epifanio, *Haer.* 30. 4. 1 = *PG* 41.425), e riuscì a trasformare un tempio abbandonato, costruito in onore di Adriano, a Tiberiade, e a costruire una piccola chiesa a Sefforis. Ma fu probabilmente solo a partire dal V sec. d.C. che alcuni cristiani di origine gentile si stabilirono in questo "ghetto" giudaico. Fino a che punto, durante tutto questo tempo, la setta "giudeo–cristiana" fosse presente a Capernaum e in altre località della Galilea è difficile da dirsi. Da alcuni racconti rabbinici si viene a conoscenza di *minîm* (eretici) a Tiberiade, Sefforis e Capernaum (II/III secolo d.C.). Soltanto un racconto concerne Capernaum: si dice che Rabbi Hananya fu persuaso da certi *minîm* a infrangere la legge del sabato nel cavalcare un asino (110 d.C., *ca.*). Questi giudeo–cristiani si attenevano alla legge, frequentavano la sinagoga ed evitavano ogni contatto con i gentili, ma compivano guarigioni e parlavano nel nome di Gesù. Girolamo ci dice che i farisei li chiamavano "nazareni", e nel suo tempo prosperavano ancora (tardo IV /inizio V sec. d.C.) nelle "sinagoghe dell'est" e non erano né giudei fedeli né cristiani autentici.

IV. Scavi archeologici

Gli scavi fatti dalla *Custodia di Terra Santa* francescana, sotto la direzione di V. Corbo, iniziarono a Capernaum (Tell Hum) nel 1968 e continuano tuttora. La sinagoga era stata portata alla luce in precedenza (1905) da Kohl e Watzinger, fino al lastricato del pavimento, e fu datata al tardo II/ inizio del III sec. d.C., per mezzo di una comparazione con i monumenti severani di Siria. Il piano che fu portato alla luce dagli archeologi tedeschi consisteva in una lunga sala colonnata, suddivisa in una navata centrale e due laterali. Questa sala era rivolta verso sud ed era collegata a est a un ampio cortile, anch'esso circondato da colonne. Sia la sala sia il cortile erano sollevati su un'alta piattaforma (*podium*) e avevano un balcone a fronte raggiungibile grazie a una scalinata da ambedue i lati. Sicuramente si trattava della sinagoga vista da Egeria intorno al 383 d.C. a Capernaum, raggiungibile per mezzo di una "lunga serie di gradini".

Tuttavia, se le date riportate da Devos, e accettate da Wilkinson, in riferimento al suo viaggio, sono corrette (381–384 d.C.), Egeria deve aver visto la sinagoga mentre era ancora in costruzione. Diciotto scavi all'interno e intorno alla sinagoga hanno portato alla luce vasellame (attentamente studiato da S. Loffreda) e monete che hanno permesso di stabilire la data di inizio dei lavori intorno al 350 d.C. e il suo completamento intorno al 450 d.C. Lo strato di pietra grezza (strato B) del *podium* è posto su case distrutte (strato A) ed è ricoperto nella parte superiore da uno strato continuo di calce (strato C) su cui poggiava il lastricato della sala e del cortile. Gli scavi della sinagoga non sono stati ancora completati e pubblicati. Per ora le pubblicazioni a nostra disposizione su questi scavi sono *Caf. 1* e *Stud. Hier.* (si veda bibliografia). È stato pianificato un ulteriore scavo che attraversa l'intera larghezza della sala, da ovest a est (*Stud. Hier.*, p. 176). In base al materiale finora pubblicato, la data più antica che si può suggerire per la costruzione del pavimento e della sala con il colonnato del lato est è il 383 d.C., in quanto le monete più antiche trovate sotto lo strato di calce sono datate 352–360 d.C. (*Caf. 1*, pp. 121, 163) e 383–408 d.C. (*Stud. Hier.*, p. 164, sotto lo stilobate per il colonnato del lato orientale). La moneta più recente trovata all'interno dello strato di calce (scavo 2, strato C) è anch'essa del 383 d.C. (*LA* 22, 1972, pp. 15–16). Questa datazione antica della sinagoga era del tutto inaspettata ed è stata oggetto di molte controversie (*IEJ* 21, 1971, pp. 207–211; 23, 1973, pp. 37–45, 184; *Ariel* 32, 1973, pp. 29–43).

Due successivi luoghi sacri, totalmente diversi l'uno dall'altro, sono stati riportati alla luce nello stesso sito archeologico, a distanza di un solo blocco di case dalla sinagoga. Quello più recente è la *basilica* vista dal pellegrino di Piacenza; un luogo commemorativo completato nel 450 d.C. in una strana forma ottagonale. Il suo cerchio centrale si trova esattamente sopra la stanza principale di una casa costruita nel I sec. a.C. Questa basilica, forse costruita da Giuseppe di Tiberiade, sostituì un santuario del IV sec. d.C., inglobando la casa originaria e lasciando in piedi le sue mura che erano state viste da Egeria. La sala principale di questa casa era stata in passato ulteriormente contraddistinta. In particolare, i suoi muri erano intonacati e adornati da disegni vivacemente colorati. Su pezzi di intonaco caduti sono stati trovati graffiti in lingua greca (e pochi semitici), tra cui le parole *amen*, *Signore* e *Gesù*. Chiaramente si tratta di quella che era tradizionalmente ritenuta la casa di Pietro e visitata dai pellegrini.

Gli scavi di questi monumenti e di cinque blocchi (*insulae*) di case indicano che Capernaum fu abitata in modo continuativo tra l'inizio del I sec. a.C. e il VII d.C. Le case sono parte di un villaggio di 800 per 250 m. *ca.*, come indicato dai resti e dai cocci di vasellame. Di tutta l'area scavata, *insulae* 1 a 3 sono le più antiche e risalgono al I

sec. a.C.; le *insulae* 4 e 5 si svilupparono a partire dal IV sec. d.C. La casa di Pietro (nell'*insula* 1) e l'area compresa tra questa e la sinagoga (*insula* 2) sono quelle che sono state maggiormente oggetto di scavi approfonditi e sono riprodotte in disegni isometrici (*Caf. 1*, pi. X, XV). Corbo ha stimato che l'*insula* 2 potrebbe essere stata abitata da 15 famiglie e circa 130–150 persone. Vi sono solo poche vie d'accesso alle strade esterne e l'abitazione è fatta di piccole stanze che danno su cortili interni. Vi sono ancora delle scale, che forse portavano a soffitti a terrazza, fatti di terra e paglia (come in Mar. 2:4: la guarigione del paralitico), poiché i muri di pietra di basalto e la calce non potevano sostenere un alto solaio. I pavimenti erano fatti con ciottoli di basalto ricoperti di terra. L'*insula* 2 fu occupata dall'inizio del I sec. a.C. al VII d.C. senza interruzione e le sue mura originarie restarono in uso senza cambiamenti. Una serie successiva di fondamenta con cocci e monete ne consente la datazione.

Bibliografia. E.W.G. Masterman, *PEQ* 1907, pp. 220–229; *idem. Studies in Galilee*, 1909; F.M. Abel, *Capharnaum*, in *DBS*, 1, 1928; V. Corbo, *The House of St Peter at Capharnaum*, 1969; *idem*, *Cafarnao 1: Gli edifici della città*, 1975; *idem.*, *Studia Hierosolymitana in honore di P. Bellarmino Bagatti*, 1976, pp. 159–176; S. Loffreda, *Cafarnao 2: La Ceramica*, 1974; A. Spijkerman, *Cafarnao 3: Catalogo delle monete della città*, 1975; E. Testa, *Cafarnao 4: I graffiti della casa di S. Pietro*, 1972; R. North, *Bib* 58, 1977, pp. 424–431; *NEAEHL*, pp. 291–296, **in it.** *EAA*, 2, pp. 254ss., I Supp. (1970), 590ss.; B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani di Galilea*, Gerusalemme 1971. B. Bagatto, *Guida di Cafarnao*, Jerusalem, 1970. (J.P. Kane)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Galilea

CAPITELLO

1. Ebr. ***kap̄tôr*** *a*), parte ornamentale superiorie delle colonne (Am. 9:1; Sof. 2:14); *b*) protrusione rotondeggiante di tipo ornamentale (LXX ***sphairōtēr***) del candelabro, Esodo 25:31–36; 37: 17–22 ("pomo"). **2.** Ebr. *'kōṯereṯ a*) capitello sferico alto 5 cubiti su ciascuna delle colonne, *Iachim e Boaz, nel *tempio di Salomone (I Re 7: 16–42; II Cro. 4:12; Ger. 52:22); *b*) margine circolare sporgente verso l'alto sul bordo di un foro, in cima al sostegno su cui poggiava il bacino del mare di bronzo (I Re 7:31). **3.** Ebr. *ṣep̄eṯ*, II Cronache 3:15, lo stesso di **1.** (b). **4.** Ebr. ***rô'š*** (letteralmente "testa"), termine usato per i capitelli sulle colonne del tabernacolo in Esodo 36:38; 38:17. (D.W. Gooding)

CAPO

Si veda *testa.

CAPO

"Capo" traduce una varietà di parole ebr. non tutte rese in modo uniforme. L'*archōn* della LXX rappresenta non meno di 20 vocaboli, di cui il più importante è il termine per "capo", ***rō'š***.

I termini usati nell'AT rientrano in due categorie. La prima consiste di termini presi in prestito da altre lingue, che di solito si riferiscono a dignitari stranieri. Per esempio, *xšaQ– rapavan*, "satrapo", e *fratama*, "eminente", sono vocaboli persiani traslitterati in Daniele 3:2 e *passim*. L'aram. ***'aḥašdarpan***, 1:3 (ebr. pl. ***partᵉmîm***). Le province governate da *satrapi dell'impero persiano originariamente corrispondevano ai regni conquistati. Ma Dario ne ridusse il numero a venti (Erodoto 3.89–94). Il potere del satrapo era controllato da alcuni funzionari che rispondevano direttamente al grande re e per altri aspetti era molto simile a quello di un re vassallo. La seconda categoria consiste di parole di origine ebraica che rappresentano le seguenti, importanti idee: 1) ***śar***, "che esercita il dominio", sia come supremo sia come subordinato a un superiore; 2) ***nāḡîḏ***, "chi sta davanti", specialmente di un capo militare; 3) ***nāśî'*** "che è esaltato"; 4) ***nāḏîḇ***, "un volontario", che forse distingue "volontari" da quelli che un re obbliga a combattere per lui, 5) ***qāṣîn***, "un giudice".

Ezechiele spesso usa ***nāśî'*** per il Messia: esso corrisponde alla sua concezione del vero Davide (Ez. 37:24–25). In Daniele, ***śar*** e ***nāḡîḏ*** sono usati per l'Unto, coerentemente con i termini militari con i quali è raffigurata la battaglia cosmica. ***śar*** descrive anche gli angeli custodi delle nazioni, e in modo particolare Michele (Dan. 10:13, 21).

Nel NT *archōn* è usato per Satana, "principe di questo mondo" e, al plurale, per descrivere "governatori" romani e "capi" giudei. Una volta è riferito a Cristo (Apoc. 1:5), "principe dei re della terra". Nella LXX *archegos* (che traduce l'ebr. ***nāśî'*** e ***qaṣîn***) è usato per Cristo (*cfr.* Atti 5:31), attingendo dall'etimologia greca del termine anche l'idea di "autore" (Atti 3:15; Ebr. 2:10). (J.B. Job)

CAPO DEI MAGHI

Si tratta della posizione ufficiale del babilonese *Nergal–Sareser al tempo del saccheggio di Gerusalemme nel 587 a.C. (Ger. 39:3, 13). È la forma ebr. di ***rabu emga***, "nobile e saggio", titolo reale reclamato da Nergal–Sareser, e di *rab maḫḫu*,

"capo dei *maḫḫu* ufficiali" (amministrativi più che religiosi). Tuttavia, con ogni probabilità, è la forma ebr. di ***rab mu(n)gi***, titolo di un ufficiale militare assiro e babilonese, a volte inviato come messo presso corti straniere. Il significato preciso è sconosciuto. (D.J. Wiseman)

*Magi; *Magia e stregoneria

CAPPADOCIA

Provincia della regione montuosa orientale dell'Asia minore, a circa 900 m. di altitudine, confinante a sud con la catena del monte Tauro, a est con l'Eufrate e a nord con il Ponto, anche l'esattezza di questi confini è poco chiara. Divenne provincia romana sotto Tiberio nel 17 d.C., alla morte di Archelao. Nel 70 d.C. Vespasiano la unì all'Armenia Minor, rendendola uno dei grandi bastioni difensivi dell'impero. Sotto gli imperatori successivi, soprattutto Traiano, l'estensione e l'importanza di questa provincia crebbe. Da questa regione provenivano molte pecore e cavalli. La via commerciale che collegava l'Asia centrale con i porti del mar Nero passava per essa ed era facilmente raggiungibile da Tarso attraverso le Porte di Cilicia. Nel giorno della *Pentecoste (Atti 2:9) si trovavano a Gerusalemme giudei provenienti da questa regione. Alcuni dei dispersi a cui Pietro scrive la sua prima epistola (I Pie. 1:1) vivevano in Cappadocia. (J.W. Meiklejohn)

CAPRO ESPIATORIO

La parola Azazel (ebr. *ʿªzā'zēl*) ricorre soltanto nella descrizione del giorno della Espiazione (Lev. 16:8, 10, due volte, 26). Ci sono quattro possibili interpretazioni. **1**. Il vocabolo indica il "capro espiatorio" e deve essere spiegato come "il capro (*ʿēz*) che va via (da *'āzal*)". **2**. È utilizzato come verbo all'infinito, "al fine di rimuovere"; *cfr.* arabo ***ʿazala***, "togliere" **3**. Indica una regione desolata, (*cfr.* Lev. 16:22) "precipizio" (G.R. Driver;). **4**. È il nome di un demone che abita quella regione, derivato da ***ʿāzaz***, "essere forte" e ***'ēl***, "Dio".

Molti studiosi preferiscono l'ultima possibilità, poiché al v. 8 il nome compare in parallelo con il nome del SIGNORE. Azazel, quale angelo decaduto, è spesso citato nel libro apocrifo di Enoc (da 6:6 in avanti); è probabile che l'autore abbia tratto questa concezione da Levitico 16. Il rito, probabilmente, significa che il peccato era tolto in modo simbolico dalla società umana e portato nella regione della morte (*cfr.* Mich. 7:19). Esso non comporta l'idea della presentazione di un sacrificio al demone (Lev. 17:7).

Bibliografia. G.R. Driver, *JSS* 1, 1956, pp. 97s.; D.P. Wright, *The Disposal of Impurity*, 1987. (A. van Selms)

*Espiazione, giorno della; *Sacrificio e offerta

CARAN

(Ebr. ***har(r)an***; accad. ***ḫarrānu***, "crocevia"; gr. *charrhan*, Atti 7:4). Città situata a 32 km. *ca.* a sud–est di Sanliurfa (Edessa), in Turchia, sul fiume Bali, sulla grande via di comunicazione tra *Ninive e Aleppo. Tera visse qui con *Abraamo (Gen. 11:31; *cfr.* Atti 7:2, 4) prima che quest'ultimo emigrasse verso Canaan (Gen. 12:1). Era il paese di origine della moglie di Isacco *Rebecca. Qui Giacobbe si rifugiò per sfuggire all'ira di Esaù (Gen. 29:4); qui sposò Lea e Rachele, figlie di Labano e qui nacquero tutti i suoi figli, tranne Beniamino (Gen: 29:32–30:24).

Caran è menzionata nei testi del III periodo di Ur (2000 a.C. *ca.*) come tempio (*éhulhul*) per il culto di *Sin, il dio–luna; la presenza di insediamenti umani è confermata da reperti archeologici. La sua posizione strategica la rendeva un punto di passaggio per le tribù amoree, secondo i testi di *Mari del II mill. a.C.; più tardi, sotto Adad–nirari I (1310 a.C. *ca.*), divenne una città fortificata degli assiri con un tempio che fu poi impreziosito da Tiglat–Pileser I (1115 a.C. *ca.*). Nel 763 a.C. Caran si ribellò agli assiri e fu saccheggiata; evento questo citato dagli ufficiali di Sennacherib per intimidire Gerusalemme (II Re 19:12 = Is. 17: 12). La città fu ricostruita da Sargon II, il tempio fu restaurato e arredato da Esaraddon (675 a.C.) e da Assurbanipal. Dopo la caduta di Ninive (612 a.C.) Caran divenne l'ultima capitale dell'Assiria finché non fu conquistata dai babilonesi nel 609 a.C. L'interesse della dinastia caldea per i templi di Babilonia portò alla restaurazione dei templi di Sin a Caran e a Ur. La madre di Nabodinus (che visse fino all'età di 104 anni) fu fatta sacerdotessa del tempio di Sin, a Caran; mentre la figlia fu nominata sacerdotessa dello stesso dio a Ur. Caran fu una fiorente città commerciale che mantenne rapporti con Tiro (Ez. 27:23).

Gli scavi effettuati nel 1951–1953, e nel 1959 hanno rilevato tracce evidenti di un insediamento anteriore al periodo assiro. Le rovine tuttora esistenti risalgono prevalentemente alla città romana nelle cui vicinanze i parti assassinarono Crasso (53 a.C.) e ai successivi insediamenti dei governanti sabei e islamici della città, poi chiamata Carre. In Atti 7:4 la città è chiamata Caran.

Bibliografia. S. Lloyd e W. Brice, *AS* 1, 1951, pp. 77–112; D.S. Rice, *AS* 2, 1952, pp. 36–84; C.J.

Gadd, *AS* 8, 1958, pp. 35–92; K. Prag, *Levant* 2, 1970, pp. 63–94. (D.J. Wiseman)

CARBONE

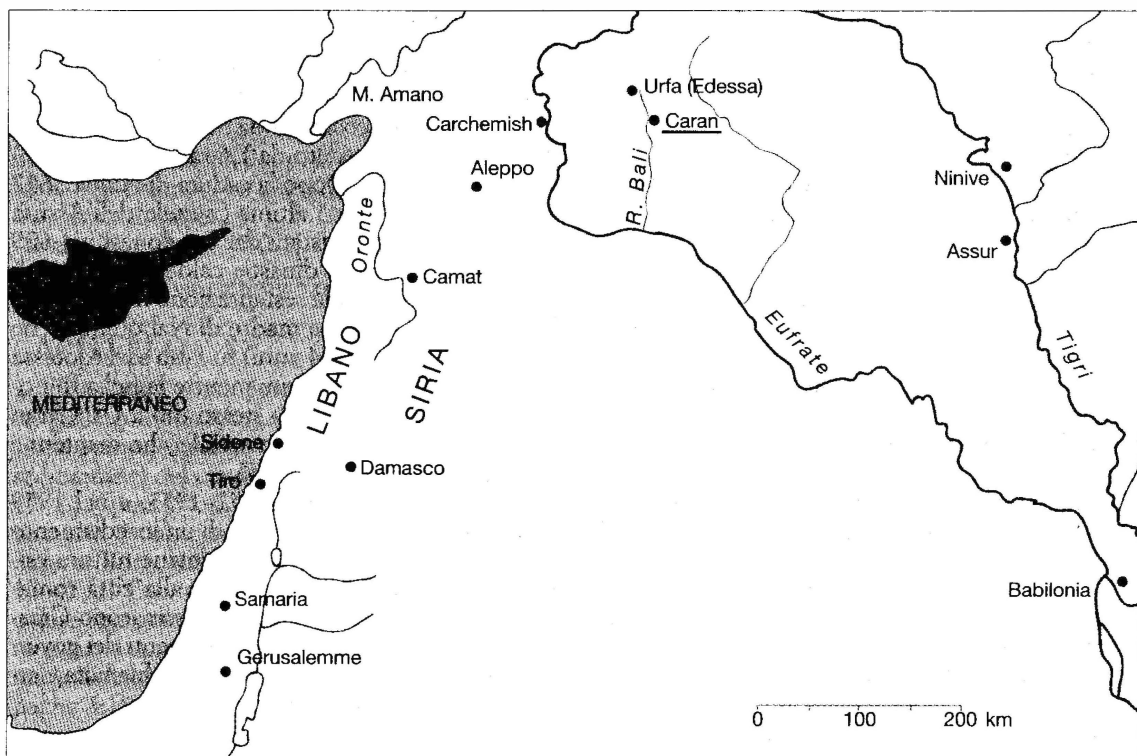
Nell'AT esistono diversi termini ebr. tradotti con "carbone": **1.** *gaḥeleṯ* (*p.e* Prov. 26:21), significa combustibile acceso, usato anche metaforicamente in II Samuele 22:9, 13. **2.** *Rispâ* (*p.e.* Is. 6:6) significa pietra piatta circolare (I Re 19:6; *cfr.* arab. *radf*, *radafa*. "Carbone" appare anche in altri brani, *p.e.* I Re 8:37; II Cronache 6:28; Levitico 16: 12; II Samuele 22:9,13 e Giobbe 41:13. Nel NT la parola gr. *anthrakas*, "carboni" si trova soltanto in Romani 12:20, come metafora di un sentimento di vergogna, ma altrove si trova invece *anthrakia* a indicare un "fuoco" (Giov. 18:18) o la "brace" (21:9). (R.J. Way)

CARCHEMIS

Città (la mod. Gerablus) situata di fronte al guado principale del fiume Eufrate, 100 km. *ca.* a nord–est di Aleppo. È menzionata per la prima volta in un testo del XVIII sec. a.C. come centro commerciale indipendente (Mari, Alalakh). Come città–stato della Siria, stipulò trattati con Ugarit e altri stati (Mitanni) nel corso del II mill. a.C. e continuò come stato neo–ittita dopo Ini–Teshub (1100 *ca.*), finché Pisiris venne sconfitto da Sargon II nel 717 a.C. Fu allora che Carchemis fu incorporata nella provincia dell'Assiria. Questo evento è annotato in Isaia 10:9.

Nel 609 a.C. Neco II d'Egitto partì per riconquistare la città, passando attraverso Meghiddo (II Cro. 35:20); Carchemis divenne una base da cui attaccare Babilonia. Tuttavia, intorno al maggio–giugno del 605 a.C., Nabucodonosor II, a capo delle truppe babilonesi, entrò di sorpresa nella città e sconfisse definitivamente gli egiziani in uno scontro diretto, all'interno e all'esterno della città, inseguendoli fino a Camat. I dettagli di questa battaglia, che portò al controllo babilonese dell'Occidente, si trovano nella Cronaca babilonese.

Scavi archeologici nel 1912 e 1914 hanno portato alla luce sculture ittite, un'area inferiore di un palazzo e un palazzo aperto (*bît–ḫilani*), nonché prove della battaglia e della successiva occupazione babilonese.

Bibliografia. C.L. Woolley, *Carchemish*, 1–3, 1914–52; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, pp. 20–27, 68–69; J.D. Hawkins, *Iraq* 36, 1974, pp. 67–73; W.W. Hallo in C.F.

Caran (crocevia) collegava strategicamente la Mesopotamia e l'Occidente.

Pfeiffer, *The Biblical World*, 1966, pp. 65–69. (D.J. Wiseman)

*Nabucodonosor

CARESTIA

Non sempre la Bibbia indica il significato morale e spirituale delle carestie di cui parla. Per esempio, quelle menzionate in Genesi 12:10; 26;1; Atti 11:28, sono presentate semplicemente come fatti storici. Ma altrove le carestie, come qualsiasi altro evento della natura o nella storia, sono integrate nella caratteristica dottrina biblica della provvidenza divina, *p.e.* in Amos 4:6 e Apocalisse 6:8. La religione cananea divinizzava i processi della natura e cercava di controllarli praticando la magia ma Israele sapeva che la prosperità dipendeva da altro. Yahweh, come creatore, aveva nella sua mano e controllava le "forze" della natura, l'alternarsi delle stagioni e la base materiale della vita dell'uomo sulla terra (si veda Sal. 104). L'esercizio di questo potere da parte del Dio santo corrisponde direttamente alla relazione che esiste fra lui e l'uomo in qualsiasi tempo. Pertanto, a un'estremità delle possibilità c'è il "periodo messianico", quando fra Dio e il suo popolo esisterà un perfetto accordo e sarà un periodo caratterizzato da una fertilità della terra senza precedenti (si veda Is. 4:2; 41:19; Os. 2:21–22; Am: 9:13). Dall'altro lato, i frutti della natura sono soppressi in tempi di disubbidienza, quando la relazione fra Dio e l'uomo è ostacolata. Infatti, la maledizione del suolo fu uno dei risultati principali e immediati della caduta (Gen. 3:17–18) e Dio ha usato le carestie lungo tutta la storia come indicazione del suo dispiacere e come un invito al ravvedimento (I Re 17:1; 18:17–18; Agg. 1: 6,9–11; 2:16–17). Questo concetto permea il libro dell'Apocalisse (*p.e.* 6:5–8), dove la carestia figura come una chiara punizione per il peccato umano. La dichiarazione del v. 6 indica che i prezzi del cibo saranno fino a dieci volte superiori rispetto ai tempi normali. Ubbidienza e prosperità (Sal. 1:1–3; Prov. 3:7–10; Is. 1:19), così come disubbidienza e indigenza (Lev. 26:14–16), sono biblicamente inseparabili. Questa corrispondenza è espressa in modo classico in Deuteronomio 28 e illustrata in modo poetico in Geremia 14.

La carestia (gr. *limos*) che colpì duramente la Giudea durante l'impero di Claudio (46–47 d.C. *ca.*), è attestata anche altrove: Giuseppe Flavio racconta come la regina Elena di Adiabene comprò del grano in Egitto e dei fichi a Cipro per i giudei che si trovavano in grave difficoltà (*Ant.* 20.51–52). Questa carestia appare in Atti come l'occasione per il primo esempio di solidarietà fra chiese diverse: quando essa fu predetta da Agabo nella chiesa di Antiochia, quella chiesa raccolse una somma di denaro per l'assistenza dei fratelli che abitavano a Gerusalemme (Atti 11:27–30).

In II Corinzi 11:27 la "fame" (*limos*) è dovuta alla mancanza di cibo mentre ***nēsteia*** "senza cibo" implica il digiuno volontario. (J.A. Motyer, F.F. Bruce)

*Agricoltura; *Cibo; Giudizio

CARMELO

(Ebr. ***karmel***, "terra–giardino", "terra rigogliosa"). Questa parola era usata come sostantivo in ebraico con i significati indicati (Is. 16:10; Ger. 4: 26; II Re 19:23; II Cro. 26:10). Può significare anche una fresca spiga di grano, come in Levitico 2: 14; 23:14. Perciò le colline calcaree del Carmelo presero probabilmente quel nome a motivo degli alberi e arbusti rigogliosi che la coprivano. Due luoghi nell'AT portano questo nome: **1.** un gruppo di colline, esteso per circa 50 km. da nord–ovest a sud–est, dal Mediterraneo (costa meridionale della baia di Acco) alla pianura di Dotan. In senso stretto, il monte Carmelo è la cresta (altezza massima 530 m) all'estremità nord–occidentale, e si estende per circa 19 km. dal mare verso l'entroterra, formando il confine di Ascer (Gios. 19:26). Questa regione, dalla densa vegetazione e scarsamente abitata, costitutiva una barriera naturale e aveva due valichi principali, a Iocneam e Meghiddo, e uno secondario a Taanac. Le colline comprese tra le due località sono più basse e aride, anche se presentano dirupi scoscesi. La via principale in direzione nord–sud passa vicino al Carmelo, attraverso la pianura di Dotan, a est. La folta vegetazione del Carmelo è il presupposto per comprendere Amos 1:2; *cfr.* 9:3, Michea 7:14, Naum 1:4. In Cantico dei Cantici 7:6 il nome "Carmelo" è usato come immagine per una capigliatura densa e crespa. La figura terrificante di Nabucodonosor di Babilonia che marcia contro l'Egitto è paragonata alle rocce del Carmelo e del Tabor (Ger. 46:18).

Tra coloro che furono sconfitti da Giosuè c'erano "il re di Iocneam al Carmelo" (Gios. 12:22). È qui che Elia sfidò, nel nome del suo Dio, i profeti di Baal e Astarte, divinità promosse da Izebel, e ottenne una schiacciante vittoria (I Re 18; 19:1–2). Dal momento che Izebel proveniva da Tiro, il dio Baal era quasi certamente Baal–Melqart, il dio principale della regione. Il culto di questo dio si diffuse anche in Aram; si veda *Ben–Adad per la stele dedicata a questa divinità. *Baal era adorato anche come "Zeus Heliopolites Carmel" nel 200 d.C. (Ap–Thomas, *PEQ* 92, 1960, p. 146). Alt riteneva questo Baal una divinità locale, opinione confutata dal testo biblico, mentre Eissfeldt pre-

feriva Baal–shamem, meno probabile di Baal–Melqart (quest'ultimo suggerito da de Vaux). **2.** Città di Giuda (Gios. 15:55), odierna Khirbet el–Karmil (anche Kermel o Kurmul), circa 12 km. a sud–est di Ebron, in una regione pianeggiante dedita alla pastorizia (Baly, p. 164), ideale per i greggi che Nabal pascolava al tempo di Davide (I Sam. 25). Sua moglie Abigail proveniva da questa città, e Chesrai, uno dei guerrieri di Davide (II Sam. 23:35; I Cro. 11:37) forse veniva anch'esso dalla stessa località. Saul passò presso di essa tornando dalla sconfitta degli Amalechiti (I Sam.15:12).

Bibliografia. D. Baly, *Geography of the Bible*, 1974, pp. 149 (cartina 51), 172s. (K.A. Kitchen)

*Monte; *Samaria

CARNE

I. Nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento il termine principale è ***bāśār*** (che ricorre 269 volte), sebbene si trovi anche ***š**^e^**'ēr*** (16 volte). ***bāśar*** indica i tessuti molli del corpo umano (Gen. 40:19) o animale (Lev. 6:27). Quest'ultimo uso del termine porta all'idea della carne usata come alimento e a quella offerta in sacrificio. A partire dal suo antico significato la parola "carne" giunse a indicare tutto il corpo (Prov. 14:30) e, per naturale estensione del concetto, tutto l'uomo, come quando il salmista dice: "anche la mia carne dimorerà al sicuro" (Sal. 16:9). Ciò porta all'idea dell'unione di una persona con un'altra. Marito e moglie sono "una stessa carne" (Gen. 2:24) e un uomo può dire dei suoi parenti: "Io sono vostre ossa e vostra carne" (Giu. 9:2).

Inoltre, l'uso di "carne" per indicare l'uomo nel suo complesso, dà origine all'espressione "ogni carne" che indica la totalità degli esseri umani, includendo qualche volta anche la creazione animale. Talvolta il termine esprime la debolezza della carne: "Io mi confido in Dio. Io non temerò cosa che mi possa far la carne" (Sal. 56:4 Diod.). Qui non si ha di mira l'idea della debolezza morale (forse Sal. 78:39 si avvicina di più a essa), ma la fragilità dell'uomo.

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT la parola greca per "carne" è *sarx*. Questo termine riproduce la maggior parte dei significati veterotestamentari di ***bāśār*** e indica la parte carnosa del corpo, sia con riferimento alla carne che si mangia (Apoc. 19:18, *ecc.*) sia a tutto il corpo (Gal. 4:13–14, Diod.). Può designare tutto l'uomo, "la nostra carne non ha avuto nessun sollievo, ... combattimenti di fuori, timori di dentro (II Cor. 7:5), o "in me, cioè nella mia carne" (Rom. 7:18). Come nell'AT, marito e moglie sono "una sola carne" (Matt. 19:5–6), e ci sono brani che fanno riferimento a "ogni carne" (Giov. 17:2). Si parla della debolezza della carne con riferimento all'incapacità degli apostoli di vegliare nel Getsemani (Matt. 26:41; Mar. 14:38).

Nel NT il termine è usato anche con alcuni significati peculiari. Espressioni simili a quelle veterotestamentarie come "le mie ossa e la mia carne" fanno riferimento alla discendenza carnale. Perciò Cristo discendeva "dalla stirpe di Davide secondo la carne" (Rom. 1:3); Paolo può parlare di "Israele secondo la carne" (I Cor. 10:18), e degli israeliti come i suoi "parenti secondo la carne" (Rom. 9:3).

"La carne" può indicare tutta l'esistenza fisica e ci sono riferimenti all'essere "nella carne" (Col 2:1 Diod.; NVR "di persona"). In questo non c'è alcun biasimo, anzi, è detto più di una volta che Cristo è stato "nella carne" (Ef. 2:14 "nel suo corpo terreno"; I Pie. 3:18; I Giov. 4:2). Essere "nella carne" non è incompatibile con l'essere "nel Signore" (Filem. v. 16). La carne può essere contaminata (Giuda v. 8) o purificata (Ebr. 9:13). La vita di Paolo, da cristiano, era vissuta "nella carne" (Gal. 2:20).

La carne, tuttavia, è per definizione la parte terrena dell'uomo. Ha le sue "voglie" e i suoi "desideri" (Ef. 2:3); se gli uomini si concentrano su questi si può dire di loro che "pensano alle cose della carne" (Rom. 8:5); "ciò che brama la carne è morte" (v. 6), il che significa che è "inimicizia contro Dio" (v. 7). L'uomo il cui orizzonte è limitato dalla carne è, proprio per tale motivo, opposto a Dio; egli vive "secondo la carne" (v. 13), quella carne che "ha desideri contrari allo Spirito" (Gal. 5:17). Per un elenco molto forte delle "opere della carne", si veda Galati 5:19–21. In questo senso, la carne indica tutta la personalità dell'uomo quando è orientata verso le occupazioni terrene piuttosto che al servizio di Dio.

Bibliografia. K. Grayston in *TWBR*; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 1964; J.A.T. Robinson, *The Body*, 1952; E. Schweizer, F. Baumgärtel e R. Meyer in *GL* 11:1265–1378; H. Seebass, A.C. Thiselton, in *NTDNTT* 1, 671–682, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1731–1766; *DTAT*, 1, coll. 326–328; *GLNT*, 11:1265–1397, 15:1200–1203; *DPL*, pp. 188–193; S.S. Seok, *Carne e sangue nel Vangelo di Giovanni*, Roma, 1992 (L. Morris)

*Cibo; *Corpo; *Peccato; *Uomo

CARNE OFFERTA AGLI IDOLI

Fra le domande poste dai corinzi, per avere la

guida di Paolo, c'era la questione del "cibo offerto agli idoli", espressione che traduce una parola greca, *eidōlthyta*. L'apostolo tratta questo argomento in I Corinzi 8:1–13 e 10:14–33. Per prima cosa possiamo delineare il contesto da cui nasce il quesito dei corinzi.

I. Il contesto

Nell'antico sistema sacrificale, che nel I secolo era il centro non solo della vita religiosa del mondo greco–romano ma anche della vita sociale e domestica, solo parte del sacrificio era presentata al dio nel tempio. Il sacrificio era seguito da un pasto cultuale durante il quale il resto del cibo consacrato veniva consumato nei recinti del tempio o in casa. A volte il cibo rimanente era mandato al mercato per essere venduto (I Cor. 10:25).

Un pasto nel tempio è attestato nel noto papiro di Ossirinco che Lietzman considera "uno straordinario parallelo" con il riferimento di I Corinzi 10:27: "Chaeremon vi invita a pranzo alla tavola di Serapis (il nome della divinità) nel Serapeum domani, il 15, alla nona ora [ore 15]" (citato e discusso nel saggio di Chan–Hie Kim "The Papyrus Invitation", *JBL* 94, 1975, pp. 391–402). Un invito a un pranzo di questo genere, tanto nel tempio quanto in una casa privata, sarebbe stato usuale nella vita sociale della città di Corinto e avrebbe posto un problema spinoso al credente che era invitato. Altri aspetti della vita in un simile centro cosmopolita sarebbero stati influenzati dall'atteggiamento assunto dal cristiano verso la carne sacrificata agli idoli. La partecipazione alle feste pubbliche che iniziavano con l'adorazione e con un sacrificio pagano avrebbe dovuto essere valutata con attenzione. Era problematica anche l'appartenenza ad associazioni commerciali, e quindi la posizione sociale di una persona e il suo atteggiamento verso la vita pubblica, dato che una tale associazione avrebbe comportato l'essere seduti "a tavola in un tempio dedicato agli idoli" (I Cor. 8:10). A Corinto persino le compere quotidiane al mercato avrebbero posto un problema al cristiano scrupoloso. Dal momento che molta della carne era passata dai funzionari del tempio ai venditori di carne e da questi esposta per la vendita, sorgeva il problema se la casalinga cristiana fosse libera di acquistare questa carne che, provenendo da animali sacrificali e quindi privi di difetto, poteva a ragione essere la carne migliore del mercato. Inoltre, nei recinti del tempio c'erano banchetti gratuiti che erano una vera manna per i poveri. Se I Corinzi 1:26 indica che alcuni membri della chiesa di Corinto appartenevano alle classi più povere, l'essere o meno liberi di approfittare di questi pranzi sarebbe stato un problema concreto.

II. Reazioni diverse

Nella chiesa le opinioni erano nettamente opposte. Un gruppo, in nome della libertà cristiana (6: 12; 10:23, *cfr.* 8:9) e sulla base di una presunta e superiore conoscenza (*gnōsis*, 8:1–2), non riusciva a vedere alcun problema nell'accettare un invito a un pranzo cultuale né alcuna ragione perché il cibo, precedentemente consacrato nel tempio, non potesse essere comprato e mangiato.

La giustificazione per un simile atteggiamento sincretistico indicava, in primo luogo, che il pasto nei recinti del tempio era solo un evento sociale, che non aveva assolutamente alcun significato religioso. In secondo luogo, sembra che questo gruppo affermasse che in ogni caso gli dèi pagani erano una nullità. La loro difesa era: "l'idolo non è nulla nel mondo" e "non c'è che un Dio solo" (8:4; citato probabilmente dalla lettera scritta dagli stessi corinzi a Paolo).

Dall'altro lato, il gruppo "debole" (8:9; *cfr.* Rom. 15:1) vedeva la situazione in modo diverso. Aborrendo anche il più piccolo sospetto di idolatria, sosteneva che dietro agli idoli c'erano demoni che esercitavano un'influenza maligna sul cibo e lo "contaminavano", rendendolo in questo modo inadatto al consumo da parte dei credenti (8:7; *cfr.* Atti 10:14).

III. La risposta di Paolo

Paolo inizia a rispondere all'interrogazione della chiesa esprimendo il proprio accordo con la tesi secondo la quale "non c'è che un Dio solo" (8:4), ma subito qualifica questa confessione del suo monoteismo ricordando ai lettori che dietro ai cosiddetti dèi e signori ci sono demoni che esercitano la loro influenza nel mondo. Paolo ammette tuttavia che "per noi" che riconosciamo un Dio e un Signore, la potenza di questi demoni è stata sconfitta per mezzo della croce così che i corinzi non dovrebbero più essere loro schiavi (*cfr.* Col. 2:15–16; Gal. 4:3, 8–9). Ma non tutti i credenti a Corinto avevano trovato questa libertà in Cristo, bisognava quindi tenere conto della loro coscienza debole e non offenderli con un comportamento indiscreto (8:7–13). L'apostolo ha qualcosa di più serio da dire su questo argomento che riprende dopo la digressione del cap. 9.

In 10:14–33 affronta la minaccia dell'idolatria. Questo brano contiene un'esposizione del significato recondito della Cena del Signore, alla luce della comunione con il corpo e il sangue di Cristo (v. 16), dell'unità della chiesa come corpo di Cristo (v. 17), del fascino esercitato dai demoni sui loro adoratori nelle feste pagane, fascino che conduceva effettivamente a un patto con loro (v. 20), e dell'im-

possibilità di una doppia devozione rappresentata dalla partecipazione tanto alla *Cena del Signore quanto alla tavola dei demoni (vv. 21–22).

In questa sezione l'apostolo assume quindi un atteggiamento serio verso le conseguenze della partecipazione ai banchetti idolatri (v. 14). Come nell'insegnamento rabbinico, più tardi codificato nel trattato della Mishnah, *'Abodah Zarah*, vieta assolutamente l'uso di cibo e di bevande in un tempio pagano (vv. 19–20; *cfr.* Apoc. 2:14), indubbiamente perché, come dicevano i rabbini, "come un corpo morto vi contamina se vi tocca, così anche un sacrificio agli idoli provoca contaminazione" perché è stato portato sotto un tetto pagano, e da questo contatto diventa ritualmente impuro.

Quanto al cibo precedentemente offerto nel tempio e in seguito reso disponibile per il consumo, Paolo dice che esso è consentito sulla base del Salmo 24:1 (I Cor. 10:25–26). Benché questo cibo sia stato dedicato nel tempio e sia esposto per la vendita al mercato della carne, può essere mangiato in virtù del fatto che appartiene alla creazione di Dio (*cfr.* I Tim. 4:4–5). Questo è un orientamento diverso dalle regole cerimoniali rabbiniche (e, in verità, dalla direttiva apostolica di Atti 15: 28–29) ma è l'applicazione pratica della parola del Signore pronunciata in Marco 7:19, "*così dicendo, dichiarava puri tutti i cibi*" (*cfr.* Atti 10:15). La sola limitazione è che doveva essere osservato "il dovere della carità" (*GLNT*, 3:135) e un cristiano doveva rinunciare alla propria libertà di mangiare tali cibi se la coscienza del credente "debole" poteva essere danneggiata inducendolo a inciampare (10:28–32), o se uno di fuori sarebbe potuto essere scandalizzato da tutto ciò (v. 32). La situazione che questi versi hanno di mira è quella di un cristiano che accetta un invito a pranzo in una casa privata (v. 27). In una simile circostanza il credente è libero di mangiare il cibo che gli viene posto davanti senza far domande sulla sua origine o se è stato consacrato in un tempio di idoli. Se, tuttavia, durante il pasto un pagano attira l'attenzione sul cibo e dice: "Questo è stato offerto in sacrificio" usando il termine pagano *hierothyton*, allora il cibo deve essere rifiutato non perché è "infetto" o non adatto a essere consumato, ma perché "mette colui che lo mangia in una falsa posizione e confonde la coscienza di altri" (Robertson–Plummer, *I Corinthians*, p. 219), in particolare del suo prossimo pagano (10:29). Questa lettura differisce dal suggerimento di Robertson e Plummer secondo i quali chi parla nel v. 28 è un cristiano gentile che usa la terminologia usata prima di diventare cristiano; è meglio comunque considerare colui che parla come "uno dei non credenti" (v. 27); quindi la parola dell'apostolo ricorda l'altruismo dei rabbini, i quali insegnavano che un giudeo devoto non dovrebbe assecondare l'idolatria per non incoraggiare il prossimo gentile nell'errore che in quel caso lo avrebbe considerato suo complice (*Aboth* 5. 18; *Sanhedrin* 7. 4, 10).

Bibliografia. A. Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories*, 1964, pp. 275–290; C.K. Barrett, *NTS* 11, 1964–1965, pp. 138ss; W.L. Willis, *Idol Meat in Corinth*, 1985; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, *NICNT* 1987; H. Hubner, "eidōlothyon", *EDNT* 1, pp. 386–388, **in it.** *DPL*, pp. 236–242; W. Meeks, *I cristiani dei primi secoli*, Bologna, 1992; L. Morris, *La prima epistola di Paolo ai Corinzi*, Edizioni GBU, Roma, 1999 (R.P. Martin)

*Corinzi, epistole; *Coscienza; *Idolatria; *Paolo

CAROD

(Ebr. *ḥ^arōḏ* "fremente"). Un'amena e copiosa sorgente ai piedi del monte Ghilboa, a est di Izreel, che scorre verso est nella valle di Bet–Sean. Qui Gedeone, prima di affrontare le bande dei madianiti, ridusse il suo esercito, in due fasi successive, da 32.000 a 300 (Giu. 7:1–8). Probabilmente Saul e il suo esercito si accamparono qui prima della fatale battaglia del monte Ghilboa (I Sam. 29:1; *cfr.* 31:1). Due dei "valorosi guerrieri" di Davide, Samma ed Elica (II Sam. 23:25; I Cro. 11:27), provenivano da Carod, probabilmente identificabile con l'attuale 'Ēn Ǧālūd. (A.E. Cundall)

CARRO

(Ebr. *'ªgālâ*, che deriva dal verbo che indica il "ruotare" delle ruote). In origine a Babilonia (primo periodo dinastico) furono concepite slitte per il trasporto di carichi leggeri, presto adottate anche in Egitto e in altri paesi pianeggianti. Con l'invenzione della ruota e la conseguente maggiore mobilità, i carri divennero presto d'uso comune ovunque: a Babilonia (*sumbu*), in Egitto (Gen. 45:19–21; 46:5) e in Canaan, in quest'ultima area come veicolo a 2 o 4 ruote, soprattutto nel sud, nella Sefala. Tuttavia, nelle zone collinari il loro uso era ristretto alle sole vie principali (I Sam. 6: 12) e non erano usati spesso per lunghe distanze (Gen. 45). Potevano sostenere una o due persone con un carico leggero ed erano piuttosto instabili (I Cro. 13:7–9). Il loro principale utilizzo era per il trasporto di grossi carichi di raccolto (Am. 2:13).

Erano carri fatti di legno (I Sam. 6:7), per cui era possibile smontarli o bruciarli (*v.* 14; Sal. 46: 9, si veda sotto), talvolta erano carrozze chiuse (Num. 7:3). Le due ruote potevano essere piene o

provviste di raggi ed alcune volte erano dotate di un pesante battistrada di ferro (si veda Is. 28:27–28). I carri erano spesso trainati da una coppia di buoi o di giovenche (Num. 7:3–8; II Sam. 6:3–7) e sono rappresentati su sculture assire che mostrano la caduta di Lachis nel 701 a.C. (British Museum). I "carri coperti" di Numeri 7:3 potrebbero essere stati *carri da guerra (*cfr.* la statua di Idrimi, Alalakh, *ANET*, p. 557); infatti le carrozze potevano essere usate anche per scopi militari (Sal. 46:9). I mezzi di trasporto dotati di ruote hanno probabilmente preceduto le trebbie descritte in Isaia 28:27–28. L'illustrazione usata in Isaia 5:18, con riferimento alle "corde di un cocchio", non è molto chiara. (D.J.Wiseman)

*Viaggiare

CARRO DA GUERRA

I. Nell'antico Vicino Oriente

Pesanti veicoli trainati da asini erano usati per i combattimenti e per le cerimonie nella Mesopotamia meridionale del III mill. a.C., come dimostrano le scoperte ad Ur, Chis e Tell Agrab. L'autentico carro da guerra, costituito da una struttura leggera e trainato dai cavalli, non apparve però prima del II mill. È probabile che il cavallo (*animali) sia stato introdotto da popolazioni provenienti dalle steppe della Russia meridionale, che causarono molti movimenti migratori nel II mill. Inoltre, vi è un'alta probabilità che la parola usata per indicare il cavallo in molte lingue del Vicino Oriente, compreso l'ebraico (*sûs*), derivi da un termine originario indo–europeo. Questo fatto fa pensare che queste popolazioni svolsero un ruolo determinante nell'importare l'uso di questo animale. Nelle iscrizioni cuneiformi "cavallo" è di norma scritto con un segno che significa "asino straniero", ma la scritta fonetica (*sisû*) si trova per la prima volta proprio in tavolette del XIX sec. rinvenute a Kültepe in Asia minore, a indicare probabilmente l'influenza linguistica dei nomadi provenienti dal nord, che poco dopo penetrarono in massa nel Vicino Oriente. Forse, proprio a causa di questi primi contatti, le popolazioni che abitavano più a nord costruirono carri da guerra guidati da cavalli, e quando nella prima metà del II mill. nuove popolazioni si spostarono verso l'Anatolia (gli ittiti), verso la Mesopotamia (i cassiti) e verso la costa del Vicino Oriente e l'Egitto (gli Hyksos), portarono con sé questi carri da guerra.

Il carattere straniero dei carri da guerra è sottolineato dal fatto che in molte lingue semitiche del mondo antico la parola usata per indicarli era formata dalla radice *rkb*, "cavalcare", da cui, per esempio, l'accadico *narkabtu*, l'ugaritico *mrkbt* e l'ebr. *merkāḇâ*, e questa forma fu persino adottata in Egitto all'epoca del Nuovo Regno (*mrkb.t*). Nel corso della seconda metà del mill., una classe della società, i cui membri erano noti come *maryanu*, è attestata ad Alalakh, a Ugarit, nelle lettere di Amarna e nell'Egitto del Nuovo Regno. Questo termine indicava una persona di rango elevato, caratterizzata in particolare dal possesso di un carro o una carrozza, e in molti casi la traduzione più appropriata sembra essere "guerriero da carro". Il termine è di norma considerato di origine indo–europea (sebbene alcuni preferiscano una derivazione hurrita), il che indicherebbe ulteriormente la zona a partire dalla quale fu introdotto nel Vicino Oriente. Questa opinione è ulteriormente confermata dalla scoperta negli archivi cuneiformi di Boghazköi (*ittiti) dello scritto sull'addomesticamento dei cavalli di un tale Kikkuli di Mitanni. Quest'opera, scritta in lingua hurrita, contiene vari termini tecnici di carattere chiaramente indo–europeo, il gruppo linguistico a cui appartenevano i governanti di Mitanni, che erano i nuovi arrivati, e che possedevano cavalli e carri da guerra nel II mill.

Entro la seconda metà del II mill., le due grandi potenze, gli ittiti e gli egiziani, possedevano carri da guerra trainati da cavalli, così come tante delle piccole città–stato aramee e cananee, e fu questo stato di cose che gli israeliti dovettero affrontare quando conquistarono Canaan. Nel corso del II mill. gli assiri svilupparono ulteriormente il carro da guerra, rendendolo una delle loro armi principali, tanto che divenne uno degli elementi essenziali per le loro battaglie in campo aperto.

In generale i carri da guerra avevano una struttura molto leggera, costituita soprattutto da legno e cuoio, oltre ai necessari componenti in bronzo o ferro. Di norma era aperto sul retro, mentre sui pannelli laterali o frontale, c'erano scudi e contenitori per le lance e le attrezzature degli arcieri. Le ruote avevano di norma 6 raggi, ma occasionalmente potevano averne soltanto 4 e alcune dell'epoca tardo–assira ne avevano 8. Le ruote erano alte poco più di un metro, ma un bassorilievo di Assurbanipal presenta una ruota a 8 raggi alta quanto un uomo, con un battistrada costellato di chiodi, forse di ferro. La pratica di fissare falci alle ruote probabilmente non fu introdotta prima dell'epoca persiana. Di norma c'erano due cavalli legati ai due lati del palo centrale, che andava verso l'alto a partire dal fondo del carro. Il giogo, che era stato sviluppato per legare i buoi, non era adatto ai cavalli, ma l'uso di un collare più funzionale non entrò in uso prima dell'era cristiana. Al tempo di Assurnasirpal II gli assiri avevano un

terzo cavallo di riserva, che correva a lato del carro, pratica che fu in seguito abbandonata.

Sul carro da guerra potevano esserci da due a quattro uomini. Gli egizaini ne preferivano due, il soldato e colui che guidava, mentre gli assiri ne aggiungevano un terzo, il *šalšu rabku* o "terzo uomo sul carro", che proteggeva gli altri con uno scudo. Questo divenne il numero più consueto, usato anche dagli ittiti, ma al tempo di Assurbanipal si aggiunse anche un quarto uomo.

I carri da guerra erano ovviamente utilizzati principalmente in campagne di guerra che si svolgevano su terreni pianeggianti, mentre potevano risultare un ostacolo su terreni irregolari, come si vede sulle porte di bronzo di Salmanassar III, in cui sono mostrate le difficoltà incontrate nel corso di una campagna alle sorgenti del fiume Tigri.

II. Nell'Antico Testamento

Insieme ad altre popolazioni di lingua semitica, gli ebrei descrivevano il carro da guerra soprattutto con parole derivate da *rkb*. La più comune, usata più di 100 volte, è *re<u>k</u>e<u>b</u>*; *merkā<u>b</u>â* è usata all'incirca 44 volte, mentre *ri<u>k</u>bâ* (Ez. 27:20) e *rᵉ<u>k</u>û<u>b</u>* (Sal. 104:3) una volta ciascuna. Il termine *merkā<u>b</u>* è usato in I Re 5:6 ("carro", tradotto "sella" in Lev. 15:9 e "sedile" in Cant. 3:10). Da *rkb* viene *rakkā<u>b</u>*, "cocchiere", o "cavaliere", come in I Re 22:34; II Re. 9:17 (l'uomo a cavallo dei vv. 18–19 potrebbe essere un cocchiere in groppa a un cavallo) e in II Cronache 18:33. Tra i termini che non derivano da *rkb*, il più comune è *ʿᵃ<u>g</u>ālâ*, probabilmente usato con il significato di carrozza o *carro, sebbene nel contesto poetico del Salmo 46:9 sembri indicare "carro da guerra". In Ezechiele 23:24 si parla di popoli invasori affermando che "essi verranno contro di te con *hōṣen re<u>k</u>e<u>b</u>* ...", di significato incerto (*hōṣen* appare soltanto qui nell'AT), reso variamente con "armi, carri e veicoli". La traduzione di *re<u>k</u>e<u>b</u>* con "carri da guerra", piuttosto che con "carri agricoli" è preferibile. In Cantico dei Cantici 3:9 la parola *ʾappiryôn*, tradotta "lettiga" nella NVR, si riferisce verosimilmente a una portantina per la quale è plausibile un termine di origine iraniana.

Come era prevedibile, tutti i riferimenti ai carri presenti nel Pentateuco si riferiscono a quelli egiziani. Giuseppe, nella sua posizione, ne possedeva uno (Gen. 41:43; 46:29; 50:9) e gli israeliti usciti dall'Egitto furono inseguiti da carri (Es. 14; *cfr.* Es. 15:4, 19; Deut. 11:4). La sola eccezione è Deuteronomio 20:1, che invece guarda in avanti ad avvenimenti concernenti la futura conquista della terra promessa. Da un punto di vista militare, i carri da guerra non erano granché utili su terreni collinari, e gli israeliti, che non ne possedevano, riuscirono a conquistare prima territori di questo tipo, mentre i "carri di ferro" costituivano un'arma formidabile nelle mani dei cananei della pianura (Gios. 17:16; Giu. 1:19) e dei filistei della costa (I Sam. 13:5). Gli scavi eseguiti ad Asor hanno dimostrato che un notevole numero di carri poteva essere nascosto in una città dell'epoca (si veda Gios. 11 e Giu. 4–5). I carri da guerra erano un simbolo della grandezza di un re (*cfr.* I Sam. 8:11), ma, per quanto concerne Israele, anche se Davide si impossessò dei cavalli di 100 di questi carri dopo una battaglia (II Sam. 8:4; *cfr.* anche II Sam. 15:1), fu solo all'epoca di Salomone che divennero parte integrante della forza militare della nazione. A quell'epoca i cavalli migliori erano allevati in Cilicia e i migliori carri erano costruiti in Egitto, e Salomone stesso operò nel commercio di essi come intermediario (I Re 10:28–29). Stabilì anche per il suo esercito "città per i suoi carri" (I Re 9:15–19) ad *Asor, *Meghiddo, *Ghezer e Gerusalemme e riorganizzò il suo esercito includendovi 1400 carri (I Re 9: 15–19; 10:26). I carri da guerra israeliti portavano tre uomini; il terzo uomo, come il suo simile assiro, il *šalšu rakbu*, era chiamato *šālîš* (reso in vario modo in I Re 9:22 come "principi", "capitani" e "comandanti"). Con la divisione del regno alla morte di Salomone, Israele (il regno del nord) mantenne la maggior parte dei carri da guerra, poiché Asor, Meghiddo e Ghezer si trovavano tutte nei suoi territori, mentre il territorio di Giuda era in larga misura collinare, per cui i carri erano di scarsa utilità. Nel regno d'Israele Acab possedeva un notevole esercito di carri, come mostrato dalle affermazioni di Salmanessar III, secondo cui egli portò 2000 (o più probabilmente 200) carri alla battaglia di Qarqar (853 a.C.; Stele di Kurkh 2.91), ed è probabile che le stalle scoperte a *Meghiddo, che fino a oggi erano fatte risalire all'epoca di Salomone, siano in realtà state costruite da Acab mentre quelle di Salomone giacciono in uno strato ancora più basso. Questo notevole esercito venne ridotto in seguito alle sconfitte subite negli scontri con gli aramei; infatti, troviamo che Ioacaz fu lasciato con non più di 10 carri da guerra (II Re 13:7). Samaria, in quanto capitale, possedeva forze con carri da guerra ed è illuminante il fatto che, quando la città cadde, Sargon prese solo 50 carri (*Annali* 15), ciò indica quanto l'esercito d'Israele fosse in decadenza. Giuda ovviamente non era del tutto priva di carri da guerra, come mostra il fatto che Giosia ne aveva due personali alla battaglia di Meghiddo (II Cro. 35:24), ma forse il loro possesso era limitato solo a persone di alto rango.

III. Nel Nuovo Testamento

I carri non figurano molto nel NT, e la menzione

più nota è quella dell'eunuco etiopo che ricevette il vangelo da Filippo (Atti 8). La parola gr. usata qui, *harma*, comune in Omero per indicare "carro da guerra", nella LXX è usata per tradurre *rekebr.* Nell'Apocalisse i carri sono menzionati in due occasioni, Apocalisse 9:9 (*harma*) e 18:13 (*rheda*).

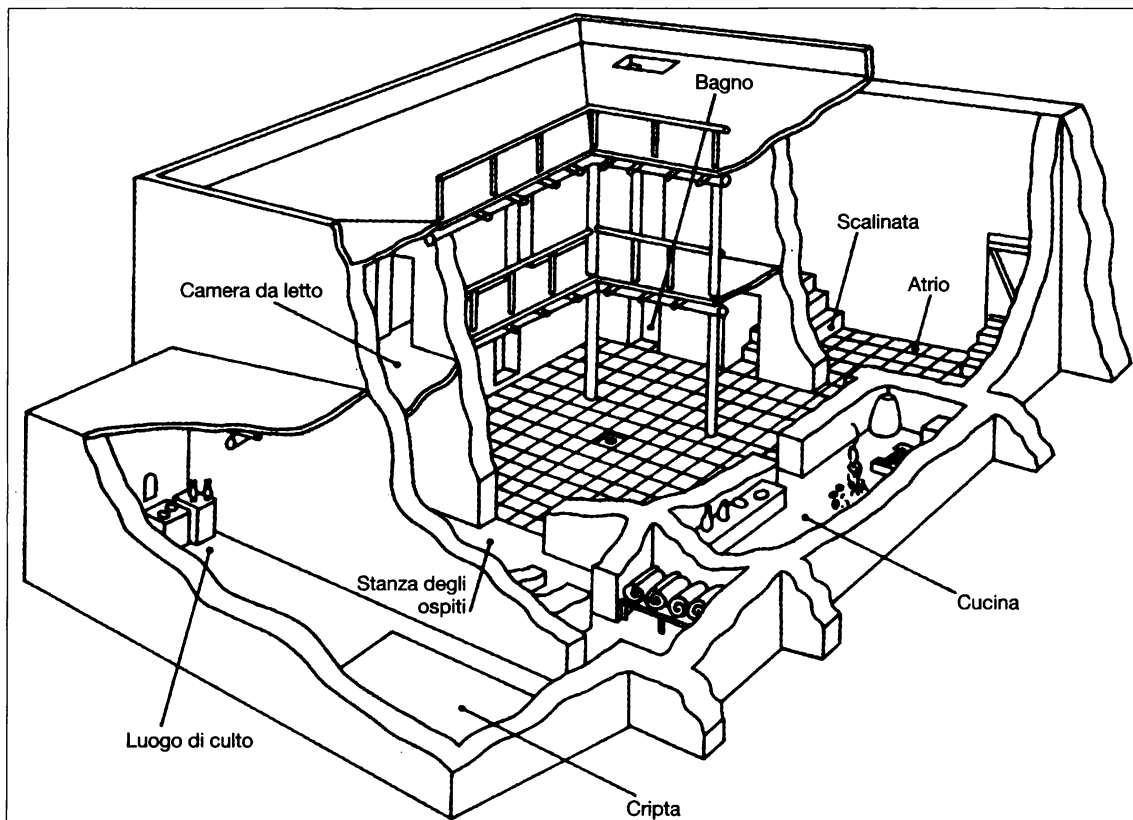
Bibliografia. I. V.G. Childe, in Singer, Holmyard e Hall a cura di, *A History of Technology*, 1954, pp. 724–728, tr. it Torino, 1984); S. Piggott, *Prehistoric India*, 1950, pp. 266–267, 273–281, tr. it, Milano, 1964); Lefèvre des Noëttes, *L'Attelage, le Cheval de Selle à travers les ages*, 1931; O.R. Gurney, *The Hittites*, 1952, pp. 104–106, 124–125, tr. it., Firenze, 1957; T.G.E. Powell in *Culture and Environment. Essays in Honour of Sir Cyril Fox*, 1963, pp. 153–169; C.J. Gadd, *The Assyrian Sculptures*, 1934, pp. 27–28, 30–35; A. Salonen, *Die Landfahrzeuge des Alten Mesopotamien*, 1951; *Hippoloigica Accadica*, 1955, pp. 11–44. II. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 222, 225, 535, tr. it., Genova, 1964; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, pp. 4–5, 37–40, 74–75, 113, 284–287, 297–302; N. Na'aman, *Tel Aviv* 3, 1976, pp. 97–102, **in it.** M.G. Amadasi, *L'iconografia del carro da guerra in Siria e Palestina*, Roma, 1965; M. Grant, *L'antica civiltà di Israele*, Bompiani, Milano, 1984; H. Meyer Orlinsky, *L'antico Israele*, Bologna, 1965; T.R. Hobbs, *L'arte della guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1997. (T.C. Mitchell)

*Armi e armature; *Esercito; *Guerra

CASA

(Ebr. *bayiṯ*; gr. *oikos*, *oikia*). I termini greco ed ebraico sono usati per indicare vari tipi di edifici, e anche nel senso di "famiglia". In particolare l'espressione "la casa di Dio" assume nel NT un significato teologico importante. Le informazioni architettoniche fornite dalla Bibbia sono state notevolmente incrementate dagli scavi archeologici, benché non vi sia ancora un quadro completo concernente le abitazioni per ogni periodo storico.

I. Antico Testamento

L'ebr. *bayiṯ*, che ricorre più di 2.000 volte, ha la stessa radice di un sostantivo presente in molte lingue semitiche. Nell'AT è usato in senso am-

*Ricostruzione di una casa a due piani come da scavi a *Ur, risalente all'incirca al 1800 a.C.*

pio per designare qualunque tipo di abitazione, dai palazzi (*p.e.* Ger. 39:8) ai templi (*p.e.* I Re 8: 13) alle case private (*p.e.* Es. 12:7; Deut. 6:7) e talvolta perfino le tende (Gen. 33:17). Le case erano abitualmente costruite con materiali solidi: pietre, legname e calce (Lev. 14:37, 39, 45: Am. 5:11), ed erano spesso edificate all'interno delle mura della città (Gios. 2:15). Alcune erano di ottima qualità (Deut. 8:12; Agg. 2:4), come il palazzo rivestito di legno di cedro di Davide (II Sam. 7:2, 7; *cfr.* I Re 7:2; Is. 22:8) o le lussuose case intarsiate d'avorio di Samaria (I Re 22:39; Am. 3:15). ***bayiṯ*** è spesso combinato con altri sostantivi per indicare un edificio, o parte di un edificio, con una funzione particolare: *p.e.* case d'inverno e case d'estate (Ger. 36:22; Am. 3:15), prigioni (Gen. 39:20–23; II Re 25:27), l'harem del re di Persia (Est. 2:9–11) e soprattutto il tempio di Gerusalemme ("la casa di Dio", I Cro. 9:11, 13, 26; "la casa di Yahweh" I Re 7:12, 40–41). È anche usato in altre associazioni per descrivere le caratteristiche o la qualità di vita in una casa o edificio, *p.e.* "case deliziose", "case che sono a loro care", "in festa" (Ez. 26:12; Mich. 2:9; Eccl. 7:4), "in lutto" (Eccl. 7:2, 4; Ger. 16:5), "casa ribelle" (Ez. 2:5–6). Per estensione, ***bayiṯ*** può talvolta indicare la "casa" di vari animali (passero, Sal. 84:3–4; cicogna, Sal. 104: 17; ragno, Giob. 8:14–15; tarlo, Giob. 27:18; asino selvatico, Giob. 39:5–6; vitello, I Sam. 6:7, 10) ed è anche usato per altri luoghi come il fosso dell'altare (I Re 18:32; *cfr.* Is. 3:20; Es. 25:27). Occasionalmente designa anche la caducità del corpo umano (Giob. 4:19; *cfr.* II Cor. 5:1–10) e perfino il soggiorno dei morti (Giob. 38:20).

Un significato importante di ***bayiṯ***, che appare in più di un quarto dei riferimenti totali, è quello di "famiglia, casata", che può applicarsi anche agli abitanti in tende (Num. 16:32; Deut. 11:6). Le espressioni ricorrenti "casa del padre" e "casa d'Israele" sono entrambe associate al concetto biblico per cui una famiglia, tribù o nazione trae il suo nome da un antenato o da un capo. Infine, "casa" può designare sia le persone (schiavi inclusi) sia le proprietà (Gen. 39:1–2; Es. 20:17; I Re 13:8) appartenenti a una famiglia.

II. Nuovo Testamento

Anche nel NT *oikos*, in linea con l'AT, ha sia il senso letterale di "casa" sia quello figurato di "famiglia, stirpe". Il più raro *oikia* è molto vicino a *oikos*, ma talvolta assume il significato più circoscritto di "averi, beni posseduti", in particolare nella frase "divorano le case delle vedove" (Mar. 12:40). Nel NT "casa" indica spesso il tempio, sia nella sua dimensione terrena sia in quella celeste. Per esempio, Gesù parla in entrambi i sensi della "casa del Padre mio" (*cfr.* Giov. 2:16; 14:2) che doveva essere una casa di preghiera internazionale (Mar 11: 15–17; *cfr.* Is. 56:7; 60:7; LXX) invece che una casa di mercato (Giov. 2:16; *cfr.* Zacc. 14:21).

Un importante sviluppo dell'idea di "casa di Dio" è la sua applicazione alla chiesa (*p.e.* Efes. 2:19–22; Ebr. 3:1–6), il cui carattere comunitario è sottolineato nel concetto di "casa spirituale" (I Pie. 2:5) e di tempio di Dio (I Cor. 3:16; 6: 19). In contrasto con i templi pagani e con il tempio in pietra di Gerusalemme, i credenti sono le "pietre viventi" (I Pie. 2:5) di un tempio costruito da Gesù, Figlio di Dio (Ebr. 3:3, 6). In questa casa di Dio, colonna e sostegno della verità (I Tim. 3: 15), tutti i credenti sono sacerdoti (1 Pie. 2:5, 9), offrono sacrifici continui (Ebr. 13:15–16) in ubbidienza a Dio e senza timore del giudizio finale (I Pie. 4:17).

Il tema "casa di Dio" deve senz'altro molto alla funzione della casa come luogo d'incontro e di comunione per la chiesa primitiva (*p.e.* II Tim. 4:19; Filem. 2; II Giov. 10). Casate intere si convertivano al Signore (*p.e.* Atti 16:34; I Cor. 1:16), ed era "nelle case" che si svolgevano il "rompere il pane" (Atti 2:46), l'evangelizzazione (5:42) e l'insegnamento (20:20).

III. Archeologia

a) In generale

Gran parte delle case nel Vicino Oriente antico erano costruite all'interno di città fortificate, a volte circondate da borgate. Anche i contadini vivevano generalmente in città, ma pernottavano talvolta nei campi al tempo del raccolto e le aie erano situate sempre in prossimità delle città. Le città più grandi potevano ricoprire un'area di 10 ettari, ma in media le cittadine e i villaggi non superavano i 3 ettari. Le case erano generalmente addossate le une alle altre per sfruttare al meglio lo spazio, soprattutto se la città era costruita su un'altura. La pianificazione urbanistica era nota fin dalla metà del III mill. a.C.: durante il periodo israelitico le città erano strutturate attorno ad un nucleo centrale di edifici, circondato da una strada e da un muro di cinta contro il quale poggiavano altre case (*p.e.* Tell Bēt Mirsim, Tell en–Nasbeh). Le abitazioni più grandi erano spesso situate sul lato occidentale della città, per evitare il fumo e i detriti trasportati dai venti prevalenti.

Le fondamenta variavano secondo la grandezza e l'importanza dell'edificio, ma avevano una grande importanza, sia a motivo degli effetti devastanti delle forti piogge (*cfr.* Matt. 7:24–27) sia perché il Vicino Oriente è una zona sismica. Le fondamenta affondavano profondamente nel suolo vergine, o fino alla roccia per le case più grandi; in

molti casi i muri e le fondamenta delle case preesistenti erano utilizzati per costruirne delle nuove. Se il terreno era in pendenza, le fondamenta poggiavano su terrazzamenti a diversi livelli. Uno strato spesso di fondamenta poteva costituire un fondo pianeggiante per le case. La posa delle fondamenta poteva essere accompagnata da sacrifici umani (*cfr.* Gios. 6:25; I Re 16:34, dove la dicitura della profezia sembra presupporre una tale pratica), ma non vi sono prove che quest'orribile pratica fosse diffusa.

I muri di un'abitazione privata erano abitualmente costruiti con pietre squadrate e mattoni di fango; dove la pietra scarseggiava, una casa di mattoni poggiava su fondamenta di pietra. Sulla facciata interna del muro i mattoni erano rivestiti con un intonaco impermeabile, a volte solo fino a metà dell'altezza del muro; i pavimenti di argilla marnosa ben sopportavano il calpestio dei piedi scalzi. Nelle case più ricche il pavimento, e perfino il cortile interno, erano lastricati. I muri portanti erano talvolta rafforzati da pilastri di pietra posti agli angoli e lungo il muro a intervalli regolari o, durante il periodo della divisione del regno, da cordoli di pietra orizzontali alla sommità del muro. Il muri esterni potevano essere spessi un metro, mentre le pareti interne erano più sottili.

Le porte erano fissate a un'intelaiatura formata dai due stipiti, l'architrave e la soglia. La porta d'ingresso era generalmente più bassa dell'altezza d'uomo, e si apriva verso l'interno; l'apertura esterna era impedita dagli spigoli degli stipiti e della soglia. Quest'ultima serviva anche a non far entrare acqua e terra. Gli stipiti erano di legno (Es. 21:6; Deut. 15:17) o di pietra (Is. 6:4) e la porta poteva essere sprangata o chiusa con chiavistello (*cfr.* II Sam. 13:17–18).

Le finestre, conosciute in tutto il Vicino Oriente fin dal IV mill. a.C., erano raramente al piano terra, dove la porta aperta forniva luce sufficiente per la maggior parte dell'anno: abitualmente si aprivano sul lato opposto all'ingresso. Le luci delle finestre erano ridotte al minimo per mantenere la temperatura bassa d'estate e alta d'inverno. I rilievi murali assiri della città israelita di Lachis mostrano finestre ai piani alti delle torri delle mura esterne della città: tali finestre nella cinta muraria fornivano in diverse occasioni una via di fuga (Gios. 2:15; I Sam. 19:12). Le incisioni d'avorio ritrovate in vari siti, che ritraggono un viso di donna alla balaustra di una finestra, fanno pensare alle finestre con inferriate o persiane situate sui muri esterni (Giud. 5:28; II Re 1:2; Prov. 7:6; Cant. 2:9).

Molte case avevano due piani; tuttavia è difficile avere un'idea precisa della loro altezza originaria, dato che non sono rimasti edifici dell'antico Israele completi di soffitto o di tetto. Si accedeva alle stanze superiori per mezzo di una scala fissa o mobile. Era in queste stanze che si svolgeva la vita della famiglia, si dormiva (*cfr.* II Re 9:13, 17) e si accoglievano gli ospiti (I Re 17:19; II Re 4:10–11). I tetti erano costituiti da travi coperte da rami e da uno spesso strato di intonaco di fango; a volte una fila di pilastri lungo il centro della stanza sorreggeva le travi. Rulli cilindrici di pietra lunghi circa 60 cm venivano usati per tenere i tetti piatti e impermeabili; ciò nonostante, il tetto doveva essere intonacato ogni anno prima della stagione delle forti piogge per sigillare le crepe che si erano formate con il caldo estivo. D'estate la famiglia dormiva spesso sul tetto, dove si facevano anche seccare al sole uva, fichi, lino ecc. Intorno al tetto si doveva costruire un parapetto come precauzione, secondo Deuteronomio 22:8. I tetti costruiti a volta erano sicuramente in uso nel territorio d'Israele nel periodo persiano, e anche i tetti di tegole erano usati prima del periodo del NT. Il tetto era anche un luogo di culto, sia a Baal sia all'esercito dei cieli (Ger. 19:13; Sof. 1:5), sia al vero Dio (Atti 10:9).

b) La vita domestica

Durante la maggior parte del periodo biblico la casa fungeva abitualmente da abitazione, da deposito per le provviste e anche da sede di attività artigianali e commerciali. I ritrovamenti archeologici testimoniano che nelle case si svolgevano attività di tessitura, tintura e macina, mentre a Gerico il grano era venduto in bancarelle addossate al muro esterno delle case. I contadini vivevano nella casa con tutto ciò che possedevano: scorte di cibo per l'inverno, foraggio per gli animali, giare con le provviste, arnesi agricoli, tutto trovava posto in casa. Gli archeologi sono rimasti stupiti dalla gran quantità di resti di carbone trovati nelle case, in particolare in quelle distrutte dall'esercito di Giosuè. Quando il tempo era molto freddo e umido, come pure in tempo di guerra, la famiglia condivideva la casa, o almeno il cortile interno, con gli animali più pregiati. In molte case sono stati trovati oggetti religiosi, come altari con i corni, turiboli d'incenso, bracieri e statuette. Molti abitanti seguivano indubbiamente le pratiche religiose locali in contrasto con il culto di Yahweh.

Il mobilio della casa variava a seconda della ricchezza degli abitanti. I poveri potevano permettersi soltanto il necessario per cucinare e per dormire. L'arredamento della stanza degli ospiti a disposizione di Eliseo è quello tipico di una famiglia media (II Re 4:10), e consisteva in un letto, ta-

volo, sedia e una lampada. I ricchi usavano letti a baldacchino, gli altri un semplice lettino, i più poveri una stuoia di canne stesa per terra. Erano necessarie molte coperte perché gli inverni in Israele sono freddi e umidi. Si usavano bauli per riporre abiti e coperte. I mobili dei ricchi erano intarsiati d'avorio, e altri talvolta li imitavano con intarsi d'osso. Gli intarsi d'avorio erano a volte ornati d'oro e di pietre preziose. In molte case sono stati trovati telai a mano.

D'inverno si cucinava spesso all'interno per riscaldare la casa, e quando il freddo era intenso si usavano bracieri di rame o d'argilla pieni di carboni ardenti, che non erano però molto efficaci. Un forno era costruito nel cortile della casa: concavo alla sommità, esso misurava *ca.* 60 cm di diametro alla base e 30 cm di altezza, ed era spesso formato da strati alternati di argilla e di cocci. Le provviste erano conservate in brocche di pietra o d'argilla all'interno della casa. Grandi giare contenevano le scorte per l'inverno, e vi era una macina per il grano. La farina era conservata in un vaso dall'imboccatura larga, l'olio d'oliva in orci dalla forma particolare. Spesso vi era sul pavimento un grande mortaio di pietra su cui si frantumavano con un pestello i vari alimenti. Se la casa non disponeva di una cisterna, un grande vaso per la riserva d'acqua era a portata di mano, con brocche più piccole per attingere acqua alla sorgente. Sono stati ritrovati recipienti dall'imboccatura larga per far cuocere i cibi, e dall'imboccatura stretta per riscaldare i liquidi, con una grande varietà di ciotole per servire i cibi. I ricchi usavano vasellame d'oro o d'argento e utensili da cucina di rame. Amos 6:4–5 descrive il lussuoso stile di vita in Israele nel suo momento peggiore.

c) Lo sviluppo dell'architettura

i) Periodo pre–israelitico

Le case più antiche nel Vicino Oriente erano solide strutture di un solo vano a pianta circolare o rettangolare: le case di due vani appaiono verso il 5000 a.C. a Gerico, mentre sono state preservate alcune case dell'età del bronzo con decorazioni artistiche sulle pareti. Nel III mill. a.C. le case di due vani, generalmente rettangolari, erano le più diffuse: la casa più grande di questo periodo, ritrovata a Et–Tell (forse Ai), misura 18 m. *ca.* di lunghezza e presenta tre stanze rettangolari uguali. Sono anche state trovate in vari siti case absidali dell'inizio del III mill., probabilmente un tipo di casa d'origine cananea.

Con la rinascita della vita urbana nella media Età del Bronzo, la casa con cortile si diffuse nel Vicino Oriente, anche se i poveri continuavano a vivere in casupole di un solo vano. Le stanze erano costruite lungo uno o più lati del cortile, raramente sui quattro lati. Un'ampia casa risalente a 1600 a.C. *ca.* è stata riportata alla luce a Tell Bēt Mirsim (forse Debir): il solo cortile misura 11x6 m. e le sei stanze su due piani coprono una superficie di 140 m. *ca.* Un esempio più elaborato di abitazione a Taanach rivela pareti di buona qualità di uno spessore di 1 m., una pavimentazione curata, una scala interna in muratura e una superficie di 210 m.

ii) Periodo israelitico

Quando gli Israeliti si installarono nelle città cananee, la qualità delle loro abitazioni era notevolmente più povera; ma il livello migliorò rapidamente ai tempi di Davide e di Salomone, grazie anche all'influenza fenicia. La differenza più forte è data dall'assenza di oggetti di culto nel periodo immediatamente successivo alla conquista. Le case più povere avevano un'unica stanza affacciata su un cortile; se ne sono trovati molti esempi a Tell Qasile. Ma la casa più comune nel periodo pre–esilico è quella generalmente nota come casa a quattro vani, che sembra essere una concezione originale israelitica. Strutturata su pianta rettangolare, aveva come elemento fisso un vano sul retro che copriva tutta la lunghezza dell'edificio, ed era collegato con tre vani paralleli che si dipartivano da esso. Il "vano" centrale era un cortile interno dal quale si accedeva alle varie stanze, e i vani laterali erano spesso divisi in due e chiusi da pilastri. La qualità di queste case variava enormemente, ma la stessa pianta di base era usata per edifici pubblici e monumentali, *p.e.* ad Asor, Tell Bēt Mirsim.

iii) Periodo ellenistico

Alcune città ellenistiche costruite nell'area mostrano un chiaro tentativo di pianificazione urbanistica su modello rettangolare. I più abbienti ora aggiungevano una stanza da bagno alle loro case. Ai tempi del NT i ricchi fecero di Gerico un paradiso invernale perfino più lussuoso di Pompei, che si estendeva su un'area più vasta e aveva ampi giardini. Ai tempi del NT la casa benestante era simile alla casa romana, tipica in tutto l'impero. Vi era un cortile esterno su cui si affacciavano le stanze, e un secondo cortile sul retro con le sue stanze adiacenti. Quest'ultima zona era la più intima della casa.

iv) Palazzi reali

L'AT fornisce soltanto una breve descrizione del palazzo di Salomone, ma il racconto dettagliato della costruzione del tempio ci permette di avere un'idea dell'aspetto del palazzo, che era stato progettato dagli stessi architetti e costruito dalle stesse maestranze. La muratura era di pietre finemen-

te rifinite e posate di punta e di piano. L'interno era rivestito di legnami pregiati levigati per dar risalto alla venatura. Gli scavi del palazzo del governatore a Meghiddo hanno gettato luce sui progetti edilizi di Salomone. Anche il palazzo della dinastia di Omri a Samaria era stato costruito da artigiani fenici. Qui il re viveva lontano dal popolo in una cittadella dalle mura massicce che lo isolavano almeno in parte dalla povertà di molti suoi sudditi. I preziosi intarsi d'avorio erano un indice dello stile di vita lussuoso (*cfr.* Am. 6:4–6), in stridente contrasto con le aree più povere della città. Il palazzo di Erode a Gerusalemme, con i suoi vasti giardini, era il colmo del lusso, così come il suo palazzo d'inverno a Gerico.

Bibliografia. S.M. Paul e W.G. Dever, a cura di, *Biblical Archaeology*, 1973; L. Stager, *BASOR* 1985, pp. 1–35; G.R.H. Wright, *Ancient Building in South Syria and Palestine*, 2 voll., 1985; K.W. Schaar, *SJOT* 2, 1991, pp. 75–98; A. Kempiski e R. Reich, a cura di, *The Architecture of Ancient Israel*, 1992, **in it.** *GLAT*, 1, coll., 1275–1294; *GLNT*, 8:337–450; *DIB*, pp. 230–232; *EAA*, 2, pp. 379ss., II Supp. (1970–1994), 2, pp. 11ss.; R. Gower, *Usi e costumi della Bibbia*, rist., Leumann, 2000. (M.J. Selman)

*Città; *Famiglia; *Nomadi; *Ospitalità; *Tempio

CASA DI CESARE

Una famiglia aristocratica romana (gr. *oikia*, lat. *familia*) comprendeva il personale di servizio, in particolare gli schiavi, ma probabilmente anche quei liberti che conservavano un impegno di servizio. I loro compiti erano estremamente specializzati e comprendevano un'ampia gamma di lavori domestici, attività professionali (medicina, insegnamento, *ecc.*), gestione degli affari e assistenza in campo letterario o a livello di segreteria. La posizione di costante predominio politico dei Cesari rendeva il servizio presso la casa di Cesare equivalente a un moderno servizio civile, da cui attingere esperti nelle principali mansioni statali. Le origini di tipo servile unite alle responsabilità che i Cesari avevano nelle zone orientali dell'Impero, fecero sì che questo personale fosse in larga parte composto da greci oppure orientali, per cui non desta sorpresa il fatto che fosse ben rappresentata nell'ambito della comunità cristiana di Roma (Fil. 4:22).

Bibliografia. J.B. Lightfoot, *Philippians*, 7 ed., 1883, pp. 171–178; P.R.C. Weaver, *Familia Caesaris*, 1972, **in it.** R.P. Martin, *L'epistola di Paolo ai Filippesi*, GBU, Roma, 1992. (E.A. Judge)

CASARMAVET

(*ḥᵃṣarmāweṯ*, terzo figlio di *Ioctan, Gen. 10: 26; I Cro. 1:20, NVR, Casarmavet), probabilmente identificabile con il regno di Hadramaut, nel sud dell'Arabia, scritto *ḥḍrmt* e più tardi *ḥḍrmwt* nelle iscrizioni locali. Quest'ultimo nome presenta una stretta somiglianza con l'ebr., privo di vocali *ḥṣrmwt*, l'ebr. *ṣ* corrisponde spesso alla "d" del semitico meridionale.

Bibliografia. G. Ryckmans, *Les Noms propres sud-sémitiques*, 1, 1934, p. 338; C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 1, 1908, § 46. (T.C. Mitchell)

CASTELLO

Il termine ebr. *'armôn* è tradotto "castello" in Proverbi 18:19, ma è reso "palazzo" in I Re 16:18 e Sal. 122:7, in quanto può riferirsi a qualsiasi edificio elevato. (G.W. Grogan)

*Palazzo

CASTORE E POLLUCE

(Gr. *dioskouroi*, *lett.* "fanciulli di Zeus"). Insegna della nave alessandrina su cui viaggiò Paolo da Malta a Pozzuoli, nel suo viaggio verso Roma (Atti 28:11). Nella mitologia greca Castore e Polluce erano figli di Leda; erano adorati soprattutto a Sparta e considerati protettori dei naviganti. Le loro immagini erano probabilmente poste sui due lati della prua. (J.W. Meiklejohn)

CATINO

(Ebr. *sîr raḥaṣ*). Termine che probabilmente indica un'ampia e poco profonda bacinella nella quale ci si bagnava i piedi. La parola è applicata, in segno di trionfante disprezzo, alla condizione di sottomissione in cui verrà relegato Moab (Sal. 60:8; 108:9). (A.R. Millard)

CAVA

1. Ebr. *šᵉḇārîm*, luogo da cui si estrae la pietra. In Giosuè 7:5 "Sebarim" andrebbe meglio compreso come cava, e descrive il luogo verso il quale fuggirono gli israeliti dopo il loro fallito attacco ad Ai. In terra d'Israele, nella maggior parte del territorio e abbastanza in superficie, giace dell'ottima pietra calcarea che viene asportata spaccandola lungo le linee delle fenditure. Le cosiddette scuderie di Salomone a Gerusalemme vicino all'area del tempio erano quasi sicuramente delle antiche cave. **2.** La

parola p^e*sîlîm* si riferisce a idoli scolpiti, e andrebbe tradotta così in Giudici 3:19, 26 (come in Deut. 7:5; Mich. 5:12) (J.A. Thompson).

*Miniere e cave

CAVERNA

A eccezione di Giobbe 30:6, in cui è usato *ḥôr*, la parola ebr. più comune per "caverna" è $m^{e\text{‘}}$*ārâ*. Le caverne naturali sono molto diffuse nel Vicino Oriente e pressoché tutto il paesaggio collinare a ovest del Giordano (fatta eccezione per gli affioramenti di basalto della Galilea meridionale) è composto di gesso e calcare. Questo genere di caverne era usato fin dai tempi antichi come abitazione, riparo o come luogo di sepoltura.

a) Abitazioni

Notevoli abitazioni che risalgono al XXXIV/XXXIII sec. a.C. sono state scavate a Tell Abū Mātār, poco più a sud di Beer--Sceba: si trattava di ampie caverne scavate per abitarvi, provviste di diverse camere e collegate da cunicoli, per una comunità numerosa di coltivatori e artigiani del bronzo. In tempi molto più recenti (inizi del II mill. a.C.) Lot e le sue due figlie dimorarono in una caverna dopo la distruzione di Sodoma e Gomorra (Gen. 19:30); Davide frequentava con la sua banda le caverne ad Adullam (I Sam. 22:1; 24) ed Elia alloggiò in una spelonca di Oreb (I Re 19:9–13).

b) Utilizzo come riparo

Giosuè intrappolò in una caverna cinque re cananei che si erano nascosti a Maccheda (Gios. 10: 16–21). Anche gli israeliti si nascosero allo stesso modo ai madianiti (Giu. 6:2) e ai filistei (I Sam. 13:6). Abdia, l'amico di Elia, nascose cento profeti a gruppi di cinquanta, per difenderli dalla spada di Izebel (I Re 18:4, 13); *cfr.* Isaia 2:19; Ebrei 11:38. Prove di un utilizzo come rifugio nelle varie epoche sono state trovate in caverne nella valle del Giordano e nei pressi del Mar Morto.

c) Utilizzo come tomba

Era una pratica molto diffusa fin dall'era preistorica (*sepoltura e lutto). Sono famose nella Scrittura la grotta di Macpela, usata da Abraamo per la sua famiglia (Gen. 23, *ecc.*) e quella da cui Gesù fece uscire Lazzaro dopo averlo risuscitato (Giov. 11:38).

Bibliografia. Per l'uso delle caverne come abitazioni si veda K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960, pp. 77–80, fig. 10; T. Abu Matar, *cfr.* E.K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, p. 15; *EAEHL* 1, pp. 152–159; come riparo vedi P.W. e N. Lapp, 2*AASOR* 41, 1976; P. Benoit, J.T. Milik, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at, Discoveries in the Judaean Desert*, 2, 1961; Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the 'Cave of Letters'*, 1963, **in it.** *DIB* p. 688. (K.A. Kitchen)

*Casa

CELESIRIA

(Gr. *koilē syria*, "Siria bassa"), I Esdra 2:17, *ecc.*; II Maccabei 3:5, *ecc.*, valle compresa tra il Libano e la catena dell'antilibano, corrispondente all'odierna Biqa (*cfr.* *biq ‘aṯ ’āwen*, "la valle di Aven", Am. 1:5). Sotto il regno dei tolomei e dei seleucidi questa regione includeva un'area più ampia, talvolta si estendeva fino a Damasco nel nord, e comprendeva la Fenicia a ovest o la Giudea a sud. Dal 312 al 198 a.C. formò parte del regno tolemaico, ma cadde sotto i seleucidi dopo la battaglia di Panion nel 198. Dopo l'occupazione romana (64 d.C.) la Celesiria fu una divisione amministrativa della provincia della Siria. Erode fu nominato prefetto militare della Celesiria da Sesto Giulio Cesare nel 47 a.C., e nuovamente da Crasso nel 43 a.C. (F.F. Bruce)

CENA DEL SIGNORE

I sottotitoli "Ultima Cena": "rompere il pane"; "eucarestia paolina" e "altri dati neotestamentari" ci aiuteranno a cogliere la testimonianza neotestamentaria su questo ordinamento cristiano.

I. L'Ultima cena

a) Era la Pasqua?

La natura precisa del pasto che il Signore condivise con i suoi discepoli la notte in cui fu tradito è uno dei temi più dibattuti della storia dell'interpretazione del NT. Sono state proposte varie ipotesi.

1. La spiegazione tradizionale è che la cena era la festa abituale della Pasqua ebraica, e ciò può trovare sostegno nei racconti evangelici, sia dei Sinottici (*p.e.* Mar. 14:1–2, 12–16) sia di Giovanni (13:21–30). Ci sono alcuni elementi del pasto che studiosi del giudaismo (in particolare P. Billerbeck e G. H. Dalman) ritengono peculiari, *p.e.* essere a tavola in una posizione quasi sdraiata (*seno d'Abraamo), la distribuzione delle elemosine (*cfr.* Giov. 13:29), e l'uso del "pezzo di pane" intinto in una speciale salsa *ḥarōseṯ* come ricordo delle prove passate durante la schiavitù d'Egitto. Per dettagli più precisi si veda G.H. Dalman, 4, E.T. 1929, pp. 106ss., e J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, E.T. 2 ed., 1966, pp. 41ss, tr. it. Brescia, 1973. Ma l'evidenza non è così unilatera-

le da escludere altre possibili interpretazioni, sebbene oggi ci sia una tendenza, specialmente a partire dalla prima pubblicazione nel 1949 del libro di Jeremias, a dare una maggiore attenzione all'interpretazione della Pasqua ebraica, più di quanta le fosse stata attribuita prima. La tesi precedente era sostanzialmente quella espressa da Hans Lietzmann, il quale liquidò la teoria pasquale della cena in quanto a suo avviso conteneva "indizi di probabilità molto scarsi" (*Mass and Lord's Supper*, E.T. 1953, p. 173). Di fronte a questa tesi estremamente negativa si è avuta una reazione.

2. I dati che portarono a mettere in discussione la posizione tradizionale derivano principalmente dal quarto Vangelo, che apparentemente colloca l'Ultima Cena e la passione un giorno prima rispetto ai sinottici. Secondo Giovanni 13: 1; 18:28; 19:14, 31, 42, la crocifissione avvenne il giorno prima del 15 di Nisan, cosa su cui i sinottici concordano, e l'Ultima Cena, naturalmente, fu consumata la sera precedente. Dunque, essa non può aver coinciso con l'abituale pasto pasquale, perché il Signore morì nello stesso momento in cui gli agnelli necessari per quel pasto erano immolati nel rituale del tempio. Dunque, c'è una apparente *impasse*, che è ulteriormente complicata dall'asserzione secondo cui il racconto sinottico non è coerente con se stesso; per esempio, Luca 22:15 può essere letto come un desiderio incompiuto. Per quegli studiosi che preferiscono appoggiare la cronologia di Giovanni (*p.e.* J.H. Bernard, *John*, nella serie *ICC*) e che credono che l'ultimo pasto potrebbe non essere stato quello di Pasqua, nasce allora il problema di quale sorta di pasto si sia trattato. Essi rispondono a questo problema postulando un *Qiddūsh* di sabato, *cioe*, secondo questa interpretazione, Gesù e i suoi seguaci costituivano un gruppo religioso che si incontrò alla vigilia del sabato, e del sabato di Pasqua, per una semplice riunione di preghiera in cui era recitata una preghiera di consacrazione sopra una coppa di vino (*Qiddūsh*).

3. Hans Lietzmann, modificando leggermente questa interpretazione, ha avanzato l'ipotesi che il pasto fosse un pasto ordinario, e il Signore con i discepoli che vi prendevano parte, costituivano un'associazione religiosa chiamata *ḥaḇūrāh* simile ai gruppi di farisei. Tutte queste idee hanno subito critiche molto severe e nel dibattito c'è un'evidente situazione di stallo; sebbene oggi lo stesso dibattito sia stato riaperto grazie alle indagini sui rotoli di Qumran.

4. Alla luce di ricerche recenti sull'influenza dei diversi calendari che sono stati usati per calcolare i giorni festivi, è oggi possibile riconsiderare la vecchia presentazione di P. Billerbeck e J. Pickl secondo la quale i due strati di prove contenuti nei Vangeli possono essere armonizzati presupponendo che ognuno rifletta una tradizione diversa. Billerbeck e Pickl distinguono tra la data farisaica della Pasqua, usata da Gesù, e il calendario sadduceo che si riferisce al giorno precedente ed è presupposto dal quarto Vangelo. Questa tesi è stata ritenuta infondata dai critici, ma i MSS del mar Morto mostrano che esistevano calendari divergenti in uso negli ambiti del giuadismo eterodosso, ed è possibile che le diverse tradizioni fossero concretamente in voga ai tempi della passione. A. Jaubert ha ricostruito gli eventi su questa base, in modo da armonizzare i dati dei Vangeli e delle prime testimonianze liturgiche (nel suo libro *The Date of the Last Supper*, E.T. 1965. Per la ricezione della sua tesi si veda E.E. Ellis, *The Gospel of Luke*, 2 ed., *NCB*, 1974, pp. 249–250 e l'ultimo contributo di Jaubert in *NTS* 14, 1967–1968, pp. 145–164.

Non si sa se la data della Cena sarà mai determinata in maniera defintiva; ma possiamo credere con certezza che, qualunque sia stata la natura del pasto, nella mente del Signore c'erano le idee della Pasqua, quando era seduto lì con i discepoli. La Pasqua ebraica, fondata su Esodo 12 e interpretata nella *Aggadah* per la Pasqua e nel trattato della Mishnah *Peshaim*, fornisce la chiave indispensabile per una comprensione del pasto e per il significato della Cena del Signore nella chiesa primitiva. Questa conclusione è rinforzata dagli studi che hanno mostrato l'importanza degli eventi dell'AT nella loro rilevanza tipologica per gli scrittori del NT; e nessun complesso di eventi salvifici era più decisamente presente nel pensiero del primo cristianesimo di quello della redenzione dell'esodo dall'Egitto (*cfr.* H. Sahlin, "The New Exodus of Salvation according to St Paul", in *The Root of the Vine*, a cura di A. Fridrichsen, 1953, pp. 81–95; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 1950, lib. IV, pp. 131ss.). Si possono fare riferimenti anche all'importante contributo di T. Preiss, *Life in Christ*, E.T. 1954, p. 90, che mostra il posto della "totalità degli eventi dell'esodo centrata sulla Pasqua" nelle tradizioni giudaiche e cristiane.

b) Le parole di istituzione

Esaminiamo ora con maggiore attenzione questo ultimo pasto svoltosi nella sala di sopra. Due domande sorgono immediatamente. Quale fu la *forma* delle parole di istituzione, pronunciate sul pane e sul vino? E qual era il loro *significato*?

1. La forma originale delle parole non è facilmente discernibile a motivo di una serie di varianti che si trovano principalmente in Marco e nelle tradizioni paoline. Luca 22:15–20 contiene pecu-

liarità testuali ed ermeneutiche. C'è una tendenza ad accettare la forma più lunga del testo lucano a fronte della lettura più corta del MS occidentale D e alcuni MSS latini antichi e siriani che omettono i vv. 19b e 20. Il valore della *pericope* lucana risiede nel fatto che si tratta di una prova indipendente della stessa tradizione usata da Paolo con l'ordine inusuale, "calice–pane" in Luca 22:17–19 e I Corinzi 10:16, 21 (*cfr. Didachè* 9); e la preservazione in entrambi i racconti dell'ordine di ripetere l'ordinamento (Luca 22:19b; I Cor. 11:25). L'originalità del testo più lungo è stata virtualmente stabilita da H. Schürmann, *Bib* 32, 1951, pp. 364–392, 522–541. *cfr.* E.E. Ellis, *Luke*, pp. 254–256 (si veda la bibliografia).

A proposito della contrapposizione tra la forma di Marco e la forma paolina, bisogna dire che le argomentazioni sono inconclusive. Alcuni studiosi pensano che Gesù non abbia mai potuto suggerire che i discepoli dovessero bere il suo sangue, neanche simbolicamente, e pensano anche che la versione paolina, "Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue" (I Cor. 11:25), sia con ogni probabilità quella originale, soprattutto se si considera che la forma delle parole in Marco è liturgicamente simmetrica a quella riguardante il pane, e riprende Esodo 24:8 (LXX). Contro una tale tesi A.J.B. Higgins ha sostenuto che la forma in Marco è più primitiva in ragione dei rigidi semitismi presenti nel greco e la palese dipendenza dai testi sul Servo sofferente di Isaia, nonostante Higgins vorrebbe escludere alcune frasi di Marco. Tuttavia, possiamo pensare che la seguente formulazione sia vicina alle parole originali: "Gesù prese del pane, pronunciò la benedizione, lo ruppe e disse: "Questo è il mio corpo". Poi prese il calice, lo benedisse e disse, "Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue" (Paolo), oppure, "Questo è il mio sangue, il sangue del patto, che è sparso per molti" (Marco). A questo punto segue un'affermazione escatologica, *cfr.* Marco 14:25; I Corinzi 11:26. Sul "voto di astinenza", si veda J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, E.T. 1971, pp. 298–299, tr. it. Brescia, 1972.

2. Se partiamo dal pronunciamento escatologico, esso si può spiegare come la speranza dei primi credenti che erano stati istruiti dal Signore a essere certi che la comunione con lui sarebbe stata resa piena nel Regno di Dio; e ciò rappresenta un *terminus ad quem* per l'eucarestia paolina, in quanto nel momento del ritorno del Signore per unirsi in comunione con il suo popolo, la comunione del memoriale cesserà (*cfr.* M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, E.T. 1934, p. 208).

Le parole con cui Gesù spiega il senso degli elementi sono valutate in vario modo. Non ci sono basi per un'equivalenza letterale come nella dottrina della transustanziazione. La copula "è" equivale al *significato* esegetico come accade in Genesi 41:26; Daniele 7:17; Luca 8:11; Galati 4:24; Apocalisse 1:20; e nell'aramaico verbale la copula sarebbe assente come in Genesi 40:12; Daniele 2:36; 4:22. La connotazione figurativa, non letterale, "non avrebbe mai dovuto essere messa in discussione" (Lietzmann).

Le parole "corpo, sangue" sono a volte intese come se Gesù si stesse riferendo alla sua imminente morte sulla croce quando il suo corpo fu spezzato (ma *cfr.* Giov. 19:31–37) e il suo sangue versato per una morte violenta. L'obiezione principale a questa visione simbolica è che la frase pronunciata sul pane non fu pronunciata quando il pane fu rotto ma quando fu distribuito, e il vino era stato versato in un momento precedente del pasto pasquale. Per di più non c'era niente di inusuale o unico nella frammentazione del pane. "Rompere il pane" era un'espressione giudaica comune per indicare la condivisione di un pasto.

Un'altra lettura considera la parola greca ***sōma*** (corpo) come una denotazione dell'aram. ***gûp̄***, che significa non solo "corpo" ma anche "persona", come se Gesù dicesse: "Questa è la mia persona"; questa lettura sottolinea la costante comunione del risorto con il suo popolo, nel momento in cui è ripetuta la comunione alla tavola. Jeremias, tuttavia, ha obiettato a questa lettura di Dalman (*op. cit.*, p. 143) notando che l'autentica controparte per "sangue" non è "corpo", ***sōma***, ma "carne", *sarx*, per la quale l'espressione aram. è ***bisrī***, "mia carne". Ma si veda E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament*, E.T. 1967, pp. 14–17.

Ma la chiave interpretativa più utile per definire il significato delle parole del Signore si trova nel ruolo che il cibo e la bevanda svolgono nel rituale della Pasqua ebraica. Seguendo l'interpretazione di Higgins, possiamo considerare le parole dell'istituzione come la peculiare aggiunta del Signore alle disposizioni della liturgia pasquale, in due punti cruciali, prima e dopo il pasto principale. Egli fa sapere ai suoi discepoli, con le sue parole e con il simbolismo profetico, che il senso originale del rito pasquale è stato ora superato, in quanto egli è l'Agnello pasquale che compie quanto atteso nell'AT (I Cor. 5:7). Le sue parole e la sua azione nel prendere il pane e il calice sono parabole che annunciano un nuovo significato. Il pane, per mezzo della sua parola sovrana, diviene una parabola del suo corpo offerto al servizio degli scopi della redenzione di Dio (*cfr.* Ebr. 10:5–10); e il suo sangue sparso nella morte, richiamando i riti sacrificali dell'AT, è rappresenta-

to dalla coppa di benedizione. Quel calice è investito da ora in avanti del nuovo significato di memoriale per il nuovo esodo, compiuto a Gerusalemme (Luca 9:31).

La funzione degli elementi è allora simile alle pietanze della Pasqua ebraica. Nella annuale festa ebraica l'israelita è legato, in modo realistico e dinamico, ai suoi antenati che il Signore liberò dall'Egitto. Il pane sulla tavola doveva essere considerato come "il pane dell'afflizione" che gli israeliti mangiarono (Deut. 16:3 come interpretato nella Pasqua ebraica *Aggadah*); l'israelita deve considerarsi liberato personalmente dalla tirannia dell'Egitto, come se facesse parte di quella prima generazione della nazione (Mishnah, *Peshaim* 10.5). Alla tavola del Signore, che è geneticamente legata alla sala di sopra, la chiesa che nasce come l'Israele rinnovato, è raccolta come il popolo del nuovo patto (Ger. 31:31–34); è perennemente posta di fronte ai segni di quel sacrificio offerto una volta per sempre, e rivive quell'esperienza per la quale è uscita dall'Egitto del peccato ed è stata riscattata da Dio per mezzo della preziosa morte della vittima pasquale provveduta da Dio. Ulteriori dettagli per questo significato "dinamico" degli elementi della Cena del Signore si trovano in R.P. Martin, *Worship in the Early Church*, ed. 1974, pp. 114ss.

II. Rompere il pane

Nella chiesa delle origini presentata nel libro degli Atti troviamo disseminati i riferimenti alla comunione intorno alla tavola, *p.e.* Atti 2:42, 46 dove la frase è "rompere il pane". In Atti 20:7 (ma non 27:35, che descrive un pasto ordinario, non legato al culto) c'è un riferimento a un pasto di comunione in cui ricorre la medesima frase. Il fatto che in Atti non si faccia mai menzione del calice porta H. Lietzmann (per una chiara, sebbene critica, presentazione della sua teoria, si veda *ExpT* 65, 1953–54, pp. 333ss.) a elaborare la tesi che questa comunione vissuta a Gerusalemme, che si limitava al solo pane, fosse la prima e più originale forma del sacramento, anche se difficilmente può essere chiamato tale. Secondo quest'ipotesi, si trattava di un pasto di comunione che iniziava con la comune abitudine ebraica di spezzare il pane, di fatto una prosecuzione dei pasti in comune del ministero galileo quando il Signore sfamò le folle e in cui il Signore, insieme ai suoi discepoli, formavano un *ḥaḇūrāh*. Il soggetto del rito di Gerusalemme non sarebbe stato la morte di Gesù, ma l'invisibile presenza nel loro mezzo del Signore glorificato. La Cena del Signore di I Corinzi 11, con la sua enfasi sul significato della morte di Cristo, sarebbe stato il nuovo contributo di Paolo, ricevuto per speciale rivelazione da parte del Signore in gloria. Questo suggerisce Lietzmann.

Ma questa ricostruzione non è necessaria. Ci sono poche indicazioni atte a suggerire che Paolo fosse un tale innovatore. Come nota A.M. Hunter, "ci sarebbe stato dell'incredibile se avesse potuto imporre su tutta la chiesa un'innovazione del genere" (*Paul and His Predecessors*, 2 ed., 1961, p. 75). La non menzione del calice potrebbe non essere rilevante; l'espressione "rompere il pane" potrebbe essere un'espressione quasi tecnica per l'intero pasto. Ciò che vale la pena notare, a proposito della prima forma dell'eucarestia (*lett.* "rendimento di grazie"), è la nota di *gioia* che scaturisce direttamente, non tanto dai pasti galilei, quanto dalle apparizioni successive alla risurrezione, molte delle quali erano associate a un pasto consumato dal Signore vittorioso insieme ai suoi (Luca 24:30–35, 36–48; Giov. 21:9–14; Atti 1:4 (Nard); 10:41; Apoc. 3:20).

III. L'eucarestia paolina

I pasti in comune del ministero in Galilea trovano un più completo adempimento nella ***agapē*** o festa d'amore della chiesa di Corinto (I Cor. 11: 20–34). A Corinto il culto aveva due momenti: un pasto in comune, che aveva come obiettivo il nutrimento (*cfr. Didachè* 10. 1: "dopo esservi saziati"), seguito dal momento solenne dell'eucarestia (*agape, festa). Nell'assemblea di Corinto c'erano eccessi molto gravi, quali avidità, egoismo, ubriachezza e ingordigia. Paolo lanciò un pesante avvertimento, e l'impressione che ne ricaviamo è che era suo desiderio tenere distinte le due parti, come accadde nella chiesa successivamente. Il suo consiglio è: chi ha fame mangi a casa, e ci si avvicini alla tavola con riverenza, avendo esaminato sé stessi (11:22, 30–34).

L'insegnamento eucaristico peculiare di Paolo serve a rafforzare l'importanza della Cena, ancorandola fermamente al disegno di redenzione di Dio; in tal modo essa annuncia la morte del Signore (I Cor. 11:26) così come la liturgia della Pasqua ebraica (da qui il titolo *Aggadah* cioè dichiarazione per la quale l'equivalente gr. sarebbe il paolino *katanghellein* di I Cor. 11:26) mostrava la misericordia di Dio sotto l'antico patto. Questo insegnamento espone inoltre l'intimo significato della tavola come comunione (***koinōnia***) con il Signore, nella sua morte e nella sua vita risorta, simboleggiata nel pane e nel vino (I Cor. 10:16). Da qui si evince l'unità della chiesa, in quanto nel momento in cui i membri condividono lo stesso pane, si mostrano come l'unico corpo di Cristo (*cfr.* il saggio di A.E.J. Rawlinson in *Mysterium Christi*, a cura di Bell e Deissmann, 1930, pp. 225ss.).

Allo stesso modo, ci sono implicazioni escatologiche, come nella tradizione dei Vangeli, che proiettano lo sguardo in avanti al ritorno in gloria. *Marānāthā*, in I Corinzi 16:22 può ben essere collocato in un contesto eucaristico in modo tale che la conclusione della lettera sia l'invocazione "Vieni Signore!" preparando così l'atmosfera per la celebrazione del pasto dopo che la lettera è stata letta alla congregazione (*cfr.* Lietzmann, *op. cit.*, p. 229; J.A.T. Robinson, "The Earliest Christian Liturgical sequence?", *JTS* n. s. 4, 1953, pp. 38–41; ma si veda C.F.D. Moule, *NTS* 6, 1959–60, pp. 307ss.). Si veda anche G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 1971. Un'ulteriore presentazione dell'insegnamento di Paolo sulla Cena è offerta in in R.P. Martin, *op. cit.*, cap. 11.

IV. Altri dati neotestamentari

È significativo che ci siano poche altre testimonianze *dirette* dell'ordinamento, a parte quelle che abbiamo già indicato. Questa constatazione è importante allorquando si discute del cosiddetto "sacramentalismo" di Paolo. Chi ha scritto I Corinzi 1:16–17 non avrebbe mai potuto essere qualcuno che considerava gli ordinamenti come l'ultima parola concernente la fede e la pratica cristiane; eppure, dobbiamo ammettere, con le parole di C.T. Craig, che "Paolo non avrebbe concepito un'espressione della fede cristiana indipendente da una comunità in cui la Cena del Signore era celebrata (citato da *Interpreting Paul's Gospel*, 1954, p. 105). Pensiamo che Adolf Schlatter dia la giusta valutazione della teologia "sacramentale" dell'apostolo: Paolo "può annunciare la parola di Gesù, non con mezzi termini, ma nella sua completezza, senza neanche menzionare i sacramenti. Ma quando ne parla, egli li collega a tutta la ricchezza della grazia di Cristo, perché vede espressa ed efficace in essi la volontà di Gesù" (*Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus*, 1950, p. 262).

Ciò che vale per Paolo vale anche per gli altri scrittori neotestamentari. Ci possono essere allusioni alla Cena del Signore in brani come Ebrei 6: 4; 13:10; e il Vangelo di Giovanni contiene il ragguardevole discorso della "sinagoga" che molti studiosi collegano alla tradizione eucaristica della chiesa posteriore (Giov. 6:22–59); ma non dovremmo insistere troppo su questi riferimenti, come sembra aver fatto O. Cullmann nel rinvenire numerosi e sottili riferimenti alla dimensione sacramentale nel quarto Vangelo (si veda il suo *Early Christian Worship*, 1953, pp. 37ss., specialmente p. 106).

C'è la testimonianza di II Pietro 2:13 e di Giuda 12 al pasto di *agapē*. A parte questi dati un po' esigui e questi scarni dettagli, il NT tace sulla forma e sull'osservanza della Cena del Signore nelle comunità primitive, principalmente per il fatto che ciò che è stato ricevuto e che viene praticato non è in genere oggetto di ampi commenti. Per lo sviluppo del rito e, bisogna ammetterlo, per una fonte fruttuosa di eresie e di confusione dottrinale, dobbiamo attendere le lettere e le liturgie a partire dal II secolo, da *I Clemente* 40.2–4; Ignazio, *Smyrn.* 8.1; *Didachè* 9–10, 14 in poi.

Bibliografia. Alcune delle opere principali sono già state menzionate nell'articolo. Di particolare importanza sono ancora: A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, 1952; e per gli sviluppi successivi, J.H. Srawley, *The Early History of the Liturgy*, 1947. Riassunti utili delle discussioni più recenti sull'evidenza del NT si trovano in E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament*, trad. ing. 1967 (bibliografia), e W. Marxsen, *The Lord's Supper as a Christological Problem*, E.T. 1970; si veda, per una trattazione più popolare, R.P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974; H. Patsch, *Abendmahl und historisch Jesus*, 1972; I.H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, 1980, **in it.** *DPL*, pp. 196–205; J.J. von Allmen, *Saggio sulla cena del Signore*, Roma, 1968; F. Salvoni, *La cena del Signore*, Genova, 1978; M. Barth, *Riscopriamo la Cena del Signore*, Torino, 1990; M. Welker, *Gesù ti invita a cena. L'eucaristia è ecumenica*, Torino, 2006. (R.P. Martin)

*Battesimo; *Comunione; *Corinzi, epistole; *Corpo di Cristo

CENCREA

Odierna Kenghreè, città vicino a Corinto che serviva da porto secondario della città, gestendo il traffico con l'Egeo e l'Oriente. Cencrea aveva una chiesa nella quale serviva Febe (Rom. 16:1–2), forse un frutto della lunga permanenza di Paolo a Corinto. Qui l'apostolo si rase i capelli a seguito di un voto che aveva fatto (Atti 18:18) prima di partire per Efeso. (J.P.U. Lilley)

CENERE

1. Ebr. *ʾēper*. Questo è il termine più comune per indicare la polvere della cenere. Come tale ricorre solo in connessione con il *sacco come un simbolo di lutto (II Sam. 13:19; Est. 4:3; Is. 58:5; Ger. 6:26; Dan. 9:3). Esso significa anche mancanza di valore, e indica oggetti o idee sviliti (Sal. 102:9; Is. 44:20), per questo è associato a *polvere, *ʿāpār* (Gen. 18:27; Giob. 13:12; 30:19). *ʿāpār*, "polvere", è tradotto "cenere" in Numeri 19:17 e in II

Re 23:4, dove si riferisce alle ceneri di un'offerta per il peccato e rispettivamente a quelle dei vasi pagani. **2.** L'ebr. *dešen*, "grasso", è tradotto "ceneri" riferendosi alla mescolanza del grasso dei sacrifici e dell'olio usato per consumarli (Lev. 1:16; 6:10; I Re13:3, 5). È usato anche per i cadaveri bruciati. **3.** L'ebr. *pîaḥ*, "fuliggine", è reso "cenere" in riferimento al residuo di un forno, usato da Mosè per la piaga delle ulceri (Es. 9:8, 10). 4. Il gr. *spodos* è usato nel NT per la cenere impiegata nel digiuno (Matt. 11:21; Luca 10:13) o per la purificazione (Ebr. 9:13). (W. Osborne)

*Altare; *Sepoltura e lutto

CENSIMENTO

(Lat. *census*, "valutazione", sembra essere un termine derivante dal gr. *kēnsos*, "imposta", usato in Matt. 17:25; 22:17, 19, e Mar. 12:14).

I. Nell'Antico Testamento

I grandi censimenti dell'AT sono quelli da cui tra il nome il libro dei Numeri, e con cui inizia (Num. 1) e si conclude (Num. 26), vale a dire quelli degli anni trascorsi nel deserto, a cui bisogna aggiungere quello fatto da Davide (II Sam. 24:1–9; I Cro. 21:1–6). In ciascuno di questi censimenti erano gli uomini atti alla guerra a essere contati. Per il censimento di Davide ci sono pervenuti due differenti conteggi: in II Samuele, 800.000 uomini in Israele e 500.000 in Giuda; in I Cronache, 1100.000 in Israele e 470.000 in Giuda. La piaga che seguì il censimento è menzionata in ambedue i resoconti come risultato di un giudizio divino, a causa del conteggio del popolo da parte di Davide, considerato come peccato. I censimenti di Numeri sono stati considerati, soprattutto da W.F. Albright ("The Administrative Divisions of Israel and Judah", *JPOS* 5, 1925, pp. 20ss.; *From the Stone Age to Christianity*, 1940, pp. 192, 222) come varianti del censimento di Davide, sebbene i numeri riportati siano considerevolmente inferiori a quelli indicati in II Samuele e in I Cronache. Ciononostante i totali riportati per i censimenti avvenuti durante il peregrinare nel deserto (603.550 in Num. 1 e 601.730 in Num. 26) devono essere interpretati. Un'ipotesi è che *'elep* nella numerazione significasse in origine qualcosa come "gruppi di tende", piuttosto che "migliaia", per cui la cifra "46.500" riferita a Ruben in Numeri 1:21 potrebbe significare 46 gruppi di tende, per un totale di 500 uomini (W.M.F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, pp. 40ss.) (*numeri, **2**). In Ezechiele 2:1–65 e Neemia 7:6–67 è riportato un censimento dei Giudei all'epoca di Neemia (445–433 a.C.). Il conteggio totale è pari a 42.360 uomini, oltre a 7.582 servi e cantori.

II. Nel Nuovo Testamento

Due censimenti romani sono menzionati dal NT, ognuno dei quali con il termine gr. *apographē*, tradotto con "censimento" sia in Luca 2:2 sia in Atti 5:37.

Il censimento di Atti 5:37, associato all'insurrezione guidata da *Giuda di Galilea, fu effettuato nel 6 d.C. In quell'anno la Giudea fu inglobata nel sistema provinciale di Roma e i censimenti erano tenuti allo scopo di determinare l'ammontare dei tributi che la nuova provincia doveva pagare alle casse dell'impero. Il censimento fu condotto da P. Sulpicio *Quirinio, a quel tempo delegato imperiale in Siria. L'idea che Israele dovesse pagare un tributo a un signore pagano era insopportabile per Giuda, così come per il partito degli *Zeloti, la cui formazione risale proprio a quest'epoca.

Il censimento riportato in Luca 2:1–5, nel corso del quale nacque Gesù a Betlemme, solleva alcuni problemi. Si è d'accordo sul fatto che: *i*) un censimento del tipo di quello descritto da Luca può essere stato effettuato in Giudea verso la fine del regno di Erode (37–4 a.C.); *ii*) questo potrebbe essere stato parte di un censimento esteso a tutto l'impero, come indica Luca 2:1; *iii*) potrebbe aver richiesto il ritorno di ciascun capofamiglia alla sua città d'origine, come affermato in Luca 2:3. *i*) Nei suoi ultimi anni di regno, Erode fu trattato da Augusto come un suo vassallo e tutta la Giudea dovette fare voto di lealtà sia ad Augusto sia a Erode (Giuseppe Flavio., *Ant.* 16.290; 17.42). Un caso simile lo si ritrova nel censimento imposto nel 36 d.C al regno di Archelao (Tacito, *Ann.* 6.41). *ii*) Esistono prove di censimenti in varie parti dell'impero romano tra l'11 e l'8 a.C.; quello svoltosi in Egitto nel 10–9 a.C. (primo di una serie che si ripeteva ogni 14 anni) è particolarmente indicativo. *iii*) Quanto attestato in Luca 2:3 (come un fatto usuale) è riportato anche per il censimento del 104 d.C. in Egitto. Sul rapporto di Quirinio con questi censimenti più antichi, si veda *Quirinio.

Bibliografia. W.M. Ramsay, "The Augustan Census–System", in *BRD* pp. 255ss.; F.F. Bruce, "Census Papyri", *Documents of New Testament Times*, **in it.** F.F. Bruce, *Possiamo fidarci del Nuovo Testamento?*, Edizioni GBU, Chieti, 2006. (F.F. Bruce)

*Numero

CEPPI

(Ebr. *mahpeket* "gogna"; *saḏ*, "ceppi"; *ṣînōq* "collare"). Citato soltanto in brani veterotesta-

mentari più tardivi, questo strumento di punizione era composto di due grandi pezzi di legno nei quali erano inseriti i piedi, a volte anche le mani e il collo del prigioniero. Vi furono sottoposti il profeta Geremia (Ger. 20:2–3; *cfr.* 29:26) e Anani (II Cro. 16:10); Giobbe usò l'idea in senso figurato nel fare cordoglio per la propria afflizione (Giob. 13:27; 33:11). Nel NT, il termine gr. *xylon*, "legno", è usato nella descrizione dell'episodio a Filippi quando Paolo e Sila furono messi nei ceppi (Atti 16:24). (J.D. Douglas)

*Prigione

CEREALI

Le parole più usuali dell'AT sono: **1.** ***dāḡān***, frumento (quando i chicchi sono pienamente sviluppati); **2.** ***bar***, grano di qualsiasi tipo, ancora sullo stelo e nei campi, (per cui ***bar*** significa anche "campagna"); **3.** ***šeḇer***, grano, cereali, grano spezzato o macinato.

"Grano arrostito" (***qālî***, ***qālâ***, "arrostito"), si trattava di spighe o chicchi di frumento arrostiti sul fuoco, normalmente in un tegame di ferro o sopra una pietra piatta (Lev. 23:14; Rut 2:14; I Sam. 17:17; 25:18; II Sam. 17:8).

kussemeṯ (Es. 9:32; Is. 28:25; Ez. 4:9) tradotto "spelta" indica la falsa spelta o frumento einkorn (*Triticum monoccum*) e non la vera spelta (*Triticum spelta*) dal momento che quest'ultima non è documentata in Egitto all'epoca.

La parola greca *kokkos* ("granello", Matt. 13: 31, *ecc.*) indica la forma singola, come per esempio "un granello di senape".

Per grano nella Bibbia si intende solitamente le colture di orzo o di frumento (*agricoltura, *cibo). (F.N. Hepper)

Orzo (ebr. ***śᵉʿōrâ***, gr. ***krithê***). Cereale commestibile del genere *Hordeum*. L'*Hordeum spontaneum* che cresce tutt'ora allo stato selvatico in Israele fu il precursore dell'orzo primitivo "a due file" (*H. disticum*, coltivato oggi come orzo da birra), e seguito più tardi dall'*H. vulgare*, l'orzo dei tempi biblici e conosciuto anche oggi.

L'orzo costituiva una parte sostanziale della dieta nella terra promessa (Deut. 8:8), in particolare delle classi più povere (Rut 2:17; Ez. 4:9; Giov. 6: 9). Il periodo di crescita è più breve di quello del frumento e cresce bene anche in terreni più poveri. L'orzo si utilizzava anche come foraggio per cavalli e bovini (I Re 14:28), e per fermentare, a giudicare dai vasi filistei che servivano per bere. In Giudici 7:13 simboleggia chiaramente Israele. La farina di frumento offerta come "oblazione di gelosia" (Num. 5:15) sembrerebbe indicare il fatto che fosse occorso un problema che aveva intaccato l'integrità di fondo dell'essere umano. (F.N. Hepper)

Pula 1. La parola ebr. più comune, ***mōṣ***, indica le bucce o cartocce del grano, insieme alla paglia, portate via dal vento durante la vagliatura (Giob. 21:18; Sal. 1:4; 35:5; Is. 17:13; 29:5; 41:15; Os. 13: 3; Sof. 2:2). **2.** Ebr. ***ḥᵃšaš***, "fieno", "erba secca" (Is. 5:24; 33:11). **3.** aram. ***ûr***, "buccia", "pula" (Dan. 2:35). **4.** Gr. *achyron*, "pula" (Matt. 3:12; Luca 3:17).

In alcuni dei brani citati sopra l'uso è figurativo, in riferimento a un insegnamento erroneo o superficiale, e alla sorte inevitabile degli operatori di iniquità. (J.D. Douglas)

Paglia (ebr. *teḇen*; arabo *tibn*). Il termine indica lo stelo del frumento o dell'orzo, mentre la pula è la buccia del chicco soffiato via dal vento nella vagliatura, e la stoppia è la parte della pianta che rimane nel terreno dopo la mietitura. La paglia tritata era mescolata ad alimenti più sostanziali per fare il foraggio per i cavalli, gli asini e i cammelli (Gen. 24:32; Giu. 19:19; I Re 4:28). In Egitto si mescolava la paglia all'argilla (come si fa ancora oggi) per fabbricare i mattoni di fango per costruire le abitazioni più povere. Quando gli Israeliti, gia sovraccarichi di lavoro, ebbero l'ordine di raccogliere essi stessi la paglia che serviva per fabbricare la stessa quantità di mattoni di prima, il carico inflitto loro divenne quasi insopportabile (Es. 5).

La paglia è utilizzata ancora per la manifattura di alcune ceramiche che poi sono cotti con il fuoco. In Giobbe 41:19 è riferito che il leviathan era così forte da piegare il ferro come se fosse paglia. Nel clima pacifico dell'epoca messianica il leone smetterà di divorare la carne e mangerà la paglia (foraggio, NVR) come il bue (Is. 11:7; 65:25). La sorte finale di Moab è descritta come paglia pigiata nel letamaio (Is. 25:10). Nella Bibbia si parla della stoppia (ebr. ***qaš***, "seccato") per rappresentare le cose infiammabili, senza valore, in base all'usanza di gettare paglia o stoppia sul fuoco per avere calore immediato (Es. 15:7; Giob. 13:25; 41:28–29; Sal. 83:13; Is. 5:24; è questo il senso del gr. ***kalamê*** in I Cor. 3:12). Si veda C.F. Nims, "Bricks without Straw", *BA* 13, 1950, pp. 22ss. (R.A. Stewart)

Frumento (ebr. ***dāḡān***, gr. ***sitos***). Un cereale molto antico e importante per l'umanità. Il frumento tipico del Mediterraneo ai tempi dell'AT era il *triticum dicoccum*, precursore del *T. durum*, il "grano duro", così importante nella regione dai tempi ellenistici in poi, quindi incluso il periodo del NT. Le varietà coltivate oggigiorno sono quelle del frumento da pane (*T. vulgare*). A motivo delle sue qualità fisiche e chimiche, il frumento, più di ogni altro cereale, è utile per la cottura del pane.

Il frumento costituiva una parte importante della dieta degli israeliti (Giu. 6:11; Rut 2:23; II Sam. 4:6) e la mietitura era un punto di riferimento del calendario (Gen. 30:14; I Sam. 6:13; 12:17). A motivo della sua importanza come nutrimento, è simbolo di provvidenza e bontà di Dio (Salmo 81:16; 147:14). Era offerto nel tempio come oblazione (Esd. 6:9; 7:22), ed è menzionato come parte dell'offerta fatta da Davide sull'aia di Ornan (I Cro. 21:23). Cristo utilizzò il fatto che diverse spighe sorgono da un solo chicco, che intanto si consuma, per illustrare il bisogno di morire a sé stessi per poter portare frutto spirituale (Giov. 12:24; *cfr.* I Cor. 15:36–38). Come simbolo dei figli di Dio il frumento è contrastato con la pula (Matt. 3:12). In Matteo 13:24–30 le zizzanie (*Lolium temulentum*) assomigliano, nel primo periodo della crescita, alla pianta del frumento, ma sono facili da distinguere quando giunge il tempo della mietitura.

Bibliografia. H. Helbaek, "Ancient Egyptian Wheats", *Proceedings of Prehistory Society* 11, 1955, pp. 93–95; D. Zohary e M. Hopf, *Domestication of Plants in the Old World*, 1988, pp.13–82; F.N. Hepper, *IEBP*, pp.84–95, **in it.** . *GLAT*, (*dāḡān*), 2, coll 159–163, (*bar*), 1, coll. 1711–1722; *DIB*, pp. 564–565, 684–685 ; R. Gower, *Usi e costumi della Bibbia*, rist. Elledici, Leumann, 2000; (F.N. Hepper *et al*)

*Agricoltura; *Cibo; *Pane; *Spigolare

CERTEZZA

1. Ciò che genera certezza (un pegno, un segno o una prova). **2.** Lo stato dell'essere certi. Entrambi i testamenti descrivono la fede come una condizione di sicurezza fondata su garanzie divine.

Il senso 1. si trova in Atti 17:31, dove Paolo dice che Dio risuscitando Gesù "ha dato sicura prova a tutti" (*pistis*, un fondamento oggettivo valido per credere) del fatto che Gesù giudicherà il mondo. *Cfr.* II Timoteo 3:14, dove è detto a Timoteo di proseguire in ciò in cui egli ha "acquistato la certezza" (forma passiva del verbo *pisteoō*, rendere certo) in questo caso della certezza che proviene dalla conoscenza che Timoteo aveva dei suoi insegnanti e delle Scritture.

Il senso 2. è regolarmente espresso dal sostantivo *plērophoria* (pienezza di convinzione e fiducia). Leggiamo della "ricchezza della *plērophoria* per conoscere a fondo" (Arndt traduce: "una ricchezza di sicurezza prodotta dalla comprensione") (Col. 2:2); dell'avvicinarsi a Dio con *plērophoria* di fede (Ebr. 10:22); di conservare *plērophoria* della speranza (Ebr. 6:11); e del vangelo predicato "con Spirito Santo e con piena *plērophoria*", *cioè* con forza, con lo Spirito che dà convinzione al predicatore e ai convertiti (I Tess. 1:5). Paolo usa il passivo del verbo corrispondente *plērophoreō* (*lett.*, "essere ripieni"; "completamente determinati", Eccl. 8:11, LXX; "pienamente soddisfatti", in un frammento su papiro [si veda *LAE*, p. 82]) per denotare lo stato dell'essere pienamente certi della volontà di Dio (Rom. 14:5) e della sua capacità di mantenere le promesse (Rom. 4:21). Un altro passivo (*pepaismai*, "sono persuaso") introduce la convinzione di Paolo che Dio può proteggere (II Tim. 1:12), e che niente può separarlo dall'amore di Dio (Rom. 8:38–39). Questo passivo sottolinea il fatto che la certezza cristiana non è espressione di ottimismo umano o di presunzione, ma una persuasione che proviene da Dio. Si tratta, in realtà, di un aspetto del dono della fede (*cfr.* Ebr. 11:1). La testimonianza di Dio ne è il fondamento e lo Spirito di Dio ne è l'autore.

Nel NT la certezza della fede ha un duplice oggetto: in primo luogo la verità rivelata di Dio vista complessivamente come una promessa della salvezza in Cristo; in secondo luogo l'interesse del credente in quella promessa. In entrambi i casi la certezza è il correlativo e dunque una conseguenza della testimonianza divina.

1. Dio attesta ai peccatori che il Vangelo è la sua verità. Questo lo fa sia con i miracoli sia con i doni che qualificano gli apostoli come suoi messaggeri (Ebr. 2:4), e con lo Spirito che dà illuminazione e rende capaci gli ascoltatori di riconoscere e ricevere il loro messaggio "non come parola di uomini, ma, quale essa è veramente, come Parola di Dio, la quale opera efficacemente in voi che credete" (I Tess. 2:13, *cfr. 1:5*).

2. Dio attesta ai credenti che sono suoi figli. Il dono fatto a loro dello Spirito di Cristo (si veda Atti 2:38; 5:32; Gal. 3:2) è esso stesso la testimonianza che Dio dà loro di averli ricevuti nel suo regno messianico (Atti 15:8), e che ora essi lo conoscono in maniera salvifica (I Giov. 3:24). Questo dono, è "pegno della nostra eredità" (Ef. 1: 14), li suggella come un possedimento permanente di Dio (Ef. 1:13; 4:30), e assicura che per mezzo di Cristo ora sono suoi figli ed eredi. Lo Spirito attesta queste cose spingendoli a rivolgersi a Dio come "Padre" (Rom. 8:15–16; Gal. 4:6) e dando loro il senso del suo amore paterno (Rom. 5:5). Da qui la fermezza e la gioia davanti a Dio e davanti agli uomini che caratterizza dappertutto la religione neotestamentaria.

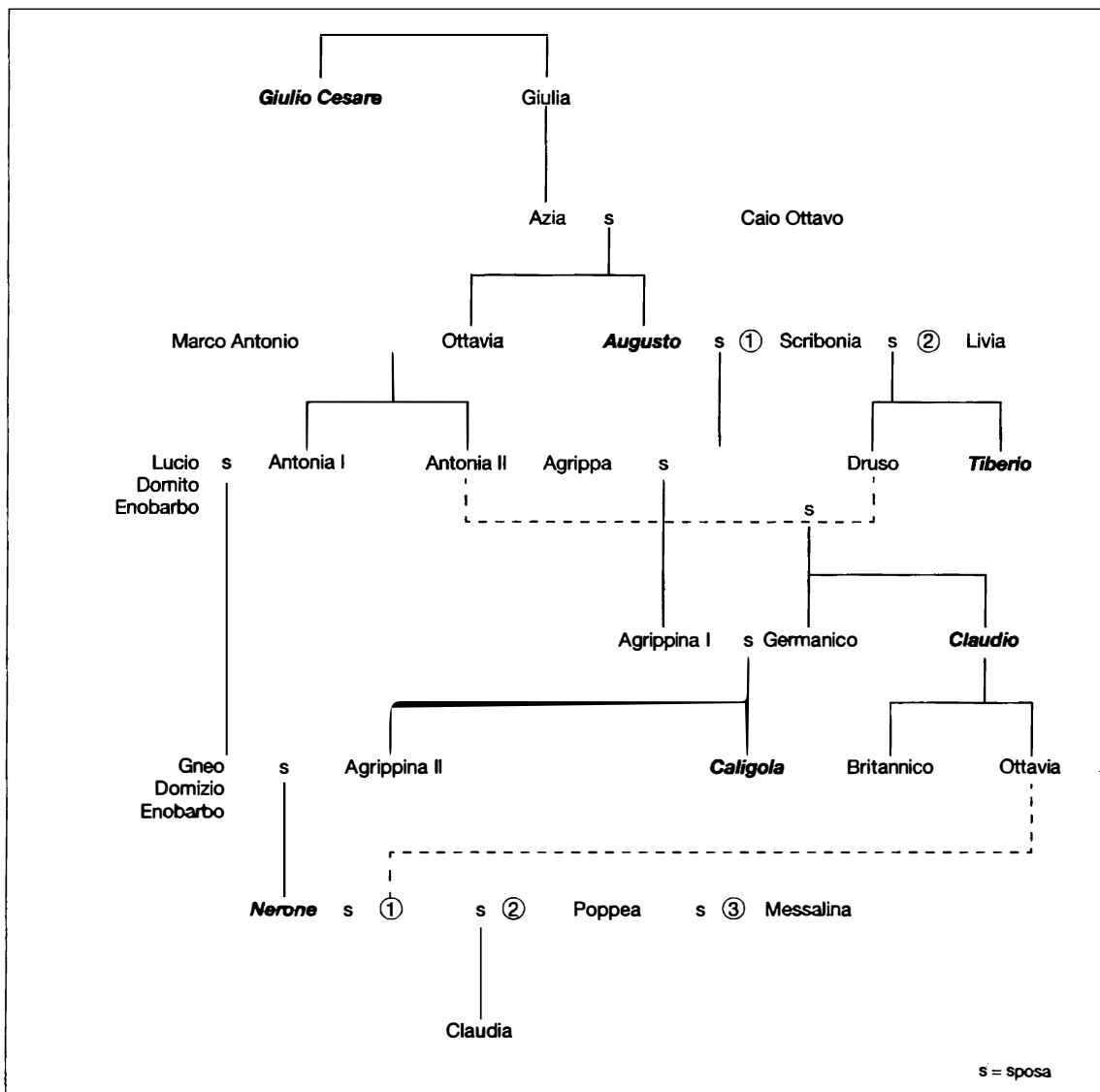
Tuttavia, l'autoinganno in questo campo rappresenta un pericolo in quanto la forte persuasione di una relazione salvifica con Dio può anche essere un'illusione di origine demoniaca. La certez-

za interiore deve essere dunque provata per mezzo di segni esteriori, morali e spirituali (*cfr.* Tito 1: 16). Le Epistole di Giovanni hanno a che fare direttamente con questo problema. Giovanni specifica che una retta convinzione su Cristo, l'amore per i fratelli e la condotta retta sono segni oggettivi del fatto di essere figli di Dio e di conoscerlo in maniera salvifica (I Giov. 2:3–5, 29; 3:9-10, 14, 18-19; 4:7; 5:1, 4, 18). Coloro che trovano questi segni in se medesimi possono essere certi (*lett.*, persuasi) nei loro cuori della presenza di Dio, allorquando un sentimento di colpa li porta a dubitare del suo favore (I Giov. 3:19). Ma in assenza di questi segni, ogni forma di certezza è un'illusione (I Giov. 1:6; 2:4, 9–11, 23; 3:6–10; 4:8, 20; 2 Giov. 9; 3 Giov. 11).

Bibliografia. L. Berkhof, *The Assurance of Faith*; W. Guthrie, *The Christian's Great Interest*, 1658, **in it.** G. Delling, *GLNT* 10:706–712; R. Schippers, *DCBNT* 1, pp. 1283–1291. (J.I. Packer)

*Perseveranza; *Salvezza; *Spirito Santo

CESARE

Nome di un ramo della *gens* Iulia che assunse una posizione dominante nella Repubblica a Roma in seguito al trionfo di Augusto (31 a.C.) e la man-

Albero di famiglia, semplificato, della casa dei Cesari.

tenne fino alla morte di Nerone (68 d.C.). Questa egemonia (come è correttamente identificata dall'originale gr. in Luca 3:1, a differenza di "impero" che è un termine troppo delimitato), piuttosto che per le sue forme o per i suoi presupposti, si esprimeva in un misto tra potere legale e sociale, una novità assoluta nella tradizione di Roma anche in ragione del monopolio del comando. Non si trattava a tutti gli effetti di una monarchia, ma il suo successo produsse un cambiamento così profondo nell'amministrazione del potere, che quando la stirpe dei Cesari fu eliminata, la posizione fu istituzionalizzata e il suo nome fu assunto anche dai successori.

Uno dei fondamenti del potere di un Cesare era la diffusione di comandi provinciali che abbracciavano la maggior parte degli eserciti dislocati alle frontiere. La Giudea rientrava sempre in quest'area, per cui l'appello di Paolo contro il procuratore (Atti 25:10–11) non avrebbe avuto senso se il governatore fosse stato un proconsole nel pieno dei suoi uffici e quindi uguale a Cesare. Inoltre, da questo consegue anche l'usanza giudaica di fare riferimento a Cesare come a un re (Giov. 19:12,15) in quanto, dal loro punto di vista, la famiglia dinastica rappresentava una monarchia. Anche quando il potere effettivo non era nelle mani di Cesare, veniva usata la stessa terminologia (Atti 17:7, I Pie. 2:13, 17). Nelle repubbliche, la forza delle tradizioni ellenistiche di sovranità reale ridirette da un giuramento di fedeltà personale alla casa di Cesare e la combinazione con il culto imperiale, fece perdere valore alla concezione prettamente romana del ruolo di Cesare. In ogni caso, questo ruolo quasi monarchico semplificò a Roma il compito di stabilire la sua autorità imperiale. Però, il culto a Cesare pose i cristiani di fronte a un problema di vita o di morte (Plinio, *Ep.* 10. 96–97 e forse Apoc. 13).

I Cesari a cui il NT fa riferimento sono: nei Vangeli, *Augusto (Luca 2:1) e *Tiberio (3:1), mentre nel libro degli Atti, *Claudio (Atti 11:28, 17:7, 18:2) e altrove *Nerone.

Bibliografia. Svetonio, *Vita XII Caesarum*; Tacito, *Ann.*; *CAH*, 10–11, tr. it. 2, 1–2; 5, 1–2; F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, 1977, in it. M.A. Levi, *Augusto e il suo tempo*, Milano, 1985; F.R. Martin, *I dodici Cesari, dal mito alla realtà*, Mondadori, Milano, 1994; O. Cullmann, *Dio e Cesare*, Roma, AVE, 1996; L. Canfora, *Giulio Cesare, il dittatore democratico*, Laterza, Bari, 2002; (E.A. Judge).

*Appello a Cesare; *Impero romano; *Roma

CESAREA

Questa grandiosa città, costruita da Erode il Grande nel luogo dove era ubicata la Torre di Stratone, si trovava sulla costa del Mediterraneo, 37 km. a sud del monte Carmelo e circa 100 km. a nord–ovest di Gerusalemme. Così chiamata in onore dell'imperatore romano Cesare Augusto, era la metropoli romana della Giudea e la residenza ufficiale sia dei re erodiani, sia dei procuratori romani. Era posizionata lungo la rotta di collegamento tra Tiro e l'Egitto ed era per questo un fiorente centro commerciale per gli scambi con l'entroterra. Allo stesso tempo Cesarea era anche altamente rinomata per il commercio marittimo, soprattutto per la complessa rete di moli rocciosi che si stendeva a nord e a sud del porto.

La città era riccamente adornata di palazzi, edifici pubblici e possedeva un enorme anfiteatro, dominato da un tempio di grandi dimensioni dedicato a Cesare e a Roma. Gli archeologi hanno rinvenuto resti di strutture risalenti all'epoca di Erode in prossimità di case e fortificazioni di epoca più tarda. Tutt'oggi è visibile l'acquedotto di Erode, che portava acqua fresca per 9 km. da sorgenti nelle colline circostanti. Nel teatro è stata trovata la sola iscrizione di Ponzio Pilato a oggi conosciuta.

Come altre comunità del Mediterraneo di epoca neotestamentaria, Cesarea aveva una popolazione mista, da cui conseguivano inevitabili scontri tra giudei e gentili. Quando Pilato era procuratore della Giudea, viveva a Cesarea nella residenza del governatore. Filippo, l'evangelista e diacono, portò il cristianesimo nella sua città d'origine e in seguito ospitò Paolo con i suoi collaboratori (Atti 21:8). Paolo partì da Cesarea diretto a Tarso, dopo essere sfuggito ai suoi nemici giudei in Damasco (9:30). Cesarea era la città in cui il centurione Cornelio viveva, oltre che il luogo in cui si convertì (10:1, 24, 11:11). A Cesarea Pietro arrivò a comprendere meglio la natura del Regno di Dio: Dio aveva distrutto le barriere che separavano i credenti gentili e giudei (10:35) e aveva messo da parte le distinzioni basate su ciò che è "puro" e ciò che è "impuro".

Paolo giunse al porto di Cesarea di ritorno dal suo secondo e terzo viaggio missionario (18:22, 21:8), fu in questa città che prese la decisione fatale di andare a Gerusalemme (21:13) e fu anche a Cesarea che fu mandato per essere interrogato dal governatore Felice (23:23–33), prima di essere imprigionato per due anni. In Cesarea Paolo perorò la sua causa di fronte a Festo e Agrippa, e da qui, su sua richiesta, Festo lo mandò incatenato a Roma (Atti 25:11).

Bibliografia. L.I. Levine, 3, 1975; *NEAEHL*, pp. 270–291; R.L. Hohlfelder, *ABD* 1, pp. 798–803, **in it.** *EAA*, 2, pp. 524ss., I Supp. (1970), 319ss., II Supp. (1970–1994), 2, pp. 110ss.; *Haifa–Akko– Cesarea*, Firenze, 1994. (A.R. Millard, R.K. Harrison)

*Atti degli apostoli, libro

CESAREA DI FILIPPO

Graziosa località ai piedi del monte Ermon, dove nasce il fiume Giordano, famosa per essere il luogo in cui avvenne la confessione di Pietro (Matt. 16:13–16). Potrebbe essere la Baal–Gad dell'AT. Baal era il dio adorato in questa zona in epoca veterotestamentaria, in seguito i greci lo sostituirono con il loro dio Pan e la città prese il nome di Paneas, con il relativo luogo di culto denominato Panion. Quando Antioco III, della dinastia dei seleucidi, strappò la terra d'Israele (assieme all'intera *Celesiria) ai tolomei, una delle battaglie decisive ebbe luogo a Paneas (200 a.C.). Erode il Grande vi costruì un tempio marmoreo dedicato a Cesare Augusto, che gli aveva dato la città in consegna, e Filippo il tetrarca, sotto lo stesso imperatore, abbellì ulteriormente la città, cambiandone il nome in Cesarea, in onore dell'imperatore. L'aggiunta di "Philippi" (cioè "di Filippo") serviva a distinguerla dall'altra *Cesarea, quella vicino al mare (*cfr.* Atti 8:40). Agrippa II ricostruì la città durante il regno di Nerone, dandole un nuovo nome, Neronia, che però fu presto abbandonato. La città ebbe un ruolo importante durante le crociate. Il suo antico nome persiste ancora oggi come Bāniās, in cui si trova la moschea di Al–Khidr, considerato alla pari della figura di san Giorgio. (D.F. Payne)

CESTO

(Ebr. *dûḏ*) Cesto rotondo abbastanza grande da contenere una testa umana (II Re 10:7), ma usato normalmente per trasportare fichi, *ecc.* (Sal. 81: 6). La distinzione tra la moltiplicazione dei pani per i cinquemila e per i quattromila è evidenziata dagli scrittori del Vangelo con l'uso del gr. *kofinos* (NVR "cesta") nel primo miracolo (Matt.14: 20; 16:9; Mar. 6:43; 8:19; Luca 9:17; Giov. 6:13), e di *spyris* nel secondo (NVR "panieri"; Matt. 15: 37; 16:10; Mar. 8:8, 20). Entrambe le parole denotano un cestino, *cofinos*, che compare altrove in un contesto giudaico, e *spyris* in cui Paolo fu calato dalle mura di Damasco, e che era più grande (Atti 9:25; parallelo al gr. *sarganē*, contenitore fatto di materiale intrecciato, II Cor. 11:33). (A.R. Millard)

CHEAT, CHEATITI

Cheat, secondo figlio di Levi, fu capostipite di una delle tre grandi famiglie levitiche. La sua famiglia era suddivisa nelle case di Amram, Isar, Ebron e Uziel. Mosè e Aronne erano amramiti (Es. 6:20). Nel deserto i cheatiti trasportavano gli arredi e gli utensili del tabernacolo. Essi si accampavano sul lato meridionale del tabernacolo. Nel censimento di Numeri 3:27–32; 4:36 i loro maschi dall'età di un mese in su risultarono 8600, ma quelli che effettivamente servivano, perché di età fra i 30 e i 50 anni, erano 2750. Nella spartizione della terra, a quei cheatiti che in quanto figli di Aronne erano sacerdoti, furono assegnate tredici città, al resto dieci città (Gios. 21:4–5). Sotto la riorganizzazione di Davide, i cheatiti esercitavano un'ampia varietà di uffici, fra cui una parte nel canto del tempio (I Cro. 6:31–38; *cfr.* 9:31–32; 26:23–31). Essi sono menzionati di nuovo sotto Giosafat, Ezechia e Giosia (II Cro. 20:19; 29: 12; 34:12), e al ritorno dall'esilio (Esdr. 2:42; *cfr.* I Cro. 9:19; i corachiti erano cheatiti). Si veda anche *Cora. (D.W. Gooding)

CHEBAR

Nome di un fiume di Babilonia sulle cui rive si stanziarono i giudei portati in cattività; luogo in cui Ezechiele ebbe delle visioni (1:1, 3; 3:15, 23; 10:15, 20, 22; 43:3). Questo luogo non è stato identificato, anche se Hilprecht ha proposto che possa trattarsi di *nari kabari* ("gran canale"), nome usato in un testo babilonese proveniente da Nippur per identificare il canale Shatt–en–Nil che scorre a est di Babilonia.

Bibliografia. E. Vogt, *Biblica* 39, 1958, pp. 211–216. (D.J. Wiseman)

CHEDAR

(Ebr. *qēḏār*, probabilmente "nero", "bruno"). **1.** Figlio di Ismaele (Gen. 25:13; I Cro. 1:29), progenitore dell'omonima tribù. **2.** Tribù nomadi del deserto siro–arabo, situato oltre il Giordano verso la Mesopotamia. Nell'VIII secolo a.C. Isaia profetizzò la rovina (Is. 21:16–17) di queste tribù note per altro nella Babilonia meridionale (I. Eph'al, *JAOS* 94, 1974, p. 112). Esse costruirono "villaggi" (Is. 42:11), o forse semplici accampamenti (H.M. Orlinsky , *JAOS* 59, 1939, pp. 22ss.), abitavano in tende nere (Cant. 1:5). Come pastori di numerosi greggi (Is. 60:7), estendevano il loro commercio fino a Tiro (Ez. 27:21). Geograficamente, Chittim (Cipro) a ovest nel Mediterraneo

e Chedar, a est nel deserto, erano come poli opposti (Ger. 2:10). Per il salmista (Sal. 120:5) abitare con i chedariti era come un triste esilio.

Insieme con le tribù arabe, i nabatei, ecc., i chedariti entrarono in conflitto con Assurbanipal nel VII secolo a.C. (M. Weippert, *Welt des Orients* 7, 1973–1974, p. 67). Subirono inoltre l'attacco di Nabucodonosor II di Babilonia, nel 599 a.C. (*cfr.* D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 32), come annunciato da Geremia (Ger. 49:28). In epoca persiana una serie di re del territorio che andava dalla terra d'Israele all'Egitto erano considerati guardiani dagli imperatori persiani. Uno di questi fu *Ghesem (Gasmu), avversario di Neemia (Nee. 6:1–2, 6), al cui figlio Qaynu è attribuito il titolo di "re di Chedar" su una coppa d'argento proveniente da un luogo sacro nel Delta egiziano orientale. Riguardo a questo e agli altri re, si veda I. Rabinowitz, *JNES* 25, 1956, pp. 1–9, ill. 7; W.J. Dumbrell, *BASOR* 203, 1971, pp. 33–44; A. Lemaire, *RB* 81, 1974, pp. 63–72. (J.D. Douglas, K.A. Kitchen)

CHEDEMOT

Oggi probabilmente Qasr el–Za'ferān, 16 km. a nord dell'Arnon, appena dentro il territorio di Sicon e vicino al confine orientale degli amorei. Città levita (Gios. 21:37; I Cro. 6:79) di Ruben (Gios. 13:18), dava il suo nome al vicino deserto (Deut. 2:26).

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Bible*, 1938, p. 69; *LOB*, p. 186. (N. Hillyer)

CHEDES, CHEDES DI NEFTALI

1. Antica città reale cananea (Gios. 12:22) che divenne importante in Neftali (Gios. 19:37). Qualche volta veniva specificato "Chedes di Neftali" (Giu. 4:6) per distinguerla da **2**. Essa fu assegnata ai leviti (Gios. 21:32) e designata città di rifugio (20:7). Chedes era caratterizzata anche dalla sua posizione in Galilea (Gios. 20:7; I Cro. 6:76).

Questa Chedes potrebbe essere la casa di Barac dove egli radunò le forze da Neftali e da Zabulon per far guerra a Sisera (Giu. 4:9–11). Quando Tiglat–Pileser III, re d'Assiria, invase Israele settentrionale nel 734–732 a.C., Chedes, essendo sulla strada meridionale da Asor, fu una delle prime città a cadere (II Re 15:29). Fu teatro della grande battaglia combattuta fra i maccabei e Demetrio (I Mac. 11:63, 73). Chedes è l'odierna Cades, a nord–ovest del lago Hule, dove ritrovamenti sui fondali e in superficie mostrano che è stata occupata dall'inizio alla tarda Età del Bronzo. **2**. Città di Issacar data ai leviti ghersomiti (I Cro. 6: 72). Nell'elenco di Giosuè 21:28, il suo posto è preso da Chision. Viene identificata con l'odierna Tell Abu Qedeis, a sud–ovest di Meghiddo. Si veda *NEAEHL*, p. 860. **3**. Città della Giudea meridionale vicino al confine di Edom (Gios. 15:23), probabilmente va identificata con Cades–Barnea, quindi *Cades.

Bibliografia. *Excavations and Researches*, 1973 (Tell Aviv) pp. 93–122. (D.J. Wiseman)

CHEDORLAOMER

(Ebr. *kᵉḏor lā'ōmer*; gr. *Chodolla(o) gomor*). Re di Elam alla testa di una coalizione che comprendeva *Amrafel, *Arioc e *Tideal, i quali attaccarono Sodoma e Gomorra, che si ribellarono a lui dopo 12 anni di vassallaggio (Gen. 14:1–17). Venne inseguito da *Abraamo, il quale lo sconfisse vicino a Damasco (v. 15).

Questo re non è stato identificato con certezza, ma il suo nome è indiscutibilmente elamita: *Kutir/kudur*, "servo", di solito seguito dal nome di una divinità, come *p.e.* Lagamar (usato per nomi in antico babilonese provenienti da Mari). Albright identifica Chedorlaomer col re Kutir–Nahhunte I, vissuto attorno al 1625 a.C. (*BASOR* 88, 1942, pp. 33ss), ma la corrispondenza tra Nahhundi e La'omer non è certa ed è altrettanto complessa l'opinione, basata sulle cosiddette "tavolette di Chedorlaomer" del British Musem (VII sec. a.C.), in cui Astour identifica KU.KU. KU.MAL come un re di Elam che rappresenta l'est, e considera Genesi 14 come un tardo midrash (in *Biblical Motifs*, 1966, pp. 65–112, a cura di A. Altmann). I testi di *Ebla però indicano che fin dall'antichità esistevano rapporti tra la Siria e Elam. (D.J. Wiseman)

CHEFIRA

(Ebr. *kᵉp̄îrâh*). Fortezza degli ivvei in cima a una rupe, 8 km. a ovest di Gabaon, Giosuè 9:17. È l'odierna Khirbet el–Kefireh e domina lo uadi Qatneh, verso Aialon. Divenne territorio di Beniamino (Gios. 18:26). Nell'elenco di Esdra 2:25 e Neemia 7:29 si trova associata a *Chiriat–Iearim. (J.P.U. Lilley)

CHEILA

(Ebr. *qᵉ'îlâh*). Città nella regione meridionale di Giuda (o Sefela) (Gios. 15:44), probabilmente la Kelti delle Lettere di Amarna 279–280, 290 (*ANET*, pp. 289,487). Al tempo di Saul, Davide

la liberò da un attacco dei filistei ma considerò l'influenza di Saul troppo forte per la sua sicurezza personale (I Sam. 23). Nel periodo post–esilico il suo territorio formò due distretti (Nee. 3:17–18). Ḫirbet Qeila, su una collina 10 km. a est di Bet Guvrin, domina la salita verso Ebron da Soco, nella valle fra la Sefela e le colline. (J.P.U. Lilley)

CHELAM

Città della Transgiordania, probabilmente l'odierna 'Ilmā, dove Davide sconfisse l'esercito di Adadezer, rinforzato dalle truppe siriane d'oltre Eufrate (II Sam. 10:16–17) in seguito alla vittoria di Ioab, capitano di Davide, sulla coalizione di ammoniti e siriani. La LXX menziona la forma gr., Eliam, come parte di un nome composto di luogo in Ezechiele 47:16, il che ha indotto a proporre una localizzazione alternativa lungo il confine tra Damasco e Camat. È stato anche suggerito un legame con Alema (I Mac. 5:26). (R.A.H. Gunner)

CHELBON

(Ebr. *ḥelbôn*, "grasso", "fertile"). Città menzionata in Ezechiele 27:18, famosa per i suoi vini, che commerciava con Tiro. È stata identificata con il villaggio di Halbūn, 25 km. a nord di Damasco. L'autore della Genesi apocrifa di Qumran chiama Chelbon la "Coba" di Genesi 14:15, descritta come "a sinistra" o "a nord di Damasco", e questo offre un interessante indizio per identificare una località altrimenti sconosciuta. (J.B. Taylor)

CHELCAT

Città di Ascer (Gios. 19:25), assegnata ai leviti (Gios. 21:31). In I Cronache 6:75 è chiamata Cucoc, probabile variante di Chelcat. L'esatta localizzazione nella valle del Chison è controversa; un sito probabile di Chelcat è Tell el–Harbağ, 10 km. *ca.* a sud–est di Haifa (A. Alt, *Palaestinajahrbuch* 25, 1929, pp. 38ss.), o forse più probabilmente Tell el–Qassīs (o Kussis), 8 km. a sud–sud–est di Tell el–Harbağ (Y. Aharoni, *IEJ* 9, 1959, pp. 119–120). Chelcat è probabilmente la *hrkt* nelle liste topografiche del faraone Tutmòsi III, 1460 a.C. *ca.* (K.A. Kitchen)

CHELCAT–ASURIM

(Ebr. *ḥelqaṯ haṣṣurîm*, "campo delle pietre taglienti" o "campo delle spade"). È il nome dato alla località in Gabaon dove si svolse un torneo tra i campioni di Ioab e quelli di Abner, che portò a una battaglia (II Sam. 2:16). Altri significati possibili sono "campo dei cospiratori" basato sulla LXX *meris tōn epiboulōn*, "campo delle fazioni" o "campo degli avversari" (*cfr.* S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913). (J.G.G. Norman)

CHELDAI

(Ebr. *ḥeleḏ*, "durata di vita"; *cfr.* arabo, *ḫalada, ḫuldun.*) **1.** In I Cronache 27:15 è uno dei dodici capi dell'esercito di Davide che aveva il comando di una divisione di 24.000 uomini, il dodicesimo mese. Era di Netofa, città di Giuda, e della famiglia di Otniel (*cfr.* Giu. 1:12–15). Si tratta indubbiamente dello stesso Cheldai menzionato in I Cronache 11:30 e in II Samuele 23:29. **2.** Uno dei reduci dall'esilio, menzionato con Tobia e Iedaia in Zaccaria 6:10 ("Eldai"). L'oro e l'argento che essi avevano portato fu preso per fare corone per il Sommo sacerdote Giosuè. Cheldai è chiamato Chelem nel v. 14 (ebr.); può trattarsi di un soprannome o dell'errore di un copista. (F.C. Fensham)

CHELES

Il termine ebr. *ḥeleṣ* può significare "lombi" o forse "forza". **1.** Uno dei valorosi guerrieri di Davide. Il Cheles di II Samuele 23:26 è probabilmente lo stesso di I Cronache 1:27 e 27:10. Il problema è che in II Samuele è descritto come "di Pelet" (ebr. *palṭî*, "uomo da *bêṯ peleṭ*", una località di Giuda) e in I Cronache come "da Palon", o "pelonita" (ebr. *pelōnî*, "uno qualunque"). Forse bisogna cambiare pelonita in peletita, oppure accettare che il Cheles di II Samuele non sia lo stesso di I Cronache 11 e 27. In I Cronache 27:10 è indicato come uno "dei figli di Efraim". È possibile che, come discendente di Efraim, fosse considerato un pelonita, cioè "un estraneo senza legami con Giuda", pur vivendo a Bet Pelet. **2.** Figlio di Azaria, discendente di Giuda (I Cro. 2:39). (F.C. Fensham)

CHEMOS

(Ebr. *ḵemōš*). Dio dei *moabiti, il popolo di Chemos (Num. 21:29; Ger. 48:46). Il culto di questo dio comprendeva anche il sacrificio di bambini (II Re 3:27). Salomone eresse un alto luogo per Chemos a Gerusalemme (I Re 11:7), ma Giosia lo distrusse (II Re 23:13). (J.A. Thompson)

CHEN

(Ebr. *ḥēn*, "favore"). Uno degli uomini destinati a ricevere una corona simbolica (Zacc. 6:14); po-

trebbe trattarsi di un nome figurativo per Giosia, anch'egli indicato nel testo (v. 10) come "figlio di Sofonia". (J.D. Douglas)

CHENAT

(Ebr. *qᵉnāṯ*, "possesso"). Città della Transgiordania settentrionale sottratta agli amorei da *Noba che le diede il proprio nome (Num. 32:42) e più tardi presa dai ghesuriti e dai siri (I Cro. 2:23). Il termine appare in diversi testi egiziani del II mill. (*cfr. LOB*, indice). Viene generalmente identificata con le estese rovine di Qanawat, 25 km. a nord-est di Bosra, ma si veda F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, p. 417, e M. Noth, *Numbers*, p. 241 (*cfr. PJB* 37, 1941, pp. 80–81) che preferisce una collocazione a ovest oppure nord-ovest dell'odierna Amman, sulla base di Giudici 8:11. (J.D. Douglas, G.I. Davies)

CHENAZ

1. Nipote di *Esaù e uno dei capi degli *edomiti (Gen. 36:11,15,42). Alcuni commentatori ritengono che questi versi indichino che Chenaz era il progenitore dei chenizei. **2.** Fratello di *Caleb e padre di *Otniel e di *Seraia (Gios. 15:17; Giu. 1:13; 3:9, 11; I Cro. 4:13). **3.** Nipote di Caleb (I Cro. 4:15). (R.A.H. Gunner)

CHENEI

Tribù madianita (Num. 10:29; Giu. 1:16; 4:11). Il nome significa "fabbro", e la presenza di rame a sud-est del golfo di Aqaba, la regione cheneo-madianita, conferma quest'interpretazione. I chenei compaiono la prima volta come abitanti della Canaan patriarcale (Gen. 15:19). In seguito Mosè diventa genero di *Reuel (Es. 2:18) e invita suo figlio Obab ad accompagnare gli israeliti, in quanto conoscitore del deserto (Num. 10:29–31). Alcuni chenei si stabilirono con i figli di Giuda nella loro eredità (Giu. 1:16; I Sam. 27:10). Essi furono risparmiati da Saul nella sua guerra contro gli amalechiti (I Sam. 15:6) e Davide coltivò la loro amicizia (I Sam. 30:29). I recabiti erano di origine chenea (I Cro. 2:55) e furono importanti nel periodo post-esilico (Nee. 3:14).

La cosiddetta "ipotesi chenea" attribuisce importanza a questa tribù madianita nella religione d'Israele. La domanda a cui risponde questa ipotesi è: dove apprese Mosè il nome "Yahweh"? Non considerando il fatto che il nome fosse gia conosciuto prima di Mosè, molti sostengono che egli lo apprese da Ietro, il cheneo-madianita. Il successivo zelo per Yahweh dei chenei-recabiti non può appoggiare questa teoria: a volte succede che i convertiti siano più zelanti dei credenti tradizionali! E neppure il sacrificio di Ietro (Es. 18:12) regge il peso che gli viene dato, cioè che Ietro stava insegnando a Mosè come doveva essere adorato Yahweh, perché il capitolo lo presenta come colui che impara, portato alla fede dalla testimonianza di Mosè (v. 11). Indipendentemente, quindi, dalla dubbia osservazione secondo la quale "i chenei erano i fabbri delle tribù nomadi primitive, ... e senz'altro Yahweh è un dio del fuoco" (Oesterley e Robinson, *History of Israel*, 1, p. 92), l'unico sostegno dell'ipotesi chenea è che il loro antenato Caino portava il segno di Yahweh (Gen. 4:15). Questa ipotesi è sostenuta, *p.e.*, da L. Koehler, *Old Testament Theology*, p. 45 ed è contestata da M. Buber, *Moses*, p. 94, tr. it., Casale Monferrato, 1983. La testimonianza della Genesi è che il nome Yahweh era conosciuto dai patriarchi, e certamente in tempi più remoti (Gen. 4:1,26). L'ipotesi è frutto dell'applicazione dell'analisi documentaria, e ben merita di essere definita "il culmine della inventiva liberale" (U.E. Simon, *A Theology of Salvation*, 1953, p. 88).

Bibliografia. H.H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, pp. 48ss.; *Joseph to Joshua*, 1950, pp. 149ss.; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, pp. 242ss. (J.A. Motyer)

CHENIZEI

(Ebr. *qᵉnizzî*). Famosa famiglia edomita, discendente da Elifaz, il figlio maggiore di Esaù (Gen. 36:11,15,42; I Cro. 1:36, 53). Una parte di loro si unì ai giudei; il loro contributo alla storia d'Israele è indicato in I Cronache 4:13–15. Il v. 15 è difficile; forse in origine si leggeva "... (nomi andati perduti); questi erano i figli i Chenaz". La discendenza chenizea di Caleb è espressa sempre tramite Gefunne (Num. 32:12; Gios. 14:6,14). "Otniel, figlio di Chenaz", potrebbe semplicemente significare "Otniel, il chenizeo"; diversamente, questo Chenaz sarebbe stato il fratello più giovane di Caleb e Otniel il suo nipote. La storia di Caleb indica che la sua famiglia era ben inserita nella tribù di Giuda prima dell'esodo (*cfr.* Num. 13:6); quindi potrebbero essere stati gli antenati di Gefunne a unirsi per primi alla tribù.

I chenizei sono menzionati in Genesi 15:19 insieme ad altre nove nazioni che occupavano la terra promessa all'epoca di Abraamo; evidentemente questa è definita in termini di insediamenti posteriori, e comprendeva il Neghev ma nessuna parte di Edom propriamente detta (*cfr.* Deut. 2:5). (J.P.U. Lilley)

CHENOBOSKION

(*Lett.* “pascolo di oche”; copto *Sheneset*), antica città d’Egitto, a est del Nilo, 48 km. *ca.* a nord di Luxor. In questo luogo Pacomio fondò uno dei più antichi monasteri cristiani, risalente al 320 d.C. Attorno al 1945 Chenoboskion è divenuta famosa a causa della scoperta, per la precisione a Jabal al Tārif, di una biblioteca gnostica (soprattutto traduzioni dal greco in lingua copta), costituita da 52 documenti in 13 papiri. Questi sono spesso chiamati i documenti di Nag Hammadi, forse perché a Nag Hammadi, a ovest del fiume (la città moderna più vicina al luogo degli scavi), si diede la notizia della scoperta. Uno di questi codici venne acquistato dallo *Jung Institute* di Zurigo, per cui da allora è chiamato Codice Jung; gli altri appartengono al museo copto de Il Cairo. I due documenti più noti sono *Il vangelo della Verità*, contenuto nel Codice Jung, e *Il vangelo di Tommaso*, contenuto in uno dei codici del Cairo. *Il vangelo della Verità* è una meditazione speculativa sul messaggio cristiano, proveniente dalla scuola gnostica valentiniana, forse addirittura un’opera di Valentino stesso (150 d.C., *ca.*). *Il vangelo di Tommaso* è una collezione di 114 detti attribuiti a Gesù; frammenti di questi (in greco) erano stati trovati anche a Ossirinco tra la fine del XIX e gli inizi del XX sec. Tutta la collezione è un prezioso contributo alla nostra comprensione dello gnosticismo.

Bibliografia. F.L. Cross, a cura di, *The Jung Codex*, 1955; K. Grobel, *The Gospel of Truth*, 1960; R.M. Grant e D.N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1960; W.C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings*, 1960; J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, 1960; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960; *The Gospel of Philip*, 1962; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, 1961; M.L. Peel, *The Epistle to Rheginos*, 1969; M. Krause in W. Foerster a cura di, *Gnosticism*, 2, 1974, pp. 3–120; J.D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969*, 1971, (1970–1994), 1997), aggiornato annualmente in *NovT*; J.M. Robinson, a cura di, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 1972ss; *The Coptic Gnostic Library*, 1973ss.; *The Nag Hammadi Library in English*, 1977, **in it.** J.Dart e R. Riegert, *Il Vangelo di Tommaso e come fu scoperto*, Torino, 2000; B. Witherington, *Il codice del Vangelo*, GBU, Chieti, 2006 con bibl. di P. Ciavarella. (F.F. Bruce)

*Gnosticismo

CHERETEI

(Ebr. *k*^{e}*rēṯî*). Popolazione che si insediò insieme ai filistei a sud di Canaan (I Sam. 30:14; Ez. 25: 16; Sof. 2:5). Durante il regno di Davide costituivano, con i peletei, la sua guardia del corpo personale, sotto il comando di Benaia, figlio di Ieoiada (II Sam. 8:18; 20:23; I Cro. 18:17). Essi restarono fedeli a lui in occasione della ribellione di Absalom (II Sam. 15:18) e di Seba (II Sam. 20:7), ed erano presenti quando Salomone fu unto re (I Re 1:38, 44), anche se il fatto che non siano più menzionati, lascia pensare che la loro lealtà a Davide dipendeva da fattori personali, che non sussistettero dopo la sua morte.

È ragionevole supporre che i cheretei fossero originari di Creta e i peletei fossero invece *filistei, essendo quest’ultimo un adattamento di *p*^{e}*lištî* analogo a *k*^{e}*rēṯî* con l’assimilazione di *š* al successivo *t*, per formare la frase: ***hakk***^{e}***rēṯî w***^{e}***happ***^{e}***lēṯî*** “i cheretei e i peletei”. Erano tenuti distinti, sebbene provenissero ambedue da Creta, forse perché i cheretei erano cretesi nativi, mentre i peletei erano solo passati da quell’isola, nel corso dei loro viaggi da qualche ignota terra d’origine.

A quanto pare sia in quel periodo sia in epoche successive, non era raro che vi fossero mercenari provenienti dall’Egeo, infatti Ieoiada, al tempo del re Ioas, sebbene non avesse più al suo seguito i cheretei e i peletei, aveva però truppe cariane (II Re 11:4, 19; ***kārî***, tradotto “capitani” nella NVR; *cfr.* “carii” CEI e Paoline).

Bibliografia. A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, p. 202; J.A. Montgomery, *The Books of Kings*, *ICC*, 1951, pp. 85–86; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 123, 219–221, tr. it., 1964, **in it.** E.H. Maly, *Il mondo di David e di Salomone*, Leumann, 1970. (T.C. Mitchell)

*Davide

CHERIOT

1. Città all’estremo sud di Giuda, conosciuta anche come Cheriot–Cherson o Asor, forse l’odierna Hirbet el–Kariatein (Gios. 15:25). **2.** Città di Moab (Ger. 48:24) che un tempo era fortificata (v. 41) e possedeva palazzi (Am. 2:2). Probabilmente Qeryetēn, a sud di Atarot. Alcuni scrittori la identificano con Ar, l’antica capitale di Moab, perché quando Ar è elencata fra le città di Moab, Cheriot è omessa (Is. 15—16) e viceversa (Ger. 48). Lì c’era un santuario per Chemos, a cui Mesa trascinò Areli, il capo di Atarot (*Stele di Mesa). (J.A. Thompson)

CHERIT

Affluente del fiume Giordano, accanto al quale Elia venne mandato da Dio stesso e dove fu nutrito, mentre era in fuga da Acab (I Re 17:3, 5). Sono state proposte ubicazioni a sud di Ghilgal o a est del Giordano. (D.W. Baker)

CHERUBINI

(Ebr. *kerûḇîm*). Plurale di "cherub", che indica simbolicamente gli esseri celesti nell'AT. Nel libro della Genesi essi erano assegnati a guardia dell'albero della vita in Eden (Gen. 3:24). Una simile funzione simbolica era assegnata ai cherubini d'oro posti alle due estremità del coperchio ("propiziatorio") dell'arca dell'alleanza (Es. 25: 18–22; *cfr.* Ebr. 9:5), che si riteneva proteggessero gli oggetti sacri in essa contenuti, e anche costituissero, mediante le loro ali distese, un supporto visibile del trono invisibile di Dio (*cfr.* I Sam. 4:4; II Sam. 6:2; II Re 19:15; Sal. 80:1; 99:1, *ecc.*). In Ezechiele 10 il trono di Dio a forma di carro si muove sorretto dai cherubini. Delle illustrazioni di queste creature alate si trovavano anche ricamate sulle tende e sul velo del tabernacolo e sulle mura del tempio (Es. 26:31; II Cro. 3:7).

Figure di cherubini costituivano anche parte delle suntuose decorazioni del tempio di Salomone (1 Re 6:26–30). Due di queste, intagliate su legno d'olivo e ricoperte d'oro, dominavano l'interno del luogo santissimo. Erano alte 5 m. e avevano un'apertura alare di dimensioni simili, per cui insieme erano lunghe quanto un'intera parete. Dei cherubini erano anche intagliati a formare un fregio tutt'intorno le mura del tempio di Salomone, nonché, assieme a rappresentazioni di animali, sui pannelli decorativi che formavano parte della base di un enorme bacino di ottone ("il mare di bronzo"), contenente l'acqua per le abluzioni rituali. In altre allusioni veterotestamentarie, soprattutto nei libri poetici, essi rappresentano i venti tempestosi del cielo, per cui in II Samuele 22:11 (Sal. 18:10) ci si riferisce a Dio come a colui che cavalca sopra i cherubini (messo in parallelo con: "appariva sulle ali del vento").

L'AT non ci dà una descrizione chiara delle sembianze e dalla natura dei cherubini. Sono generalmente rappresentati come creature provviste di ali, piedi e mani. Nella visione di Ezechiele sulla restaurazione di Gerusalemme, i cherubini presenti negli ornamenti hanno due facce, una di uomo e l'altra di leone (Ez. 41:18–19), mentre in quelli visti in occasione della sua visione della gloria divina, ognuno dei cherubini ha quattro facce e quattro ali (Ez. 10:21). Fino a che punto essi fossero dotati di qualità etiche o morali non ci è dato di sapere. Sono costantemente associati alla presenza di Dio e gli viene perciò conferita una posizione elevata, eterea.

Scavi archeologici hanno portato alla luce alcune antiche rappresentazioni di creature che potrebbero essere cherubini. In Samaria dei pannelli d'avorio illustrano una figura composita, con un volto umano, un corpo d'animale a quattro zampe e due grandi ali elaborate. In altri scavi nell'antica città fenicia di Gebal (gr. Biblo) è stata trovata un'incisione con la rappresentazione di due cherubini che sostengono il trono di Hiram, re di Gebal, che regnò attorno al 1000 a.C.

Creature simboliche fornite di ali erano anche una caratteristica dell'antica mitologia e dell'architettura del Vicino Oriente. Rappresentazioni di questo tipo erano comuni all'animismo degli egizi, mentre in Mesopotamia leoni e tori alati stavano a guardia di edifici importanti. Tra gli ittiti, invece, era popolare la figura dei grifoni, creature composite che avevano il corpo di leone e ali e testa d'aquila, somiglianti a una sfinge.

Bibliografia. *ICC*, *Genesis*, pp. 89f., *Ezekiel*, pp. 112–114, *Revelation*, I, pp. 118–127; art. 'Cherub' in *JewE*; art. "Cherubim" in *HDB* e *DAC*; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, E.T., 1950; M. Horan, *Temples and Temple Services in Ancient Israel*, 1978, **in it.** *DIB*, pp. 85–88; A. Parrot, *Il tempio di Gerusalemme*, Paoline, Roma, 1973; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984. (R.K. Harrison)

CHESBON

(Ebr. *ḥešbôn*, "calcolo, espediente"). Città di Moab, conquistata da Sicon re degli Amorei che ne fece la sua città reale (Num. 21:26). Quando Sicon fu sconfitto dagli israeliti (21:21–24) la città venne assegnata a Ruben (32:37), ma più tardi fu ceduta a Gad, il cui territorio confinava con Ruben, e dai gaditi fu poi assegnata ai leviti (Gios. 21:39). Ai tempi di Isaia e di Geremia Moab, al culmine della sua prosperità, l'aveva riconquistata (Is. 15:4; Ger. 48:2); ma poi, ai tempi di Alessandro Ianneo essa è di nuovo nelle mani d'Israele (Giuseppe Flavio, *Ant.* 13.397). Si possono vedere le vestigia di antiche piscine e acquedotti in un ramo dell'attuale uadi Hesban che scorre presso la città (*cfr.* Cant. 7:5). Gli scavi presso Tell Hesban (1968–1978) hanno portato alla luce edifici dell'Età del Ferro (1200 a.C. *ca.*), ma non vi è nessun reperto della tarda Età del Bronzo che possa essere associato a Sicon. Vi sono tuttavia alcuni siti della tarda Età del Bronzo nelle vicinanze.

Bibliografia. L.T. Geraty, *Ann. Department of Antiquities of Jordan* 20, 1975, pp. 47–56; *NEAEHL*, pp. 986–989. (M.A. MacLeod, A.R. Millard)

CHESITA

(Ebr. *qᵉśîṭâ*, probabilmente "ciò che è pesato", " peso fisso", da un termine arabo che significa "dividere, fissare"). Unità di valore sconosciuto, evidentemente una moneta non coniata, usata dai patriarchi. La LXX, Onkelos e Girolamo la traducono "agnelli", perché i pesi antichi erano spesso fatti a forma di animale (*pesi e misure). Forse potrebbe rappresentare il valore in argento di una pecora. Il termine si trova solo in Genesi 33:19 e in Giosuè 24:32 a proposito dell'acquisto di un campo a Sichem da parte di Giacobbe, e in Giobbe 42:11 come dono. La NVR traduce "pezzo d'argento" e la Nardoni "una moneta". (J.G.G. Norman)

CHESULLOT

(Ebr. ***kᵉsullôṯ***), Giosuè 19:18; Chislot–Tabor in Giosuè 19:12. Città di Issacar, nella pianura a ovest di Tabor; Zabulon occupava le colline a nord–ovest. La moderna Iksal continua a conservarne il nome. (J.P.U. Lilley)

CHETLON

(Ebr. ***ḥeṯlôn***), Città fra Camat e Sedad, sul confine ideale settentrionale d'Israele nella visione di Ezechiele e menzionata solo da lui (Ez. 47:15; 48: 1). Identificata con l'odierna Heitela, a nord–est di Tripoli, Siria. (J.D. Douglas)

CHETURA

(Ebr. ***qᵉṭûrâ***, "la profumata"). Seconda moglie di *Abraamo, dopo la morte di Sara, che gli partorì Zimran, Iocsan, Medan, Madian, Isbac e Suac, i quali a loro volta furono gli antenati di parecchi popoli dell'Arabia settentrionale (Gen. 25:1–4; I Cro. 1:32–33) (*Arabia.).

Bibliografia. J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, pp. 42–45. (T.C. Mitchell)

CHIAMATA, VOCAZIONE

Nell'AT e nel NT questo termine compare circa 700 volte, come verbo, sostantivo o aggettivo. La radice principale in ebr. è *qr'*, in gr. sono usati ***kalein*** (con i suoi composti e derivati ***klētos***, "chiamato" e "vocazione"), ***legein*** e ***phōneim***. In ambedue le lingue parti di altri verbi sono a volte resi con il verbo "chiamare", *p.e.* ***'mr*** in Isaia 5: 20, e ***chrēmatizein*** in Romani 7:3.

I. Nell'Antico Testamento

a) "Chiamare", da cui "invitare o convocare (per nome)" (Gen. 3:9, *ecc.*); "raccogliere una moltitudine" (Lam. 1:15). "Invocare il nome del SIGNORE" appare da Gen. 4:26 in avanti (gli uomini cominciarono a invocare il nome del SIGNORE) e denota un'invocazione della protezione di Dio, sia implorando aiuto a uno il cui nome (*o* carattere) era noto, sia associando se stessi al nome del SIGNORE (*cfr.* Deut. 28:10; Is. 43:7).

b) "Dare un nome a", ricorre in versi quali Genesi 1:5 ("Dio chiamò la luce giorno"). Quei brani in cui Dio è il soggetto sottintendono un'unità dei due significati di *qr'*, per cui mettono in luce il suo significato teologico. Il primo implica una chiamata a servire Dio con qualche capacità e per qualche scopo particolare (I Sam. 3: 4; Is. 49:1). Il suo significato non è semplicemente quello di identificare, ma di descrivere (Gen. 16:11; *cfr.* Matt. 1:21) e indicare un rapporto tra Dio, colui che nomina, e il nominato, soprattutto Israele. Isaia 43:1 riassume la chiamata e l'elezione d'Israele per appartenergli, separato dalle altre nazioni, con una missione di testimonianza da compiere e con il privilegio della protezione garantita dal suo nome. Dio solo è il promotore di questa chiamata e solo una minoranza (superstiti) risponde (*p.e.* Gioe. 2:32).

II. Nel Nuovo Testamento

Anche qui si trova un uso simile del termine, per cui la chiamata di Dio è ora "in Cristo Gesù" (Fil. 3:14). Si tratta di una chiamata a portare il nome di cristiani (I Pie. 4:16; Giac. 2:7; Atti 5:41; Matt. 28:19) e ad appartenere a Dio in Cristo (I Pie. 2: 9). Il senso di "chiamare" si trova in Marco 2:17 e quello di "dare il nome a" in Luca 1:59. Il participio presente passivo è usato frequentemente, come in Luca 7:11. Gesù chiamò i discepoli ed essi lo seguirono (Mar. 1:20). Le epistole, soprattutto quelle di Paolo, rendono chiaro il significato teologico della chiamata di Cristo. Essa prende origine da Dio, mediante il vangelo, a salvezza, mediante la santificazione e la fede (II Tess. 2:14) nel Regno di Dio (v. 12), per la comunione (I Cor. 1:9) e il servizio (Gal. 1:15). Altri autori conferiscono questo intero significato alla chiamata di Dio per mezzo di Gesù (*cfr.* Ebr. 3:1; 9: 15; I Pie. 2:21; I Giov. 3:1 soprattutto "dandoci di essere chiamati figli di Dio! E tali siamo"). Coloro che rispondono sono "chiamati" (I Cor. 1:24).

Paolo mette sullo stesso piano chiamata e risposta (Rom. 8:28–30) per enfatizzare il piano immutabile di Dio (Rom. 9:11), ovvero, Paolo considera la chiamata efficace. Le parole di Gesù in Matteo 22:14 introducono una distinzione tra "i chiamati", coloro cioè che ascoltano, e "gli eletti", coloro che rispondono e divengono "scelti".

Molti commentatori interpretano "chiamata" in I Corinzi 7:20–24 come una particolare occupazione. Ma qui *klēsis* significa la chiamata divina di ciascun uomo, come evento storico concreto, ivi comprese le circostanze esterne nelle quali essa è stata ricevuta. La schiavitù in quanto tale non è incompatibile con la fede in Cristo.

Bibliografia. Arndt, pp. 399s.; J.J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, tr. it., Roma, 1975, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 600–607; K.L. Schmidt, *GLNT* 4:1453–1580; L. Coenen, *DCBNT*, pp. 247–253; *DIB*, pp. 160–1607; *DPL*, pp. 211–212; J.G. de Fraine, *Vocazione ed elezione nella Bibbia*, Bari, 1967. (M.R.W. Farrer)

*Abraamo; *Dedicazione; *Elezione; *Elezione nazionale; *Consacrazione; *Israele

CHIAVE

(Ebr. *map̄tēaḥ*, "che apre"; gr. *kleis*, "chiave"). Con il suo significato letterale il termine si trova solo una volta in Giudici 3:25; la chiave era "un pezzo di legno piatto fornito di cavicchi che corrispondevano a fori di un chiavistello vuoto. Il chiavistello si trovava all'interno, inserito in una cavità nello stipite della porta e si chiudeva quando i cavicchi attaccati a un pezzo di legno verticale scivolavano nei buchi del chiavistello (la serratura) fissato all'interno della porta. Per aprire la porta bisognava introdurre la mano attraverso un buco nella porta (*cfr.* Cant. 5:4) e sollevare i cavicchi del chiavistello per mezzo di quelli corrispondenti nella chiave" (F.F. Bruce in *NBCR*, p. 260). Il significato biblico più comune del termine è un simbolo di potere e di autorità. (J.D. Douglas)

*Potere delle chiavi

CHIBROT–ATTAAVA

(Ebr. *qiḇrôṯ hatta'ᵃwâ*, "sepolcri della concupiscenza"). Campo degli Israeliti a un giorno di cammino dal deserto del Sinai. In questa località il popolo, che aveva bramato carne da mangiare e aveva ricevuto quaglie dal Signore, fu colpito da una piaga che provocò molte vittime (Num. 11:31,34; 33:16; Deut. 9:22; *cfr.* Sal. 78:27–31). Alcuni hanno suggerito che l'episodio di Tabera (Num. 11:1–3) fosse avvenuto nello stesso luogo di Chibrot–Attaava, ma Deuteronomio 9:22 sembra esprimersi contro quest'ipotesi. Grollenberg lo identifica con Rūwēs el–Ebērig, a nord–est del monte Sinai. (J.D. Douglas)

CHIDDECHEL

Antico nome del fiume *Tigri: compare nella descrizione del giardino di Eden (Gen. 2:14) e nel racconto di Daniele della visione avuta nel terzo anno di Ciro (Dan. 10:4). Il nome deriva dall'accadico *idiqlat*, equivalente del sumerico *idigna*, cioè fiume perenne.

Bibliografia. D.O. Edzard *et al.*, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, 1, 1977, pp. 216–217. (T.C. Mitchell)

CHIDRON

Il Chidron, l'attuale uadi el–Nār, è un torrente che nasce a nord di Gerusalemme, oltrepassa il monte del tempio e il monte degli Ulivi e sfocia nel Mar Morto, che raggiunge attraverso il deserto della Giudea. Il suo nome attuale significa "lo uadi di fuoco" e testimonia il fatto che è asciutto e bruciato dal sole per la maggior parte dell'anno. Solo per alcuni brevi periodi durante le stagioni della pioggia è pieno d'acqua. Era anche chiamato "*valle di Giosafat".

Sulla riva occidentale del Chidron c'è una sorgente conosciuta come il Ghion ("che sgorga") o "Fonte della vergine", il cui corso fu deviato artificialmente per ordine di Ezechia per soddisfare le esigenze di Gerusalemme e per proteggere le sue riserve idriche dal nemico. Questa era l'ultima delle numerose gallerie e dei tanti pozzi collegati alla sorgente.

Come suggerisce il suo nome, l'acqua non esce con un flusso costante, ma si accumula sottoterra in una cisterna e prorompe di quando in quando. Nel 1880 fu trovata un'iscrizione ebraica nella quale erano incise informazioni riguardo alla costruzione della galleria da parte di Ezechia (*Siloe). Per l'archeologia si veda K.M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974, pp. 84–89, 151–159.

Davide attraversò il torrente Chidron uscendo da Gerusalemme durante la ribellione di Absalom (II Sam. 15:23). I re riformatori, come Asa, Ezechia e Giosia usarono la valle come luogo di distruzione dove idoli pagani, altari, ecc. erano bruciati o ridotti in polvere (I Re 15:13, *ecc.*). In I Re 2:37 e in Geremia 31:40 sembra essere considerato uno dei confini di Gerusalemme.

Alcuni suggeriscono che ci sia un riferimento al torrente Chidron in Ezechiele 47 quando il

profeta vede un corso d'acqua uscire dalla soglia del tempio e proseguire il suo corso verso il Mar Morto, rendendo la terra feconda. Si veda soprattutto G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, pp. 510ss.; W.R. Farmer, "The Geography of Ezekiel's River of Life", *BA* 19, 1956, pp. 17ss. Che Ezechiele stesse pensando al riempimento del letto asciutto del torrente Chidron, mediante il salutare corso d'acqua, sembra probabile, ma non può essere affermato con certezza. (G.W. Grogan).

CHIEL

(Ebr. *ḥî'ēl*, "El vive"; ma *cfr.* la LXX, "fratello di Dio", da *'aḥî'ēl*). Uomo originario di Betel, i cui figli persero (accidentalmente?) la vita mentre ricostruiva Gerico (870 a.C. *ca.*), attirando così la maledizione predetta da Giosuè (I Re 16:34; *cfr.* Gios. 6:26). (D.W. Baker)

CHIESA

I. Significato

Il termine "chiesa" nel NT rende il gr. ***ekklēsia*** che designa una congregazione locale di credenti e mai un edificio. Il termine "chiesa" che usiamo deriva dall'aggettivo gr. ***kyriakos***, usato in frasi del tipo ***kyriakon dōma*** o ***kyriakē oikia***, che significano "casa del Signore", cioè un luogo di culto cristiano. Anche se, quando usiamo espressioni quali "chiesa neotestamentaria" o "chiesa primitiva" vogliamo descrivere l'insieme di queste congregazioni, bisogna sapere che nessuno degli scrittori del NT ha in mente questo senso collettivo quando usa la parola ***ekklēsia***. Una ***ekklēsia*** era un'assemblea, un raduno di persone. Infatti il suo uso più diffuso era in riferimento ad assemblee cittadine debitamente convocate, momento della vita pubblica di tutte le città fuori dalla Giudea in cui il vangelo si affermò (*p.e.* Atti 19:39); ***ekklēsia*** era usato anche tra gli ebrei (LXX) per indicare l'*assemblea solenne di Israele che si costituì al monte Sinai e che si riuniva alla presenza di Dio durante le feste annuali, tramite i suoi rappresentanti maschi (Atti 7:38).

In Atti, Giacomo, III Giovanni e Apocalisse, così come nelle prime lettere di Paolo la "chiesa" è sempre una ben determinata comunità locale. Il riassunto: "così la chiesa, per tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria, aveva pace, ed era edificata' (Atti 9:31), potrebbe apparire come un'eccezione, ma il sostantivo al singolare potrebbe anche avere un senso distributivo (*cfr.* Gal. 1:22) oppure, più probabilmente, è determinato dal fatto che questa dichiarazione conclude una sezione in cui si parla di come la "chiesa che era in Gerusalemme" (Atti 8:1) fu perseguitata e i suoi membri dispersi. Sebbene ciascuna congregazione locale sia "la chiesa di Dio" (I Cor. 1:2), Paolo non usa mai questo termine in relazione alla dottrina della giustificazione e della salvezza, ed esso è anche del tutto assente dalla discussione sul rapporto tra Israele e i gentili in Romani 9—11. Nelle lettere che scrisse successivamente, Colossesi e Efesini, Paolo al contrario generalizza il senso di "chiesa" dandole un significato spirituale e ultraterreno, indicante non un corpo ecumenico, bensì ciascun singolo "corpo" che ha Cristo come suo "capo", e per mezzo del quale Dio dimostra la sua infinita sapienza, mediante la creazione di "un uomo nuovo" che prescinde da ogni distinzione di razza e classe sociale. Nel piano di Dio esiste una sola chiesa, un unico insieme, formato da tutti coloro che hanno Cristo come loro "capo", sebbene sulla terra essa sia multiforme e si manifesta ogniqualvolta due o tre sono radunati nel suo nome. Non c'è bisogno di spiegare la relazione che intercorre tra unicità e pluralità; infatti, al pari del singolo credente, anche la chiesa ha una dimensione locale, ma nello stesso tempo è "nei cieli". Ebrei 12:23 ci offre un'illustrazione relativa alla celeste "assemblea" (***ekklēsia***), ma questa è paragonata alla "congregazione d'Israele" al Sinai, e non è certo se i "primogeniti" che la compongono siano esseri umani o celesti. Allo stesso modo, la "chiesa" di cui parla Gesù in Matteo 16:18 potrebbe non avere lo stesso significato di quello inteso da Paolo. Gesù infatti potrebbe aver inteso l'insieme dei suoi apostoli, riuniti per ricostruire, sotto di lui, la casa di Davide (*cfr.* Matt. 19:28; Atti 15:16), per mezzo della quale la salvezza sarebbe giunta fino ai gentili (Rom. 15:12). (In Matteo 18:17, la parola "chiesa" sta a significare la sinagoga.) Paolo paragona la chiesa a un *corpo, le cui membra sono dipendenti l'una dall'altra (I Cor. 12:12–21), e anche a un edificio, in particolare a un *tempio, dimora dello Spirito di Dio (I Cor. 3:10–16). La Scrittura presenta delle metafore per indicare lo sviluppo della chiesa, come le illustrazioni relative al gregge che riceve il nutrimento necessario (Atti 20:28; I Pie. 5:2). "Chiesa" non è sinonimo di "popolo di Dio" ma è piuttosto una manifestazione del "popolo di Dio". Termini emblematici come "stranieri e pellegrini" (I Pie. 2:11) sono riferiti al popolo di Dio che si trova nel mondo, ma non sono descrittivi della "chiesa", cioè di coloro che sono riuniti, con Cristo nel loro mezzo (Matt. 18:20; Ebr. 2:12).

II. La chiesa di Gerusalemme

La chiesa, nel suo significato cristiano, compare

per la prima volta in Gerusalemme dopo l'ascensione di Gesù. Era formata in prevalenza dai discepoli galilei di Gesù e da quelli che risposero alla predicazione degli apostoli in Gerusalemme. I suoi membri si consideravano come il resto eletto di Israele, destinati a trovare salvezza in Sion (Gioe. 2:32; Atti 2:17–21) e come la tenda di Davide ricostruita, che Gesù stesso promise di edificare (Atti 15:16; Matt. 16:18). Gerusalemme era dunque il luogo divinamente scelto per coloro che attendevano il compimento finale di tutte le promesse di Dio (Atti 3:21). Visto dall'esterno, questo gruppo di credenti battezzati aveva l'aspetto di una setta all'interno del giudaismo, infatti fu chiamata "setta dei Nazareni" da un oratore di professione (Atti 24:5, 14; *cfr.* 28:22), ma coloro che vi aderivano preferivano definire la propria fede "la *Via". Fu in qualche modo tollerata dal giudaismo nel corso dei trenta o più anni della sua esistenza in Giudea, fatta eccezione per il momento in cui le autorità giudaiche furono contrariate dalla fraternizzazione tra essa e le chiese dei gentili. In ogni caso, occorre sottolineare il carattere essenzialmente giudaico della chiesa di Gerusalemme; infatti, i suoi membri si sottoponevano a quanto richiesto dalla legge e continuavano ad adorare nel tempio. Ciò che distingueva il loro credo era il ritenere che Gesù di Nazaret fosse il Messia d'Israele, giustificato da Dio stesso che lo aveva risuscitato dai morti, dopo aver sofferto per la redenzione d'Israele, e anche il considerare vicino "il giorno grande e terribile" del SIGNORE, giorno che avrebbe avuto il suo culmine nell'apparizione finale del Messia in gloria, per esercitare il suo giudizio.

Ciò che contraddistingueva la loro prassi era il battesimo nel nome di Gesù, la partecipazione costante all'istruzione impartita dagli apostoli e la "comunione" su base familiare, che Luca identifica "con il rompere il pane e le preghiere" (Atti 2:41–46). La conduzione di questa chiesa era inizialmente nelle mani dei dodici apostoli galilei, e in particolare in quelle di *Pietro e di *Giovanni, ma presto fu trasferita agli *anziani secondo il costume giudaico, con *Giacomo, il fratello di Gesù, che li presiedeva (Gal. 2:9; Atti 15:6–21). Questa posizione preminente di Giacomo fu mantenuta per gran parte della durata della chiesa di Gerusalemme, forse dal suo inizio (Gal. 1:19; *cfr.* Atti 12:17), fino alla sua esecuzione, avvenuta intorno al 62 d.C. Non si può escludere che ciò sia avvenuto in ragione dell'impostazione messianica di quella chiesa, per cui il *trono di Davide aveva un significato molto più letterale tra i credenti giudei di quanto possiamo comprendere, e Giacomo era della discendenza della "casa di Davide". Pensavano forse a lui come al Protettore legittimo, o Principe reggente, in attesa del ritorno del Messia in persona? Eusebio riporta che un cugino di Gesù, Simeone figlio di Cleopa, succedette a Giacomo, e che Vespasiano, dopo la presa di Gerusalemme nel 70 d.C., ordinò di cercare tutti i membri della dinastia davidica, affinché non rimanesse alcun membro della famiglia reale (*Hist. Eccl.*, 3.11–12).

La chiesa divenne molto grande (Atti 21:20) e tra i suoi membri vi erano anche sacerdoti e farisei (6:7; 15:5). All'inizio includeva anche *ellenisti, giudei della diaspora di lingua greca, che venivano a Gerusalemme come pellegrini in occasione di festività religiose o per altre ragioni. Questi giudei erano spesso più benestanti di quelli che vivevano a Gerusalemme e mostravano generosità portando "elemosine alla loro nazione" (*cfr.* Atti 24:17). Quando la chiesa cominciò ad adottare questa pratica del sostegno economico reciproco, uno dei benefattori fu il cipriota *Barnaba (Atti 4:34–37) e quando si rese necessario un gruppo di persone che amministrasse l'assistenza nella chiesa, i sette che furono scelti, erano proprio degli ellenisti (6:5), così come è evidente dai loro nomi. Sembra anche che fu grazie a questo elemento ellenista che il vangelo cominciò a diffondersi oltre i limiti ristretti del cristianesimo giudaico, creando possibilità di sviluppo in nuove aree geografiche. *Stefano, uno dei sette, si trovò a discutere in una sinagoga ellenista di Gerusalemme (di cui Saulo di Tarso era forse un membro) e fu accusato davanti al Sinedrio per aver bestemmiato contro il tempio e la legge di Mosè. La sua linea di difesa mostra un atteggiamento molto disincantato nei riguardi dell'inviolabilità del tempio e la persecuzione che fece seguito alla sua morte fu probabilmente una reazione a questa tendenza comune ai credenti ellenisti, piuttosto che ai credenti maggiormente legati agli apostoli, che si attenevano alla legge e che rimasero a Gerusalemme, invece di essere dispersi come gli altri. *Filippo, un altro dei sette, portò il vangelo in Samaria e, dopo aver battezzato uno straniero eunuco nei pressi della città filistea di Gaza, andò a predicare lungo la costa, fino alla città di Cesarea, prevalentemente pagana, dove poco dopo Pietro stesso si sarebbe trovato a battezzare gentili incirconcisi.

È significativo che furono gli ellenisti ad andare da Gerusalemme ad Antiochia dove predicarono ai gentili senza fare alcun riferimento alla legge mosaica. Dopo Stefano, l'elemento ellenista della chiesa di Gerusalemme sembra scomparire, mentre ebbe il sopravvento l'elemento prettamente giudaico. Alcuni dei suoi membri disapprovavano l'apertura del vangelo ai gentili senza l'obbli-

go di osservare la legge e partirono per sostenere questo punto di vista anche presso le nuove chiese (Atti 15:1; Gal. 2:12; 6:12–13). Ufficialmente, però, la chiesa di Gerusalemme diede l'approvazione non solo alla missione di Filippo in Samaria e al battesimo di Cornelio a Cesarea, ma anche al concetto di missione adottato dalla chiesa di Antiochia e dai suoi missionari. Attorno al 49 d.C. venne formalmente indetto un *concilio a Gerusalemme allo scopo di chiarire cosa dovesse essere richiesto a "quei Gentili che si convertivano a Dio". Fu deliberato che, mentre i credenti giudei avrebbero ovviamente continuato a circoncidere i loro figli e a osservare tutta la legge, questo non sarebbe stato richiesto ai credenti gentili, anche se questi ultimi avrebbero comunque dovuto fare delle concessioni agli scrupoli dei giudei, allo scopo di rendere più semplice la comunione tra i due gruppi, e allo stesso tempo dovevano continuare a osservare la legge per gli aspetti concernenti la purezza nella sfera sessuale (Atti 15:20, 29; 21:21–25). Questo modo di procedere riflette il primato che continuava a mantenere Gerusalemme su questioni di fede e di morale. Infatti, per tutto il periodo storico relativo alla prima generazione, essa era "la chiesa" per eccellenza (si veda Atti 18:22, dove si intende la chiesa di Gerusalemme). Questo si nota anche nell'atteggiamento che Paolo (Gal. 1:13; Fil. 3:6) insegnò alle sue stesse chiese (Rom. 15:27), e anche la sua visita finale a Gerusalemme, intorno al 57 d.C., fu un riconoscimento della supremazia spirituale di questa chiesa. Fu salutato da "Giacomo e dagli anziani" (Atti 21:18) e gli venne ricordato come tutti membri della chiesa fossero "zelanti per la legge" (v. 20), ma questo scrupolo religioso non salvò la chiesa di Gerusalemme dal sospetto di slealtà verso le aspettative nazionali dei giudei, tanto che Giacomo, detto "il Giusto", fu condannato e ucciso intorno al 62 d.C., a seguito di pressioni da parte del Sommo sacerdote.

Quando nel 66 d.C. scoppiò la guerra con Roma, la chiesa si estinse. I suoi membri, come ci dice Eusebio, si recarono a Pella in Transgiordania (*Hist. Eccl.* 3.5) e dopo si divisero in due gruppi: i nazareni, che continuarono a osservare la legge, ma avevano un atteggiamento tollerante verso i loro fratelli gentili, e gli ebioniti, che ereditarono l'idea dei giudaizzanti a riguardo degli obblighi nell'osservanza della legge. In seguito i cristiani inclusero gli ebioniti tra i gruppi eretici.

III. La chiesa di Antiochia

I credenti di Gerusalemme non avevano l'esclusività nell'uso del termine *ekklēsia*, malgrado i collegamenti con l'AT, e questa fu la ragione per cui il gruppo di cristiani giudei e gentili che si venne a formare in Antiochia sull'Oronte fu denominato senza tanti problemi "chiesa" (Atti 11:26; 13: 1). Inoltre era *Antiochia, e non Gerusalemme, il modello della "nuova chiesa" che doveva diffondersi in tutto il mondo. Fu fondata da giudei ellenisti e qui per la prima volta i credenti furono chiamati *cristiani, o "quelli di Cristo", dagli altri gentili (11:26). Antiochia divenne la base da cui prese il via l'espansione del vangelo in tutto l'Oriente. La figura chiave fu inizialmente *Barnaba, lui stesso forse un ellenista, che però godeva della piena fiducia dei conduttori della chiesa di Gerusalemme che lo mandarono ad Antiochia a verificare che cosa stesse accadendo. Egli è inizialmente menzionato tra "profeti e insegnanti" gli unici, per quanto ne sappiamo, ad avere un ruolo di conduzione in questa chiesa. Portò con sé Saulo, il fariseo di Tarso convertito a Cristo. Barnaba guidò anche due viaggi missionari nella sua stessa terra d'origine, *Cipro e, insieme a Paolo, fece la prima incursione all'interno dell'Asia minore. Esistevano importanti legami tra Antiochia e Gerusalemme. Da Gerusalemme infatti giungevano profeti a esercitare il loro ministero (11:27) e anche Pietro stesso, nonché i sedicenti delegati di Giacomo (Gal. 2:11–12), per non menzionare i visitatori farisaici di cui si parla in Atti 15:1. Da parte sua, Antiochia espresse la sua comunione con Gerusalemme mandando aiuti durante il periodo di carestia (11:29) e in seguito si rivolse alla chiesa di Gerusalemme alla ricerca di una soluzione riguardante la controversia riguardante la legge. La conduzione profetica della chiesa comprendeva un africano di nome Simeone, Lucio di Cirene e un membro della corte di Erode Antipa. L'autore del libro degli Atti è stato indicato come nativo di Antiochia (prologhi antimarcioniti). L'elemento che probabilmente più di qualunque altro rese famosa la chiesa di Antiochia fu l'aver "raccomandato" Barnaba e Saulo "alla grazia di Dio per l'opera" che dovevano compiere (Atti 14:26).

IV. Le chiese paoline

Sebbene è evidente che *Paolo e *Barnaba non erano i soli missionari della prima generazione, non sappiamo quasi nulla del lavoro degli altri, compreso quello degli stessi dodici apostoli. Paolo però afferma di aver predicato il vangelo "da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria" (Rom. 15:19) e sappiamo anche che fondò chiese sul modello di quella di Antiochia nelle province meridionali dell'Asia minore, in Macedonia, in Grecia, nell'Asia occidentale intorno alla città di *Efeso e infine deduciamo dall'Epistola a *Tito, che ne fondò anche sull'isola di *Creta.

Non sappiamo se abbia fondato chiese anche in *Spagna (Rom. 15:24). Ovunque si recava, si fermava in città strategiche e da qui lui (o chi lo accomapgnava) raggiungeva altre città della provincia (Atti 19:10; Col. 1:7). Dove fu possibile, la *sinagoga dei Giudei costituiva il punto di partenza, in quanto Paolo vi predicava in qualità di rabbino, fin quando ne aveva la facoltà. Con il tempo però nacquero *ekklēsiai* distinte (a volte la parola poteva avere l'accezione di *synagōgē*, *cfr.* Giac. 2:2 gr.) formate di credenti giudei e gentili, ciascuna con i suoi anziani scelti dagli apostoli o dai loro delegati tra i credenti più maturi e responsabili. La *famiglia ebbe un ruolo fondamentale nello sviluppo di queste chiese. L'AT in lingua greca costituiva la Sacra Scrittura di tutte queste chiese, e la sua chiave interpretativa era indicata in alcuni brani scelti, insieme a un riassunto ben definito del vangelo stesso (I Cor. 15:1–4). A ciascuna chiesa erano trasmesse anche altre "tradizioni", concernenti il ministero di Gesù e il suo insegnamento (I Cor. 11:2, 23–25;7:17; 11:16; II Tess. 2:15), con modelli precisi di istruzione in campo etico, riguardanti obblighi sociali e politici. Non si specifica chi dovesse amministrare di norma il *battesimo o chi presiedesse alla *Cena del Signore, sebbene siano menzionati ambedue questi ordinamenti. Con quale frequenza o in quali giorni tali chiese si incontrassero ci è anche ignoto. L'incontro a Troas "il primo giorno della settimana" (Atti 20:7), avvenuto cioè nel corso della sera dopo il sabato, potrebbe essere un modello, per cui darebbe sostegno all'idea secondo cui l'uso del "primo giorno dopo il sabato" si affermò tra i cristiani semplicemente a seguito dell'abitudine di incontrarsi nelle ore notturne che seguivano il sabato (si veda H. Riesenfeld, "The Sabbath and the Lord's Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity", *The Gospel Tradition*, 1970). Non è chiaro, però, se a Troas vi fosse una chiesa, per cui l'occasione potrebbe semplicemente indicare il giorno della partenza di Paolo e dei suoi compagni di viaggio, e il giorno specifico fu dettato semplicemente dalle esigenze di viaggio. Inoltre, il primo giorno della settimana probabilmente non era osservato come un "sabato", perché tra i gentili esso non era un giorno di vacanza, e poi Paolo non era legato ad alcuna regola a riguardo di giorni specifici dedicati al Signore (Rom. 14:5). I membri di origine giudaica potrebbero aver osservato diverse tradizioni non condivise con i fratelli gentili.

Le prove più dettagliate in nostro possesso sullo svolgimento di un incontro della chiesa le troviamo in I Corinzi 11–14. Non esistevano legami organizzativi tra le varie chiese fondate da Paolo, anche se vi erano ovvie affinità tra quelle di una stessa provincia (Col. 4:15–16; I Tess. 4:10). Paolo si aspettava che tutte si sottomessero alla sua autorità in questioni di fede, e da ciò si comprende la funzione delle sue lettere e delle visite di *Timoteo; tuttavia questa autorità era di tipo spirituale ed esortativo, non coercitivo (II Cor. 10:8; 13:10). L'amministrazione locale e le sanzioni disciplinari erano gestite autonomamente (II Cor. 2: 5–10) e nessuna chiesa godeva di una superiorità sopra le altre, sebbene Gerusalemme fosse da tutte riconosciuta come sorgente di "beni spirituali" (Rom. 15:27), per cui la colletta per i santi di quella chiesa fu un segno di un tale riconoscimento.

V. Altre chiese

Alcuni elementi presenti nel NT permettono di intuire quale sia stata l'origine delle altre chiese menzionate in esso. Vi erano credenti giudei e gentili a Roma intorno al 56 d.C., quando Paolo scrisse loro. Il giorno di Pentecoste erano presenti "pellegrini romani", sia giudei sia proseliti (Atti 2:10) e tra i saluti in Romani 16 sono "segnalati fra gli apostoli" *Andronico e Giunia, parenti di Paolo, che si convertirono prima di lui. Potrebbero essere stati loro a portare il vangelo a Roma? Alcuni "fratelli" vennero a incontrare Paolo quando arrivò a *Roma, ma rimane incerta la composizione della chiesa della capitale e il suo livello di maturità.

L'indirizzo di *I Pietro testimonia l'esistenza di un gruppo di chiese sparse lungo la costa meridionale del mar Nero e nel relativo entroterra (Ponto, Galazia, Cappadocia, Asia e Bitinia) formate da giudei o da un misto di giudei e gentili. Queste località sono quelle in cui a Paolo non potè entrare (Atti 16:6–7). Ne possiamo dedurre che queste chiese furono fondate da altre persone, forse da Pietro stesso, ma l'epistola omonima non contribuisce per nulla alla nostra conoscenza di queste chiese. La responsabilità relativa alla loro supervisione e al "pascere il gregge" in ciascun caso erano nelle mani di anziani (I Pie. 5:1–2).

Qualcosa a riguardo delle chiese dell'Asia occidentale emerge dalla lettura di Apocalisse. Si pensa che altre chiese siano state fondate nel corso del I secolo, perlomeno ad Alessandria e in Mesopotamia, se non anche più a est, ma non esistono dati certi.

Per quel che concerne l'organizzazione delle chiese, conosciamo molto poco, fatta eccezione per quella di Gerusalemme, che però non costituisce un esempio rappresentativo. Eppure, ciò che sappiamo ci permette di ritenere che la loro unità fosse fondata sul vangelo stesso, l'accettazione delle Scritture dell'AT e il riconoscimento

di Gesù come "Signore e Cristo". Le differenze nella *conduzione della chiesa, nelle forme con cui si esprimevano i vari ministeri, nel modo di pensare e nel livello morale e spirituale raggiunto da ognuna di esse, erano probabilmente molto più grandi di quanto oggi possiamo immaginare. Nessuna chiesa neotestamentaria, e nemmeno tutte le chiese prese insieme (anche se non formavano un'unità visibile) costituiscono un'autorità al giorno d'oggi in rapporto alla nostra fede. La divina *autorità appartiene solo al vangelo apostolico, così come è rivelato da tutte le Scritture.

Bibliografia. F.J.A. Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897; R. Newton Flew, *Jesus and His Church*, 1938; K.L. Schmidt, *GL* 4:1490–1580; Hans Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, 1937; F.F. Bruce, *The Spreading Flame*, 1958; Gregory Dix, *Jew and Greek*, 1953; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, 1961. tr. it. Torino, 1971; A. Cole, *The Body of Christ*, 1964, **in it.** *GLNT*, 4:1490–1590; *DCBNT*, pp. 255–272; P.T. O'Brien, "Chiesa" in *DPL*, pp. 213–226; R. Schnackenburg, *Origine e senso della Chiesa. Raccolta di scritti sul Nuovo Testamento vol. 1*, Milano, 1973; P.C. Bori, *Chiesa primitiva*, Brescia, 1974; B. Bagatti, *Le comunità giudeo–cristiane*, Città del Vaticano, 1981; K. Hermann Schelkle, La Comunita di Qumran e la chiesa del Nuovo Testamento, Roma, 1970; O. Cullmann, La regalità di Cristo e la Chiesa secondo il Nuovo Testamento, Roma, 1973; *idem.*, *La fede e il culto nella chiesa primitiva*, Roma, 1974; G. Inrig, *Il corpo di Cristo nel pensiero di Dio*, Fondi, 1983; J. Danielou, *La chiesa degli apostoli*, Roma, 1991; F. Marzone, *La crescita della chiesa*, *LB*, VI, 1, 1995; R. Lavatori, *Persecuzione e chiesa negli Atti degli apostoli*, Bologna, 2003. (D.W.B. Robinson)

*Amore fraterno; *Apostolo; *Comunione; *Corpo; *Israele di Dio; *Potere delle chiavi; *Pietro

CHILCHIA

(Ebr. *ḥilqîyâhû*, *ḥilqîyâ*, "la mia parte è Yahweh"). **1**. Padre di Eliachim e sovrintendente di Ezechia (II Re 18:18, 26–37; Is. 22:20; 36: 3, 22). **2**. Sommo sacerdote sotto il regno di Giosia. Durante la ristrutturazione del tempio, trovò il libro della legge e lo consegnò a Safan, il segretario del re. Successivamente fece parte della delegazione che il re inviò a consultare la profetessa Culda per conoscere la volontà di Dio sull'argomento, e più tardi aiutò Giosia a mettere in atto la sua riforma (II Re 22–23; II Cro. 34; 35:8). **3/4**. Leviti della famiglia di Merari (I Cro. 6:30; 26: 11). **5**. Uno di coloro che affiancavano lo scriba Esdra quando questi lesse la legge al popolo su di un palco di legno (Nee. 8:4). **6**. Capo dei sacerdoti che ritornò in Giudea con Zorobabele (Nee. 12:7, 21), forse lo stesso di **5**. **7**. Padre del profeta Geremia, membro della famiglia sacerdotale di Anatot (Ger. 1:1). Probabilmente discendente di Abiatar, Sommo sacerdote di Davide che fu destituito da Salomone per essersi schierato a favore di Adonia (I Re 1:16). Chilchia officiava probabilmente come sacerdote presso la comunità rurale di Anatot. **8**. Padre di Ghemaria, uno degli ambasciatori inviati da Sedechia a Nabucodonosor (Ger. 29: 3). (J.G.G. Norman)

CHINNERET

Città fortificata menzionata in Giosuè 11:2; 19: 35 (forse l'attuale Khirbet el–'Ureima), che dava il nome al mare di Chinneret (Num. 34:11), noto nel NT come lago di Gennesaret (Luca 5:1), mar di Galilea, o mar di Tiberiade. Giuseppe Flavio lo chiama Gennesar (*Bell.* 2.573). Il suo nome potrebbe derivare da ***kinnôr*** "arpa", dalla forma del lago. Per notizie sugli scavi, si veda *NEAEHL*, pp. 299–301. (N. Hillyer)

CHIO

Una della maggiori isole dell'Egeo, presso la costa occidentale dell'Asia minore. Era una libera città–stato durante l'impero romano, fino all'epoca di Vespasiano. La nave di Paolo vi gettò l'ancora per una notte durante il viaggio da Troas a Mileto (Atti 20:15). (J.D. Douglas)

CHIODO

1. Piolo di legno per tenda (Giu. 4:21, ebr. *yāṯēḏ*), usato da Iael per uccidere Sisera. Era usato anche per appendere oggetti, come in Ezechiele 15:3. Isaia 22:25 paragona Eliachim a un "chiodo conficcato in un solido supporto" sul quale potrebbe essere "sospesa tutta la gloria della casa di suo padre". Un chiodo del genere era fissato nel muro.

2. Chiodo o piolo di metallo (*yāṯēḏ*) da conficcare nel legno o in altri materiali per tenerli insieme, o appendere delle cose. Nel tabernacolo i chiodi erano di bronzo (Es. 27:19; 35:18; 38: 20, 31; 39:40; Num. 3:37; 4:32). Dalila usò uno di questi chiodi per tener legato Sansone (Giu. 16:14). Il termine ***masmēr*** si riferisce a chiodi di ferro (I Cro. 22:3) o d'oro (II Cro. 3:9), conficcati nel muro (Eccl. 12:11), o usati per fissare gli idoli al loro posto (Is. 41:7; Ger. 10:4). Sono stati ritrovati dei chiodi in molti siti in Israele, incluso Tell Abu Hawam, un'antica città marittima vici-

no al monte Carmelo.

3. Ai tempi del NT le vittime erano affisse alla *croce fissando mani e piedi con chiodi (gr. *hēlos*, Giov. 20:25). (J.A. Thompson)

CHIR

Il nome ebraico sia del luogo d'esilio dei siriani (II Re 16:9; Am. 1:5) sia di un paese, non necessariamente lo stesso, da cui Yahweh li trasse fuori. (Am. 9:7). Forse non era la loro dimora originaria, ma una terra occupata in un periodo precedente della loro storia, come il soggiorno d'Israele in Egitto e quello dei filistei in Caftor (*Aram). In Isaia 22:6 Chir è sinonimo di Elam. Non si conosce alcuna località antica con questo nome; tuttavia, dato che significa semplicemente "città", non è necessario che sia un nome specifico. La LXX non usa un nome proprio in alcuno di questi brani, ma traduce variamente: "da un fosso" (Am. 9: 7, gr. *ek bothrou*), "chiamato come alleato" (Am. 1:5, gr. *epiklētos*) e "congregazione" (Is. 22:6, gr. *synagōge*), tutte possibili traduzioni di un testo ebraico senza indicazione delle vocali. La Vulgata segue l'errata identificazione con Cirene fatta da Simmaco. Il nome Chir è stato mutato in Koa (da Cheyne) e identificato con Gutium nelle montagne del Kurdistan (*cfr.* Ez. 23:23; Is. 22:5–6). Il problema non è ancora risolto. (A.R. Millard)

CHIRAM

Re di *Tiro, contemporaneo di Davide e di Salomone. Regnò dal 979/8 al 945/4 a.C. (secondo Albright, 969–936 a.C.).

a) Nome

Ebr. *Ḥîrām* (Sam. e Re) *Ḥîrōm* (I Re 5:10, 18: LXX, *H(e)iram)*; *Ḥūrām* (Cro.), era un nome proprio fenicio, forse l'equivalente, o l'abbreviazione, di Airam (Num. 26:38) che significa "mio fratello è (il dio) esaltato" dal momento che Chiel sta per Ahiel (I Re 16:34). Chiram o Curam–(Abi) era anche il nome di un abile artigiano di Tiro, sposato con una donna di Neftali (I Re 7:13–14) o di Dan (II Cro. 2:13), che il re Chiram aveva mandato per aiutare Salomone.

b) Rapporti con Giuda

Chiram fu un grande ammiratore di Davide (I Re 5:1), al quale aveva inviato materiale e artigiani per aiutarlo nella costruzione del suo palazzo reale a Gerusalemme (II Sam. 5:15; I Cro. 14: 1). Quando Salomone salì al trono, Chiram gli inviò ambasciatori per rinsaldare i rapporti; ne seguì un accordo commerciale in base al quale Chiram forniva legno del Libano e abili artigiani per la costruzione del nuovo tempio di Gerusalemme, ricevendo in cambio da Salomone una fornitura annuale di frumento e d'olio vergine (I Re 5:22–25), prodotti di cui le città fenicie scarseggiavano. Un pagamento aggiuntivo d'orzo e di vino sembra essere stato richiesto per il sostentamento della manodopera di Tiro, che includeva tecnici decoratori e tintori inviati per istruire gli israeliti (II Cro. 2:3–7).

Vent'anni più tardi, quando il tempio fu completato, Salomone diede a Chiram venti città della Galilea, presumibilmente vicino a Tiro, e ne ricevette in cambio 120 talenti d'oro (I Re 9:10–14). Simili accordi per rettificare le frontiere sono noti fin dai più antichi trattati siriani (*p.e.* Alalakh). Questo accordo, che comportava vantaggi economici per entrambe le parti, era integrato da attività commerciali in cui le navi di lungo corso di Salomone si univano alla flotta di Chiram per importare oro, argento e varie merci esotiche, tra cui anche le scimmie (I Re 10:22; II Cro. 9:21). I vascelli d'Israele che salpavano da Esion–Gheber verso *Ofir erano accompagnati da esperti piloti forniti da Chiram (I Re 9:26–28; II Cro. 8:17–18). L'espansione commerciale della Fenicia ai tempi di Chiram incluse anche colonie in Nordafrica e in Spagna.

c) Il regno di Chiram

Oltre che nell'AT, il regno di Chiram è menzionato da Giuseppe Flavio (*Ant.* 8.50–54; *Ap.*, 1.17–18), che attinge alle cronache degli storici Menandro e Dius. Secondo questa fonte, Chiram (gr. *Heiramos, Heiromos*) era figlio di Abi–Baal, regnò 34 anni e morì a 53 anni. La costruzione del tempio di Gerusalemme iniziò nell'undicesimo anno del suo regno, cioè nel quarto anno del regno di Salomone (I Re 6:1). Chiram fece guerra a Cipro per imporre un tributo e fortificò l'isola di Tiro, dove edificò templi ad Astarte–Melqart (più tardi Ercole) e abbellì i templi preesistenti.

Giuseppe Flavio, al pari di Eupolemo e di Alessandro Poliistore, commenta le lettere scambiate tra Salomone e Chiram a proposito della costruzione del tempio, che si dice fossero conservate negli archivi di Tiro. Giuseppe Flavio afferma anche che i due re si cimentarono in una gara scambiandosi enigmi, finché Salomone fu sconfitto da un giovane di Tiro di nome Abdemon. Secondo Clemente alessandrino e Taziano, Salomone aveva sposato una figlia di Chiram; *cfr.* I Re 11:1–2.

Bibliografia. *CAH*, 3 ed., 3, 1978, tr. it. II, 4, pp. 757–856; J. Katzenstein, *The History of Tyre*, 1973. (D.J. Wiseman)

CHIRIATAIM

Forma duale dell'ebraico *qiryâ*, "città", che pertanto significa "doppia città"; nella Bibbia è un nome riferito a due città.

1. Località nel territorio assegnato a Ruben (Gios. 13:19) già conquistato e ricostruito dai rubeniti (Num. 32:37). Forse la pianura di Chiriataim, menzionata nel racconto dell'invasione di Chedorlaomer al tempo di Abraamo (Gen. 14: 5), si riferisce a questa località, benché *šāwēh* sia una parola rara dal significato incerto. La città fu in seguito nelle mani dei moabiti (Ger. 48:1, 23; Ez. 25:9) ed è menzionata nell'iscrizione del IX secolo del re Mesa di Moab (*qrytn*, riga 10) come ricostruita da lui, quindi non può essere rimasta sotto il controllo degli israeliti per più di tre secoli. Il sito è forse vicino all'odierna el–Qureiyāt, 10 km. a nord–ovest di Dibon in Giordania, ma non è stato ancora localizzato (*cfr.* H. Douner e W. Rollig, *Kanaanaische und Aramaische Inschriften*, 1962–1964, pp. 74–175). **2.** Città levita nel territorio di Neftali (I Cro. 6:76), da identificare forse con la Cartan (*qartān*) di Giosuè 21:32. Il luogo è sconosciuto, sebbene siano state fatte diverse ipotesi (si veda *GTT*, 298, 337, 357). (T.C. Mitchell)

CHIRIAT–ARBA

(Ebr. *qiryaṯ 'arba'*, "città dei quattro" cioè "tetrapolis"), antico nome di *Ebron. Secondo Giosuè 14:15, era la "metropoli degli anachiti" (così la LXX; il TM trasforma il numerale *'arba'*, "quattro", in un nome di persona). Il nome Chiriat–Arba si trova una volta sola nella storia di Abraamo (Gen. 23:2) e alcune volte nel racconto della conquista (Gios. 14:15; 15:54; 20:7; Giu. 1: 10); in seguito evidentemente il nome cadde in disuso. Forse sono stati fatti alcuni tentativi per ripristinare il nome antico nel periodo postesilico (Nee. 11:25), ma con l'occupazione degli idumei, avvenuta poco dopo, l'antico nome fu completamente abbandonato. (F.F. Bruce).

CHIRIAT–IEARIM

(Ebr. *qiryaṯ–yᵉ'ārîm*, "città delle foreste"). Una delle città più importanti dei gabaoniti (Gios. 9: 17), sul confine fra Giuda e Beniamino (Gios. 18: 14–15; *cfr.* Giu.18:12), assegnata prima a Giuda (Gios. 15:60), poi, identificata con "Chiriat", a Beniamino (Gios. 18:28). Viene anche chiamata Chiriat–Baal (Gios. 15:60): questo fa pensare che fosse un antico alto luogo di culto cananeo), Baala (Gios. 15:9–10), Baalè di Giuda (II Sam. 6:2) e Chiriat–Arim (Esd. 2:25).

Qui fu portata l'arca del patto da Bet–Semes perché fosse custodita da Eleazar (I Sam. 7:1) e da qui dopo vent'anni Davide la portò a Gerusalemme (II Sam. 6:2; I Cro. 13:5; II Cro. 1:4). La casa del profeta Uria si trovava a Chiriat–Iearim (Ger. 26:20). La sua ubicazione precisa non è stata stabilita, ma l'opinione generale favorisce Kariet el–'Ineb (comunemente conosciuta come Abū Gōš), un fiorente villaggio 14 km. a ovest di Gerusalemme sulla strada di Giaffa. Quest'ultima è una regione boscosa (o lo è stata in passato) e risponde ad altri requisiti geografici. (J.D. Douglas)

CHIRIAT–SEFER

(Ebr. *qiryaṯ–sēp̄er*). Nome usato per *Debir nella storia di Otniel e di Acsa (Gios. 15:15–19; Giu. 1:11–15). (J.P.U. Lilley)

CHIR–MOAB, CHIR–ARESET

Città fortificata nel sud di Moab, fu attaccata ma non conquistata dai re d'Israele, di Giuda e di Edom (II Re 3:25). Durante l'assedio Mesa, re di Moab, offrì il proprio figlio primogenito in "olocausto sopra le mura".

Il termine ebraico (*qîr ḥᵃreśeṯ*) significa "il muro dei frammenti di vaso". La traduzione della LXX di Isaia 16:11 presuppone il termine ebraico *qîr hᵃḏeśeṯ*, "la città nuova". Normalmente la città è chiamata Chir–Moab (Is. 15:1). Alcuni scrittori vedono in Geremia 48:36–37 un gioco di parole in cui Chir–Eres è analogo a "rasato" (ebr. *qorḥâ*). Si pensa che il nome moabita originale fosse QRHH, probabilmente la città menzionata nella *Stele di Mesa (righe 22ss.) dove Mesa stabilì un santuario per Chemos e portò a termine un progetto edilizio. Questo la collocherebbe vicino a Dibon. La maggior parte degli scrittori la identificano con Kerak, seguendo la traduzione del Targum, Kerak di Moab. Se è così, il luogo è stato edificato su una strategica collina rocciosa a 1027 m. sopra il livello del mare, circondata da scoscesi precipizi, 18 km. a est del Mar Morto e 24 km. a sud del fiume Arnon. Oggi un castello medioevale corona la collina.

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, pp. 418–419 ; Nelson Glueck, *AASOR* 14, 1934, p. 65. (J.A. Thompson)

CHIS

(Ebr. *qîš*, "inchino", "potenza"). **1.** Beniaminita, figlio di Abiel e padre del re Saul (I Sam. 9:1; 14:

51; *cfr.* Atti 13:21). **2.** Figlio di Ieiel e di Maaca (I Cro. 8:30), forse lo zio di **1.** **3.** Levita, nipote di Merari (I Cro. 23:21). **4.** Un altro levita e merarita che aiutò nella purificazione del tempio al tempo di Ezechia (II Cro. 29:12). **5.** Beniaminita, bisnonno di Mardocheo (Est. 2:5). (J.D. Douglas)

6. Nome della capitale di una città–stato ubicata ca. 20 km. a sud–est di Babilonia (odierna Tell el–Uhuimir) dove, secondo la tradizione sumera (lista dei re), regnò la prima dinastia dopo il *diluvio. Fiorì intorno al 3200–3000 a.C. come rivale di *Erec quando fu associata alla leggendaria Etana e al re Agga che osteggiò Gilgamesh. Esistono ancora documenti risalenti all'occupazione precedente e al II mill. Fu scavata dai francesi (1914) e da una spedizione congiunta di Oxford (Ashmolean Museum) e Chicago (Field Museum) (1922–1933). I ritrovamenti comprendono palazzi antichi, tavole e un importante strato di depositi creato da un'alluvione del 3300 a.C. *ca.*

Bibliografia. L.C. Watelin, S.H. Langdon, *Excavations at Kish*, 1925–1934; P.R.S. Moorey, *Oxford–Chicago Excavations at Kish*, 1976. (D.J. Wiseman)

CHISON

Fiume, l'odierno *Nahr el–Muqaṭṭa*ʿ che, sorgendo nelle colline della Samaria settentrionale, scorre nella pianura di Esdraelon e sfocia nella baia di Acco, a est del monte Carmelo. Pur formando a tratti delle anse, generalmente scorre in direzione nord–ovest parallelamente alla catena montuosa che va dalla Samaria al Carmelo precisamente a nord–est di essa. Nei valichi nord–orientali di queste montagne si collocavano Taanac, Meghiddo e Iocneam. Il nome Chison non viene usato spesso, in quanto a volte il fiume è indicato con una delle città che lo sovrastano. Probabilmente è menzionato per la prima volta in Giosuè 19:11, dove il "torrente che scorre di fronte a Iocneam" è indicato come parte del confine di Zabulon, sebbene in questo caso si tratti solo di una piccola parte del fiume nelle vicinanze di Iocneam.

Il riferimento più noto è quello relativo alla vittoria degli israeliti guidati da Barac sui siri condotti da Sisera (Giu. 4—5; Sal. 83:9). Le forze di Sisera, fornite di carri, erano schierate nella pianura e gli israeliti attaccarono dalle montagne a sud–ovest del fiume. Il successo degli israeliti fu in larga misura dovuto al fiume che si era ingrossato e probabilmente aveva reso la pianura impraticabile per i carri di Sisera che si impantanarono e divennero inservibili.

Nel cantico di Debora si fa riferimento al fiume come "le acque di Meghiddo" (Giu. 5:19) e il fatto che Meghiddo non sia citato altrove in questo racconto è stato considerato da Albright un'indicazione che a quel tempo fosse in rovina mentre Taanac era fiorente. Gli scavi di *Meghiddo hanno rivelato un'interruzione nell'occupazione intorno al 1125 a.C. fra il VII e il VI livello, e la vittoria degli israeliti potrebbe essere avvenuta nel periodo di abbandono, o intorno al 1125 a.C.

Il fiume è poi menzionato come la scena del massacro dei profeti di Baal da parte di Elia dopo il duello sul monte Carmelo (I Re 18:40). Qui è descritto come un torrente (*naḥal*): ciò lascia intendere che la prolungata siccità anteriore a questi eventi aveva abbassato il livello del fiume. Le piogge che seguirono devono aver lavato via le tracce del massacro.

Bibliografia. G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land 25*, 1931, pp. 394–397; W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, pp. 117–118, tr. it. Firenze, 1961; *LOB*, pp. 204ss. (T.C. Mitchell)

CHITTIM

Uno dei figli di Iavan (Gen. 10:4 = I Cro. 1:7; ebr. ***kittîm***) i cui discendenti si stabilirono sull'isola di Cipro dove alla città di Kition, l'odierna Larnaca, menzionata nelle iscrizioni fenici come *kt* o *kty*, fu dato il loro nome. Essi erano impegnati nel commercio marittimo (Num. 24:24) e il nome è passato a indicare l'intera isola di Cipro (Is. 23:1, 12) e poi più in generale le regioni costiere e le isole del Mediterraneo orientale (*ʾiyyê ḵittyyîm*: Ger. 2:10; Ez. 27:6). Gli ostraka del 600 a.C. *ca.* provenienti da Arad fanno riferimento ai *ktym*, forse mercenari principalmente greci, provenienti dalle isole e dalle regioni costiere. La quarta visione di Daniele probabilmente tratta il periodo da Ciro ad Antioco Epifane. Sembra che 11:30, in cui l'espressione "le navi di Chittim" dovrebbe riferirsi a Roma, abbia a che fare con la mancata conquista dell'Egitto da parte di Antioco, a causa dell'intervento di Roma. L'autore probabilmente vide nell'intervento di Roma l'adempimento di Numeri 24:24; infatti, la Vulgata traduce Chittim con "Italia" sia in Numeri 24:24 sia in Daniele 11:30, mentre il Targum di Onkelos rende Chittim "romani" in Numeri 24:24. Il nome appare nei Rotoli del Mar Morto, anche qui probabilmente con riferimento a Roma, per esempio nel commento su Abacuc come interpretazione di "caldei" (Ab. 1:6).

Bibliografia. A. Lemaire, *Inscriptions hé-*

braiques, 1, 1977, p. 156 ; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962, pp. 22–26. (T.C. Mitchell)

*Tavola delle nazioni

CIAMBELLANO

Il termine indica letteralmente l'addetto all'appartamento del sovrano. Anticamente gli uomini che in oriente esercitavano questa carica erano di regola eunuchi, perciò le parole "ciambellano" ed *"eunuco" possono essere considerate praticamente intercambiabili. Questo è vero per l'ebr. ***sārîs*** e il gr. ***eunouchos*** (è da quest'ultima parola, che significa letteralmente "guardiano del letto", che deriva la parola "eunuco"). In Atti 12: 20 "il ciambellano del re" è indicato con il gr. ***ton epi tou koitōnos tou basileōs***, letteralmente "colui che era sopra alla camera da letto del re". (F.F. Bruce)

CIBO

In questo termine generico sono compresi tutti i prodotti vegetali e animali usati dall'uomo per sopravvivere da un punto di vista fisico.

I. Nell'Antico Testamento

a) In tempi antichi

Dal principio (Gen. 1:29–30; 2:16), tutte le piante provviste di semi (soprattutto cereali e ortaggi) e gli alberi fruttiferi servivano da alimento per l'uomo, mentre l'erba verde era cibo per gli animali. La caduta ebbe come conseguenza la fatica del lavoro per la raccolta e per la produzione del cibo (Gen. 3:18, 23; 4:2–3). Nell'arca il cibo era quello usato comunemente a quei tempi, ma non ci sono dettagli a riguardo (Gen. 6:21). Dopo il diluvio Dio promise che finché la terra fosse durata semina e raccolta non sarebbero mai cessate e tutto ciò che ha vita (oltre alla vegetazione) poteva essere usato come alimento, fatta eccezione per il sangue (Gen. 8:22–9:4). Dopo il diluvio, all'epoca del ripopolamento della terra, fa la sua comparsa la coltivazione della vite e, di conseguenza, l'ebbrezza (Gen. 9:20–21).

b) L'epoca patriarcale

All'inizio del II mill. a.C., in Egitto, in Canaan e in Mesopotamia, il grano e vari tipi di pane erano l'alimento principale, insieme al latte, il burro, i formaggi, l'acqua, il vino e la birra. Molto probabilmente i patriarchi, essendo semi–nomadi, si cibavano soprattutto dei latticini ottenuti dal loro bestiame e dai loro greggi, ma avevano anche il pane (si veda la scorta data ad Agar, Gen. 21: 14) e talvolta coltivavano il grano stagionalmente, come fece Isacco (26:12) e presumibilmente Giacobbe (37:7), dal momento che ebbe bisogno di comprare grano egiziano durante la carestia (42:2, 25–26.; 43:2; 44:1–2). La zuppa di lenticchie era probabilmente un piatto comune al tempo in cui Esaù scambiò la sua primogenitura (25:29–34), come lo era certamente in seguito (II Sam. 17:28). Agli ospiti d'onore era offerto il vitello ingrassato condito con burro e latte (Gen. 18:6–8). Possiamo confrontare il gesto di Abraamo con i riferimenti nei testi del nord di Canaan, di Ugarit, che menzionano la macellazione e la preparazione di "un agnello dal gregge" o "il più pingue dei vitelli da ingrasso" (*ANET*, pp. 146, 149, 151). Sebbene la carne non fosse un cibo di tutti i giorni, ai tempi dei patriarchi era popolare la caccia nel deserto in Siria e in Canaan. A Isacco piaceva la cacciagione (Gen. 27:3–4), così come piaceva all'egiziano Sinuhe che apparteneva a un periodo immediatamente precedente (*ANET*, p. 20). Doni a dignitari potevano comprendere delizie quali pistacchi e miele (Gen. 43:11). Le tavolette di un palazzo a Mari, del XVIII sec. a.C., indicano che grandi quantità di miele erano offerte ai banchetti in occasione delle visite dei sovrani e, nello stesso periodo, il re d'Assiria Ishme–Dagan inviò pistacchi a suo fratello, che governava a Mari. Anche in Egitto il miele era una prerogativa dei sovrani e dell'alta società ma, occasionalmente, ne godevano anche i loro sudditi. Infine, il pasto in comune era considerato un segno di amicizia fra le due parti che stringevano un patto, *p.e.* Isacco e i filistei in Genesi 26:30 e Giacobbe e Labano in Genesi 31:54. Non abbiamo dettagli sul pasto offerto da Giuseppe ai suoi fratelli in Egitto (Gen. 43:31–34).

c) Israele in Egitto

In Egitto gli israeliti, nonostante la vita difficile a causa della schiavitù, avevano una varietà di cibo che in seguito durante il cammino nel deserto ricorderanno con nostalgia: pesci in abbondanza, cocomeri, meloni, porri, cipolle, aglio (Num. 11: 5). Questo elenco corrisponde in modo abbastanza accurato agli antichi cibi egiziani conosciuti anche nel Delta orientale (regione di Goscen), nel XIII sec. a.C. Elogiando la regione di Ramses, uno scriba ne canta la ricchezza di cibi: cipolle e porri, sette varietà di pesce nelle sue acque, diversi frutti e verdure (*ANET*, pag. 471; meglio R.A. Caminos, *Late–Egyptian Miscellanies*, 1954, pag. 74).

d) Il cibo in Israele

i) Cibi vegetali. Grano, vino e olio d'oliva erano i tre prodotti di prima necessità (Deut. 7:13;

Nee. 5:11; Os. 2:8). I cereali erano principalmente orzo, grano e qualche volta spelta, un grano di qualità inferiore; si veda Esodo 9:32 (con riferimento all'Egitto), Deuteronomio 8:8 e Isaia 28: 25 (si noti qui l'ordine di presentazione dei cereali). Per la preparazione e la cottura del *pane, si veda la voce relativa; questo indispensabile alimento servì per descrivere nel modo più appropriato colui che si definì il Pane della vita, Gesù Cristo (Giov. 6:33, 35).

La vite, seconda per importanza nella scala alimentare, dava non solo uva fresca come frutto (Num. 6:3; Deut. 23:24), ma anche l'uva passa (I Sam. 25:18; 30:12), il mosto, *'asîs* (Is. 49:26; Am. 9:13; Gioe. 3:18), il mosto parzialmente fermentato o vino nuovo (Giu. 9:13; Gioe. 1:5; Os. 4:11; Prov. 3:10) e il vino completamente fermentato (*yayin*). Il succo rosso d'uva è spesso chiamato "il sangue dell'uva" (Gen. 49:11; Deut. 32: 14). Il *vino nelle sue diverse forme era la bevanda comune in Israele. Nell'antichità erano lodati diversi vini dell'antico Egitto, di Israele (*cfr.* quello di Chelbon in Ez. 27:18 e nei testi assiri) e dell'Asia minore. L'aceto (vino diventato acido), diluito con acqua, serviva a rinfrescare coloro che lavoravano nei campi (Rut. 2:14).

Oltre a essere il termine generico per le bevande fermentate, *šēkār*, "bevande alcoliche", sembra riferirsi in modo specifico a bevande distillate di grano (*p.e.* la birra; Erodoto, 2.77) o di datteri (*ibid.*, 1.193) e forse persino di miele. La birra era la bevanda più popolare in Mesopotamia, mentre in Israele lo era il vino; entrambi erano comuni in Egitto, dove sono menzionati anche il succo fermentato di datteri e altre bevande. Per i vini aromatizzati, si veda sotto, *iv) Condimenti*.

Il terzo prodotto essenziale, l'olio d'oliva, era usato sia come alimento sia come grasso per la cottura. Insieme alla farina, l'*olio costituiva un ingrediente del pane e dei dolci (Es. 29:2); era usato largamente, *cfr.* la vedova di Sarepta (I Re 17:12).

Per gli ortaggi si veda sopra i punti *b*) e *c*), *Epoca patriarcale* (lenticchie) e *Israele in Egitto* (Num. 11:5). Erano usate anche le fave, *pôl* (II Sam. 17: 28; Ez. 4:9). Il termine era usato anche in Egitto dal XIII sec. a.C. Oltre all'uva e alle olive, già citate, i frutti comprendevano i *fichi, a volte pressati in schiacciate di fichi (*cfr.* Is. 38:21 per un uso medicinale; usato anche in medicina a Ugarit, per i cavalli), e anche i frutti del sicomoro, come in Egitto, i quali dovevano essere incisi per crescere fino al punto di poter essere mangiati (una delle attività di Amos, Am. 7:14). Si mangiavano le melagrane e se ne beveva il succo (Cant. 8:2). I vari tipi di noci disponibili includevano le mandorle (Ger. 1:11) e i pistacchi (*cfr. Epoca Patriarcale* sopra). In Proverbi 25:11; Cantico dei Cantici 2:3, 5; 7:8; 8:5; Gioele 1:12, il termine *tappûaḥ* significa probabilmente "mela", benché questa interpretazione sia incerta. Oltre all'uso che se ne faceva in Egitto e in Israele, testi babilonesi indicano una conoscenza diffusa della mela (*ḫasḫûru*) in Mesopotamia, così come nell'Asia minore sud–orientale (Purushkhanda, vicino all'odierna Topada); (si veda anche *albero)

ii) Prodotti animali. Comprendono il *miele, i grassi e la carne. Si faceva largo uso del miele di api selvatiche trovato nelle rocce, negli alberi, *ecc.* (Deut. 32:13; Giu. 14:8; I Sam. 14:25; II Sam. 17: 29). Gli scrittori dell'AT non dicono se gli ebrei (come gli egiziani) praticassero l'apicoltura. Il miele era una prelibatezza molto apprezzata (Sal. 19:10; Prov. 24:13). La terra di Israele era una terra di "latte e miele" (Es. 3:8): nel XV sec. a.C. il faraone Tutmòsi III riportò dalla Siria e da Canaan centinaia di giare di miele come tributo (VII e XIV campagna). Si veda l'appassionata descrizione della ricchezza di queste terre quanto a grano, vino, olio, miele, frutta e bestiame fatta da Sinuhe (*ANET*, pp. 19–20).

Il latte era un altro alimento di prima necessità, insieme ai suoi prodotti: burro e formaggio. Per il latte, *cfr.* Proverbi 27:27; Isaia 7:22; Ezechiele 25: 4; per il burro, Proverbi 30:33; e per il formaggio, Giobbe 10:10; I Samuele 17:18; II Samuele 17:29. Il latte era spesso offerto al visitatore o all'ospite inaspettato, come fu con Sisera in Giudici 4:19; 5: 25 e, secoli prima, per il fuggitivo egiziano Sinuhe (*ANET*, p. 19).

La carne si mangiava solo occasionalmente, eccetto per quanto concerne i ricchi che forse ne disponevano regolarmente. Come fece Abraamo, gli ospiti erano accolti e si offriva loro vitelli, capretti o agnelli (*cfr.* Giu. 6:19–24; II Sam. 12:4) e questi erano doni graditi sia vivi sia cucinati (I Sam. 16:20; 25:18). Il bue ingrassato era talvolta un pasto principesco (Prov. 15:17), proprio come in Egitto (si veda la figura in N.M. Davies, *Egyptian Paintings*, 1955, tavola 4) o in Mesopotamia. Ne è esempio l'ufficiale che incaricato di preparare un banchetto per la visita dei sovrani, riferisce di un bue ingrassato così pesante che "quando si alza, il sangue gli scende ai piedi e non può reggersi...". I figli scellerati di Eli preferiscono carne da arrostire alla carne cotta nella pentola (I Sam. 2:13–15). Ezechiele usa la carne bollita in una pentola d'acqua come parabola (Ez. 24:3–5).

Il capretto non doveva essere cotto nel latte di sua madre (Es. 23:19), forse perché questa era una pratica sacrificale cananea e quindi avrebbe avuto implicazioni simili al problema neotestamentario

ITALIANO	LATINO	ALCUNI RIFERIMENTI BIBLICI	EBRAICO	EGIZIANO	SUMERO	ACCADICO
CEREALI						
Grano (in genere)		Gen. 42:2,25; 43:2; 44:1–2; Deut. 7:13; Nee. 5:11	*zêr´oîm (E)*		ŠE úŠE. ŠEŠ	*še´u* *sigušu*
Farro	*Triticum dicoccum*		*kussèmeth (E)*	*bd.t*	ZÍZ.ÁM	*kunašu*
Grano duro	*Triticum durum*	Es. 9:32 Deut. 8:8		*hrnt* *bd.t*	ŠE.IR.ZI	*qutru*
Grano per Il pane	*Triticum vulgare*	I Cor. 15:37	*hiṭṭā (E)*	sw.t	ŠE.GIG	*kibtu*
Spelta	*Triticum spelta*	Es. 9:32; Is. 28:25; Ez. 4:9				
Orzo Orzo a sei File	*Hordeum vulgare* *Hordeum* *hexastichon*	Es. 9:31; Deut. 8:8 (pane d'orzo, Giu. 7:13) II Re 4:42; Giov. 6:9,13	*s*ᵉ*óra (E)*	*ît* *ʿnḫ.t* *smʿj* *šr.t*	ŠE.BAR ŠE.IN.NU.Ḫ A	*Uṭṭaṭu* *inninu*
Malto					MUNU ŠE	*buglu*
Miglio	*Andropogon Sorghum* *(Paniceum Milioceum)*	Ez. 4:9	*dôḫan (E)* *dúra, duḫn (A)*		SE.AR.ZIB	*duḫnu*
ORTAGGI, LEGUMI						
Riso	*Oryza sativa*		*ōrez (E)*		úŠE. LI.A	šam *kurangu (?)*
Lenticchie	*Lens culinaris* *(Ervum lens)*	Gen. 25 :34 II Sam. 17:28; 23:11	*ădâšîm (E)* *addes (A)*	*ʿršn*	GÚG, KUKKA	
Fave	*Vicia faba* *Phaseolus maximus* *Phaesolus vulgare*	II Sam. 17:28 Ez. 4:9	*pôl (E)* *túl (A)* *lūbā (A)*	*iwrj.t* *pr*	 LU.ÚB.ŠAR	 *lubbu (luppu)*
Ceci	*Cicer arietanum*		*húmmes (A)*		ZID.MAD.MAL	*upuntu, masḫâti*
Veccia	*Vicia nissoliana*		kursenni (E)		GÚ.NIG.HAR.RA	*kiššenu (?)*
Crescione Carruba (bacelli)	*Lapidium sativum* *Ceratoria siliqua*	Luca 15:16		*(ḫlin)* *nḏḥ*	ZAG.ḪI.LI.ŠAR úURU.TÌL.LA	šam *saḫlû* šam *ḫarubu*
Porro Aglio	*Allium kurrat* *Allium sativum*	Num. 11:5 Num. 11:5	*ḥāṣîr (E)* *shûm (E)* *ṭûm (A)*	*íz kt* *ḥḏ* *ḥḏw*	GA.RAŠ SUM	*karašu* *šūmu*
Cipolle	Allium cepa	Num. 11:5	*b*ᵉ*ṣâlîm (E)* *baṣal (A)*	*ḥḏw*		šam *andahšum* šam *amu(š)šu*
Cocomero	*Cucumis melo*	Num. 11:5 Is. 1:8	*qiššu´â (E)* *qiṯṯā´ (A)*	*šspt*	UKÚŠ	*qiššû*

FRUTTI

Fico	*Ficus carica*	Deut. 8:8; Is. 36:16; Ger. 5:17; Os.2:12; Gioe.1:7,12; Ab.3:17; Matt.7:16; Mar. 1:12—14; Luca 13:6	*tĕĕnâ (E)*	*dzb*	^{giš}MA	*tittu*
Dattero	*Phoenix dectylifera*		*dĕbaš (E)*	*bnr*	ZÚ.LUM.MA	*suluppu*
Mela	*Phyrus malus*	Prov. 25:11; Cant. 2:3,5; 7:8; 8:5; Gioe. 1:12	*tappûaḥ? (E)*	*tpḥ* *pḏḥ*	^{giš} ḪAŠḪUR	*hašhûru* *arsappu*
Albicocca	*Prunus armeniaca*		*tappûaḥ? (E)*		^{giš} ḪAŠḪUR KÙR.RA	*armânu?*
Pera	*Pirus communis*				^{giš} ḪAŠḪUR GIŠ.DA	*kameššarû*
Mela cotogna	Cydonia vulgaris		*appûaḥ? (E)* *safarjal (A)*		^{giš} ḪAŠḪUR. ^{giš} PÈŠ ^{giš} ḪAŠḪUR. KÙR.RA	*tîtânû* *supurgillu*
Nespola	*Mespilus germanica*				ŠENNUR	*šalluru*
Pesca	*Prunus Persica*				^{giš} DAR.RU.UG	*darruqu*
Melagrana	*Punica granatum*	Deut. 8:8; Cant. 8 :2 ; Gioe. 1 :12	*rimmôn (E)*	*inhmn*	NU.ÚR.MA	*nurmû*
Uva	*Vitis vinifera*	Num. 6 :3 ; Deut. 23 :24 ; Is. 5 :2 ; Matt. 7 :16	*ešqōl (E)*	*ízzrt*	^{giš} KIN.GEŠTIN ^{giš} GEŠTIN	*isḫunnatu* *karānu*
Melone	*Citrullus vulgaris*	Num. 11 :5	*'abattiḥîm (E)*	*bddw–ks*		

Alcune delle principali piante commestibili del Vicino Oriente antico

della "carne offerta agli idoli". Levitico 11:1–47 e Deuteronomio 14:3–21 riportano la legge sugli animali puri (da mangiare) e impuri. Oltre al bue, alla pecora e alla capra, si potevano mangiare sette tipi di cervidi (Deut. 14:5) e tutti gli altri animali ruminanti con gli zoccoli. Gli *animali che non rispondevano a queste caratteristiche erano vietati e considerati "impuri", insieme con un gran numero di diverse specie di uccelli. Per i pesci, solo quelli con le pinne e con le squame potevano essere mangiati. Pochissimi insetti potevano essere consumati (la famiglia delle locuste). Alcune delle creature vietate erano semplicemente inadatte al consumo umano; altre (*p.e.* i maiali) erano pericolose in un clima caldo; altre ancora erano forse vietate in quanto strettamente identificate con forme di idolatria circostanti. Per i pesci, si veda il punto *c*), *Israele in Egitto* e *pesca, pesce.

iii) *Le provviste di cibo nel palazzo di Salomone*. In I Re 4:7; 5:2–3, 7–8 si riporta che in Israele i governatori delle dodici province amministrative dovevano provvedere cibo per un mese all'anno alla corte di Salomone: la fornitura giornaliera consisteva in 30 ***kōr*** di fior di farina, 60 di farina ordinaria, 10 buoi ingrassati, 20 buoi di pastura e 100 montoni, oltre a cervi, gazzelle, daini, pollame di allevamento e foraggio per la stalla del re. Inoltre, Salomone pagò a Chiram I di Tiro 20.000 ***kōr*** di grano all'anno e 20 ***kōr*** di olio per il suo legname e per l'impiego dei suoi taglialegna. Questo fastoso approvvigionamento era tipico delle antiche corti orientali, come dimostrato dai resoconti di corte provenienti dall'Egitto e dalla Mesopotamia. Per quanto si sa, la corte di Nabucodonosor II di Babilonia e quella di Ciro di Persia erano rifornite mensilmente da ufficiali di provincia seguendo un sistema simile a quello in vigore presso la corte di Salomone; si veda R.P. Dougherty *AASOR* 5, 1925, pp. 23–31, 40–46. I rifornimenti mensili di Salomone erano imposti come parte di, o in aggiunta alle, tasse locali (grano per la farina, bestiame) pagate dalle dodici regioni.

Non solo il sistema, ma anche la quantità e la probabile distribuzione degli approvvigionamenti della corte di Salomone si possono paragonare al consumo presso altre corti reali. Il personale di corte dell'antico Oriente può essere per comodità diviso in tre classi: prima di tutto, c'era il re, la famiglia reale e tutti i principali funzionari del regno; secondo, i cortigiani e gli ufficiali subordinati ai funzionari; e terzo, il gran numero di lavoratori domestici utilizzati per tutti i tipi di lavoro. Il tipico palazzo del Vicino Oriente antico non era solo una residenza reale ma anche un vero e proprio centro di tutto il governo dello stato. I dati disponibili ci permettono di fare paragoni tra l'Egitto e la Mesopotamia. Gli archivi reali di Mari e di Chagar Bazar nel nord–ovest della Mesopotamia del XVIII sec. a.C., registrano l'approvvigionamento giornaliero di cibo per il re e per i suoi principali funzionari; le quantità ammontano ogni giorno a centinaia di litri (*qa*) di grano, pane, dolci, miele e sciroppi, raggiungendo la media di 945 litri al giorno a Chagar Bazar per il "pasto reale" (J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, 1957, pp. 270–273). *Cfr.* le grandi quantità di orzo che erano consumate nel palazzo di Mari (si veda Birot, *ibidem*, 9, 1960, pp. 264–265). Ci giungono anche resoconti simili dalla corte egiziana della XIII Dinastia (stesso periodo). Risulta paragonabile l'enorme rifornimento per la corte di Sethos I: K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions: Translations* I, 1993, pp. 208 ss., *Notes and Comments*, 1993, pp. 163 ss.. I preparativi per ricevere la visita del faraone, verso la fine del XIII secolo a.C. prevedevano la fornitura di 9.200 pagnotte (otto varietà), 20.000 biscotti (due tipi) e grandi quantità di altre vettovaglie (R.A. Caminos, *Late–Egyptian Miscellanies*, 1954, pp. 198–201). Tutte queste quantità erano destinate al consumo dei principali funzionari e dei loro subordinati ma non tenevano conto delle esigenze dei numerosi lavoratori domestici, *p.e.* le 400 donne di palazzo a Mari. Le tavolette di Babilonia relative al periodo che va dal decimo al trentacinquesimo anno di Nabucodonosor (595–570 a.C.) forniscono resoconti dettagliati del grano e dell'olio destinati ai prigionieri reali, tra cui il re Ioiachin di Giuda e i suoi figli, nonché ai numerosi artigiani provenienti dall'Egitto, dalla Filistia, dalla Fenicia, dalla Ionia, dalla Lidia, dalla Cilicia, da Elam, dalla Media e dalla Persia (per i dettagli, si veda *ANET*, pag. 308; *DOTT*, pp. 84–86; fonte principale è E.F. Weidner, *Mélanges R. Dussaud*, 1939, pp. 923–935; per un'utile contestualizzazione, si veda W.F. Albright, *BA* 5, 1942, pp. 49–55).

Nel caso di Salomone, se si considera un ***kōr*** ("misura") equivalente a 220 litri (R.B.Y. Scott, BA 22, 1959, p. 31; *cfr.* *pesi e misure), i suoi 30 più 60 ***kōr*** di farina al giorno, equivvarrebbero a 19.800 litri giornalieri o 594.000 litri mensili. Tenendo conto delle cifre comparative di cui sopra, 600 litri al giorno sarebbero stati destinati a Salomone, la sua famiglia e i funzionari principali (*cfr.* 726 e 945 litri, in Egitto e a Chagar Bazar); gli altri 6.000 litri di fior di farina erano forse destinati ai cortigiani e ai sottoufficiali, e i 13.200 litri di farina ordinaria costituivano il fabbisogno della moltitudine di lavoratori domestici. Testimonianze provenienti da Mari indicano che 1 *iku* di terra (3.600 mq.) produceva 1 *ugar* di grano (1.200 litri). Se i raccolti dei prodotti in Israele erano in qualche modo simili, e se un litro di grano produceva circa un litro di farina integra-

le, allora si può supporre che la fornitura mensile di farina alla corte di Salomone (594.000 litri) equivalesse al raccolto da un terreno di 495 *iku* ossia di 200 ettari *ca.*, un onere annuo non impossibile per ciascuna delle dodici regioni di Israele. Per quanto riguarda i 20.000 *kōr* di farina all'anno per Chiram, questa quantità richiederebbe un raccolto di circa 305 *iku* per ogni mese, ovvero il raccolto ottenuto da un terreno di circa 1,06 km. quadrati.

iv) Condimenti e cottura. La cottura comprendeva quella del pane e dei dolci (con o senza lievito) al forno, la preparazione di zuppe e stufati, e carni arrostite o bollite. Il *sale era una componente necessaria in un pasto (Giob. 6:6). Un pasto comune faceva parte integrante del conseguimento di un accordo (Gen. 26:30; 31:54) e le espressioni "patto inalterabile" (*lett.* "di sale", Num 18:19), o "mangiare il sale del palazzo" (Esdr. 4:14), erano molto comuni (indicavano accordo o fedeltà). Le *erbe per il condimento comprendevano l'aneto, il cumino (Is. 28:25, 27) e il coriandolo (Es. 16: 31; Num. 11:7). L'uso comune di queste erbe nell'antichità è confermato dal ritrovamento di piante e semi nelle tombe egiziane dalla XVIII Dinastia in avanti, e dal fatto che esse sono menzionate nei testi egizi e babilonesi. (*cfr.* L. Keimer, *Die Gartenpflanzen im Alten Agypten*, 1 1924, Nos. 24, 29–30, pp. 37–38, 40–42 e rif., 147–149).

In tavolette greco–micenee scritte in "lineare B" provenienti da Creta e dalla Grecia, risalenti al XV–XIII sec. a.C., sono menzionati, fra altre spezie, il cumino (*ku–mi–no*), il coriandolo (*ko–ri–a–da–naldo–no*) e il sesamo (*sa–sa–ma*). Questi nomi (e probabilmente anche alcune delle spezie) indicano prodotti importati dal Vicino Oriente, attraverso la Siria–Canaan e Cipro, e quindi testimoniano l'antichità dell'uso sia delle spezie sia dei loro nomi nelle terre bibliche. Dettagli sono forniti nei *Documents in Mycenean Greek*, 1956, pp. 131, 135–136, 221–231 di M. Ventris e J. Chadwick; e *The Decipherment of Linear B*, 1958, pp. 64, 120 di Chadwick contiene una breve trattazione. Il sesamo è attestato in questo medesimo periodo in Siria, a Ugarit (Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, pag. 495, nr. 2496, come *ssmn*).

Il miele poteva essere usato nella cottura (*cfr.* Es. 16:31), ma non nei sacrifici (Lev. 2:11), benché gli egiziani lo offrissero ai loro dei. Vini addolciti e aromatizzati (Cant. 8:2) e birre sono attestati nei testi egiziani e mesopotamici; il miele o le erbe erano usati per questo scopo.

L'espressione "chiaro d'uovo" (NVR, ebr. *rîr ḥallāmûṯ* Giob. 6:6, "acqua di malva", CEI) era usata come simbolo di qualcosa di insipido. D.J. Wiseman (*The Alalakh Tablets*, 1953, p. 87), nel delineare gli elenchi delle razioni di Alalakh, registra una possibile relazione fra *ḫilimitu*, classificato fra i grani, e il siriano *ḥallāmûṯ* (*cfr.* la forma ebr. di cui sopra); *cfr.* A.R. Millard, *Ugarit–Forschungen* 1, 1969, pag. 210. (K.A. Kitchen)

II. Nel Nuovo Testamento

a) Cibi Vegetali

i) Cereali. Nella Bibbia l'alimento principale dell'uomo è il pane, fatto con la farina di frumento (Matt. 13:33; Luca 13:21) o con la farina d'orzo (Giov. 6:9, 13; *cfr.* Giu. 7:13; II Re 4:42) l'ingrediente usuale del pane per la gente più povera (*cfr.* Gios., *Bell.* 5. 427; e, per il valore relativo del frumento e dell'orzo, Apoc. 6:6). Il NT attesta il metodo primitivo di usare il grano strappando le spighe fresche e sfregandole con le mani per rimuovere la pula (Matt. 12:1; Mar. 2:23; Luca 6:1; *cfr.* Lev. 23:14; Deut. 23:26). Quando questo era fatto nel campo di un'altra persona, era considerato dai rabbini l'equivalente del mietere e quindi era vietato nel giorno di sabato (Mishnah, *Shabbath* 7.2). Si fa riferimento ad altri metodi di trattare il grano in Matteo 3:12 = Luca 3:17; Luca 22:31). Meritano una particolare menzione i pani azzimi (*maṣṣôṯ*), gli unici consentiti nelle case ebraiche durante i giorni della Pasqua (Es. 12:19; 13:7; I Cor. 5:7–8).

ii) Frutti e olio. Dalla terra fertile venivano l'uva (Matt. 7:16; 26:29) e le olive, sebbene queste ultime (Giac. 3:12) non sono mai espressamente indicate come alimento. Piuttosto, l'oliva forniva l'olio pregiato usato nella preparazione del cibo, e l'oliva stessa era conservata grazie a un processo di trattamento in salamoia. Le olive in salamoia si mangiavano con il pane. Una salsa composta di datteri, fichi, uva passa e aceto, chiamata *ḥ^arōseṯ*, era usata nella Pasqua (Mar. 14:20; Giov. 13:26; nella Mishnà, *Pesahim*, 2. 8; 10. 3).

Si parla del frutto del fico in Matteo 7:16, insieme all'uva. Si trattava di frutti molto pregiati in Israele mentre, all'estremo, il frutto o baccello del carrubo era le "bucce" che il figlio prodigo sarebbe stato contento di mangiare (Luca 15:16), e si trattava in realtà di cibo per i maiali.

b) Prodotti animali

*i) *Animali.* Nel mondo giudaico del NT le leggi alimentari si applicavano rigorosamente, soprattutto per quanto concerneva la distinzione fra animali e uccelli *puri e impuri (Lev. 11:1–23; Deut. 14:4–20; Atti 10:9–15; trattato della Mishnah *'Abodah Zarah*). Il superamento di queste regole alimentari è un tema importante del NT (Mar. 7: 18–20; Atti 15:20, 29; Rom. 14:1–12; I Cor. 8 e 10; *idolatria, *carne offerta agli idoli). Si veda W.L. Willis, *Idol Meat in Corinth*, *SBLDS* 68, 1985. Fra

gli animali puri che si mangiavano (a condizione che fossero stati macellati nel modo giusto e che il sangue fosse fatto colare via, rendendoli così *kosher*), sono menzionati (Luca 15:23–29) il capretto e il vitello, quest'ultimo ingrassato appositamente per un'occasione di festa.

ii) **Pesce*. Anche i pesci erano classificati come puri e impuri secondo l'elenco di Deuteronomio 14:9–10 (*cfr*. Lev. 11:9–12); il lettore dei Vangeli conoscerà bene i nomi delle città di Galilea che erano il centro dell'industria della pesca sulle rive del lago. I primi discepoli sono chiamati "pescatori" (Mar. 1:16–20 e paralleli). Oltre al riferimento in Luca 11:11, c'è la ben nota menzione del pesce nel miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci (Mar. 6:41–44 e paralleli; Mar. 8:7–9 e paralleli), come pure nei pasti che il Signore risorto condivise con i suoi seguaci (Luca 24:42–43; Giov. 21:9–13). La popolarità del simbolo del pesce nel cristianesimo primitivo (*cfr*. lo studio definitivo di F.J. Dolger, ΙΧΘΥΣ, 1928) e l'uso del pesce nella celebrazione dell'eucaristia in alcuni ambiti cristiani, probabilmente si ispiravano a questi avvenimenti dei Vangeli.

iii) *Uccelli*. Gli uccelli come alimento non sono menzionati nel NT, a parte il riferimento generico di Atti 10:12 e l'implicazione della vendita di passeri in Matteo 10:29 e Luca 12:6; si fa però allusione alle uova in Luca 11:12.

iv) *Insetti*. Gli insetti commestibili comprendevano la locusta che, insieme con il miele selvatico, costituiva la dieta di Giovanni il battista nel deserto della Giudea (Mar. 1:6). Si veda R.L. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, 1992.

c) Condimenti

Si usavano vari elementi per condire, il principale dei quali era il sale, a motivo della sua proprietà di aggiungere sapore a una pietanza (Giob. 6: 6). Questa proprietà è invocata come base di insegnamenti etici nei Vangeli (Matt. 5:13; Mar. 9:50; Luca 14:34) e nelle Epistole (Col. 4:6). Per informazioni sulle usanze giudaiche, si veda W. Nauck, "Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship", *Studia Theologica* 6, 1952, pp. 165–178. "La Torah è come sale" è un detto comune fra i rabbini. Altre spezie ed *erbe usate per insaporire sono: la menta, l'aneto, il cumino e la ruta (Matt. 23:23 e Luca 11:42, *cfr*. *ExpT* 15, 1903–4, p. 528). In Matteo 13:31–32, si parla della pianta della senape, le cui foglie erano tagliate e usate per dare maggior sapore. Secondo l'usanza giudaica, il minuscolo seme di senape andava seminato nel campo e non nell'orto, e la pianta raggiungeva un'altezza di 3 m. Sulle varie questioni sollevate dalla similitudine del seme di senape, si veda C.H. Hunzinger, *GLNT* 12:237–250.

Bibliografia. Per un punto di vista moderno *cfr*. H. Carey, *The Art of Syrian Cookery*, 1960. Sui cibi antichi in generale, si veda R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955, pp. 50–105, e su miele e zuccheri, Forbes, *op. cit.*, 5, 1957, pp. 78–88, 97ss.; H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum*, 1974; *Reallexikon der Assyriologie*, 3, 1957–71, pp. 211ss., 302ss., 308ss.; D.E. Smith, "Meal Customs", *ABD* 4, 1992, pp. 650–655, **in it.** *DIB*, pp. 249–254; *Il cibo e la Bibbia: atti del convegno nazionale di studi organizzato da Biblia con l'Accademia italiana della cucina*, Roma, 1992. R. Gower, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, rist., Leumann, 2000. (R.P. Martin)

*Agricoltura; *Banchetto; *Caccia; *Carestia; *Frutto; *Manna; *Pasti

---

CIELO

Diversi vocaboli biblici sono tradotti "cielo", ma i due più importanti sono l'ebr. *šāmayim* e il gr. *ouranos*. Il primo è un plurale, e il secondo lo si trova spesso al plurale; ma, proprio come nella nostra lingua, non sembra esservi molta differenza tra "il cielo" e "i cieli". Il termine è usato per indicare il cielo fisico, specialmente nell'espressione "il cielo e la terra" (Gen. 14:19; Matt. 5:18). Secondo alcuni, gli scrittori della Bibbia pensavano che il cielo fosse una cosa solida, una specie di scodella invertita (la "distesa", NVR, o "il firmamento", Nardoni, CEI, Gen. 1:8); il sole lo percorre nel suo pellegrinaggio quotidiano (Sal 19: 4–6); vi sono delle aperture ("le cateratte del cielo", Gen. 7:11) che si aprono per lasciar passare la pioggia. È possibile che alcuni ebrei abbiano pensato così, ma non bisogna dimenticare che gli uomini dell'AT usavano un linguaggio figurato molto spinto; non dobbiamo attribuire loro uno stretto letteralismo. Il senso teologico del loro linguaggio riguardo al cielo può essere compreso senza ricorrere a simili ipotesi.

Il cielo è la dimora di Dio e di coloro che gli sono strettamente associati. L'israelita pregava: "Volgi a noi il tuo sguardo dalla tua santa dimora, dal cielo" (Deut. 26:15). Dio è "il Dio del cielo" (Gio. 1:9), o "il SIGNORE, il Dio dei cieli" (Esd. 1:2), o "il Padre che è nei cieli" (Matt. 5:45; 7: 21). Lassù Dio non è solo, infatti leggiamo dell'"esercito dei cieli" che lo adora (Nee. 9:6) e degli "angeli del cielo" (Mar. 13:32). Anche i credenti aspettano un'"eredità ... conservata in cielo" per loro (I Pie. 1:4). Il cielo è dunque la dimora attuale di Dio e dei suoi angeli, e la destinazione finale dei santi che sono in terra.

Fra molti popoli antichi era diffusa l'idea di una molteplicità di cieli. Si è suggerito che il NT risenta dell'influsso dell'idea rabbinica relativa a sette cieli; sono infatti menzionati il "paradiso" (Luca 23:43) e il "terzo cielo" (II Cor. 12:2; quest'ultimo corrispondeva al paradiso secondo il calcolo rabbinico, *cfr.* v. 3). Leggiamo anche che Gesù "è passato attraverso i cieli" (Ebr. 4:14). Si tratta però di basi troppo fragili per sostenere la teoria della molteplicità dei cieli. Tutto il linguaggio del NT può essere perfettamente compreso nell'ottica del cielo come luogo della perfezione.

Il cielo viene talora usato come reverente perifrasi per parlare di Dio. Quando il figlio prodigo dice: "Ho peccato contro il cielo" (Luca 15:18, 21) intende dire: "Ho peccato contro Dio". Lo stesso per Giovanni 3:27, "se non gli è dato dal cielo". L'esempio più importante è l'espressione usata da Matteo: "il regno dei cieli", che sembra essere equivalente a "il Regno di Dio".

Occorre infine segnalare un uso escatologico del termine. Sia nell'AT sia nel NT si riconosce che l'universo fisico attuale non è eterno, ma passerà per essere sostituito da "nuovi cieli e una nuova terra" (Is. 65:17; 66:22; II Pie. 3:10–13; Apoc. 21:1). Possiamo comprendere questi brani come l'indicazione che la condizione finale delle cose sarà tale da esprimere pienamente la volontà di Dio.

Bibliografia. *TDNT* 5, pp. 497–543; *NIDNTT* 2, pp. 184–196; *ZPEB*, 3, pp. 60–64, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 871–875; H. Traub, G. Von Rad, *GLNT*, 13:1389–1538 5:497–543; B. Siede, *DCBNT*, pp. 276–277; *DIB*, pp. 254–258; *DPL*., pp. 242–246; E. Lupieri, *Il cielo è il mio trono*, Roma, 1980; A.T. Lincoln, *Paradiso ora e non ancora*, Brescia, 1985. (L. Morris)

*Escatologia; *Paradiso; *Regno di Dio

CILICIA

Regione a sud–est dell'Asia minore. La parte occidentale, nota come Trachea, era un altipiano selvaggio sulla catena del Tauro, ricettacolo di ladri e pirati dai tempi preistorici fino all'epoca romana. La parte orientale, nota come Cilicia Pedia, era una fertile pianura compresa tra il monte Amano a sud, il monte Tauro a nord e il mare. Una via commerciale di importanza vitale tra la Siria e l'Asia minore passava per due maestosi valichi, il passo Siriano e il passo Cilicio. La Cilicia divenne ufficialmente una provincia romana prima del 100 a.C., ma il governo effettivo ebbe inizio solo in seguito alla campagna di Pompeo contro i pirati nel 67 a.C. Cicerone fu governatore di questa provincia nel 51 a.C.. La designazione di provincia terminò all'inizio dell'impero di Augusto, avendo egli ceduto la Trachea in parte alla dinastia locale e in parte ai regni circonvicini della Galazia e della Cappadocia. La Pedia era costituita da 16 città semiautonome, delle quali Tarso era la principale, tutte amministrate dalla Siria, finché la Trachea non fu presa da Antioco IV di Commagene nel 72 d.C. In seguito Vespasiano riunì ambedue le regioni in una provincia unica di Cilicia (Svetonio, *Vesp*. 8), per cui Paolo, il suo cittadino più noto, e Luca, hanno perfettamente ragione quando considerano la Cilicia un tutt'uno con la Siria, dal momento che entrambi scrivono durante il periodo precedente (Gal. 1:21; Atti 15:23, 41; si veda E.M.B. Green, "Syria and Cilicia", *ExpT* 71, 1959–1960, pp. 50–53, e le fonti quivi menzionate). (E.M.B. Green, C.J. Hemer)

*Galazia (Carta geografica)

CINTURA

Questo termine traduce diverse parole ebraiche e vari capi d'abbigliamento. La parola *'aḇnēṭ* significa la fusciacca o cintura cerimoniale, specialmente quella indossata dal Sommo sacerdote e dai suoi colleghi, confezionata con lino ricamato nei colori violaceo, porporino e scarlatto (Es. 28: 4, 39–40; 29:9; 39:29; Lev. 8:7, 13; 16:4), ma questo tipo di cintura era indossata anche da altri ufficiali e cortigiani (Is. 22:21). In Esodo 28:8, 27–28 "cintura artistica" traduce la parola *ḥēšeḇ* "divisa o emblema" d'oro, di filo color violaceo, porporino e scarlatto e lino ritorto, evidentemente una cintura lavorata per fissare l'efod. Il termine *'ēzôr* significa di solito "perizoma" o "fascia che cinge i fianchi". Il profeta Elia ne indossava una di cuoio, come anche il personaggio del NT a questi molto simile, Giovanni il battista (Matt. 3:4; Mar. 1:6).

Geremia (Ger. 13:1–11) ebbe l'ordine di indossare una cintura marcita che non era più utilizzabile, come simbolo del fatto che Giuda non era più buona a nulla, era marcita. Diversi secoli più tardi il profeta Agabo si legò le mani e i piedi con la cintura di Paolo per illustrare il fatto che questi avrebbe sofferto l'arresto e la prigionia (Atti 21: 11). Isaia, oltre a presentare la visione di un esercito assiro formato da soldati dei quali "a nessuno si scioglie la cintura dei fianchi" (Is. 5:27, *cfr. ANEP*, tav. 236), vede nel figlio di Davide uno del quale "la giustizia sarà la cintura dei suoi reni, e la fedeltà la cintura dei suoi fianchi" (Is. 11:5). Ezechiele riporta l'immagine di disegni sui muri di uomini babilonesi vestiti con cinture ai fianchi e con ampi turbanti in capo (Ez. 23:15, *cfr. ANEP*, tav. 454). *ḥᵃḡôr*, *ḥᵃḡôrâ* significa cintura o fascia per la vita;

cinture di questo tipo erano spesso lavorate e di gran valore, come quelle preparate per la vendita in Proverbi 31:24, e quelle delle donne alla moda di Isaia 3:24, *cfr.* Dan. 10:5; Apoc. 1:13; 15:6. Servivano ai guerrieri per reggere la spada nel fodero (II Sam. 20:8; *cfr.* I Re 2:5 e l'ebr. in II Re 3:21; *cfr.* *ANEP*, tavole 173–174), e potevano far parte di regali o premi (I Sam. 18:4; II Sam. 18:11). Quando lavoravano nei campi, come si vede in Oriente ancora oggi, spesso gli operai raccoglievano la parte lunga dei vestiti, infilandola nella cintura. La parola *mēzaḥ* "cinta" si trova in Salmo 109:19, questa e la parola *'aḇnēṯ* (si veda sopra) hanno forse qualche collegamento con le parole in lingua egiziana *mdh* e *bnd*, rispettivamente (T.O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, pp. 146, 152). (K.A. Kitchen)

*Abbigliamento; *Ornamento

CIPRO

L'isola di Cipro, lunga circa 225 km. e larga non più di 100, è posizionata nel Mediterraneo orientale, a circa 100 km. a ovest dalla costa siriana e più o meno alla stessa distanza dalla costa turca.

Cipro non è menzionata con questo nome nell'AT, dove invece è probabilmente chiamata *Elisa. La popolazione, chiamata *Chittim in Genesi 10, potrebbe essersi stabilita nell'isola in tempi successivi. Nel NT l'isola è chiamata *Kypros*. Barnaba era nato a Cipro (Atti 4:36), così come altri tra i primi discepoli. La chiesa dell'isola fu incrementata da rifugiati della prima persecuzione (11:19–20; 21:16). Paolo e Barnaba la attraversarono da Salamina a Pafo all'inizio del loro primo viaggio missionario (13:4–13) e fu a Pafo che incontrarono il mago *Bar–Gesù e il proconsole (*anthypatos*) Sergio Paolo. Paolo non visitò l'isola nel suo secondo viaggio missionario, ma Barnaba vi si recò separatamente, insieme a Marco (15: 39). Di ritorno dal suo terzo viaggio, Paolo navigò a sud–ovest di Cipro (21:3) e nel corso del suo viaggio verso Roma, venti contrari gli impedirono di giungervi (27:4). Non esistono altre menzioni di quest'isola nella Bibbia, ma la chiesa di Cipro continuò a espandersi e nel 325 d.C. inviò tre vescovi al Concilio di Nicea.

Esistono nell'isola tracce di insediamenti neolitici e la sua cultura dell'Età del Bronzo rivela scambi con l'Asia minore e con la Siria. Nel XV sec. a.C. la civiltà minoica di *Creta si estese fino a Cipro e abbiamo prove risalenti al secolo successivo di una colonizzazione dei micenei che, a partire dalla Grecia continentale, stavano prendendo il sopravvento sulla potenza cretese. Probabilmente in questo secolo cominciarono a essere sfruttate in modo estensivo le miniere di rame, che in epoca romana divennero tanto famose da far prendere a quel metallo il nome stesso dell'isola (lat. *cyprium*), e a causa di ciò Cipro è frequentemente menzionata in quel periodo nei registri delle nazioni circostanti. Malgrado queste influenze esterne, la cultura minoico–micenea rimase preponderante, evidente in particolare nelle cosiddette iscrizioni cipro–minoiche (due antiche collezioni del XV e XII sec. a.C.) che mostrano stretta affinità con la scrittura lineare cretese. Questa scrittura era ancora in uso alla fine del I mill., insieme al dialetto greco più strettamente correlato a quello presente nelle Tavolette minoiche di lineare B (l'arcadico), presumibilmente sostituito dal dorico nel sud della Grecia e a Creta.

Cipro era sulla rotta dei "popoli del mare" e gli scavi di Encomi e Sinda hanno messo in luce un tipo di vasellame tardo miceneo da cui si sviluppò la cosiddetta ceramica filistea. A partire dal IX o VIII sec. a.C. nell'isola si stabilirono i fenici e successivamente cominciarono a comparire diverse iscrizioni bilingui (600–200 a.C. *ca.*) in fenicio o in greco insieme al cipro–minoico, ora chiamato cipriota classico, scrittura in uso in quel periodo. Il fatto che i fenici non acquisirono molta autorità è dimostrato dal resoconto di un tributo ad Esaraddon nel 672 a.C., dove si menziona un unico re fenicio, a fronte dei nove re greci (il tributo era stato pagato anche a Sargon nel 709). Nel VI sec. l'Egitto dominò l'isola fino a che questa non divenne parte dell'impero persiano sotto Cambise nel 525. Nel 333 a.C. si sottomise ad Alessandro e, dopo un breve periodo sotto Antigone, passò ai Tolomei. Divenne una provincia romana nel 58 a.C. e in seguito a vari cambiamenti divenne provincia senatoriale nel 27 a.C., per essere da allora in poi governata da un proconsole (gr. *anthypatos*; *cfr.* Atti 13:7).

Bibliografia. Sir G.F. Hill, *A History of Cyprus*, 1940; E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition* 4, 2, 1948 (periodi geometrico, arcaico e classico); 4, 3, 1956 (periodi ellenistico e romano); V. Karageorghis, *The Ancient Civilization of Cyprus*, 1969, **in it.** M. Segre, *Documenti di storia ellenistica da Cipro*, 1952; V. Karageorghis, *Cipro: crocevia del Mediterraneo orientale 1600–500 a.C.*, Milano, 2002. (T.C. Mithcell)

CIRCONCISIONE

I. Nell'Antico Testamento

L'AT ci fornisce una spiegazione coerente sull'origine e sullala pratica della circoncisione inIsraele.

a) Origine

Alcuni dicono che Esodo 4:24–26 e Giosuè 5:2–8, insieme a Genesi 17, presentano tre differenti narrazioni sull'origine di questo rito, ma in realtà Esodo 4:24–26 è difficile da spiegare se non si ammette che la circoncisione di un neonato o di un bambino non era già una pratica diffusa, e anche Giosuè 5:2–8 afferma che coloro che lasciarono l'Egitto erano circoncisi. Genesi 17 rimane dunque l'unico resoconto biblico sulle origini della circoncisione in Israele. Essa fu inserita nel sistema delle leggi mosaiche in occasione della Pasqua (Es. 12:44) e apparentemente continuò per tutto il periodo dell'AT (*p.e.* Ger. 9:25–26). La circoncisione costituisce un pilastro del giudaismo menzionato nel NT e fu causa di controversie nell'età apostolica. I giudei nel NT avevano associato così strettamente Mosè alla circoncisione da dimenticarsi del suo legame con Abraamo (Atti 15:1, 5; 21:21; Gal. 5:2–3) e il Signore Gesù dovette ricordare loro che essa era precedente a Mosè (Giov. 7:22). Paolo afferma in modo enfatico che è proprio questo errato accostamento a Mosè che risultava dannoso per il cristianesimo (Gal. 5:2–3, 11, *ecc.*) e riporta costantemente indietro i suoi lettori alla figura di Abraamo (Rom. 4:11; 15:8, *ecc.*).

b) Significato

In Genesi 17 il patto divino consiste primariamente in una serie di promesse: personali (nei vv. 4b–5, Abraamo diventa un uomo nuovo, dotato di nuove energie), nazionali (al v. 6 si predice il sorgere di una nazione di tipo monarchico) e spirituali (al v. 7 è garantita una relazione tra Dio e Abraamo e i suoi discendenti). Quando successivamente questo patto è espresso con il segno dalla circoncisione (vv. 9–14), è la totalità di questa promessa che viene a essere simboleggiata e applicata a tutti coloro che per grazia divina sono i suoi beneficiari. La relazione che intercorre tra la circoncisione e le promesse appena citate dimostra che il rito indicava un moto di grazia da parte di Dio rivolto all'uomo e solo indirettamente, come vedremo dopo, la consacrazione dell'uomo a Dio. È in quest'ottica che possiamo comprendere Giosuè 5:2–6: mentre la nazione vagava nel deserto sotto il giudizio divino (Num. 14:34), il patto era, per così dire, sospeso e la circoncisione non era praticata. Ancora, quando Mosè disse di essere incirconciso di labbra (Es 6;12, 30, NVR, *cfr.* Ger. 6:10), solo la Parola di Dio poteva rimediare a questa condizione. Anche il NT parla della circoncisione come "sigillo" (Rom. 4:11) della giustizia donata da Dio, dunque la circoncisione è il pegno dell'opera di grazia con cui Dio elegge degli uomini e li considera sua proprietà. Il patto della circoncisione opera sulla base del principio dell'unità spirituale dell'intera famiglia nella persona del suo capo. Il patto infatti è "fra me e te e i tuoi discendenti dopo di te, di generazione in generazione" (Gen. 17:7), i vv. 26–27 esprimono la stessa verità: "Abraamo ... Ismaele ... tutti gli uomini della sua casa ... furono circoncisi con lui". Dunque, considerando questa origine, si può dire che la circoncisione dei bambini era una pratica comune tra gli israeliti e non era una derivazione di pratiche egiziane o di altre nazioni; al contrario, essa si distingueva nettamente dall'uso di altri popoli: la circoncisione praticata da questi aveva infatti il valore sociale del rito di passaggio, mentre la pratica israelitica indicava una posizione in rapporto a Dio, ricevuta per grazia divina.

Coloro che divenivano membri del patto dovevano dimostrarlo esplicitamente ubbidendo alla legge di Dio, così come richiesto ad Abramo con le parole "cammina alla mia presenza e sii integro" (Gen. 17:1). La relazione tra la circoncisione e l'ubbidienza resta un elemento costante in tutta la Bibbia (Ger. 4:4; Rom. 2:25–29; *cfr.* Atti 15:5; Gal. 5:3), e da essa deriva il fatto che la circoncisione ha in sé anche il concetto di consacrazione a Dio, anche se non in sé. La circoncisione incorpora e applica le promesse del patto, per cui richiama a una vita di ubbidienza al patto stesso. Il sangue che viene sparso nella circoncisione non esprime la misura dello sforzo della consacrazione, bensì il costo dell'impegno che Dio richiede da coloro che chiama a sé e su cui imprime il marchio del suo patto.

Questa risposta di ubbidienza non era sempre automatica e, sebbene Genesi 17:10–14 identifichi sia il segno sia la realtà a cui il segno fa riferimento, la Bibbia riconosce la possibilità che qualcuno possieda il segno esteriore, ma nulla di più, nel qual caso si tratta di un segno spiritualmente morto, o addirittura fonte di condanna (Rom. 2:27). Anche l'AT insegna apertamente questa verità, esigendo una corrispondenza reale con il segno (Deut. 10:16; Ger. 4:4), e avverte che in assenza di una simile corrispondenza esso non ha alcun significato (Ger. 9:25), anticipando così il tema della circoncisione del cuore da parte di Dio (*cfr.* Deut. 30:6).

II. Nel Nuovo Testamento

Il NT afferma in maniera chiara che la circoncisione separata dall'ubbidienza diviene incirconcisione (Rom. 2:25–29); il valore del segno esteriore è nullo se paragonato alla realtà dell'osservanza dei comandamenti (I Cor. 7:18–19), alla fede operante per mezzo dell'amore (Gal. 5:6) e all'essere una nuova creatura (6:15). Tuttavia, il cristia-

no convertito dal paganesimo non deve disprezzare questo segno. Per il fatto che esso esprimeva un concetto di salvezza per mezzo delle opere delle legge, il cristiano lo doveva evitare (Gal. 5: 2–6), eppure da un punto di vista del senso simbolico egli ne ha bisogno (Col. 2:13; *cfr.* Is. 52:1). Per il cristiano, allora, esiste una "circoncisione di Cristo, che consiste nello spogliamento del corpo della carne", una sorta di scambio di natura spirituale, per il quale noi entriamo in rapporto intimo con la morte e con la risurrezione di Cristo, sigillati dal segno iniziatico di ingresso nel nuovo patto (Col. 2:11–12).

In Filippesi 3:2 Paolo usa deliberatamente il termine offensivo *katatomē*, "quelli che si fanno mutilare". Qui non sta diffamando i cristiani che si circoncidono (*cfr.* Gal. 5:12), infatti, un verbo analogo a questo (*katatemnō*) è usato in Levitico 21:5 (LXX) con riferimento alle mutilazioni proibite agli israeliti. Dunque, imporre questo segno obsoleto a coloro che sono in Cristo, "i veri circoncisi" (Fil. 3:3), risulta equivalente a mettere un marchio pagano sul proprio corpo.

Bibliografia. L. Koehler, *Hebrew Man*, 1956, pp. 37ss.; G.A.F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 1959, pp. 238–239; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; P. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 1953, pp. 82ss.; J.P. Hyatt, "Circumcision", *IDB*; J. Sasson, *JBL* 85, 1966, pp. 473ss., **in it.** *GLNT*, 10:45–76; H.C. Hahn, *DCBNT*, pp. 288–293; *DIB*, pp. 260–261; *DPL*, pp. 246–249; *VB*, pp. 75–76. (J.A. Motyer)

*Abraamo; *Cuore; *Legge; *Patto

CIRENE

Porto del Nord Africa fondato dai Dori, ricco di grano, spezie, lana e datteri. Nel III sec. a.C. faceva parte del regno dei Tolomei e passò sotto Roma nel 96 a.C., divenendo una provincia a partire dal 74 a.C. Giuseppe Flavio cita Strabone secondo il quale Cirene incoraggiò insediamenti giudaici e i giudei rappresentavano una delle quattro classi riconosciute dallo stato (*Ant.* 14.114). Giuseppe Flavio menziona anche una rivolta ebraica all'epoca di Sulla e di Cassio (68 a.C.) e un'altra al tempo di Traiano. Simone, che portò la croce (Mar. 15: 21 e parall.) proveniva da questa comunità giudaica, come anche alcuni dei missionari che giunsero ad Antiochia (Atti 11:20) e Lucio, insegnante nella chiesa di Antiochia. Cirene è citata anche come luogo di origine di persone presenti alla Pentecoste (2:10); evidentemente avevano una propria sinagoga (forse in comune) a Gerusalemme (6:9).

Bibliografia. P. Romanelli, *La Cirenaica Romana*, 1943; A. Rowe, D. Buttle e J. Gray, *Cyrenaican Expeditions of the University of Manchester*, 1956; J. Reynolds, *JTS* n.s. 11, 1960, pp. 284ss., **in it.** O. Dal Bosco, *Cirene*, Torino, 2006. (J.H. Harrop)

CIRO

(Ebr./aram. *kôreš*; Elam/persiano antico *kūruš*; babilonese, *kuraš*). Re persiano della dinastia degli Achemenidi. Ciro potrebbe essere stato in origine un nome dinastico. Ciro I era contemporaneo di Assurbanipal di Assiria, intorno al 668 a.C. pertanto era forse noto a Isaia, che profetizzò la ricostruzione del tempio di Gerusalemme da parte di questa nuova potenza che avrebbe liberato i giudei dall'esilio (Is. 44:28). Un Ciro sarebbe stato "messia–liberatore" di Dio e uno strumento del piano divino (Is. 45:1).

Ciro II (il Grande), nipote di Ciro I, salì al trono intorno al 559 a.C. Nel 549 sconfisse il padre di sua madre, Astiage, re dei medi, suo sovrano, dando dunque inizio all'impero persiano (achemenide). Assunse il titolo di "re dei medi" e "re di Elam" (A.K. Grayson, 3, 1975, p. 31). Vinse Creso e conquistò il suo regno di Lidia e nel 547 entrò in Assiria. Pochi anni dopo cominciava già a minacciare Babilonia, ma fu solo nel 539, il 16 ottobre, che i persiani sotto la guida di Gobrias entrarono di sorpresa in Babilonia, deviando il fiume e aprendosi così una via d'entrata nella città attraverso il suo letto asciutto. Diciassette giorni dopo, Ciro stesso entrò nella città in mezzo a scene di giubilo.

Le iscrizioni riferite a Ciro supportano l'immagine presentata dall'AT di sovrano amato. Nel suo primo anno di regno promulgò un decreto in base al quale "radunava tutti gli abitanti (che erano in esilio) per riportarli nelle loro terre d'origine" e sulla base dello stesso decreto ripristinava i culti religiosi permettendo la ricostruzione dei templi (*cfr.* Cilindro di Ciro, *ANET*, p. 316; *DOTT*, pp. 92–94; Esdr. 6:1–12). I giudei, dal momento che non avevano immagini, ebbero il permesso di ricostruire il loro tempio coi suoi arredi (Esdr. 6:3). Nel corso dei primi tre anni del regno di Ciro a Babilonia, Daniele prosperò (Dan. 1:21; 6:28; 10:1), ma in seguito, in base a quanto afferma Giuseppe Flavio (*Ant.* 10.249), fu portato in Media, o più probabilmente a Susa, la capitale persiana (Dan. 8:2). Per la teoria in base alla quale Ciro potrebbe anche essere chiamato "Dario il medo", si veda *Dario. In Babilonia a Ciro successe suo figlio Cambise (II) nel 530 a.C., sovrano che era anche stato per un breve periodo coreggente con il padre.

Bibliografia. *Acta Iranica*, 1ª Serie, 1974, 1–3; E. M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990, pp. 65–92, **in it.** H.A. Lamb, *Ciro il grande*, Milano, 1968; R. Ghirshman, *La civiltà persiana antica*, Torino, 1972; F.A Arboreo Mella, *L'impero persiano da Ciro il grande alla conquista araba*, Milano, 2003. (D.J. Wiseman)

*Esilio *Isaia, libro; *Medi; *Persiani

CISTERNA

(Ebr. *bôr* o *bōʼr*, da *bāʼar* "scavare o perforare"). Serbatoio sotterraneo atto a conservare acqua piovana o sorgiva. Al contrario, i pozzi (*beʼēr*) ricevevano acqua per trasudazione attraverso le pareti, anche se il termine *bôr* è spesso tradotto *pozzo o *fossa. In Israele sono state trovate diverse cisterne, nei luoghi in cui le precipitazioni tra maggio e settembre sono rare. Spesso sono a forma di pera, con una piccola apertura sulla cima, che può essere chiusa per prevenire incidenti (Es. 21:33–34) o per impedirne l'utilizzo. Sia Giuseppe (Gen. 37:22) sia Geremia (Ger. 38:6) rischiarono di morire in fosse di questo genere (*cfr.* Zacc. 9:11). Quasi tutte le case a Gerusalemme possedevano cisterne private (II Re 18:31; *cfr.* Prov. 5:15), ma esistevano anche cisterne pubbliche molto grandi, una delle quali si trovava nell'area del tempio e aveva una capacità di più di 7 milioni e mezzo di litri. A partire dal 1500 a.C. *ca.* le cisterne erano rivestite di cemento (P.W. Lapp, *BASOR* 195, 1969, pp. 2–49), e questo permise l'esistenza di ampi insediamenti nella regione arida del Neghev (*cfr.* II Cro. 26:10), soprattutto dei nabatei di epoca bizantina. *Cfr.* N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 94; S.M. Paul e W.G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974, pp. 127–162; *EJ*, 5, pp. 578s. (J.C. Whitcomb)

CITAZIONI DELL'AT NEL NT

Nel NT ci sono circa 250 citazioni dell'AT. Se si aggiungono citazioni e allusioni indirette o parziali, il totale supera 1000. Il libro dell'Apocalisse, per esempio, non ha citazioni, ma è intessuto di allusioni ai testi veterotestamentari. L'importanza dell'AT attestata da tale uso è ulteriormente indicata dalle formule introduttive: "sta scritto", che equivalgono a "Dio dice" (*p.e.* Matt. 4:4); "affinché si adempisse" (*p.e.* 2:15) che indica l'essenziale collegamento fra il messaggio di Dio nel vecchio patto e quello nel nuovo (*cfr.* Ellis, *Prophecy and Hermeneutic*, pp. 148ss., 165–169; *idem.*, *Paul's use of the Old Testament*, pp. 22–25).

Alcune citazioni sono assunte da un Targum dell'AT (Rom. 12:19) o dallo stesso testo ebraico (Rom. 11:35; I Cor. 3:19). Tuttavia, come ci si aspetterebbe per un documento greco scritto per lettori greci, la grande maggioranza delle citazioni deriva dalla LXX, ma con gradi diversi di precisione. (Il manuale di Turpie è ancora utile per la classificazione e il confronto dei testi greci ed ebraici, per quanto la base di riferimento testuale sia in parte superata). Elementi che non corrispondono esattamente mostrano l'assenza di una preoccupazione per la precisione verbale (più che vuoti di memoria) da parte degli scrittori biblici: è il messaggio che conta, più che la precisione delle parole in sé.

In molti casi (*p.e.* I Cor. 15:54–55) sono deliberatamente scelte varianti di traduzioni, *ad hoc* o da altre versioni conosciute, in modo da far emergere l'"adempimento" secondo l'intendimento dello scrittore neotestamentario. In questo processo, conosciuto a Qumran come *Midrash Pesher*, il commento si fonde con la citazione per darle un'applicazione escatologica realizzata. K. Stendahl ha dimostrato l'affinità di questo metodo ermeneutico in Matteo con le abitudini della comunità di Qumran; è presente anche altrove nel NT (si veda Ellis, *Prophecy*). Traduzioni interpretative possono non avere avuto origine con lo scrittore neotestamentario stesso. Rendel Harris ha suggerito che dietro alcune citazioni del NT vi fosse un "libro di testimonianze" pre–canonico, ovvero una raccolta di brani dell'AT selezionati, combinati (*p.e.* Mar. 1:2–3) e interpretati, elaborata dalla primitiva comunità cristiana per scopi apologetici. C.H. Dodd ha proposto alcune modifiche a questa teoria, ma la presenza di *testimonia* nei Rotoli del mar Morto mostra che l'usanza non era sconosciuta e suffraga, in qualche misura, l'ipotesi di Harris. Pare anche probabile che alcune di queste parafrasi nascessero dagli insegnamenti dei profeti del cristianesimo primitivo (Ellis, *Paul*, pp. 107–112; *idem*, *Prophecy*, pp. 130–138, 182–187, 224–229). Il problema della variazione testuale si collega allora con la più ampia questione dell'interpretazione e dell'applicazione dell'AT per mezzo del NT.

Spesso i brani dell'AT sono applicati in un modo che non corrisponde al significato storico originale. Il riferimento di Osea all'esodo di Israele è "adempiuto" dal ritorno dall'Egitto del piccolo Gesù (Matt. 2:15). Un certo numero di brani che si riferiscono storicamente a Israele sono applicati dal NT alla chiesa (*p.e.* Rom. 8:36; Ef. 4: 8). Un brano che riguarda Salomone, re d'Israele, è applicato sia a Gesù Cristo (Ebr. 1:5) sia alla chiesa (II Cor. 6:18). Questo uso sembra rispecchiare: 1) la corrispondenza tipologica fra la *Heil-*

sgeschichte dell'AT e l'adempimento nella "nuova era" in Gesù Cristo; 2) il concetto semitico di solidarietà corporativa in cui il re d'Israele e Israele, come pure Cristo (vero re d'Israele) e il "corpo di Cristo", stanno in un'autentica relazione gli uni con gli altri; e 3) la convinzione che la chiesa sia in continuità con Israele e, conseguentemente, sia l'erede delle promesse e l'oggetto delle profezie. Sebbene il contenuto delle citazioni del NT abbracci quasi tutti gli aspetti dottrinali, l'enfasi ricorrente è sul Messia e sugli adempimenti dell'era messianica. A volte l'applicazione dipende dal contesto più ampio dell'AT (*p.e.* in Atti 8:28–33); simili citazioni "indiziarie" possono essere state pensate per richiamare l'attenzione del lettore su un tema o un soggetto più ampi (Dodd, p. 126).

Un certo numero di citazioni si trovano in schemi espositivi identici, più o meno simili a quelli riscontrati in Filone (*cfr.* Borgen), Qumran e nella letteratura rabbinica (*cfr.* Ellis, *Prophecy*, pp. 147–236). Un simile schema comincia con una citazione (o riassunto) tratto dall'AT ed è seguito da un commento, che a volte include una parabola e/o una citazione secondaria, e termina con una citazione finale (Matt. 21:33–46; I Cor. 1:18–31; Gal. 4:21–5:1; Ebr. 10:5–39; II Pie. 3:5–13; *cfr.* Atti 13: 17–41). Può darsi che alcuni *testimonia* rappresentino stralci di simili esposizioni. Si hanno pure citazioni da fonti diverse da quelle dell'AT. Per esempio Efesini 5:14 (*cfr.* I Cor. 15:45b; I Tim. 5: 18b) può essere un estratto di uno dei primi inni od oracoli cristiani; Giuda 14 è tratto dal libro pseudo–epigrafo di *Enoc*; e Atti 17:28 è una citazione presa da uno scrittore pagano.

Bibliografia. D.L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, 1976; R. Bloch, "Midrash", in *Approaches to Ancient Judaism*, W.S. Green, a cura di, 1978; P. Borgen, *Bread from Heaven*, 1965; C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953, tr. it. Brescia, 1972; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem.*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1978; *idem.*, in *The Jewish People in the First Century*, a cura di. M. de Jonge, 2, ii, 1979; R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; L. Goppelt, *TYPOS*, 2 ed., 1969 (E.T. 1979); J.R. Harris, *Testimonies*, 2 voll., 1916, 1920; L. Hartman, *Prophecy Interpreted*, 1966; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, 1961; R.L. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 1975; H.M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, 1974; K. Stendahl, *The School of St Matthew*, 2 ed., 1969; D.M. Turpie, *The Old Testament in the New*, 1868, **in it.** H. H. Rowley, *L'unità della Bibbia*, Napoli, 1971; G. Segalla, *Usi dell'Antico Testamento nel nuovo: possibile base per una nuova teologia biblica?*, Brescia, 1984; E.E. Ellis, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo*, Brescia, 1999; (E.E. Ellis).

*Canone dell'AT; *Interpretazione biblica

CITTÀ

I. Nell'Antico Testamento

La parola *'îr* compare 1090 volte nell'AT e sta a indicare una grande varietà di insediamenti di tipo permanente, senza un chiaro riferimento all'estensione o alla organizzazione (*cfr.* Gen. 4:17; 19:29; 24:10; Es. 1:11; Lev. 25:29, 31; I Sam. 15:5; 20:6; II Re 17:6; Ger. 51:42–43, 58; Gio. 3:3; Na. 3:1).

Esistono anche altre parole che nella Bibbia sono usate per indicare una città e tra i termini ebr. possiamo segnalare *qiryâ* (Esdr. 4:10), *qiryā'* (Esdr. 4:15, *ecc.*), *qereṯ* (Giob. 29:7; Prov. 8:3; 9: 3, *ecc.*), *ša'ar*, *lett.* "porta", ma usato di frequente in Deuteronomio (5:14; 12:15; 14:27–28) per indicare paesi o città.

Il dibattito scientifico moderno sulla "città" si basa su scavi archeologici e su una più accurata comprensione di temi sociologici e antropologici che ci hanno permesso di raccogliere informazioni più complete a riguardo delle città dell'antichità. In particolare, per molte delle città di interesse biblico, sono state studiate la localizzazione geografica, la struttura, l'estensione, l'architettura, i materiali di costruzione, le modalità di approvvigionamento dell'acqua, e anche la loro economia e organizzazione sociale, la vita quotidiana e il tipo di amministrazione o l'ambiente culturale che le caratterizzava (si veda V. Fritz, *The City in Ancient Israel*, tr. ing. 1994).

Nella città di solito c'era un'area centrale in cui avvenivano scambi commerciali o processi legali, e all'esterno vi erano invece le "periferie" (*migrāš*, "campi per il pascolo"), dove si coltivava il terreno (Num. 35:2; Gios. 14:4; I Cro. 5:16; 6:55; Ez. 48:15, 17). Sembra anche che esistessero villaggi intorno alle città più grandi, descritte come "figlie", *bānôṯ*, e che probabilmente mancavano di mura di protezione (Num. 21:25; 32: 42; II Cro. 28:18; Nee. 11:25–31). Dove invece la città principale aveva le mura, essa costituiva, in caso di pericolo, un riparo per l'intera popolazione circostante (*fortificazioni e assedio). In epoca pre–israelitica molte di queste città provviste di mura erano piccole città–stato governate da un "re", *meleḵ*, che contraevano alleanza con qualche grande potenza, come ad esempio l'Egitto.

Esistono vari riferimenti a città non israelitiche nell'AT, e tra le più famose abbiamo Pitom e Ram-

ses, le città usate dal faraone come città deposito (Es. 1:11), le città dei filistei, vere e proprie città–stato sul modello greco (I Sam. 6:17–18), Damasco, capitale della Siria, *Ninive, "città grande davanti a Dio; ci volevano tre giorni di cammino per attraversarla" (Gio. 3:3), la grande *Babilonia (Dan. 4:30; Ger. 51:37, 43, 58) e Susa, capitale della Persia (Est. 1:2). Gli scavi, e varie ricerche in campo archeologico, hanno fornito molte informazioni significative su alcune di queste città. Ninive era circondata da mura, per una circonferenza totale di quasi 16 km. Nelle vicinanze vi erano due altre città assire, Khorsabad e Nimrod (Cala), ambedue di discreta estensione; inoltre, c'erano anche numerosi villaggi nell'area circostante. Oggi non è chiaro quale fosse l'estensione reale della città per l'autore del libro di Giona, ma esistono buone ragioni per ritenere che fosse effettivamente una città molto grande. Anche Babilonia era una città impressionante, con grandi fortificazioni e palazzi.

All'interno delle mura di qualsiasi grande città dell'antichità c'erano le case degli abitanti, forse grandi ville appartenenti alla nobiltà e anche un *palazzo. Scavi archeologici condotti in Israele hanno fornito buone indicazioni sulla struttura di queste città. Le porte della città, molte delle quali sono state portate alla luce (*p.e.* Meghiddo, Asor, Ghezer, Tell es–Seba') erano il punto dove avvenivano scambi commerciali e dove i giudici prendevano le decisioni (Gen. 19:1; II Sam. 15:2–6; I Re 22:10; Am. 5:10, 12, 15). Il numero di porte poteva variare, per cui a Gerico sembra che ce ne fosse solo una, ma in altre città ce n'erano molte. La città ideale descritta da Ezechiele aveva 12 porte (Ez. 48:30–35; *cfr.* Apoc. 21:12–13). L'area dietro le mura era di norma disegnata accuratamente, con una strada che girava tutto intorno e case dietro di essa e altre strade ancora più all'interno. Gli scavi ci forniscono anche informazioni sulle case, gli edifici pubblici, i luoghi sacri o templi, e gli spazi aperti.

In alcuni casi le città servivano a uno scopo ben preciso. Ad esempio, le città egiziane di Pitom e Ramses erano usate come magazzini (Es. 1:11) o città "tesoro"; Salomone possedeva città per carri e per cavalieri (I Re 4:26; 9:19), oltre a città che gli servivano da deposito. È probabile che il loro scopo fosse sia di difesa sia per lo stoccaggio del grano. Scavi effettuati a Meghiddo sono stati particolarmente utili a questo riguardo, in quanto hanno rivelato la presenza in questa città di un enorme contenitore per il grano della capacità di 50.000 litri. In base ai dati archeologici in nostro possesso, si può dire che di solito i depositi erano situati non lontano dalle porte della città (come a Tell es–Seba').

In alcuni casi le città erano oggetto di scambio tra stati diversi, e quando si stipulavano dei trattati, definendo i confini, il risultato era spesso il passaggio di una o più città da uno stato all'altro (I Re 9:10–14; 20:34). A volte poi le città costituivano parte di una dote matrimoniale (I Re 9:16). Inoltre, le popolazioni circostanti erano sempre desiderose di avere accesso ai mercati delle aree circostanti, stabilendo dunque mercati nelle loro città (I Re 20:34), allo scopo di sviluppare i propri commerci.

Nell'ambito di qualsiasi discussione sull'uso del termine "città" nella Bibbia, *Gerusalemme occupa necessariamente un posto speciale, perché tra le città d'Israele Gerusalemme mantenne una posizione di preminenza in quanto sede del trono di Davide e centro della vita religiosa dell'intera nazione. È chiamata la "città di Davide" e la "città di Dio", termini strettamente associati con il culto pre–esilico d'Israele e con il suo re, come appare in molti dei salmi. L'opera di Kathleen Kenyon ha contribuito enormemente a farci conoscere la Gerusalemme degli ultimi giorni della monarchia; infatti i suoi scavi sui pendii orientali della città vecchia che danno sul Chidron hanno portato alla luce terrazze che supportavano una serie di abitazioni, e che cedettero rovinosamente nel corso dell'attacco di Nabucodonosor. È stato scoperto anche il muro occidentale della città risalente a quell'epoca.

Gerusalemme fu così ridotta a un ammasso di rovine per quasi un secolo, prima che la città nuova fosse ricostruita. All'inizio era priva di mura, ma sotto Neemia venne nuovamente circondata da mura di protezione, tracce delle quali si possono ancora vedere.

Quando l'AT fu tradotto in lingua greca, il termine ebr. *'îr* divenne *polis* nella LXX. Mentre questo termine greco ha una connotazione politica con significato di "stato" o "struttura politica" e non semplicemente di "città", nel contesto ebraico il termine *'îr* è, al contrario, del tutto apolitico. Solamente Filone, tra gli scrittori giudaici di epoca più tardiva, usa il termine *polis* dandogli un significato politico.

Bibliografia. "Cities" in S.M. Paul e W.G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973, pp. 3–26, V. Fritz, *The City in Ancient Israel*, 1994, **in it.** *GLAT*, 6, coll. 665–686; *La distruzione di Gerusalemme nel 70 nei suoi riflessi storico–letterari*, Conv. Bibl. Francescano, Porziuncola, Assisi, 1971; F. Serangeli, *Insediamento e urbanizzazione nella Palestina del bronzo antico*, Roma, 1980; R. Gelio, *L'ingresso di Davide in Gerusalemme capitale*, Cinisello, 1997; M.A. Levi, *La città anti-*

ca, Roma, 1989; *Città del Vicino Oriente*, vol. 1 di *Città sepolte*, Roma, 1986–; M. Liverani, *L'origine delle città*, 2 ed., Roma, 1988. (J.A. Thompson)

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT si trova spesso la parola *polis*. Nei Vangeli essa riveste un significato non–politico riferendosi a villaggi e cittadine, accezione questa propria dell'ambiente culturale giudaico entro cui si svolgeva il ministero di Gesù. Negli Atti è usata in riferimento a varie città ellenistiche dell'Asia minore e dell'Europa, senza però indicare la loro struttura politica. In Romani 16:23 troviamo il tesoriere o economo di Corinto (questo termine ci è noto da alcune iscrizioni), facente parte della chiesa e, se escludiamo quel fiero riferimento di Paolo alla sua città in Atti 21:39, questo è praticamente l'unico cenno che troviamo nel NT, seppure vago, alla struttura politica di una città. Potremmo però essere tentati di vedere nelle parole che troviamo in Atti 15:28 *edoxen gar tō pneumati tō hagiō kai hēmin*, una frase strutturata secondo un formulario civico *edoxen tē boulē kai tō demō*. Per quanto attraente e suggestiva possa essere l'idea secondo cui qui lo Spirito Santo assumerebbe il ruolo di concilio mentre gli apostoli quello dell'assemblea cittadina (ha deciso il consiglio e l'assemblea popolare), è comunque abbastanza chiaro che né gli apostoli né Luca danno una particolare enfasi a questa analogia. Potrebbe anche essere degno di nota il fatto che la parola *parrēsia* ("franchezza" dei credenti, o "libertà di parlare") rivestiva già un significato specificamente politico: il diritto dei cittadini di parlare liberamente nelle assemblee.

Il verbo *politeuomai* significa nel NT semplicemente "vivere la propria vita" o "condursi" (Atti 23:1; Fil. 1:27). Il sostantivo *politeia*, "cittadinanza" o "corpo politicamente strutturato" è usato con riferimento ai diritti e i privilegi d'Israele (Ef. 2:12). *Politeuma* è usato in Filippesi 3:20, e alcuni vi vedono un uso tecnico del sostantivo "colonia" e dunque traducono: "siamo una colonia del cielo" (particolarmente pertinente per la città di Filippi). Tradurre in questo modo però significa capovolgere la frase e questo suggerimento non sembra accettabile. Qui piuttosto abbiamo il termine meno specifico di "cittadinanza" (*cfr.* Filone, *Conf. Ling.*, 78, *Diogn.* 5.9) o quello più generico di "stile di vita", nel qual caso *cfr.* II Corinzi 4:18.

Per gli scrittori del NT Gerusalemme conserva ancora il titolo di "città santa" e il suo rango si eleva anche in funzione di Gesù, in quanto è la città del gran Re (Matt. 5:35). Continuò fino al 70 d.C. a rimanere un centro d'influenza per tutta la cristianità e dunque era tenuta in alta considerazione. Nello stesso tempo è anche la città di quei peccatori che perseguitarono e uccisero i profeti, sopra cui Gesù piange mentre vede approssimarsi il suo destino. Questa ambivalenza spirituale è particolarmente evidente nel libro dell'Apocalisse, in cui Gerusalemme è la città amata (20: 9), oggetto delle promesse di Dio e centro del regno millenario, ma nel capitolo 11 la santa città è "Sodoma ed Egitto", dove il Signore fu crocifisso, e anche la grande città, termine normalmente riservato all'avversario di Dio (si veda capp. 16—18). Per comparazione si può vedere anche il contrasto delle due Gerusalemme usato da Paolo in Galati 4:24–26.

Per lo scrittore dell'Epistola agli Ebrei e per i suoi destinatari (chiunque fosse il primo, e indipendentemente da quanto avessero di giudaico i secondi), l'enfasi è posta sulla Gerusalemme celeste. Essa è la loro meta, la cui visione sostiene i santi nel loro cammino. Con la venuta del Figlio è stato finalmente concesso a un Uomo di sedersi presso Dio, ai suoi fratelli di venire alla città del Dio vivente e agli uomini giusti di essere resi alla fine perfetti (12:22–23; 11:40). Ma tutto ciò deve ancora adempiersi nella sua pienezza e a questo lo scrittore aspira con impazienza. Troviamo qui delle affinità con Filone (*loc. cit*), ma, tuttavia, l'interesse in Ebrei è per i due momenti critici a cui si riferisce la predicazione apostolica: la prima e la seconda venuta di Gesù Cristo.

La Gerusalemme celeste, la nuova Gerusalemme, è il soggetto di Apocalisse 21—22. Come hanno messo in luce studi recenti sull'Apocalisse, diverse fonti hanno contribuito a questa descrizione: in primo luogo, per la pianta della città, Ezechiele 40—48; per i benefici e le benedizioni a essa legate, il linguaggio usato risente soprattutto dell'influenza delle profezie di Isaia e di Zaccaria. Le stesse speranze caratterizzano la letteratura apocalittica giudaica. In secondo luogo, nella scuola di pensiero di "storia delle religioni" si è messa particolare enfasi sulle correlazioni tra la descrizione della città e le antiche nozioni di astronomia e di astrologia. Le 12 pietre preziose che costituiscono le fondamenta sono controparti dei 12 segni dello zodiaco; l'associazione di pietre con perle richiama i cieli stellati, così come la via Lattea trova una sua corrispondenza nel fiume e nella piazza della città; la forma cubica della città e le sue grandi dimensioni trovano un parallelo nella vastità dell'universo e persino le mura celesti prendono origine dai pilastri del cielo. In terzo luogo, si possono cogliere numerosi paralleli anche tra questa descrizione e quella di varie città ellenistiche (che forse avevano in Babilonia un modello di ri-

ferimento) da parte di oratori e geografi greci dell'epoca. In quelle fonti troviamo infatti una pianta tetragonale, una piazza centrale, la descrizione ammirata di un fiume costeggiato da viali o da isolotti coperti d'alberi, visioni di città adornate di alberi maestosi e rese salubri dal loro ambiente naturale e dalla flora. Eppure, c'è anche un chiaro contrasto: nelle città ellenistiche c'erano molti templi, mentre nella nuova Gerusalemme non c'è alcun tempio e non se ne avverte il bisogno. Nessuna di queste fonti esclude necessariamente le altre, ma il riconoscerle tutte mette in risalto il significato spirituale o simbolico della visione. Alla fine di tutto, quando Dio diventa tutto in tutti, troviamo il compimento della speranza d'Israele, la realizzazione delle promesse fatte da Dio, la manifestazione di quella realtà già dichiarata dai cieli e dal firmamento, mediante una città che possiede la gloria di Dio, la risposta a tutti quegli aneliti e a quelle aspirazioni nazionali, realizzata in un luogo dove tutti i re della terra portano la loro gloria. Coloro che sono nati di nuovo sono i cittadini di questa città e ad essa tendono per fede tutti i pellegrini. La città è chiamata anche la sposa dell'Agnello; dunque è, sotto un altro aspetto, la sua chiesa, per la quale egli morì, il modello e l'obiettivo di tutta la società umana. In ultima analisi, questo archetipo delle città presenti nella Scrittura è composto da uomini, non da mura: uomini giusti resi perfetti, è la città dell'Iddio vivente.

Bibliografia. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 229–240, tr. it. Genova 1964; M. du Buit, *Geographie de la Terre Sainte*, 1958; R.S. Lamon e G.M. Shipton, *Megiddo I*, 1939; G. Loud, *Megiddo II*, 1948, pp. 46–57; R. de Vaux, articoli sugli scavi di Tell el–Far'a in *Revue Biblique* 1947–1952; *TWBR*, *s.v.*; W.M. Ramsay, *The Cities of St Paul*, 1907; E. M. Blaiklock, *Cities of the NT*, 1965; D. H. McQueen, *The Expositor* (nona serie) 2, 1924, pp. 221–226; R. Knopf, *Festschrift für. Heinrici*, 1914, pp. 213–219; W. Bousset, R.H. Charles, G.B. Caird, G.R. Beasley–Murray, commentari su *Revelation*, **in it.** *DIB*, pp. 263–269; *VB*, pp. 77–78; *DPL*, su "Cittadinanza" e su "Gerusalemme", pp. 249ss, 687ss.; M. Poete, *La città antica, introduzione all'urbanistica*, Torino, 1958; M. Grant, *L'antica civiltà di Israele*, Milano, 1984; B. Corsani, *L'Apocalisse*, 2 ed., Torino, 2004; R. Gower, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Leumann, 2000; M.A. Levi, *La città antica*, Roma, 1989; *Città dell'Occidente preromano*, vol. 3 di *Città sepolte*, Roma, 1986–. (J.N. Birdsall)

*Archeologia; *Architettura; *Babilonia; *Gerico; *Gerusalemme; *Mura; *Roma

CITTÀ DELLA PIANURA

Le città della pianura erano, principalmente, Sodoma, Gomorra, Adma, Seboim e Bela o Soar (Gen. 14:2). Si è pensato che fossero situate a nord del Mar Morto, dove la vallata del Giordano si allarga in un "bacino" o "piana" (*cfr.* Deut. 34: 3), indicazione dimostrata da alcuni fattori: "Lot alzò gli occhi e vide l'intera pianura del Giordano" (Gen. 13:10); il termine *bacino del Giordano* non è applicabile all'area a sud del Mar Morto, area per la quale è anche impensabile la presenza delle cinque città ed è impensabile che la spedizione dei quattro re (Gen. 14:7), avanzando verso nord da Cades Barnea, attaccò Asason–Tamar, presumibilmente Enghedi, *prima* di raggiungere la valle di Siddim e incontrare il re di Sodoma e i suoi alleati" (G.A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931, pp. 505–506).

Si può altrettanto sostenere che le rovine delle città si trovino sotto le acque poco profonde dell'estremità sud del Mar Morto (G.E. Wright, *Westminster Historical Atlas*, 1945, pp. 26, 65–66; e anche: *Biblical Archeology*, 1957, p. 50). Innanzitutto, Genesi 13:10 afferma che Lot non vide le città della pianura ma l'intera pianura del Giordano. Egli non fu attratto dallo sviluppo urbano, ma dai buoni pascoli. In secondo luogo, la scelta di non dare il nome "bacino del Giordano" alla zona a sud del Mar Morto e di escludere la possibilità che vi fossero le cinque città, dipende dalla configurazione odierna e non tiene conto delle alterazioni dovute alla loro distruzione. In terzo luogo, c'è l'identificazione di Asason–Tamar con Enghedi che dipende da II Cronache 20:2, secondo cui l'avanzata dei moabiti e degli ammoniti è localizzata in "Asason–Tamar (cioè Enghedi)". Il "cioè" non deve essere compreso in questo caso come un'identificazione delle due località (come, *p.e.*, in Gen. 14:3), a meno che non si supponga che dopo l'epoca di Giosafat il nome Enghedi avesse sostituito Asason–Tamar, rendendo così necessaria una spiegazione per l'arcaismo. La precisazione "cioè Enghedi" deve, al contrario, indicare in modo più preciso la località in cui si trovava il nemico nell'area indicata con il primo nome. Ciò si addice all'uso in Genesi 14:7 dove, in un capitolo denso di spiegazioni parentetiche di nomi di località, Asason–Tamar non è ulteriormente precisata. Perciò possiamo immaginare le città della pianura situate nella zona ora sommersa e che un tempo formava il territorio a sud del bacino del Giordano.

Quando Lot lo vide, questo bacino era molto allettante da un punto di vista materiale (Gen. 13: 10), ma sarebbe diventato desolato. La causa immediata della distruzione delle città fu probabil-

mente un terremoto, accompagnato da un rilascio ed esplosione di depositi di gas naturali. Secondo le Scritture fu un giudizio di Dio, più volte ricordato in tutta la Bibbia (Deut. 29:23; Is. 1:9; Ger. 49:18; Lam. 4:6; Am. 4:11; Luca 17:29; II Pie. 2: 6); e Sodoma diventò sinonimo di peccato sfacciato (Is. 3:9; Lam. 4:6; Giuda 7). Laddove Ezechiele 16:49–51 elenca i peccati di Sodoma quali l'orgoglio, la prosperità amorale e le "abominazioni", Gen. 19:4–5 si concentra in particolare sulla perversione sessuale, in particolare sull'omosessualità. La crudele offerta delle figlie da parte di Lot (v. 8) testimonia il tipo di vita e l'influenza depravante di Sodoma.

La storia di Sodoma non solo ammonisce, ma fornisce un resoconto con una valutazione teologica del giudizio divino attuato per mezzo di un disastro "naturale". La storia conferma la convinzione che il giudice di tutta la terra fa giustizia (Gen. 18:25). Presupponendo che la giustizia rende necessaria la distruzione (Gen. 18:20–21), Dio agisce; ma nella sua ira, ricorda la misericordia e nel giudizio valuta (Gen 19:16, 29). Per la bibliografia si veda *archeologia. (J.A. Motyer)

*Lot; *Israele, terra

CITTÀ DI RIFUGIO

Si trattava di luoghi di asilo, menzionati soprattutto in Numeri 35:9–34 e Giosuè 20:1–9 (dove è riportato anche il loro nome). Sono anche menzionate in Numeri 35:6; Giosuè 21:13, 21, 27, 32, 38; I Cronache 6:57, 67. Da questi brani sembra che facessero parte delle città dei Leviti. Deuteronomio 4:41–43 e 19:1–13 ne spiega la funzione (*cfr.* Es. 21:12–14).

Nella vita pubblica in Israele si applicava la legge della retribuzione, chiamata anche *legge del taglione* (si veda Es. 21:23–25, *ecc.*), in modo particolare in caso di spargimento di sangue (si veda Gen. 9:5–6; Es. 21:12; Lev. 24:17, *ecc.; cfr.* anche Deut. 21:1–9). In Israele il dovere di punire il colpevole era affidato al ***gō'ēl***, il parente maschio più vicino (*vindice del sangue). Era prevista una distinzione tra gli omicidi intenzionali e quelli accidentali, per cui l'omicida volontario veniva ucciso, mentre colui che aveva provocato accidentalmente la morte di un suo simile poteva richiedere asilo presso una delle città di rifugio. Si può dire che l'istituzione di queste città serviva a prevenire gli eccessi delle faide familiari.

Nel "Libro del patto", la più antica collezione di leggi d'Israele, si osserva già una normativa concernente questo istituto (Es. 21:12–14). Forse questo tipo di regolamentazione si può far risalire al fatto che Israele conosceva la pratica antica, presente anche in altre nazioni, di considerare l'altare o il santuario come luogo d'asilo. Sulla base di questa regola, l'assassino volontario non poteva trovare rifugio presso l'altare, al contrario di colui che aveva commesso un omicidio accidentale. Nello stesso tempo, però, l'altare poteva trovarsi lontano, e non poteva restare per sempre presso l'altare, all'interno del santuario. Per questo il Signore annuncia che avrebbe provveduto a questo tipo di problema. Esempi di altare, considerati come luogo di asilo in Israele, li troviamo in I Re 1:50–53; 2:28–34, mentre espressioni come quelle che si ritrovano in Salmo 27:4–6 e 61:4; Abdia 17 mostrano come questa pratica fosse ben nota.

Ci sono caratteristiche che distinguono i due principali gruppi di regole concernenti le città di rifugio in Numeri 35:9–29 e Deuteronomio 19:1–13 (*cfr.* 4:41–43). A riguardo della regolamentazione di Numeri 35, fornita quando Israele si trovava ancora nella pianura di Moab (v. 1), dobbiamo notare l'uso del termine "città di rifugio" con riferimento a quelle città in cui una persona doveva essere protetta. In seguito Israele nominerà tre città a est, più quattro a ovest del Giordano (vv. 13–15), città prese tra quelle assegnate ai leviti (v. 6). È la "comunità" che deve pronunciare il giudizio finale (vv. 12, 24), infatti, durante i 40 anni nel deserto era la comunità a prendere decisioni simili, ma qui non si danno chiarimenti ulteriori su chi dovrà prendere tali decisioni, una volta che Israele si sarebbe stabilito in Canaan. Nei vv. 16–23 sono presentati criteri per definire accuratamente l'omicidio intenzionale o involontario, e inoltre si dice che l'omicida involontario deve restare all'interno della città di rifugio fino alla morte del Sommo sacerdote (vv. 25, 28, 32). La permanenza assume dunque i caratteri di un esilio a scopo di penitenza (vv. 25, 28, 32). Si notino anche le normative presenti nei vv. 30–32, con le importanti motivazioni espresse nei vv. 33–34.

Deuteronomio 4:41–43 racconta di come "Mosè scelse tre città di là dal Giordano". In Deuteronomio 19:1–10 si prevede che, dopo la conquista di Canaan, tre città di rifugio vengano scelte a ovest del Giordano, e altre tre in caso di ulteriore espansione del territorio d'Israele (quest'ultima regola pare non essere stata mai applicata). È sottolineata la necessità di provvedere un rifugio facilmente raggiungibile a chi avesse ucciso per errore (vv. 3, 6–7). Allo scopo di illustrare la differenza tra omicidio volontario e involontario è dato un esempio nel v. 5. Gli anziani del luogo di residenza dell'assassino avrebbero dovuto prendere la decisione finale (v. 12).

In base a Giosuè 20, queste furono le città di ri-

fugio scelte durante la vita di Giosuè: Chedes, Sichem, Chiriat–Arba (cioè Ebron), Beser, Ramot e Golan. Giosuè 20 dà per scontato sia le regole descritte in Numeri 35 sia quelle di Deuteronomio 19. Un elemento nuovo è il fatto che anche gli anziani delle città di rifugio hanno responsabilità decisionali (vv. 4–5).

Nulla si sa sulla messa in pratica di questo diritto d'asilo. Fatta eccezione per I Re 1:50–53; 2:28–34, non se ne fa alcuna menzione, cosa che non deve sorprendere più di tanto, perché il consolidamento dell'autorità centrale è stato probabilmente accompagnato da una riduzione dell'importanza del diritto d'asilo.

Quanto a datazione e storicità dei brani citati, Wellhausen e gli studiosi della sua scuola ritengono che originalmente il luogo fosse il santuario d'asilo. Nel VII sec. a.C. gli autori del Deuteronomio avrebbero mirato a centralizzare il culto, per cui secolarizzarono il diritto d'asilo, sostituendolo con la scelta di alcune città, sotto la supervisione di sacerdoti e anziani. Numeri 35 contiene dunque un progetto che risale a un'epoca esilica o post–esilica e che non è mai stato portato a termine, mentre Giosuè 20 risalirebbe a un periodo ancora più recente. Oggigiorno molti studiosi ritengono che questa istituzione risalga invece a epoche più antiche, come il tempo di Davide (Albright e altri).

Non sembrano esserci ragioni per non accogliere l'ipotesi che l'istituzione delle città di rifugio risalga all'epoca di Mosè. Non è una questione che si risolve da sola, in quanto dipende dalla datazione delle fonti. Qui ci limitiamo a notare che le *sei* città di rifugio appartenevano al territorio d'Israele in epoca molto antica, in quanto Golan fu persa poco dopo la morte di Salomone e così anche Beser, nell'850 a.C. (in base alla *Stele di Mesa).

Due questioni rimangono ancora aperte. In primo luogo, perché la persona che aveva ucciso inavvertitamente doveva rimanere all'interno della città di rifugio fino alla morte del Sommo sacerdote? Una risposta avanzata è che la sua colpa ricadeva sul Sommo sacerdote, per cui era espiata mediante la sua morte (prematura). Questo modo di intendere la questione è testimoniato nel Talmud (*Makkoth* 2b) ed è sostenuto da Nicolsky e Greenberg. Una tale interpretazione risulta senza dubbio attraente (*cfr.* Es. 28:36–38), ma non del tutto convincente. È forse meglio pensare che la morte del Sommo sacerdote segnasse la fine di un periodo definito. Si potrebbe dunque pensare, come sostenuto da Van Oeveren, che le città di rifugio fossero parte delle città dei Leviti, per cui chi vi abitava era in qualche modo collegato a quella tribù, ma la morte del Sommo sacerdote, il capo della tribù di Levi, scioglieva questo legame formale.

In secondo luogo, si può forse affermare, nel caso dell'omicida involontario, che la giustizia era sostituita con un atto di clemenza? Probabilmente la cosa più sensata da dire è che non è possibile dare una risposta certa, perché l'AT non prevede distinzioni tra clemenza e giustizia, come facciamo noi oggi. È evidente però che l'affermazione secondo la quale i decreti del SIGNORE sono giusti (Deut. 4:6–8., *ecc.*) è compatibile alle regole concernenti le città di rifugio.

Le risposte che diamo a queste domande influenzeranno anche la misura in cui considereremo le regole riguardanti le città di rifugio come regole cristologiche. È certamente legittimo ritenere Cristo il nostro rifugio, ma estendere ulteriormente il parallelismo tra Cristo e le città di rifugio è forse troppo azzardato.

Per le opinioni del giudaismo più tardivo su questi regolamenti, si veda il trattato Mishnah *Makkoth* 2, e il commento talmudico (*cfr.* anche Löhr, p. 34).

Bibliografia. N.M. Nicolsky, "Das Asylrecht in Israel", *ZAW* 48, 1930, pp. 146–175; M. Löhr, *Das Asylwesen im Alten Testament*, 1930; C.L. Feinberg, "The Cities of Refuge", *BS* 103, 1946, pp. 411–416; 104, 1947, pp. 35–48; W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956, pp. 120–125; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 160–163; M. Greenberg, "The Biblical Conception of Asylum", *JBL* 78, 1959, pp. 125–132; B. van Oeveren, *De Vressteden in het Oude Testament*, 1968 (con sommario in tedesco, pp. 257–260, e con un'estesa bibliografia), **in it.** *DIB*, pp. 1208–1209; R.S. Hess, *Giosuè. Introduzione e commento*, GBU, Chieti, 2006. (N.H. Ridderbos)

CITTÀ–DEPOSITO

Città (ebr. *ʿ^{a}rê–misk^{e}nôṯ*) dove il governo centrale collocava spesso in magazzini o in depositi i rifornimenti, le rendite pagate in natura (cereali, olio, vino, *ecc.*) e l'occorrente per il mantenimento delle forze di frontiera e di difesa, e che inoltre erano usate come fonti di approvvigionamento, *ecc.* Gli ebrei all'epoca dell'esodo dovettero lavorare per le città–deposito Pitom e Ramses (Es. 1:11). Nei testi egiziani era spesso esaltata la città di Ramses sul Delta (egiz. *Pi–Ramessē*), situata in una regione ricca, con magazzini e tesorerie abbondantemente riforniti (*ANET*, 1955, pp. 470–471; *JEA* 5, 1918, pp. 186–187, 192, 194–195). Salomone aveva città–magazzino e depositi in Israele e a Camat (I Re 9:19; II Cro. 8:4–6).

Quando Asa re di Giuda convocò Ben–Adad I di Aram–Damasco contro Baasa di Israele, questi sbaragliò i depositi nelle (o "delle") città di Neftali (II Cro. 16:4). Giosafat costruì città–magazzino in Giuda (II Cro. 17:12), ed Ezechia era fiero dei suoi magazzini colmi di cereali, vino e olio da vendere (II Cro. 32:28). Ciò valeva anche per alcuni dei suoi contemporanei: Asitawanda re di Cilicia (725 a.C. *ca.*) "riempì i magazzini (o depositi) di Pa'ar" (*ANET*, p. 499; *cfr.* Dupont– Sommer, *Oriens* 1, 1948, pp. 196–197). In Israele sono stati portati alla luce alcune rovine, forse quelle dei depositi statali. Per le rovine a Bet–Semes e a Lachis, *cfr.* Wright, *Biblical Archeology*, 1957, p. 130. Per Asor e Samaria, *cfr.* K.M. Yadin, *Azor*, BM Exibition Guide, 1958, p. 17 e tav. 30. (K.A. Kitchen)

CLAUDA

Isola a sud di Creta, che corrisponde all'odierna Gavdho (Gozzo). La nave di Paolo si trovava nelle vicinanze di Capo Matala quando un vento cambiò direzione da sud a est–nord–est e la trascinò per circa 40 km., finché non arrivò sotto l'isola di Clauda, dove l'equipaggio riuscì finalmente a riprendere il controllo per affrontare la tempesta (Atti 27:16; *Navi e barche). (K.L. McKay)

CLAUDIA

Cristiana di Roma che manda i suoi saluti a Timoteo (II Tim. 4:21). Sulla base di alcune ricostruzioni fantasiose la si potrebbe identificare con la moglie di *Pudente o anche, sulla base poco autorevole delle *Costituzioni apostoliche* 7.2.6, la mamma di *Lino. Alford identifica questa amica di Timoteo con la Claudia britannica, il cui matrimonio con un tale Pudente è celebrato da Marziale (*cfr. Epig.* 4.13 con 11. 53), e con l'ipotetica Claudia di un certo Pudente menzionata in un'iscrizione di Chichester (*CIL* 7. 11). Marziale però giunse a Roma solo nel 66 d.C., il che rende poco probabile che il Pudente a cui fa riferimento fosse già un cristiano. Un'altra coppia Pudente e Claudia compare in *CIL* 6. 15066, ma occorre in ogni caso dire che il nome Claudia era molto diffuso a quel tempo.

Bibliografia. J.B. Lightfoot, *Clement*, I, pp. 76ss.; G. Edmundson, *The Church in Rome*, 1913, pp. 244ss. (A.F. Walls)

CLAUDIO

Imperatore di Roma dal 41 al 54 d.C. Si ritiene che abbia in tre diverse occasioni preso provvedimenti contro i cristiani, ma nessuno di questi è del tutto certo. (*a*) Espulse i giudei da Roma a causa di una sommossa istigata da Chrestus (Svetonio, *Claud.* 25). Sembra che questo sia l'episodio a cui fa riferimento Atti 18:2. Chrestus poteva essere o un nome personale o una variante della parola "Cristo". Svetonio lo intende come nome personale, e inoltre era in grado di riconoscere la fede cristiana. In ogni caso non è necessariamente un riferimento al messianismo che identificava *Gesù* come il Cristo. Né l'accoglienza riservata a Paolo quando giunse a Roma, né l'Epistola ai Romani forniscono delucidazioni sui conflitti tra i giudei e i cristiani di quella città. (*b*) Claudio rimproverò degli agitatori giudei portati ad Alessandria dalla Siria (H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924). La conoscenza approssimativa della fede cristiana da parte di Apollo (Atti 18:24–28) suggerisce però che fra questi non vi fossero cristiani. (*c*) Un decreto dell'imperatore (*JRS* 22, 1932, pp. 184ss), forse di Claudio, puniva la profanazione delle tombe e fu a quanto pare emanato in Galilea. Se questo potesse riferirsi o meno alla risurrezione di Cristo rimane senza risposta.

Bibliografia. A. Momigliano, *Claudius*, 2 ed., 1961, orig. it., *L'opera dell'imperatore Claudio*, Firenze, 1932; R. Graves, *Io, Claudio. Dall'autobiografia dell'Imperatore Claudio*, 3. ed, Milano, 1937; D. Fasolino, *Aggiornamento bibliografico ed epigrafico sull'imperatore Claudio*, Milano, 2006. (E.A. Judge)

*Cesare

CLAUDIO LISIA

È il tribuno della coorte (gr. *chiliarchos*, "capitano di migliaia") di Atti 21:31–40, a capo della guarnigione romana della fortezza Antonia di Gerusalemme, che prese in custodia Paolo. Acquistò la cittadinanza romana con denaro (22:28) e il suo nome "Claudio" sembra suggerire che l'abbia ottenuta all'epoca dell'imperatore Claudio, quando la cittadinanza romana divenne sempre più disponibile a pagamento. Il suo cognome "Lisia" implica invece che fosse greco di nascita. La sua lettera a Felice riguardante Paolo (23:26–30) ricostruisce astutamente i fatti in modo da porre il suo comportamento sotto una luce il più possibile favorevole. (F.F. Bruce)

CLEMENTE

Credente di Filippi menzionato in Filippesi 4:3. Non è chiaro nel greco se il riferimento significhi che il "fedele collaboratore" a cui si sta ri-

volgendo Paolo sia chiamato ad aiutare sia Clemente sia Evodia e Sintiche, oppure se sia Clemente sia Evodia e Sintiche avevano lavorato con Paolo nel progresso del vangelo. Alcuni dei primi padri apostolici lo identificarono con il Clemente che fu vescovo di Roma verso la fine del I sec. d.C., ma visto che la data della morte di Clemente di Roma non è certa e che si trattava di un nome molto diffuso, l'identità del personaggio che sta dietro a questo nome rimane incerta. (R.V.G. Tasker)

CLEOPA

1. (Forma contratta di *cleopatros*). Uno dei due discepoli a cui il Gesù risorto si avvicinò nel pomeriggio della domenica di risurrezione, mentre tornavano alla loro casa di Emmaus (Luca 24:18). **2**. In Giovanni 19:25 è una donna di nome Maria *hē tou Klōpa* che stava nei pressi della croce, dove l'espressione potrebbe indicare la figlia, la moglie o la madre di Cleopa. L'opinione secondo cui Cleopa era il padre dell'apostolo descritto nella lista dei dodici come "Giacomo figlio d'Alfeo" (Matt. 10:3), si basa sull'assunto che Cleopa e Alfeo fossero in realtà due versioni dello stesso nome ebraico, pronunciato diversamente. Nelle antiche versioni latine e siriache il Cleopa menzionato in Luca 24:18 era confuso con quello di Giovanni 19:25, ma è probabile che si trattasse di due persone distinte, con nomi diversi, perché *eo* era di solito contratto nella forma *ou* e non *ō*. (R.V.G. Tasker).

CLOE

Nome gr. femminile che significa "verde", riferito soprattutto a Demetra. "Quelli di Cloe" (gr.) parlarono a Paolo delle divisioni in atto nella chiesa di Corinto (I Cor. 1:11) e forse anche di altre questioni (si vedano i capp. 1—6). Il fatto che Paolo, che mostra grande tatto in questa lettera, nomini i suoi informatori, suggerisce che non fossero corinzi. Forse si trattava di schiavi cristiani di una certa Cloe di Efeso, in visita a Corinto. Non è certo se anche Cloe stessa fosse cristiana. F.R.M. Hitchcock (*JTS* 25, 1924, pp. 163ss.) suggeriva che qui si debba intendere un gruppo pagano, associato al culto di Demetra. (A.F. Walls)

CNIDO

Città della Caria sulla costa sud-orientale dell'Asia minore, dove la nave di Paolo durante il suo viaggio verso Roma, cambiò direzione (Atti 27:7). Cnido aveva abitanti Giudei già nel II sec. a.C. (I Mac. 15:23) e aveva lo *status* di città libera. (J.D. Douglas)

COFRA

Il faraone Ḥa'a'ibrē' Waḥibrē; gr. Apries, quarto re della XXVI dinastia: regnò 19 anni, dal 589 al 570 a.C. Fu un re irruento, molto propenso a immischiarsi negli affari di Israele e di altri paesi del Vicino Oriente. La forma ebraica *ḥôp̄ra'* deriva dal suo nome personale (Wa)hibrē, come nel caso di Sisac, Tiraca e Neco. Come "faraone Cofra" è menzionato esplicitamente solo in Geremia 44.30, ma diverse altre menzioni di un "faraone" negli scritti profetici concernono lui. Poco dopo l'accesso al trono di Cofra, Sedechia gli richiese un aiuto militare, probabilmente contro Nabucodonosor (Ez. 17:12–21).

Cofra invase il territorio di Israele durante l'assedio di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor (Ger. 37:5; forse anche Ger. 47:1), con l'appoggio della sua flotta (Erodoto, 2. 161). Nel 588 a.C. Ezechiele profetizzò contro gli egiziani (Ez. 29:1–16) e Geremía preannunciò il ritiro dell'esercito di Cofra (Ger. 37:7). I babilonesi tolsero l'assedio a Gerusalemme (37:11) per il tempo strettamente necessario per respingere Cofra: se una battaglia ebbe effettivamente luogo non è certo. Dopo una campagna disastrosa in Libano e un'insurrezione in seguito alla quale Amasis divenne coreggente, Cofra fu ucciso in uno scontro con Amasis (*cfr.* Ger. 44:30). (K.A. Kitchen)

COLLABORATORE FEDELE

Gr. *synzygos* (*syzygos*), "fedele collaboratore" (Fil. 4:3) è considerato un nome personale da *WH* (margine) e da altre versioni, come se Paolo volesse intendere "Collaboratore fedele di nome e di fatto". Il termine però deve sicuramente essere considerato un sostantivo comune, poiché la persona destinataria non è Lidia, (che S. Baring–Gould e altri ipotizzarono essere stata moglie di Paolo), ma forse Luca, che sembra aver soggiornato a Filippi per i sette anni che in Atti separano la prima sezione espressa con "noi" (che termina in 16:17) dalla seconda (che inizia con 20:5). (Questa identificazione presuppone che la lettera ai Filippesi, o per lo meno questa parte, fosse stata inviata da Efeso). (F.F Bruce)

COLLERA

Vedi *ira.

COLLETTA PER LA CHIESA DI GERUSALEMME

Colletta (gr. *logeia*) che Paolo organizzò tra le chiese dei gentili per venire incontro ai bisogni di quella di Gerusalemme. Questa colletta lo impegnò in modo crescente nel corso dei due anni che precedettero la sua ultima visita a Gerusalemme (57 d.C.) e svolse un ruolo estremamente importante nella strategia del suo ministero apostolico.

I. Contesto generale

In occasione del *concilio di Gerusalemme (46 d.C., *ca.*), in cui si confermò che Paolo e Barnaba continuassero nella loro opera evangelistica tra i gentili, mentre i capi della chiesa di Gerusalemme si sarebbero concentrati nella missione tra i Giudei (*cfr.* Gal. 2:1–10); questi ultimi si raccomandarono anche che Barnaba e Paolo continuassero a ricordarsi "dei poveri", una richiesta che può essere compresa meglio nel contesto dell'aiuto economico che la chiesa di Antiochia aveva mandato ai credenti di Gerusalemme per mano di Barnaba e Paolo, in occasione di una carestia (Atti 11:30). Nel riportare questa richiesta, Paolo aggiunge che alla questione lui aveva dedicato particolare cura. Essa gli rimase ben chiara in mente nel corso di tutta la sua opera evangelistica nelle province ad est e ovest del mar Egeo, e negli anni conclusivi di quel periodo si impegnò energicamente ad organizzare un fondo, tra le chiese della Galazia, dell'Asia, della Macedonia e dell'Acaia, per assistere la chiesa di Gerusalemme.

II. Prove nelle lettere ai Corinzi

Veniamo a sapere di questa colletta dalle istruzioni date ai cristiani di Corinto, in I Corinzi 16:1–4. Loro avevano sentito parlare di questa colletta e desideravano avere più informazioni. Da quanto Paolo dice, comprendiamo che istruzioni simili erano state date anche alle chiese della Galazia, forse nella tarda estate del 52 d.C., quando si trovò ad attraversare "la regione della Galazia e della Frigia", mentre si recava a Efeso, proveniente dalla Giudea e dalla Siria (Atti 18:22–23). Grazie alle lettere di Paolo ai Corinzi sappiamo di più sull'organizzazione della colletta a Corinto che non su quella delle altre chiese che contribuirono.

Sulla base delle istruzioni date da Paolo ogni capofamiglia della chiesa avrebbe dovuto mettere da parte del denaro settimanalmente per circa un anno, in proporzione al suo guadagno, per far si che la somma totale fosse disponibile per essere portata a Gerusalemme dai delegati scelti dalla chiesa nella primavera dell'anno successivo. Le tensioni che sopravvennero poco dopo tra i membri della chiesa di Corinto e Paolo affievolirono probabilmente l'entusiasmo per questa giusta causa. Quando Paolo scrisse ulteriormente ai Corinzi (dopo la riconciliazione avvenuta in seguito alla lettera severa inviata per mano di Tito) dava per scontato che essi avessero preparato il denaro fin da quando ricevettero le istruzioni, e rivelò di aver usato la loro prontezza in questa causa come esempio per le chiese della Macedonia. Leggendo tra le righe, però, si comprende anche che Paolo aveva qualche timore sul raggiungimento di questo traguardo, e infatti mandò Tito a Corinto con due collaboratori per aiutare la chiesa a completare la colletta (II Cor. 8:16–24). Alcuni membri della chiesa ebbero probabilmente l'impressione di essere messi in qualche modo sotto pressione: era stato "astuto", dicevano, e avrebbe ottenuto quel risultato "con inganno" (12:16).

Quando Paolo mandò Tito e gli altri due collaboratori lui si trovava in Macedonia, aiutando le chiese di quella provincia nel completare la loro parte della colletta. Quelle chiese avevano dovuto sostenere delle difficoltà non meglio specificate, in conseguenza delle quali vivevano al limite della sussistenza e Paolo riconosceva che non poteva chiedere loro di contribuire ad alleviare le difficoltà sostenute dai loro fratelli, che certamente non stavano peggio di loro. Tuttavia essi insistettero per contribuire alla colletta e Paolo fu profondamente commosso da questa prova di grazia divina nella loro vita (8:1–5). Egli rende onore ai fratelli della Macedonia nella sua lettera ai Corinzi, per incoraggiare questi ultimi a donare con generosità, tenendo conto del loro relativo benessere economico, tanto quanto i Macedoni avevano donato nella loro indigenza.

III. Prove nella lettera ai Romani

Paolo fa un'ulteriore menzione di questo fondo di solidarietà nei suoi scritti. Si tratta di una menzione particolarmente importante per le informazioni che contiene, perché contenuta in una lettera scritta a una chiesa che non fu fondata da Paolo, e dunque non coinvolta nell'organizzazione e completamente al di fuori della colletta. Nello scrivere ai credenti di Roma per preparare la visita che intendeva compiere in occasione del suo viaggio verso la Spagna, Paolo spiega che questa colletta doveva essere completata prima del suo viaggio in Occidente (Rom. 15:25–28). Da questo riferimento acquisiamo anche ulteriori informazioni sulle motivazioni della colletta. Una delle maggiori premure di Paolo era rappresentata dalla necessità di rafforzare la comunione tra la chiesa di Gerusalemme e quelle dei gentili, per cui l'organizzazione di questo fondo aveva in larga misura l'obiet-

tivo di favorire l'unità. Lui sapeva bene che molti membri della chiesa di Gerusalemme guardavano con sospetto alla direzione che la missione ai gentili stava prendendo, e infatti la sua stessa missione era continuamente sottoposta a pressioni da parte di uomini provenienti dalla Giudea che tentavano, in un modo o nell'altro, di sminuire la sua autorità e imporre quella di Gerusalemme. Nel denunciarli, però, Paolo era sempre molto attento a non dare l'impressione di criticare la chiesa di Gerusalemme o i suoi conduttori. Nello stesso tempo, molti dei gentili convertiti non erano così disponibili all'idea di essere in qualche modo indebitati con la chiesa di Gerusalemme, mentre Paolo era fortemente motivato nel far sì che riconoscessero il loro essere profondamente debitori nei confronti di quella chiesa. Egli stesso non era mai stato un membro della chiesa di Gerusalemme e negava enfaticamente che l'annuncio del vangelo o il suo stesso mandato gli derivasse da quella chiesa, eppure ai suoi occhi rimaneva sempre la chiesa–madre del popolo di Dio, e occupava un posto unico all'interno della cristianità. Se fosse stato tagliato fuori dalla comunione con la chiesa di Gerusalemme, tutto il suo ministero apostolico sarebbe stato insignificante.

Che cosa poteva meglio attenuare il sospetto della chiesa di Gerusalemme su Paolo e sulla sua missione tra in gentili della dimostrazione della benedizione divina su quella missione con la quale Paolo pensò di confrontare i credenti di Gerusalemme? Questa dimostrazione non si sarebbe espressa solo nel dono in denaro, prova tangibile dell'interesse pratico dei gentili verso Gerusalemme, ma anche nella presenza di rappresentanti di quelle chiese, delegati a portare il contributo. Nello scrivere ai Corinzi Paolo immagina che i fratelli di Gerusalemme sarebbero stati toccati e avrebbero nutrito un profondo affetto fraterno nei loro confronti "a causa della grazia sovrabbondante che Dio vi ha concessa" (II Cor. 9: 14). Non era scontato che tutti i sospetti sarebbero svaniti in conseguenza di questa colletta, e infatti Paolo chiede ai cristiani di Roma di unirsi a lui in preghiera per far sì che il suo "servizio per Gerusalemme sia gradito ai santi" (Rom. 15:31). Nel caso che questo progetto non avesse allontanato i sospetti, nulla ci sarebbe riuscito.

Paolo forse previde che l'arrivo a Gerusalemme di questi credenti gentili con i loro doni sarebbe stato perlomeno un anticipo dell'adempimento di quelle profezie dell'AT che parlavano di "ricchezza delle nazioni" che sarebbe giunta a Gerusalemme e dei fratelli ricondotti "da tutte le nazioni come un'offerta al Signore" sul suo "monte santo" (Is. 60:5; 66:20). Ma se Paolo aveva in mente queste profezie, forse le avevano anche i conduttori della chiesa di Gerusalemme che, tuttavia, trassero conclusioni diverse. Nel contesto originale delle profezie la ricchezza delle nazioni è un tributo che i gentili recano a Gerusalemme per riconoscerne la supremazia. Agli occhi di Paolo il contributo portato da quei credenti a Gerusalemme era invece un'offerta volontaria, un'espressione di grazia e gratitudine cristiane ma è possibile che coloro che ricevettero i doni li considerassero piuttosto un tributo dovuto da parte dei gentili, sottoposti al Figlio di Davide.

Persino gli "increduli di Giudea", dai quali Paolo si aspettava dei contrasti (Rom. 15:31), sarebbero stati colpiti da questa testimonianza tangibile rappresentata da tanti rappresentanti di credenti provenienti da terre pagane, arrivati tra di loro. Sappiamo che proprio quando Paolo si stava preparando per questo viaggio in Giudea, meditava sul rapporto tra la sua missione tra i gentili e la salvezza finale d'Israele, in accordo con il piano divino: questo è infatti un tema sul quale espone chiaramente il suo pensiero nella lettera ai Romani. In questa lettera, infatti, egli pone la colletta per la chiesa di Gerusalemme, e il problema della stessa Gerusalemme, nel contesto che a suo giudizio è quello a cui appartengono entrambi, vale a dire, il contesto del disegno salvifico di Dio verso l'umanità intera.

IV. La reticenza del libro degli Atti

Tra coloro che fecero parte della delegazione delle chiese c'erano, probabilmente, coloro che viaggiarono insieme a Paolo da Corinto o Filippi verso la Giudea e che sono nominati in Atti 20:4, ossia: Sòpatro di Berea, Aristarco e Secondo di Tessalonica, Gaio di Derba, Timoteo (originario di Listra) e Tichico e Trofimo della provincia dell'Asia (Atti 21:29 ci dice che l'ultimo era un cristiano gentile originario di Efeso). Dare una valore negativo all'assenza di nomi di persone provenienti da Corinto nella lista fornita da Luca, sarebbe un'inferenza impropria. Infatti, questa lista potrebbe non essere esauriente e potrebbe limitarsi a coloro che avevano viaggiato fino a Corinto, provenienti da altri luoghi, per unirsi a Paolo. Paolo aveva trascorso molte settimane come ospite presso Gaio e vari altri amici di Corinto e inoltre aveva appena raccontato ai credenti di Roma come, sia la Macedonia sia l'Acaia, avevano provveduto a organizzare il fondo di solidarietà per la chiesa di Gerusalemme. L'Acaia, per Paolo, era Corinto e le zone limitrofe, e non c'è la minima indicazione nella sua lettera ai Romani che l'Acaia non avesse portato a termine il compito. Dobbiamo dunque considerare la possibilità

che (malgrado alcuni mormorii sulla "astuzia" di Paolo nell'aver mandato Tito ad aiutare nell'organizzazione della colletta) la chiesa di Corinto abbia chiesto a Tito di portare il loro dono a Gerusalemme; se è così, l'omissione del nome di Tito in questa occasione fa un tutt'uno con l'omissione del suo nome nell'intero racconto degli Atti. Non è dato nome di alcun delegato dalla chiesa di Filippi e il narratore stesso potrebbe aver assolto a questa funzione.

Quando Paolo e i suoi compagni raggiungono Gerusalemme sono ricevuti da Giacomo e dagli altri anziani della chiesa–madre i quali li accolgono e presumibilmente ricevono con gratitudine i doni che hanno portato loro. L'avverbio "presumibilmente" si rende necessario perché in Atti non ci sono dettagli su questa colletta, fatta eccezione per la difesa di Paolo davanti a Felice, quando dice di essere giunto a Gerusalemme "a portare elemosine alla mia nazione e a presentare delle offerte" (Atti 24:17).

Il silenzio quasi totale di Luca su questo argomento potrebbe aver avuto una motivazione di tipo apologetico. A parte l'insistenza sul fatto che non esistevano prove a supporto dell'accusa di aver violato la sacralità del tempio, il succo della difesa di Paolo davanti a Felice avrebbe avuto più congruenza con la sua successiva comparsa al cospetto del tribunale dell'imperatore, piuttosto che al cospetto del procuratore della Giudea, in particolare per le sue allusioni a "elemosine" e "offerte". Sebbene non sia sostenibile l'ipotesi secondo cui Atti sarebbe stato scritto come una sorta di promemoria per la difesa di Paolo di fronte a Cesare, o come documento da presentare al processo, resta comunque la possibilità che Luca si sia servito di materiale di questo tipo per scrivere gli Atti. L'accusa, esplicita e implicita, che Paolo avesse utilizzato fondi destinati al mantenimento del tempio o all'aiuto umanitario di tutti i giudei, per sovvenzionare una setta, come anche l'accusa secondo cui, in qualità di "capo della setta dei Nazareni" (24:5), avrebbe spinto alla ribellione le comunità giudaiche di tutto il mondo romano, sarebbe stata più verosimile se fatta davanti al tribunale di Cesare, che non nella giurisdizione di Felice. Un travisamento della natura e degli scopi della colletta faceva probabilmente parte della documentazione preparata dagli accusatori di Paolo, in vista dell'udienza di fronte a Cesare. Se ciò è vero, ciò potrebbe spiegare la reticenza di Luca su questo argomento.

Bibliografia. C.H. Buck, "The Collection for the Saints", *HTR* 43, 1950, pp. 1ss.; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965; K. Holl, "Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde", *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, 1928, pp. 44ss.; A.J. Mattill, "The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered", in *Apostolic History and the Gospel*, a cura di W.W. Gasque e R.P. Martin, 1970, pp. 108ss.; K.F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy*, 1966, **in it.** *DPL*, pp. 266–273; R.Penna, *Le collette di Paolo per la chiesa di Gerusalemme*, Bologna, 1995; L. Morris, *La prima epistola di Paolo ai Corinzi*, 2 ed., GBU, Roma, 1999; A. Wodka, *Una teologia biblica del dare nel contesto della colletta paolina*, Roma, 2003; J.R.W. Stott, *La grazia del donare*, GBU, Chieti, 2006. (F.F. Bruce)

*Atti degli apostoli, libro; *Corinzi, epistole

COLLO

1. Il termine ebr. *'ōrep̄* è usato per indicare il collo o la nuca; è tradotto anche con "schiena", per indicare i nemici che voltano le spalle in battaglia (*p.e.* Es. 23:27). È usato per concetti simili per quanto riguarda il conflitto (Gen. 49:8; Giob. 16:12), e anche nella metafora dell'indurimento di collo, che significa essere ostinati o ribelli (Deut. 31:27; II Re 17:14; Is. 48:4). **2**. L'ebr. *gārôn* è usato anche per la parte anteriore del collo (Is. 3:16; Ez. 16:11), o la gola (Sal. 5:9; Ger. 2: 25), e anche per la voce (Is. 58:1, "gridare ad alta voce", *lett.* "con la gola"). **3**. Il termine ebr. più comune è *ṣawwā'r*, usato generalmente per indicare il collo, o portare un giogo, simbolo di servitù (Gen. 27:40; Ger. 30:8); portare una collana (Gen. 41:42); gettarsi al collo di una persona per un abbraccio (Gen. 33:4), o del collo posto sotto il *piede di un conquistatore (Gios. 10:24). **4**. Il gr. *trachēlos* è usato per indicare l'abbraccio (Luca 15:20), l'essere sotto un giogo (Atti 15:10), o l'indossare una pietra da macina, una pietra larga e piatta con un buco nel centro, per gettarsi in acqua (Matt. 18:6). Paolo parla anche di rischiare il collo alludendo all'usanza della decapitazione (Rom. 16:4). Da *trachēlos* proviene il verbo *trachēlizō*, "esporre il collo o la gola", usato nel participio perfetto passivo in Ebrei 4:13 nel senso di rese "nude e scoperte". (B.O. Banwell)

*Corpo; *Faccia

COLONIA

Insieme di cittadini romani residenti in regioni straniere che godevano della possibilità di autogoverno. Lo scopo di una colonia era a volte strategico, più spesso aveva come fine la riabilitazione di veterani o di persone senza un lavoro, e probabilmente non aveva mai come finalità la romanizza-

zione economica o culturale della zona. In oriente le colonie erano rare e in ogni caso composte spesso da cittadini di lingua greca. Si diffuse la pratica di conferire lo *status* di colonia a repubbliche greche a scopo onorifico. L'autoconsapevolezza della propria romanità presente a Filippi (Atti 16:12) era perciò eccezionale e in nessuna delle altre colonie menzionate nel NT (Corinto, Siracusa, Troas, Antiochia di Pisidia, Listra, Tolemaide, e forse Iconio) se ne trova altrettanta. Nella maggioranza degli stati stranieri si trovava un gruppo (*conventus*) di cittadini romani residenti. I "pellegrini romani" presenti a Gerusalemme (Atti 2:10) potrebbero esserne un esempio.

Bibliografia. A.H.M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940, pp. 61–84; A.N. Sherwin–White, *The Roman Citizenship*, 2 ed., 1973; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1967, **in it.** E. Greco, *La citta greca antica. Istituzioni, societa e forme urbane*, Donzelli, Roma, 1999. (E.A. Judge)

COLONNA

a) Elemento strutturale

Colonne di legno, di pietra o di mattoni d'argilla furono usate fin dai tempi più remoti per sostenere i tetti di ampie stanze o come decorazioni monumentali (come a Erec nella Mesopotamia meridionale; H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tav. 2). A partire dalla seconda parte del II mill., nelle ampie residenze del Vicino Oriente erano usate colonne fatte con pietre rettangolari o pilastri di legno per sostenere i piani superiori o le logge su uno o su tutti i lati del cortile centrale (*casa). Le testimonianze provenienti dai siti della Filistia fanno pensare che le colonne a cui si aggrappò Sansone fossero di legno, poste su basi di pietra (Giu. 16:23–30; *cfr.* R.A.S. Macalister, *Bible Sidelights from the Mount of Gezer*, 1906, pp. 135–138).

Ci sono pervenuti esemplari di magazzini reali, costruiti con file di colonne risalenti all'epoca del regno israelitico unito (*cfr.* le sette colonne della casa della saggezza, Prov. 9:1). A Meghiddo queste colonne servivano anche per legare i muli e i cavalli (si veda *ANEP*, numeri 741–742, e per gli edifici reali, Z. Herzog in Y. Aharoni, *Beer–Sheba*, 1, 1973, pp. 23–30). Di qualità più eccellente sono i capitelli intagliati, che imitano la cima di una palma (chiamati proto–eolici o ionici), ritrovati in diversi scavi archeologici. Mentre la maggior parte di questi capitelli servivano da pilastri rettangolari attigui (*p.e.* quelli provenienti dal palazzo di Samaria, *cfr.* W.F. Albright, *Archeology of Palestinese*, 1960, p. 127, fig. 35, tr. it. Firenze, 1961), alcuni appartenevano a colonne a sé stanti. Il tempio di Salomone poteva essere stato abbellito con capitelli simili, ebr. ***timorâ***, I Re 6:29–32; 7:36; *cfr.* Ez. 40:22—41:18–26; II Cro 3:5; vedi Y. Shiloh, *PEQ* 109, 1977, pp. 39–52. Questo semplice disegno fu elaborato gradualmente, approdando alla fine ai complessi capitelli dei palazzi persiani di Persepoli e di Susa (Est. 1:6, vedi R. Ghieshman, Iran, 1954, tav. 17b). Semplici colonne cilindriche di questo periodo sono state ritrovate a Lachis (*PEQ* 69, 1937, p. 239) e probabilmente a Betel (*BASOR* 137, 1955, fig.3).

Durante l'epoca ellenistica e quella romana le colonne erano largamente impiegate come elementi decorativi, *p.e.* per fiancheggiare le strade principali delle città, come a Jerash (G.L. Harding, *Antiquities of Jordan*, 1959, tav.10). L'entrata del tempio di Salomone presentava due gigantesche colonne di bronzo dal significato incerto (I Re 7:15–22; si veda *Iachim e Boaz). A quanto pare, il re sostava presso una di queste in occasioni cerimoniali (II Re 11:14; 23:3; II Cro. 23:13; *cfr.* l'incoronazione di Abimelec, Giu. 9:6).

Il termine "colonna" è anche usato per descrivere: il fumo e il fuoco che proteggevano l'accampamento di Israele (Es.13:21); una colonna di fumo a forma di palma che si propagava verso l'alto (Cant. 3:6; Gio. 2:30, ebr. ***tîmārâ***; *cfr.* ***timorâ*** sopra). La funzione portante è usata in senso figurato per: *i)* le colonne del cielo e della terra sulle quali soltanto Dio ha potere (I Sam. 2:8; Giob. 9:6; 26:11; Sal. 75:3); *ii)* le gambe dell'amato e i piedi di un angelo (Cant. 5:15; Apoc. 10:1); *iii)* la chiesa in quanto sostegno della verità (I Tim 3: 15); *iv)* la posizione di Giacomo, Cefa e Giovanni nella chiesa di Gerusalemme (Gal. 2:9).

b) Elemento monumentale

In tutto il mondo antico si trovano pietre erette lungo la linea di confine, spesso legate a un santuario o a un tempio (*p.e.* a Gerico, un santuario del primo Neolitico conteneva una nicchia nella quale si trovava un cilindro di pietra, si veda *PEQ* 84, 1952, p. 72. pl. XIX. 1) o eretta da sola (il *menhir* celtico). Una considerazione di tutti i brani nei quali è citata tale colonna (ebr. ***maṣṣēḇâ***, "qualcosa di eretto") mostra che il significato fondamentale era quello di un memoriale. La tomba di Rachele era fatta in questo modo (Gen. 35: 20), e Absalom, non possedendo figli, eresse una colonna come memoriale alla quale diede il proprio nome (II Sam. 18:18). Il nome conferito alla pietra la identificava con il possessore del nome (*parola). Gli eventi importanti erano comme-

morati nello stesso modo. Giacobbe eresse la pietra che aveva usato come guanciale, chiaramente una piccola lastra, dopo la prima teofania a Betel, e un'altra pietra dopo la seconda teofania. Su entrambe erano versate le libazioni, per distinguerle dalle altre pietre. Dando il nome di "casa di Dio" (ebr. *bêṯ'ēl*) alle pietre, Giacobbe indicava il significato che avevano per lui (Gen. 28:18–22; 35: 13–15). Anche i patti tra Giacobbe e Labano e tra Yahweh e Israele erano commemorati visibilmente in questa maniera (Gen. 31:45–54; Es. 24: 4; Gios. 24:26–27). Così lo furono anche il passaggio del Giordano (Gios. 4:1–9) e la vittoria sui filistei a Mispa (I Sam. 7:12, "pietra di soccorso" ebr. *'eḇen hā'ēzer*). Da tali usi deriva la metafora del cristiano vittorioso che sarà una colonna nel tempio di Dio, portando i nomi di Dio, della nuova Gerusalemme e il nuovo nome del Figlio dell'uomo (Apoc. 3:12).

Nella religione cananea la colonna era identificata con la divinità (in particolare maschile) al punto tale da diventare un oggetto di venerazione. Perciò era bandita per gli israeliti, i quali dovevano distruggere tutti gli esemplari trovati (Es. 23: 24; Deut. 16:22; *cfr.* *Astarte/Asera). Delle tante pietre erette rinvenute nell'area del Vicino Oriente (*p.e.* a Ghezer, Lejjun, Biblo, Ras Shamra), gli esemplari migliori sono quelli di Asor. In questa cittadella cananea è stata ritrovata una pietra, con la cima spezzata, situata all'ingresso di un edificio importante, con un'offerta posta davanti (*BA* 19, 1956, p. 14, fig.12). Nella cittadella bassa c'era un piccolo santuario contenente una fila di pietre alte 40 cm. *ca.*, tre delle quali erano ammucchiate in una stanza laterale (*BA* 19, 1965, p. 10, fig. 7). Possono essere monumenti costruiti in onore degli antenati, distrutti dagli israeliti (*cfr. ANEP*, numeri 630, 635). La pratica continuava nei paesi circostanti e Isaia predisse che gli egiziani avrebbero eretto una colonna a Yahweh sul loro confine quando sarebbero tornati a lui (Is. 19:19). Si veda C.F. Graesser, "Standing Stones in Ancient Palestine", *BA* 35, 1972, pp. 34–63, **in it.** *EAA*, 2, pp. 749ss. (A.R. Millard)

*Idolatria; *Tempio

COLORI

L'uso dei colori come aggettivi è molto raro sia nell'AT che nel NT, per una serie di ragioni. La prima è specifica: la Bibbia, essendo uno scritto relativo al modo in cui Dio entra in rapporto con l'uomo e non un resoconto dell'esperienza estetica soggettiva dell'uomo, è parsimoniosa nel tipo di descrizione letteraria che prevede un uso preciso ed estensivo di aggettivi riferiti ai colori. Anche quando nell'AT è presentata una descrizione della natura, animata o inanimata che sia (come accade di frequente nel Pentateuco, in Giobbe e nei Salmi), essa è sempre presentata sotto quegli aspetti che ispirano meraviglia e sono un riflesso del suo creatore.

Il secondo motivo è più generale e linguistico: l'ebraico biblico non aveva un lessico complesso e altamente sviluppato per ciò che concerne i colori, come nella maggior parte delle lingue indoeuropee attuali. Dunque, una precisa definizione dei colori sarebbe stata difficile, se non impossibile, se non ricorrendo all'uso di similitudini o metafore. Questa ragione, che a prima vista sembra di tipo puramente linguistico, è anche di tipo psicologico; è proprio un assioma della linguistica il fatto che qualsiasi cultura, per quanto primitiva possa essere, sviluppa vocaboli perfettamente compatibili al tipo di pensieri e desideri che intende esprimere. Questa povertà linguistica, dunque, corrisponde all'assenza nel popolo ebraico di un interesse per il colore come elemento di un'esperienza estetica; il loro interesse pratico era rivolto maggiormente alla natura del materiale di cui un dato oggetto era fatto, e in ragione della quale possedeva un determinato colore. Infatti, molte parole usate per definire i colori descrivevano l'origine di un dato oggetto, piuttosto che la tonalità delle sue sfumature; *'argāmān*, per esempio, tradotto generalmente come "porpora" (*p.e.* Es. 25:4) è un tessuto di colore rosso–porpora, spesso, di lana. Si tratta di una parola presa in prestito che significa probabilmente "tributo". Altri termini simili (*šānî*, *karmîl*, *tôlā'*) contengono un riferimento al *murex*, quel crostaceo dalle cui secrezioni si otteneva una costosa tintura, oppure a quelle cocciniglie che producevano un colore rosso molto intenso. Per cui chi indossava qualcosa tinto di rosso–porpora per l'ebraico non era qualcuno che esprimeva una certa bellezza, ma un re o un uomo ricco, così come uno vestito di sacco non indicava qualcosa di brutto, perché era un mendicante o una persona in lutto. Questo tipo di approccio rendeva più semplice l'utilizzo dei colori in modo simbolico, e ciò appare continuamente nell'AT e raggiunge il suo massimo sviluppo nel libro dell'Apocalisse. *šāšar*, "rosso" (Ger. 22:14 e Ez. 23:14) è un'eccezione: si trattava di un ossido di piombo o di ferro, da cui si produceva un pigmento rosso intenso, adatto per dipingere le pareti e non per la colorazione dei tessuti.

Gli scrittori del NT, usando la lingua greca, erano ovviamente in possesso di un ampio lessico relativo ai colori, ma allo stesso tempo, a causa dell'oggetto dei loro scritti, avevano un interesse verso i colori persino inferiore a quello degli scrittori

dell'AT. In ogni caso, occorre tener presente che la precisione della tonalità dei colori, da cui anche la precisione dei termini usati, non fu raggiunta se non con l'avvento delle colorazioni di tipo chimico, più facili da controllare che resero possibili anche le schede di colori. Come tutti i popoli antichi, anche i Greci ponevano più attenzione al contrasto tra luce e ombra che non alle differenze di colore. In altri termini, tendevano a osservare e descrivere tutti i colori come gradazioni dal nero al bianco. In compenso, possedevano un vocabolario molto ricco per descrivere le varie gradazioni di luce riflessa. Tenendo presenti queste cose, ci rendiamo conto che molti problemi relativi a immagini presenti nella Bibbia scompaiono: i campi di Giovanni 4:35 non "biancheggiano per la mietitura" ma "luccicano"; Esodo 25:4 mette insieme "violaceo, porporino, scarlatto", non solo perché tutti e tre erano simboli di ricchezza, ma anche perché per lo scrittore erano tra loro affini, forse solo marginalmente diversi, come se si trattasse di colori "scuri", prodotti in modo simile, invece di colori "chiari", e tutti appartenenti a tessuti, cioè fatti artigianalmente e non prodotti naturalmente. Per la veste di Giuseppe, si veda *Giuseppe.

Bibliografia. Platt, *CQ* 1935; A.E. Kober, *The Use of Color Terms in the Greek Poets*, 1932; F.E. Wallace, *Colour in Homer and in Ancient Art*, 1927; I. Meyerson a cura di, *Problémes de la Couleur*, 1957; G.T.D. Angel, *NIDNTT* 1, pp. 203–206, **in it.** *DIB*, pp. 277–279. (R.A. Cole)

COLOSSE

Città della provincia romana dell'Asia, situata nella parte occidentale dell'odierna Turchia, sulla riva del fiume Lico, a 15 **km.** *ca*. da *Laodicea, sulla via principale che conduceva a oriente. Era originalmente il luogo in cui si congiungevano le grandi strade provenienti da Sardi e da Efeso, luogo difendibile e provvisto di abbondanti riserve d'acqua. Nel periodo dei lidi e dei persiani era una grande città ma successivamente perse d'importanza, soprattutto quando la strada da Sardi a Pergamo fu spostata più a ovest, dove fu fondata la prospera Laodicea. La località è oggi disabitata; si trova vicino a Honaz, 16 km. a est della città di Denizli.

Il vangelo raggiunse probabilmente Colosse tramite Epafra, che proveniva da tale città (Col. 1:7; 4:12–13), mentre Paolo viveva a Efeso (Atti 19:10). A quanto pare l'apostolo non aveva visitato Colosse quando scrisse la sua lettera (Col. 2: 1), sebbene avesse avuto il desiderio di farlo (Filem. 22). Però potrebbe aver incontrato i credenti in momenti successivi. Filemone (Filem. 1) e il suo schiavo Onesimo (Col. 4:9; Filem. 10) erano membri della chiesa di Colosse durante i primi anni della sua esistenza. La popolazione mista della città, giudei, greci e frigi si rispecchiava probabilmente anche nella chiesa e avrebbe potuto costituire un terreno fertile per quel tipo di eresie speculative che la lettera di Paolo voleva contrastare.

Colosse (e tutta l'area limitrofa) fu devastata nel 60 d.C. da un terremoto, descritto da Tacito (*Ann.* 14.27). Non c'è alcun accenno a questo evento nella lettera di Paolo, il che lascia supporre che fu scritta prima che la notizia del disastro fosse giunta a Roma. (E.M.B. Green, C.J. Hemer)

COLOSSESI, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

a) 1:1–2. Indirizzo.
b) 1:3–8. Ringraziamento per la fede e l'amore dei credenti di Colosse e per il frutto della predicazione del vangelo tra loro.
c) 1:9–12. Preghiera per la loro crescita nella conoscenza e, di conseguenza, nelle buone opere.
d) 1:13–23. La gloria e la grandezza di Cristo, l'immagine di Dio, l'Agente di Dio nella creazione di tutte le cose, il Capo della chiesa, colui che per mezzo della croce ha riconciliato a sé tutte le cose.
e) 1:24–2:3. Le fatiche di Paolo e le sue sofferenze tese a far conoscere il mistero di Cristo e a far sì che ogni uomo sia presentato perfetto in Cristo.
f) 2:4–3:4. Avvertimenti specifici contro i falsi insegnamenti e risposta dell'apostolo a essi.
g) 3:5–17. Bisogna svestirsi dei peccati della vecchia vita e rivestirsi con Cristo delle virtù di quella nuova.
h) 3:18–4:1. Istruzioni sulla condotta di mogli e mariti, figli e genitori, servi e padroni.
i) 4:2–6. Esortazione alla *preghiera* e alla sapienza nel parlare.
j) 4:7–18. Messaggi personali.

II. Autore

Dubbi a riguardo dell'autenticità di Colossesi sono stati espressi per la prima volta nel XIX sec., in particolare la scuola di Tubinga rifiutò la paternità paolina di questa e di altre lettere sulla base della presunta presenza in esse di idee gnostiche risalenti al II sec. d.C. Oggi, al contrario, sono maggiormente considerate le argomentazioni che si basano sul lessico, sullo stile e sulla dottrina di questa lettera, quando è posta a confron-

to con altre lettere paoline, ma le differenze non sono così marcate da escludere che Paolo ne fosse l'autore. La spiccata somiglianza con l'Epistola agli *Efesini ha portato alcuni a sostenere l'autenticità di quella lettera, contro l'autenticità di Colossesi (*p.e.* F.C. Synge, *Philippians and Colossians*, 1951), ma questa prova è solitamente usata per stabilire la priorità di Colossesi rispetto a Efesini. Alcuni studiosi, come H.J. Holtzmann e C. Masson, hanno proposto un rapporto ancora più complesso tra queste due lettere.

La relazione esistente tra Colossesi e la Lettera a *Filemone, così come la natura di questa lettera, sono tali da proporre quest'ultima come una vera e propria "firma" della paternità paolina della lettera ai Colossesi. La Lettera a Filemone riguarda lo schiavo fuggito, di nome Onesimo, che stava tornando dal suo padrone; la lettera ai Colossesi dice che (4:9) questo Onesimo era mandato a Colosse assieme a Tichico. Archippo è nominato nella lettera a Filemone come facente parte di quella casa (v. 2), e ai Colossesi (4:17) troviamo un messaggio speciale per la stessa persona. Abbiamo in Filemone (vv. 23–24) saluti da Epafra, Marco, Aristarco, Dema e Luca, e c'è una speciale menzione di queste stesse persone anche nella Lettera ai Colossesi (4:10–14). È dunque difficile immaginare uno dei due o ambedue riferimenti a persone particolari come non autentici o falsi. L'unica soluzione è quella di considerare insieme le lettere a Filemone e ai Colossesi, lettere scritte dallo stesso autore e nello stesso periodo. Come dice C.F.D. Moule (*CGT*, p. 13) "appare ... impossibile dubitare che Filemone sia stato scritto da Paolo, o dubitare dello stretto legame tra Filemone e Colossesi".

III. Destinatari dell'epistola

*Colosse era una città della Frigia nella provincia romana dell'Asia situata, come Ierapoli e Laodicea, nella valle del fiume Lico. La sua antica importanza si era ridimensionata in epoca neotestamentaria e si ridusse ulteriormente dopo il terremoto nell'anno 60 d.C. Paolo non fu il fondatore di quella chiesa e non l'aveva visitata quando scrisse la sua lettera (1:4, 7–9; 2:1). Durante il suo secondo viaggio missionario passò a nord della valle del Lico (Atti 16:6–8). Nel suo terzo viaggio missionario restò tre anni a Efeso (Atti 19:1–20; 20:31) ed è molto probabile che proprio in quest'epoca il vangelo giunse a Colosse per mezzo di Eprafa, originario di quella città (1:7; 4:12). La maggior parte dei cristiani che vi si trovavano erano gentili (1:27; 2:13), ma dall'epoca di Antioco il Grande c'erano stati nelle zone limitrofe considerevoli insediamenti di giudei.

IV. Quando e dove fu scritta

Il fatto che la lettera fu scritta da una prigione risulta evidente dalle parole contenute in 4:3, 10 e 18. Sono state suggerite tre località nelle quali Paolo poteva trovarsi recluso quando scrisse la lettera: **1**. Efeso. L'argomentazione più evidente a favore di questa ipotesi è il prologo marcionita ai Colossesi, risalente al II sec. Se però Colossesi ed *Efesini sono state scritte nella stessa epoca (come suggerisce un confronto fra 4:7–8 e Ef. 6:21–22), questa possibilità va decisamente esclusa. **2**. Cesarea. Diverse argomentazioni sono state portate a favore di Cesarea. Bo Reicke sostiene questa ipotesi sulla base del terribile terremoto di cui si è parlato prima, ma anche l'imprigionamento di Paolo a Roma iniziò con tutta probabilità prima dell'anno in cui il terremoto mietè le sue vittime nella valle del Lico. Inoltre, è molto improbabile che tutte le persone nominate al cap. 4 fossero con l'apostolo quando era imprigionato a Cesarea. **3**. Roma. Non ci sono difficoltà di sorta nel sostenere l'origine romana di questa lettera. Non esiste luogo più probabile di Roma dove il fuggiasco Onesimo sarebbe potuto scappare, e poi i contenuti e i riferimenti personali presenti nella lettera sembrano adattarsi a una prigionia romana più che a qualsiasi altra località. Una data intorno al 60 d.C. sembra perciò la più probabile.

V. Motivi della lettera

Due furono le questioni concernenti la chiesa di Colosse che vennero all'attenzione di Paolo e che fornirono l'occasione per scrivere questa lettera. In primo luogo, egli sta scrivendo a Filemone, a Colosse, per rimandargli Onesimo, lo schiavo precedentemente fuggito, ma adesso convertito (Filem. 7–21). Potrebbe dunque aver colto l'occasione per scrivere all'intera comunità di Colosse. In secondo luogo, Epafra ha riportato a Paolo notizie sulla chiesa che presentano motivi di incoraggiamento (1:4–8), ma anche, a quanto pare, notizie inquietanti su falsi insegnamenti che minacciavano di trascinare i membri lontano dalla verità di Cristo. Queste notizie spinsero dunque l'apostolo a scrivere questa lettera.

VI. Le false dottrine

Come era solito fare, Paolo affronta la sfida dei falsi insegnamenti presenti a Colosse partendo da un insegnamento positivo, piuttosto che da una confutazione punto per punto. Di conseguenza, non siamo in grado di conoscere pienamente il problema, ma possiamo dedurre almeno tre cose: **1**. Questa falsa dottrina poneva molta enfasi sulle potenze del mondo spirituale a scapito della posi-

zione che doveva essere riservata a Cristo. In 2:18 Paolo parla di "culto degli angeli"; sembrano avere un significato analogo anche altri riferimenti riguardanti il rapporto tra Cristo e la creazione del mondo spirituale (1:16, 20; 2:15). **2.** Si stava dando molta attenzione all'osservanza di norme esteriori, come feste o digiuni, fasi lunari e sabati (2: 16–17) e probabilmente anche alla circoncisione (2:11). Tutte queste cose erano presentate orgogliosamente come strumenti autentici di autodisciplina e come un modo per controllare la propria carnalità (2:20–23). **3.** Chi insegnava queste dottrine si vantava di possedere una filosofia più alta. Questo risulta chiaro da 2:4, 8, 18 e si può anche ritenere che Paolo, nel suo uso frequente di termini quali "conoscenza" (*gnōsis* ed *epignōsis*), "sapienza" (*sophia*), "comprensione" (*synesis*) e mistero (*mystērion*), stesse contrastando questo tipo di impostazione.

Alcuni (*p.e.* Hort e Peake) hanno suggerito che la presenza di insegnamenti giudaici potrebbe di per sé spiegare la presenza di tutti questi elementi. Lightfoot ha proposto che queste false dottrine fossero quelle degli esseni e oggi siamo in possesso di un buon numero di informazioni riguardanti la setta essena da cui ci sono pervenuti i Rotoli del mar Morto, anche se non siamo a conoscenza della presenza di sette di questo tipo nella valle del Lico, nel I sec. d.C. Altri studiosi hanno identificato l'eresia di Colosse con una delle scuole gnostiche a noi nota da alcuni scritti del II sec. A quell'epoca erano molto diffuse religione e filosofia sincretiste. È probabile che la verità vada ricercata nella presenza di insegnamenti provenienti da una forma gnostica di giudaismo.

Paolo affronta i tre errori nel seguente modo: **1.** Dice ai colossesi che l'esaltazione degli angeli rivela una forma sbagliata di umiltà, enfatizza il ruolo delle potenze spirituali per il bene e promuove il timore dei principati del male. Cristo è il Creatore e il Signore di tutte le cose, nei cieli e sulla terra, colui che rende vana ogni potestà malvagia (1:15–20; 2:9–15). Tutta la pienezza (*plērōma*) della deità si trova in Cristo (e anche qui Paolo forse usa una parola chiave di questi falsi insegnamenti, applicandola a Cristo). **2.** La via per la santità non passa per l'ascetismo, che promuove solo l'orgoglio spirituale, e neppure per gli sforzi personali di controllare le proprie passioni, ma passa attraverso il rivestirsi di Cristo, amandolo e spogliandosi di tutto ciò che è contrario alla sua volontà (2:20–23; 3:1–17). **3.** La vera sapienza non è una filosofia fatta dagli uomini (2:8), ma il *mistero (segreto rivelato) di Dio in Cristo, che dimora in coloro che lo ricevono (1: 27), senza discriminare nessuno (3:10–11).

Bibliografia. J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1875; C.F.D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, *CGT*, 1957; F.F. Bruce *The Epistles of Paul to the Ephesians and to the Colossians*, *NLC*, 1957; H.M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon*, *TNTC*, 1960, tr. it., *Le epistole di Paolo ai colossesi e a Filemone. Introduzione e commentario*, GBU, Roma, 1979; R.P. Martin, *Colossians and Philemon*, *NCB*, 2 ed., 1982; la serie su Colossesi, di Bo Reicke, E. Schweizer, G.R. Beasley-Murray, C.F.D. Moule, G.E. Ladd e altri in *Review and Expositor* 70, 1973, pp. 429ss; P.T. O'Brien, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, *NIC*, 1984; N.T. Wright, *Colossians and Philemon*, *TNTC*, 1986, **in it.** *CBI* 3, pp. 466–485; *PS* 2, pp. 324–329; *IS* 2, pp. 705–725; *DPL*, pp. 273–283; E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Brescia, 1979; C. Reynier, M. Trimaille, A. Vanhoye, *Efesini, Filippesi, Colossesi, 1–2 Tessalonicesi, 1–2 Timoteo, Tito, Filemone, Ebrei. Commento pastorale*, Cinisello, 2000; P. Gorday, a cura di, *Colossesi, 1–2 Tessalonicesi, 1–2 Timoteo, Tito, Filemone*, Roma, 2004. (F.F. Bruce)

*Canone del NT; *Epistola

COLTELLO

Il coltello di pietra primitivo è rimasto in uso nel Vicino Oriente fino a tempi recenti, accanto a quelli di metallo. Nell'AT è indicato per la "circoncisione del figlio di Mosè" e di Israele (Es. 4:25; Gios. 5:2–3), forse per motivi igienici, dato che la pietra, una volta usata, poteva essere buttata senza che ciò comportasse un grande costo. Il termine ebraico *ḥereḇ*, usato in questi brani e anche in I Re 18:28 con riferimento all'auto-mutilazione dei sacerdoti forsennati di Baal, generalmente indica una spada corta. È usato in Proverbi 30:14 in un parallelismo con *mᵃ'ḵeleṯ* (ebr), un coltello usato a tavola. Un pugnale di questo tipo fu presa da Abraamo per uccidere Isacco e dal levita per smembrare la sua concubina (Gen. 22:6, 10; Giu. 19:29). Il termine ebraico *śakkîn* (Prov. 23:2) va associato con l'aramaico *sakkîn*, arabo *sikkîn*, "coltello".

Le Bibbie NVR, Diod. e CEI seguono la Vulgata, *cultri*, nel tradurre il termine ebraico *maḥᵃlāp̄îm* "coltelli" (Esd. 1:9; *cfr.* sir. *hlāp̄â*). (A.R. Millard)

COMANDANTE, CAPO

L'ebr. *śar* può denotare il capo di migliaia, di centinaia o di cinquantine (Es. 18:25; I Sam. 8:12);

rō'š ("capo" in Num. 14:4). Durante il regno di Saul l'esercito israelita non aveva ancora raggiunto la sua massima efficienza ma erano state poste le basi della sua organizzazione; l'esercito era formato da compagnie sotto gli ordini di "comandanti di migliaia" (I Sam. 17:18). L'esercito di Davide era guidato dai "Trenta" comandanti che si erano guadagnati i loro gradi sul campo, quando Davide fuggiva da Saul. Davide aveva anche una sua milizia organizzata e in I Cronache 27:1–15 leggiamo che era formata di 12 divisioni, ciascuna delle quali prestava servizio per un mese all'anno, sotto la guida del suo capitano. "Comandante" è usato in relazione ai *carri da guerra del regno del nord nel IX sec. (I Re 16:9, "comandava [*śar*] la metà dei suoi carri"). Nel NT *chiliarchos*, *lett.* "comandante di mille uomini", è tradotto "tribuno" in Giovanni 18:12. È anche il termine usato per il tribuno romano in Atti 21:31–33, 37 e può essere usato per qualsiasi ufficiale dell'esercito romano (Mar. 6:21). *Stratēgos*, originalmente riferito a qualsiasi ufficiale romano, è il termine usato da Luca per indicare i "capitani" del tempio, leviti o sacerdoti (Luca 22:4, 52; Atti 4:1, *ecc.*). (R.P. Gordon)

L'ebr. *'allûp̄*, forse "leader di un *'elep̄*, "migliaia" è tradotto con "capo" e il titolo è attribuito ai figli di Seir il coreo (Gen. 36:20–30), ai nipoti di Esau da Ada e Basmat e ai suoi figli da Oolibama (Gen. 36:1–19), e forse ai discendenti successivi di Esaù (Gen. 36:40–43; I Cro. 1:51–54). Titolo caratteristico dei capi tribù di Edom fino al tempo di Mosè (Es. 15:15), e conosciuto a quei tempi anche in ugaritico. In Giosuè 13:21, "capi", che troviamo in alcune traduzioni, rappresenta l'ebraico *nāsîḵ*, cioè "prìncipi vassalli" di Sicon. (K.A. Kitchen)

COMBUSTIBILE

Il *carbone era sconosciuto agli ebrei. Carbone di legna era usato dai ricchi (Ger. 36:22) e dai fabbri, mentre i poveri raccoglievano la propria legna (I Re 17:10). Ezechiele accenna all'uso di sterco secco come combustibile (Ez 4:12–17). Isaia 44:14–16 fa un elenco di alberi usati come combustibile, mentre gli arbusti (soprattutto "ginepro", Sal. 120:4) ma anche l'erica e il pruno (Eccl. 7:6), nonché la pula (Matt. 3:12) e il fieno (Matt. 6:30) erano usati per ottenere un fuoco veloce, forte, ma fugace. Il combustibile sembra fosse un bene comune fra gli ebrei e doverlo pagare indicava tempi duri (Lam. 5:4). (R.J. Way)

COMPASSIONE

Nella Bibbia la compassione è una qualità sia divina sia umana. I termini ebr. tradotti con "compassione" sono: *ḥāmal* e *raḥᵃmîm*, frequentemente tradotti anche "pietà", "misericordia" o con il verbo "risparmiare [la vita]", ragion per cui termini come compassione, pietà, misericordia devono essere considerati sinonimi. Nel NT i termini usati con più frequenza sono *eleeō* (e forme derivate), tradotto come "avere pietà" o "avere misericordia", ed *eleos*, che è sempre tradotto "misericordia" (a eccezione di Tito 1:4, "grazia"). In due casi si trova *oikteirō*, tradotto "avere compassione", e in tre occasioni *oiktirmōn*, tradotto "misericordioso".

I profeti e altri uomini di Dio erano profondamente consapevoli di quanto meravigliosa fosse la *pietà di Dio verso l'uomo peccatore. Essi ritenevano che chiunque ne avesse fatto esperienza avrebbe sentito come proprio dovere l'avere compassione per i simili, soprattutto per "l'orfano, la vedova e lo straniero" (spesso nominati insieme, come in Deut. 10:18; 14:29; 16:11; 24:19; Ger. 22:3, *ecc*) e anche per coloro che si trovavano in condizioni di *povertà e gli afflitti (Sal. 146:9; Giob. 6:14; Prov. 19:17; Zacc. 7:9–10; Mich. 6:8). Indubbiamente, sulla base dell'uso frequente di questa parola nel libro di Deuteronomio, Dio si aspettava che il suo popolo mostrasse compassione non solo al suo interno, gli uni verso gli altri, ma anche verso gli stranieri che vivevano in mezzo a loro. Negli insegnamenti del Signore Gesù Cristo, soprattutto nella parabola del buon Samaritano (Luca 10), è chiaro che da parte dei suoi discepoli la compassione va dimostrata verso chiunque abbia bisogno del loro aiuto. Occorre essere simili a lui, non solo nel fatto di non avere riguardi personali, ma anche nell'azione (I Giov. 3:17), anche se ciò richiede un sacrificio personale. (J.W. Meiklejohn)

*Grazia

COMPLEANNO

Il giorno della nascita e i suoi anniversari erano di solito giorni di gioia e spesso occasioni per festeggiare. Soltanto due di tali anniversari sono segnalati nella Scrittura, quello del faraone di Giuseppe (Gen. 40:20) e quello di Erode Antipa (Matt. 14:6; Mar. 6:21). In Egitto la celebrazione dei compleanni è menzionata almeno fin dal XIII secolo a.C., e probabilmente risale a tempi molto più antichi (Helck e Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, 1956, p. 115, con riferimenti a testi dell'epoca). L'ascesa al trono del faraone era ugualmente celebrata come un giorno di festa, come riportato in un testo di Amenòfi II del 1440 a.C. *ca.* (Helck, *JNES*, 14, 1955, pp. 22–31); l'osser-

vanza del compleanno reale è attestata sotto Tolomeo V (ca. 205–182 a.C.; Budge, *The Rosetta Stone*, 1951, p. 8). In un papiro sapienziale del IV–V secolo a.C. è menzionata un'amnistia in occasione di un compleanno reale (S.R.K. Glanville, *The Instruction of 'Onchsheshonqy*,1, 1955, p. 13). Al tempo dei Romani erano ben note le celebrazioni di compleanno dei vari Erodi; si veda Hoehner, *Herod Antipas*, 1972, pp. 160–161, n. 5). (K.A. Kitchen)

COMUNIONE

Nel NT il termine principale, tradotto in vario modo con "comunione", "comunicare", "partecipare", "contribuire", "avere in comune", deriva dalla radice greca *koin–*, da cui hanno origine due aggettivi, ***koinōnos*** (10 volte) e ***synkoinōnos*** (4 volte) usati anche come sostantivi, due verbi ***koinōneō*** (8 volte) e ***synkoinōneō*** (3 volte) e il sostantivo ***koinōnia*** (20 volte).

Il significato principale della radice *koin–* è quello di essere partecipe di qualcosa (genitivo) con qualcuno (dativo); nei casi semplici può essere sostituita da una locuzione preposizionale. In ambedue i costrutti i sostantivi possono essere sostituiti da preposizioni. Raramente la radice può avere anche il significato di "donare". L'uso più diffuso nel NT è quello in cui *koin–* è usato col genitivo della cosa (o della persona) condivisa. Esiste anche un altro uso in cui il termine riveste un senso attivo ed esprime la "volontà di condividere", da cui il senso di "generosità". Un terzo significato deriva direttamente dal primo: "condivisione" o "comunione". Studi in campo linguistico, compiuti da studiosi quali H. Seesemann e A.R. George, possono essere riassunti proprio con le parole di quest'ultimo: "La cosa importante è che queste parole (appartenenti alla famiglia di *koin–*) si riferiscono soprattutto, sebbene non esclusivamente, all'essere partecipi in qualcosa, piuttosto che l'essere associati ad altre persone: spesso c'è un genitivo a indicare ciò di cui uno è partecipe o condivide con altri" (A.R. George, *Communion with God in the New Testament*, p. 133). Sulla base di questa comprensione del termine, i brani del NT possono essere suddivisi in tre gruppi: (*a*) essere partecipi, (*b*) dare una parte, oppure (*c*) condividere.

a) "Essere partecipi"

All'interno di questo gruppo si possono includere in primo luogo quegli aggettivi usati per descrivere collaboratori che hanno un obiettivo comune, come l'opera missionaria (II Cor. 8:23), o un'impresa secolare (Luca 5:10), oppure persone che sono state partecipi di una stessa esperienza (come la persecuzione, Ebr. 10:33; Apoc. 1:9; la sofferenza, II Cor. 1:7; il culto, I Cor. 10:18; l'omicidio, Matt. 23:30; l'associazione con i demoni in culti pagani, I Cor. 10:20). È usato anche in modo analogo per coloro che godono di particolari privilegi insieme ad altri, come in Romani 11:17; I Corinzi 9:23. Riferimenti a una condivisione di realtà spirituali si trovano in Filippesi 1:7; I Pietro 5:1; e II Pietro 1:4; nel primo di questi brani la "grazia" di cui si è partecipi potrebbe essere quella dell'apostolato, a cui prendono parte sia l'apostolo sia la chiesa, e a cui Paolo fa riferimento in Romani 1:5 e Efesini 3:2, 8.

Il verbo ***koinōneō*** e la forma affine con il prefisso *syn–* ("assieme a"), è presente in 11 brani del NT, ma alcuni di questi sembrano adattarsi meglio al gruppo *b*, per cui si presterebbero meglio a essere tradotti con "generosità". Nel presente gruppo possiamo però notare: Romani 15:27; Efesini 5:11; I Timoteo 5:22; II Giovanni 11; Apocalisse 18:4; Filippesi 4:14; Ebrei 2:14.

Il sostantivo sta a indicare la vita cristiana comunitaria, con l'idea che i credenti condividono realtà oggettive (*cfr.* E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 1956, p. 17). Lohmeyer ritiene che negli scritti di Paolo *koinōnia* non assume mai il significato di un legame che tiene i cristiani uniti, ma sempre quello di una partecipazione a qualcosa di esterno rispetto all'esperienza soggettiva del credente. Tale significato è particolarmente evidente in: **1**. I Corinzi 10:16 ("comunione con il sangue e con il corpo di Cristo"); **2**. I Corinzi 1:9, dove Anderson Scott vede ***koinōnia*** come descrizione della chiesa (la sua interpretazione di questo e altri brani è stata progressivamente abbandonata a favore del senso oggettivo del genitivo oppure, usando le parole di Deissmann, del "genitivo mistico" o "genitivo di comunione"). Quindi, la traduzione più appropriata di questo non facile versetto è "comunione con il Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro", nel senso di essere partecipi "di lui" oppure "con lui". **3**. Filippesi 2:1, in cui bisogna decidere tra il genitivo soggettivo ("qualche comunione operata dallo Spirito", come suggerito da Anderson Scott, *Christianity According to St Paul*, 1927, pp.160ss) e il genitivo oggettivo ("comunione con lo Spirito", "partecipazione nello Spirito", come sostenuto in modo convincente da Seesemann). **4**. II Corinzi 13:13, dove di nuovo bisogna scegliere fra ***koinōnia*** come comunione creata dallo Spirito Santo e comunione dello Spirito Santo (come sostenuto da Seesemann); **5**. II Corinzi 8:4, "partecipare alla sovvenzione destinata ai santi"; e **6**. Filippesi 3:10, dove il genitivo è chiaramente oggettivo, per cui le sofferenze che Paolo stesso sta

provando costituiscono una partecipazione vera e propria alle sofferenze di Cristo, in virtù della sua comunione con Cristo (A.R. George, *op. cit.*, p. 184; *cfr.* R.P. Martin, *Philippians*, *TNTC*, pp. 49–50, tr. it. GBU, Roma, 1992; e *Philippians*, *NCB*, 1976, pp. 133ss. [biblio]).

b) "Dare una parte"

Uno dei brani principali dove ***koinōnia*** significa "dare una parte", è II Corinzi 9:13, "la generosità della vostra comunione con loro e con tutti", dove "la vostra comunione" traduce il greco ***tēs koinōnias***, che Seeseman traduce *Mitteilsamkeit*, cioè "generosità". Lo stesso significato può essere attribuito al termine in Filippesi 1:5 dove l'oggetto della gratitudine di Paolo nei confronti di Dio è la generosità dei filippesi nel loro sostegno economico al ministero apostolico, per il progresso del vangelo.

Un altro brano che può essere incluso in questo gruppo, Romani 15:26 (gr.), descrive il modo in cui la ***koinōnia*** (NVR "colletta") possa assumere una forma concreta di generosità, per il fatto che il termine usato qui fa riferimento alla colletta per i santi della chiesa di Gerusalemme, colletta raccolta in condizioni di grave indigenza (*cfr.* II Cor. 8:4). Atti 2:42 va inquadrato in quest'ottica, anche se A.R. George esclude il significato di "fare elemosina", oppure "mostrare generosità". Altri hanno inteso Atti 2:42 come un riferimento alla *Cena del Signore (*cfr.* C.H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1946, p. 7) oppure come un'indicazione della comunione di beni, come in 2:44; 4:32 (così C.E.B. Cranfield in *TWBR*, p. 82); o, ancora, l'opinione di Anderson Scott secondo cui il termine ***hē koinōnia*** (la comunione) tradurrebbe un particolare termine ebr. *ḥaḇûrâ*, indicante un gruppo religioso all'interno del giudaismo. La proposta di J. Jeremias è che Atti 2:42 elenchi, nei quattro elementi della vita comunitaria della chiesa, la sequenza liturgica del culto primitivo, per cui ***koinōnia*** potrebbe riferirsi all'offerta (*The Eucharistic Words of Jesus*, E.T. 1955, p. 83, n. 3, ma quest'idea non è più riproposta in 2 ed. E.T. 1966, pp. 118–121; tr. it. Brescia, 1973); infine l'idea secondo cui ***koinōnia*** descrive il legame interiore, spirituale che teneva unita la fratellanza della chiesa primitiva in Gerusalemme, e che si esprimeva in azioni pratiche di comunione di beni e di risorse (*cfr.* L.S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, 1942, p. 451), si veda anche R.N. Flew, *Jesus and His Church*, 2 ed., 1943, pp. 109–110.

c) "Condividere"

Il termine ***koinōnia***, usato in questo modo, da solo o con la preposizione *meta*, ricorre soltanto tre volte in: Atti 2:42; Galati 2:9 e I Giov. 1:3–7.

Bibliografia. La trattazione più importante di questo gruppo di parole nel NT è quella di H. Seesemann, *Der Begriff koinōnia im Neuen Testament*, *ZNW*, Beiheft 14, 1933. Le sue conclusioni sono usate dalla maggior parte degli studiosi successivi, soprattutto da A.R. George, *Communion with God in the New Testament*, 1953, il quale fornisce una presentazione completa della maggior parte dei brani controversi a cui si è fatto riferimento sopra. Lo stesso scrittore fornisce anche una bibliografia completa, a cui si può aggiungere un contributo più recente a questo tema, M. McDermott, "The Biblical Doctrine of Koinonia", *BZ* 19. 1–2, 1975, pp. 64–77, 219–233. Si veda anche, in it., *GLNT*, 5:671ss., 12:1475ss.; 13:157ss.; J. Eichler, J. Schattenmann, *DCBNT*, pp. 321–331; P.C. Bori, *Koinonia*, Brescia, 1972; D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, Brescia, 1972.
(R.P. Martin)

*Amore fraterno; *Cena del Signore; *Chiesa

CONCHIGLIA PROFUMATA

Componente dell'incenso sacro fatto da Mosè per ordine di Dio dal profumo intenso, ottenuto bruciando il guscio di alcuni molluschi. ebr. *šeḥēleṯ*, citato unicamente in Esodo 30:34. Nella LXX, l'accusativo gr. di *onyx*, con il significato di artiglio e, per associazione, per qualsiasi cosa di forma simile, pietra preziosa. La forma accusativa letta come nominativa nella Vulg., entrò nell'uso di alcune edizioni della Bibbia (*p.e.* la CEI ha "onice"). (R.A. Stewart)

*Cosmetici

CONCILIO DI GERUSALEMME

Questo è il nome con cui comunemente si designa l'incontro avvenuto tra i delegati della chiesa di Antiochia (guidati da Paolo e Barnaba) e gli apostoli e anziani della chiesa di Gerusalemme, per discutere i problemi nati a seguito dell'adesione alla chiesa di numerosi gentili (Atti 15:2–29). Molti commentatori identificano questo incontro con quello descritto in Galati 2:1–10; qui invece si sostiene l'ipotesi che in Galati 2:1–10 Paolo faccia riferimento a un incontro precedente che lui e Barnaba ebbero con Giacomo il Giusto, Pietro e Giovanni, in occasione del quale i responsabili della chiesa di Gerusalemme riconobbero il ruolo e la chiamata di Paolo e Barnaba come apostoli dei gentili (per l'ipotesi secondo cui si tratterebbe invece dello stesso incontro,

si veda *Cronologia del NT, **II.** *d.*).

I. La circostanza

Il rapido progresso del vangelo tra i gentili in Antiochia (Atti 11:19–26), a Cipro e nell'Asia minore (Atti 13:4–14:26) sollevò un problema non indifferente tra i credenti giudei conservatori. Gli apostoli avevano accettao l'evangelizzazione di Pietro in Cesarea, perché aveva avuto un segno di approvazione divina (Atti 10:1–11:18), ma se la diffusione del vangelo tra i gentili fosse continuata allo stesso modo, ci sarebbero stati ben presto nella chiesa più gentili che giudei, con conseguente minaccia per il mantenimento degli standard morali della vita cristiana. Molti giudeo-cristiani trovarono una semplice soluzione: consentire ai gentili convertiti di essere ammessi nella chiesa allo stesso modo in cui i proseliti gentili erano introdotti nella comunità del popolo d'Israele, vale a dire chiedere che si circoncidessero e si sottoponessero all'obbligo di osservare la legge mosaica.

Fino ad allora tali condizioni non erano state imposte ai pagani che si convertivano; non è menzionata la circoncisione nel caso di Cornelio e della sua casa, e l'ipotesi non è paventata neanche nel caso di Tito, un cristiano gentile che visitò Gerusalemme con Paolo e Barnaba in una precedente occasione (Gal. 2:3). Ora però alcuni credenti della chiesa di Gerusalemme, zelanti nella legge, decisero di fare pressioni sui gentili della chiesa di Antiochia e delle chiese fondate a partire da Antiochia, affinché riconoscessero la necessità di prendere su di sé il giogo della Legge. La loro pressione risultò così persuasiva nei confronti delle giovani chiese formatesi in Galazia che Paolo dovette immediatamente inviare a queste chiese una confutazione, a noi nota come Epistola ai *Galati. Nella stessa Antiochia si era creata una controversia tale che i conduttori della chiesa avevano preso la decisione che l'intera questione doveva essere affrontata e risolta in questo vertice. Perciò fu indetto il concilio di Gerusalemme (48 d.C., *ca.*).

II. La soluzione del problema principale

Il dibattito fu aperto dal partito dei farisei presente nella chiesa di Gerusalemme, che insistette sul fatto che i gentili convertiti dovessero essere circoncisi e dovevano attenersi alla legge. Dopo un'acceso dibattito Pietro ricordò a tutta l'assemblea come Dio aveva già mostrato la sua volontà, facendo scendere lo Spirito Santo su Cornelio e sulla sua casa sulla base esclusiva della loro fede. Paolo e Barnaba supportarono l'argomentazione di Pietro raccontando come Dio avesse allo stesso modo benedetto un gran numero di gentili convertiti per mezzo del loro ministero. Giacomo il Giusto, conduttore della chiesa di Gerusalemme, concluse il dibattito esprimendo un giudizio sulla questione, in base al quale non si dovevano imporre altre condizioni ai gentili convertiti, oltre la fede in Cristo, di cui Dio aveva mostrato in maniera molto chiara di essere soddisfatto. Le città dei gentili, disse, non mancano certo di una testimonianza alla Legge di Mosè, ma l'ingresso dei gentili nella chiesa del Messia era l'adempimento della promessa in base alla quale la capanna caduta di Davide sarebbe sorta nuovamente e il suo regno ristabilito sopra le nazioni dei gentili (Am. 9:11–12).

III. La decisione pratica

Una volta risolta la questione principale, in un modo che deve aver soddisfatto completamente la delegazione di Antiochia, restava ancora una questione pratica da affrontare, una questione riguardante la comunione che intercorreva tra i convertiti giudei e gentili, dove vi erano comunità miste. Sarebbe stato un segno di grazia e di cortesia se i cristiani gentili avessero avuto rispetto di certi scrupoli dei giudei. Dunque, su suggerimento di Giacomo, la lettera nella quale i capi di Gerusalemme trasmettevano le decisioni alle chiese gentili della Siria e della Cilicia (compresa Antiochia) terminava con un invito ad astenersi da alcuni cibi per i quali i fratelli giudei avrebbero trovato motivo di scandalo, oltre al conformarsi a un codice di condotta giudaico su questioni concernenti le relazioni tra i sessi. Senza queste concessioni da parte dei gentili cristiani vi sarebbero stati gravi ostacoli al godimento della piena comunione (l'importanza di questo tema si comprende quando si considera che a quell'epoca la Cena del Signore era celebrata regolarmente durante la consumazione del pasto comune). Non esistono basi per affermare che Paolo rifiutò di comunicare queste condizioni alle sue chiese (*cfr.* Atti 16:4). Dove non venivano compromessi i principi basilari, Paolo si dimostrava persona estremamente conciliante, ed esortava continuamente i cristiani a rispettare gli scrupoli altrui su tali questioni (*cfr.* Rom. 14:1–12; I Cor. 8:1–13). Tuttavia, quando i credenti di Corinto gli chiesero una regola da tenere a proposito delle carni sacrificate agli idoli, Paolo fece appello a questioni di principio e non alle decisioni prese a Gerusalemme.

Dopo una o due generazioni, i motivi che avevano dato vita alle circostanze della convocazione del concilio di Gerusalemme e della lettera apostolica menzionata in Atti 15:23–29 erano oramai scomparsi, e il Testo occidentale del libro degli Atti modifica la lettera in vista di una nuova si-

tuazione, sostituendo alle direttive finali richieste di tipo puramente etico sull'astensione dall'idolatria, dal sangue e dalla fornicazione. I suoi decreti originali furono però osservati dai cristiani in Gallia e nel Nordafrica nel tardo II sec.

Bibliografia. W.L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, pp. 40ss; C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957, pp. 177ss; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971, pp. 440ss, **in it.** *DPL*, 696–702; R. Diprose, *Il libro degli Atti,* seconda ristampa, Roma, 1997; H.I. Marshall, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e commentario*, GBU, Roma, 1990; W.H. Willimon, *Atti degli apostoli*, Torino, 2003; D. Marguerat, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli*, Cinisello, 2002. (F.F. Bruce)

*Atti degli apostoli, libro

CONCUBINA

La pratica del concubinaggio era molto diffusa nella cultura del mondo biblico. In Mesopotamia il marito era libero di avere relazioni sessuali con le schiave. In Assiria il marito poteva prendere per sé numerose concubine nate libere, oltre a sua moglie "velata", anche se la "concubina" era sottoposta all'autorità della moglie. I figli di quest'ultima avevano diritto alla loro parte di eredità. Le concubine che avevano figli e si comportavano arrogantemente potevano essere trattate come schiave, ma non vendute (*cfr.* Codice di Hammurabi 146–147; 170–171). In Cappadocia (XIX sec. a.C.) e Alalakh, se una moglie non partoriva figli entro un determinato periodo di tempo (rispettivamente dai 3 ai 7 anni), il marito aveva il diritto di sposare una seconda moglie. A Ugarit un uomo in possesso di una concubina era chiamato *b'l ššlmt*, "possessore di una femmina che completa (la famiglia)". Sara diede ad Abraamo una schiava come concubina (Gen. 16:2–3) e anche le serve che furono date come dono di nozze a Lea e Rachele divennero concubine di Giacobbe (Gen. 29:24, Zilpa; Gen. 29:29, Bila). Nella legge mosaica le concubine godevano di una tutela (Es. 21:7–11; Deut. 21:10–14), anche se erano distinte dalle mogli (Giu. 8:31; II Sam. 5:13; I Re 11:3; I Cro. 11:21) e si poteva divorziare da esse con maggiore facilità (*cfr.* Gen. 21:10–14). Alcuni, come Salomone, eccedettero per la quantità di mogli e di concubine. Giacere con una concubina del sovrano significava usurparne il trono (II Sam. 3:7; 16:21–22; I Re 2:21–24). Nell'AT sono usati due termini, ***pîlegêš***, termine non semitico, e l'aramaico *l^{e}ḥēnâ* (Dan. 5:2–3, 23). Il primo era usato in epoca patriarcale, della conquista e agli inizi dell'epoca monarchica, con un uso particolarmente frequente nel periodo dei giudici. Questa pratica era fonte di tensioni con le mogli, per cui i profeti incoraggiavano la monogamia (Mal. 2:14–16). La donna ideale di Proverbi 31 appartiene a una società monogamica.

Nel NT Gesù preferisce la monogamia (Matt. 5:32; 19:3–12, *ecc.*), così come gli scrittori neotestamentari (I Tim. 3:2, 12). Il mondo greco e romano praticava ancora il concubinaggio. Tra i greci c'erano delle *pallakai* ("concubine") per il soddisfacimento sessuale e i figli che nascevano da queste unioni, sebbene liberi, erano considerati bastardi, in quanto erano le mogli (*gynaikes*) quelle che partorivano figli legittimi. Nel mondo romano la condizione di *concubinatus*, o "dormire assieme", comprendeva unioni più o meno permanenti, senza una cerimonia ufficiale di matrimonio. I figli nati da unioni di questo tipo assumevano lo *status* legale delle loro madri e non avevano la cittadinanza. In questo contesto culturale, la sola forma di matrimonio prevista tra i cristiani era la monogamia. Le persone non sposate che possedevano una concubina erano obbligati a sposarla, altrimenti era rifiutato loro il battesimo, mentre la donna che si convertiva poteva essere battezzata.

Bibliografia. A.F. Rainey, *EJ*, 5, col. 862s.; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1962, pp. 24–25, 29, 53–54, 83, 86, 115–117, tr. it. Genova, 1964; "Marriage", *Dictionary of Biblical Archaeology*, a cura di E.M. Blaiklock, **in it.** D.I Block e A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007 (J.A. Thompson)

*Donna; *Famiglia; *Matrimonio

CONCUPISCENZA

Vedi *lussuria.

CONDUZIONE DELLA CHIESA

Il NT non ci dà alcun regola precisa relativa al governo della chiesa e l'idea stessa di un codice del genere è contraria alla libertà associata alla dispensazione del vangelo; tuttavia, Gesù lasciò un gruppo di conduttori, ovvero gli apostoli, che lui stesso aveva designato e diede loro anche alcuni principi generali per lo svolgimento dei compiti affidati.

I. I dodici apostoli e Paolo

I dodici apostoli furono scelti al fine di stare con Gesù (Mar. 3:14) e fu questo legame personale a qualificarli come suoi testimoni (Atti 1:8); fin dal

principio fu data loro autorità sugli spiriti impuri e sulle malattie (Matt. 10:1) e questo potere fu rinnovato e rafforzato, in termini più generali, quando la promessa del Padre (Luca 24:49) venne su di loro nel dono dello Spirito Santo (Atti 1: 8). Con la loro prima missione essi furono mandati a predicare (Mar. 3:14) e nel grande mandato ricevettero l'istruzione a insegnare i suoi comandamenti a tutte le nazioni (Matt. 28:19). Essi dunque ricevettero da Gesù Cristo autorità per portare a tutti il vangelo.

Nello stesso tempo, a loro fu anche promessa una funzione più specifica, vale a dire di giudici e di conduttori del popolo di Dio (Matt. 19:28; Luca 22:29–30), col potere di legare e di sciogliere (Matt. 18:18), di perdonare o di ritenere i peccati (Giov. 20:23). Il linguaggio di Matteo 16:19 diede origine alla concezione delle chiavi definite tradizionalmente, sia nella teologia medioevale sia in quella riformata, come: *a*) chiavi della dottrina, per insegnare indicando ciò che è proibito e ciò che è consentito (questo sarebbe il significato tecnico dello sciogliere e legare nella terminologia legale giudaica), e *b*) le chiavi della disciplina, per escludere o scomunicare coloro che non sono degni, oppure per ammettere o riconciliare coloro che si ravvedono, pregando perché ricevano il perdono divino, grazie alla remissione dei peccati mediante Cristo.

Pietro per primo ricevette questa autorità (vv. 18–19), insieme al mandato pastorale di pascere il gregge di Cristo (Giov. 21:15), ma egli lo fece nella sua funzione di rappresentanza e non per una sua posizione personale specifica; infatti, quando il mandato fu ripetuto in Matteo 18:18, l'autorità di esercitare il ministero della riconciliazione è data all'insieme dei discepoli in Cristo ed è la congregazione fedele, piuttosto che una qualsiasi persona singola, ad agire nel nome del Signore per aprire le porte del regno a coloro che credono e chiuderle a coloro che rifiutano di credere. Ciononostante, l'esercizio dell'autorità è affidato primariamente a coloro che predicano la parola al mondo, e questo processo di discriminazione tra coloro che si convertono e coloro che rifiutano il messaggio si può osservare a partire dal primo messaggio di Pietro alla Pentecoste (Atti 2: 37–41). Quando Pietro in Matteo 16:18 pronuncia la sua confessione a proposito di Cristo, la sua fede esprime quella roccia su cui la chiesa stessa è fondata, ma allo stesso tempo in Apocalisse 21:14 sono i nomi di tutti gli apostoli che costituiscono le fondamenta della Gerusalemme celeste (*cfr.* Ef. 2:20); essi agirono come un gruppo unico nell'ambito della chiesa primitiva e, malgrado Pietro mantenesse una posizione preminente (Atti 15:7; I Cor. 9:5; Gal. 1:18; 2:7–9), l'idea secondo cui Pietro esercitasse il primato tra di loro contrasta con la posizione preminente di Giacomo nel *concilio di Gerusalemme (Atti 15:13, 19) e anche con il fermo rimprovero rivoltogli da Paolo, descritto in Galati 2:11. La funzione di guida nella chiesa primitiva fu dunque esercitata dagli apostoli nel loro insieme, e tale ruolo venne svolto sia mediante l'esercizio della comunione (Atti 2:42–47) sia con atti di giudizio (5:1–11). Essi esercitarono la loro autorità in senso generale su tutte le congregazioni, con l'inviare due dei loro membri a supervisionare i nuovi sviluppi in Samaria (8:14; *cfr.* 11:22), con le decisioni assunte insieme agli anziani su temi quali l'ammissione dei gentili (cap. 15), mentre, per quanto riguarda Paolo, le "preoccupazioni" per tutte le chiese (II Cor. 11:28) si evidenziavano sia nei suoi numerosi viaggi missionari, sia dal volume della sua corrispondenza.

II. Dopo l'ascensione

Il primo passo compiuto subito dopo l'ascensione di Gesù fu quello di colmare il vuoto lasciato dalla defezione di Giuda, appellandosi direttamente a Dio (Atti 1:24–26). In seguito, anche altri furono associati con gli apostoli (I Cor. 9:5–6; Gal. 1:19), ma le qualifiche richieste per un apostolo, che consistevano nell'essere stati testimoni oculari della risurrezione (Atti 1:22) e nell'essere stati in qualche modo inviati direttamente da Gesù Cristo in persona (Rom. 1:1, 5) erano tali da non poter essere estese a chiunque. Quando aumentò la pressione dovuta alla mole di lavoro, gli apostoli nominarono sette assistenti (Atti 6:1–6), eletti dai discepoli stessi e ordinati dagli apostoli, al fine di amministrare le opere assistenziali della chiesa. Questi sette sono stati visti come diaconi fin dal tempo di Ireneo, anche se Filippo, l'unico di cui sappiamo qualcosa, divenne un evangelista (Atti 21:8) con una missione molto ampia di predicazione del vangelo; anche l'opera di Stefano non era molto diversa. Già nella chiesa di Gerusalemme i conduttori erano chiamati ufficialmente anziani; gli anziani ricevettero le offerte portate da Barnaba e Saulo (Atti 11:30) e parteciparono al concilio (Atti 15:6). Il loro ufficio (*presbitero) corrispondeva probabilmente a quello degli anziani della sinagoga giudaica; la chiesa stessa è chiamata sinagoga in Giacomo 2:2; gli anziani della tradizionale sinagoga giudaica, a quanto pare, erano eletti tramite imposizione delle mani, e avevano la responsabilità di assicurare l'osservanza della legge di Dio e il potere di scomunicare coloro che la violavano. L'anzianato nelle chiese cristiane, però, essendo un ministero legato al vange-

lo, fu rivestito anche di compiti pastorali (Giac. 5: 14; I Pie. 5:1–3) e di predicazione (I Tim. 5:17). In tutte le chiese della Galazia furono Paolo e Barnaba a ordinare degli anziani (Atti 14:23), Tito fu incaricato di un compito analogo a Creta (Tito 1: 5). Sebbene il disordine di Corinto potrebbe far pensare che in quella chiesa ci fosse un modello più democratico (*cfr.* I Cor. 14:26), si può dire che lo schema generale di governo delle chiese locali durante l'età apostolica sembra sia stato rappresentato da un collegio di anziani/pastori, possibilmente affiancato da profeti e insegnanti, aiutati da diaconi, mentre gli apostoli e gli evangelisti provvedevano alla supervisione generale dell'intera chiesa. Non c'è nulla in questo sistema che corrisponda all'attuale sistema episcopale diocesano; i *vescovi, quando sono menzionati (Fil. 1: 1), formavano un collegio di ministri della congregazione locale, e la posizione occupata da Timoteo e da Tito era quella di luogotenenti personali di Paolo nel suo lavoro missionario. È probabile che uno degli anziani abbia con il tempo acquisito una posizione di sovrintendenza permanente sull'intero collegio e che fosse designato con il titolo di vescovo; tuttavia, anche quando nelle lettere di Ignazio compare la figura del vescovo "monarchico", egli continua comunque a essere un pastore di una singola congregazione. La terminologia del NT è molto meno rigida di quella attuale, per cui non c'è nulla che suggerisca una struttura gerarchica; incontriamo solo vaghe descrizioni del tipo "colui che presiede", quelli che "vi sono preposti nel Signore" (*proïstamenoi*, "presidenti"; Rom. 12:8; I Tess. 5:12) oppure "i vostri conduttori" (*hēgoumenoi*, "guide"; Ebr. 13:7, 17, 24). Gli *angeli delle chiese in Apocalisse 2—3 sono stati a volte identificati con i vescovi di quelle chiese, ma la figura dell'angelo è probabilmente una personificazione delle rispettive comunità. Coloro che avevano una posizione di responsabilità avevano diritto a essere onorati (I Tess. 5:12–13; I Tim. 5:17) e mantenuti economicamente (I Cor. 9:14; Gal. 6:6) e non potevano essere accusati in modo superficiale (I Tim. 5:19).

III. Principi generali

Considerando, nel suo insieme, l'insegnamento neotestamentario, possiamo trarne cinque principi generali: *a)* ogni autorità deriva da Cristo ed è esercitata nel suo nome e sotto la guida del suo Spirito; *b)* l'umiltà di Cristo ci fornisce il modello del servizio cristiano (Matt. 20: 26–28); *c)* il governo della chiesa è collegiale e non gerarchico (Matt. 18:19; 23:8; Atti 15:28); *d)* l'insegnamento e la conduzione sono funzioni tra loro collegate (I Tess. 5:12); (*e*) ci può essere il bisogno di aiutanti per assistere coloro che predicano la parola (Atti 6:2–3). Vedi anche la voce *Ministero e le relative citazioni bibliografiche.

Bibliografia in it. *Il ministero degli anziani, SdT*, VIII, 15, 1985; R. Diprose, a cura di, *Colonna e sostegno della verità*, UCEB, Fondi, 1984; G. Inrig, *Il corpo di Cristo nel pensiero di Dio*, UCEB, Fondi, 1983; A. Strauch, *La conduzione della Chiesa secondo le Scritture*, *LB*, 2004. (G.S.M. Walker)

*Anziano; *Chiesa; *Corpo di Cristo; *Vescovo

CONFERMA

1. Gr. ***bebaiōsis*** (Fil. 1:7; Ebr. 6:16). Nell'AT sette radici ebr. sono tradotte con parole quali: "affermare", "confermare", "rendere fermo", "fortificare" (*p.e.* Is. 35:3; Est. 9:32). Nel NT quattro verbi gr. sono usati in modo analogo: *a) bebaioun*; *p.e.* Rom. 15:8, "confermare le promesse"; *b)* ***kyroun***, usato in riferimento a un patto (Gal. 3:15, "concludere") o a una disposizione individuale (II Cor. 2:8 "confermargli il vostro amore"); *c)* ***mesiteue in***, *p.e.* Ebrei 6:17 ("intervenne con un giuramento"), dove il significato è che la promessa è garantita dal fatto che Dio agisce come mediatore; *d)* ***e pistērizein*** è il termine usato da Luca in Atti per indicare l'azione di consolidamento della missione apostolica nei confronti degli animi dei discepoli (14:22), delle chiese (15:41) dei fratelli (15:32).
2. Il rituale ecclesiastico noto come "conferma" o "*imposizione delle mani", non si rifa ai brani sopra citati in cui Luca fa riferimento all'effetto della presenza e della predicazione apostolica sulla fede dei discepoli, ma presumibilmente a brani come Atti 8:14–17 e 19:1–6, dove l'imposizione delle mani precede una discesa straordinaria dello Spirito Santo su persone precedentemente battezzate. Si possono fare due osservazioni: in questi brani di Atti il dono dello Spirito Santo è associato principalmente al *battesimo e non a un rito successivo e separato di "imposizione delle mani" (*cfr.* Ebr. 6: 2); questa sequenza non si ritrova costantemente nel libro degli Atti. L'imposizione delle mani può precedere il battesimo, e può essere effettuata da uno che non è apostolo (9:17–22). In Atti 6:6 e 13: 3 l'imposizione delle mani è associata non al battesimo, bensì a un compito speciale da intraprendere (*cfr.* Num. 27:18, 20, 23) in relazione all'opera missionaria della chiesa.

Bibliografia. G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951; per il rito di "conferma", si veda *ODCC*, **in it.** H. Schlier, *GLNT*, 2:227–236; H.

Schönweiss e J. Blunck, *DCBNT*, pp. 692–697. (M.R.W. Farrer)

CONFESSIONE

Il verbo "confessare" sia in ebr. (*yāḏâ*) sia in gr. (***homologein***) ha un duplice significato in quanto riferibile alla confessione di fede o alla confessione del peccato. Da una parte, confessare significa dichiarare pubblicamente un rapporto personale di fedeltà a Dio. Si tratta di un impegno pubblico e gioioso verso Dio, per mezzo del quale una congregazione o singole persone si legano in un patto di lealtà a Dio o a Gesù Cristo. È una confessione di fede che ha implicazioni escatologiche. Dall'altra parte, significa riconoscere il proprio peccato o le proprie colpe alla luce della rivelazione di Dio, ed è dunque un segno esteriore di ravvedimento e di fede. Questo atto può essere seguito o meno dal perdono (Gios. 7:19; Lev. 26:40; Sal. 32: 5; Matt. 27:4; I Giov. 1:9).

L'uso biblico del termine sembra rispecchiare il linguaggio tipico degli antichi trattati in cui un vassallo acconsentiva ai termini di un *patto stipulato dal suo signore e si legava a lui con un giuramento di fedeltà. Allo stesso modo, il termine passa dal contesto giudiziario di una confessione di colpevolezza davanti a un tribunale, all'ambito della confessione di peccato rivolta a Dio.

I. Nell'Antico Testamento

Nell'AT la confessione ha spesso il carattere di un'espressione di lode, in cui il credente dichiara, pieno di gratitudine, l'opera di redenzione compiuta da Dio per Israele o nella propria vita. Il sostantivo (***tôḏâ***) può dunque significare confessione, ringraziamento, lode, o può indicare anche un gruppo di persone che cantano le lodi di Dio. Il riconoscimento dei potenti atti di misericordia e di liberazione compiuti da Dio è strettamente collegato alla confessione di peccato. Ambedue questi aspetti della confessione sono parti integranti di una preghiera che esprime un'adorazione autentica (Gen. 32:9–11; I Re 8:35; II Cro. 6:26; Nee. 1:4–11; 9; Giob. 33:26–28; Sal. 22; 32; 51; 116; Dan. 9). La confessione può portare il credente a consacrarsi nuovamente a Dio, a cantare inni di lode, a offrire un sacrificio gioioso, e può suscitare in lui il desiderio di raccontare agli altri la misericordia di Dio e farlo identificare con tutta l'assemblea che adora nella casa di Dio a Gerusalemme.

La confessione non è solo un fatto personale e individuale ma ha anche una connotazione liturgica, come nel giorno della *Espiazione quando il Sommo sacerdote confessa in modo vicario i peccati del popolo, posando le mani sul capo di un capro che simbolicamente porta su di sé i peccati dell'intera comunità (Lev. 16:21). Allo stesso modo Mosè intercede in modo vicario per Israele (Es. 32:32; *cfr.* Nee. 1:6; Giob. 1:5; Dan. 9:4–19). La confessione, intesa come gioiosa riconoscenza, è particolarmente evidente nei testi di Qumran, in cui spesso i salmi iniziano con "Ti ringrazio, o Signore, perché...", in modo molto simile alla preghiera del Signore Gesù in Matteo 11:25 (1QH 2. 20, 31, *ecc.*).

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT il verbo greco "confessare" ha il significato generico di "riconoscere come vera una certa cosa, in accordo con altri", ed è usato primariamente con riferimento alla fede in Cristo. Assume anche aspetti tipici dell'AT, quali ringraziamento, lode e sottomissione volontaria, come in Matteo 11:25; Romani 15:9; Ebrei 13:15. In ciò segue l'uso tipico del termine della LXX, come nel Salmo 42:5; 43:5 (NVR "celebrare") e Genesi 29:35. Questo termine significa però più di una semplice condivisione razionale e implica una decisione di dedicarsi lealmente a Gesù Cristo, riconoscendolo come Signore, per mezzo dello Spirito Santo (I Cor. 12:3).

Confessare Gesù significa riconoscerlo come Messia (Matt. 16:16; Mar. 4:29; Giov. 1:41; 9:22), Figlio di Dio (Matt. 8:29; Giov. 1:34, 49; I Giov. 4:15), venuto in carne (I Giov. 4:2; II Giov. 7), e che lui è il Signore, innanzitutto sulla base della sua risurrezione e ascensione (Rom. 10:9; I Cor. 12:3; Fil. 2:11).

La confessione di Gesù Cristo è strettamente legata alla confessione dei peccati. Confessare Cristo significa confessare che lui "morì per i nostri peccati" e, d'altra parte, confessare i propri peccati con un sincero ravvedimento significa guardare a lui per il perdono (I Giov. 1:5–10). Per preparare la venuta di Cristo, Giovanni il battista invita il popolo a confessare i peccati, e la confessione era un elemento costante del ministero di Cristo e degli apostoli (Matt. 3:6; 6:12; Luca 5:8; 15: 21; 18:13; 19:8; Giov. 20:23; Giac. 5:16).

Sebbene indirizzata a Dio, la confessione di fede in Gesù Cristo deve essere fatta "davanti agli uomini" (Matt. 10:32; Luca 12:8; I Tim. 6:12), con la bocca (Rom. 10:9; Fil. 2:11) e può anche avere un costo (Matt. 10:32–39; Giov. 9:22; 12:42). A essa si contrappone il "rinnegare" il Signore. Anche la confessione dei peccati è fatta in primo luogo a Dio, ma può essere fatta anche davanti agli uomini, per esempio in una confessione comunitaria, in una preghiera collettiva o in quella di un

rappresentante. Quando la confessione porta beneficio alla chiesa o ad altre persone, un individuo può confessare pubblicamente i peccati, in presenza della chiesa o di altri credenti (Atti 19:18; Giac. 5:16), purché non sia di scandalo (Ef. 5:12). Il vero ravvedimento può richiedere un riconoscimento di colpa verso un fratello (Matt. 5:23–24), ma niente indica che la confessione di un peccato personale debba essere fatta a un anziano in qualità di confessore.

Confessare Gesù Cristo è un'opera dello Spirito Santo, e come tale è un elemento distintivo della chiesa intesa come corpo di Cristo (Matt. 10:20; 16:16–19; I Cor. 12:3). Per questo motivo essa accompagna il battesimo (Atti 8:37; 10:44–48), dalla cui pratica emersero i primi Credi e Confessioni di fede della chiesa, confessioni che acquisirono un significato sempre più grande con la comparsa di dottrine false (I Giov. 4:2; II Giov. 7).

Il modello perfetto di confessione ci viene fornito da Gesù Cristo stesso, di fronte a Ponzio Pilato (I Tim. 6:12–13). Confessò di essere il Cristo (Mar. 14:62) e di essere re (Giov. 18:36). La sua confessione fu davanti agli uomini, contro le false testimonianze presentate dai suoi nemici (Mar. 14:56) e il rinnegamento di un discepolo (v. 68), ed ebbe un costo altissimo, dalle conseguenze eterne per tutto il genere umano. La chiesa, nella sua confessione, si identifica "in presenza di molti testimoni" con la "bella confessione" (I Tim. 6: 12) del suo Salvatore crocifisso e risorto. La confessione della chiesa (di fede o di peccato) è un segno del fatto che il vecchio uomo è "morto con Cristo" e che adesso è proprietà del suo Signore, con il compito di servire. Nella sua confessione essa è chiamata a partecipare, mediante lo Spirito Santo, all'intercessione vicaria di Cristo "l'apostolo e il Sommo sacerdote della fede che professiamo" (Ebr. 3:1), che ha già confessato i nostri peccati sulla croce, dando lode a Dio (Ebr. 2:12; Rom. 15:9, citando Sal. 18:49; 22:22).

La confessione nel NT (come il rinnegamento di Cristo) ha anche una dimensione escatologica, poiché conduce o al giudizio o alla salvezza: è la manifestazione esteriore della propria fede, o della sua mancanza. Cristo un giorno confesserà davanti al Padre coloro che oggi lo confessano e rinnegherà coloro che oggi lo rinnegano (Matt. 10: 32–33; Luca 12:8; II Tim. 2:11–13). La confessione fatta con la bocca permette di ottenere la salvezza (Rom. 10:9–10, 13; II Cor. 4:13–14) e le nostre confessioni di fede oggi sono una pregustazione di quella confessione che la chiesa farà nell'ultimo giorno, quando ogni lingua confesserà che Gesù Cristo è il Signore (Fil. 2:11; Rom. 14: 11–12; Apoc. 4:11; 5:12; 7:10).

Bibliografia. O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, 1949, tr. it. Roma, 1948; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, tr. It. Bologna, 1987; H.N. Ridderbos, in R. Banks, a cura di, *Reconciliation and Hope* (Leon Morris Festschrift) 1974; R.P. Martin, *An Early Christian Confession: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation*, 1960; H.H. Rowden, a cura di, *Christ the Lord*, 1082; M. Hengel, *Between and Paul*, 1983, **in it.** *GLNT*, 3:557–618; *DCBNT*, pp. 331–335; R.P. Martin, "Credo", in *DPL*, pp. 348–350; *VB*, pp. 82–84. (J.B. Torrance)

*Fede; *Peccato

CONGREGAZIONE

Vedi *assemblea solenne.

CONOSCENZA

Mentre l'ideale greco di conoscenza era in sostanza una visione/contemplazione della realtà nel suo essere statico e immutabile, quello ebraico concerneva la vita nel suo processo dinamico e la conoscenza era dunque concepita come una sorta di relazione con il mondo dell'esperienza, relazione che impegnava non solo la mente dell'uomo ma anche la sua volontà.

I. Nell'Antico Testamento

Ecco perché l'AT parla di conoscere (*yāḏa'*) la perdita dei figli (Is. 47:8), la sofferenza (Is. 53:3), il peccato (Ger. 3:13), la mano e la potenza di Dio (Ger. 16:21) e la sua vendetta (Ez. 25:14). Si parla del rapporto intimo sessuale come di conoscere un uomo o una donna (*p.e.* Gen. 4:1; Giu. 11:39). Soprattutto, conoscere Dio non significa semplicemente essere consapevoli della sua esistenza, cosa data per scontata negli scritti ebraici. Conoscerlo significa riconoscerlo per quello che egli è, il Signore sovrano che esige l'ubbidienza dell'uomo e specialmente quella del suo popolo Israele, con il quale ha fatto un patto. Egli è il Dio la cui santità e la cui bontà sono "conosciute" nell'esperienza della nazione e dell'individuo. Il criterio di questa conoscenza è l'ubbidienza e il contrario non è semplicemente l'ignoranza, ma la ribellione, il voltare volontariamente le spalle a Dio (*cfr.* I Sam. 2:12; 3:7; II Cro. 33:13; Is. 1:3; Ger. 8: 7; 24:7; 31:34). Inoltre, riconoscere le richieste e i diritti del SIGNORE implica il rifiuto degli dèi pagani, sapendo che essi non sono dèi (*cfr.* Is. 41:23). Nella relazione fra Dio e l'uomo, anche Dio conosce. In questo particolare caso non è una questione di osservazione teoretica, perché l'uomo e tutte le cose sono create da Dio, e da qui deriva l'on-

niscienza di Dio stesso: egli conosce il mondo e l'uomo perché è per il suo comando che sono venute all'esistenza (Giob. 28:20–28; Sal. 139). In particolare, Dio conosce coloro che egli ha scelto per essere i suoi rappresentanti: si parla della sua conoscenza in termini di elezione (Ger. 1:5; Os. 13:5; Am. 3:2).

II. Nel Nuovo Testamento

Per gente come quella dell'AT che credeva formalmente nell'esistenza di Dio è naturale parlare di conoscenza nel senso che abbiamo indicato sopra, anche se non era riconosciuta la volontà del Dio che si dichiarava di conoscere. Invece, nel giudaismo ellenistico e nell'uso che viene fatto nel NT di ***ginōskein***, ***eidenai*** e dei loro derivati, il pensiero ebraico è modificato dalla circostanza rappresentata dai gentili che ignoravano persino l'esistenza di Dio. In generale, il concetto ebraico è però conservato. Tutti gli uomini devono rispondere alla rivelazione in Cristo che ha reso possibile una completa conoscenza di Dio, non più un'acquisizione intellettuale ma l'ubbidienza al suo piano rivelato, l'accettazione del suo amore rivelato e la comunione con lui stesso (*cfr.* Giov. 17:3; Atti 2:36; I Cor. 8:2; Fil. 3: 10). Questa conoscenza di Dio è possibile solo perché egli, nel suo amore, ha chiamato gli uomini a questo (Gal. 4:9; I Cor. 13:12; II Tim. 2: 19). Tutto il processo di illuminazione e di accettazione può essere definito un venire alla conoscenza della verità (I Tim. 2:4; II Tim. 2:25; 3:7; Tito 1:1; *cfr.* Giov. 8:32).

Sia Paolo sia Giovanni a volte scrivono per contrastare i sistemi di presunta conoscenza esoterica conferita dai culti misterici e dalla "filosofia" sincretistica del tempo (*cfr.* I Tim. 6:20; Col. 2:8; I Giov. 4:2–3). Per questi sistemi la conoscenza era il risultato di un'iniziazione o illuminazione che prometteva capacità di discernimento spirituale al di là della mera ragione. Contro di esse Paolo (particolarmente in I Corinzi e in Colossesi) e tutti gli scritti di Giovanni sottolineano che la conoscenza di Dio scaturisce dall'impegno verso il Cristo storico; non si oppone alla fede bensì ne costituisce il completamento. Non abbiamo bisogno di altra rivelazione se non quella in Cristo.

Bibliografia. E. Schutz. E.D. Schmitz, in *NIDNTT* 2, pp. 390–409, **in it.** *GLAT*, 3, coll. 558–596; *GLNT*, 2:461–542; *DPL*, pp. 283–285; M. Williams, *Psicologia della fede*, Cinisello Balsamo, 1988. (M.H. Cressey)

*Gnosticismo; *Ignoranza

CONSACRAZIONE, CONSACRATO

Nell'AT le persone e le cose erano consacrate per indicarne la santità o la messa a parte per Dio: le pietre commemorative (*cfr.* Gen. 28:18); il tabernacolo e i suoi arredi (Es. 30:22–31); gli scudi (II Sam. 1:21; Is. 21:5, che probabilmente erano consacrati per la guerra santa, si veda Deut. 23:10–15); i re (Giu. 9:8; II Sam. 2:4; I Re 1:34); i sacerdoti (Es. 28:41); i profeti (I Re 19:16). L'importanza e la solennità della consacrazione è evidente, in primo luogo, dal fatto che l'uso dell'olio santo per scopi comuni (Es. 30:32–33) era considerato un'offesa che meritava la scomunica; in secondo luogo, dall'autorità conferita dalla consacrazione; per esempio, se da un lato i soldati di Ieu disprezzano il profeta considerandolo un "pazzo", dall'altro lato non osano resistere alle implicazioni della sua azione, e accettano senza esitazione che colui che era stato unto come re doveva essere tale (II Re 9:11–13); in terzo luogo, l'importanza e la solennità della consacrazione è evidente per l'effetto che produceva nel consacrato: la persona o la cosa diveniva santa (Es. 30:22–33) e sacrosanta (I Sam. 24:7, *ecc.*). Fondamentalmente la consacrazione era un atto di Dio (I Sam. 10:1), e la parola "consacrato" era usata metaforicamente per indicare la concessione del favore divino (Salmi 23:5; 92:10) o per l'assunzione di ruolo speciale nei propositi di Dio (Sal. 105:15; Is. 45:1) (*Messia). Inoltre, la consacrazione simboleggiava l'essere equipaggiati per il servizio, ed era associata al dono dello Spirito di Dio (I Sam. 10:1, 9; 16:13; Is. 61:1; Zacc. 4:1–14). È questo l'uso che passa nel NT (Atti 10:38; I Giov. 2:20, 27). Ne consegue che il ricorso all'olio per l'unzione del malato (Giac. 5:14) va compreso come un simbolo dello Spirito, colui che dona la vita; oppure, in alternativa, l'olio sulla base del modello veterotestamentario può indicare l'azione di appartare la malattia, rimuovendola dal malato e ponendola su Cristo (*cfr.* Matt. 8:17).

Bibliografia. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im A.T.* (*ZAW* Beiheft 87), 1963, **in it.** W. Brunotte, D. Müller, *DCBNT*, pp. 1198–1902; *DIB*, pp. 1541–1542; (J.A. Motyer)

*Chiamata; *Dedicazione; *Unzione; *Voto

CONSIGLIO

Nell'AT questo termine è usato in Geremia 23:18, 22 con riferimento a un consiglio ristretto (ebr. ***rigmā***) di Yahweh (*cfr.* I Re 22:19–28; Giob. 1:6–12; 2:1–6) in cui sono resi noti i suoi decreti; i profeti autentici vi hanno libero accesso, per cui conoscono anticipatamente questi decreti. Nel NT

vi sono due termini gr. usati con questo significato: *symboulion* denota sia una consultazione tra persone (Matt. 12:14), sia un comitato consultivo del governatore della provincia (Atti 25:12). Il termine *synedrion*, "coloro che siedono assieme", è usato quasi sempre per il *Sinedrio, la corte suprema dei giudei, ma a volte anche per indicare sedi giudiziarie minori (*p.e.* Matt. 10:17; Mar. 13: 9): ne esistevano due a Gerusalemme e una in ciascuna delle città d'Israele. (J.D. Douglas)

CONSOLATORE

(Ebr. *yôʿēṣ*, "persona che dà consigli"). L'idea fondamentale è espressa in Proverbi 24:6b. Il termine è usato per indicare il Messia in Isaia 9:5, in cui è definito Consigliere ammirabile (*peleʾ*). La NVR usa consolatore per tradurre ***paraklētos*** in Giovanni, mentre lo traduce "avvocato" in I Giovanni 2:1.

La parola ***paraklētos*** deriva dal verbo ***parakaleō***, *lett.* "chiamare accanto", ed è stata interpretata sia in senso attivo sia passivo; attivamente con il significato di uno che sta accanto ed esorta o incoraggia, da cui "Consolatore" in Giovanni 14:16, 26; 15:26; 16:7; passivamente con il significato di uno chiamato a stare accanto a qualcun altro, in particolare in una sede giudiziaria (sebbene in qualità di amico dell'accusato, piuttosto che di avvocato professionista), da cui la traduzione "avvocato" in I Giovanni 2:1.

parakaleō è usato frequentemente nel NT con il significato di "esortare" e "incoraggiare"; Atti 9: 31 parla espressamente della ***paraklēsis*** dello Spirito Santo, che significa probabilmente "esortazione" o "incoraggiamento" (sebbene possa significare anche l'invocazione dell'aiuto dello Spirito).

Per quanto si sappia, il termine ***paraklētos*** non è usato molto con un senso attivo al di fuori del NT e dei commentari su brani del Vangelo di Giovanni dell'epoca patristica. Questi ultimi sembrano far derivare il significato di "consolatore" o di "colui che infonde coraggio" dal contesto generale del Vangelo che parla della consolazione dei discepoli alla morte di Gesù e del loro bisogno di ricevere ulteriori insegnamenti su di lui. Nella traduzione gr. di Giobbe 16:2 Aquila e Teodozio usarono ***paraklētoi*** dove la LXX ha invece il termine *paraklētores*, il sostantivo usuale per "consolatori".

D'altra parte, l'aiuto promesso da parte dello Spirito Santo in Matteo 10:19–20, Marco 13: 11 e Luca 12:11–12 è proprio quello di un avvocato davanti alle autorità secolari giudaiche. Anche il tono di Giovanni 16:8–11 è di tipo forense, sebbene con termini più legati a un procedimento penale di accusa, piuttosto che al ruolo dell'avvocato difesore. La traduzione "avvocato" è più appropriata in I Giovanni 2:1, dove il peccatore è concepito come una persona chiamata in giudizio di fronte a Dio. Anche qui, però, si potrebbe considerare il termine nel suo significato più generale.

Dunque le prove del suo significato non sono univoche e, poiché nel quarto Vangelo la parola sembra suggerire più di un significato, è preferibile una traduzione con un termine generico quale "consigliere".

Alcuni critici hanno suggerito che il diverso riferimento del termine *paraklētos*, nel Vangelo per indicare lo Spirito, nell'Epistola Gesù Cristo, indicherebbe la presenza di due autori diversi. In realtà: *i*) la *paraklēsis* dello Spirito opera nell'ambito di difficoltà e pericoli terreni, mentre Gesù intercede per noi nel cielo; *ii*) questi compiti diversi, ma paralleli, trovano una corrispondenza anche in Romani 8:26, 34, dove lo Spirito intercede in noi, mentre il Cristo risorto fa la stessa cosa in cielo; *iii*) le parole *allos paraklētos* usate in Giovanni 14:16, anche se consentono una traduzione del tipo "un altro, un consolatore", possono anche significare semplicemente "un altro consolatore", indicando che Gesù stesso è identificabile come Paracleto.

Bibliografia. C.K. Barrett, *JTS* n.s. 1, 1950, pp. 7–15; G. Johnston, 3, 1970, pp. 80–I 18, **in it.** *GLNT*, 9:675–716, 10:10751080; *DCBNT*, pp. 1155–1157; T.R. William, *Il paracleto*, Napoli, 1961; S. Bulgakov, *Il paraclito*, 2 ed., Bologna, 1987; R. Pache, *La persona e l'opera dello Spirito Santo*, 3 ed., Fondi, 2001; E. Schweizer, *Spirito Santo*, Torino, 1988. (M.H. Cressey)

*Giovanni, vangelo; *Spirito Santo

CONTENTI DEL PROPRIO STATO

Questo concetto ("contentezza") è reso con il sostantivo gr. *autarkeia* (I Tim. 6:6; II Cor. 9:8, NVR "tutto quel che vi è necessario") e con il verbo ***arkeō*** (I Tim 6:8, "saremo di questo contenti"; *cfr.* Luca 3:14; II Cor. 12:9; I Tim. 6:8; Ebr. 13:5; III Giov. 10). L'aggettivo ***autarkēs*** è usato in Filippesi 4:11 (NVR "accontentarmi ..."). *Autarkeia* designa la non dipendenza da fattori esterni, siano questi altre persone o altre cose, e dunque la soddisfazione dei propri bisogni (II Cor. 9:8), oppure il controllo dei propri desideri (I Tim. 6:6, 8). Non si tratta di un'accettazione passiva dello *status quo*, ma della certezza attiva del fatto che Dio è venuto incontro alle proprie necessità, da cui deriva una rinuncia a desidera-

re ciò che non è necessario. Il cristiano può essere "autosufficiente" perché soddisfatto pienamente della grazia di Dio (II Cor. 12:9). Lo spirito contento che caratterizza il cristiano è una conseguenza diretta del comandamento espresso in Esodo 20:17 contro la cupidigia, della verità espressa in Proverbi 15:17; 17:1, delle esortazioni dei profeti contro l'avarizia (*p.e.* Mich. 2:2) e soprattutto dell'esempio e dell'insegnamento di Gesù, il quale condannò coloro che non si accontentavano, che si aggrappavano ai beni materiali mettendo Dio da parte (Luca 12:13–21). Gesù esortò, invece, ad avere una tale fiducia nel Padre celeste da non provare ansietà per le necessità materiali (Matt. 6:25–32). (J.C. Connell)

CONVERSIONE

I. Significato del termine

I termini principali che esprimono il concetto di tornare o rivolgersi a Dio sono ***šûḇ*** nell'AT e ***strephomai*** nel NT (Matt. 18:3; Giov. 12:40). In quest'ultimo la voce media esprime la qualità riflessiva dell'azione: convertire se stesso; ***epistrephō*** (usato regolarmente nella LXX per tradurre ***šûḇ***) e solo in Atti 15:3 il sostantivo da esso derivato ***epistrophē***. Il sostantivo non si trova mai al passivo nel NT, mentre sia ***šûḇ*** sia ***epistrephō*** possono essere usati in senso sia transitivo che intransitivo, per cui nell'AT si dice che Dio spinge gli uomini a rivolgersi a lui, e nel NT coloro che predicano spingono gli uomini a convertirsi a Dio (Luca 1:16–17, che riprende Malachia 4:5–6; Giacomo 5:19–20; probabilmente Atti 26:18). Il senso fondamentale espresso dalle parole che derivano da ***strephō***, come pure da ***šûḇ***, è quello dell'azione di voltarsi (Luca 2:39; Atti 7:39; Apoc. 1:12). Il significato teologico di questi termini deriva dal trasferimento di questi concetti nell'ambito del rapporto tra Dio e l'uomo.

II. Uso veterotestamentario

L'AT parla soprattutto di conversione nazionale, riferita a una comunità precedentemente pagana (Ninive: Gio. 3:7–10), ma anche a Israele; esistano anche alcuni riferimenti a conversioni individuali (cfr. Sal. 51:13, e i racconti di Naaman, II Re 5; Giosia, II Re 23:25; e Manasse II Cro. 33:12–13) nonché delle profezie riguardanti conversioni estese al mondo intero (*cfr.* Sal. 22:27). La conversione nell'AT significa semplicemente rivolgersi a Yahweh, il Dio del patto. Per gli israeliti, popolo del patto per diritto di nascita, la conversione significava tornare a Yahweh, "tuo Dio" (Deut. 4:30; 30:2, 10), con piena sincerità, dopo un periodo di infedeltà al patto. La conversione per Israele era dunque essenzialmente un ritorno a Dio dopo un periodo di apostasia. Il motivo per cui individui, o la comunità intera, dovevano tornare nuovamente al Signore era che essi si erano allontanati da lui e dalle sue vie. Conseguentemente, gli atti di ritorno a Dio come nazione erano frequentemente caratterizzati dal "fare un *patto", da parte di un capo o di tutto il popolo, ovvero una nuova professione solenne di futura e totale lealtà al patto di Dio, da cui si erano in precedenza allontanati (come avvenne sotto Giosuè, Gios. 24:25; Ieoiada II Re 11:17; Asa II Cro. 15:12; Ezechia II Cro. 29:10; Giosia II Cro. 34:31). La base teologica di queste pubbliche confessioni si trova nella dottrina del patto. Il patto di Dio con Israele costituiva una relazione di appartenenza, cadute nell'idolatria e nel peccato meritavano il castigo secondo i termini del patto (*cfr.* Am. 3:2), ma non comportava l'annullamento del patto; qualora Israele tornasse a Yahweh, questi sarebbe tornato a benedirli (*cfr.* Zacc. 1:3) e la nazione sarebbe stata restaurata e guarita.

L'AT fa comprendere che c'è di più nella conversione dell'espressione di dispiacere e di un cambiamento nel modo di agire. Un vero ritorno a Dio comprenderà sempre un'umiliazione interiore, un reale cambiamento di cuore e una sincera ricerca del SIGNORE (Deut. 4:29–30; 30:2, 10; Is. 6: 9–7; Ger. 24:7) e sarà accompagnato da una nuova consapevolezza di chi è Dio e di quale sia la sua volontà (Ger. 24:7; *cfr.* II Re 5:15; II Cro. 33:13).

III. Uso neotestamentario

Nel NT ***epistrephō*** è usato solo una volta in riferimento al credente che torna a Cristo dopo essere caduto nel peccato (Pietro: Luca 22:32). Altrove gli apostati non sono esortati a convertirsi, bensì a ravvedersi (Apoc. 2:5, 16, 21–22; 3:3, 19) e i riferimenti alla conversione riguardano solo l'atto decisivo del peccatore di rivolgersi a Dio, per mezzo della fede in Cristo, il che rende certa la sua entrata nel regno escatologico di Dio, sia egli gentile o giudeo, e lo rende partecipe della benedizione escatologica del perdono dei peccati (Matt. 18: 3; Atti 3:19; 26:18). Questa conversione assicura la salvezza operata da Cristo. È un evento irripetibile, come indica l'uso quasi esclusivo del tempo aoristo del verbo. È raffigurata come un passaggio dalle tenebre dell'idolatria, del peccato e del dominio di Satana, all'adorazione e alla sottomissione al vero Dio (Atti 14:15; 26:18; I Tess. 1: 9) e al suo Figlio, Gesù Cristo (I Pie. 2:25). Consiste in un esercizio di ravvedimento e di *fede, che Gesù e Paolo uniscono insieme come due aspetti richiesti dal vangelo (Mar. 1:15; Atti 20:21). Il rav-

vedimento è un cambiamento di mente e di cuore nei confronti di Dio e la fede invece è accettazione della sua parola e fiducia nel Cristo; la conversione abbraccia entrambi. Così troviamo il ravvedimento e la fede collegati nella conversione, come concetti più limitati facenti parte di un concetto più ampio (ravvedimento e conversione in Atti 3: 19; 26:20; fede e conversione in Atti 11:21).

Il NT contiene numerosi esempi di conversioni, alcune forti e drammatiche (come quella di Paolo, Atti 9:5–18; di Cornelio, Atti 10:44–48; del carceriere di Filippi, Atti 16:29–34) e altri meno spettacolari (come quella dell'eunuco, Atti 8:30–38; di Lidia, Atti 16:14), ma gli scrittori non sembrano dare importanza agli aspetti psicologici della conversione. Luca dedica più spazio alle conversioni di Paolo e di Cornelio (Atti 10:5–18; 22:6–16; 26:12–18; e 10:44–48; 11:15–18; 15:7–11) a causa dell'enorme significato che hanno questi eventi per la storia della chiesa primitiva, e non perché avesse un interesse particolare per le manifestazioni esteriori che le accompagnarono. Gli scrittori neotestamentari pensano alla conversione in modo dinamico, non come un'esperienza, un qualcosa che una persona prova sentimentalmente, ma come un'azione, qualcosa che la persona compie; essi dunque interpretano la conversione in modo teologico, nei termini del vangelo a cui i convertiti aderiscono e a cui rispondono. Sotto l'aspetto teologico convertirsi significa impegnarsi in un'unione con Cristo, simboleggiata dal battesimo: un'unione con lui nella sua morte, che porta libertà dalla condanna e dalla schiavitù del peccato, e un'unione con lui nella risurrezione dai morti, per vivere a Dio per mezzo di Cristo e camminare con lui in novità di vita, grazie alla potenza dello Spirito Santo. La conversione cristiana è un impegno preso nei confronti di Cristo, come divino Signore e Salvatore, e questo vincolo implica un riconoscimento dell'unione con Cristo come un fatto reale, a cui deve seguire una condotta di vita adeguata (si veda Rom. 6:1–14; Col. 2:10–12, 20–23; 3:1–17).

IV. Conclusioni generali

In qualsiasi circostanza avvenga, il tornare a Dio è, da un punto di vista psicologico, un atto umano deliberato, scelto in libertà e vissuto in maniera spontanea. Eppure la Bibbia mette anche in chiaro che esso, dall'altro lato e da un punto di vista più profondo, è frutto dell'opera di Dio. Nell'AT si afferma che i peccatori si rivolgono a Dio soltanto quando sono toccati da Dio (Ger. 31:18–19; Lam. 5:21). Il NT insegna che quando l'uomo opera e desidera operare per il progresso della volontà di Dio riguardo alla sua salvezza, allora è l'opera di Dio in lui che gli permette di farlo (Fil. 2:12–13). Inoltre, la conversione iniziale del non credente a Dio è descritta come il risultato di un'opera divina interiore, per la quale nella sua essenza più intima, egli non svolge alcun ruolo, in quanto si tratta essenzialmente di una guarigione da quella incapacità spirituale che fino ad allora gli aveva impedito di rivolgersi a Dio: una risurrezione dai morti (Ef. 2:1–7), una nuova nascita (Giov. 3:1–8), un'apertura del proprio cuore (Atti 16:14), una luce fatta risplendere su menti accecate (II Cor. 4:4–6) e un ricevere l'intelligenza per conoscere (I Giov. 5:20). L'uomo risponde al vangelo solo perché Dio ha per primo operato in lui in questo modo. Il racconto della conversione di Paolo e molti altri riferimenti alla potenza della convinzione generata dallo Spirito in coloro che si convertono (*cfr.* Giov. 16:8; I Cor. 2:4–5; I Tess. 1: 5) mostrano che Dio attira l'uomo a sé per mezzo di un forte, e per certi versi schiacciante, senso di coercizione divina.

Bibliografia. G. Bertram, *GLNT*, 12:1364–1382; Fr. Laubach, J. Goetzmann, *DCBNT*, pp. 360–367; *DIB*, pp. 292–294; *DPL*, pp. 285–298; G. Lohfink, *La conversione di San Paolo*, Paideia, 1969; J. Stott, *Missione cristiana nel mondo moderno*, GBU, Roma, 1975. (J.I. Packer)

*Ravvedimento; *Rigenerazione

COPPA

La coppa nell'antichità era una tazza, più ampia e più bassa di una tazza da tè. Normalmente era fatta di terracotta, ma alle volte poteva essere metallica (Ger. 51:7). **1**. Ebr. ***kôs***, usato comunemente come contenitore per bere, sia da una persona povera (II Sam. 12:3) sia dal faraone (Gen. 40:11). Poteva essere grande tanto da tenerlo con una mano, ma poteva essere anche più grande (Ez. 23: 32) e con un'orlatura (I Re 7:26). Alla corte di Salomone erano d'oro. **2**. Ebr. ***gāḇîaʿ***. Questo è il nome dato alla coppa d'argento usata da Giuseppe "per trarre presagi" (Gen. 44:2–5). In Geremia 35:5 il termine "brocche" è usato per indicare vasi a forma di fiore o di calice. **3**. Ebr. ***sap̄***. In occasione della Pasqua, il sangue era messo in un bacino (Es. 12:22). Poteva anche essere un vaso casalingo ed esso compare sia tra gli oggetti portati a Davide (forse di metallo, in contrasto con i vasi di terra, II Sam. 17:28) sia come una grande coppa da vino (Zacc. 12:2). **4**. Ebr. ***qubbaʿaṯ*** (Is. 51: 17, 22) era evidentemente un ampio vaso da vino, di uso simile a ***kôs***. **5**. Ebr. ***ʾaggān***. Questo era un nome comune per una tazza ampia, usata nel corso di riti sacri nel mondo semitico antico (Es. 24:

6) o per servire il vino nei banchetti (Cant. 7:2) (*vasellame).

Nel NT il termine gr. *potērion* indica un contenitore di qualsiasi tipo utilizzato per bere. I vasi di terracotta erano più diffusi (Mar. 7:4), ma i ricchi possedevano coppe sia di vetro sia di metallo, normalmente a forma di calice, *cfr.* il calice raffigurato sulle monete risalenti alla prima rivolta (si veda *IBA*, p. 89). La coppa usata nell'Ultima Cena era probabilmente una scodella di terracotta, sufficientemente larga da poter essere condivisa tra tutti (Matt. 26:27).

In tutta la Bibbia la coppa è usata in modo figurato come contenitore delle benedizioni o dei giudizi impartiti a un uomo o a una nazione, oppure per il destino divinamente stabilito (Sal. 16: 5; 116:13; Is. 51:17; Matt. 26:39–42; Giov. 18:11). (A.R. Millard)

*Cena del Signore

COPPIERE

(Ebr. ***mašqeh***, "uno che offre da bere"). È noto il racconto del coppiere del faraone all'epoca di *Giuseppe (Gen. 40:1–14). Il suo ufficio, così come è descritto in Genesi 40, corrisponde in parte a quello più diffuso descritto dal termine egiziano ***wdpw*** e in uso durante il Medio Regno (intorno al 2000–1600 a.C.; Giuseppe visse intorno a 1700 a.C.), ma con più precisione al termine più tardivo ***wb'*** "coppiere", risalente al Nuovo Regno (1600–1100 a.C. *ca.*), che comprende l'epoca di Mosè. Si veda A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 1947, pp. 43–44 al numero 122 (***wb'***), e J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, pp. 35–40. I coppieri egiziani, ***wb'***, erano spesso chiamati ***w'b–'wy*** "puri di mani" e nel XIII sec. a.C. un coppiere del genere riceveva il titolo di ***wb' dp irp***, "coppiere (o maggiordomo) che assaggia il vino" (R.A. Caminos, 4, 1954, p. 498). Questi servitori (spesso stranieri) divenivano in molti casi confidenti favoriti del re e esercitavano una certa influenza politica; questo è particolarmente evidente in Egitto durante la XX Dinastia (XII sec. a.C.) e *cfr.* Neemia. Coppieri meno importanti (alti dignitari) egiziani figurano in alcune illustrazioni tombali, nell'atto di mescere il vino.

I coppieri facevano anche parte della servitù di Salomone, che tanto impressionò la regina di Seba (I Re 10:5; II Cro. 9:4). Una figura di coppiere ancora più antica, presso una corte cananea, figura all'estremità sinistra dell'avorio di Meghiddo, illustrato in E.W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, p. 164, tav. 80, o W.F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, p. 123, tav. 31.

Neemia (1:11) era un coppiere di Artaserse I di Persia (464–423 a.C. *ca.*) e, come i suoi colleghi del passato in Egitto, godeva di fiducia e favore da parte del sovrano, con la possibilità di parlargli. Per un'illustrazione di un coppiere assiro, si veda H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tav. 89, tr. it. Torino, 1970. (K.A. Kitchen)

CORA, CORE

(Ebr. *qōraḥ* = calvizie?). **1**. Capo (Diod. "duca") di Edom, figlio di Esaù (Gen. 36:5, 14, 18; I Cro. 1:35). **2**. Capo di Edom, figlio di Elifaz (Gen. 36: 16). Dato che il nome è omesso in Genesi 36:11 e in I Cronache 1:35, alcuni pensano che si tratti di una glossa. **3**. Un figlio di Ebron (I Cro. 2:43). **4**. Nipote di Cheat e antenato di un gruppo di musicisti sacri ("figli di Core") menzionati nel titolo del Salmo 42 e di altri undici salmi (I Cro. 6:22). **5**. Un levita, un cheatita, della casa di Isar, forse lo stesso di **4**. Insieme a Datan, a suo fratello Abiram e a un altro della tribù di Ruben, On, Cora si ribellò a Mosè e ad Aronne (Num. 16). Vengono indicati tre motivi per la ribellione e, sebbene questi abbiano portato alcuni commentatori a supporre per la narrazione un'origine composita, in base all'ipotesi documentaria, essa si presenta come un'unità armonica. Numeri 16 attribuisce il malcontento ai seguenti motivi: innanzitutto Mosè e Aronne si sono messi al di sopra del resto di Israele (vv. 3, 13); in secondo luogo, Mosè non è riuscito a portare Israele nella terra promessa (v. 14) e in terzo luogo lui e Aronne si sono impadroniti del sacerdozio (vv. 7–11). Il fatto che diverse lamentele sono presentate insieme non è strano né nella storia antica né in quella moderna. Mentre i ribelli si accingono a offrire l'incenso, l'ira di Dio si accende e, dopo che Mosè ha intercesso per la comunità, i ribelli e i loro seguaci vengono inghiottiti dalla terra e dal fuoco. (*cfr.* Num. 26:9; Deut. 11:6; Sal. 106:17). Si è argomentato che questo racconto unisca due tradizioni relative alla lotta tra leviti per la leadership religiosa. (T.H. Jones)

CORAGGIO

Il termine ebr. ***ḥāzaq*** significa *lett.* "mostrarsi forti". Alcuni brani in cui compare la parola "coraggio" nella NVR, traducono termini quali ***rûaḥ***, "spirito" (Gios. 2:11), ***lēḇāḇ***, "cuore" (Dan. 11: 25) e ***'āmaṣ***, "essere attivo" o "sveglio" (Gios 1: 6), che in realtà esprimono l'atteggiamento che produce coraggio. Il coraggio è dunque una qualità della mente e, come tale, trova una sua col-

locazione tra le virtù cardinali (Sap. 8:7). Il suo contrario, la codardia, è invece inclusa tra i peccati mortali (Sir. 2: 12–13). La sua qualità diventa evidente solo quando si manifesta, *p.e.* nell'AT, sui campi di battaglia (Giudici, Samuele, Cronache). L'aspetto morale che vi soggiace non è però del tutto assente; infatti, coloro che sono oggetto di cura particolare da parte di Dio "non temono" (Is. 41:13–14; Ger. 1:8; Ez. 2:6).

L'assenza quasi totale di questo termine nel NT è singolare, tanto che il sostantivo ***tharsos*** è presente in una sola occasione (Atti 28:15). L'ideale per il cristiano non è la virtù (***aretē***) degli Stoici, ma la qualità di una vita radicata nella fede nella presenza attiva di Cristo. Non è un atteggiamento del tipo "fare buon viso a cattivo gioco", ma un considerare qualsiasi difficoltà come un'occasione di vittoria (*cfr.* I Cor. 16:9).

Il verbo gr. ***thareō***, forma verbale in uso fin dal tempo di Platone con il significato di "essere fiducioso, avere speranza ed essere pieno di coraggio", si trova in Ebrei 13:6 ("con piena fiducia"); e in II Corinzi 5:6, 8 ("pieni di fiducia"), 7:16 ("aver fiducia"), 10:1–2 ("coraggio"). Il verbo affine ***tharseō*** compare con toni di tipo più emotivo ed è reso con un senso esortativo, come invito a farsi coraggio, in Matteo 9:2, 22; Marco 10:49; Atti 23:11. Il coraggio è un dovere per il cristiano, ma è anche una possibilità perenne per chi si abbandona nelle mani onnipotenti di Dio. Esso dunque si rivela nella sopportazione paziente, nella costanza morale e nella fedeltà spirituale. (H.D. McDonald)

*Fede; *Timore

CORAZIN

Città sul mar di Galilea associata alla predicazione e ai miracoli del Signore Gesù, e che questi denunciò per non essersi ravveduta (Matt. 11:21; Luca 10:13). Oggi è identificata con Kerazeh, 4 km. a nord di Capernaum (forse Tell Hum), dove si possono vedere resti in basalto nero della sua sinagoga. (J.W. Meiklejohn)

CORDA

La parola veterotestamentaria più comune è ***qaw, qāw*** o ***qeweh*** e denota una corda per misurare, come quella che fu adoperata per misurare la circonferenza del "mare" di metallo fuso del tempio (I Re 7:23) o per delimitare una città o un terreno su cui costruire (Is. 34:17; Ger. 31:39; Zacc. 1:16). Fu usata per misurare la distanza di 1000 cubiti alla volta, partendo dal tempio di Ezechiele, per stabilire la profondità delle acque (Ez. 47:3) e, per estensione, è il "piombo" utilizzato per misurare l'integrità di una città o di una terra (II Re 21:13; Is. 28:17; 34:11; Lam. 2:8), oppure le regole di istruzione di un maestro (Is. 28:10, 13, dove l'immagine è quella di un bambino che recita l'alfabeto, essendo ***qāw*** un modo alternativo di nominare la lettera ***qōp̄***). La parola ***ḥebel***, "corda" "fune", si riferisce anche a uno strumento per dividere la terra o l'eredità (Salmi 16:6, AV; 78:55, AV; Am. 7:17; Zacc. 2:1). In II Samuele 8:2 è usata per la corda adoperata per misurare i moabiti, alcuni destinati alla vita e altri alla morte. Le parole ***ḥûṭ*** (I Re 7:15), ***pāṯîl*** (Ez. 40:3) e ***śereḏ*** (Is. 44:13) hanno usi speciali. La corda rossa di Raab è ***tiqwâ*** (Gios. 2:8, 18, 21). (J.A. Thompson)

Esistono altri termini ebr. e uno gr. per indicare le corde comuni. **1.** *ḥeḇel* è il termine più diffuso, Giosuè 2:15 ecc., *cfr.* "cordicella" in Michea 2:5 ecc., "cordoni" in Ester 1:6, e "cordami" in Isaia 33:23. **2.** *ʿaḇōṯ*, *lett.* "qualcosa di intrecciato", termine anch'esso abbastanza diffuso e reso "corda" in Giobbe 39:10; Isaia 5:18. **3.** ***yeṯer***, terzo termine per frequenza, tradotto in vari modi in Giudici 16:7; Giobbe 30:11 e Salmo 11:2. La corda era normalmente fatta di peli arrotolati oppure di strisce di pelle. **4.** ***mêṯār*** (Es. 35:18 *ecc.*) è una fune per la tenda. **5.** *ḥûṭ* (Eccl. 4:12) è un filo. **6.** L'unico termine usato nel NT è *schoinion*, "corda di giunco", tradotta "cordicelle" in Giovanni 2:15 e "funi" in Atti 27:32. (G.W. Grogan)

*Arti e mestieri; *Pesi e misure

COREI (HURRITI)

Antichi abitanti di Edom, sconfitti da Chedorlaomer (Gen. 14:6); sono descritti come discendenti di Seir il coreo (Gen. 38:20) e come gruppo etnico distinto dai refei. Vennero scacciati dai figli di Esaù (Deut. 2:12, 22). Sembra che Esaù stesso avesse sposato la figlia di un capo coreo, Ana (Gen. 36:25). I corei/hurriti (ebr. ***hōrî***, gr. *chorraios*) occupavano anche alcuni territori centrali di Canaan, fra cui Sichem (Gen. 34:2) e Ghilgal (Gios. 9:6–7): la LXX porta "corei" in entrambi i brani (Diod., NVR, CEI, Nardoni: "ivvei", "evveo").

I corei orientali non possono essere identificabili come hurriti né dal punto di vista archeologico né da quello linguistico (i nomi propri di persona in Gen. 36:20–30 sono semitici). Alcuni pensano che i pre–edomiti fossero cavernicoli (*ḥôr*, caverna) rifacendosi al nome egiz. di Canaan (*hr =hurru*) citato con Israele sulla Stele di Merenptah, 1225 a.C. *ca.*

I gebusei pre–israeliti governati da Abdi–hepa

durante il periodo di *Amarna sembrano essere hurriti, come lo era *Arauna (Ornan, *'rwnh*, *'wrnh*, II Sam. 24:16; *'rnn*, I Cro. 21:18), termine hurrita per "signorotto locale" (*ewirne*).

L'hurriano, una lingua non semitica (caucasica?), era parlata da un popolo che faceva parte della popolazione indigena della Siria settentrionale e dell'Alta Mesopotamia dal 2300 a.C. *ca.* A partire dal XVIII sec. la loro presenza è ben attestata a Mari e a Alalakh come pure negli archivi ittiti dove si ritrovano miti e letteratura hurrita risalenti al 1500–1350 a.C.

A quel tempo il regno hurrita di Mitanni, governato da re con nomi indo–ariani, aveva scambi con l'Egitto (*p.e.* tra Tushratta e Amenòfi IV) e influenzò l'Assiria (si veda Nuzi). I nomi propri di persona hurriti si ritrovano in tutto l'antico Vicino Oriente (*Alalakh, *Taanac, *Sichem) e alcuni nomi biblici sembrano probabilmente provenire dall'hurriano: Ana, Aia, Dison, *Samgar, Toi ed Eliaba (D.J. Wieseman, *JTVI* 72, 1950, p. 6). Cori era anche il nome sia di un edomita (Gen. 36:22; I Cro. 1:39) sia di un simeonita (Num. 13:5).

Bibliografia. I.J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, 1944; E.A. Speiser, *Introduction to Hurrian*, 1941; E.A. Speiser, *JWH* 1, 1953, pp. 311–327; H.A. Hoffner *POTT*, 1973, pp. 221–226; G. Wilhelm, *The Hurrians*, 1989, **in it.** *ER* 11, pp. 278–280. (D.J. Wiseman)

CORINTO

Città greca all'estremità occidentale dell'istmo che separa la Grecia centrale dal Peloponneso, che controlla le vie commerciali tra la Grecia settentrionale e il Peloponneso e quelle che attraversano l'istmo. Quest'ultimo era particolarmente importante nell'antichità, in quanto molte merci erano trasportate attraverso la stretta lingua di terra, piuttosto che circunnavigare i promontori del sud del Peloponneso. C'erano due porti, Lecheo, a 2,5 km. a ovest sul golfo di Corinto, collegato alla città per mezzo di una lunga muraglia, e Cencrea, 14 km. a est, sul golfo Saronico. Corinto divenne dunque un fiorente centro commerciale e industriale, famoso soprattutto per la ceramica. La città è dominata dal monte Acrocorinto (566 m), una rocca ripida, piatta sulla cima, sormontata da un acropoli che in tempi antichi conteneva, tra gli altri, un tempio dedicato ad Afrodite, dea dell'amore, il cui culto era all'origine della proverbiale immoralità della città, aspetto questo noto fin dall'età di Aristofane (Strabone, 378; Ateneo, 573).

A partire dal IV sec., fino al 196 a.C., Corinto fu soprattutto sotto il dominio dei macedoni, ma in quell'anno fu liberata, con tutta la Grecia, da T. Quinzio Flaminino e divenne parte della lega achea. Dopo un periodo di opposizione a Roma e una rivolta sociale capitanata dal dittatore Critolao, la città fu rasa al suolo nel 146 a.C. dal console L. Mummio e i suoi abitanti furono ridotti in schiavitù.

Nel 46 a.C. Corinto fu ricostruita da Cesare e riprese a prosperare. Augusto ne fece la capitale dalla nuova provincia dell'Acaia, separata dalla Macedonia e governata da un distinto proconsole.

I diciotto mesi di permanenza di Paolo a Corinto, nel corso del suo secondo viaggio missionario (Atti 18:1–18) sono stati datati sulla base di un'iscrizione rinvenuta a Delfi; essa riporta che Gallione venne a Corinto in qualità di proconsole nel 51 o 52 d.C.; *cfr.* anche *Paolo, **II**. Il suo ***bēma***, o tribunale (Atti 18:12) è stato identificato, così come il macello, o mercato (I Cor. 10:25). Un'iscrizione vicina al teatro menziona un imprenditore di nome *Erasto, forse il tesoriere della città, di cui parla anche Romani 16:23.

Bibliografia. Strabone, 378–382; Pausania, 2. 1–4; Ateneo, 573; *Corinth* I–VIII (Princeton University Press), 1951-; J.G.O'Neill, *Ancient Corinth*, 1930; H.G. Payne, *Necrocorinthia*, 1931; H.J. Cadbury, *JBL* 53, 1934, pp. 134ss.; O. Broneer, *BA* 14, 1951, pp. 78ss. Belle illustrazioni si possono osservare in A.A.M. Van der Heyden e H. H. Scullard, *Atlas of the Classical World*, 1959, pp. 43–44; J. Murphy–O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 1983; *BA* 47, 1984, pp. 14–159; J.B. Salmon, *Wealthy Corinth*, 1984, **in it.** *DPL*, pp. 312–314; D. Goldstein e J. Ferguson, *Ai tempi della Bibbia: popoli, luoghi, storia* e *eventi del mondo biblico*, Milano, 1989; N. Papahatjis, *Corinto antica*, Ekdotike Athenon, Atene, 1979; E. Will, *Corinto, la ricchezza e la potenza*, Napoli, 1994. (J.H. Harrop)

CORINZI, EPISTOLE

I. Sommario generale dei contenuti

I Corinzi

a) Saluti e preghiera per i corinzi (1:1–9).

b) Sapienza e unità della chiesa (1:10–4:21):

- *i*) Enunciazione del problema (1:10–16): i corinzi stanno mettendo a rischio l'unità della chiesa poiché seguono una diversità di guide.
- *ii*) La "sapienza" e il vangelo (1:17–2:5): la sapienza del mondo è pazzia per Dio; i corinzi non erano stati scelti da Dio per la loro sa-

pienza; Paolo predicava non la sapienza, ma Cristo crocifisso, con dimostrazione di Spirito e di potenza.

iii) La vera sapienza (2:6–13): la vera sapienza di Dio è impartita solo a coloro in cui opera il suo Spirito; essi comprendono il piano di Dio (v. 9) e i suoi doni (v. 12).

iv) La condizione dei corinzi (2:14–3:4): lo Spirito non poteva operare nella chiesa a causa del loro atteggiamento non spirituale.

v) Gli apostoli e la chiesa (3:5–4:5): Paolo spiega ai corinzi il modo come dovrebbero considerare gli apostoli e li esorta a edificare sul fondamento da lui posto.

vi) Conclusioni (4:6–21): devono rendersi conto che non stanno ancora regnando nella nuova era e devono dunque imparare a essere umili.

c) Problemi interni alla chiesa di Corinto (5:1–6:20):

i) Un uomo si tiene la moglie di suo padre (5:1–13): la chiesa tollera un peccato vergognoso, forse anche vantandosi di questa espressione di "libertà cristiana".

ii) Azioni legali (6:1–11): si tratta forse di un commento a un caso molto noto.

iii) Prostituzione (6:12–20).

d) Risposte ad alcune domande (7:1–14:40):

i) Il celibato è una condizione ideale? (7:1–40): i principi di Paolo (vv. 1–7, 17–24); applicazione a casi di vario genere (vv. 8–16, 25–40).

ii) Carne sacrificata agli idoli (8:1–11:1): i relativi principi (8:1–13); il conflitto con la libertà cristiana (9:1–27); un esempio straordinario preso dalla storia d'Israele (10:1–13) e conclusioni (10:14–11:1).

iii) Comportamento da tenere nelle riunioni (11:2–14:40): l'autorità del marito (11:2–16); modo di comportarsi durante le agapi (11:17–34); principi che governano i doni dello Spirito: non contraddicono il vangelo (12:1–3); sono tutti ugualmente importanti (12:4–30); la cosa fondamentale non è il dono posseduto ma se esso è esercitato con amore o meno (12:31–13:13); considerazioni pratiche sull'esercizio dei doni: devono essere utili per l'intera chiesa (14:1–25); conclusioni (14:26–40).

e) Un problema fondamentale (15:1–58):

i) La risurrezione di Gesù, un elemento essenziale del vangelo (vv. 1–11).

ii) Implicazioni: anche noi risorgeremo quando l'ultimo nemico sarà alla fine distrutto (vv. 12–34).

iii) Relazioni tra la sfera naturale e quella spirituale (vv. 35–50): si tratta di diversi generi di corpi (vv. 35–41); il corpo risorto è molto diverso da quello attuale (vv. 42–50).

iv) L'essenza dell'*escatologia (vv. 51–58): dobbiamo ancora rivestirci del corpo nuovo (o passando per la morte e la risurrezione, oppure, eccezionalmente, mediante un improvviso cambiamento) prima di ereditare il regno (*cfr.* 4:8).

f) Colletta e note conclusive (16:1–24).

II Corinzi

a) Saluti e preghiera di ringraziamento (1:1–7).

b) Spiegazioni del comportamento di Paolo in apparenza incoerente (1:8–2:13): Paolo racconta le sue esperienze di sofferenza e di conforto ricevuto da Dio (vv. 8–11); spiega che i cambiamenti nei suoi piani erano stati fatti in buona fede e per il bene stesso dei corinzi (1:12–2:13).

c) Non la nostra, ma la gloria di Dio (2:14–4:12):

i) Lode per la vittoria in Cristo (2:14–17).

ii) La gloria del nuovo patto (3:1–4:6): Paolo loda non se stesso (3:1–6) ma il patto glorioso dello Spirito (vv. 7–11) che gli permette di avere franchezza e di proclamare il vangelo con franchezza cristallina (3:12–4:6).

iii) Una comparazione tra il tesoro del vangelo e i vasi che lo contengono (4:7–12).

d) Le basi della fiducia di Paolo (4:13–5:10): la sua sicurezza è in Dio che può risuscitare i morti, per cui anche la prospettiva della morte non può indebolire la sua certezza.

e) La motivazione dell'apostolo (5:11–21):

i) L'amore di Cristo (vv. 11–15).

ii) La buona notizia della riconciliazione (vv. 16–21).

f) Un invito a rispondere (6:1–7:4):

i) Alle richieste di Paolo stesso (6:1–13; 7:2–4).

ii) Alla richiesta di purezza nella vita della chiesa (6:14–7:1).

g) La gioia di Paolo e la sua fiducia nella chiesa di Corinto (7:5–16): la sua lettera aveva sortito un effetto (vv. 5–13) e la fiducia di Paolo nella chiesa era stata confermata (vv. 14–16).

h) La colletta (8:1–9:15):

i) Un garbato sollecito, in quanto i corinzi non avevano adempiuto al loro originale impegno di sostegno finanziario (8:1–7).

ii) Le basi della generosità cristiana (vv. 8–15).

iii) Lo zelo di Tito in questo servizio (vv.16–24).

iv) L'incoraggiamento ai corinzi a confermare la fierezza di Paolo nei loro confronti (9:1–15).

i) Ammonizioni contro i falsi apostoli (10:1–13:10):

i) Richiamo a una piena ubbidienza (10:1–6).

ii) La sfida di Paolo a coloro che creavano disordini (vv. 7–18): egli non ha una reale ne-

cessità di difendere la sua autorità a Corinto, in quanto è il primo che vi ha portato il vangelo, ma quelle persone si vantano di "fatiche altrui" (v. 15).

iii) Le credenziali di Paolo (11:1–12:13): se proprio i corinzi desiderano averle, le credenziali di Paolo sono buone tanto quanto quelle di chiunque altro (11:1–29), ma lui vorrebbe piuttosto vantarsi delle sue debolezze, non delle sue capacità (11:30–12:10). Tutto ciò è una pazzia, l'unico elemento significativo è che la chiesa ha avuto esperienza diretta dei segni del suo apostolato (12: 11–13).

iv) La difesa di Paolo contro l'accusa di frodare la chiesa (vv. 14–18): forse un'accusa secondo la quale il denaro della colletta sarebbe finito nelle tasche di Paolo.

v) La maggiore preoccupazione di Paolo (12: 19–13:10): non che lui stesso fosse discolpato, ma che la chiesa da lui tanto amata potesse crescere ed essere edificata.

j) Saluti conclusivi (13:11–14).

II. La chiesa di Corinto

a) L'ambiente in cui nacque

La città di *Corinto evangelizzata da Paolo intorno al 50 d.C. era relativamente nuova. Nella letteratura antica Corinto ha la reputazione di essere sede di ogni genere di vizi, ma questa fama le era stata affibbiata fin dall'antichità dalla sua rivale commerciale Atene. È dunque irrilevante per la nostra comprensione della situazione all'epoca di Paolo, così come è irrilevante la tradizione, infondata, secondo cui la città era un centro di prostituzione religiosa in onore della dea Afrodite. La moralità presente in una città secolare come Corinto non era probabilmente né migliore né peggiore di quella di qualsiasi altro porto del Mediterraneo. La presenza di una comunità giudaica nella città è attestata in Atti 18:4.

b) La sua fondazione

Paolo ci dice poco sulla fondazione di questa chiesa ma un breve resoconto è contenuto in Atti 18. Paolo alloggiava presso una coppia di giudei, *Aquila e Priscilla, probabilmente già cristiani e di recente espulsi da Roma. Come sua abitudine l'apostolo aveva predicato nella sinagoga, persuadendo "giudei e greci" (v. :4), cioè giudei e proseliti o "persone timorate di Dio" (espressione che include giudei, proseliti e gentili che avevano adottato buona parte della religione giudaica, senza però giungere al passo finale della circoncisione). Forse a causa dell'arrivo di altri due membri di questa setta ritenuta non–ortodossa dei nazareni (v. 5), le autorità giudaiche cominciarono a opporsi all'uso che Paolo faceva della sinagoga per le sue predicazioni. Paolo si ritirò, portando con sé alcuni Giudei convertiti, tra cui spiccava il capo della sinagoga, e si spostò nella casa di Tizio *Giusto, "timorato di Dio"(forse convertito). Questo gruppo costituì il nucleo della chiesa di Corinto, che crebbe rapidamente (vv. 8, 10). I rapporti tra i due gruppi contigui devono essere rimasti molto tesi, e i giudei approfittarono di un cambio di proconsole (*Gallione) per lanciare un'accusa nei confronti di Paolo, citandolo in giudizio. Questa però non ebbe successo e il risultato fu che la chiesa crebbe senza opposizione durante il tempo, per Paolo insolitamente lungo (18 mesi), in cui restò sul posto, prima di imbarcarsi verso la Siria con Aquila e Priscilla.

c) La sua composizione

Oltre ai giudei e ai proseliti/timorati di Dio che accompagnarono Paolo quando lasciò la sinagoga, la chiesa comprendeva persone convertitesi in seguito, probabilmente sia giudei sia pagani. Il dibattito sulla natura della chiesa è ancora aperto, se si trattasse cioè di una chiesa in cui c'era una maggioranza di giudeo–cristiani o di pagani convertiti; non ci sono elementi per prendere una decisione definitiva.

L'estrazione sociale della chiesa era molto varia e comprendeva una persona benestante come il tesoriere della città *Erasto, un ex capo della sinagoga, un giudeo rifugiato fabbricante di tende come Aquila e gli schiavi domestici (se tali erano) di *Cloe. Di recente alcuni studiosi hanno utilizzato fonti archeologiche e sociologiche che hanno gettato luce sul contesto sociale della chiesa di Corinto. Si veda la bibliografia.

d) Lo sfondo culturale

Per poter spiegare lo sviluppo così rapido di tanti errori in una chiesa in cui Paolo aveva insegnato a lungo, molti studiosi hanno suggerito che ci doveva essere una causa di fondo, e hanno avanzato un ampio spettro di ipotesi: fattori di origine prevalentemente giudaica (J.M. Ford, "The First Epistle to the Corinthians or the First Epistle to the Hebrews?", *CBQ* 28, 1966, pp. 402–416), influenze di uno *gnosticismo abbastanza maturo (così W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971). Prima di approfondire l'argomento, è forse importante fare alcuni commenti preliminari sulla cultura del tempo.

Sicuramente nella chiesa c'era un gruppo di giudei. Il giudaismo della *diaspora era influenzato da molte altre correnti di pensiero, comprese quelle provenienti dalle scuole filosofiche gre-

che e dalle idee esoteriche "proto-gnostiche", pur continuando a fondarsi sulla Torah, perlomeno fin dove era possibile. Se da una parte i sacrifici potevano essere offerti solo a Gerusalemme (il che richiedeva pellegrinaggi che molti non potevano permettersi), i giudei della diaspora erano noti nel mondo greco per il loro attaccamento alla circoncisione, al sabato e al loro rifiuto di mangiare carne di maiale. In molti ambienti però la Torah era interpretata allegoricamente (*Filone). I giudei spesso, anche se non sempre, vivevano insieme, in un "quartiere giudaico" e possedevano diritti civili particolari, e un proprio tribunale.

I gentili convertiti erano forse stati già dei proseliti, o "timorati di Dio", oppure provenivano direttamente dal paganesimo. Questi ultimi avevano probabilmente familiarità con il pantheon greco, con le relative forme di culto, tra cui forse anche con la prostituzione religiosa. L'estasi mistica, compreso il parlare in lingue, era un fenomeno diffuso nelle religioni greco-orientali e ciò potrebbe aiutare a comprendere l'uso sbagliato che i corinzi facevano dei *doni spirituali, e forse anche le frasi blasfeme che erano pronunciate nel corso delle estasi mistiche di cui parla I Corinzi 12:2–3.

I templi pagani avevano un ruolo molto importante nella vita religiosa e dunque anche nella vita quotidiana; essi fungevano da luoghi di ristoro e intrattenimento e costituivano anche una significativa (anche se non esclusiva) fonte di approvvigionamento per le macellerie (*carni sacrificate agli idoli; *mercato della carne).

Oltre agli elementi emotivi e cultuali, le religioni ellenistiche suscitavano interesse anche nella sfera intellettuale e lo *gnosticismo trovò in esse un terreno fertile. Molte di queste religioni svilupparono un'impostazione fortemente dualista, per cui la materia era illusoria e malvagia, mentre le sole cose reali e buone erano quelle che attenevano al pensiero, alla sfera dell'anima. Questa impostazione scivolò facilmente nel dare un'importanza particolare alla conoscenza, al credere nell'immortalità dell'anima (aspetto presente anche nel giudaismo ellenistico), piuttosto che alla risurrezione del corpo, e forse, in maniera abbastanza strana, sia all'ascetismo (in cui il mondo "malvagio" è del tutto rifiutato) sia al libertinaggio (per il quale l'anima "buona" resta incontaminata, indipendentemente da ciò che fa con il corpo).

Tutti questi fattori, indubbiamente, contribuirono a generare quei particolari problemi che si svilupparono all'interno della chiesa.

e) Le fonti dei problemi

Molti elementi sono stati suggeriti come basi singole degli errori dottrinali dei corinzi:

i) Lo *gnosticismo*. Abbiamo già fatto riferimento all'ipotesi di Schmithals, secondo cui la fonte dei problemi sarebbe stato lo gnosticismo. Però alcuni fattori non favoriscono questa ipotesi: *p.e.* non esistono prove per affermare che lo gnosticismo, come sistema di pensiero, possa risalire a un'epoca così antica. Inoltre, Schmithals si trova a dover necessariamente presupporre che Paolo avesse frainteso la situazione, in quanto non fornisce a tutti gli effetti delle risposte agli insegnamenti gnostici (si veda C.K. Barrett, "Christianity at Corinth", *BJRL* 46, 1963–1964, pp. 269–297).

ii) *Un mutamento della dottrina insegnata da Paolo*. J.C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*, 1965, ha elaborato la tesi secondo cui Paolo sarebbe stato obbligato a cambiare radicalmente il suo messaggio in seguito al concilio di Gerusalemme (Atti 15), creando confusione nei corinzi, i quali restarono fedeli alla sua predicazione originaria di libertà, *sapienza ed entusiasmo. Non è possibile affrontare in maniera adeguata la tesi di Hurd in questa sede, ma si possono sottolineare tre aspetti. In primo luogo, la sua ricostruzione degli eventi lo obbliga a trattare la cronologia e la storia relativa al libro degli Atti in modo molto disinvolto, giungendo a postulare che nell'arco di due anni Paolo avrebbe predicato a Corinto, avrebbe fatto questo voltafaccia, per poi sviluppare la "matura" posizione espressa in I Corinzi. Sembra davvero un periodo troppo breve per giustificare un cambiamento di tali proporzioni. In secondo luogo, è strano che Paolo non faccia menzione delle decisioni apostoliche prese al concilio, se è vero che lui a quel punto si preoccupava di raccomandarle alle sue chiese. Infine, la tesi di Hurd non produce una soddisfacente esegesi della lettera. Per una critica più dettagliata, si veda J.W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?*, 1975, pp. 97–98.

iii) *Uno sviluppo non–paolino della predicazione di Paolo*. A.C. Thiselton ("Realize Eschatology at Corinth", *NTS* 24, 1977–1978, pp. 510–526) ha suggerito che i corinzi avessero sviluppato una loro propria *escatologia che andava ben oltre l'impostazione di Paolo, ritenendo di trovarsi già a regnare nella nuova era in cui "ogni cosa è lecita" (I Cor. 4:8; 6:12; 10:23). Thiselton ritiene di poter leggere quasi tutta la lettera sulla base di questa chiave interpretativa, sebbene ciò risulti abbastanza difficile in brani come il capitolo 6 dove c'è il riferimento alle azioni legali.

Altri hanno individuato le cause in una combinazione di più fattori: Drane (*op. cit.*) ad esempio, suggerisce che i corinzi possano essere stati influenzati da idee gnostiche, seppure non da uno

gnosticismo pienamente sviluppato, e da un fraintendimento della lettera di Paolo ai *Galati. Questa posizione non è incompatibile con quella di Thiselton e forse una combinazione tra questi fattori potrebbe costituire la base migliore per una corretta interpretazione della lettera.

In II Corinzi il problema sembra essere sostanzialmente differente: qui Paolo affronta un attacco alla sua persona (10:10) suscitato da taluni che lui definisce "falsi apostoli, operai fraudolenti, che si travestono da apostoli di Cristo", e servi di Satana (11:13–15). L'enfasi che Paolo pone sulla sua incapacità oratoria, e la reticenza ad affermare la sua autorità apostolica e la sua debolezza (11:6–7, 30) ci lasciano supporre che queste persone esaltassero la loro capacità retorica, l'autorità spirituale e la forza. Si trattava di ebrei (11:22) e probabilmente affermavano di possedere un'autorità che derivava dalla chiesa–madre di Gerusalemme. Infatti si è suggerito anche, sulla base dell'uso del termine "sommi apostoli" (11:5; 12:11), che queste persone altri non sarebbero che gli stessi apostoli di Gerusalemme, per cui assisteremmo qui allo sviluppo della frattura che Paolo menziona in Galati 2:11–12. Ma è difficile che Paolo paragoni se stesso a uomini che lui considera satanici, per cui sembrerebbe più plausibile vedere questi "sommi apostoli" come un gruppo distinto dai "falsi apostoli". Sembra dunque che ci troviamo di fronte a tre gruppi:

i) I "sommi apostoli" che si trovano a Gerusalemme, la cui autorità è invocata per opporsi a Paolo, ma con i quali Paolo si ritiene sullo stesso livello, e non inferiore.

ii) I "falsi apostoli", forse inviati dagli apostoli di Gerusalemme, ma che andavano oltre i limiti convenuti sulla base di Galati 2:9 e che forse ignoravano volutamente le direttive degli apostoli di Gerusalemme.

iii) I corinzi stessi, in pericolo di essere fuorviati, ma non ancora totalmente opposti a Paolo (si veda C.K. Barrett, "Paul's Opponents in II Corinthians", *NTS* 17,1970–1971, pp.233–254).

III. Integrità delle lettere

È quasi certo che Paolo mantenne con la chiesa di Corinto una corrispondenza epistolare più ampia di quella contenuta nelle Scritture. I Corinzi 5:9–13 (anche se il verbo nel v. 9 potrebbe essere tradotto "vi sto scrivendo") fa probabilmente riferimento a una precedente lettera in cui Paolo aveva esortato la chiesa a separarsi dalle persone immorali (cioè dai cristiani che vivevano una vita immorale, ma che non erano considerati tali). Chiameremo dunque questa lettera precedente "Corinzi A".

Anche II Corinzi 2:3–11; 7:8–13, si fa riferimento a una lettera precedente (alla II Corinzi). È dubbio che possa trattarsi della I Corinzi per le seguenti ragioni:

i) il tono di questa lettera (si veda II Cor. 2:4; 7:8) è completamente diverso da quello che caratterizza I Corinzi.

ii) Questa lettera fa seguito a una "triste visita" (II Cor. 2:1–3; 12:14; 13:1–3) cosa che non sembra applicabile a I Corinzi.

iii) Malgrado alcune somiglianze superficiali, II Corinzi 2:5–11 non sembra fare riferimento alla stessa situazione riportata in I Corinzi 5:5, perché in II Corinzi la persona di cui si parla sembra aver offeso Paolo personalmente.

Perciò, se chiamiamo I Corinzi "Corinzi B", sembra che ci sia stata anche una "Corinzi C" (cioè la lettera di cui si parla in II Cor.), antecedente alla II Corinzi (che chiameremo "Corinzi D").

Dunque, sembra che ci siano state perlomeno quattro lettere scritte ai corinzi. Che cosa è successo alle altre? Ci sono due possibilità: o sono andate perdute, oppure sopravvivono frammenti nella I e nella II Corinzi canoniche. Questa seconda ipotesi non deriva semplicemente dal presupposto che qualunque cosa Paolo abbia scritto *deve essere necessariamente* in nostro possesso, ma dal fatto che nelle lettere stesse esistono elementi che ne suggeriscono una natura composita.

i) La sezione di II Corinzi 10—13, si presenta come una sorta di "Corinzi E". Anche prima che la natura composita di II Corinzi fosse mai stata proposta, molti avevano notato un netto cambio di tono a partire dal capitolo 10, e anche il contenuto dei capitoli si accorda con questa veduta (si veda Barrett per ulteriori dettagli). È stato osservato che questi capitoli si presentano meglio come capitoli scritti *prima* dei capitoli 1—9; *cfr.* i riferimenti alla visita di Paolo in 10:6; 13:2 e 10 con quelli in 1:23; 2:3 e 9; come pure il riferimento al vantarsi in 10:7–8; 11:18 e 12:1 con le dichiarazioni fatte in 3:1 e 5:12.

ii) II Corinzi 6:14–7:1 sembra appartenere a "Corinzi A". Non solo il suo contenuto calza con la suddetta, ma, se rimuoviamo questa sezione da II Corinzi, si nota come 6:13 e 7:2 siano in perfetta continuità.

iii) È stato anche ipotizzato che I Corinzi 8—10 sia più facilmente comprensibile se considerato composto da due (o forse più) lettere. Forse il primo tentativo di analizzare le Lettere ai Corinzi dividendole in più parti lo si deve a W. Schmithals, *Die Korintherbriefe als Brief–sammlung*, Z7W64, 1973, pp. 263–288, il quale individuò almeno nove lettere separate (si veda anche C.K. Barrett, *I Corinthians*, pp. 12–17 e *2 Corinthians*, pp. 11–21).

Tuttavia bisogna dire che queste ipotesi di suddivisione sono disperati tentativi di spiegazione che fanno sorgere tanti problemi quanti ne risolvono, soprattutto quando ci si interroga su quale schema di pensiero ha guidato il lavoro del redattore finale di tanti presunti frammenti. Se nelle lettere così come sono è possibile individuare un filo logico, allora queste teorie dovrebbero essere scartate.

IV. Il rapporto fra Paolo e la chiesa di Corinto

Qui di seguito è presentato, sulla base degli elementi in nostro possesso, un tentativo di ricostruzione gli eventi che ragionevolmente caratterizzarono la storia della chiesa di Corinto.

a) Subito dopo la partenza di Paolo

Altri predicatori e insegnati avevano visitato la chiesa: sicuramente Apollo (Atti 19:1) e probabilmente anche Pietro, o forse qualche suo emissario (*cfr.* I Cor. 1:12). Fin da questa prima fase sembra che qualcosa sia andato storto e a Paolo deve essere giunta voce di comportamenti immorali, accaduti o imminenti, all'interno della chiesa.

b) "Corinzi A"

Paolo affronta questo problema con una lettera in cui esorta la chiesa a prendere le distanze dalle persone immorali (*cfr.* I Cor. 5:9). Non siamo in grado di dire molto di più al riguardo, tranne che potrebbe essere stata scritta senza conoscere la reale gravità della situazione. Sembra che questa lettera sia stata fraintesa.

c) Paolo riceve notizie riguardo ai Corinzi

Prima di scrivere I Corinzi, Paolo riceve notizie da tre fonti:

i) Da persone proveniente dalla casa di *Cloe che fecero visita a Paolo, facendogli sapere che la chiesa si era divisa seguendo diversi capi. Questi potrebbero essere stati semplicemente nomi a cui i diversi gruppi facevano riferimento, pur mantenendo un unico credo, oppure potevano rappresentare vere e proprie differenze dottrinali (ma Paolo non dà alcuna indicazione nella sua lettera che si stia rivolgendo a gruppi profondamente divisi tra loro). Le divisioni potrebbero anche essere state causate (ammesso che quelli della casa di Cloe avessero portato una lettera dei corinzi a Paolo) dalla stessa stesura della lettera, nel caso che i vari gruppi volessero farla recapitare a differenti autorevoli personalità.

ii) Stefana, Fortunato e Acaico (si veda I Cor. 16:17) resero forse Paolo edotto di alcune situazioni che lo spinsero a scrivere i capitoli 5 e 6 della I Corinzi.

iii) Anche i corinzi avevano scritto una lettera a Paolo, ponendogli diverse domande alle quali egli risponde in I Corinzi 7:1—16:4. Nelle sue risposte Paolo riporta diverse volte espressioni presumibilmente presenti nella lettera scritta da loro: "è bene per l'uomo non toccar donna" (7:1); "sappiamo che tutti abbiamo conoscenza" (8:1); e "ogni cosa è lecita" (10:23). La loro lettera sembra aver anche chiesto qualcosa del genere: "Il celibato è la condizione ideale per il cristiano?" (tema questo discusso da Paolo nel cap. 7); "Perché i cristiani non dovrebbero sentirsi liberi di partecipare ai sacrifici agli idoli e mangiare carne sacrificata, visto che gli idoli non sono nulla?" (tema discusso nei capp. 8—10); "Le nostre usanze nei culti (presumibilmente le avevano descritte abbastanza dettagliatamente) sono corrette? (discussione nei capp. 11—14); "Non abbiamo già sperimentato nella nostra nuova vita in Cristo l'unica risurrezione che possiamo aspettarci?" (tema questo discusso nel cap. 15); e infine, "Che cosa dobbiamo fare riguardo alla colletta?" (cap. 16).

d) Le risposte di Paolo: "Corinzi B"

Le risposte di Paolo sono la nostra I Corinzi. La sua considerevole lunghezza e l'emotività suscitata dalle questioni in essa sollevate, sono più che sufficienti per giustificare la forma a tratti sconnessa della lettera. Tuttavia, sembra che essa non riuscì negli intenti che si proponeva; leggiamo infatti in II Corinzi 2:1 e 13:2 della necessità di ulteriori provvedimenti.

e) La "visita dolorosa"

Questo provvedimento ulteriore prese la forma di una visita a Corinto, che però sembra non aver sortito effetti: la chiesa continuò a essere divisa al suo interno e Paolo fu contestato da una certo individuo che lo offese personalmente.

f). "Corinzi C"

Paolo prova nuovamente a ottenere, mediante una lettera, ciò che non gli era riuscito quando era andato di persona: rimprovera pesantemente il gregge. Questa lettera severa fu consegnata da Tito (II Cor. 7:5–8) e non ci è pervenuta. Dopo averla scritta, Paolo fu preso da profondo rimorso, tanto da non riuscire a continuare il suo lavoro, malgrado le opportunità che gli si presentavano: dunque alla fine lasciò la sua opera per andare a incontrare Tito (II Cor. 2:12–13). Quando però finalmente parlò con Tito, Paolo ebbe la gioia di scoprire che la sua lettera aveva raggiunto l'obiettivo, i corinzi si erano ravveduti e erano adesso uniti con lui. Le notizie portate da Tito furono

dunque per Paolo di forte incoraggiamento.

g) "Corinzi D"

Rallegrato dalla notizia di un ristabilimento della comunione tra lui e la sua chiesa, Paolo scrisse loro immediatamente, questa volta però per esprimere lode e gioia (II Cor. 1—9).

h) Altre notizie giungono a Paolo

Prima di mandare la sua lettera (o forse subito dopo), Paolo venne a sapere che la vittoria riportata nella chiesa di Corinto non era poi così completa. Forse Tito aveva avuto un eccesso di ottimismo, oppure c'era stato un cambiamento radicale, a motivo dell'arrivo di alcuni sedicenti "apostoli" in possesso di alte credenziali, che stavano mettendo in dubbio la sua *autorità disperdendo così il gregge.

Una spiegazione alternativa sarebbe che Paolo era consapevole di questa "sacca di resistenza" quando scrisse la II Corinzi, ma rimandò le sue rimostranze alla fine della lettera. Questa ipotesi però rende difficile comprendere il suo cambiamento di tono. Inoltre, non spiega il fatto che Paolo non indicò il fatto che ora non si rivolgeva più a tutta la chiesa ma a una sua minoranza ristretta.

i) "Corinzi E"

Paolo risponde a questi "falsi apostoli" con un aspro attacco e riafferma la sua autorità in un'altra lettera o in un'appendice di "Corinzi D". Questa è II Corinzi capitoli 10—13. Ebbe effetto? Lo possiamo solo supporre. Non siamo in possesso di ulteriore corrispondenza intercorsa tra Paolo e la chiesa di Corinto, anche se sappiamo che nel 96 d.C. Clemente, vescovo di Roma, dovette rimproverare di nuovo questa chiesa testarda, nuovamente divisa perché alcuni dei più giovani avevano esautorato i loro anziani. Clemente ravvisò nell'orgoglio l'origine del loro problema (argomento non del tutto estraneo alle lettere di Paolo) piuttosto che nella dottrina. Dunque, le argomentazioni di Paolo avevano avuto effetto in quell'occasione, ma forse non in modo così completo come lui avrebbe desiderato.

V. Autenticità e datazione

Qualsiasi cosa si possa dire sulla composizione e sul numero delle lettere di Paolo ai corinzi, non ci sono dubbi sul fatto che queste due sono autentiche; sono sempre state considerate parte integrante del *corpus* paolino. Per quanto concerne la loro datazione, possiamo partire dal punto fermo concernente il proconsole *Gallione, che ci consente di collocare Atti 18:12 a metà del 51 o del 52 d.C. (i proconsoli assumevano il loro ufficio in luglio). È ragionevole dunque collocare I Corinzi durante i due anni di permanenza in Efeso (Atti 19: 10), per cui potrebbe essere datata intorno al 53–54 d.C., mentre II Corinzi potrebbe essere stata scritta poco dopo, al più tardi nel 55 d.C.

Bibliografia. Commentari: Tra i migliori commentari su queste due lettere abbiamo quelli di C.K. Barrett nella *Black series* (1968 e 1973; tr. it. della *I Corinzi*, Bologna, 1979). Inoltre, su *I Corinzi:* Calvino; F. Godet, 1886; J. Hering, 1962 (ed. fr. 1948); H. Conzelmann, *Hermeneia*, 1975; L. Morris, *TNTC*, 2 ed., 1983, tr it. vedi sotto; G.D. Fee, *NIC*, 1983 (sul testo gr.); E.E. Ellis, *ICC*, (sul testo gr.); Su *II Corinzi*: Calvino; P.E. Hughes, *NIC*, 1962; V.P. Furnish, *AB*, 1984; R.P. Martin, *Word*, 1986; C.A. Kruse, *TNTC*, 1987; M. Thrall, *ICC*, I 1994 (sul testo gr.).

Altri studi: F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, 1977, capp. 23 e 24; G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, 1982; A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 1983; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 1983; B.J. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*, 1986; D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, 1987; P. Marshall, *Enmity in Corinth*, 1987; J.K. Chow, *Patronage and Power*, 1992; A.D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth*, 1993, **in it.** *CBI* 3, pp. 346–398; *PS* 2, pp. 287–300; *IS*, pp. 537–582, pp.583–619; *DPL*, pp. 298–324; *CBI*, 3, 346–398; *IS*, 2, 537–619; R.V.G. Tasker, *La seconda epistola di Paolo ai Corinzi*, GBU, Roma, 1978; B. Corsani, *La seconda lettera ai Corinzi: guida alla lettura*, Torino, 2000; L. Morris, *La prima epistola di Paolo ai Corinzi*, GBU, Roma, 1998; E. Bosio, *Le epistole ai romani, I–II ai corinzi*, Torino, 1989; J. Stott, *Il leader servo*, GBU, Chieti, 2004; M. Williams, *Il comportamento del credente*, Marchirolo, 1984; F. Lang, *Le lettere ai corinti*, Brescia, 2004.
(D.R. de Lacey)

*Apostolo ; *Canone del NT ; *Cronologia del NT ; *Paolo

CORMA

(Ebr. *ḥormâh*). Importante città del Neghev; un tempo la Sefat dei cananei, distrutta dai figli di Giuda e di Simeone (Giu. 1:17); il suo re è elencato fra quelli sconfitti da Giosuè (Gios. 12:14). Il suo nome israelita "consacrato" richiama lo sterminio della città conquistata in seguito a un voto nazionale fatto dopo una precedente sconfitta (Num. 21:1–3); menzionato anche in Numeri 14:45, dove la Diod., seguendo Simmaco, la Vulgata e altri, porta "via delle spie" (si veda

BDD, s.v. Atharim).

Corma era certamente collegata, ma non coincidente, con *Arad, (*cfr.* Gios. 12:14; Giud. 1:16–17). La sequenza in Giosuè 15:30–31; 19:4–5 suggerisce che si trovasse nel nord del territorio di Simeone verso Siclag. W.F. Albright propone Tell eš–Šerī'a come unico sito in quest'area con diffusi reperti della tarda Età del Bronzo (*BASOR* 15, 1924). Un'ubicazione più a sud, in direzione di Cades, è indicata da Numeri 14:45 e Deuteronomio 1:44. J. Garstang suggerisce Tell el–Milḥ (Tell el–Malḥata), 22 km. a est di Beer–Sceba, ma attualmente si ritiene che si trattasse di Arad cananea, e che le fortificazioni della media Età del Bronzo a sud di Masos, 6 km. a ovest, rappresentino Corma.

Bibliografia. S. Talmon, *IEJ* 15, 1965, p. 239; M. Kochavi, *RB* 79, 1972, pp. 543ss.; Y. Aharoni, *IEJ* 22, 1972, p. 243; *BA* 39, 1976, pp. 55–76; *LOB*, pp. 201, 215ss.; J. Bimson, *Redating the Exodus*, 1981, pp. 190, 217s.; V. Fritz, *BASOR* 241, 1981, pp. 61–74; *NEAEHL*, pp. 986–989. (J.P.U. Lilley)

CORNELIO

Centurione romano in servizio a Cesarea (Atti 10:1–33), appartenente a quei gentili noti come "timorati di Dio" a causa del loro legame con il culto giudaico (quali le elemosine e la preghera). Cornelio era un nome comune nel mondo romano, fin dall'82 a.C., quando Publio Cornelio Sulla emancipò diecimila schiavi e li iscrisse tutti all'interno della *gens Cornelia*. Il Cornelio di Atti 10 è particolarmente importante, in quanto è il primo gentile che si converte alla fede cristiana. Quando lui e la sua casa ascoltarono il messaggio di Pietro, credettero e ricevettero lo Spirito Santo, e dopo furono battezzati per ordine di Pietro. L'importanza di questo evento agli occhi dello scrittore Luca è sottolineata dalla ripetizione del racconto (si veda Atti 11:1–18; 15:7, 14). La "coorte detta Italica" di cui Cornelio faceva parte era una coorte ausiliare di cittadini romani, la cui presenza in Siria nel corso del I sec. d.C. è attestata da varie iscrizioni. (F.F. Bruce)

CORNO

(Ebr. *qeren*; gr. *keras*). **1**. Usato letteralmente per le corna del montone (Gen. 22:13; Dan. 8:3), del capro (Dan. 8:5), del bufalo (ebr. *rᵉ'ēm*, Deut. 33:17; Sal. 22:21; 92:10). Era utilizzato come recipiente per l'olio delle unzioni cerimoniali (I Sam. 16:1, 13; I Re 1:39). Il corno del montone (*qeren hayyôḇēl*) era anche usato come strumento musicale (Gios. 6:5; *cfr.* I Cro. 25:5, NVR "accrescere la potenza" marg. "corno"). **2**. Le protuberanze a forma di corno ai quattro angoli dell'*altare, di cui è stato ritrovato un esemplare a Meghiddo. Su di esse era cosparso il sangue dei sacrifici (Es. 29:12; Lev. 4:7, 18, *ecc.*) ed erano considerate luoghi di rifugio (*cfr.* la differente sorte di Adonia e di Ioab, I Re 1:50–53; 2:28–35). **3**. Il corno simboleggia la potenza nel gesto profetico di Sedechia (I Re 22.11) e nella visione di Zaccaria (Zacc. 1:18); il termine è spesso usato metaforicamente negli scritti profetici. Dio esalta "il corno" dei giusti e stronca il corno degli empi (Sal. 75:10). Dio fa crescere "il corno" (la potenza) di Davide (132:17; *cfr.* Ez. 29:21). Si parla di Dio come del "corno della mia salvezza", NVR "il mio potente salvatore" (Sal. 18:21; II Sam. 22:3; *cfr.* Luca 1:69); ma questa può essere una metafora basata sui corni dell'altare come luogo di espiazione. In Amos 6:13 "corna" potrebbe essere letto come un nome di luogo, Karnaim (così CEI). **4**. Nell'uso tipicamente apocalittico di Daniele 7—8 e di Apocalisse 13 e 17, i corni delle creature delle visioni rappresentano i singoli governanti di ciascun impero mondiale. (J.B. Taylor)

CORNUSTIBIA

(Ebr. *qeren happûḵ* "corno per il belletto", cioè "cosa che abbellisce"; LXX *Amaltheisas keras*). Nome dato alla terza e più giovane delle figlie di Giobbe dopo che la sua prosperità era stata ristabilita (Giob. 42:14). Per un'analisi del termine, si veda *cosmetici e profumi, III. *a*). (J.D. Douglas)

CORONA

Copricapo distintivo, spesso riccamente adornato, portato da re e altre personalità elevate.

I. Nell'Antico Testamento

La corona del Sommo sacerdote era costituita da una lastra d'oro con l'iscrizione "Santo al SIGNORE", fissata alla mitra o turbante mediante una corda di colore blu, come simbolo di consacrazione (Es. 29:6; 39:30; Lev. 8:9; 21:12). Dopo l'esilio, nel 520 a.C., Zaccaria (6:11–14) ricevette l'ordine da Dio di fare corone d'oro e d'argento e di porle sul capo di Giosuè, il Sommo sacerdote. Queste furono poi lasciate dentro il tempio come simbolo del favore di Dio. Probabilmente erano accoppiate in una doppia corona, fatto questo che indicava l'unione in una sola persona di uffici regali e sacerdotali.

Tra le corone dei re, quella d'oro che apparte-

neva a Davide era emblema del potere regale conferitogli da Dio (Sal. 21:3; *cfr.* 132:18; per l'accettazione del dono di Dio e della corona *cfr.* Sal. 89: 39; Ez. 21:25–26). L'incoronazione di Ioas è documentata in II Re 11:12; II Cronache 23:11. Davide si impossessò della corona d'oro incastonata di pietre che apparteneva al re (o dio Milcom) di Ammon, che pesava un talento (II Sam. 12:30; I Cro. 20:2). Le statue provenienti da Ammon mostrano re e dèi con grandi corone (si veda F.F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1969, tav. I). Per le corone con pietre incastonate, *cfr.* Zaccaria 9:16. La grande corona reale di Vashti, regina di Assuero (Est. 1:11), passò a Ester (2:17) e l'abbigliamento reale con cui Mardocheo doveva essere onorato includeva una corona d'oro (Est. 6:8; 8:15).

Oltre a essere un segno distintivo di regalità (Prov. 27:24), la corona divenne anche un simbolo metaforico per rappresentare la gloria (Giob.; 19:9; Is. 28:5; 62:3; Ger. 13:18; Lam. 5:16; Prov. 4: 9; 12:4; 14:24; 16:31; 17:6) e alle volte, purtroppo, un simbolo di orgoglio (Giob. 31:36; Is. 28:1, 3).

Il mondo della Bibbia presenta una varietà di esempi di corone. In Egitto i re e gli dèi si adornavano di un gran numero di corone, alte ed elaborate che avevano vari significati, ma anche di semplici cerchietti d'oro o diademi. La più particolare era la grande "doppia corona" dell'Alto e del Basso Egitto, che racchiudeva in sé la corona rossa del Basso Egitto (copricapo basso con una spirale sulla fronte e posteriormente una parte allungata verso l'alto) e sopra quella bianca, dell'Alto Egitto (alta e conica con un pomello al suo apice). I diademi del faraone avevano sempre sulla fronte l'*uraeus* o cobra reale. In Mesopotamia i re assiri portavano un copricapo a forma di cono tronco, adornato con bande ricamate di vari colori o con pietre preziose, oppure un semplice diadema. I re di Babilonia portavano invece una mitra ricurva che finiva a punta; si veda H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tavole 87–89, 95, 109–110, 114, 116, 120, tr. it. Torino, 1970. Scavi archeologici in Israele hanno portato alla luce una serie di cerchietti o diademi; uno, in particolare, costituito da una sottile lamina dorata punteggiata, si ritrova in W.M. F. Petrie, *Ancient Gaza III*, 1933, tav.14:6, 15. Si vedano anche ulteriori esempi in K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, 1937, coll. 125–128 e figure. (K.A. Kitchen)

II. Nel Nuovo Testamento

Per il NT occorre considerare due termini. Il più importante è *stephanos*, e denota specificamente una ghirlanda o un cerchietto. È usato in riferimento alla corona di spine di Cristo. Il termine usato in greco per indicare le "spine" ha lo stesso significato generico di quello italiano, per cui non è possibile identificare il tipo di pianta che fu usata. Ciò che è chiaro è che questa "corona" costituiva un simbolo ironico di regalità o forse anche di divinità (si veda H.St J. Hart, *JTS* n.s. 3, pp. 66–75). Sebbene la parola *stephanos* possa essere usata per indicare una corona reale (Apoc. 6:2, *ecc*), il suo uso più diffuso era quello di indicare la corona d'alloro che adornava il capo dei vincitori dei giochi, oppure le ghirlande usate nelle feste. Questo uso è quello più diffuso nel NT, per cui Paolo ricorda ai corinzi che gli atleti corrono "per ricevere una corona corruttibile" e aggiunge anche "ma noi per una incorruttibile" (I Cor. 9: 25); inoltre, è importante che colui che vuole ottenere la corona lotti "secondo le regole" (II Tim. 2:5). A volte la corona dei cristiani è qualcosa che esiste nel presente, come quando Paolo si riferisce alle persone convertite tramite la sua predicazione paragonandole alla sua corona (Fil. 4:1; I Tess. 2: 19). Più spesso, invece, la corona è riferita al futuro, come "corona di giustizia che il Signore, il giusto giudice, mi assegnerà in quel giorno" (II Tim. 4:8). Vi sono riferimenti anche alla "corona della vita" (Gios. 1:12; Apoc. 2:10) e alla "corona incorruttibile di gloria" (I Pie. 5:4). La corona può essere perduta, per cui i cristiani sono esortati a perseverare, affinché non sia loro tolta (Apoc. 3: 11). Dio ha coronato l'uomo "di gloria e onore" (Ebr. 2:7) e Gesù fu similmente coronato "affinché, per la grazia di Dio, gustasse la morte per tutti" (Ebr. 2:9). Il termine *diadema* non è frequente (Apoc. 12:3; 13:1; 19:12). Nel NT è sempre un simbolo di regalità e di onore. (L. Morris)

*Benedizione; *Gloria; *Re; *Ricompensa

CORONA DI SPINE

Fu fatta dai soldati romani e posta sul capo di Cristo quando lo schernirono prima della crocifissione (Matt. 27:29; Mar. 15:17; Giov. 19:2).

Insieme allo scettro di canna e al mantello color porpora, era un simbolo del fatto che Gesù era stato definito Re dei giudei. In qualche maniera anche la ascritta sulla croce annunciava questo fatto con scherno. Ma i cristiani hanno visto la vita di Gesù come una vita regale, dalla mangiatoia di Betlemme alla croce del Calvario, e proprio gli episodi in cui meno sembrava rappresentare un re hanno conquistato la loro devozione. Per Giovanni in particolare il momento dell'umiliazione di Cristo è il momento della sua gloria (Giov. 12: 31–33; *cfr.* Ebr. 2:9).

Non si sa esattamente quale pianta fosse intesa con *akantha*. Ci sono diversi tipi di piante con spine appuntite che crescono nella terra di Israele. I

cristiani hanno visto nelle spine il simbolo degli effetti del peccato (Gen. 3:18; Num. 33:55; Prov. 22:5; Matt. 7:16; 13:7; Ebr. 6:8).

H.St.J. Hart (*JTS* n.s. 3, 1952, pp. 66ss.) suggerisce che la corona fosse fatta con foglie di palma, che erano più facilmente reperibili. La *Phoenix dactylifera* ha spine appuntite. La corona allora poteva esser stata fatta con l'intento di emulare la "corona a raggi" di un governatore divino, così che Cristo venisse schernito sia come "Dio" sia come "re". Si veda anche *piante (Spine). (R.E. Nixon)

*Croce, crocifissione

CORONAIM

Città di Moab (Is 55:5; Ger. 48:3, 5, 34) situata ai piedi di un pendio non lontano da Soar. È menzionata nella *Stele di Mesa, riga 32. Alcuni la identificherebbero con el–'Irāq, 500 m. *ca.* al di sopra della pianura, dove vi sono sorgenti, giardini e grotte. Altri la identificano con Oronaim, tolta agli arabi da Alessandro Ianneo e restituita al re nabateo Areta (Giuseppe Flavio, *Ant*, 13: 397; 14. 18). (J.A. Thompson)

CORPO

Le principali parole ebraiche tradotte "corpo" sono *g^ewiyyâ*, usata principalmente come "cadavere", sebbene indichi anche un corpo umano vivente (Gen. 47:18), e *bāśār*, che significa *carne. Contrariamente al pensiero della filosofia greca e a gran parte di quello moderno, gli ebrei non mettevano l'accento sul corpo distinto dall'anima e dallo spirito. J.T.A. Robinson (*The Body*, 1952, tr. it. 1967) afferma che gli ebrei non tracciavano una distinzione netta: (*i*) tra la forma e la materia, (*ii*) tra il tutto e le sue parti, (*iii*) tra il corpo e l'anima e, (*iv*) tra il corpo e il prossimo o un oggetto vicino. "Il corpo di carne non era ciò che divideva un uomo dal suo prossimo, ma era un elemento che lo legava in un fascio vitale con tutti gli uomini e con la natura". Nelle sezioni in aramaico di Daniele, considerate spesso come tardive e influenzate dal pensiero greco, ci può essere di più di una distinzione tra corpo e spirito (7:15), dove la parola (*nidneh*) tradotta "dentro di *me*" è probabilmente presa in prestito dalla lingua persiana e significa "guaina, fodero".

La parola ebraica che comunemente indica la carne (*bāśār*) sta quasi a rappresentare una distinzione dallo spirito (Is. 31:3), e può aver influenzato Paolo che l'ha usata in senso teologico. Si potrebbe forse dire che l'uso della parola che designa il *cuore, in ebraico, si avvicini a quello che noi intendiamo per spirito (Sal. 84:2), ma è significativo che indica allo stesso tempo anche un organo fisico. Vale la pena osservare che gran parte della filosofia moderna si sta rendendo conto della sostanziale unità dell'uomo come tutto.

D'altra parte, nel pensiero ebraico non c'era una chiara definizione di concetti fisiologici unificanti, quali il sistema nervoso o il sistema circolatorio, e a volte si parla dei diversi organi come se avessero una specie di azione indipendente (Matt. 5:29, 30), sebbene in certi brani sia ovviamente una sineddoche, *p.e.*, Deuteronomio 28:4, *beṭen* = *"ventre, pancia", tradotto con "corpo" nella RSV (NVR: *"seno"; Diod.: "grembo"). Analogamente Lamentazioni 4:7: *'eṣem* = *ossa (NVR, Diod.: "corpo").

Nel NT la parola *sōma*, "corpo", è usata seguendo da vicino il significato ebraico ed evitando il pensiero della filosofia greca che tendeva a censurare il corpo in quanto male, prigione dell'anima o della ragione, mentre queste ultime erano considerate buone. Paolo però usa "corpo del peccato" come espressione teologica parallela a "carne", indicante il luogo in cui il peccato agisce. Comunque, nel NT si distingue più nettamente tra corpo e anima o spirito (Matt. 10:28; I Tess. 5: 23; Giac. 2:26).

Si può peraltro dubitare che la Bibbia ci permetta di pensare che l'uomo esista indipendentemente dal corpo, anche nella vita futura dopo la morte. La credenza enunciata chiaramente nel NT di una risurrezione fisica (I Cor. 15:42–52; I Tess. 4:13–18), già preannunciata nell'AT (Dan. 12:2) si oppone a qualsiasi idea che l'uomo possa continuare a esistere indipendentemente da una qualche manifestazione, forma o espressione corporea, sebbene ciò non implichi un raggruppamento degli stessi, identici atomi di materia (I Cor. 15:44). Un brano che a prima vista sembra far pensare a una separazione dal corpo (II Cor. 5: 1–8) è forse spiegato nel modo migliore da J.A.T. Robinson (*In the End God*, 1950) nel senso che non parla della morte, ma della *parousia*, e quindi non della distinzione tra anima o spirito, e corpo, ma della distinzione tra il futuro corpo della risurrezione e il presente corpo mortale. Tuttavia si può quanto meno sostenere che Luca 23:43; Filippesi 1:23; Ebrei 12:23; Apocalisse 6:9–11, *cfr.* 20:4–6, insegnino che i cristiani trapassati si trovino con Cristo in uno stato di gioia consapevole, prima della risurrezione.

Per avere un'intuizione, anche vaga, di come sarà il corpo della risurrezione (il "corpo spirituale" di I Corinzi 15), si può pensare al corpo di Cristo risorto, che non lasciò un cadavere nella tomba e, a quanto pare, passò attraverso gli abiti del

sepolcro (Luca 24:12, 31). La sua ascensione corporale non presuppone necessariamente il movimento verso un certo luogo detto "il cielo", ma fa pensare all'emergere del suo corpo in una vita più ampia, trascendente le limitazioni spazio–temporali dalle quali noi siamo vincolati.

La metafora della chiesa come *corpo di Cristo (I Cor. 12:12–27; Ef. 4:11–16) sviluppa l'idea del corpo come forma essenziale e come mezzo di espressione della persona.

Bibliografia. E.C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought*, 1953; A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; J.A.T. Robinson, *The Body*, 1952, tr. it. Torino, 1967, **in it.** G. Schütz, S. Wibbing, *DCBNT*, pp. 370–377, **in it.** *DIB*, pp. 302–317; H.W. Wolff, *Antropologia dell'antico testamento*, 4 ed., Brescia, 2002. (B.O. Banwell)

*Anima; *Vita; *Labbro; *Mano; *Occhio

CORPO DI CRISTO

Espressione usata in tre modi diversi nel NT. **1**. Il corpo umano di *Gesù Cristo, riguardo al quale gli scrittori del NT, in contrasto con il docetismo (il non riconoscere che Gesù Cristo è venuto nella carne, tale negazione "è lo spirito dell'anticristo", I Giov. 4:2–3), affermano con forza che era un corpo vero. La realtà del corpo di Cristo è la prova della sua vera umanità. Che il Figlio abbia assunto un corpo vero è perciò un fatto essenziale per la salvezza (*cfr.* Ebr. 2:14–18) e in modo particolare per l'espiazione (Ebr. 10:20). La trasformazione (non l'abbandono) del suo corpo alla risurrezione è la garanzia e il prototipo del corpo di risurrezione dei credenti (I Cor. 15; Fil. 3:21). **2**. Il pane dell'*Ultima Cena sul quale Cristo pronunciò le parole: "Questo è il mio corpo" (riportate in Matt. 26; Mar. 14; Luca 22; I Cor. 11, *cfr.* 10:16). Parole interpretate storicamente come significanti sia: "Questo rappresenta il mio sacrificio", sia: "Questo sono io stesso". L'interpretazione deve essere controllata dal riferimento alla persona di Cristo, al suo sacrificio, e alla chiesa, considerati in questo ordine. **3**. La stessa identica espressione è usata da Paolo in I Corinzi10:16 e 12:27 come descrizione di un gruppo di credenti: *cfr.* "un solo corpo in Cristo" (Rom. 12:5) e "corpo" nei versetti che parlano di una *chiesa locale, o della chiesa universale, (I Cor. 10:17; 12:12; Ef. 1:23 [ma vedi C. F. D. Moule, *Colossians*, p. 168] 2:16; 4:4, 12, 16; 5:23; Col. 1:18, 24; 2:19; 3:15). È bene osservare che l'espressione è "corpo di Cristo", non "corpo dei cristiani", e che essa ha un significato visibile, congregazionale e anche escatologico. In Romani e in I Corinzi definisce l'unità esistente tra i membri di ogni congregazione locale; in Colossesi e in Efesini è presente l'intera chiesa, con Cristo come capo.

L'origine dell'immagine paolina è stata ricercata nell'idea dell'AT che ogni parte derivi la propria funzione dal tutto; così che il tutto è indebolito quando una parte qualsiasi venga meno; l'origine è stata ricercata anche nelle idee greche degli stoici; ma, più probabilmente, in base ad Atti 9, esprime la convinzione che Cristo si identifica totalmente con tutti i cristiani.

Il problema esegetico sta nello stabilire quanta metafora ci sia nell'espressione considerata. Se è presa in senso letterale, la chiesa è considerata come un'estensione dell'incarnazione. L'uso diversificato che ne fa Paolo, da una parte e dall'altra, il probabile sfondo veterotestamentario, sembrano indicare piuttosto che si tratti di una metafora per istruire i membri della chiesa che la loro esistenza e la loro unità dipendono da Cristo, e che ogni membro può favorire o mettere in pericolo tale unità.

Bibliografia. D.G. Stewart, *ZPEB* 1, pp. 800–801; C.B. Bass, *ISBE* 1, pp. 530–531, **in it.** Arndt, E. Schweitzer, *GLNT* 13:718–790; G. Schütz, S. Wibbing, *DCBNT*, pp. 370–377; *DIB*, pp. 302–317; *DPL*, pp. 332–340; J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia, 1973. (M.R.W. Farrer)

CORRIERE

Nell'antichità i messaggi di una certa urgenza erano inviati con l'ausilio di un veloce corriere (ebr. *rāṣ*), che spesso era membro delle guardie del corpo reali, coloro che "correvano davanti" (II Sam. 15:1). In seguito il termine "corriere" o messaggero reale (Ger. 51:31) fu usato per coloro che portavano lettere tra una città e l'altra (II Cro. 30:6, 10), solitamente su cavalli veloci (Est. 8:10, 14), ed era sinonimo di velocità (Giob. 9:25). In tutto l'impero persiano, come ai tempi di Babilonia, tra le capitali delle province furono istituite poste regolari (G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1956, pp. 10–12) (D.J. Wiseman)

CORRUZIONE

(Gr. *phthora* e *diaphthora*), spesso sta a indicare la transitorietà del mondo. In Romani 8:21 è usato per indicare la caducità dell'universo materiale, sottoposto al decadimento; il termine trova la sua controparte nell'eredità "incorruttibi-

le" (gr. *aphthartos*) riservata ai credenti (I Pie. 1: 4). In I Corinzi 15:42–49 sta a indicare la caducità del corpo "naturale" sottoposto alla morte e alla distruzione; "corruttibile" (gr. *phthartos*) è praticamente equivalente a "mortale" (gr. *thnētos*), così come "incorruttibile" (gr. *aphtharsia*), riferito al corpo "spirituale", è sinonimo di "immortalità" (gr. *athanasia*). In Atti 2:27–31; 13: 35–37 "decomposizione" traduce il gr. *Diaphthora*, citato dal Salmo 16:10, LXX, che rende il *TM* *šaḥaṯ*, posto in parallelo con soggiorno dei morti. In quanto "testimonianza" messianica, la traduzione di Salmo16:10 nella LXX si presta ancora meglio del *TM* a indicare il corpo di Gesù che, essendo stato risuscitato dalla morte, "non ha subito decomposizione" (Atti 13:37).

Bibliografia. E.F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, pp. 76–81; J. Jeremias, "Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God", *NTS* 1, 1955–1956, pp. 155ss, **in it.** M.E. Boismard, *La nostra vittoria sulla morte, la resurrezione?*, Assisi, 2000. (F.F. Bruce)

*Escatologia; *Inferno; *Morte

CORTILE

1. Il termine ebr. *ḥāṣēr* (*ḥāṣîr*) indica un luogo chiuso o cortile all'interno di una casa privata (II Sam. 17:18), di un palazzo (I Re 7:8), oppure in un giardino (Est. 1:5). È molto spesso usato in riferimento al cortile del *tabernacolo (*p.e.* Es. 27; 35; 38), al cortile interno (*heḥāṣēr happᵉnîmîṯ*, *p.e.* I Re 6:36) o quello esterno (*heḥāṣēr haḥîsōnâ*, *p.e.* Ez. 10:5) del tempio di Salomone, e ai cortili del *tempio nella visione di Ezechiele (Ez. 40–46). **2**. *ʿᵃzārâ*, termine che compare raramente e dunque di significato incerto, ma usato evidentemente con il significato di "cortile" e così tradotto in II Cronache 4:9; 6:13. **3**. gr. *aulē*, cortile all'aperto, tradotto "cortile esterno" in Apocalisse 11:2.

Nel tempio di Erode, che non è descritto dettagliatamente nella Bibbia, c'erano quattro cortili, quello dei gentili, quello delle donne, quello degli uomini (israeliti) e quello dei sacerdoti, in ordine crescente di esclusività. (T.C. Mitchell)

*Architettura; *Palazzo; *Tempio

COS

Grande isola montuosa dell'arcipelago delle Sporadi (Atti 21:1), vicino alla costa sud–occidentale dell'Asia minore, vicino ad Alicarnasso. Fu anticamente colonizzata dai greci dorici e divenne famosa come sede della scuola di medicina fondata nel V sec. a.C. da Ippocrate, e anche come centro letterario, in quanto luogo in cui vissero nel III sec. a.C. Fileta e Teocrito. Era anche nota per i suoi tessuti pregiati.

I romani fecero di Cos uno stato libero all'interno della provincia dell'Asia, e l'imperatore Claudio, su sollecitazione del suo medico, originario di Cos, la esentò dal pagamento di imposte. Erode il Grande fu un benefattore per gli abitanti di Cos. (K.L. McKay)

COSCIA

In ebr., *yārēḵ*, tradotto anche "lato", nella NVR, dell'altare o del tabernacolo (Num. 3:29; II Re 16: 14). La variante *yarᵉḵâ* è quasi sempre usata con riferimento generale a oggetti o luoghi, soprattutto in senso duale, cioè derivato dall'idea delle due coscie. L'altra parola, tradotta "coscia" nella NVR (Es. 29:22, 27), si riferisce alla *gamba. Il greco *mēros* è usato una volta (Apoc. 19:16), dove probabilmente si riferisce alla localizzazione della scritta sul vestito. (Si veda *NBCR*, p. 1304).

La parola ebr. è usata in modo simile a *mot–lomacri*; *naym* o *ḥᵃlāṣayim* e in greco *osphys*, "lombi", per indicare le parti del corpo generalmente coperte (Es. 28:42; *cfr.* Is. 32:11) e il "fianco", ossia la posizione dove si trova una spada (Sal. 45:3); è anche la localizzazione degli organi genitali, e dunque è un simbolo per la discendenza (Gen. 46:26; *cfr.* Gen. 35:11; Atti 2:30; *moṯnayim* non è usata in questo senso). L'uso di fare un giuramento ponendo la mano sotto la coscia di un altro (Gen. 24:2–3; 47:29–31) indica l'associazione alla potenza peculiare di queste parti del corpo, forse con l'idea di invocare il sostegno dei discendenti della persona per rafforzare il giuramento. Per una particolare forma di giuramento, si veda Numeri 5:21–31. Percuotersi sull'anca è un segno di dolore (Ger. 31:19). Per una discussione sull'usanza di non mangiare il nervo della coscia (Gen. 32:32), si veda *nervo. (B.O. Banwell)

COSCIENZA

I. Origine del termine

Il termine "coscienza" non è presente nell'AT e anche il vocabolo gr. *syneidēsis* è praticamente assente dalla LXX. La sua origine va ricercata nell'ambito delle idee greche piuttosto che ebraiche. Molti, come C.H. Dodd (*Romans* in *MNTC*, pp. 35–37), C.K. Barrett (*Romans* in *BNTC*, p. 53) e J. Moffatt (su I Cor. 8:7ss. in *MNTC*), sostengono infatti l'idea che il termine abbia avuto origine nel pensiero stoico. C.A. Pierce (*Con-*

science in the New Testament, 1955, pp. 13ss), invece, suggerisce che questa parola arrivi nel NT a partire da un'origine nel pensiero greco popolare non filosofico (si veda anche J. Dupont, *Gnosis*, 1949, p. 267). Pierce ritiene inoltre che il termine sia stato introdotto nel NT in seguito ai problemi della chiesa di Corinto, dove ci si appellava alla "coscienza" per giustificare comportamenti controversi, in particolare il mangiare cibo sacrificato agli idoli (Pierce, pp. 60ss; *cfr.* I Cor. 8:7–13). Questo potrebbe spiegare la sua assenza nell'AT e nei Vangeli e la sua prevalenza negli scritti di Paolo, soprattutto nelle lettere ai Corinzi.

II. Significato

Il termine fondamentale del gruppo a cui appartiene *syneidēsis* è il verbo *synoida*, che ricorre poche volte nel NT e significa "conoscere in comune con" (Atti 5:2; *cfr.* l'etimologia simile della parola lat. *concientia*, equivalente a *syneidēsis*) oppure, quando si trova all'interno del costrutto, assume un significato prossimo alla capacità di "conoscersi" (I Cor. 4:4). Il significato principale di *syneidēsis* nel NT è dunque un'estensione di questo concetto, e implica più di una semplice "coscienza", infatti include un giudizio morale sull'atto (buono o cattivo) compiuto coscientemente. Per certi versi, questo significato trova un riscontro nel giudaismo.

Nell'AT, come anche nella filosofia greca, il giudizio su un'azione era di norma affidato allo stato o alla legge. Tuttavia, in I Samuele 24:6 la parola "cuore" (ebr. *lēb*), nella frase "il cuore gli batté", assume il ruolo di "coscienza" e si conforma al significato che questo termine ha nel gr. popolare, facendo riferimento al dolore provato da una persona quando, intraprendendo o portando a termine un'azione, "trasgredisce i limiti morali della propria natura" (Pierce, p. 54; l'effetto di una "cattiva coscienza" sotto questo aspetto lo si trova nelle azioni di Adamo ed Eva in Genesi 3:8, anche se non è fatto uso di questo termine). L'unica volta in cui *syneidēsis* compare nella LXX (al di fuori degli scritti apocrifi) è in Ecclesiaste 10:20, dove *en syneidēsei sou* è tradotto "[Non maledire il re, neppure] con il *pensiero*" (l'ebr. significa *lett.* "conoscenza"). Questo riferimento però non segue lo schema appena presentato, ed è nel libro apocrifo della Sapienza 17:11 (17:10) che si trova l'unico uso del termine (Paoline, "La malvagità, quando è condannata, si rivela particolarmente vile; oppressa dalla coscienza, suppone il peggio"); ciò costituisce una chiara anticipazione dell'uso e del significato neotestamentario del termine *syneidēsis* (però *cfr.* Giob. 27:6; e anche Siracide 14:2).

III. Uso nel Nuovo Testamento

L'uso del termine "coscienza" nel NT deve essere valutato alla luce dell'idea del "Dio, santo e giusto, creatore e giudice, oltre che redentore, colui che vivifica" (Pierce, p.106). La verità di questa affermazione si vede dal fatto che gli scrittori del NT percepiscono la coscienza dell'uomo sia in modo negativo, come strumento di giudizio, sia in modo positivo, come guida.

Il termine *syneidēsis* è spesso presente nelle lettere di Paolo, e anche in Ebrei, I Pietro e in due discorsi di Paolo riportati negli Atti (23:1; 24:16). Nell'uso fattone da Paolo questo termine sta a descrivere soprattutto il dolore che si prova quando si commette un errore (si veda Rom. 13:5, in cui Paolo esorta a stare "sottomessi" a causa della *syneidēsis*, oltre che l'*orgē*, l'aspetto individuale e quello sociale del giudizio di Dio). L'uomo può esserne liberato morendo al peccato per mezzo dell'identificazione con Cristo (Rom. 7:15; 8:2). Tuttavia, è possibile che la coscienza dell'uomo (per mezzo della quale comprende ciò che Dio esige da lui, e che gli provoca sofferenza quando non ne tiene conto) non sia disciplinata in modo adeguato (I Cor. 8:7), o divenga debole (v. 12), persino corrotta (v. 7; *cfr.* Tito 1:15), incallita e infine insensibile (I Tim. 4:2). È dunque essenziale che la coscienza sia opportunamente educata e informata dallo Spirito Santo. Questo è il motivo per cui non è possibile separare la coscienza dalla fede. Mediante il ravvedimento e la fede l'uomo è liberato dalla coscienza in quanto "sofferenza interiore"; la fede è anche il mezzo per cui la sua coscienza è risvegliata e ammaestrata. Camminare in "novità di vita" (Rom. 6:4) implica una fede vivente e crescente, così che il cristiano è sensibile all'opera dello Spirito in lui (8:14); questo, a sua volta, diventa garanzia di una "buona coscienza" (I Pie. 3:16; *cfr.* Atti 23:1).

In Romani 2:14–15 troviamo uno sviluppo importante dell'uso di *syneidēsis* da parte di Paolo. Ciò che questo brano implica è che la rivelazione generale che Dio dà di se stesso, come colui che è buono ed esige bontà dall'essere umano, mette gli uomini di fronte a una responsabilità morale. Per i giudei questa esigenza divina si è esplicitata al Sinai, mentre i gentili adempiono "per natura" ciò che è richiesto dalla legge. Tuttavia, il riconoscimento di questi obblighi, da parte dei giudei o dei gentili, è qualcosa che viene percepito individualmente ("quanto la legge comanda è scritto nei loro cuori", v. 15) e, in base alla risposta personale, essi sono giudicati moralmente ("perché la loro coscienza ... rende testimonianza" di ciò che il loro cuore ha compreso). Dunque, tutti gli uomini hanno la coscienza e per mezzo di essa pos-

sono apprezzare il carattere di Dio e la sua volontà. Nello stesso tempo, la coscienza può essere vista come una forza "esterna" all'uomo stesso (si veda Rom. 9:1; e *cfr.* Giov. 8:9 le cui parole: "accusati dalla loro coscienza" corrisponde alla dottrina paolina).

Come Paolo, lo scrittore della Lettera agli Ebrei usa il termine *syneidēsis* con un riferimento sia negativo sia positivo. Sotto il vecchio patto la coscienza dell'uomo che lo fa sentire colpevole davanti a Dio non poteva essere resa perfetta (9: 9), ma una liberazione è stata resa possibile grazie all'opera di Cristo, secondo i termini del nuovo patto (9:14) che permettono all'uomo di entrare in una nuova relazione con Dio, facendo propri i benefici della sua morte (10:19–22; *cfr.* I Pie. 3:21). In termini di crescita spirituale, dunque, la coscienza del credente può essere definita "buona" (Ebr. 13:18).

Concludendo, il significato neotestamentario di "coscienza" è duplice: essa è lo strumento mediante il quale si manifesta un giudizio morale, doloroso e assoluto, in quanto si tratta di un giudizio di origine divina sulle azioni concluse o iniziate da un individuo; inoltre agisce in qualità di testimone e guida nel processo di santificazione del credente.

Bibliografia. J. Dupont, *Gnosis*, 1949; e *Studia Hellenistica*, pp. 119–153; O. Hallesby, *Conscience*, 1950; C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, 1955; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 1956, pp. 206–210; J.N. Sevenster, *Paul and Seneca*, 1961, esp. pp. 84–102; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1965, tr. it. *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 2 voll., n. ed., Brescia, Paideia, 1989–1990; M.E. Thrall, *NTS* 14, 1967–1968, pp. 118–125 (contrario a Pierce); C. Brown in *NIDNTT* 1, 348–353, **in it.** *GLNT*, 13:269–326; *DCBNT*, pp. 380–389; *DPL*, pp. 340–345; H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, 2002; A. Cancrini, *Syneidesis, il tema semantico della con-scientia nella Grecia antica*, Roma, 1970. (S.S. Smalley)

*Giudizio

COSMETICI E PROFUMI

I. Introduzione

a) Definizione

Per cosmetici qui si intende quell'ampia varietà di misture ottenute da minerali polverizzati, olii ed estratti vegetali e grasso animale, che sono stati usati fin da tempi antichissimi per abbellire, migliorare o ripristinare l'aspetto di una persona (cosmetici per l'immagine) o per produrre piacevoli fragranze (cosmetici profumanti).

b) Recipienti e accessori per cosmetici

Nella Scrittura, si parla poco di vasetti, fiale, bottigliette, cucchiai e altri contenitori per cosmetici noti dall'archeologia. Oltre ai "vasetti di profumo" di Isaia 3:20, una traduzione la cui accuratezza è stata messa in discussione, è menzionato il ben noto vaso di unguento o di nardo con il quale la donna penitente unse il capo di Cristo (Luca. 7: 37; *cfr.* Matt. 26:7; Mar. 14:3). Alcuni siti archeologici di città israelitiche hanno restituito molte ciotole per cosmetici decorate, di piccole dimensioni; in quasi tutti i periodi rappresentati negli scavi i recipienti di terracotta con piccoli manici furono probabilmente usati come bottigliette per profumo, mentre a Lachis è stata trovata una splendida bottiglietta di avorio per unguento, risalente al XIV – XIII sec. a.C. Le donne egizie di alto rango preferivano per la cosmesi cucchiai di avorio con raffigurazioni di fiori di loto, fanciulle, anatre, *ecc.*, e questi erano a volte usati anche in Israele. Come contenitore per il colore usato per truccare gli occhi esistevano vasi e tubetti di vario tipo, e il colore era comunemente applicato con un piccolo bastoncino (*spatula*) di legno o di bronzo. In Egitto è stata trovata una gran quantità di questi vasetti e spatole (*specchio).

c) Igiene

In tutti i paesi orientali menzionati nella Bibbia l'olio per ungere il corpo, usato allo scopo di lenire i bruciori della pelle arsa dal sole, era essenziale quasi quanto il cibo e l'acqua. Questo uso dell'olio era quotidiano, ma era evitato in occasione di funerali; (si veda Deut. 28:40; non averne era considerato una maledizione; Rut 3:3; II Sam. 12: 20; *cfr.* Matt. 6:17). Un chiaro esempio lo troviamo in II Cronache 28:15, in cui è descritta l'accoglienza riservata alle truppe rimpatriate del re Acaz (730 a.C., *ca.*), che furono rivestite, nutrite e anche unte. Chi al contrario ricercava il lusso più sfrenato faceva largo uso di unguenti costosi, ottimo sistema questo per buttare via il proprio denaro (Prov. 21:17).

Testimonianze esterne confermano questo quadro biblico. Nell'Egitto di Ramses (XIII secolo a.C.), un papiro menziona 600 *hin* di "olio per unzione" per un gruppo di operai; ad altri lavoratori fu dato "dell'unguento per ungersi, tre volte nel corso del mese" oppure, "la loro razione di frumento e di unguento" (vedi R.A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 1954, pp. 307–308, 312, 470). La stessa situazione c'era in Mesopotamia, almeno dal XVIII sec. a.C. in poi. Bisogna ricor-

dare che i cosmetici, in Oriente, erano usati tanto per fini pratici quanto per fini decorativi. (*cfr.* i testi di Mari sulla distribuzione dell'olio, J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, testi 5–85.)

II. I profumieri e la fabbricazione dei profumi

In I Samuele 8:13 Samuele descrive un re "come lo hanno tutte le nazioni", che esige il servizio "delle profumiere, delle cuoche, delle fornaie". Tre aspetti di questo passo risultano più chiari alla luce di fonti esterne: l'esistenza di profumerie di palazzo, l'associazione della lavorazione dei cosmetici con quella del cibo, e il termine ebr. di base (*rqḥ*).

a) Profumerie reali

Il grande palazzo a Mari sull'Eufrate centrale (XVIII secolo a.C.), aveva la sua profumeria, la *bīt–raqqi*, che doveva provvedere grosse quantità di unguenti di vario tipo per i soldati e per i dignitari del re, oltre che i profumi usati per il corpo, per i rituali, le feste e i banchetti reali. Si veda J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, 1957, *Textes Economiques et Administratifs*, pp. 3–27 (testi 5–85), 176–183 (i vari oli), 183–184 (grandi quantità), 274, n. 2, e p. 360 (*bīt–raqqi*).

b) Metodi di preparazione legati alla cucina

L'allusione di I Samuele 8:13, che raggruppa insieme profumieri, cuochi e fornai, corrisponde a un'antica consuetudine. Le tecniche dei profumieri erano strettamente correlate alla cucina. I profumi dei fiori, *ecc.*, potevano essere estratti e "fissati" con tre procedimenti. Il primo era l'*enfleurage*: immergere i fiori nel grasso sostituendoli continuamente. Il secondo era la *macerazione*: tenere a bagno fiori, o altre sostanze in grasso o olio scaldato a 65°C. Questo era il metodo più usato e che aveva delle affinità con la cucina. Il terzo era la *spremitura*: estrazione di succhi odoriferi, pressando fiori e altre sostanze in un sacco. L'olio di mirra e altre gommoresine era ottenuto riscaldando la sostanza in questione in un olio o grasso "fissativo" (aggiungendo acqua per evitare l'evaporazione dell'essenza); l'essenza del profumo della mirra o di altre "resine" era in tal modo trasferita all'olio o al grasso, che poteva a quel punto essere filtrato come profumo liquido. Per questi procedimenti si veda R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955, pp. 9–10, e riferimenti, e A. Lucas, *JEA* 23, 1937, pp. 29–30, 32–3. I testi cananeo–settentrionali di Ugarit menzionano "l'olio del profumiere" (*šmn rqḥ*; si veda Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 130) e voci come "10 log di olio", "3 log di profumo" (*ṯlṯ lg rqḥ*; si veda Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 427, n. 1354—XIV – XIII sec. a.C.; la stessa misura, *log*, è usata in Lev. 14:10, 12, 15, 21, 24) (*pesi e misure).

Questi processi, così simili all'uso di grasso e succhi nel cucinare sono a volte raffigurati nei dipinti delle tombe egiziane del XV secolo a.C., dove si vedono persone mentre versano e mescolano misture in pentole bollenti, o mentre modellano l'incenso in forme particolari. Esempi tipici si trovano in Davies *JEA* 26, 1940, tavola 22 con p. 133, e Forbes, *op.cit.*, p. 13 e fig. 1. L'aspetto culinario della profumeria è rispecchiato direttamente in un termine egiziano per "profumiere", *sgnn*, *lett.* "cuoco per unguenti", e dall'uso del fuoco nelle elaborate ricette per cosmetici che provengono dall'Assiria (per il quale si veda E. Ebeling, *Parfümrezepte und Kultische Texte aus Assur*, 1950).

c) La terminologia in rqḥ

Il normale participio *roqaḥ* è usato per "profumiere" in Esodo 30:25, 35 ("profumo composto"); 37:29, e anche in I Cronache 9:30, dove si parla di sacerdoti che avevano ricevuto da Davide e Saul il compito di preparare i profumi per il tabernacolo. Si ritrova anche in Eccl. 10:1, dove è identico all'ugaritico *šmn rqḥ* citato prima. *raqqāḥ*, femm. *raqqāḥâ*, è il sostantivo per "profumiere professionale"; quest'ultimo si trova in I Samuele 8:13, il precedente in Neemia 3:8: "Anania, uno dei profumieri" (corporazione). (*cfr.* Mendelsohn, *BASOR* 80, 1940, p. 18). Tra i termini usati per intendere un "profumo", troviamo *rōqaḥ* in Esodo 30:25, 35; *riqqûaḥ*, in Isaia 57:9; *reqaḥ*, "vino aromatico" in Cantico dei Cantici 8:2 (*cibo); *merqaḥ*, "aromi", in Cantico 5:13; *m^eruqqāḥîm* è il verbo passivo nella frase "composti con arte di profumiere" in II Cronache 16:14; *mirqaḥaṯ* è "profumi aromatici" in I Cronache 9:30, e "profumo composto secondo l'arte del profumiere", in Esodo 30:25; infine *me rqāḥâ*, "vaso da profumi" in Giobbe 41:23, e forse nell'ordine "fa sciogliere il grasso", in un contesto culinario (forse si trattava di carne aromatizzata), in Ezechiele 24:10 (difficile da interpretare).

III. Cosmetici per uso estetico

a) Trucco

Da tempi molto remoti le donne orientali usavano dipingersi l'area intorno agli occhi e scurire le sopracciglia con impasti minerali, solitamente neri. All'inizio lo scopo era curativo (per proteggere gli occhi dal forte bagliore del sole), ma rapidamente divenne una moda principalmente femminile, poiché rendeva gli occhi più grandi e conferiva uno sguardo più intenso. Questo lo si può riscon-

trare in Egitto, in Israele e in Mesopotamia.

La regina Izebel (841 a.C.) faceva uso di questi cosmetici. II Re. 9:30 indica che ella "si diede il belletto agli occhi (*pûk*) si acconciò la capigliatura" prima di andare alla finestra da dove, per ordine di Ieu, fu buttata di sotto e uccisa. Più di due secoli dopo, due profeti ebrei raffigurarono la loro nazione, idolatra e infedele a Dio, come una donna truccata per sedurre amanti illegittimi. Geremia (4:30) dice "Hai ... un bell'ingrandirti gli occhi con il belletto" (*pûk*), mentre Ezechiele (23:40) riporta "ti sei imbellettata (*kāḥal*) gli occhi ...". Si noti anche il nome Cornustibia, nome della terza figlia di Giobbe (42:14), che significa "corno per il belletto", cioè "cosa che abbellisce". Questo ombretto per gli occhi era preparato macinando il minerale, fino a ottenere una polvere finissima, e mischiandolo con acqua o gomma per formare un impasto che si poteva tenere in un recipiente; veniva poi applicato sulle palpebre con un dito o una spatolina (si veda **I.** *b*, sopra).

Alcuni commenti sono necessari a riguardo dei minerali usati. Al tempo dei romani era usato un composto di antimonio per la preparazione del trucco per occhi; il lat. per solfuro di antimonio e poi per antimonio stesso è *stibium*. Sfortunatamente ciò ha condotto a definire in generale, ma spesso erroneamente, antimonio o stibio il trucco usato per gli occhi nell'antico Oriente. In Egitto la malachite verde fu rapidamente rimpiazzata da ombretto nero (egiz. ***msdmt***). Le analisi su molti reperti archeologici hanno dimostrato che questo consisteva principalmente di *galena* (solfuro di piombo), e mai di antimonio, se non per impurità accidentali (si veda A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4 ed., 1962, pp. 80–84 e *cfr.* pp. 195–199.) In Mesopotamia i babilonesi chiamavano il loro ombretto nero ***guḫlu***, reso sia con galena sia con antimonio/stibio (per il primo si veda Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, p. 18, che non presenta alcuna evidenza a supporto della sua argomentazione; per l'altro, si veda R.C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, pp. 49–51, dove le prove addotte non sono attinenti – ma il suo riferimento ad "aghi di piombo" sarebbe più appropriato per la galena che per l'antimonio). ***guḫlu*** è lo stesso dell'ebr. ***kāḥal***, "ombretto per occhi", e passò all'arabo ***kohl*** "pittura per gli occhi". Il ***kohl*** arabo moderno spesso non è altro che fuliggine inumidita e può contenere galena ma non antimonio (*cfr.* Lucas, *op. cit.*,p.101). Perciò l'ebr. ***pûk***, "ombretto per occhi", era probabilmente galena, piuttosto che antimonio. Di conseguenza, ***'aḇnê pûk*** nei tesori del tempio (I Cro. 29:2) probabilmente non erano altro che "pezzi di galena". L'uso di ***pûk*** in Isaia 54:11 (reso "antimonio") può presupporre l'uso di galena (polverizzata) come parte di un adesivo o resina (di colore scuro) per incastonare pietre preziose. Per la resina ricavata da minerali polverizzati simile ad adesivi colorati utile ad assemblare la gioielleria, si veda Lucas, *op. cit.*, pp. 12–13.

In Egitto il rosso ocra (ossido di ferro rosso), spesso rinvenuto nelle tombe, potrebbe essere servito come una sorta di fard per le guance (Lucas, *op.cit.*, p. 104). Le donne egiziane usavano anche piumini per la cipria (Forbes, *op.cit.*, p. 20 e fig. 4) e rossetti (si veda l'immagine riprodotta in *ANEP*, p. 23, fig. 78). Nell'antichità le foglie della pianta profumata dell'alcanna (si veda **IV.**, sotto) erano schiacciate per produrre un colore rosso (conosciuto come henna o henné) per i piedi, le mani, le unghie e i capelli (Lucas, *op.cit.*, p. 107). In Mesopotamia i sumeri usavano il giallo ocra come polvere per il viso, curiosamente chiamata "argilla d'oro" o "fioritura del viso"; i babilonesi usavano comunemente il rosso ocra (Forbes, *op.cit.*, p. 20). Usanze simili erano senza dubbio gradite alle seducenti signore ebree quali quelle descritte in Isaia 3:18–26.

b) Acconciatura dei capelli e metodi per contrastare i segni dell'età

Acconciarsi i capelli era di moda nel Vicino Oriente. In Egitto parrucchieri esperti si occupavano delle capigliature (e delle parrucche) di personaggi importanti. Per riproduzioni di questi parrucchieri e dettagli sugli stili delle acconciature e dei fermagli si veda *ANEP*, p. 23, tav. 76–77, e rif. a p. 259, e anche E. Riefstahl *JNES* 15, 1956, pp. 10–17 con le tavole 8–14. Anche in Mesopotamia c'erano mode per le acconciature (*cfr.* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, pp. 410–411; *RA* 48, 1954, pp. 113–129, 169–177; 49, pp. 9ss.). Anche in Canaan e Israele esistevano vari tipi di acconciature, con riccioli lunghi o corti (si veda G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 191 e fig. 136–137, 72). In relazione a ciò si noti l'ironia di Isaia in 3:24, e Izebel che si adorna il capo (II Cro. 9:30). Pettini riccamente decorati erano molto comuni (vedi, *p.e.*, *ANEP*, p. 21, fig. 67). Nel mondo semitico gli uomini (in contrasto con l'Egitto) erano fieri di avere barbe belle e curate e si prendevano cura dei loro capelli: basti pensare alle sette trecce di Sansone (Giu. 16:13, 19). Barbieri e rasoi sono ben noti nell'AT (*p.e.* Ez. 5:1, *ecc.*) così come in tutto l'antico Oriente (*ANEP*, p. 24, fig. 80–83). Si mettevano apunto ansiosamente metodi per contrastare i segni dell'età. Tra le ricette trovate in antichi papiri egizi di medicina ce n'è una denominata "Li-

bro per trasformare un uomo vecchio in uno giovane"; diverse di queste erano dedicate a migliorare la carnagione (si vedano le traduzioni in Forbes, *op. cit.*, pp.15–17).

IV. Cosmetici "odoriferi" per uso personale

a) La profumeria nel Cantico dei Cantici

"Profumo" (nel senso di "unguento") è semplicemente *šemen* (*ṭôḇ*) (1:3; 4:10); *rēaḥ* "odore", si riferisce sia a unguenti fatti dall'uomo (1:3) sia a fragranze di origine naturale (2:13, qui tradotto come "profumo"). Il nardo (1:12; 4:13–14) è in questo contesto molto probabilmente lo stesso di *lardu*, che si ritrova nelle iscrizioni assiro–babilonesi, cioè la radice di zenzero *Cymbopogon schoenanthus* importato forse dall'Arabia (si veda R.C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 17). Nel NT invece *nardos pistikē*, "il nardo puro" (Mar. 14:3; Giov. 12:3), è probabilmente il *Nardostachy jatamansi* dell'India (Himalaia), un prodotto d'importazione molto costoso per la Giudea romana. Per quanto riguarda la mirra (1: 13; 3:6, 4:6, 5:1) e la mirra liquida *mōr ōḇēr* (5: 5, 13), si veda **V.** *a*, sotto; per l'incenso, si veda **V.** *b*, sotto. Le espressioni "monte della mirra", "colle dell'incenso" e "monti degli aromi" (4:6; 8:14) potrebbero alludere forse alle terrazze (menzionate anche nei testi egiziani) dove crescevano le piante che li producevano.

In 1:14; 4:13 *kōper* potrebbe essere la pianta di alcanna con i fiori profumati e le cui foglie, quando erano schiacciate, producevano un colorante rosso; per l'alcanna (henné) si veda Lucas, *op.cit.*, pp. 107, 355–357. "Profumata" in 3:6 è *m^equṭṭeret* la stessa radice di *q^eṭōreṯ*, "incenso"; come per "aroma dei mercanti" si veda il riferimento al piumino da cipria alla fine di **III.** *a*, sopra. In 4:14 *karkōm* è riportato in generale come croco. Potrebbe trattarsi sia del croco dello zafferano sia della curcuma, oppure di entrambi, che producono un colorante giallo (Thompson, *op.cit.*, pp. 160–161, e riferimenti all' assir. *azupiranu* e *kurkanu*). Per il calamo e la cannella, si veda **V.** *a*, sotto, per l'aloe, la voce *erbe. I versi 5:13; 6:2 alludono ad aromi, *bōśem*, forse specificamente il balsamo di Galaad, anziché riferirsi al più generale spezie. Per le mandragole (7:14), si veda la voce *piante. "Il vino aromatico" (8:2) è conosciuto altrove nell'antico Oriente (*cibo).

b) Altri riferimenti

bōśem, "profumo", in Isaia 3:24 è un termine generico usato nelle Scritture per indicare le spezie; *cfr.* i regali della regina di Seba (I Re 10:2, 10), i tesori di Ezechia (II Re. 20:13) e i riferimenti nel Cantico dei Cantici (4:10, 14, 16; 8:14). La pulizia e l'abbellimento del corpo sono evidentemente sottintese dalla parola *tamruq* usata in Ester 2: 3 ("cosmetici"), quando Ester e altre ragazze si preparavano per incontrare il re Assuero. Il "profumo" menzionato in Proverbi 27:9 è *q^eṭōret*. "L'olio profumato" di Ecclesiaste 7:1 (così come il "profumo" in Cant. 1:3) è *šemen ṭôḇ*, proprio il termine *šamnu ṭâbu* già usato da un alto funzionario in una tavoletta di Mari del XVIII sec. a.C., che lo richiedeva allo scopo di ungersi (C.F. Jean, *Archiv Orientální* 17:1, 1949, p. 329, A 179, 1. 6). I profumi erano versati sui vestiti (Sal. 45:8), spruzzati sui letti (Prov. 7:17), e olio prezioso (di nuovo *šemen ṭôḇ*) era versato sul capo, come nell'unzione di Aronne (Sal. 133). Profumi e spezie erano bruciati ai funerali delle persone importanti (II Cro. 16:14). Si veda M. Dayagi–Mendels, *Perfumes and Cosmetics in the Ancient World*, 1989.

V. Profumi sacri

a) L'olio per l'unzione

Quest'olio era usato per la consacrazione del tabernacolo e dei suoi arredi, e per la consacrazione dei sacerdoti a partire da Aronne, ma non per uso profano (Es. 30:22–33). Molti dei suoi ingredienti possono essere identificati: la mirra, ebr. *mōr*, una gomma resina profumata proveniente dalla pianta *balsamo–dendron* e *commiphora* dell'Arabia meridionale e della Somalia. Il suo profumo deriva dal 7–8% di componente volatile presente nell'olio. È questa l'essenza che può essere incorporata in un profumo liquido mediante il riscaldamento con olio/grasso fissativo, con conseguente filtraggio (si veda **II.** *b*, sopra). Oltre alla "mirra liquida" citata in Cantico dei Cantici 5:5, 13, questo profumo potrebbe essere ciò che è definito "vergine" (*mōr–d^erôr*) in Esodo 30:23, ed è probabilmente il *šmn mr* dei testi cananei del XIV – XIII sec. a.C. provenienti da Ugarit (Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 130: testi 12 + 97, righe 2, 8, 15 e 120, riga 15) e della lettera di Amarna n. 25 dello stesso periodo, IV:51 (*šaman murri*); la parola ebr. *mōr* è quindi antica e non "tardiva" come attestato erroneamente in *BDB*, p. 600b. Il profumo egiziano *ntyw*, "mirra", era utilizzato anche in questa forma liquida, per l'unzione e in ambito medico (rif. Erman e Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1, p. 206:7). Questo tipo di mirra liquida è lo *stacte* verace (Lucas, *JEA* 23, 1937, pp. 29–33; Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, p. 340).

L'identificazione precisa del "cinnamonno aromatico", *qinnmon beśem* (Es. 30:23; *cfr.* Prov. 7: 17; Cant. 4:14), non è certa. Non c'è alcuna prova formale del fatto che questo termine rappresenti il *Cinnamomum zeylanicum*, derivante dell'attua-

le Sri Lanka; altre piante provviste di corteccia o legno aromatico, della famiglia del cinnamomo/cassia, sono ugualmente possibili (*cfr.* Thompson, *op.cit.*, pp. 189–190). Del tutto incerta è anche l'ipotesi che il legno egiziano ***ti–šps*** sia il cinnamomo (Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, p. 8, Tavola II, e Lucas, *op.cit.*, p. 354, implicitamente). Si veda anche il paragrafo sulla cassia, sotto. Per i vari tipi di legno aromatico usati in Egitto, si veda Lucas, p. 119; anche Shamshi–Adad I d'Assiria li cercava (G. Dossin, *Archives Royales de Mari*, 1, n. 88, 11. 27–30 – ***iṣu–riqu***).

La "canna aromatica" (Es. 30:23) è l'ebr. ***qᵉnēh–bōśem***. Non è certo che si possa identificare con la "canna odorosa che viene dal paese lontano"(Ger. 6:20, e neanche con la "canna aromatica" di Ez. 27:19), ***qāneh haṭṭôḇ***. Tuttavia quest'ultima è, molto probabilmente, il ***qanu tâbu*** presente a partire dal XVIII sec. a.C. nei testi assiro–babilonesi, (per quella di Mari, si veda C.F. Jean, *Archiv Orientálnì* 17:1, 1949, p. 328). Probabilmente si tratta dell'*Acorus calamus* che ha un rizoma o fusto–radice aromatico, si veda Thompson, *op. cit.*, pp. 20–21. Nel Nuovo Regno d'Egitto, XV–XII sec. a.C., la pianta profumata ***ḳnn*** è identificata come *Acorus calamus* (G. Jéquier, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 19, 1922, pp. 44–45, 259 e n. 3; Caminos, 9, 1954, p. 209 – olio di ***ḳnní***). Veri e propri steli di piante sono stati rinvenuti in un vaso contrassegnato con la parola "profumo", all'interno della tomba di Tutankhamon, 1340 a.C. *ca.* (Lucas, p. 119). "I cinquanta talenti di canne" menzionati in una tavoletta ugaritica (Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 130, testo 120:9–10) insieme ad altri prodotti aromatici potrebbero riferirsi alla canna aromatica, ma difficilmente al cinnamomo (Sukenik, *Tarbiz* 18, 1947, p. 126; si veda Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 479, n. 2244).

Infine abbiamo la cassia, che traduce il termine ebr. ***qiddâ*** in Esodo 30:24 ed Ezechiele 27:19. Quale che sia la reale identità di questo profumo, è molto probabile che ***qiddâ*** sia analogo all'egiziano ***ḳdt*** nel Papiro Harris I del 1160 a.C., *ca.* (così Forbes, *op.cit.*, p. 8, Tavola II). L'altro termine ebr. spesso tradotto cassia ***qᵉṣî'āh***, ha un significato incerto. Tuttavia, ammettendo un significato parallelo all'arabo *salīḫāh*, "sbucciato", e questo a sua volta all'assiro–babilonese ***kasi ṣîri*** (come suggerirebbe Thompson, *op.cit.*, p. 191), abbiamo che potrebbe anche corrispondere all'assiro *qulqullânu*, cioè la *Cassia tora* (*qulqul* in arabo moderno; Thompson, *op. cit.*, pp. 188–192). *Cfr.* il nome della seconda figlia di Giobbe (Giob. 42:14); (*erbe, cassia).

b) L'incenso

Per il significato della parola incenso, si veda incenso. Qui si tratterà solo degli ingredienti che lo compongono. Il termine ebr. generale (che a volte è reso con "fumo" o "profumo") è ***qᵉṭoreṯ***, termine adottato e conosciuto in Egitto a partire dal XII secolo a.C. (Erman e Grapow, *Wörterbuch d. Aeg. Sprache*, 5, p. 82:3); esistono anche altre forme che derivano dalla radice ***qṭr***. I due elementi ultimi dell' incenso sacro di Esodo 30:34–38 sono i più facili da identificare. Uno di questi, ebr. ***ḥe lbᵉnāh***, è quasi certamente il galbano (*Ferula galbaniflua*) di bosco che cresce in Persia ed era noto in Mesopotamia (bab. *buluḫḫum*) dal III sec. a.C.. (Si veda Thompson, *op. cit.*, pp. 342–344; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Lieferung 2, 1959, p. 101 e rif.).

L'incenso, ebr. ***lᵉḇônāh*** ("bianco"), è così nominato per il suo aspetto che lo rende la più bianca delle gommoresine usate per l' incenso; viene dal genere degli alberi *Boswellia* dell'Arabia meridionale e della Somalia, ed è il classico olibano. A quanto pare, la regina egiziana Hatshepsut si fece portare tali alberi in Egitto intorno al 1490 a.C., e palline di incenso sono state rinvenute nella tomba di Tutankhamon (1340 a.C. *ca.*). Si veda Lucas, *op.cit.*, pp. 111–113. ***naṭap̄***, "gocce", è reso con *stacte* nella LXX, ma per il vero *stacte* si veda **V.** *a* sopra, a proposito della mirra. Il nome suggerisce una naturale essudazione, sfruttabile per l'incenso, forse uno storace (*cfr.* su questo, Lucas, *op.cit.*, p. 116; Thompson, *op.cit.*, pp. 340–342), oppure il balsamo di Galaad, *opobalsamum*, *ecc.*, per il quale si veda Thompson, pp. 363–364. L'ultimo termine, ***šᵉḥēleṯ***, è alquanto incerto; la LXX lo traduce con *onyx* (*cfr.* "onycha", parte di un mollusco che produce un'essenza odorosa quando è bruciata (Black e Cheyne, *EBi*, sotto la voce Onycha), e nelle versioni italiane è reso "conchiglia odorosa" (NVR) o "guscio di conchiglia odorosa" (Nardoni). Tuttavia è anche plausibile che sia un prodotto di una pianta, ***šiḫiltu*** nella medicina assira (aram. ***šiḫlâ***), Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry*, 1936, p. 73 e n. 1; mentre è difficile che possa trattarsi dell'assiro ***saḫlê***, "crescione" (per il quale si veda Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, pp. 55–61). Ma il ***šḫlt***, presente nel testo ugaritico 12 + 97 tra i prodotti aromatici e alimentari (Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 130, 1. 4; *Ugaritic Textbook*, 3, p. 488, n. 2397) potrebbe benissimo identificarsi con l'ebr. ***šᵉḥēleṯ*** e anche l'ass. ***šiḫiltu*** e l'aram. ***šiḫlâ*** già menzionati. Nessuno di questi è l'assiro ***saḫullatu***, perché quest'ultimo deve essere letto come ***ḫullatu*** (Thompson, *op.cit.*, p. 69). Per un tentativo di riprodurre l'incenso sacro di Esodo

30, si veda *Progress*, Vol. 47, n. 264, 1959–60, pp. 203–209 con relativi campioni.

Bibliografia in it. *DIB*, pp.1141–1142, 1539–1540; F. Brunello, *Cosmetici e profumi del passato*, Vicenza, 1989; G. Pillivuyt, *Storia del profumo: dall'Egitto all'Ottocento*, Milano, 1989. (K.A. Kitchen)

*Bellezza; *Incenso; *Olio; *Ornamento; *Unzione

CREATURA

Il termine traduce l'ebr. *ḥayyâ* e *nep̄eš ḥayyâ*, e il gr. *zōon*, *ktisma*, *ktisis* (quest'ultima parola sottolinea soprattutto l'essere vivente, piuttosto che l'essere creato).

Il sostantivo plurale "creature" comprende "ogni essere vivente, di qualunque specie che è sulla terra" (Gen. 9:16), che si trova sotto lo sguardo di Dio (Ebr. 4:13) e compreso nella portata dell'opera di Cristo annunciata nel vangelo (Col. 1:19–23). Altrove l'uomo è distinto dalle altre creature per il fatto di possedere una responsabilità nei loro confronti (Gen. 2:19), posizione che ha abusato scadendo nell'idolatria (Rom. 1: 25). In Cristo è possibile rinascere per assumere quel ruolo che Dio ha assegnato all'uomo, diventando così la "primizia delle sue creature" (Giac. 1:18). Tra le creature sono anche compresi gli esseri celesti (Ez. 1; Apoc. 5) e l'Apocalisse utilizza un simbolismo terrestre per presentare la visione dell'adorazione celeste. (P.A. Blair)

*Natura; *Uomo

CREAZIONE

I. La dottrina biblica

La creazione non deve essere confusa o identificata con alcuna teoria scientifica sulle origini. A differenza delle teorie scientifiche, l'obiettivo della dottrina biblica è etico e religioso. I riferimenti alla dottrina della creazione sono diffusi, sia nell'AT sia nel NT, e non sono affatto ristretti ai soli primi capitoli della Genesi. Si possono menzionare i seguenti riferimenti: nei libri profetici, Isaia 40: 26, 28; 42:5; 45:18; Geremia 10:12–16; Amos 4:13; nei Salmi 33:6, 9; 90:2; 102:25; e poi in Giobbe 38: 4–38; Neemia 9:6; mentre nel NT, Giovanni 1:1–3; Atti 17:24–28; Romani 1:20, 25; 11:36; Colossesi 1:16; Ebrei 1:2; 11:3; Apocalisse 4:11; 10:6.

Prima di fare qualsiasi considerazione sulla dottrina della creazione occorre partire da un punto fondamentale, Ebrei 11:3: "Per fede comprendiamo che i mondi sono stati formati dalla Parola di Dio". Ciò significa che la dottrina biblica della creazione si fonda su una rivelazione divina e va compresa partendo dal punto di vista della fede. È questo che distingue nettamente l'approccio biblico da quello scientifico. L'opera della creazione è nascosta all'uomo e, così come il mistero della redenzione, essa può essere percepita solo per mezzo della fede.

L'opera della creazione è attribuita indifferentemente a ciascuna delle tre persone della Trinità: al Padre, come in Genesi 1:1; Isaia 44:24; 45:12; Salmi 33:6; al Figlio, come in Giovanni 1:3, 10; Colossesi 1:16; e allo Spirito Santo, come in Genesi 1:2; Giobbe 26:13. Questo non vuol dire che aspetti diversi della creazione siano da attribuire alle diverse persone che costituiscono la Trinità, ma che l'intera creazione è opera del Dio trino.

Le parole di Ebrei 11:3 "le cose che si vedono non sono state tratte da cose apparenti", considerate insieme a Genesi 1:1 "Nel principio Dio creò i cieli e la terra", indicano che il creato non ebbe origine da materiale pre–esistente, ma dal nulla, mediante la Parola divina, nel senso che prima dell'atto creativo di Dio non c'erano altre forme di realtà esistente. Questo *creatio ex nihilo* ha implicazioni teologiche fondamentali perché, tra le altre cose, esclude l'idea che la materia sia eterna (Gen. 1:1 indica che ebbe un inizio) o che ci possa essere una forma di dualismo nell'universo, per cui vi sarebbe un altro essere o un'altra energia che si oppone a Dio ed è al di fuori del suo controllo. Nello stesso tempo indica che Dio è distinto dalla creazione; essa non è una manifestazione esterna, fenomenologica dell'Assoluto, come nella concezione panteistica.

È anche vero, però, che l'idea della creazione dal nulla, contenuta nella formula *creatio ex nihilo* non esaurisce tutto ciò che la Bibbia insegna sull'argomento. Ad esempio, l'uomo non venne creato *ex nihilo*, ma dalla polvere della terra (Gen. 2:7), così come le bestie dei campi e gli uccelli del cielo furono formati dalla terra (v. 19). Questa è stata definita creazione secondaria, cioè un'attività creativa che ha fatto uso di materia già creata. Tale attività affianca la creazione primaria all'interno della testimonianza biblica sulla creazione.

Affermazioni quali Efesini 4:6 "un solo Dio ... che è al di sopra di tutti, fra tutti e in tutti" stanno a indicare che Dio mantiene una posizione sia di trascendenza sia di immanenza rispetto al suo creato. È proprio nel suo essere "sopra tutte le cose" (Rom. 9:5) che si esprime la trascendenza di Dio, la sua indipendenza dalla sua creazione, la sua autosussistenza e autosufficienza. Dunque, la creazione deve essere intesa come un libero atto di Dio, determinato dalla sua volontà sovrana e in alcun modo un atto necessario. Dio non aveva bi-

sogno di creare l'universo (si veda Atti 17:25), ma scelse di farlo. È importante fare questa distinzione, perché solo così Dio può essere davvero il Signore, colui che trascende il creato e non è sottoposto a forze esterne. Nello stesso tempo, il fatto che Dio sia "fra tutti e in tutti" (Ef. 4:6) fa sì che egli sia anche immanente rispetto alla sua creazione (sebbene distinto da essa), mentre la creazione rimane completamente dipendente dal suo potere per la sua sussistenza. "In lui (*en autō*) sussistono tutte le cose" (Col. 1:17) e "in lui viviamo, ci muoviamo, e siamo" (Atti 17:28).

Le parole "per tua volontà furono create ed esistono" (Apoc. 4:11), *cfr.* "create per mezzo di lui e in vista di lui" (Col. 1:16), indicano lo scopo e l'obiettivo della creazione. Dio creò il mondo "per la manifestazione della gloria della sua eterna potenza, sapienza e bontà" (*Confessione di Westminister*). La creazione, in altre parole, è teocentrica, e ha come scopo quello di manifestare la gloria di Dio, cioè per essere, usando le parole di Calvino, "il teatro della sua gloria". (J. Philip)

II. Il racconto della Genesi

Il capitolo iniziale della Genesi costituisce un'introduzione maestosa all'intera Bibbia. Presenta infatti al lettore i due attori principali che caratterizzano il testo biblico, Dio e l'uomo (cioè l'umanità, ebr. *'ādām*), e traccia subito un quadro degli elementi principali che contraddistinguono la loro relazione. Incontriamo dunque Dio, l'onnipotente creatore di tutte le cose, ma anche l'uomo (il culmine trionfale della sua opera) fatto a sua immagine per governare, per conto di Dio, il suo creato. Si percepisce la considerazione di Dio per il benessere dell'uomo quando gli dà le piante come cibo. Questa cura divina è ancora più evidente in Genesi 2, quando Dio il SIGNORE provvede anche un giardino come sua dimora, animali come suoi compagni e una moglie, che gli corrisponde in modo perfetto.

Questi aspetti risultano ovvi sia al lettore più semplice, sia a quello più avveduto. Tuttavia quest'ultimo trova spesso dei problemi nel racconto di Genesi perché appare discorde da quelle che sono le attuali acquisizioni in ambito scientifico. Sembra creare imbarazzo l'inizio del testo biblico con un racconto dai tratti in apparenza mitologici, ma questo è l'errore commesso da un lettore che impone a un testo antico aspettative anacronistiche. Se infatti mettiamo il testo a confronto con le idee e le concezioni del mondo in cui fu scritto, cioè più o meno 3000 anni or sono, ci si accorge di come questo racconto costituisca un documento rivoluzionario, che sfidava alcune delle concezioni più diffuse all'epoca, pur continuando a parlare potentemente a tutti coloro che desiderano sondare il mistero della vita.

Per apprezzare l'unicità e l'originalità della Genesi occorre paragonare il suo racconto della creazione con quello di altre antiche narrazioni dell'epoca, presenti a Babilonia, in Egitto e in Canaan. Cominceremo dunque riassumendo alcune delle principali credenze sulla creazione presenti nel Vicino Oriente che ci consentiranno di gettare luce sull'ambiente culturale entro il quale si colloca il libro della Genesi; in seguito prenderemo in esame le sue affermazioni principali concernenti Dio, il mondo e l'uomo. Il confronto con le storie della creazione del Vicino Oriente ci farà comprendere anche il tipo di genere letterario di Genesi 1—3 e ci consentirà di chiarire la natura dei giorni della creazione. Concluderemo discutendo l'importanza di questi capitoli per la teologia biblica e per l'etica, oltre che il loro rapporto col pensiero scientifico moderno.

Il mondo antico era politeistico, credeva in una molteplicità di divinità maschili e femminili, con poteri e caratteri variegati. Genesi 1 fa menzione di un unico Dio, il cui potere è supremo e sottolinea che il sole, la luna e le stelle, all'epoca spesso considerati entità divine, erano semplicemente creati da Dio. La potenza di questo Dio unico è sottolineata dalla modalità con cui la creazione si realizza: egli dice un semplice "vi sia...!" ed ecco apparire l'elemento creato, questo è in totale contrasto con i conflitti che caratterizzano gli dèi babilonesi e cananei nei loro atti creativi.

In quell'epoca si riteneva che gli dèi non fossero del tutto favorevoli all'esistenza del genere umano. Secondo l'epica di Atrahasis, l'umanità fu creata a causa di una sorta di sciopero occorso tra gli dèi: gli dèi inferiori si rifiutavano di provvedere il cibo per gli dèi maggiori, e questi ultimi crearono sette coppie umane che li approvvigionassero del cibo necessario. Sfortunatamente, però, la razza umana risultò essere un beneficio solo in parte, poiché l'esplosione demografica disturbò la tranquillità del cielo, per cui gli dèi tentarono di annientare il genere umano per mezzo di carestie, pestilenze e con il diluvio.

Genesi presenta uno scenario completamente diverso. La creazione dell'uomo è il momento più alto di tutto il racconto della creazione. Dicendo "facciamo l'uomo a nostra immagine", Dio invita gli angeli perché siano testimoni di questa grandiosa conclusione della sua creazione. Non teme minimamente la crescita numerica del genere umano, al contrario la incoraggia nel creare la differenziazione dei sessi e impartendo loro il primo ordine "Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra" (Gen. 1:28). Un'ulteriore analisi di

Genesi 1 mostra come la creazione dell'uomo non avvenga in modo fortuito: l'attività dei precedenti cinque giorni è un crescendo verso questo atto conclusivo. I giorni nei quali sono create le cose più essenziali per l'esistenza umana, come il sole, la terra e le piante, sono descritti con maggiore ricchezza di particolari rispetto agli altri. La predisposizione positiva di Dio nei confronti dell'uomo si evidenzia particolarmente nel fornirgli cibo, al contrario del racconto babilonese.

Dunque troviamo nei primi capitoli della Genesi una critica alla teologia degli altri racconti orientali di creazione. In alcuni casi (come nell'epica di Atrahasis e nella storia del diluvio sumerica) si può notare una sequenza di eventi paragonabile a Genesi 1—9, ma l'enfasi teologica è assolutamente diversa, perché in Genesi sono evidenti l'unità, la potenza e la benevolenza di Dio verso l'uomo. Un'altra differenza è che, mentre i popoli della Mesopotamia tendevano a vedere la società umana in evoluzione positiva, la Genesi mostra una società umana perfetta all'inizio, ma che si degrada progressivamente a causa del peccato. Genesi dunque riprende una linea narrativa nota nel mondo antico, ma la rielabora sulla base di una teologia completamente nuova.

Che attendibilità storica dovremmo dare ai capitoli iniziali della Genesi? Non sarebbe forse meglio considerarli dei "miti" come sostenuto da molti? La prima cosa da dire è che Genesi 1:1—2:3 presenta caratteristiche sostanzialmente differenti dalle sezioni successive dello stesso libro. Ciascuna delle dieci sezioni comincia con l'intestazione "queste sono ..." oppure "questa è ..." (2:4; 6:9, *ecc.*), mentre 1:1, sia che venga considerato come un titolo, sia come la frase iniziale del primo capitolo, è completamente diverso: "Nel principio Dio creò i cieli e la terra". In secondo luogo, la sezione 1:1—2:3 è piena di formule ripetitive tipiche di un linguaggio semipoetico. Non è poesia in senso stretto, ma è comunque una forma di prosa armoniosa molto alta. La divisione della narrazione in sette giorni è la ripetizione che salta maggiormente all'occhio, e il ripetersi secondo multipli di sette degli ordini, degli adempimenti, dell'assegnazione dei nomi, delle benedizioni impartite e infine delle formule di compiacimento, mostrano che ci troviamo di fronte a un'apertura del libro molto elaborata.

Si può osservare una strutturazione interessante nell'ordine giornaliero degli atti creativi. I primi tre presentano una corrispondenza con i tre successivi:

Giorno 1 – luce
Giorno 2 – cielo
Giorno 3 – mari e terra asciutta
Giorno 4 – luminari
Giorno 5 – uccelli
Giorno 6 – animali e uomo
Giorno 7 – riposo

Bisogna tener presente il carattere unico di Genesi 1:1—2:3, paragonato a ciò che segue, se si vuole comprenderne il vero carattere. Non solo il versetto 2:4 inizia con una formula che lo collega a sezioni successive del libro, suggerendo come l'autore considerasse Adamo ed Eva alla stessa stregua dei patriarchi come Abraamo e Giacobbe, menzionati successivamente, ma associa i personaggi nominati in questi capitoli iniziali a quelli che compariranno più tardi per mezzo di genealogie (capp. 5 e 11). Se dunque l'autore considerava le storie relative a Giacobbe come eventi e personaggi reali, verosimilmente vedeva in modo analogo anche quelli menzionati nei capitoli 2—3.

Nello stesso tempo, però, l'assenza della formula di apertura e lo stile peculiare di 1:1—2:3 rendono probabile l'ipotesi che l'autore volesse farci leggere questo capitolo in modo differente. Un altro indizio in questa direzione è costituito dal riferimento ai "giorni", i primi tre giorni della creazione, cioè prima che fosse creato il sole (giorno 4) che si afferma essere necessario per segnare i giorni e le stagioni. Ci si potrebbe dunque legittimamente chiedere: che tipo di giorni sono quelli che non sono definiti dalla presenza del sole e della luna?

Se con il termine "mito" intendiamo racconti che concernono l'opera di Dio realizzatasi nel passato e che si riflette sul presente, allora è ovvio che il racconto della creazione di Genesi rientra nell'ambito di questa definizione. Tuttavia, come sottolineato da Jacobsen, in Genesi così come in molti racconti del Vicino Oriente, troviamo un forte interesse per i rapporti di causa–effetto, un legame tra eventi che si verificano nel corso del tempo e che danno un carattere storico alla narrativa. Per questo motivo Jacobsen definiva questi racconti storico–mitologici. Se liberiamo la parola "mito" da quelle connotazioni negative che rimandano a errori e falsità, forse il termine potrebbe essere accettabile, anche se è preferibile descrivere questi capitoli come proto–storica (in tedesco *Urgeschichte*) o teologia storica.

I primi capitoli della Genesi sono comunque qalcosa di più di una narrativa che ribadisce affermazioni teologiche su Dio e sulla sua relazione con l'uomo. Genesi è infatti il primo dei cinque libri della Torah, la Legge, che vuole trasmettere un insegnamento etico, oltre che teologico. Abbiamo già notato come le prime parole che Dio rivolge all'uomo sono nella forma di un comandamento: "siate fecondi". Inoltre, il capitolo 1 parla di sei

giorni in cui Dio ha operato, seguiti da un settimo giorno di riposo. Il testo lascia aperta la questione di quanto sia lungo un giorno di Dio dal punto di vista umano. Salmo 90:4 paragona mille anni dell'uomo con un giorno o un turno di guardia della notte per Dio. Eppure, l'uomo fu creato a immagine di Dio, per cui appare naturale che sia chiamato a imitare il suo creatore nel lavorare sei giorni e riposarsi nel settimo (*cfr.* Es. 20:8–11). Altri standard comportamentali da seguire, soprattutto per ciò che concerne le responsabilità tra i due sessi, sono suggeriti dal racconto di Genesi 2 sulla creazione di Adamo ed Eva.

Se interpretato a partire da questi presupposti, Genesi 1—2 presenta meno conflitti con le moderne scoperte scientifiche di quanto si supponga spesso. Nell'ambito del suo contesto culturale, prima di Cristo, Genesi poneva una sfida alla teologia e all'etica dei popoli dell'Oriente antico, dichiarando la totale infondatezza delle loro credenze politeistiche e delle loro concezioni sulla condizione del genere umano. Il mondo non era governato da divinità capricciose e prive di morale, che agivano per il loro interesse, ma era stato creato da un Dio sovrano e santo, che controlla tutte le cose e desidera il bene per la sua creatura più preziosa, l'uomo. Genesi 1 non è dunque tanto un resoconto scientifico o storico di come il mondo ebbe origine, quanto un inno teologico di lode al Creatore per la sua bontà riversata sull'uomo. Come l'autore ispirato di Genesi è stato in grado di trasformare storie sulle origini ben note a quei tempi, rivelando con esse la vera natura di Dio ai suoi contemporanei, così il raggiungimento di questo obiettivo dovrebbe stimolare i teologi moderni a fare altrettanto. Il carattere di Dio rivelato nella Genesi e il suo amore per l'umanità sono oggi rivelati ancora più chiaramente, soprattutto nell'incarnazione, ma queste nuove rivelazioni, lungi dal rimettere in discussione le affermazioni contenute nella Genesi, le hanno piuttosto arricchite di elementi su cui meditare. La stessa cosa è sicuramente vera per ciò che riguarda le scoperte scientifiche. Le dimensioni e la complessità dell'universo, così come lo conosciamo oggi, vanno ben oltre l'immaginazione degli antichi, eppure loro lodavano e adoravano il creatore di quel piccolo mondo che conoscevano. Quanto più dovrebbe l'uomo contemporaneo restare meravigliato di fronte alla sapienza e alla potenza del Dio che può creare e sostenere quell'universo che la scienza moderna oggi gli svela, e dovrebbe stupirsi di fronte al suo amore per l'uomo, creato a sua immagine e redento per la sua grazia.

Bibliografia. T. Jacobsen, "The Eridu Genesis", *JBL* 100, 1981, pp. 513–529; H. Blocher, *In the Beginning*, 1984, tr. it., *La creazione. L'inizio della genesi*, Edizioni GBU, Roma, 1982; G.J. Wenham, *Genesis* 1–15, 1987; E. Beauchamp, *Creation et separation*, 1969; E.C. Lucas, *Genesis Today*, 1989, **in it.** *DIB*., pp. 340–343; *VB*, pp. 89–92; C. Westermann, *Genesi*, Casale, 1989; W. Bruggemann, *Genesi*, Torino, 2002; R. Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino, 2001–2003; G. von Rad, *Genesi, la storia delle origini*, Brescia, 1993; A. Terino, *Le origini, Bibbia e mitologia*, Milano, 2003; E. van Wulde, *Racconti dell'Inizio*, Brescia, 1999; S. Amsler, *Il segreto delle nostre origini*, Torino, 1999; D. Gooding e John Lennox, *Le origini e la morale, LB*, XX, 1999; R. Junker e S. Scherer, a cura di, *Evoluzione: un trattato critico,* tr. it. della 6 ed. ted, Milano, 2007; R. Frache, *Bibbia e scienza*, GBU, Roma, 1996; A. McGrath, *Scienza e fede in dialogo*, Torino, 2002. (G.J. Wenham)

*Genesi, libro ; *Miracolo; *Natura; *Onnipotenza; *Uomo

CREDO

Nel NT non troviamo un "credo" completo, nel senso inteso dalla definizione di J.N.D. Kelly: ("una formulazione che riassume gli articoli essenziali della religione cristiana, la quale goda di approvazione sancita da una autorità ecclesiatica"(*Early Christian Creeds*, 3 ed., 1972, p. 1, tr. it. Bologna, 1987). Il cosiddetto "Credo apostolico" non risale all'epoca apostolica. Ci sono tuttavia studi recenti in teologia simbolica che non pospongono la formulazione di credi da parte della chiesa al II sec. o a quelli successivi. Esistono infatti chiare indicazioni all'interno del NT di brani che appaiono come frammenti di credi nell'ambito della predicazione missionaria della chiesa, del culto e della difesa apologetica contro il paganesimo. Prenderemo in esame alcuni esempi rappresentativi di queste forme di credo confessionale. (Una più estesa discussione si trova in V.H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, 1963, e R.P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974, cap. 5).

a) Il Credo nella predicazione missionaria

Dai seguenti brani si riscontra che nella chiesa primitiva esisteva un *corpus* di insegnamenti peculiarmente cristiani, ritenuto un deposito proveniente da Dio: Atti 2:42; Romani 6:17; Efesini 4: 5; Filippesi 2:16; Colossesi 2:7; II Tessalonicesi 2: 15; e soprattutto le Epistole Pastorali: I Timoteo 4:6; 6:20; II Timoteo 1:13–14; 4:3; Tito 1:9. Questo insieme di istruzioni utili per la dottrina e per

la catechesi era noto con diverse espressioni, quali: “insegnamento degli apostoli”, “parola di vita”, “la forma d’insegnamento”, gli insegnamenti “trasmessi” dagli apostoli, “il deposito”, e le “sane parole”. Questo formava la base del ministero cristiano e doveva essere ritenuto fermamente (Giuda 3; e soprattutto Ebr. 3:1; 4:14; 10:23), doveva essere passato agli altri credenti così come lo avevano ricevuto dagli apostoli (si veda I Cor. 11:23–26; 15:3, dove i verbi “ricevuto” e “trasmesso” sono termini tecnici usati per la trasmissione di insegnamenti autorevoli; *cfr.* B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961) e usato per la pubblica proclamazione del vangelo. A dire il vero, lo stesso termine “vangelo” sta a indicare il medesimo insieme di verità che costituiscono la base della proclamazione della grazia redentrice in Cristo rivolta a tutti gli uomini (Mar. 1:1; Rom. 2:16; 16:25; I Cor. 15:1–5).

b) Il Credo nell’ambito del culto

Si può osservare che gli atti liturgici legati al culto della chiesa, intesa come congregazione la cua finalità era quella di adorare, mostrano alcuni elementi tipici di un credo. Ad esempio: nel battesimo (Atti 8:37 secondo il Testo Occidentale; si veda J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, 1950); negli incontri di lode comunitaria, nei quali erano presenti dichiarazioni di fede, inni, preghiere liturgiche ed espressioni di devozione (come in I Cor. 12:3; 16:22, che costituisce forse il primo esempio di preghiera collettiva, *Marānā thā*, “Vieni, Signore nostro!” e Fil. 2:5–11, su cui *cfr.* R.P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, *NTS* Monograph series 4, 1967); e nell’esorcismo per il quale si diffusero formule volte a cacciare gli spiriti maligni (*p.e.* Atti 16:18; 19:13), come nella pratica comune dei giudei.

c) La teoria di Cullmann sulla formulazione del credo

Oscar Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, E.T. 1949, pp. 25ss (tr. it. dal ted. Roma 1948), avanzò una teoria sulla formulazione delle prime forme di credo, in base alla quale si sosteneva che queste furono dettate in parte da una necessità apologetica della chiesa che si confrontava con il mondo pagano. Quando erano chiamati in giudizio di fronte ai magistrati e veniva loro richiesto di dare ragione della loro fede, i cristiani rispondevano dicendo “Gesù Cristo è il Signore”; da qui dunque il credo prese forma e fu organizzato in modo sistematico.

All’interno del NT le espressioni identificabili come “credo” possono variare da una semplice confessione del tipo “Gesù è il Signore”, a formulazioni che rivelano una fede trinitaria, come nella benedizione apostolica di II Corinzi 13:13, oppure in riferimenti quali Matteo 28:19 (per il quale si veda Martin, *Worship in the Early Church*, cap. 8; A.W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, 1962); I Corinzi 12:4–6; II Corinzi 1:21–22.; I Pietro 1:2; ma escludendo l’inciso di I Giovanni 5:7–8. Esistono anche forme di credo “binitarie” che mettono in relazione il Padre con il Figlio, come in I Corinzi 8:6 (che può essere considerato come una versione adattata dai cristiani del credo ebraico noto come *Shema‘*, basato su Deuteronomio 6:4–9); I Timoteo 2:5–6; 6:13–14; II Timteo 4:1. Il modello principale rimane però la “formula cristologica” riassunta con dovizia di dettagli in brani come I Corinzi 15:3–7; Romani 1:3; 8:34; Filippesi 2:5–11; II Timoteo 2:8; I Timoteo 3:16 (per il quale si veda R.H. Gundry, in *Apostolic History and the Gospel*, a cura di W.W. Gasque e R. P. Martin, 1970, pp. 203–222); I Pietro 3:18–22, per il quale si veda R. Bultmann, *Coniectanea Neotestamentica* 11, 1949, pp. 114); si veda **in it.** *DPL*, pp. 348–350. (R P Martin)

*Confessione

CRESCENTE

Compagno di Paolo (II Tim. 4:10) per l’opera in “Galazia”. Altrove Paolo usa il nome “Galazia” per designare la Galazia in Anatolia, ma qui potrebbe anche riferirsi alla Gallia, in Europa, come hanno interpretato molti antichi commentatori e come indicano alcuni MSS. Se fosse vero, dato il riferimento alla missione di Tito in Dalmazia, questo verso potrebbe indicare una penetrazione considerevole in Europa occidentale da parte dei collaboratori di Paolo, nel periodo in cui egli si trovava in prigione. Il nome non era frequente in lingua greca, mentre era tipico in quella latina.

Bibliografia. Zahn, *INT*, 2, pp. 25–26. (A.F. Walls)

CRESCITA

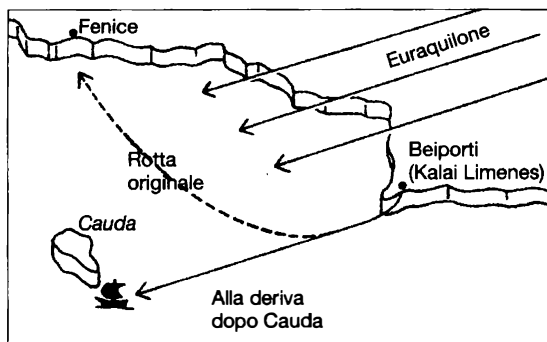
Sostantivo che significa moltiplicazione o aumento e traduce varie parole ebr. e gr. In origine il termine implicava la naturale riproduzione del bestiame e la germinazione del raccolto, ma sempre sotto la direzione e il controllo di Dio (Lev. 26:4; Deut. 7:13; Sal. 67:6), come viene attestato dalla decima (Deut. 14:22; *cfr.* Prov. 3:9). La prosperità era quindi un segno del favore di Dio (Deut. 6:3), l’avversità del suo dispiacere (Ger. 15:8) e l’eccessivo guadagno che si ricavava da ciò che si possie-

deva era condannato allo stesso modo dell'usura (Lev. 25:37; Ez. 18:8–18; *cfr.* Sal. 62:10). Il termine si riferisce simbolicamente al rapporto di Israele con Dio (Ger. 2:3) e alle benedizioni spirituali impartite da Dio (Is. 29:19; 40:29), specialmente con la venuta del Messia (Is. 9:2, 6).

Nel NT il verbo si riferisce alla crescita a livello numerico della chiesa (Atti 6:7; 16:5; I Cor. 3:6) e in conoscenza (Ef. 4:16; Col. 2:19); è anche applicato agli individui in genere (Luca 2:52; Giov. 3:30; Atti 9:22), in modo particolare alla fede (Luca 17:5; II Cor. 10:15), all'amore (I Tess. 3:12; 4:10), alla conoscenza (Col. 1:10) o all'empietà (II Tim. 2:16). (P.A. Blair)

CRETA

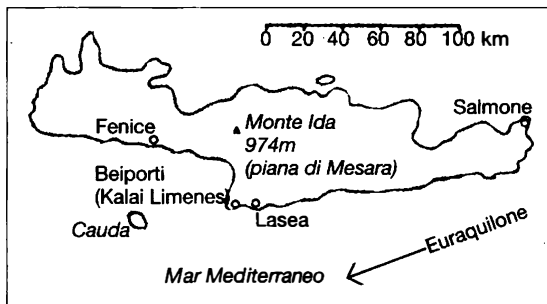
Isola mediterranea prevalentemente montagnosa, all'estremo sud del mare Egeo. È lunga circa 250 km. e larga da 11 a 56 km. Non è nominata nell'AT, ma è probabile che i *cheretei che formavano parte della guardia del corpo di Davide, venissero da lì. Anche la località denominata *Caftor probabilmente fa riferimento a quest'isola insieme alle terre delle coste vicine, che ricadevano sotto la sfera d'influenza della sua dominazione nel corso del II mill. a.C.. Nel NT i cretesi (*Krētes*) sono menzionati tra quelli presenti alla Pentecoste (Atti 2:11), e in seguito l'isola stessa (*Krētē*) è nominata nel racconto del viaggio di Paolo a Roma (Atti 27:7–13, 21). La sua nave passò Salmone, all'estremo orientale, e giunse a Beiporti, vicino a Lasea, al centro della costa meridionale, e qui Paolo lanciò l'allarme sul peggioramento delle condizioni atmosferiche, senza essere ascoltato. La nave continuò la navigazione lungo la costa in direzione sud–ovest, Fenice, alla ricerca di un posto dove svernare, ma si levò un forte vento che li spinse a largo, fino all'isola di Malta. Dopo la sua prigionia a Roma Paolo visitò evidentemente e di nuovo Creta, in quanto vi lasciò *Tito a portare avanti il suo lavoro. La descrizione denigratoria

L'isola di Creta ai tempi del NT, con la direzione dei venti.

Rappresentazione grafica della nave di Paolo che oltre Beiporti fu portata fuori rotta fin oltre l'isola di Cauda, verso Malta.

dei cretesi in Tito 1:12 è una frase di Epimenide di Creta (citato anche in Atti 17:28a).

Ciò che sappiamo della storia dell'isola ci proviene soprattutto dall'archeologia. Nel IV e nel III mill. a.C. c'erano insediamenti neolitici, ma fu nell'Età del Bronzo che l'isola raggiunse un alto livello di civilizzazione, incentrata su Cnosso, località che è stata per molti anni oggetto di scavi diretti da Sir Arthur Evans. La prima Età del Bronzo (I–III periodo Proto Minoico; 2600–2000 a.C., *ca.*) fu un periodo di graduale espansione commerciale, che continuò nel corso dell'Età del Bronzo intermedia (I–III periodo Medio Minoico; 2000–1600 a.C., *ca.*). In quest'ultimo periodo è presente la scrittura (su tavolette di creta o di rame), inizialmente nella forma di ideogrammi (2000–1650 a.C., *ca.*) e poi in una forma semplificata, nota col nome di lineare A (1750–1450 a.C., *ca.*). Nessuno di questi due tipi di scrittura è stato completamente decifrato (il suggerimento di C.H. Gordon secondo cui la lineare A era usata per scrivere in accadico non è universalmente accettato).

Il punto più alto della civiltà cretese fu raggiunto agli inizi della tarda Età del Bronzo (I–II periodo Tardo Minoico, 1600–1400 a.C., *ca.*). La scrittura lineare A continuò a essere utilizzata nel corso di parte del periodo, ma fu una terza forma di scrittura, la lineare B, a fare la sua comparsa a Cnosso durante il II Tardo Minoico. Questa scrittura è stata decifrata da M. Ventris nel 1953 e si è visto come essa sia una forma arcaica di greco miceneo, suggerendo la possibilità che il periodo Tardo Minoico a Cnosso fosse dovuto a una enclave di invasori di lingua greca. Tavolette simili sono state rinvenute anche a Micene e a Pilo, nella Grecia continentale, dove questa scrittura continuò a rimanere in uso anche dopo il declino della civiltà minoica, declino accelerato da una violenta distruzione della maggior parte delle città di Creta nel 1400 a.C., forse per mano di pirati, e fu usa-

ta nel corso dell'ultimo periodo dell'Età del Bronzo (III Tardo Minoico; 1400–1125 a.C., *ca*.). Verso la fine di questo periodo giunsero nell'isola i greci dorici, segnando l'inizio all'Età del Ferro.

Diverse località scoperte in Egitto, come Ras Shamra (*cfr.* il nome del re ***krt*** in tavolette cuneiformi), Biblo e Atshana (Alalakh) in Siria, stanno a testimoniare come il commercio cretese si fosse esteso verso l'Asia occidentale fin dal II periodo del Medio Minoico (inizio del II mill.), e a partire da quest'epoca ebbero inizio delle migrazioni di popoli, tra i quali di particolare importanza furono i *filistei, la cui migrazione culminò con l'invasione dei "popoli del mare" nel XIV secolo. Nel corso dell'Età del Ferro l'isola fu suddivisa in diverse città–stato, finché cadde sotto la dominazione romana nel 67 a.C.

Bibliografia. J.D.S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete*, 1939; R.W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962, tr. it. Torino, 1976; H.J. Kantor, *The Aegean and the Orient in the Second Millennium BC*, 1947; J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, 1958, tr. It. Torino, 1977; A. Hopkins, *Crete: Its Past, Present and People*, 1978; C.H. Gordon, *HUCA* 26, 1955, pp. 43–108; *JNES* 17, 1958, pp. 245–255, **in it.** R. Castleden, *I giorni di Creta*, Genova, 1994. (T.C. Mitchell)

CRISPO

Era capo della sinagoga (*arc* ***hisynagōgos,*** *sinagoga) a Corinto. La sua conversione e quella della sua famiglia fu molto significativa, essendo la maggior parte dei giudei di Corinto fortemente ostili al vangelo (Atti 18:5–8), e da ciò forse si comprende perché fu Paolo stesso a battezzarlo (I Cor. 1:14). *Atti di Pilato* 2.4 probabilmente fa riferimento a lui. Il suo nome (che significa "riccio di capelli") ha un'origine latina, ma è usato anche altrove dai giudei (*cfr.* TJ *Yebhamoth* 2. 3; 12. 2; Lightfoot, *HHT* in I Cor. 1:14). La Peshitta e Goth. (*v.l.*) hanno "Crispo" invece di "Crescente" in II Timoteo 4:10. (A.F. Walls)

CRISTIANO

Nei tre brani in cui compare questo termine (Atti 11:26; 26:28; I Pie. 4:16) si evince che si trattava di un titolo generalmente riconosciuto all'epoca del NT, sebbene esistessero anche altri nomi usati dai cristiani stessi per identificarsi e forse preferibili (*cfr.* H.J. Cadbury, *BC*, 5, 1933, pp. 375ss).

a) Origine

La forma italiana del termine sembra avere origine latina; infatti, i sostantivi latini che terminano in –iani al plurale possono denotare i soldati di un particolare generale (*p.e. galbiani*, uomini di Galba, Tacito, *Hist.* 1.51), e dunque sostenitori di una certa personalità. Ambedue questi elementi si trovano combinati nel termine *augustiani* (v. oltre). Nel tardo I sec. d.C. i *cesariani* erano gli schiavi di Cesare o le persone a lui associate, e nei Vangeli incontriamo gli erodiani, che potrebbero essere stati sostenitori di Erode o gente a lui legata.

Cristian(o)i, dunque, potrebbe essere stato inteso in origine come "soldati di Cristo" (Souter), oppure gente "della casa di Cristo" (Bickerman), o "sostenitori di Cristo" (Peterson). H.B. Mattingly ha fornito un interessante suggerimento, proponendo che *cristiani* fosse inzialmente una sorta di presa in giro da parte degli abitanti di Antiochia, che coniarono il termine imitando quello di *augustiani*, il gruppo di devoti che proclamavano pubblicamente le lodi a Nerone Augusto. L'entusiasmo dei credenti da una parte e l'immagine ridicola che questi cantori imperiali offrivano, dall'altra, erano implicitamente posti sullo stesso piano con un intento ironico. Tuttavia, è ben possibile che "cristiani" fosse più antico rispetto all'azione degli *augustiani*.

b) Luogo e periodo d'origine

Luca, che conosceva quella chiesa molto bene, indica in Antiochia di Siria il luogo in cui fu usato per la prima volta questo termine (Atti 11:26). La forma latina non è un ostacolo a questa affermazione, perché il contesto descrive eventi accaduti negli anni '40 del I sec. d.C.. Inoltre, Peterson afferma che la contemporanea persecuzione di Erode Agrippa I (Atti 12:1) collega il nome *cristiani* al termine parallelo usato per i suoi sostenitori, gli *erodiani. Se fosse vero che gli *augustiani* rappresentarono un modello di riferimento, allora il titolo "cristiani" non poteva essere stato coniato prima del 59 d.C., e dunque Atti 11:26 non può essere preso come riferimento di una data specifica a partire da cui cominciò a essere usato il titolo. Esistono però buone ragioni per ritenere che, al contrario, le cose siano andate proprio così, in quanto Luca ha appena descritto Antiochia come la prima chiesa con elementi in tutto e per tutto gentili, di provenienza pagana, per cui quello era il primo luogo in cui i pagani avevano la possibilità di vedere il cristianesimo come qualcosa di distinto da una semplice setta giudaica. In un simile contesto non sarebbe passato molto tempo prima che venissero coniati termini appropriati per identificare le persone convertite. In ogni caso, "cristiani" era un termine ben noto negli anni '60 del I sec. d.C., e ciò spiega perché Erode Agrippa II lo usa

parlando con Paolo (Atti 26:28), certamente in tono satirico ("Con così poco vorresti persuadermi a diventare cristiano?"). Pietro, scrivendo forse da Roma, poco prima della persecuzione di Nerone, avverte "gli eletti" in Asia minore che nessuno deve vergognarsi di essere chiamato a soffrire come *cristiano* (I Pie. 4:16, il che non implica necessariamente un uso formale del termine in ambito giudiziario). Anche Nerone, in base a quanto riportato da Tacito (*Ann.* 15.44) costruì un'accusa contro una setta "che la gente comune *usava chiamare* (*appellabat:* il tempo del verbo è significativo) cristiani".

c) Attribuzione

Il verbo *chrēmatisai* ("furono chiamati") in Atti 11:26 è interpretato in modi diversi. Bickerman, traducendolo "chiamarono se stessi", ritiene che "cristiani" fosse un nome coniato dalla chiesa di Antiochia. Questa traduzione è possibile, ma è più probabile che siano stati i pagani a coniare il termine. È certo che altrove sono dei non–cristiani a usarlo: Agrippa, gli accusatori in I Pietro e "la gente comune" in Tacito. Il verbo è spesso tradotto "essere pubblicamente chiamati" (*cfr.* Rom. 7: 3), con riferimento a un atto ufficiale di ascrizione del nome "cristiani" a una nuova setta (l'atto di registrazione si accorda bene con l'uso di un titolo analogo in latino). È anche vero, però, che il verbo poteva essere usato in modo meno ufficiale e forse Luca vuole semplicemente dire che quel nome divenne d'uso comune in quella città in quanto qui si rese necessario l'uso di un termine distintivo per i cristiani. A partire da ciò il termine divenne in breve tempo ufficiale oltre che universale.

d) Uso successivo del termine

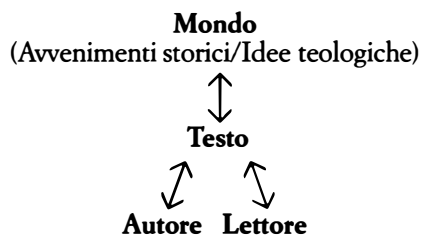
Se è vero che all'origine "cristiani" era una sorta di soprannome è anche vero che esso divenne, come è successo per la parola "metodisti", un termine adottato anche dai destinatari di quel nome. Sempre più spesso i credenti dovettero rispondere a domande del tipo: "Sei un cristiano?", e non c'era alcun motivo di vergogna nell'accettare ciò che si pensava fosse una parola spregevole, dal momento che conteneva in sé il nome stesso del Redentore (I Pie. 4:16). E poi, in fondo, il termine era anche appropriato, perché concentrava l'attenzione sul fatto che l'elemento distintivo di questa nuova religione era la centralità di una persona, Cristo. Se infatti il nome *Christos* non risultava comprensibile alla maggior parte dei pagani, tanto che spesso lo confondevano con il termine comune *Chrēstus*, che significava "buono, bravo", fu invece una *paronomasia* che risultò efficace. Per cui, a partire dagli scritti del vescovo Ignazio (di Antiochia), che risalgono all'inizio del II sec. d.C. questo nome fu utilizzato senza problemi; nello stesso periodo fu usato dal governatore pagano Plinio (nell'area geografica a cui Pietro indirizza la sua prima lettera).

Bibliografia. T. Zahn, *INT*, 2, 1909, pp. 191ss.; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, pp. 64–87; E.J. Bickerman, *HTR* 42, 1949, pp. 109ss.; H.B. Mattingly, *JTS* n.s. 9, 1958, pp. 26ss., **in it.** I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e commentario*, GBU, Roma, 1990; R. Lavatori, *Persecuzione e chiesa negli Atti degli apostoli*, EDB, Bologna, 2003; J.D.G. Dunn, *Gli albori del cristianesimo*, Brescia, 2006. (A.F. Walls)

*Atti degli apostoli, libro

CRITICA BIBLICA

La critica biblica comprende varie discipline aventi come obiettivo l'interpretazione esatta della Bibbia. La maggior parte delle forme di critica hanno lo scopo di chiarire il significato del testo: non sono critiche nel senso di mettere in discussione il testo e il suo significato. Tradizionalmente, la critica biblica si è occupata soprattutto di questioni storiche: chi scrisse il testo?, dove e quando fu scritto?, quali errori possono essersi insinuati nel testo quando è stato copiato?, quali fonti furono usate? *ecc.* Sono le questioni che interessano ancora oggi la maggioranza degli studiosi della Bibbia a livello accademico, ma sono sempre più alla ribalta altre forme di critica più moderne, che tendono a concentrarsi sul testo o sul lettore. La critica orientata al testo comprende la retorica, il canone e la nuova critica, mentre le critiche orientate sul lettore comprendono un approccio che tiene conto del pubblico o che è influenzato dai movimenti di liberazione e femministi. La relazione tra un testo, il suo autore, il lettore e il mondo è stata schematizzata nel modo seguente:

Mondo
(Avvenimenti storici/Idee teologiche)
↕
Testo
↕ ↕
Autore **Lettore**

Per capire le diverse forme di critica biblica è preferibile lavorare con un diagramma semplificato:

Autore →	**Testo** →	**Lettore**
(nel suo mondo)		(nel nostro mondo)

Nella forma più semplice di comunicazione un parlante manda un messaggio, delle parole che sono poi ascoltate da un uditore. In tale situazione orale il mondo del parlante è di solito anche quello dell'ascoltatore, e la comunicazione è relativamente semplice. Ma quando la comunicazione assume la forma scritta, aumentano le possibilità che non si comprenda quanto l'autore voglia dire, soprattutto nel caso degli scritti della Bibbia, dove la lingua, la cultura e un intervallo di migliaia di anni separano l'autore dal lettore. Il critico biblico ha il compito di rendersi conto di tali vuoti e di cercare di colmarli.

Le critiche bibliche tradizionali si concentrano sul lato sinistro del suddetto diagramma, sull'autore, sul suo mondo e sul modo in cui egli compone il suo testo. Nel paragrafo che segue esamineremo la critica delle fonti, la critica testuale e la critica storica.

I. Forme di critica centrate sull'autore

a) Critica storica

Il compito principale della critica storica è quello di accertare chi ha scritto il libro e perché lo ha scritto. Dal libro di Naum possiamo stabilire che fu scritto probabilmente prima della caduta di Ninive (612 a.C.) e dopo la caduta di Tebe (663 a. C.; *cfr.* 3:8–9). Sapere se l'Apocalisse e i Vangeli furono scritti prima o dopo la caduta di Gerusalemme (70 d.C.) incide sull'interpretazione di tali scritti, e quindi i critici storici cercheranno di stabilire anche la data della loro redazione. La critica storica può comportare la necessità di esprimere un giudizio su chi, all'interno di un certo libro, pretende di esserne l'autore, *p.e.*, l'autorità apostolica di Giovanni o l'attendibilità di alcuni libri.

b) Critica delle fonti

Se un libro fu scritto molto tempo dopo gli avvenimenti che riferisce, potrebbe aumentarne la credibilità il sapere di quali fonti si sia servito e se queste erano state scritte in un tempo vicino agli eventi in esse narrati. Il libro dei Re rimanda spesso agli annali regali di Giuda e di Israele. Purtroppo detti annali sono andati perduti, ma il fatto che siano stati usati dall'autore dei libri dei Re rende più attendibile la sua narrazione di eventi lontani nel tempo. Si sostiene spesso che il Pentateuco fu composto utilizzando diverse fonti antecedenti (J, E, P, *ecc.*), le quali ci portano più vicino agli avvenimenti descritti; ma è un'opinione non sostenuta unanimemente dagli studiosi. Analogamente, i critici delle fonti di Vangeli postulano l'esistenza di fonti quali Q (= *Quelle*, "fonte"), L (= il materiale peculiare a Luca) e M (= il materiale peculiare a Matteo), e sperano che esse conservino le parole di Gesù più esattamente di quanto farebbero i Vangeli di cui disponiamo, i quali sono stati scritti in epoca più tardiva.

c) Critica della forma

Dietro le fonti scritte, o dietro i testi attuali, nella Bibbia possono nascondersi delle tradizioni orali. Molti salmi possono essere stati usati nell'adorazione del tempio, prima di essere inseriti nel Salterio. I critici della forma hanno esaminato i salmi per individuare quelli che presentavano modelli simili quanto a fraseologia e a contenuto. Alcuni gruppi di salmi aventi una forma particolare possono essere stati usati in occasioni simili. È possibile che dei lamenti nazionali siano stati usati quando Israele dovette far fronte a una carestia o a una sconfitta in guerra (*p.e.* Sal. 79), mentre espressioni di ringraziamento individuali possono essere state usate quando la preghiera per ottenere guarigione aveva ottenuto risposta. La critica della forma è stata usata anche per stabilire le circostanze originali in cui furono emanate delle leggi dell'AT, o per individuare precedenti inni cristiani nascosti dietro alcune sezioni delle epistole (*p.e.* Fil. 2:5–11) o i sermoni usati nella scrittura dei Vangeli.

d) Critica redazionale

Le versioni parallele della storia, i Vangeli o le poesie fanno sorgere dei problemi interessanti. Se lo scrittore delle Cronache si è servito del libro dei Re, e i vangeli di Matteo e Luca hanno utilizzato Marco, quali cambiamenti le Cronache hanno introdotto rispetto al testo di Re, o Luca rispetto a quello di Marco, e perché? Sono queste le domande che si pongono i critici della redazione, e nel fornire le risposte spesso essi fanno luce sulle circostanze dello scritto, e sugli interessi teologici dello scrittore successivo. Quando si applica la critica redazionale in assenza delle fonti originarie, come nel Pentateuco, l'impresa lascia molto più spazio alle congetture.

e) Critica del testo

Se disponessimo degli scritti autografi originali della Genesi, o delle Epistole di Paolo non ci sarebbe bisogno della critica del testo. Purtroppo non è così. Il più antico MS completo del NT risale a circa 300 anni dopo la sua composizione, mentre per quelli dell'AT l'intervallo supera i 1.000 anni. Ogni volta che un testo si consu-

mava doveva essere copiato, e nel copiarlo si introducevano un certo numero di errori. Lo scopo della critica testuale è quello di identificare gli errori e, se possibile, eliminarli. Gli scribi ebrei erano particolarmente scrupolosi quando copiavano l'AT, perciò furono introdotti meno errori di quanti si possa immaginare, come è provato dai MSS del Mar Morto che risalgono all'ultimo sec. a.C. e ai primi decenni della nostra era. Anche nei MSS copiati con minore diligenza la critica testuale può riportare il testo ad un grado di purezza che lo avvicina alla forma originale.

Tutti i rami della critica fin qui esaminati si interessano sostanzialmente dello sviluppo del testo nel corso del tempo. Se si immagina la crescita di un libro della Bibbia, la critica della forma si occupa delle prime fasi della sua storia, la critica delle fonti di quella successiva, poi interviene la critica storica e infine la critica testuale. Le forme di critica citate sono diacroniche, cioè osservano i cambiamenti del testo intervenuti nel tempo. Lo studio critico recente si focalizza sull'aspetto letterario e tende a essere sincronico, cioè si occupa del testo e del suo significato in un determinato momento della sua storia.

II. Critica centrata sul testo

a) Critica retorica

Le forme di critica centrate sul testo studiano il testo così come esso è ora, e non studiano le varie fasi che l'hanno portato all'esistenza. Questi approcci sincronici mettono in rilievo aspetti diversi del testo. Alcuni, come la critica retorica, danno attenzione agli aspetti superficiali, come la ripetizione di parole chiave, altri osservano in quali modi vengono raccontate le storie, o come si scrive la poesia, e altri ancora intendono mettere in luce le strutture letterarie sottostanti.

Con l'espressione "critica retorica" non intendo indicare soltanto lo studio di tecniche di persuasione, ma tutti gli altri metodi che riguardano le caratteristiche superficiali del testo. Oggi ci rendiamo conto che gli scrittori ebraici disponevano di una serie di artifici o di accorgimenti di cui si servivano, forse inconsciamente, per comporre poesie o raccontare storie. Il parallelismo è la tecnica poetica più nota. Nella prosa è molto importante la ripetizione di espressioni o di parole chiave. L'inizio e la fine delle varie parti dell'opera possono essere contrassegnati dall'inclusione (ripetizione dell'incipit). Scrivere in quadri paralleli (ABCDABCD), o in forma di chiasma (AB–BA), o a lunghe "*palinstrophai*" (ripetizioni del ritornello come l'immagine vista nello specchio, ABCDEDCBA) sono alcune delle tecniche che si possono osservare sia nell'AT sia nel NT.

b) Nuova critica

La nuova critica afferma che un testo letterario deve essere interpretato come testo a sé, senza riferimenti all'ambiente storico o alle intenzioni dell'autore. A tal fine i nuovi critici fanno molta attenzione a come è stato scritto un certo libro: la trama, i temi, il ricorso all'ambiguità e all'ironia, il ritratto del personaggio, i punti di vista dell'attore e del narratore *ecc.* Tutto ciò comporta la necessità di leggere attentamente il testo, di fare attenzione al minimo particolare come, ad esempio, una leggera variazione nell'uso delle parole quando una parte del racconto viene ripetuta. Spesso i nuovi critici prendono in considerazione le tracce sulle quali si basa la critica retorica (*p.e.*, le parole chiave), ma cercano di integrarle nel complesso di una comprensione totale dell'opera. Questa maniera di affrontare il testo ha condotto a interpretazioni dei testi biblici piene di ricchezza e di forza.

c) Strutturalismo

Mentre la critica retorica e la nuova critica prestano attenzione a quelle caratteristiche del testo che si pensa siano state usate consapevolmente dagli scrittori, gli strutturalisti sostengono che anche la letteratura stessa ha prodotto le strutture profonde che caratterizzano ogni forma di comunicazione (*p.e.* i contrasti binari). Molte idee dello strutturalismo sono difficili da afferrare a causa del linguaggio tecnico nel quale sono espresse, ma questo approccio si propone di mettere in luce i modelli di pensiero ricorrenti, *p.e.*, nella grammatica, nella legge, nei racconti popolari e nelle parabole.

III. Critica centrata sul lettore

Un messaggio viene tradotto in codice e inviato da un parlante, poi è ricevuto e decodificato da un ascoltatore. Analogamente, uno scrittore codifica un messaggio in un testo che è poi letto e decodificato da un lettore. Riconoscere che gli ascoltatori o i lettori sono impegnati nella ricezione dei messaggi non è un'intuizione nuova, ma ha assunto un'importanza molto maggiore nella discussione recente della critica. In precedenza si era dedicata molta attenzione nel cercare di scoprire cosa dicesse il testo o cosa volesse dire l'autore. Ora si ammette che il contributo del lettore può incidere notevolmente sulla sua comprensione del messaggio. È indubbio che se il lettore è un ebraista poco esperto può facilmente capire male un brano dell'AT. Ovvero, se il lettore o la lettrice sono insensibili a quel determinato genere letterario possono fraintendere la parabola del Buon Samaritano e pensare che sia una storia vera. L'incompetenza da parte del lettore può produrre un'errata interpretazione. Ma il contributo del lettore va ben ol-

tre. Il lettore porta nel testo la sua pre–comprensione, fatta di domande, supposizioni culturali, convinzioni religiose ed etiche, che non possono non influenzare le sue conclusioni.

a) Critica che focalizza l'attenzione sull'uditorio

Quando i profeti predicavano o quando gli apostoli scrivevano le epistole, si rivolgevano a persone in carne e ossa con modi di vedere e problemi specifici che lo scrittore cercava di affrontare. A volte tali convinzioni vengono menzionate in modo esplicito, come nel caso della I Corinzi; sembra che Paolo avesse ricevuto una lettera a cui risponde con la I Corinzi. Nel caso di Amos ci sono poche allusioni a quello che pensavano i suoi ascoltatori, ma per comprendere il significato del messaggio del libro dobbiamo leggerlo come una specie di dialogo tra lui e i suoi ascoltatori. Anche se l'espressione "critica dell'uditorio" è nuova, gli studiosi avevano capito da molto tempo l'importanza di ricreare la situazione originale che il testo presuppone, per comprenderlo correttamente.

b) Indeterminabilità e decostruzionismo

Una cosa è formarsi un'immagine mentale della situazione dei lettori originari: essi conoscevano lo scrittore, la sua lingua, e la situazione dei suoi destinatari. Ma la situazione del lettore del XX secolo è molto diversa. Nei suoi confronti il testo contiene molte lacune: cose non dette, che il lettore moderno deve colmare. Un lettore riempirà quei vuoti in modo diverso da un altro. Possiamo stabilire con certezza chi dei due ha ragione? Il mondo delle idee in cui noi abitiamo è molto diverso da quello biblico, e la nostra conoscenza dell'ambiente in cui i testi furono creati è talmente frammentaria che potremmo ricostruirli in modo del tutto errato. Per di più, secondo i decostruzionisti, nei testi ci sono contraddizioni, il che rende impossibile accertare il significato di un testo determinato.

c) Critica ideologica

Per i moderni non è soltanto difficile comprendere il mondo biblico, ma si deve ammettere che i preconcetti influenzano la nostra lettura del testo. Invece di far finta di non avere pre–comprensioni che portiamo nel testo, i critici ideologici credono che dovremmo riconoscerle apertamente ed esplorare quale effetto abbiano sul nostro modo di leggere. Un testo può essere letto da un materialista o da un vegetariano. Che penserebbe un materialista dei frequenti riferimenti al soprannaturale nella Bibbia? Come reagirebbe un vegetariano al concetto del sacrificio di animali? La critica dei testi biblici che parte dalle prospettive citate è rara, ma la critica della liberazione/marxista e femminista è stata ed è molto più diffusa. Teologi della liberazione sostengono che i testi debbano essere letti dal punto di vista dei poveri e degli oppressi che vivono nel Terzo Mondo, non da quello dell'agiata classe media occidentale, come succede spesso. Che cosa hanno da dirci i testi sulla povertà e sull'oppressione? I critici femministi sollecitano a leggere i testi dal punto di vista di una donna. Alcuni sostengono che debbano essere giudicati in base ai principi del femminismo moderno e che debba essere denunciato il patriarcato di molti brani biblici. Altri si limitano a mettere in luce quei passi che riconoscono l'uguaglianza tra i sessi o che lodano i successi delle donne.

d) Osservazioni conclusive

Le questioni sollevate dalla critica moderna sono molto complesse e non possono essere adeguatamente trattate in questo studio. Sebbene gli approcci centrati sull'autore abbiano dominato gli studi della Bibbia per più di due secoli e prevalgano ancora, gli altri metodi usati dalla critica hanno una validità molto maggiore di quella che è stata loro riconosciuta. In particolare, gli approcci orientati sul testo hanno molti spunti validi da offrire. Gli studi prodotti da questa scuola sono una miniera d'oro di intuizioni esegetiche (*p.e.* Alter, Berlin). Sebbene molti sostenitori di questo approccio abbiano voluto separare il testo dall'autore e dal contesto storico, ciò in realtà non è possibile quando leggiamo un testo antico, come ha dimostrato Sternberg.

La critica orientata al lettore ha attirato l'attenzione sul contributo soggettivo del lettore a tutte le critiche. Tutti i lettori arrivano al testo con interessi particolari e con i loro preconcetti, che coloreranno inevitabilmente la loro lettura. Ma ciò non significa che tutte le letture siano ugualmente valide, o che quei testi abbiano un significato indeterminato. Se ciò succedesse nella vita di tutti i giorni dovremmo smettere di comunicare. Ovviamente è più facile capire gli amici che non coloro che incontriamo per la prima volta, o coloro che parlano una lingua straniera. Ma ciò non significa che non possiamo capire una certa persona o un certo testo se ci impegniamo a farlo.

I critici che si occupano dell'apporto del lettore al processo interpretativo fanno bene a richiamare l'attenzione sull'ideologia del lettore. I presupposti e le domande che portiamo a un testo influiranno su ciò che vi troviamo. Nel mondo postmoderno, dove si ritiene che ogni verità sia relativa, ciò non significa che in un certo testo si possa portare qualsiasi ideologia. Anzi, da una prospettiva cristiana c'è un solo Dio, e perciò anche la ve-

rità deve essere una sola. Pertanto è essenziale che i cristiani che si occupano della critica si avvicinino al testo con un'ideologia cristiana, non con una secolare, altrimenti il nostro modo di leggere il testo andrà contro la direzione in cui porta il testo stesso, imponendo alla Bibbia le nostre idee personali, invece di far sì che la Bibbia ci rivolga il messaggio che Dio ha per noi. Il suo scopo è quello di farci capire come amare Dio con tutto il nostro cuore, con tutta la nostra anima e con tutta la nostra mente, e il nostro prossimo come noi stessi. Se noi lettori non facciamo di questo scopo il nostro obiettivo principale, è probabile che in molti punti travisseremo il significato della Bibbia.

Bibliografia. Tutte le vecchie introduzioni all'AT e al NT sono improntate a critiche orientate sull'autore. Valutazioni evangeliche di detto approccio critico si trovano in: F.F. Bruce, *The NT Documents: Are They Reliable?*, 1960, tr. it. Chieti, 2006; C. Brown a cura di *History, Criticism and Faith*, 1976; I.H. Marshall a cura di *New Testament Interpretation*, 1977. Il testo e le forme di critica orientate sul lettore sono discussi nelle opere seguenti: R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, tr. it. Brescia, 1990; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 1983; J. Barton, *Reading of the OT*, 1984; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 1985; R. Alter e F. Kermode, *A Literary Guide to the Bible*, 1987; T. Longman, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, 1987; L. Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, 1987; *idem.*, *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*, 1987; A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 1992; F. Watson, *Text, Church and World*, 1994, **in it.** *PS*, 1, pp. 55–70, 2, pp. 67–100; A. Ornella, a cura di, *La nuova ermeneutica*, Brescia, 1967; J.H. Alexander, *Leggere e capire la Bibbia*, Genova, 1976; *Antico testamento e critica*, *SdT*, I, 2, 1978; *Nuovo Testamento e critica*, *SdT*, II, 5, 1980; R. Diprose, a cura di, *Colonna e sostegno della verità*, Fondi, 1984; P. Guillemette, *Introduzione ai metodi storico critici*, Roma, 1990; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, 2 ed., Roma, 2005; G. Mura, a cura di, *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Roma, 2006; J.N. Aletti, *et al.*, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, Brescia, 2006. (G.J. Wenham)

*Ispirazione

CROCE, CROCIFISSIONE

La parola gr. per "croce" (*stauros*; verbo *staurō*o, lat. *crux*, *crucifigo*, "fissare a una croce") significa in primo luogo palo diritto o trave e secondariamente assume anche il significato di palo usato per infliggere una punizione o un'esecuzione capitale. Nel NT è utilizzato con questo secondo significato. Questo termine ricorre 28 volte come sostantivo e 46 come verbo. Nell'AT non è mai scritto che criminali ancora in vita fossero crocifissi (*staurōo* nella LXX di Est. 7:10 traduce l'ebr. *ṯālâ*, cioè "appendere"); l'esecuzione capitale avveniva per lapidazione, anche se alcune volte i corpi degli uccisi potevano essere appesi a un albero a mo' di avvertimento (Deut. 21:22–23; Gios. 10:26). Questi corpi erano considerati maledetti (da cui Gal. 3:13) e dovevano essere rimossi e sepolti prima che calasse la sera (*cfr.* Giov. 19: 31). Questa pratica spiega perché il NT faccia riferimento alla croce di Cristo come a un simbolo di umiliazione (gr. *xylon*, NVR "legno" Atti 5:30; 10:39; 13:29; I Pie. 2:24).

La crocifissione era praticata dai fenici e dai cartaginesi e, più tardi, in modo diffuso, dai romani. Solamente gli schiavi, gli abitanti delle province e i criminali di bassa lega subivano la crocifissione, e solo di rado era inflitta a cittadini romani, per cui la tradizione in base alla quale Pietro, come Gesù, sarebbe stato crocifisso, mentre Paolo (cittadino romano) sarebbe stato decapitato, si accorda con gli usi di quell'epoca.

Oltre al singolo palo diritto (*crux simplex*), su cui la vittima era legata oppure impalata, c'erano altri tre tipi di croce. La *crux commissa* (croce di Sant'Antonio) aveva la forma di una T maiuscola, sebbene alcuni la facciano derivare dalla lettera *tau*, simbolo del dio Tammuz; la *crux decussata* (croce di Sant'Andrea) aveva la forma della lettera X; la *crux immissa* era la croce con la forma a noi oggi più familiare, con due travi incrociate (†). Quest'ultima, in base alla tradizione, sarebbe quella su cui morì il Signore (Ireneo, *Adv. Haer.* 2.24.4). Quest'ipotesi è rafforzata da riferimenti che si trovano nei quattro Vangeli (Matt. 27:37; Mar. 15:26; Luca 23:38; Giov. 19:19–22) in cui si menziona l'iscrizione posta sulla croce di Cristo, sopra il suo capo.

Dopo la condanna di un criminale era uso corrente che la vittima fosse fustigata con il *flagellum*, una frusta con sferze di cuoio, che, nel caso del nostro Signore, lo indebolirono significativamente, accelerando la sua morte. Il criminale trasportava il palo orizzontale della croce (*patibulum*), alla stregua di uno schiavo, fino al luogo del supplizio, sempre fuori della città, mentre un banditore portava davanti a lui il "titolo", l'accusa scritta. Era il *patibulum*, e non l'intera croce, quello che Gesù non riuscì a portare a causa della sua debolezza e che Simone il cireneo caricò su di sé. Il condannato era spogliato nudo, sdraiato per terra

con la trave sotto le spalle, mentre le braccia o le mani venivano legate o inchiodate (Giov. 20:25) a essa. La trave era allora sollevata e fissata al palo verticale, in modo che i piedi della vittima, legati e inchiodati, si trovassero poco sopra la terra, non in alto, come spesso viene raffigurato. La maggior parte del peso del corpo gravava di norma su un piolo sporgente (*sedile*) su cui la vittima sedeva a cavalcioni. Lì il condannato era lasciato morire di fame e di spossatezza. La morte era a volte accelerata dal *crurifragium*, la rottura delle gambe, come nel caso dei due ladroni, cosa che invece non avvenne per il nostro Signore, poiché era già morto. Tuttavia, una lancia fu infilzata nel suo costato per assicurarsi della sua morte, in modo che il corpo potesse essere rimosso prima del sabato, come richiesto dai giudei (Giov. 19:31–37).

Il metodo della crocifissione non era lo stesso in tutte le parti dell'impero. Gli scrittori del tempo evitano di dare una descrizione dettagliata di questa forma di condanna così crudele e degradante, ma nuova luce è stata gettata su questo argomento grazie agli scavi fatti in Giudea. Nell'estate del 1968 un gruppo di archeologi guidati da V. Tzaferis scoprì quattro tombe giudaiche a Givat Ha–Mivar (Ras el–Masaref), colle delle munizioni, vicino a Gerusalemme, in cui venne trovato un ossario con ossa ancora intere appartenenti a un (giovane) uomo crocifisso, databile tra il 7 e il 66 d.C., sulla base del vasellame di epoca erodiana. Il nome inciso era Jehohanan. Ricerche approfondite sono state eseguite allo scopo di comprendere le cause e la natura della sua morte, per gettare luce sul tipo di morte a cui è andato incontro il nostro Signore.

Le braccia (e non le mani) di questo giovane erano inchiodate al *patibulum*, il palo orizzontale, il che potrebbe favorire la lettura "braccia" dove si legge "mani" (gr. *cheiras*) in Luca 24:39; Giovanni 20:20, 25, 27. Il peso del corpo probabilmente gravava su una tavola (*sedecula*) inchiodata al *simplex*, il palo verticale, come supporto per le natiche. Le gambe del giovane erano state piegate sulle ginocchia e rigirate di lato, in modo che i polpacci rimanessero paralleli al *patibulum*, con le caviglie sotto le natiche. Un chiodo di ferro (ancora presente) era stato fatto passare attraverso i talloni sovrapposti, con il piede destro messo sopra quello sinistro. Da un frammento si nota che la croce era fatta di legno d'olivo. Le sue gambe erano state ambedue rotte, forse da un colpo molto forte, come avvenne ai due ladroni crocifissi con Gesù (Giov. 19:32).

Se Gesù morì di una morte simile, allora le sue gambe non dovevano essere distese come si vede tradizionalmente nei dipinti. I muscoli delle sue gambe contorte devono avergli causato enorme dolore, crampi e contrazioni spasmodiche, il che potrebbe aver contribuito a una morte rapida in sei ore, senza dubbio accelerata dalla precedente fustigazione.

Gli scrittori del tempo la descrivono come una morte terribilmente dolorosa, anche se i Vangeli non danno molti dettagli sulle sofferenze fisiche patite dal Signore, esprimendo quel dolore con un semplice "lo crocifissero". Stando a Matteo 27:34, il Signore rifiutò qualsiasi forma di lenimento della sua sofferenza, quasi sicuramente per conservare lucidità fino alla fine del compimento della volontà del Padre. Ciò gli permise di confortare il ladrone morente e pronunciare dalla croce le sue sette ultime meravigliose parole.

L'interesse degli scrittori del NT per la croce non è né di carattere archeologico né storico, ma cristologico e soteriologico. Infatti, si concentrano sul significato eterno, cosmico e soterologico di ciò che avvenne, una volta per tutte, con la morte sulla croce di Gesù Cristo, il Figlio di Dio. Da un punto di vista teologico, la parola "croce" era usata come sinonimo di vangelo della salvezza, per la quale Gesù Cristo "morì per i nostri peccati". Quindi, la "predicazione del vangelo" consiste nella "parola della croce", "la predicazione di Cristo crocifisso" (I Cor. 1:17–19) e allo stesso modo l'apostolo si gloria "nella croce del nostro Signore Gesù Cristo" (Gal. 6:14) e parla di sofferenze nella persecuzione "per la croce di Cristo". È dunque evidente che la parola "croce" qui presenti l'intero lieto annuncio della nostra redenzione per mezzo della morte espiatoria di Cristo.

"La parola della croce" è anche "la parola della riconciliazione" (II Cor. 5:19). Questo tema emerge con chiarezza nelle Epistole di Paolo agli Efesini e ai Colossesi. È "mediante la croce" che Dio ha riconciliato giudei e gentili, togliendo di mezzo il muro di separazione, la legge dei comandamenti (Col. 1:20–23). Questa riconciliazione è al tempo stesso personale e cosmica. Essa avviene perché Cristo ha tolto di mezzo quel vincolo che ci si opponeva con le sue rigide richieste, "inchiodandolo sulla croce" (2:14).

La croce nel NT è un simbolo di vergogna e umiliazione, così come della sapienza e della gloria di Dio, che per suo mezzo si rivelano. Roma usava la croce non solo come strumento di tortura, ma anche come gogna riservata alle persone più infime e malvagie, e per gli ebrei era un segno di maledizione (Deut. 21:23; Gal. 3:13). Questo fu il tipo di morte che affrontò Gesù e che la folla, gridando, esigeva. Lui "sopportò la croce sprezzando il vituperio" (Ebr. 12:2). Il punto più basso nel suo percorso di umiliazione il nostro Signo-

re lo raggiunse proprio nella sopportazione "fino alla morte di croce" (Fil. 2:8) e per questa ragione essa era uno "scandalo" per i giudei (I Cor. 1:23; *cfr.* Gal. 5:11). Lo spettacolo vergognoso di una vittima che portava un *patibulum* era così familiare, che Gesù per tre volte parlò del cammino del discepolo come di un "portare la croce" (Matt. 10:38; Mar. 8:34; Luca 14:27).

Inoltre, la croce è simbolo della nostra unione con Cristo, non solo in virtù del nostro seguire il suo esempio, ma anche in virtù di ciò che ha fatto per noi e in noi. Nel suo morire al nostro posto sulla croce, noi siamo morti "in lui" (*cfr.* II Cor. 5: 14) e il nostro vecchio uomo è crocifisso con lui", affinché, per il suo Spirito che dimora in noi, possiamo camminare in novità di vita (Rom. 6:4–11; Gal. 2:20; 5:24; 6:14) dimorando "in lui".

Bibliografia. M. Hengel, *Crucifixion*, 1977, tr. it. Brescia, 1988; J.H. Charlesworth, *ExpT* 84, 1972–3, pp. 147–150; V. Tzaferis, *IEJ* 20, 1970, pp. 18–32; J. Wilkinson, *ExpT* 83, 1971–2, pp. 104–107; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 159, tr. it. Genova 1964, **in it.** B. Siede, E. Brandenburger, in *DCBNT*, pp. 406–420; J. Schneider, *GLNT*, 12:969–1002; *DPL*, pp. 397–408; *VB*, pp. 94–98; *DIB.*, pp. 345–346; J.R.W. Stott, *La croce di Cristo*, GBU, Chieti, 2001; R.E. Brown, *La morte del messia*, Brescia, 2003. (J.B. Torrance)

*Calvario; *Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Morte espiatoria, vicaria e sacrificale di Cristo *Passione

CRONACHE, LIBRI

I. Sommario dei contenuti

Cronache narra la storia d'Israele fino al ritorno dall'esilio e si concentra su questioni importanti che concernono la vita religiosa del popolo.

a) Introduzione (I Cro. 1—9): genealogie che tracciano una linea di discendenza da Adamo, passando per i patriarchi (1), la tribù di Giuda (la discendenza reale) (2:1—4:23) e le altre tribù (4:24—8:40), fino a coloro che tornarono dall'esilio (9).

b) Le gesta di Davide (I Cro. 10—29): la sua presa del potere (10–12), il trasporto dell'arca a Gerusalemme e i suoi piani per costruire un tempio (13—17), le sue vittorie militari (18—20) e i suoi preparativi per la costruzione del tempio (21—29).

c) Le gesta di Salomone (II Cro. 1—9): costruzione e dedicazione del tempio e altri suoi atti.

d) La storia di Giuda dalla ribellione delle tribù del nord all'esilio (II Cro. 10—36): storia del regno di Giuda raccontata per mezzo della successione dei vari sovrani, con particolare attenzione alle riforme religiose tentate da Ezechia e Giosia. La conclusione (36:22–23) introduce il ritorno dall'esilio.

II. Origine

Il Talmud (*Baba Bathra* 15a) attribuisce il Libro delle Cronache a Esdra. Come la maggior parte dei libri dell'AT, Cronache è però un libro anonimo e non si possono fare affermazioni definitive a suo riguardo. L'interesse particolare per i leviti è stato ritenuto indicativo della sua origine, ma questa ipotesi non deve essere considerata decisiva. Non è nemmeno possibile essere maggiormente precisi sulla sua datazione, in quanto l'ultimo evento a cui si fa riferimento è il ritorno dall'esilio (II Cro. 36:22–23), per cui Cronache potrebbe essere stato scritto dalla comunità che si era stabilita a Gerusalemme poco dopo il ritorno. D'altra parte, però, la lista dei discendenti di Ieconia (I Cro. 3:17–24) sembra estendersi a sei generazioni a partire dall'esilio, il che ci porta fino a 400 a.C. *ca.*, come data più antica per la stesura finale del libro. Può anche darsi, però, che le genealogie siano state aggiunte in epoca successiva, mentre il corpo principale del libro apparterrebbe al periodo immediatamente successivo all'esilio. Non ci sono tracce certe relative al periodo greco, per cui l'inizio e la fine del regno persiano (537–331 a.C.) segnano con ogni probabilità i limiti entro i quali si deve collocare la stesura definitiva.

La storia presentata da Cronache è proseguita in Esdra, tanto che i versetti finali del primo sono pressoché identici a quelli di apertura del secondo. Questo dato è stato spesso considerato come un indizio del fatto che, almeno i primi sei capitoli di Esdra, non sono altro che la continuazione di Cronache. Potrebbe però indicare semplicemente il fatto che un secondo scrittore abbia voluto creare questo tipo di collegamento (come afferma H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977).

III. Caratteristiche letterarie

La parte principale di quest'opera, I Cronache 10 fino a II Cronache 36, é parallela a I Samuele 31 fino a II Re 25, e spesso riporta le stesse parole. Ciò potrebbe indicare che Cronache e Samuele–Re ricorressero indipendentemente l'uno dall'altro a materiale appartenente a un'opera precedente e andato perduto, ma è molto più probabile che sia lo stesso Samuele–Re a costituire la fonte principale degli scritti di Cronache. Dunque, Cronache in essenza era una riedizione di questo materiale precedente, collegato a esso in modo ana-

logo a come (secondo una teoria ampiamente accettata) Matteo e Luca lo sono al Vangelo di Marco. (Le "cronache" a cui i libri dei Re fanno riferimento, *p.e* in II Re 20:20, sono antichi annali reali e non i libri biblici delle Cronache).

Sembra che Cronache abbia usato un'edizione di Samuele–Re diversa da quella che compare nella Bibbia ebraica e questo rende difficile identificare con certezza i punti in cui si introducono cambiamenti rispetto a Samuele–Re (si veda W.E. Lemke in *HTR* 58, 1965, pp. 349–363). In ogni caso sembra che il materiale precedente sia stato semplicemente utilizzato come tale (*p.e.* I Cro. 19), modificato (*p.e.* I Cro. 21) o sostituito da una versione alternativa (*p.e.* II Cro. 24). Alcune volte intere sezioni sono omesse (*p.e.* quelle concernenti il regno del nord) oppure è inserito altro materiale (*p.e.* riguardo ai preparativi di Davide per la costruzione del tempio). Materiale vecchio e nuovo si amalgamano tra loro a formare sezioni più lunghe allo scopo di offrire un'esposizione storica e teologica di un particolare periodo (come per il regno di Ezechia), in questo modo le varie parti trovano una loro collocazione all'interno di un nuovo schema storico relativo alle relazioni di Dio con il suo popolo, dalla creazione al ritorno dall'esilio.

Il metodo usato dall'autore suggerisce che lui considerava Samuele–Re un autorevole testo religioso, che egli desiderava applicare alla sua epoca. Da questo punto di vista l'autore è stato anche descritto come un esegeta dell'opera precedente (P.R. Ackroyd, 'The Chronicler as Exegete', *JSOT* 2, 1977), oppure si è sostenuto che la sua opera costituisce un *midrash* interpretativo (M.D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, 1974: con un capitolo su Cronache). Ma ciò significava anche portare uno specifico messaggio da parte di Dio per la gente della sua epoca, ed è proprio questo che lo porta a un rimaneggiamento profondo del testo, omettendo ciò che riteneva non più attinente e aggiungendo materiale che in quel momento era invece diventato importante, apportando anche modifiche a ciò che poteva essere frainteso, e così via.

Il libro delle Cronache è stato considerato, per ragioni opinabili, di scarso spessore storico, rispetto a Samuele–Re. Il suo maggiore interesse per questioni di carattere religioso, piuttosto che politico, lo ha fatto apparire più distante dalla concezione moderna di un libro storico, anche rispetto a Samuele–Re. Alcune delle modifiche apportate a Samuele–Re suscitano anche problemi: in particolare, molte cifre sono aumentate in misura considerevole. Questo potrebbe riflettere una tendenza, comune nell'antichità, a esagerare i numeri, anche se non si può escludere una qualche corruzione o incomprensione di tipo testuale (si veda R.K. Harrison, *IOT*, 1970, pp. 1163–1165). Le pratiche cultuali (come i sacrifici) si conformano chiaramente alla legge del Pentateuco ma anche alla pratica dell'epoca dello scrittore, tanto che per certi versi l'autore somiglia a un artista che dipinge personaggi del passato facendo loro indossare abiti della sua epoca. Tutti questi aspetti hanno portato molti a mettere in dubbio il materiale aggiunto alle Cronache che non compare in Samuele–Re, ma allorquando è stato possibile fare controlli su questo materiale (*p.e.*, mediante le scoperte archeologiche) esso è apparso come storicamente fondato (si veda J.M. Myers, *I Chronicles*, *AB*, 1965, p. lxiii e i commentari di Myer).

IV. Enfasi del testo

Nella scelta e nel modo di trattare il suo materiale, Cronache sottolinea particolarmente la fedeltà nel culto, la purezza e la fede ubbidiente (si veda J.E. Goldingay, *Biblical Theology Bulletin* 5, 1975, pp. 99–126).

a) Fedeltà nel culto. Confrontando Cronache con il racconto relativo al regno di Davide o di Salomone che si trova in Samuele–Re, si nota subito che Cronache non è molto interessato alle loro imprese politiche o militari. Questi re figurano soprattutto come i fondatori del culto del tempio, "il centro del Regno di Dio sulla terra" (Myers, p. lxviii). Similmente, il ministero dei profeti che figurano in Cronache ruota intorno alla loro preoccupazione per l'adorazione ortodossa e il loro coinvolgimento nel culto del tempio, mentre il ministero levitico è visto in termini di privilegio che si esprime nella guida gioiosa del culto. Ovviamente, anche i sacerdoti hanno il loro ruolo nei sacrifici del tempio e spesso Cronache nota la cura con cui la legge veniva osservata nella conduzione del culto secondo la volontà di Dio.

b) Purezza. Un secondo motivo per cui Cronache sottolinea la figura di Davide è la convinzione che la sua tribù, cioè Giuda, sia la più importante d'Israele. Dio scelse Giuda per condurre le altre tribù (e ciò si rispecchia nella preminenza che occupa nelle genealogie) e in questa tribù scelse Davide, per essere re sopra Israele per sempre. Fu nella capitale di Giuda che il tempio fu collocato per essere la sede unica del culto a Yahweh. Le tribù del nord, ribellandosi, si sono allontanate dalla sfera della grazia e dell'intervento di Dio. Il Signore non è con loro e anche Giuda dovrebbe dissociarsi da loro se continuano nella ribellione. La porta è sempre aperta per un loro reintegro, per cui continuano ad apparire nell'elenco delle genealogie inerenti al "Regno di Dio al com-

pleto" (M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969, p. 57).

c) Fede ubbidiente. Molte delle storie aggiunte da quest'autore, rispetto a Samuele–Re, pongono enfasi sulla potenza di Dio, che sfida il popolo a porre fiducia in lui nel momento di crisi in cui si trova. Molti degli altri cambiamenti rispetto a Samuele–Re hanno come obiettivo quello di rendere ancora più chiaro, rispetto ai libri precedenti, che la giustizia di Dio opera nella storia del suo popolo in modo tale che chi è fedele a Dio (o che si ravvede dai suoi peccati) trova benedizione, mentre chi si allontana da lui va incontro all'afflizione (*cfr.* le due versioni delle storie dei seguenti uomini: Roboamo, Ioas, Manasse e Giosia).

V. Contesto e implicazioni

Il libro delle Cronache è uno dei libri più tardivi dell'AT, e per questo motivo presenta familiarità con molte delle parti che formano l'AT. Le sue genealogie dipendono da Genesi, Giosuè, *ecc.*, e lo schema narrativo principale, come abbiamo già sottolineato, deriva da Samuele–Re. Cronache riflette anche lo stile e il pensiero di Deuteronomio, nonché l'enfasi sulle leggi "sacerdotali" di Levitico. Ci sono molti riferimenti ai Salmi e presenta frasi tratte dai profeti (si veda G. von Rad, "The Levitical sermon in *I & II Chronicles*", in *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, 1966).

Cronache rappresenta una corrente importante di pensiero post–esilico, ma certamente non l'unica. La sua impostazione deve essere messa a confronto con altre, come le tradizioni sapienziali, con le loro profonde riflessioni, le prospettive profetico–apocalittiche e il loro orientamento escatologico. Le differenze tra queste correnti non devono essere esagerate, ma è indubbio che ci sono sottolineature diverse. Il contributo di Cronache serve ad affermare due cose: non è vero che tutto sia un enigma (come sostenuto da Giobbe ed Ecclesiaste), e non è vero (come poteva suggerire il pensiero apocalittico) che Dio rimarrà assente dalla storia finché, in qualche agognato momento futuro, irromperà di nuovo sulla scena. Dio può essere conosciuto oggi nel culto del tempio e si può avere fiducia in lui ubbidendogli quotidianamente, fiduciosi che conosceremo la sua grazia nell'ambito del popolo di Dio. Inoltre, se c'erano ambienti troppo inclini ad assimilare il paganesimo, o troppo propensi a tenersi lontani da tutti quelli che non erano giudei puri, Cronache afferma l'importanza di rimanere saldi nelle vie di Yahweh, e sottolinea l'importanza di essere aperti a tutti coloro che sono disposti ad accettare questo impegno.

Bibliografia. Oltre alle opere citate nel testo, P.R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, TBC*, 1973; J.M. Myers, *Int* 20, 1966, pp. 259–273; D.N. Freedman, *CBQ* 23, 1961, pp. 436–442; ulteriori riferimenti bibliografici si trovano in H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977, **in it.** *CBI*, pp. 452–484; *PS*, pp. 481–489; *IS*, pp. 629–691; M.J. Selman, *I Cronache*, GBU, Chieti, 2004; C. Balzaretti, *I libri delle Cronache*, Roma, 2001. (J.E. Goldingay)

*Canone dell'AT

CRONOLOGIA DEL NUOVO TESTAMENTO

Ogni tentativo di stabilire una cronologia esatta del NT è reso difficile dal fatto che i primi cristiani erano molto più attenti a parlare e a narrare eventi relativi a determinati personaggi importanti, piuttosto che citare il periodo in cui tali eventi ebbero luogo. Questo non sta a significare che non fossero interessati agli aspetti storici, ma semplicemente che non vivevano in un'epoca in cui era possibile avere la nostra precisione cronologica. Per cui, se vogliamo costruire uno schema cronologico dei vari eventi dobbiamo necessariamente assumere le informazioni da riferimenti temporali casuali.

I. Cronologia della vita di Gesù

a) La nascita di Gesù

La nascita di Gesù avvenne prima della morte di Erode il Grande (Matt. 2:1; Luca 1:5), per cui prima di marzo/aprile del 4 a.C. secondo il calendario in uso oggi (*Ant.* 17.167, 191; 14.487–490).

Sulla base di Luca 2:1–5 il censimento di Quirinio si svolse immediatamente prima della nascita di Gesù, ma la data di questo censimento è difficile da identificare, perché nessuno storico romano ne fa menzione. Quirinio era governatore della Siria nel 6/7 d.C., quando aveva la responsabilità di mettere in liquidazione il patrimonio di Archelao in Giudea e condurre un censimento per stabilire l'ammontare dei tributi che la nuova provincia doveva versare al tesoro imperiale. Questo censimento, però, non è quello menzionato in Luca 2, a meno che Luca abbia commesso un errore, come molti critici suppongono (questo è da escludere perché in Atti 5:37 lo stesso Luca dimostra di essere a conoscenza del censimento del 6/7 d.C. Ndr.), perché questo avvenne dopo la deposizione di Archelao, figlio di Erode, mentre il contesto del racconto di Luca 2 riguarda il periodo in cui regnava Erode il Grande. Per risolvere la questione alcuni suggeriscono che Quirinio è stato governatore della Siria non solo nel 6/7 d.C.,

ma anche dall'11/10 all'8/7 a.C. Altri suggeriscono che il censimento avvenne "prima" che Quirinio governasse la Siria nel 6/7 d.C., e altri ancora che Quirinio è stato proconsole della Siria e della Cilicia durante gli ultimi anni di Erode il Grande, sotto i legati Saturnio e Varo. Tenendo presente le varie ipotesi, non è improbabile che Quirinio abbia condotto un censimento negli ultimi anni di Erode. Verso la fine del suo regno, infatti, Erode perse il favore di Roma (8/7 a.C., *ca.*) e questo fatto fu seguito anche da profonde contese tra i suoi figli per la successione al trono, quando Erode era molto malato. Ciò spiegherebbe perché il governo romano abbia fatto un censimento in quel territorio, allo scopo di determinare quale fosse lo stato delle cose prima della sua morte. Dunque, sebbene non sia facile determinare con esattezza l'anno di questo censimento, dovrebbe essere avvenuto tra il 6 e il 4 a.C..

Si è discusso molto riguardo all'identificazione storica della stella di Betlemme. I magi presenti alla nascita del Messia d'Israele potrebbero essere stati allertati da una tripla congiunzione di Saturno e Giove nella costellazione dei Pesci avvenuta nel 7 a.C. (evento che si verifica ogni 900 anni) e l'unione di Marte, Saturno e Giove nei Pesci l'anno successivo, che avviene ogni 800 anni (e molto meno frequentemente nei Pesci). Nel 5 a.C. una cometa è effettivamente apparsa in Oriente, nella costellazione del Capricorno, e potrebbe aver indotto i Magi a recarsi a Betlemme (Matt. 2:2), dove si fermò (Matt. 2:9–10), per cui Gesù potrebbe essere nato durante l'estate del 5 a.C.. Il massacro dei bambini sotto i 2 anni, compiuto in Betlemme da Erode, potrebbe essere dovuto al fatto che riteneva Gesù nato quando i Magi videro il primo fenomeno astronomico, nel 7 a.C., o forse semplicemente perché voleva essere assolutamente certo di uccidere Gesù. Questo non dovrebbe sorprendere, se si pensa alla sua paura paranoica per la successione al trono.

b) Il ministero di Gesù

Con la sola eccezione della visita di Gesù al tempio, all'età di 12 anni (Luca 2:41–51), non abbiamo alcun riferimento cronologico fino all'inizio del suo ministero. La prima indicazione concreta inerente all'inizio del suo ministero la troviamo in Luca 3:1–3, dove si afferma che il ministero di Giovanni il battista iniziò il quindicesimo anno dell'impero di Tiberio. Si discute sul significato di questo dato: è probabile che il quindicesimo anno di Tiberio sia calcolato sulla base o del calendario giuliano, quindi dal 1 gennaio al 31 dicembre del 29 d.C., oppure sulla base del regno di Tiberio (il metodo che i romani usavano di norma), per cui dal 19 agosto del 28 d.C. al 18 agosto del 29 d.C.. Mettendo assieme questi due possibili metodi di calcolo, si ottiene che il ministero di Giovanni il battista iniziò in un giorno compreso tra il 19 agosto del 28 d.C. e il 31 dicembre del 29 d.C. (Se, invece, si segue il principio della co–reggenza di cui si è parlato sopra, in questo caso di Augusto e Tiberio, la data del quindicesimo anno risale a tre anni prima. NdC)

L'impressione che si ha dalla lettura dei Vangeli è che Gesù fu battezzato e iniziò il suo ministero poco dopo l'inizio di quello di Giovanni Battista. Luca indica che quando Gesù cominciò a insegnare "aveva circa trent'anni" (Luca 3:23) per cui, se era nato nella primavera o nell'estate del 5 a.C. e fu battezzato nell'estate o nell'autunno del 29 d.C., doveva avere circa 33 anni.

Dopo il suo battesimo la prima visita di Gesù a Gerusalemme di cui abbiamo notizia è quella documentata in Giovanni 2:13—3:21, che lo vede celebrare la prima Pasqua del suo ministero e purificare il tempio. I Vangeli sinottici non narrano questo evento, mentre fanno menzione della "purificazione" del tempio nel contesto della visita di Gesù a Gerusalemme alla fine del suo ministero. Questa divergenza è stata motivata in vario modo: alcuni studiosi ritengono che ci siano stati due eventi del genere, uno all'inizio e un altro alla fine del suo ministero, mentre altri ritengono che il Vangelo di Giovanni sia organizzato in modo teologico e non cronologico, altri ancora sottolineano che i sinottici potrebbero aver semplificato il quadro, citando una sola occasione in cui Gesù si recò a Gerusalemme nel corso del suo ministero, mentre il racconto di Giovanni avrebbe un'alta plausibilità sul piano storico (si veda oltre).

Secondo Giovanni fu durante la prima Pasqua del ministero di Gesù che i giudei fecero menzione del fatto che il tempio di Erode era stato costruito 46 anni prima (Giov. 2:20 gr.). Stando a Giuseppe Flavio la costruzione del tempio di Erode cominciò durante il suo diciottesimo anno di regno (*Ant.* 15.380), che coincise con l'arrivo di Augusto in Siria (*Ant.* 15.354), il che avvenne nella primavera o nell'estate del 20 a.C. (Dione Cassio, *Hist.* 54. 7. 4–6). Il diciottesimo anno di Erode sarebbe stato quello tra il primo Nisan del 20 e il primo Nisan del 19 a.C. Ci furono due fasi della costruzione: la prima per il santuario, detto *naos*, situato all'interno del cortile dei sacerdoti, che fu completato in 18 mesi (*Ant.* 15.421); la seconda riguardò l'intera area del tempio, compreso i tre cortili, chiamata *hieron*, completata nel 63 d.C. La distinzione tra queste due fasi è mantenuta dallo stesso Giuseppe Flavio e anche dal NT. Quando dunque i giudei discutevano con Gesù

dei 46 anni del tempio, essi si riferivano al *naos*. Dunque, se la costruzione del *naos* iniziò nel 20/19 a.C. e fu completata in 18 mesi, cioè nel 18/17 a.C., 46 anni dopo dovrebbe indicare una data intorno al 29/30 d.C., il che permette di collocare la prima Pasqua di Gesù nella primavera del 30 d.C. Da questo possiamo dedurre che l'inizio del ministero di Gesù ebbe luogo intorno all'estate/autunno del 29 d.C..

c) Durata del ministero di Gesù

Valentino, uno dei primi commentatori gnostici (nato nel 100 d.C.) e molti altri del periodo precedente il Concilio di Nicea suggerivano un ministero di Gesù durato un anno, sulla base della citazione in Luca 4:19 della profezia di Isaia 61: 2: "a proclamare l'anno accettevole del Signore". Però Ireneo, contemporaneo di Valentino, rifiutava questo punto di vista, menzionando le tre celebrazioni della Pasqua riportate da Giovanni (2: 13; 6:4; 11:55). Molti commentatori oggi suggeriscono un ministero della durata di un anno: esso inizia con l'episodio dei discepoli che strappano le spighe del grano in giorno di sabato in Marco 2:23 (il grano diviene maturo al tempo di Pasqua) e termina con la Pasqua (menzionata come evento unico nei Sinottici) in Marco 14:1. Proporre un ministero di un anno sulla base del brano di Isaia è cosa molto dubbia e inoltre, la menzione di tre celebrazioni della Pasqua in Giovanni fa completamente naufragare l'ipotesi di un solo anno di ministero. A questo occorre aggiungere anche che vedere i brani di Marco 2:23 e 14:1 indicanti un solo anno è altamente improbabile, visto che dopo l'episodio delle spighe vi è anche la menzione all'erba verde in occasione della moltiplicazione dei pani (6:39). Ciò indica che sia trascorso un altro anno e un ulteriore anno passa tra quest'ultimo episodio e la passione durante la Pasqua descritta in 14:1.

Apollinare di Laodicea e Epifanio di Salamina di Cipro, vescovi del IV sec., suggerivano un ministero della durata di due anni sulla base delle tre celebrazioni pasquali menzionate da Giovanni, e diversi studiosi del XX sec. sostenevano questa ipotesi.

L'ipotesi più probabile sembra però essere quella dei tre anni di ministero. Come detto sopra, Giovanni fa menzione di tre celebrazioni della Pasqua (2:13; 6:4; 11:55); inoltre, occorre un ulteriore anno tra la Pasqua di 2:13 e quella di 6:4. Quest'ultima infatti avviene più o meno nel tempo della moltiplicazione dei pani, l'unico miracolo menzionato in tutti e quattro i Vangeli; e prima di questo miracolo i Vangeli sinottici narrano l'episodio dei discepoli che strappano le spighe di grano in Galilea (Matt. 12:1; Mar. 2:23; Luca 6:1); ciò deve essere avvenuto dopo la Pasqua di Giovanni 2:13, perché questa occorse poco dopo il battesimo di Gesù, che stava insegnando in Giudea; al contrario, l'episodio delle spighe di grano avviene molto dopo il battesimo di Gesù e l'episodio si svolge in Galilea. Dunque, l'episodio delle spighe di grano si inserisce bene nell'ambito di una Pasqua collocata tra le due celebrazioni menzionate in Giovanni 2:13 e 6:4. Giovanni ci dà due ulteriori indicazioni cronologiche a supporto di un ulteriore anno tra queste celebrazioni della Pasqua. In primo luogo, dopo la Pasqua di 2:13 Gesù svolge il suo ministero in Giudea e poi si sposta in Samaria, dove afferma che mancano quattro mesi alla mietitura (4:35), il che dovrebbe significare quattro mesi a partire da gennaio/febbraio. Sebbene alcuni considerino questo un detto popolare, sembrerebbe più opportuno prenderlo come un riferimento cronologico letterale. Il secondo elemento che ci dà un'indicazione cronologica è Giovanni 5:1, in cui si fa menzione di un'altra festa non specificata. Alcuni pensano che si riferisca ad un'altra festa di Pasqua, anche se potrebbe trattarsi più probabilmente della festa dei Tabernacoli. In conclusione, queste due note cronologiche sembrano dare sostanza al fatto che ci sia stata un'altra Pasqua oltre a quelle menzionate in Giovanni 2:13 e 6:4. Ciò porterebbe a un totale di quattro celebrazioni della Pasqua nel corso del ministero pubblico di Gesù, con una durata complessiva del suo ministero intorno ai tre anni e mezzo.

d) Morte di Gesù

Occorre discutere sia il giorno della settimana, sia il giorno del mese e anche dell'anno relativi alla morte di Gesù.

Il giorno della settimana in cui Gesù morì è tradizionalmente ritenuto il venerdì della settimana della passione. Però, siccome Gesù afferma in Matteo 12:40, "come Giona stette nel ventre del pesce tre giorni e tre notti, così il Figlio dell'uomo starà nel cuore della terra tre giorni e tre notti", alcuni commentatori ritengono che Gesù non può essere morto il venerdì. Essi suggeriscono, infatti, che la sua morte avvenne il mercoledì o il giovedì, per consentire il trascorrere di tre giorni e di tre notti. Considerando però che i giudei calcolavano anche parte di un giorno come un giorno completo, allora la morte di Gesù di venerdì non presenta grossi problemi. Inoltre, più volte il NT riferisce che la risurrezione di Gesù è avvenuta il terzo giorno (non il quarto, si veda Matt. 16:21; 17: 23; 20:19; Luca 9:22; 18:33; 24:7, 46; Atti 10:40; I Cor. 15:4). A questo occorre aggiungere che i

Vangeli specificano il giorno precedente al sabato (venerdì) come quello della sua morte (Matt. 27: 62; Mar. 15:42; Luca 23:54; Giov. 19:14, 31, 42).

Riguardo al giorno del mese giudaico in cui Gesù morì non c'è molto da discutere. Tutti i Vangeli affermano che Gesù mangiò l'Ultima Cena il giorno precedente la sua crocifissione (Matt. 26:20; Mar. 14:17; Luca 22:14; Giov. 13: 2; *cfr*. anche I Cor. 11:23). Da una parte i Vangeli sinottici (Matt. 26:17; Mar. 14:12; Luca 22:7–8) indicano che l'Ultima Cena ha coinciso con il pasto pasquale celebrato la sera del giovedì, 14 Nisan, e che Gesù fu crocifisso il giorno successivo, venerdì 15 Nisan. Dall'altra, però, Giovanni afferma che i giudei che arrestarono Gesù "non entrarono nel pretorio per non contaminarsi e poter così mangiare la Pasqua" (Giov. 18:28) e che il processo a Gesù avvenne durante "la preparazione della Pasqua" e non dopo averla mangiata (Giov. 19:14). Tutto questo implicherebbe che l'Ultima Cena di Gesù (che avvenne la sera di giovedì, 13 Nisan) non sia stato un pasto pasquale e che Gesù sia stato processato e crocifisso il venerdì 14 Nisan, poco prima che i giudei mangiassero la loro Pasqua.

Nel tentativo di riconciliare i Vangeli sinottici con Giovanni sono state proposte varie teorie. Alcuni suggeriscono che l'Ultima Cena non fosse un pasto pasquale, ma uno che precedeva questa celebrazione (Giov. 13:1, 29). Tuttavia i sinottici affermano esplicitamente che l'Ultima Cena era la Pasqua (Matt. 26:2, 17–19; Mar. 14:1, 12, 14, 16; Luca 22:1, 7–8, 13, 15). Altri suggeriscono che la "Pasqua" di cui si parla in Giovanni 18: 28 e 19:14 non era il vero e proprio pasto di celebrazione della festa, ma uno degli altri pasti tenuti nel corso della settimana in cui era festeggiata. A questi si sono aggiunti altri tentativi di armonizzare i racconti dei Vangeli. Alcuni hanno proposto che Gesù e i suoi discepoli ebbero una cerimonia privata, ma l'agnello pasquale doveva essere ucciso all'interno del tempio e i sacerdoti non avrebbero consentito il sacrificio di un agnello pasquale per una celebrazione privata della Pasqua. Altri ritengono che fu celebrata in due giorni consecutivi, a causa dell'impossibilità di portare gli agnelli pasquali tutti nello stesso giorno. Altri ancora fanno riferimento all'uso di calendari religiosi di diverso tipo in Israele a quell'epoca. Suggeriscono, allora, che Gesù e i suoi discepoli seguirono il calendario solare in uso a Qumran, che portava a celebrare la Pasqua prima nella settimana, rispetto alle autorità giudaiche che, al contrario, seguivano quello lunare.

Una diversa soluzione, basata sempre sul tipo di calendario utilizzato, propone che i Vangeli sinottici seguano il metodo in uso tra i galilei e i farisei, che calcolavano i giorni a partire dal sorgere del sole, per cui Gesù e i discepoli uccisero l'agnello pasquale nel tardo pomeriggio del giovedì, 14 Nisan, e più tardi la stessa sera mangiarono la Pasqua col pane azzimo. Invece il Vangelo di Giovanni segue il metodo in uso nella Giudea che calcolava il giorno dal tramonto del sole ragion per cui gli ebrei della Giudea uccidevano l'agnello pasquale nel tardo pomeriggio del venerdì, 14 Nisan, e mangiavano la Pasqua col pane azzimo quella stessa notte, che era divenuta il 15 Nisan. Dunque, quando Gesù fu arrestato aveva già mangiato la Pasqua, mentre i suoi nemici dovevano ancora farlo.

Infine, per l'anno della morte di Gesù le possibilità possono essere ridotte in base ad alcune considerazioni. In primo luogo, i tre ufficiali coinvolti nel processo erano Caiafa, il Sommo sacerdote (Matt. 26:3, 57; Giov. 11:49–53; 18:13–14, 24, 28) che assunse l'ufficio nel 18 d.C. e fu deposto in occasione della Pasqua del 37 d.C. (*Ant*. 18.35; 90–95); Pilato, procuratore della Giudea (Matt. 27:2–26; Mar. 15:1–15; Luca 23:1–25; Giov. 18:28–19:16; Atti 3:13; 4:27; 13:28; I Tim. 6: 13) dal 26 al 36 d.C. (*Ant*. 18. 89); e infine Erode Antipa, tetrarca della Galilea e di Perea (Luca 23: 6–12; Atti 4:27) dal 4 a.C al 39 d.C. (*Ant*. 18.240–56; 19.351). Dunque il processo di Gesù deve essere avvenuto tra il 26 e il 36 d.C.

In secondo luogo, calcoli astronomici ci possono aiutare per identificare se quella Pasqua fu di giovedì/venerdì, permettendoci dunque di restringere ulteriormente le possibilità della data della morte di Gesù. Dando per scontato che la sua morte avvenne di venerdì, 14 Nisan, in un anno compreso tra il 26 e il 36 d.C., soltanto il 27, il 30, il 33 e il 36 d.C. sono possibili. Di questi, il 27 è il meno probabile da un punto di vista astronomico e il 36 sembra una data troppo tarda. Quelli che sostengono il 30 d.C. devono necessariamente far iniziare il ministero di Giovanni Battista tre anni prima e giustificano la scelta calcolando il primo anno di Tiberio da quando questi regnava in co–reggenza con Augusto. Questo metodo però non può essere accettato, perché non esistono prove, sia in documenti storici sia su monete, che un tale sistema di datazione sia mai stato adottato.

In terzo luogo, anche la storia conferma la data del 33 d.C.: Pilato è descritto dal suo contemporaneo Filone (*Leg*. 301–302) e più tardi da Giuseppe Flavio (*Ant*. 18.55–59; *Bell*. 1.167–77) come persona avida, inflessibile e crudele, che ricorse al furto e all'oppressione, descrizione questa non molto distante da quella offerta in Luca

13:1. Eppure, durante il processo a Gesù, Pilato è presentato come una persona che si sottomette alle pressioni dei capi religiosi i quali richiedevano che Gesù fosse dato nelle loro mani.

Come si può spiegare tutto ciò? Occorre tener presente che Pilato fu probabilmente nominato da Seiano, amico fidato di Tiberio e prefetto della guardia pretoriana, convinto antisemita che voleva sterminare l'intera razza ebraica (Filone, *Flacc.*, 1; *Leg.* 159–161). Per cui se Pilato avesse combinato guai tra i giudei, Seiano non avrebbe fatto alcun rapporto a Tiberio. Quando però Seiano venne deposto e ucciso da Tiberio il 18 ottobre del 31 d.C., Pilato perse questa protezione nei riguardi di Roma; addirittura, è altamente probabile che Erode Antipa lo abbia denunciato per avere causato una rivolta, probabilmente durante la festa dei Tabernacoli del 32 d.C. (Filone *Leg.* 299–305). Poiché dunque Pilato aveva "un conto aperto" con Erode, è comprensibile che durante il processo, quando fu detto che Gesù aveva causato problemi in Giudea e in Galilea (Luca 23: 5), Pilato non aspettasse altro che far processare Gesù da Erode Antipa (Luca 23:6–12). In questo contesto il 33 d.C., come anno in cui avvenne il processo di Gesù, risulta essere quello più ragionevole sulla base di tre motivazioni:

1. Pilato era venuto a sapere che Gesù aveva causato problemi in Galilea, per cui lo diede nelle mani di Erode Antipa. Ciò non era richiesto dalle leggi romane ma evidentemente Pilato non voleva commettere un altro errore di cui Erode avrebbe potuto rendere edotto l'imperatore;
2. la mancanza di uno sviluppo negli eventi processuali in Luca 23:6–12 risulta ragionevole se si considera che Erode Antipa non voleva esprimere un giudizio sbagliato, cosa questa che Pilato avrebbe potuto usare a suo vantaggio;
3. Luca 23:12 afferma che Pilato ed Erode Antipa divennero amici a partire da quel giorno. Questo non corrisponderebbe al vero se la crocifissione fosse avvenuta nel 30 d.C., perché nel 32 d.C. perdurava un forte contrasto tra di loro. Per cui si può affermare che il 33 d.C. sia la data che maggiormente si adatta alle testimonianze storiche.

Evento	Data
Nascita di Gesù	estate 5 a.C.
Morte di Erode il Grande	marzo/aprile, 4 a.C.
Gesù nel tempio a 12 anni	Pasqua, 29 aprile 9 d.C.
Inizio del ministero di Giovanni il battista	29 d.C.
Inizio del ministero di Gesù	estate/autunno 29 d.C.
Prima Pasqua di Gesù (Giov. 2:13)	7 aprile, 30 d.C.
Seconda Pasqua di Gesù	25 aprile, 31 d.C.
Gesù alla festa dei Tabernacoli (Giov. 5:1)	21–28 ottobre, 31 d.C.
Terza Pasqua di Gesù (Giov. 6:4)	13/14 aprile, 32 d.C.
Gesù alla festa dei Tabernacoli (Giov. 7:2, 10)	10–17 settembre, 32 d.C.
Gesù alla festa della Dedicazione (Giov. 10:22–39)	18 dicembre, 32 d.C.
Morte di Gesù	venerdì, 3 aprile, 33 d.C.
Risurrezione di Gesù	domenica, 5 aprile, 33 d.C.
Ascensione di Gesù (Atti 1)	giovedì, 14 maggio, 33 d.C.
Pentecoste (Atti 2)	domenica, 24 maggio, 33 d.C.

II. Cronologia dell'età apostolica

a) Il ministero di Paolo

L'apostolo Paolo è stato una figura centrale dell'età apostolica. La ricostruzione cronologica della sua vita e del suo ministero è complicata da una serie di questioni accademiche che concernono: (a) l'affidabilità degli Atti degli Apostoli, essendo questo libro la fonte più esplicita a nostra disposizione sulla cronologia paolina; (b) l'autenticità delle varie lettere attribuite a Paolo, in particolare le Epistole Pastorali. Alcuni studiosi hanno proposto cronologie paoline alternative a quelle suggerite dagli Atti, basandosi soprattutto su alcune delle lettere dell'apostolo, ma le prove presenti negli Atti resistono bene a queste sfide.

La data relativa alla conversione di Paolo si fonda principalmente su due brani della Scrittura. Il primo, Galati 1:17–18, afferma che si recò da Damasco a Gerusalemme tre anni dopo la sua conversione (*cfr.* Atti 9:25–26). Quando fuggì da Damasco regnava il nabateo Areta IV (*cfr.* II Cor. 11: 32) e poiché questi regnò dal 37 al 39 d.C., la conversione di Paolo deve essere avvenuta tra il 34 e il 36 d.C. Il secondo brano, Galati 2:1, afferma che Paolo si recò a Gerusalemme di nuovo dopo quattordici anni. Questa circostanza probabilmente si riferisce alla visita che fece con Barnaba in occa-

sione della carestia, descritta in Atti 11 e 12, visita che può essere datata al 47–49 d.C. È probabile che i quattordici anni vadano calcolati a partire dalla sua conversione, piuttosto che dalla sua prima visita a Gerusalemme, dunque la sua conversione si collocherebbe tra il 33 e il 35 d.C. Per la conversione di Paolo, la sintesi dei dati di questi due brani indicherebbe una data tra il 34 e il 35 d.C., e probabilmente quella che si adatta meglio sarebbe l'estate del 35 d.C. Paolo tornò dunque a Gerusalemme nell'estate del 37 d.C. (ricordiamo che due parti incomplete dell'anno erano equivalenti a un anno intero (Atti 9:26–29; Gal. 1: 18–20), andò poi a Tarso e in Siria–Cilicia nell'autunno dello stesso anno (Atti 9:30; Gal. 1:21) e infine ad Antiochia intorno al 41 d.C. (Atti 11:19–24). In seguito visitò Gerusalemme durante la carestia, forse nell'autunno del 47 d.C. (Atti 11:30; Gal. 2:1–10) e ritornò ad Antiochia fra l'autunno del 47 e l'estate del 48 (Atti 12:25–13:1).

In seguito Paolo intraprese i suoi tre viaggi missionari. Il primo (Atti 13—14) potrebbe essere collocato tra la primavera del 48 e l'autunno del 49 d.C. Fu probabilmente nella primavera del 48 d.C. che Paolo e Barnaba navigarono fino a Salamina, a Cipro, e attraversarono l'isola fino a Pafo, dove incontrarono il proconsole Sergio Paolo. Nell'estate/autunno successivo attraversarono il mare fino a Perga di Panfilia e giunsero ad Antiochia di Pisidia. Paolo e Barnaba portarono poi il vangelo anche nelle città di Iconio, Listra e Derba a partire dall'autunno del 48 fino all'estate/autunno del 49 d.C., da dove fecero ritorno ad Antiochia di Siria intorno all'autunno di quello stesso anno.

Al suo ritorno ad Antiochia, Paolo potrebbe aver scritto la sua lettera ai Galati e in seguito, insieme a Barnaba, si recò al cosiddetto concilio di Gerusalemme, nell'autunno del 49 d.C. (Atti 15: 1–29). Un vero e proprio dibattito sorge, con riferimenti a questioni che riguardano la cronologia, a proposito dell'incontro di cui si parla in Galati 2:1–10. Alcuni interpreti suggeriscono che si possa trattare della partecipazione di Paolo al concilio di Gerusalemme descritto in Atti 15 (il suo terzo viaggio a Gerusalemme), in quanto si adatterebbe bene con i quattordici anni (Gal. 2:1) che vanno dalla sua conversione a tale evento. Tuttavia, sembrerebbe più probabile che l'incontro di cui si parla in Galati 2:1–10 si riferisca alla visita in occasione della carestia di Atti 11:27–30; 12:25 (il suo secondo viaggio a Gerusalemme) in quanto tacere su questa visita di aiuto sarebbe stato negativo nell'ambito del ragionamento che Paolo fa in Galati sulla sua indipendenza da qualsiasi autorità umana nel ricevere e proclamare la rivelazione. Dunque, l'intervallo temporale di quattordici anni comprende sia la sua conversione sia la visita per portare soccorso in occasione della carestia. Ciò significa anche che la lettera ai Galati fu scritta prima del concilio di Gerusalemme e che i Galati erano proprio quei credenti che vivevano nell'area di Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra e Derba, attraversata da Paolo nel corso del suo primo viaggio missionario.

Dopo aver passato l'inverno in Antiochia (Atti 15:33–35) Paolo iniziò il suo secondo viaggio missionario (15:36–18:22), che avrebbe coperto il periodo dalla primavera del 50 all'autunno del 52 d.C. Durante questo viaggio tornò a visitare la Frigia e la Galazia (Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra e Derba; Atti 16:6) e, spinto dallo Spirito Santo, entrò in Europa, soggiornando per 18 mesi a Corinto (18:11), dove fu portato davanti al proconsole Gallione (18:12–17), governatore dell'Acaia probabilmente dall'estate del 51 all'estate del 52 d.C. A Corinto Paolo incontrò anche Aquila e Priscilla, giudeo–cristiani costretti a lasciare Roma per un editto di Claudio, promulgato forse nel 49 o nel 50 d.C. (18:2; Svetonio, *Claud.* 5. 25.4; Orosio, *Historiae adversus paganos* 7.6). Mentre si trovava ancora a Corinto Paolo scrisse le due lettere ai Tessalonicesi. Tornando verso Antiochia di Siria portò con sé anche Aquila e Priscilla, che lasciò a Efeso.

Il terzo viaggio missionario (18:23–21:16) avvenne tra la primavera del 53 e la primavera del 57 d.C. Tornò ancora in Frigia e in Galazia, per poi proseguire per Efeso, dove restò per tre anni (Atti 19:8, 10; 20:31), dall'estate del 53 al maggio del 56 d.C., e nell'estate di quell'anno scrisse la I Corinzi. Si ritiene che Paolo abbia fatto anche una breve "dolorosa" visita a Corinto durante il periodo della sua permanenza a Efeso (si veda II Cor. 2:1 e *Corinzi, Epistole), inoltre alcuni studiosi ritengono che a Efeso possa aver trascorso anche un periodo in prigione, scrivendo alcune delle sue lettere "dal carcere" (ma si veda oltre).

Quando infine lasciò Efeso, si spostò in Macedonia e poi in Grecia per tre mesi (Atti 20:3); fu in Macedonia che scrisse II Corinzi (che consideriamo come un corpo unico, malgrado esistano opinioni diverse a riguardo). A Corinto scrisse la lettera ai Romani (si veda Rom. 16:23) nell'inverno tra il 56 e il 57 d.C. Da Corinto fece il viaggio a ritroso attraverso l'Europa, imbarcandosi a Troas da dove fece ritorno a Gerusalemme per la Pentecoste del 57 d.C. (Atti 20:16).

Mentre stava a Gerusalemme fu arrestato e portato a Cesarea per essere processato da Felice, che fu probabilmente procuratore dalla fine del 52 all'estate del 59 d.C. (Atti 23:24; *Ant.* 20.137; *Bell.*

2.247; *Ant.* 12.54). Felice ascoltò Paolo (Atti 24) il quale restò in prigione a Cesarea per due anni, alla fine dei quali Felice fu sostituito da Festo (24: 27; *Ant.* 20.182; *Bell.* 2.271). Restò in prigione a Cesarea dal giugno del 57 all'agosto del 59 d.C. Sia Festo sia Erode Agrippa II ascoltarono Paolo in Cesarea (Atti 25:7–12; 26:1–32) nella tarda estate del 59 d.C. Paolo lasciò Cesarea per giungere a Roma nel febbraio del 60 d.C. (Atti 27:1–28: 29), dove rimase in prigione per due anni (28:30), da febbraio del 60 a marzo del 62 d.C. Mentre stava in prigione scrisse le sue epistole "dal carcere": Efesini, nell'autunno del 60, Colossesi e Filemone nell'autunno del 61 e Filippesi nella primavera del 62 d.C. (alcuni però ritengono che alcune di queste, se non tutte, fossero scritte prima, o da Efeso o da Cesarea).

Il libro degli Atti non ci dà informazioni sui viaggi compiuti da Paolo dopo il periodo della prigionia romana. Sulla base di quelle che erano le sue intenzioni, le sue note nelle Epistole Pastorali, e sulla base della storia della chiesa primitiva, possiamo cercare di ricostruire il suo itinerario a partire dal suo rilascio, nella primavera del 62. Sembra probabile che abbia viaggiato verso est, andando forse prima a Efeso e Colosse (primavera – autunno del 62), poi in Macedonia (autunno del 62 – inverno del 62/63), dove scrisse I Timoteo (1:3) e in seguito tornò in Asia minore (primavera del 63 – primavera del 64). Dopo l'Asia minore, Paolo potrebbe essersi recato in Spagna (primavera del 64 – primavera del 66; Rom. 15:24, 28). Dopo la Spagna, è possibile che sia tornato insieme a Tito verso est, raggiungendo Creta (inizio estate del 66), dove lasciò Tito, per poi tornare in Asia minore (estate – autunno del 66; II Tim. 4:13–14), da dove scrisse la lettera a Tito (Tito 1:5). Paolo si recò poi a Nicopoli nell'inverno del 66/67 (Tito 3:12) e poi sembra che abbia proseguito per la Macedonia e la Grecia (primavera – autunno del 67; II Tim. 4:20), dove fu arrestato forse in occasione del viaggio di Nerone in Grecia nell'autunno del 67. È probabile che Paolo fu nuovamente condotto in prigione a Roma (II Tim. 1:8; 2:9) e da qui scrisse II Timoteo (autunno del 67), prima di essere ucciso, probabilmente nella primavera del 68 d.C.

b) La storia apostolica

Nella parte iniziale degli Atti, Pietro ebbe un ruolo centrale. Dal momento che, come abbiamo visto in precedenza, Gesù morì nel 33 d.C. e che la conversione di Paolo avvenne nel 35, il ministero di Pietro e degli altri apostoli menzionato nei primi 8 capitoli di Atti, dovrebbe essere collocato nell'arco di questi due anni, tra il 33 e il 35 d.C. Pietro svolse un ruolo fondamentale durante il concilio di Gerusalemme nel 49 d.C. (Atti 15). È anche altamente probabile che Pietro si sia recato a Roma verso la fine della sua vita. Dal momento però che Pietro non è menzionato da Paolo nella sua Lettera ai Romani, nell'inverno del 56/57 d.C., né quando scrive le sue lettere "dal carcere" durante la sua detenzione a Roma (60–62 d.C.), né quando scrive la sua seconda lettera a Timoteo in occasione della sua seconda prigionia romana del 67 d.C. e non è nemmeno citato da Luca, quando descrive la prigionia di Paolo in Atti 28:14–30, sembra che Pietro non sia stato a Roma prima del 62 o dopo il 66 d.C. È probabile che sia stato a Roma quando Paolo non c'era, intorno al 62 d.C., morendo martire sotto la persecuzione di Nerone in seguito all'incendio nell'estate del 64 d.C.

Durante la persecuzione di Erode Agrippa I, nel 44 d.C., Giacomo, il fratello di Giovanni, fu ucciso e Pietro imprigionato (Atti 12:2–3). Fu nello stesso anno che Agrippa I morì (vv. 20–23; *Ant.* 19.343–53).

Giacomo, il fratello di Gesù, fu una figura preminente nella chiesa primitiva (Atti 15:13; Gal. 1: 19–2:9; I Cor. 15:7). Giuseppe Flavio narra che la sua morte avvenne durante il periodo dell'anarchia seguita alla morte di Festo, nell'inverno 61/62 e prima dell'arrivo del suo successore, Albino, nell'estate del 62 (*Ant.* 20.197–203). Per cui si può dire che Giacomo fu ucciso nella primavera del 62 d.C..

La caduta di Gerusalemme fu predetta da Gesù Cristo (Matt. 24:15; Mar. 13:14; Luca 21:20) e l'adempimento delle prime parole di quella predizione si ebbe nel 70 d.C. Si ritiene che molti cristiani siano fuggiti a Pella, a est del mare di Galilea (Eusebio *Hist. Eccl.* 3.5. 2–3).

Alcuni hanno sostenuto che Giovanni sia fuggito in Asia minore a causa della distruzione di Gerusalemme, forse a Efeso. Parte di questo periodo lo trascorse però nell'isola di Patmo (Apoc. 1:9) e, sebbene non esistano certezze sulla data della sua morte, si ritiene tradizionalmente che questa sia avvenuta nel 100 d.C.

Un possibile schema cronologico dell'età apostolica può essere il seguente (con alcune date più ipotetiche e approssimative di altre):

Crocifissione	venerdì, 3 aprile, 33 d.C.
Pentecoste (Atti 2)	domenica, 24 maggio, 33 d.C.
Secondo discorso di Pietro e sua comparsa davanti al Sinedrio (Atti 3: 1–4:31)	estate 33

Morte di Anania e Saffira (Atti 4: 32–5:11)	33–34 d.C.
Comparsa di Pietro davanti al Sinedrio (Atti 5:12–42)	34–35 d.C.
Selezione dei diaconi (Atti 6: 1–7)	tardo 34 – inizio 35 d.C.
Martirio di Stefano (Atti 6:8–7:60)	aprile 35 d.C.
Conversione di Paolo (Atti 9:1–7)	estate 35 d.C.
Paolo a Damasco e Arabia (Atti 9: 8–25; Gal. 1: 16–17)	estate 35 – inizio estate 37 d.C.
Paolo a Gerusalemme, prima visita (Atti 9:26–29)	estate 37 d.C.
Paolo a Tarso e Siria–Cilicia (Atti 9:30; Gal 1:21)	autunno 37 d.C.
Pietro apostolo presso i Gentili (Atti 10:1–11:18)	40–41 d.C.
Barnaba mandato ad Antiochia (Atti 11:19–24)	41 d.C.
Paolo si reca ad Antiochia (Atti 11:25–26)	primavera 43 d.C.
Agabo predica una carestia (Atti 11: 27–28)	primavera 44 d.C.
Persecuzione di Agrippa, Giacomo martire (Atti 12: 1–23)	primavera 44 d.C.
Seconda visita di Paolo a Gerusalemme (per la carestia) (Atti 11:30; Gal. 2:1–10)	autunno 47 d.C.
Paolo ad Antiochia (Atti 12:25–13:1)	autunno 47 – primavera 48 d.C.
Primo viaggio missionario (Atti 13–14)	aprile 48 – settembre 49 d.C.
Partenza da Antiochia	aprile 48 d.C.
Cipro	aprile – giugno 48 d.C.
Panfilia	inizio – metà luglio 48 d.C.
Antiochia di Pisidia	metà luglio – settembre 48 d.C.
Iconio	ottobre 48 – fine febbraio 49 d.C.
Listra – Derba	marzo – metà giugno 49 d.C.
Ritorno alle chiese	metà giugno – agosto 49 d.C.
Ritorno ad Antiochia di Siria	autunno 49 d.C.
Pietro ad Antiochia (Gal 2:11–16)	autunno 49 d.C.
Galati scritta da Antiochia	autunno 49 d.C.
Concilio di Gerusalemme, terza visita di Paolo (Atti 15)	autunno 49 d.C.
Paolo ad Antiochia (Atti 15:33–35)	inverno 49/50 d.C.
Secondo viaggio missionario (Atti 15:36–18:22)	aprile 50–settembre 52 d.C.
Partenza da Antiochia	aprile 50 d.C.
Siria e Cilicia	aprile 50 d.C.
Listra – Derba	maggio 50 d.C.
Iconio	fine maggio – metà giugno 50 d.C.
Antiochia Pisidia	metà giugno – inizio luglio 50 d.C.
Da Antiochia a Troas	luglio 50 d.C.
Filippi	agosto – ottobre 50 d.C.
Tessalonica	novembre 50 – gennaio 51 d.C.
Berea	febbraio 51 d.C.
Atene	fine febbraio – metà marzo 51 d.C.
Arrivo a Corinto	metà marzo 51 d.C.

Sila e Timoteo giungono da Berea	aprile/maggio 51 d.C.
I Tessalonicesi	inizio estate 51 d.C.
II Tessalonicesi	estate 51 d.C.
Partenza da Corinto	inizio settembre 52 d.C.
Efeso	metà settembre 52 d.C.
Quarta visita di Paolo a Gerusalemme	fine settembre 52 d.C.
Ritorno ad Antiochia	inizio/metà novembre 52 d.C.
Paolo resta ad Antiochia	inverno 52/53 d.C.
Terzo viaggio missionario (Atti 18:23–21:16)	primavera 53 – maggio 57 d.C.
Partenza da Antiochia	primavera 53 d.C.
Visita alle chiese della Galazia	primavera – estate 53 d.C.
Arrivo a Efeso	settembre 53 d.C.
I Corinzi	inizio primavera 56 d.C.
Partenza da Efeso (tumulto)	inizio maggio 56 d.C.
Troas	maggio 56 d.C.
Arrivo in Macedonia	inizio giugno 56 d.C.
II Corinzi	settembre/ottobre 56 d.C.
Partenza dalla Macedonia	metà novembre 56 d.C.
Arrivo a Corinto	fine novembre 56 d.C.
Romani	inverno 56/57 d.C.
Partenza da Corinto	fine febbraio, 57 d.C.
Filippi	6–14 aprile, 57 d.C.
Troas	12–25 aprile, 57 d.C.
Da Troas ad Asso	Lunedì, 25 aprile, 57 d.C.
Da Asso a Mitilene	26 aprile, 57 d.C.
Da Mitilene to Chio	27 aprile, 57 d.C.
Da Chio a Samo	28 aprile, 57 d.C.
Da Samo a Mileto	29 aprile, 57 d.C.
Gli anziani di Efeso vedono Paolo	30 aprile – 2 maggio, 57 d.C.
Da Mileto a Patara	2–4 maggio, 57 d.C.
Da Patara a Tiro	5–9 maggio, 57 d.C.
Permanenza a Tiro	10–16 maggio, 57 d.C.
Da Tiro a Cesarea	17–19 maggio, 57 d.C.
Permanenza a Cesarea	19–25 maggio, 57 d.C.
Da Cesarea a Gerusalemme	25–27 maggio, 57 d.C.
Quinta visita di Paolo a Gerusalemme	vigilia Pentecoste, 25 maggio, 57 d.C.
Incontro con Giacomo (Atti 21: 13–23)	28 maggio, 57 d.C.
Arresto di Paolo e processo dinanzi a Felice (Atti 21: 26–24:22)	29 maggio – 9 giugno, 57 d.C.
Primo giorno della purificazione	domenica, 29 maggio, 57 d.C.
Secondo giorno della purificazione	30 maggio, 57 d.C.
Terzo giorno della purificazione	31 maggio, 57 d.C.
Quarto giorno della purificazione	1 giugno, 57 d.C.
Quinto giorno della purificazione, tumulto	2 giugno, 57 d.C.
Discorso di Paolo davanti al Sinedrio	3 giugno, 57 d.C.
Il Signore gli appare (di notte) Cospirazione (di giorno)	4 giugno, 57 d.C.
Viaggio ad Antipatrida (di notte) viaggio a Cesarea (di giorno)	5 giugno, 57 d.C.
Attesa a Cesarea del processo	5–9 giugno, 57 d.C.
Processo dinanzi a Felice	giovedì, 9 giugno, 57 d.C.
Paolo dinanzi a Felice e Drusilla (Atti 24:24–26)	giugno 57 d.C.

Detenzione a Cesarea (Atti 24:27)	giugno 57 – agosto 59 d.C.
Processo dinanzi a Festo (Atti 25–12)	luglio 59 d.C.
Processo dinanzi ad Agrippa (Atti 26)	inizio agosto 59 d.C.
Viaggio a Roma (Atti 27:1–28:29)	agosto 59 – febbraio 60 d.C.
Partenza da Cesarea	metà agosto 59 d.C.
Mira di Licia	inizio settembre 59 d.C.
Beiporti	ottobre 5–10, 59 d.C.
Naufragio a Malta	fine ottobre 59 d.C.
Partenza da Malta	inizio febbraio 60 d.C.
Arrivo a Roma	fine febbraio 60 d.C.
Prima detenzione romana (Atti 28:30)	febbraio 60 – marzo 62 d.C.
Efesini	autunno 60 d.C.
Colossesi e *Filemone*	autunno 61 d.C.
Filippesi	inizio primavera 62 d.C.
Martirio di Giacomo, fratello del Signore	primavera 62 d.C.
Paolo ad Efeso e Colosse	primavera – autunno 62 d.C.
Pietro va a Roma	62 d.C.
Paolo in Macedonia (I Tim. 1:3)	tarda estate 62 – inverno 62/63 d.C.
I Timoteo	autunno 62 d.C.
Paolo in Asia Minore	primavera 63 – primavera 64 d.C.
Paolo in Spagna (Rom. 15:24, 28)	primavera 64 – primavera 66 d.C.
Cristiani perseguitati, martirio di Pietro	estate 64 d.C.
Paolo a Creta	inizio estate 66 d.C.
Paolo in Asia Minore (Tit. 1:5)	estate – autunno 66 d.C.
Tito	estate 66 d.C.
Paolo a Nicopoli (Tito 3:12)	inverno 66/67 d.C.
Paolo in Macedonia e Grecia (II Tim. 4:13, 20)	primavera – autunno 67 d.C.
Paolo arrestato e portato a Roma (II Tim. 1:8; 2:9)	autunno 67 d.C.
II Timoteo	autunno 67 d.C.
Morte di Paolo	primavera 68 d.C.
Distruzione di Gerusalemme	2 settembre, 70 d.C.

Bibliografia. J. van Bruggen, *"Na veertien jaren" De datering van het in Galaten 2 genoemde overleg te Jeruzalem*, 1973; G.B. Caird, "The Chronology of the NT", in *IDE* 1, 1962, pp. 599–607; S. Dockx, *Chronologies néotestamentaires et Vie l'Eglise primitive: Recherches exégetiques*, ed. riv., 1984; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; J.K. Fotheringham, "The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion", JTS 35, 1934, pp. 146–162; R.T. France, "Chronological Aspects of "Gospel Harmony"" , *Vox Evangelica* 16, 1986, pp. 33–59; J.J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile. A Study in the Chronology of His Life and Letters*, 1972; H.W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, 1977; C.J. Humphreys, "The Star of Bethlehem, a Comet in 5 BC and the Date of Christ's Birth", *TynB* 43.1, 1992, pp. 31–56; C.J. Humphreys e W.G. Waddington, "The Jewish Calendar, a Lunar Eclipse and the Date of Christ's Crucifixion", *TynB* 43.2, 1992, pp. 331–351; N. Hyldahl, *Die Paulinische Chronologie*, Acta Theologica Danica 19, 1986; A. Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 1965; R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, 1979; "Chronology and Methodology: Reflections on the Debate over Chapters in a Life of Paul", in *Colloquy on New Testament Studies'. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, 1983, pp. 271–287; J. Knox, *Chapters in Life of Paul* (ed. riv.), 1987; G. Luedemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, F. Stanley Jones, 1984; G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul*, 1968. *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*,1940; D. Plooij, *De Chronologie van ht Leven van Paulus*, 1918; J. Vardaman e E.M. Yamauchi a cura di, *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presente to Jack Finegan*, 1989, **in it.** *DPL*, pp. 408–421; H. Wayne House, *Tavole cronologiche e ambiente del nuovo Testamento*, Vicenza 1986; A. Spila, *Nuova cronologia cristiana*, Roma, 1987; G. Firpo, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Brescia, 1983; J.M. Guillaume, *Al tempo di Gesù*, Cinisello, 1999; G. Segalla. *Panorama storico del Nuovo testamento*, Brescia, 1996. (H.W. Hoehner)

*Calendario; *Canone del NT; *Tempo

CRONOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO

L'obiettivo della seguente cronologia è di indicare la datazione di eventi e persone dell'AT con la maggiore precisione possibile, allo scopo di comprendere ancora meglio la loro importanza.

I. Fonti e metodi utilizzati

a) I metodi più antichi

Fino a circa 100 anni fa le date dell'AT erano calcolate sulla base delle affermazioni della Bibbia stessa (Ussher). Due ordini di difficoltà rendono problematico questo approccio. In primo luogo l'AT non ci fornisce tutti i dettagli necessari e molti eventi potrebbero in realtà essere contemporanee, piuttosto che consecutivi. In secondo luogo, le versioni antiche, come la LXX, alle volte presentano cifre differenti, per cui gli schemi che ne risultano sono suscettibili di grande incertezza.

b) I metodi attuali

Gli studiosi moderni tentano di correlare le datazioni ottenute dalla Bibbia con quelle di altre fonti archeologiche, allo scopo di ottenere date ferme, valide sia per gli ebrei sia per i popoli circonvicini. Per il periodo che va dal 620 a.C. siamo in possesso di uno schema proviente dal canone di Tolomeo e da altre fonti classiche (*p.e.* Manetone, Berosso), fonti che possono essere integrate e corrette nei dettagli sulla base di tavolette babilonesi, papiri egizi, *ecc.*, almeno per quanto concerne questi due popoli. Il margine di errore non supera quasi mai quello di un anno, e per alcuni casi si riduce a una settimana o un mese, oppure è inesistente.

Vi sono buone datazioni che partono dal 1400 a.C., basate su fonti mesopotamiche..Gli assiri nominavano ogni anno un ufficiale come *limmu* o eponimo, il cui nome era esteso all'anno durante il quale aveva l'incarico. Venivano conservate liste di questi nomi e spesso si annotavano eventi accaduti nel corso di quell'anno, come l'ascesa di un re o una campagna militare. Da qui si capisce che, riuscendo a identificare anche uno solo di questi anni, risulta datata l'intera serie. Un'eclisse solare occorsa nell'anno dell'eponimo Bur-Sagale è quella del 15 giugno 763 a.C., per cui è possibile fissare un'intera serie di anni ed eventi, dall'892 fino al 648 a.C., con materiale che risale anche fino al 911 a.C. Oltre alla lista di *limmu*, altre con nomi di re e di regni portano la storia degli assiri indietro fino al 2000 a.C., con un margine massimo d'errore di circa un secolo per i primi periodi, margine che però si riduce a circa un decennio dal 1400 al 1100 a.C.. Le liste dei re babilonesi e le "storie sincrone" che narrano i contatti tra i re assiri e i babilonesi ci aiutano a stabilire la storia dei due regni tra il 1400 e l'800 a.C., *ca*. Infine, informazioni sparse che ci provengono da tavolette contemporanee e annali di vari regni ci forniscono prove dirette relative ad alcuni periodi specifici.

Alcune fonti egiziane forniscono buone datazioni per il periodo compreso tra il 2100 e il 1200 a.C. *ca*. Tra queste, ci sono elenchi di re, date poste su monumenti, correlazioni reciproche con datazioni della Mesopotamia e di altro tipo, oltre ad alcuni fenomeni astronomici databili con esattezza, avvenuti nel corso di determinati regni. Con l'utilizzo di questi strumenti è stato possibile datare l'XI e la XII Dinastia tra il 2134 e il 1786 a.C., e la l'XVIII e la XX Dinastia tra il 1552 e il 1070 a.C., con un margine massimo di errore di circa dieci anni in ambedue i casi. Le dinastie che vanno dalla XIII alla XVII si collocano tra questi due gruppi, con un margine di errore di 15–20 anni. Le datazioni mesopotamiche tra il 2000 e il 1500 a.C. dipendono in larga parte da quelle attribuibili ad Hammurabi di Babilonia, tra il 1850 e il 1700 a.C. (la data 1792–1750 a.C. suggerita da S. Smith è degna di essere presa in considerazione).

Tutte le datazioni relative al Vicino Oriente tra il 3000 e il 2000 a.C. sono soggette a un ampio margine di incertezza che arriva fino a due secoli, soprattutto a causa in ragione di collegamenti non precisi con date più recenti. Prima del 3000 a.C. le date possono essere solo stimate e presentano margini di errore di molti secoli, che aumentano con l'aumentare della distanza nel tempo. Le datazioni di materiale organico col metodo del carbonio sono quelle più utilizzate per periodi antecedenti al 3000 a.C. e presentano margini di errore di più o meno 250 anni, per cui non sono di grande aiuto per la cronologia biblica; le possibili fonti di errore presenti in questo metodo richiedono che le date ricavate col carbonio siano usate con molta circospezione.

Questo insieme di date ottenute dalla Mesopotamia e dall'Egitto ci aiutano a fissare le date relative alle scoperte compiute in Israele, oltre che quelle relative a eventi e personaggi menzionati nella Bibbia; ad esempio, le storie relative ai vari regni di Israele ci consentono di fare correlazioni con quelle degli assiri e dei babilonesi. Gli strati relativi a insediamenti umani portati alla luce dagli archeologi nelle città di Canaan, strati che si susseguono, contengono spesso oggetti che ci permettono di stabilire corrispondenze tra questi strati e precise date della storia egizia, fino al XII sec. a.C. Oltre quella data si possono trovare collegamenti con la storia d'Israele relativi a esempio

a *Samaria, *Asor, *Lachis. Le datazioni relative al periodo di Salomone possono essere fissate con un margine di errore di circa 10 anni, che si avvicina allo zero per le date della caduta di Gerusalemme avvenuta nel 587 a.C. I margini di errore derivano da alcune differenze nei nomi o nelle cifre che figurano in liste parallele di re, oppure da liste danneggiate, regni di incerta durata e limiti nell'affidabilità delle date relative a determinati eventi astronomici. Questi errori potranno essere eliminati solo grazie a ulteriori scoperte.

Ulteriori problemi per la cronologia vengono fuori a causa di differenze nel tipo di calendario usato nell'antichità per calcolare gli anni di regno. Ad esempio, sulla base del sistema dell'anno di successione, quella parte dell'anno civile compresa tra la salita al trono di un Re e il capodanno successivo, era considerata non come il suo primo anno di regno, ma il suo "anno di successione" (e quell'anno veniva attribuito al regno del monarca precedente) mentre il primo anno di regno era contato a partire dal primo giorno del nuovo anno. Esisteva però anche un sistema diverso, in base al quale quella parte di anno compresa tra la salita al trono e il capodanno successivo era addebitata al sovrano regnante come "primo anno di regno", mentre quello che cominciava con il capodanno era considerato il suo "secondo anno di regno". Queste differenze giocano dunque un ruolo particolarmente importante per una corretta comprensione della cronologia presente nei libri dei Re e delle Cronache.

II. Età antecedente ad Abraamo

La creazione è sufficientemente datata dalla lapidaria frase "nel principio ...". Il periodo che separa Adamo da Abraamo è descritto con genealogie, e comprende anche il diluvio. Tuttavia, i tentativi di utilizzare queste informazioni per ottenere una precisa datazione del periodo che va da Adamo ad Abraamo sono resi problematici da una serie di incertezze che riguardano la loro corretta interpretazione. Un'interpretazione letterale, di tipo occidentale, delle cifre presenti comporta una datazione troppo bassa per gli eventi descritti, come il diluvio. Per esempio, la nascita di Abraamo si colloca attorno al 2000 a.C. (l'epoca più antica tra quelle probabili), mentre sulla base degli anni descritti in Genesi 11:10–26 dovremmo collocare il diluvio intorno al 2300 a.C., una data talmente recente da risalire a molti secoli *dopo* a quella relativa ai segni di inondazione scoperti a Ur da Sir Leonard Woolley, essa stessa troppo tardiva per riferirsi al diluvio di cui parlano le fonti ebraiche o babilonesi. Le stesse difficoltà si ripresentano se le date relative ad Adamo vengono calcolate nella stessa maniera, basandosi sui dati contenuti in Genesi 5.

Dunque, un tentativo di interpretazione deve essere ricercato altrove. I documenti dell'antico Vicino Oriente devono essere intesi innanzitutto come lo erano dai loro autori e dai destinatari originali. Nel caso delle genealogie ciò deve contemplare la possibilità di abbreviazioni per omissione di alcuni nomi presenti in una serie. Lo scopo principale delle genealogie di Genesi 5 e 11 non sembra essere tanto la documentazione cronologica, bensì quello di fornire un collegamento tra l'uomo primordiale e la grande crisi costituita dal diluvio, e in seguito dal Diluvio, passando per la linea genealogica di Sem, ad Abraamo capostipite della nazione ebraica. L'abbreviazione di una *genealogia mediante omissione non preclude il valore della genealogia inteso come collegamento, come si può facilmente dimostrare sulla base di fonti analoghe del Vicino Oriente. Per cui le genealogie, comprese quelle di Genesi 5 e 11, devono essere usate con circospezione ogni qualvolta sembrano presentare più di una possibile interpretazione.

III. Età pre-monarchica

a) I patriarchi

Si possono usare tre tipi di approccio per datare l'età patriarcale: fare riferimento a eventi esterni dello stesso periodo, tenere conto di riferimenti al tempo trascorso tra la loro epoca e determinati eventi storici successivi e, in terzo luogo considerare le prove che sono consistenti con le condizioni sociali in cui vivevano.

Gli unici due importanti eventi esterni documentati sono la battaglia dei quattro re in Genesi 14 (*Amrafel, *Arioc, *Chedorlaomer e *Tideal) e la distruzione di città della pianura di cui si parla in Genesi 19 (*pianura, città della), ambedue avvenuti durante la vita di Abramo.

Nessuno dei re di Genesi 14 è stato del tutto identificato e posto in relazione a un personaggio del II mill. a.C., ma quei nomi trovano un corrispettivo in nomi comuni dell'epoca, soprattutto tra 1900 e il 1500 a.C. Alleanze tra gruppi rivali di re erano comuni in Mesopotamia e in Siria tra il 2000 e il 1700 a.C. In una famosa lettera di Mari, nell'area dell'Eufrate, risalente allo stesso periodo, troviamo infatti scritto: "non c'è alcun re che sia da solo il più forte: dieci o quindici re seguono Hammurabi di Babilonia, lo stesso numero segue Rim–Sin di Larsa, lo stesso numero Ibal–pi–El di Eshnunna, lo stesso numero Amut–pi–El di Qatna, e venti re seguono Iarimlim di Yamkhad". In questo periodo anche Elam era un regno importante.

SCHEMA CRONOLOGICO DELL'ANTICO TESTAMENTO

Lo scopo dello schema è quello di collegare tra di loro eventi paralleli, non quello di mostrare lo sviluppo di una civiltà o la storia delle conquiste.

Tutte le date vanno intese come "a.C., *ca.*", considerato il margine di errore di un secolo o anche maggiore per quanto concerne il periodo anteriore al 2000 a.C., e dell'ordine di un decennio entro il 1000 a.C. La maggior parte delle monarchie di Israele sono riportate in forma doppia, *p.e.* Asa 911/10–870/69 a.C., perché l'anno ebraico non coincide con quello solare, che va da gennaio a dicembre.

Per i sovrani del Vicino Oriente, problemi di spazio e le finalità di quest'opera non consentono di fornire spiegazioni dell'ampia documentazione e i calcoli che sottostanno le date citate, comunque a partire più o meno dal 900 a.C., le date relative agli assiri, ai babilonesi e ai persiani sono pressoché tutte sicure.

I profeti sono indicati con l'asterisco*

ANTICO TESTAMENTO	EGITTO	MESOPOTAMIA
(Prima del 2000 a.C.)		
Eventi descritti in Genesi 1—11	Medio Regno 2116–1973 *XI Dinastia*	
PATRIARCHI	1973–1795 *XII Dinastia*	?1894–1595: I dinastia di Babilonia
? 2000–1825 Abramo	Nuovo Regno	
? 1900–1720 Isacco	1638–1540 regno Hyksos	?1702–1792 Hammurabi
? 1800–1700 Giacobbe		
? 1750–1640 Giuseppe	1540–1295 (o 1294) *XVIII Dinastia*	*Dinastia cassita* 1500 Burnaburiash I
ISRAELE IN EGITTO		
	1391–1353 Amenòfi III	
?1350–1230 Mosè		1350 Kurigalzu I
	1353–1337 Amenòfi IV/Aketaton	1345–1329 Kurigalzu II
ISRAELE IN CANAAN		
	1295–1186 *XIX Dinastia*	
?1300–1900 Giosuè		
1260 *ca.* Esodo	1295–1294 Ramses I	
1220 *ca.* Passaggio del Giordano	1294–1279 Seti I	ASSIRIA 1274–1245 Salmanassar I
1220 (o 1200)–1050 (o 1045) Periodo dei Giudici	1279–1213 Ramses II	1244–1208 Tukulti–Ninurta I
? 1125 Debora e Barac		1224–1219 Adad–Shuma–iddina
? 1115–1075 Eli giudice	1213–1203 Merenptah	
? 1075–1035 Samuele giudice e profeta	1209 "stele di Israele"	1124–1103 Nabucodonosor I (Babilonia)
MONARCHIA UNITA	1186–1070 *XX Dinastia*	
1045–1011/10 Saul	Setnakte–Ramses III–XI	1115–1077 Tiglat–Pileser I
1011/10–971/70 Davide		
971/70–931/30 Solomone	Periodo tardivo	
	1070–945 *XXI Dinastia*	

MONARCHIA DIVISA

ISRAELE	GIUDA	EGITTO	MESOPOTAMIA
		Psuennes I	
		Amenenope	
		Siamun	
		Psuennes II	
931/30–910/09 Geroboamo I		945–715 *XXII Dinastia*	
		945–924 Shehonq I (Sisac)	
910/09–909/08 Nadab	931/30–913 Roboamo	924–889 Osorkon I	933 Ashur–dan II
909/08–836/85 Baasa	925 Sisac invade Israele		
886/85–885/84 Ela	913–911/10 Abiia		
885/84 Zimri	911/10–870/69 Asa		
885/84 Tibni			
885/84–874/72 Omri			
874/73–853 Acab		889–874 Takeloth I	
Elia*			
853–852 Acazia	870/69–848 Giosafat		
852–841 Ieoram	(coreggente dallo 873/72)		
841–814/13 Ieu	848–841 Ieoram		
Eliseo*			
	848–841 Ieoram		
814/13–798 Ioacaz	(coreggente dall'853)	874–850 Osorkon II	883–859 Assurbanipal II
	841 Acazia		859–824 Salmanassar III
798–782/81 Ioas	841–835 Atalia		853 Battaglia di Qarqar
782/81–753	835–796 Ioas		
Geroboamo II	*ca.* 810–750 Gioele*		
(coreggente dal 793/92)	796–767 Amasia		
ca. 760 Amos*	767–740/39 Azaria (Uzzia)		
ca. 760 Giona*	(coreggente dal 791/90)		
ca. 755–722 Osea*			
753–752 Zaccaria			
752 Sallum	*ca.* 742–687 Michea*	767–730 Sheshonq V	
752–742/41 Menaem	*ca.* 740–700 Isaia*		
742/41–749/39 Pecachia	740/39–732/31 Iotam (coreggente dal 750)		745–727 Tiglat–Pileser III
740/39–732/31 Peca	732/31–716/16 Acaz		
732/31–723/22 Osea	(coreggente dal 744/43; coregente dal 735)		732 Caduta di Damasco
		730–715 Osorkon IV	727–722 Salmanassar V
722 Caduta di Samaria	716/15–687/86 Ezechia		722–705 Sargon II

GIUDA

687/86–642/41 Manasse (coreggente dal 696/95)
ca. 664–612 Naum*

ca. 640 Sofonia*
642/41–640/39 Amon
640/39–609 Giosia
ca. 621–580 Geremia*
609 Ioacaz

609–597 Ioiachim
605 Battaglia di Carchemis
(Daniele e i suoi amici a Babilonia)
ca. 605 Abacuc*
597 Ioachin
597 2 Adar (15/16 Marzo) Gerusalemme presa da Nabucodonosor II. Molti Giudei esiliati, tra cui Ioachin ed Ezechiele
597–587 Sedechia
ca. Abdia*
587 Caduta di Gerusalemme. Altri Giudei portati in esilio

RITORNO DALL'ESILIO

538 Zorobabele, Sesbasar e altri tornano a Gerusalemme
537 inizio della ricostruzione del Tempio
ca. 520 Aggeo*
ca. 520 Zaccaria*
520 Ripresa della costruzione del Tempio
516 Tempio completato il 3 di Adar (10 Marzo)

ca. 460 Malachia*
458 Esdra va a Gerusalemme
445–433 Neemia a Gerusalemme

Governo persiano fino al 332

Alessandro Magno 332–323

Governo egiziano 320–198

Governo siriano 198–163

EGITTO

716–664 *XXV Dinastia*
716–702 Shabako (Shabaka)
702–690 Shebitka (Shabataka)
690–664 Taharqa (Tiraka)

664–525 *XXVI Dinastia*
664–656 Tanutamon

664–610 Psammetico I

610–595 Neco II

595–589 Psammetico II
589–570 Apries (Cofra)

570–526 Amasis

526–525 Psammetico III

PERIODO ELLENISTICO

323/05–282 Tolomeo I Soter
320 Giudea annessa da Tolomeo I
285/82–245 Tolomeo II Filadelfo

246–222 Tolomeo III Euergetes 322–205 Tolomeo IV Filopatore
204–180 Tolomeo V Epifane

ASSIRIA

705–681 Sennacherib
681–669 Esaraddon
669–627 Assurbanipal

612 Caduta di Ninive
609–08 Fine dell'Assiria

BABILONIA
626–605 Nabopolassar

605–562 Nsbucodonosor II
ca. 604–535 Daniele*

595–570 Tavolette di provvigione di Ioachin a Babilonia, 10–35 anno di Nabucodonosor II
ca. 593–570 Ezechiele*

562–560 Amēl–Marduk (Evil–Merodac)
562 Ioachin favorito da Amēl–Marduk

560–556 Neriglissar
556 Labashi–Marduk
556–539 Nabonidus (Baldassar a Babilonia)
539 Caduta di Babilonia

IMPERO PERSIANO

539–530 Ciro
530–522 Cambise
522–486 Dario I
486–465/64 Serse I (Assuero)
464–423 Artaserse I
423–404 Dario II Nothus
404–359 Artaserse II Mnemon

359/58–338/37 Artaserse III Ochus

338/37–336/35 Arses
336/35–331 Dario III Codomanus
331–323 Alessandro Magno

SIRIA

312–281 Seleuco I Nicator

281–261 Antioco I Soter

261–246 Antioco II Theos

246–226/25 Seleuco II

226/25 223 Seleuco III Soter 223–187 Antioco III il Grande
187–175 Seleuco IV

GIUDEA	SIRIA
167 Mattatia ispira la rivolta a Modein	175–163 Antioco IV Epifane
167–40 Maccabei/Asmonei in Giudea	
166–161 Giuda Maccabaeo	
160–143 Giònata Maccabeo	163–162 Antioco V
150 a.C.– 70 d.C. Rotoli del Mar Morto	162–150 Demetrio I
143–135 Simone Maccabeo	
135–104 Giovanni Ircano I	139/8–129 Antioco VII Sidetes
104/03 Aristobulo I	
103–76 Alessandro Ianneo	
76–67 Regina Salome Alessandra e Arcano II	
67–40 Ircano II e Aristobulo II	
63 Pompeo stabilisce il protettorato romano	

Glueck ha tentato di datare la campagna che troviamo in Genesi 14 sulla base di alcuni reperti archeologici e afferma che la successione di insediamenti, relativi a città situate lungo quella che più tardi fu denominata la "Strada del Re", erano chiaramente occupati all'inizio del II mill. (fino al XIX sec. a.C., secondo le moderne datazioni), ma presto non lo furono più, fatta eccezione per nomadi, fino al 1300 a.C., *ca.*, allorché nell'Età del Ferro furono fondati i regni di Edom, Ammon e Moab.

Lo stesso discorso si può fare per la caduta delle città della pianura, sebbene è difficile accedere a reperti che probabilmente si trovano sotto il Mar Morto.

L'idea secondo cui non vi sarebbero stati insediamenti stabili dal XIX al XIII sec. a.C. è stata criticata da Lankester Harding, alla luce di alcune scoperte fatte in Giordania, tra cui ci sono tombe risalenti all'Età del Bronzo intermedia e un tempio importante risalente alla tarda Età del Bronzo e a quella intermedia. Comunque, né le ipotesi di Glueck né quelle di Harding devono essere estremizzate: è probabile, infatti, che la densità della popolazione dell'area si ridusse tra il XIX e il XIII sec., ma in alcune isolate zone continuarono a esistere insediamenti stabili.

Esistono due indizi che collegano l'età patriarcale con un'epoca più recente. In Genesi 15:13–16 Abramo viene preavvertito del fatto che la sua discendenza abiterà in terra straniera per quattrocento anni. La "quarta generazione" del v. 16 è di difficile interpretazione, perché l'utilizzo della parola "generazione" per intendere un secolo (*cfr.* Es. 6:16–20) non è comune. Una possibile, ma dubbia, alternativa è quella di considerare il v. 16 come un'allusione profetica al viaggio di Giuseppe in Canaan per seppellire Giacobbe (con Giuseppe che rappresenterebbe la "quarta generazione", considerando quella di Abraamo la prima). L'arrivo di Giacobbe in Egitto (Gen. 46:6–7) fu l'inizio dei quattro secoli profetizzati in Genesi 15:13, così come il riferimento più preciso di 430 anni riportato in Esodo 12:40. La forma ebr. nel *TM* di Esodo 12:40, che assegna a Israele 430 anni in Egitto, è da preferire alla variante della LXX, che considera 430 anni come il periodo che copre il soggiorno in Canaan e in Egitto; infatti Esodo 12:41 implica chiaramente che "proprio il giorno" in cui Israele usciva dall'Egitto segnava l'anniversario di quel lontano giorno in cui, 430 anni prima, il patriarca Israele e la sua famiglia erano giunti in Egitto. Per cui si può dare per certo l'intervallo di 430 anni dall'arrivo di Giacobbe in Egitto alla partenza di Mosè con il popolo d'Israele. La genealogia di Esodo 6:16–20 che, se presa "letteralmente" secondo la concezione occidentale, difficilmente può coprire i 430 anni, si apre a possibilità interpretative simili a quelle per Genesi 5 e 11, e sotto quest'ottica è facilmente comprensibile. Vi sono tre aspetti sui quali riflettere. In primo luogo, Mosè risulta apparentemente nella quarta generazione, a partire da Giacobbe, nella linea di Levi, Cheat e Amram (Es. 6:20; I Cro. 6:1–3), eppure il Besaleel, contemporaneo di Mosè, risulta nella settima generazione a partire da Giacobbe, nella linea di Giuda, Perez, Chesron, Caleb, Cur e Uri (I Cro. 2:18–20) e il suo contemporaneo più giovane, Giosuè, è nella dodicesima generazione a partire da Giuseppe e passando per Efraim, Beria, Refa, Tela, Taan, Ladan, Ammiud, Elisama e Nun (I Cro. 7:23–27). Da ciò si può dedurre che la genealogia di Mosè è abbreviata rispetto a quella di Giosuè e di Besaleel. In secondo luogo, il "padre" di Mosè Amram e i suoi fratelli danno origine agli amramiti, iseariti *ecc.*, i quali sono già in numero di 8600 maschi nell'anno successivo all'Esodo (Num. 3:27–28), il che è altamente improbabile, a meno che Amram e i suoi fratelli non si fossero ampiamente diffusi in un'epoca antecedente a quella di Mosè. Infine, l'espressione: Iochebed, moglie di Amram, "gli partorì" Mosè, Aronne e Maria (Es. 6:20; Num. 26:59), è analoga all'uso di "generò"

in Genesi 5 e 11, non implicando necessariamente un legame immediato tra padre e figlio, ma può significare semplicemente un legame di discendenza. A questo riguardo si può vedere anche come in Genesi 46:18 i versetti precedenti fanno riferimento ai pronipoti di Zilpa considerandoli tra quelli che lei "partorì a Giacobbe". A proposito di questi tre punti si veda anche *WDB*, p. 153. Per una datazione dell'Esodo sulla base di fonti diverse, avvenuta 430 anni dopo l'arrivo di Giacobbe in Egitto e posta alla fine del XVIII secolo a.C., si veda sotto.

Le condizioni sociali che si evincono dalla narrativa relativa all'epoca patriarcale non ci permettono di stabilire datazioni accurate, ma si inseriscono bene nel margine di date presumibili da Genesi 14 e 19 e dal riferimento ai 430 anni prima dell'epoca dell'Esodo. Ad esempio, l'usanza relativa all'adozione e all'eredità descritta in Genesi 15–16; 21, *ecc.* mostra forti affinità con quanto riportato in tavolette cuneiformi di Ur e di altre località, databili tra il XVIII e il XV sec. a.C.

La grande libertà di movimento sulle lunghe distanze, come si vede dai viaggi di Abraamo da Ur e dall'Egitto, è tipica di quest'epoca, come testimoniato dalle carovane provenienti da Babilonia e dirette ad Asor in Canaan, passando per Mari. In particolare, nel XX e nel XIX sec. a.C., il Neghev, a sud di quella che sarà la Giudea, era abitato stagionalmente, come illustrato anche dai viaggi periodici che Abraamo faceva in quei luoghi. In considerazionie di questi fatti e tendendo anche presenti gli anni riportati dalla narrazione biblica relativi alla nascita e alla morte dei patriarchi, si può collocare Abraamo tra il 2000 e il 1850, Isacco tra il 1900 e il 1750, Giacobbe tra il 1800 e il 1700 e Giuseppe tra il 1750 e il 1650 a.C., date ovviamente modificabili e suscettibili di aggiustamenti. Intanto va notato che sono compatibili con le limitate ma significative prove archeologiche, oltre a una corretta interpretazione dei dati biblici.

La collocazione temporale dell'arrivo di Giacobbe e della sua famiglia in Egitto intorno al 1700 a.C. implica che la carriera amministrativa di *Giuseppe si sia svolta all'epoca della XIII Dinastia, nel periodo della storia egiziana dominata dagli Hyksos e durante il quale vi furono faraoni con radici semitiche, il che trova conferma nella commistione tra elementi egiziani e semitici rilevabile in Genesi 37:1.

b) L'Esodo e la conquista di Canaan

(Per datazioni egiziane alternative a quelle di questa sezione si vedano le Tavole Cronologiche). Il successivo contatto tra Israele e le popolazioni limitrofe è presentato in Esodo 1:11, quando gli ebrei edificano le città di Pitom e Ramses all'epoca di Mosè. Ramses era la capitale della regione sul Delta del Nilo, che prese il nome da Ramses II (1279–1213 a.C., *ca.*) e da cui fu anche in larga parte edificata, continuando l'opera iniziata del padre Seti I (1294–1279 a.C., *ca.*), cosa che avvenne per la città di Qantir, il sito più probabile per la città di Ramses. Ramses I regnò solamente un anno (1295–1294 a.C., *ca.*), per cui non è preso in considerazione. Prima di Seti I e Ramses II nessun faraone aveva mai costruito una capitale sul Delta fin dall'epoca degli Hyksos (epoca di Giuseppe), per cui possiamo ritenere Ramses un progetto edilizio originale di questi due faraoni e non la restaurazione di una città edificata in precedenza e ribattezzata col nome del nuovo sovrano, come è stato a volte suggerito. Sulla base di questa evidenza, dunque, l'Esodo deve essere collocato successivamente al 1300 a.C. e probabilmente dopo il 1279 a.C. (inizio del regno di Ramses II). Alcuni indicano una data più recente, sulla base della cosiddetta Stele d'Israele, iscrizione trionfale del faraone Merenptah che risale al suo quinto anno di regno (1209 a.C., *ca*), in cui è menzionata la disfatta di varie città e popoli di Canaan, compreso Israele. Alcuni però negano che Merenptah abbia mai invaso quei territori: *p.e.*, secondo Drioton *La Bible et l'Orient*, 1955, pp. 43–46, le popolazioni di Canaan furono semplicemente intimidite dalla grande vittoria di quel faraone in Libia, commemorata in modo particolare dalla stele, per cui la menzione di Israele potrebbe essere solo un riferimento allusivo alla sparizione degli ebrei nel deserto che secondo gli egiziani stavano andando incontro a una morte sicura. Si veda anche C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus*, 1960. L'esodo, in questo caso, si collocherebbe nei primi cinque anni di Merenptah (1213–1209 a.C. *ca.*). Però questa interpretazione è esposta ad alcune obiezioni. Infatti, un'altra iscrizione relativa a Merenptah, in un tempio ad Amada in Nubia, lo chiama "colui che ha legato Ghezer" e "colui che ha afferrato la Libia". Quest'ultima frase relativa alla Libia fa certamente riferimento alla grande vittoria di Merenptah contro la Libia, nel suo quinto anno di regno, narrata per esteso nella Stele d'Israele, per cui la specifica affermazione parallela "colui che ha legato Ghezer" deve necessariamente riferirsi a una vittoriosa operazione militare svolta da Merenptah in terra di Canaan, sebbene con obiettivi limitati. Questa ipotesi si accorda con ciò che di fatto si afferma nella Stele d'Israele: in essa si fa riferimento ad Ascalon "conquistata", Ghezer "legata", Yenoam "annientata", Israele "le cui messi non sono più" e

Kharu "resa vedova", in cui l'espressione "le sue messi (*lett.* "seme") non sono più" riferita a Israele potrebbe rispecchiare la pratica del dar fuoco ai campi di grano, usata spesso dagli egiziani, e applicata in questo caso al popolo d'Israele che si stava stanziando in terra di Canaan, e *non* peregrinando nel deserto. Tenendo dunque presente questa interpretazione più probabile della Stele d'Israele, gli ebrei dovrebbero essere entrati in Canaan prima del 1209 a.C., per cui l'Esodo, avvenuto 40 anni prima, dovrebbe essere collocato prima del 1250 a.C., restringendo così la data probabile tra il 1279 e il 1250 a.C. Una buona data indicativa dell'Esodo e dei 40 anni di peregrinazione nel deserto potrebbe essere 1270–1230 a.C. Non ci sono prove oggettive per le ipotesi secondo le quali si sarebbe verificato più di un Esodo, oppure che alcune delle tribù d'Israele non entrarono mai in Egitto; il racconto biblico è palesemente contrario a queste ipotesi.

Il numero 40 per gli anni trascorsi nel deserto è spesso considerato come una indicazione riassuntiva privo di alcun preciso significato; al contrario questo periodo va preso molto seriamente, sulla base delle seguenti considerazioni. Israele impiegò poco più di un anno per andare da Ramses a Cades–Barnea (partirono da Ramses il quindicesimo giorno del primo mese, Num 33:3), lasciando il monte Sinai il ventesimo giorno del secondo mese, del secondo anno (10:11). A questo vanno aggiunti: almeno 3 giorni (10:33), forse un altro mese (11:21) e 7 giorni (12:15), per un totale di 1 anno più 2 mesi e mezzo di viaggio, a cui vanno aggiunti gli altri 38 anni da Cades–Barnea al passaggio del torrente Zere (Deut. 2:14 e Num. 21: 12), con i discorsi di Mosè nelle pianure di Moab, nell'undicesimo mese del quarantesimo anno (Deut. 1:3). Lo scopo dei 40 anni era quello di sostituire la generazione (ribelle) con quella nuova, come indicato in Deuteronomio 2:14.

La segnalazione della costruzione di Ebron 7 anni prima di Soan in Egitto (Num. 13:22) è a volte legata alla contemporanea età di Pi–Ramses in Egitto, che copre un periodo di 400 anni, dal 1720/1700 al 1320/1300 a.C. *ca.* Questo periodo sembrerebbe parallelo ai 430 anni della tradizione ebraica, ma l'idea, per quanto interessante, non è del tutto convincente.

Le prove raccolte in Canaan si accordano bene con quelle egiziane.

Vari insediamenti di città cananee mostrano chiari segni di distruzione nella seconda metà del XIII sec. a.C., fatto questo che potrebbe accordarsi con l'arrivo del popolo d'Israele intorno al 1240 a.C. Alcuni di queste località sono Tell Bēt Mirsim, Lachis, Betel e Asor, ma due altre località in particolare hanno dato luogo a una serie di controversie: Gerico e Ai.

Per quanto concerne Gerico, sappiamo che Giosuè compì il suo lavoro in maniera così precisa che le rovine della città restarono esposte all'incuria e alle intemperie naturali per cinque secoli, fino all'epoca di Acab (*cfr.* I Re 16:34), per cui gli strati relativi alla tarda Età del Bronzo, essendo più in superficie, restarono interamente persi, con effetti anche al livello degli strati sottostanti. Perciò, in alcuni punti, i livelli più superficiali possono risalire anche all'Età del Bronzo più antica (III mill. a.C.), ma le prove che ci provengono da zone limitrofe e da alcune tombe dimostrano chiaramente l'esistenza di ampi insediamenti risalenti all'Età del Bronzo intermedia, insediamenti in seguito intaccati dall'erosione. Il ridottissimo numero di resti di Gerico databili alla tarda Età del Bronzo (cioè l'epoca di Giosuè) è motivato semplicemente dal fatto che rimasero esposti all'erosione per un lungo periodo, da Giosuè al regno di Acab, e qualsiasi parte di quell'area che non rientrò nell'ambito della ricostruzione di Acab, durante l'Età del Ferro, è stata esposta all'erosione fino a oggi. Da qui la quasi totale assenza di reperti relativi alla Gerico della tarda Età del Bronzo del XIV sec. a.C. e la totale scomparsa di insediamenti relativi al XIII sec. a.C..

Le mura attribuite da Garstang alla tarda Età del Bronzo sono risultate, a un esame più dettagliato, risalire a un periodo più antico, 2300 a.C. *ca.*, per cui non sembrano avere attinenza con la vittoria riportata da Giosuè. L'assenza in Gerico di scarabei sacri appartenuti a sovrani egiziani, dopo quelli di Amenòfi III (morto nel 1353 a.C. *ca.*) non è di per sé una prova della caduta di Gerico in quell'epoca, ma testimonia semplicemente la fine di un'influenza diretta dell'Egitto su Canaan all'epoca di quel faraone e dei suoi immediati successori, così come è noto anche da altre fonti. Anche la scarsità di ceramica micenea (importata diffusamente in Siria e in Canaan nel XIV e nel XIII sec. a.C.) non è di per sé una prova della caduta di Gerico nel XIV piuttosto che nel XIII secolo a.C.; infatti questo vasellame d'importazione era spesso molto raro nell'entroterra, mentre era molto più diffuso in insediamenti sulla costa della Siria e di Canaan. Ad esempio, ad Hama, una città dell'entroterra della Siria abitata nel corso del XIII sec. a.C., sono stati portati alla luce solo due frammenti di vasi d'epoca tardo–micenea, che sono ancor meno dei pur pochi frammenti rinvenuti a Gerico (a proposito di Hama, si veda G. Hanfmann, recensione di P.J. Riis, "Hama II", pt. 3, in *JNES* 12, 1953, pp. 206–207). Riassumendo dunque i dati in nostro

possesso si può dire che la conquista di *Gerico da parte degli Israeliti nel corso del XIII sec. a.C. non può essere provata sulla base delle prove archeologiche, ma non esistono nemmeno prove in grado di escluderla.

La località di *Ai presenta alcuni problemi che richiedono ulteriori ricerche sul campo: infatti i resti di et–Tell finora portati alla luce indicano la presenza di insediamenti fino al 2300 a.C. La ragione potrebbe essere che ci sia ancora da scoprire e da identificare un insediamento della tarda Età del Bronzo nelle immediate vicinanze, ma al momento non è possibile alcuna certezza.

Ad Asor la distruzione della città rinvenuta al XIII livello riflette probabilmente l'attacco a opera di Giosuè, ma la datazione al 1230 a.C. è troppo lontana (sulla base di datazioni egiziane erronee) e dovrebbe essere invece all'interno dell'arco di anni 1220–1200 a.C. Anche la datazione 1275 a.C. (P. Beck, M. Kochavi, *Tel Aviv* 12, 1985, pp. 33, 38) sembra errata per ragioni analoghe. A Lachis (Tell ed–Duweir) l'incendio parziale rilevato al livello VII potrebbe essere legato alla conquista israelitica a differenza di quello dello strato VI, in quanto troppo recente (*cfr.* D. Ussishkin, in J.N. Tubb, a cura di, *Palestine in the Bronze and Iron Ages*, 1985, p. 224). Sulla base dei reperti archeologici non è sempre facile risalire ai responsabili delle distruzioni rilevate in un particolare strato. I khabiru menzionati nella tavoletta di Amarna (1350 a.C., *ca.*) sono stati alle volte identificati con gli Israeliti della conquista di Giosuè ma esistono alcune incongruenze, per cui l'equiparazione tra i khabiru e gli ebrei è oggi spesso rifiutata. Per l'ipotesi che colloca l'Esodo e la conquista di Canaan nel XV secolo, si può leggere J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978; ma prove più aggiornate (*p.e.* sulla stipulazioni dei patti) non favoriscono questa ipotesi.

c) Da Giosuè all'ascesa di Davide

Questo periodo presenta problemi relativi a dettagli che non possono essere risolti in maniera definitiva senza informazioni aggiuntive. Se i 40 anni trascorsi nel deserto, i 40 del regno di Davide e i primi 3 di Salomone sono sottratti ai 480 che vanno dall'Esodo al quarto anno di Salomone (I Re 6:1) otteniamo una differenza di 397 anni che dovrebbe comprendere il periodo di Giosuè, la guida degli anziani del popolo, i Giudici e Saul. Le prove archeologiche indicano una data relativa al 1220 a.C. *ca.* come inizio della conquista di Canaan (si veda sopra), il che lascia solo 210 anni fino al 1010 a.C., la probabile data dell'ascesa al trono di Davide. Occorre poi tener presente che il totale dei vari periodi che comprendono Giosuè, Giudici e Samuele ammonta nè a 397 né a 210 anni, bensì a $470 + x + y + z$ anni, dove x sono gli anni di Giosuè e degli anziani alla guida del popolo, y gli anni da aggiungere, oltre 20, di Samuele come giudice e z gli anni di regno di Saul, tutti periodi la cui lunghezza a noi rimane ignota. A grandi linee il problema non è difficile da risolvere se lo si affronta tenendo presente il sistema con cui nell'Antico Oriente si usavano contare gli anni. Da nessuna parte, infatti, troviamo affermato esplicitamente che i 397 anni ottenibili da I Re 6:1 o i $470 + x+y+z$ anni da Giosuè a Samuele debbano essere contati in modo consecutivo, e nemmeno è necessario presupporlo. Alcuni gruppi di Giudici o periodi di oppressione sono menzionati chiaramente in successione ("e dopo di lui ..."), ma non è sempre così, e perlomeno tre principali gruppi erano in parte contemporanei. Per cui la differenza di 230 e più anni rilevabile tra i 210 anni ottenuti dai dati archeologici e i $470 + xyz$ anni potrebbe essere contenuta interamente all'interno di sovrapposizioni temporali di questo genere. I 397 anni invece potrebbero derivare semplicemente da una selezione di eventi principali secondo criteri non del tutto chiari (come l'omissione di alcuni oppressori o cose del genere), avvenuti all'interno dei $470 + x+y+z$ anni.

Quando affrontiamo problematiche relative alla cronologia del Vicino Oriente è importante tener presente che gli antichi scribi non stilavano liste cronologiche parallele, correlate temporalmente, come avviene oggi, ma riportavano semplicemente su papiro o su tavolette liste separate di re e di regni, in successione. Le correlazioni temporali tra le diverse liste potevano essere ottenute solo facendo riferimento a particolari opere storiografiche e non alle liste dei re o dalle loro storie, perché queste perseguivano altri scopi. Un esempio emblematico è quello offerto dal Papiro di Torino relativo ai re egiziani: esso presenta un lungo elenco di cinque dinastie, dalla XIII alla XVII, in gruppi successivi, per un totale di 150 sovrani e relativi regni, che coprono un arco temporale di almeno 450 anni. Sulla base di altre fonti, tuttavia, sappiamo che le cinque dinastie con più di 150 sovrani e più di 450 anni di regno dovrebbero rientrare tutte all'interno di 234 anni, dal 1786 al 1552 aC., *ca.* Questo perché alcune volte due serie di sovrani hanno governato insieme, e in alcuni casi addirittura ne esistevano tre. La mancanza di correlazioni temporali reciproche tra personaggi vissuti contemporaneamente (ad esempio tra i Giudici d'Israele) trova il suo parallelo in un'analoga mancanza nella rassegna storica egiziana appena citata.

Una situazione analoga risulta anche guardando alle liste di re e alla storia dei Sumeri o delle antiche città–stato babilonesi della Mesopotamia. Per cui non c'è alcuna ragione per non ritrovare un metodo simile in un'opera quale il libro dei Giudici. Occorre però sottolineare che qui non si discute tanto della precisione del materiale biblico o extra–biblico, ma del fatto che bisogna tenere conto dei metodi utilizzati in epoche passate. Tutti i numeri riferiti ad anni trascorsi possono dunque essere in sé corretti, ma è la loro correlazione e interpretazione che va cmpresa. L'uso selettivo di alcune date grazie a omissioni, come suggerito per giustificare i 397 (dei 480) anni, è noto nelle liste egiziane e negli annali della Mesopotamia, e anche altrove. I numeri del testo biblico e i dati archeologici possono dunque armonizzarsi tra loro se si tiene conto delle pratiche dell'antichità attinenti alla cronologia, e l'ultima parola si potrà pronunciare solo se verremo in possesso di altre informazioni più complete.

IV. Le monarchie

a) La monarchia unita

I 40 anni del regno di Davide si ottengono sommando le due fasi: 7 anni a Ebron e 33 a Gerusalemme (I Re 2:11). I 40 anni di regno di Salomone iniziano con un periodo di co–reggenza di alcuni mesi insieme al padre (*cfr.* I Re 1:37–2:11; I Cro. 28:5; 29:20–23, 26–28). Dal momento che il regno di Salomone dovrebbe essere durato fino a circa il 931/30 a.C., è salito al trono intorno al 971/70 a.C., mentre Davide nel 1011/1010 a.C.

Il regno di Saul può essere solo stimato, dato che il testo di I Samuele 13:1 risulta incompleto. In ogni caso, i 40 anni riferiti da Atti 13:21 dovrebbero essere presi come veritieri, perché il quarto figlio di Saul, Is–Boset, non aveva meno di 35 anni alla morte del padre (Is–Boset infatti morì all'età di 42 anni, non più di 7 anni dopo, II Sam. 2:10). Dunque, se Gionatan, il figlio più grande, morì a circa 40 anni, Saul ne doveva avere almeno 60 quando morì. Se allora divenne re poco dopo essere stato unto, essendo "giovane e bello" (I Sam. 9:2; 10:1, 17–27), non doveva avere meno di 20 anni, o più di 30, il che gli garantisce un regno di 30 o 40 anni. Dunque, presumendo un'età media di 25 anni alla sua ascesa al trono e perlomeno 35 anni di regno, i conti tornano, e anche il numero fornito in Atti 13:21 risulta corretto, sia che si tratti di una cifra esatta sia arrotondata, e la data di ascesa al trono per Saul può dunque collocarsi attorno al 1045 o 1050 a.C.

b) I due regni

i) Fino alla caduta di Samaria. Grazie alle comparazioni con le liste dei *limmu* (o eponimi) assiri, le liste dei re e i testi storici, è possibile fissare l'853 a.C. come data della battaglia di Qarqar, la morte di Acab e l'ascesa di Acazia in Israele, e allo stesso modo, l'841 a.C. come l'anno dell'ascesa di Ieu, alla morte di Ieoram. I regni di Acazia e Ieoram colmano esattamente questo intervallo se calcolati secondo i metodi usati all'epoca per contare gli anni di regno. Partendo da queste date e calcolando sempre secondo questi metodi antichi, si può ottenere una datazione completa e accurata per ambedue i regni, fino dall'ascesa al trono di Roboamo in Giuda e Geroboamo in Israele, nell'anno 931/930 a.C. In questo modo sono state ottenute le date relative alla *monarchia unita* sopra indicate.

Similmente, le date relative ai re dei due regni possono essere ottenute fino alla caduta di Samaria, avvenuta non più tardi del 720 a.C. Questo è stato dimostrato da E.R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 3 ed., 1965. È possibile infatti dimostrare, come lui ha fatto, la co–reggenza di Asa e Giosafat, di Giosafat e Ieoram, di Amasia e Azaria (Uzzia), di Azaria e Iotam e di Iotam e Acaz. Tuttavia, le sue obiezioni alla possibilità di intendere la contemporaneità di eventi in II Re 17:1 (dodicesimo anno di Acaz associato all'ascesa di Osea in Israele), II Re 18:1 (terzo anno di Osea legato a Ezechia di Giuda) e II Re 18:9–10 (legame tra il quarto e il sesto anno di Ezechia con il settimo e il nono di Osea) non sono valide in quanto non tengono conto delle co–reggenze. Thiele considerò questi come anni di regno di sovrani separati, per cui calcolò un errore di 12/13 anni. In realtà, questi quattro brani fanno riferimento a co–reggenze: Acaz regnò insieme a Iotam per 12 anni ed Ezechia con Acaz. La pratica della co–reggenza in Giuda, introdotta da Davide e Salomone, deve aver contribuito notevolmente alla stabilità di quel regno.

ii) Giuda, fino alla caduta di Gerusalemme. A partire dal regno di Ezechia, fino a Ioachin le date possono essere stabilite con un margine di errore limitato massimo a un anno, fino al 597 a.C., anno dell'entrata dei babilonesi in Gerusalemme, precisamente il 15/16 Marzo (secondo giorno di Adar), sulla base delle cronache scritte su tavolette babilonesi di quel periodo. A partire da questa data, fino alla caduta finale di Gerusalemme, c'è invece incertezza sul calcolodell'anno civile ebraico e degli anni di regno di Sedechia e Nabucodonosor (si veda II Re e Geremia). Per cui sono state proposte due differenti date per la caduta di Gerusalemme, il 587 e il 586 a.C. Noi diamo la preferenza alla prima, in accordo con Wiseman e Albright (mentre Thiele propone il 586).

V. Esilio ed epoca successiva

La maggior parte delle date relative ai regni di Babilonia e di Persia menzionati nel racconto biblico possono essere determinate con accuratezza. Per circa mezzo secolo vi è stata una diversità di opinione su chi per primo fra Esdra e Neemia giunse a Gerusalemme. La sequenza presentata dalla Bibbia, che pone l'arrivo di *Esdra a Gerusalemme nel 458 a.C. e quello di *Neemia nel 445 a.C., risulta verosimile (*cfr.* J.S. Wright).

Il periodo tra i due testamenti non presenta particolari problemi. Per le date principali si può vedere la tavola cronologica.

Bibliografia. Per la cronologia dell'Antico Oriente: W.C. Hayes, M.B. Rowton, F. Stubbings, *CAH*, 3 ed., 1970, cap. VI: Cronologia, tr. it. 1,1, pp. 221–288; T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939: analizza i primi regni mesopotamici; R.A. Parker e W.H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 a.C.–d.C. 75*, 1956: datazioni complete, con tavole di re babilonesi, persiani e successivi per gli anni dal 626 a.C. al 75 d.C.; K.A. Kitchen, in P. Astrom, a cura di, *High, Middle or Low? Acts of an International Colloquium on Absolute Chronology* 1–3, 1987–9; E.R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1965. A. Jepsen e A. Hanhart, *Untersuchungen zur Israelitisch–Judischen Chronologic*, 1964; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; V. Pavlovsky, E. Vogt, *Bib.* 45, 1964, pp. 321–347, 348–354. A. Ungnad, 6, in E. Ebeling e B. Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1938, pp. 412–457: presentazioni complete e testi con liste degli eponimi assiri. Egitto: Sir A.H. Gardiner, in *JEA* 31, 1945, pp. 11–28: anni di regno e anni civili relativi all'Egitto; R.A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, 1950; W.G. Waddell, *Manelho*, 1948; K. A. Kitchen, in Acta Archaeo–logica 67, 1996, I; *idem. World Archaeology* 23/2, 1991, pp. 201–208; W. A. Ward, *BASOR* 288, 1992, pp.53–66. Canaan: W F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1956: offre un'ottima panoramica su questo soggetto, tr. it. Firenze, 1957; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959: riassunto semplificato della sua opera sull'occupazione stagionale del Neghev nel corso del XX secolo a.C., che prosegue i suoi resoconti riportati in *BASOR*, n. 131, 137, 138, 142, 145, 149, 150, 152 e 155; N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1940, 2 ed. 1970: su questioni riguardanti insediamenti dell'Età del Bronzo intermedia e dell'Età del Ferro in Transgiordania, per le datazioni relative ad Abraamo e all'Esodo; G.L. Harding in *PEQ* 90, 1958, pp. 10–12: in contrasto con Glueck sugli insediamenti in Transgiordania; H.H. Rowley, "The Chronological Order of Ezra and Nehemiah", in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952, pp. 129ss.; J.S. Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958: per le datazioni post–esiliche; *idem. The Date of Ezra's Coming to* Jerusalem, 2 ed., 1958. La caduta di Giuda: D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (626–556 BC), 1956, fondamentale per il periodo; paragona i seguenti: W F. Albright in *BASOR* 143, 1956, pp. 28–33; E. R. Thiele, *ibid.*, pp. 22–27; H. Tadmor, in *JNES* 15, 1956, pp. 226–230; D.J.A. Clines, "Regnal Year Reckoning in the Last Years of the Kingdom of Judah", *AJBA* 2, 1972, pp. 9–34, **in it.** H. Siegfried, *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Brescia, 1977; J.H. Walton, *Tavole sinottiche cronologiche dell'Antico Testamento*, Vicenza, 1978; H. Sculte, *L'origine della storiografia nell'Israele antico*, Brescia, 1982; (K.A. Kitchen., T.C. Mitchell)

*Calendario; *Canone dell'AT

CRUNA DELL'AGO

In Matteo 19:24, Marco 10:25 e Luca 18:25 troviamo l'affermazione di Gesù: "è più facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel Regno di Dio". Questa espressione, familiare negli scritti rabbinici, indica qualcosa di molto insolito e molto difficile, *p.e.* nel Talmud l'immagine di un elefante che passa attraverso la cruna dell'ago è utilizzata due volte per indicare qualcosa di impossibile, e il cammello è descritto come danzante all'interno di una piccolissima misura di grano (*cfr.* J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 2, 1859, pp.264–265). Alcuni studiosi interpretano "la cruna di un ago" come una stretta porticina per pedoni, sebbene non vi sia alcuna prova storica a sostegno di questa lettura. Si veda F. W. Farrar, "The Camel and the Needle's Eye", *The Expositor* 3, 1876, pp. 369–380. (J.D. Douglas)

CUCCOC

Città sul confine sud di Neftali, citata con Aznot–Tabor (Gios. 19:34). Generalmente identificata come Yaqūq, 8 km. a ovest del luogo normalmente suggerito per Capernaum. I Cronache 6:75 la presenta come una città levitica nel territorio di Ascer, ma potrebbe trattarsi di un errore di trascrizione per Chelcat, come nel brano parallelo di Giosuè 21:31. Y. Aharoni, *LOB*, pag. 378, la identifica con Ḫirbet el–Jemeijmeh. (J.D. Douglas, A.R. Millard)

CUGINO

In Colossesi 4:10 "cugino" traduce il termine gr.

anepsios (si veda *parentela; *famiglia).

CULDA

Profetessa, moglie di Sallum custode del vestiario (forse dei paramenti sacerdotali o degli abiti reali): abitava nel secondo (occidentale?) quartiere di Gerusalemme. Fu consultata per ordine del re *Giosia dal Sommo sacerdote Chilchia, da Safan lo scriba e altri, in seguito al ritrovamento del libro della legge nella casa del Signore (II Re 22: 14; II Cro. 34:22). Essa riconobbe il libro come parola di Yahweh, e con la sua autorità preannunciò il giudizio contro Gerusalemme e Giuda dopo la morte di Giosia. Vale la pena notare che, benché sia Geremia sia Sofonia profetizzassero in quel tempo, fu lei a essere consultata su questo argomento religioso. (M. Beeching)

CULTO

Il termine culto ha un'accezione che fa riferimento agli atti che gli esseri umani compiono nell'esprimere la propria riverenza a Dio, poiché egli ne è degno. Esso include diverse attività, tra le quali l'adorazione vera e propria, il rendimento di grazie, le preghiere di diverso tipo, l'offerta di un sacrificio e il fare voti. Tuttavia, oggigiorno, la parola culto è adoperata per qualsiasi tipo di rapporto reciproco tra Dio e il suo popolo, espresso (ma non limitato da) nell'attività cultuale o convenzionale di un gruppo religioso o di singoli individui. Pertanto, non soltanto comprende l'accostarsi dell'uomo a Dio, ma anche ciò che Dio vuole comunicare al suo popolo e la reciproca attività che ne scaturisce quando un gruppo di persone si raduna insieme, sul piano religioso. Una simile attività è espressione formale di atteggiamenti spirituali che dovrebbero caratterizzare il popolo di Dio in qualunque epoca (Rom. 12:1). In quanto il servizio al prossimo è un comandamento divino, il suo adempimento è da considerarsi parte del culto.

Il termine "culto" è frainteso qualora genera l'impressione che la sua principale componente sia quella di un *essere umano* in grado di fare qualcosa per Dio. La religione proposta nella Bibbia, al contrario, riguarda in primo luogo ciò che *Dio* fa per il suo popolo (Mar. 10:45). Ciò è particolarmente evidente nelle pagine del NT, dove le parole che definiscono l'attività umana di adorare Dio sono soprendentemente rare, quando sono descritti gli incontri di chiesa (Ebr. 13:15–16; I Pie. 2:5). In sostanza, il culto è la risposta umana a un Dio misericordioso e perché sia correttamente compreso, va collocato in tale contesto.

Nell'AT esiste un ampio lessico che esprime il concetto di questa risposta a Dio (specialmente *histaḥᵃwâ*, gr. *proskynein*, "prostrarsi riverenti"). Le attività svolte nel tempio (e precedentemente nel tabernacolo) erano in gran parte costituite da offerte fatte dall'uomo a Dio, anche se non si dovrebbe dimenticare che i sacerdoti, tra l'altro, avevano anche l'incarico di ammaestrare il popolo. Il rischio che il cerimoniale venisse meno nel suo scopo, di essere espressione esteriore di un giusto atteggiamento spirituale, era frequentemente sottolineato (Sal. 40:6–8; Am. 5:21–24).

Sin dai tempi neotestamentari le sinagoghe locali sostituivano in pratica il tempio come luoghi per gli incontri regolari dei giudei, molti dei quali abitavano a troppa distanza dal tempio per poterlo frequentare assiduamente, tranne in occasioni speciali. Qui, l'attività principale era la lettura delle Scritture accompagnata da una sorta di "sermone", che traeva spunto dal testo sacro in mezzo a preghiere e lodi a Dio.

I cristiani si radunavano in case, con incontri che avevano principalmente finalità interne, pur essendo aperti agli estranei. Tali incontri, assumendo l'aspetto di comunità vivente di credenti, rispecchiavano la funzione del tempio, essendo il nuovo luogo dove Dio era presente e si rivelava al suo popolo (I Cor. 14:25). L'influenza della sinagoga era notevole. Le Scritture insieme con altri scritti cristiani (come le Epistole di Paolo), erano lette ed esposte (si veda I Tess. 5:27). Istruzione e profezia venivano comunicate da persone dotate dallo Spirito e si offrivano preghiere. Pertanto, la comunicazione di Dio al suo popolo e la risposta che questo dava avvenivano nel contesto di un'assemblea dall'atmosfera familiare, poco strutturata. Paolo insisteva molto sul fatto che tutto ciò che si svolgeva durante una riunione di culto doveva contribuire a "edificare" l'intera congregazione, facendola assomigliare più a Cristo. Tuttavia, il confronto non è tra l'adorazione di Dio e l'ammaestramento della congregazione, quanto tra le attività (come quella della profezia) che coinvolgono l'intelletto e risultano utili e altre che non lo sono (*p.e.*, un parlare in altre lingue disordinato) (I Cor. 14:26). Sin dagli albori dell'era cristiana, i credenti presero a radunarsi nel Giorno del Signore, ovvero la domenica (Atti 20:7; I Cor. 16:2). È probabile che c'era anche una celebrazione pasquale (I Cor. 5:7–8). A Corinto la chiesa era solita riunirsi settimanalmente: il culto prevedeva un pasto che comprendeva la celebrazione della Cena del Signore, come annuncio della morte di Gesù (I Cor. 11:17–34).

Bibliografia. R. Banks, *Paul's Idea of Communi-*

ty, 1980; P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 1992; J.G. Davies, a cura di, *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, 1986; R.P. Martin, *Worship in the Early Church*, 2 ed., 1974; *idem.*, *The Worship of God*, 1982, C.F.D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 3 ed., 1981, tr. it. della 1 ed., Brescia, 1971; D. Peterson, *Engaging with God*, 1992, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 831–842; *DIB*, pp. 351–356; *DPL*, pp. 421–435; *ER* 6, *s.v.* "Culto e pratiche di culto ebraiche", pp. 72–75; O. Culmann, *Il culto nella chiesa primitiva*, Roma, 1948; J.J. von Allmen, *Celebrare la salvezza*, Leumann, 1986; E. Genre, *Il culto cristiano*, Torino, 2004. (I.H. Marshall)

*Altare; *Festa; *Gioia; *Lode; *Musica; *Tempio

CULTO DEI MORTI

Vedi *cura dei defunti.

CUORE

(Ebr. *lēḇ* o *lēḇāḇ*; gr. ***kardia***). Il termine è usato per indicare il centro delle cose (Deut. 4:11; Gio. 2:4; Matt. 12:40). La radice ebraica, che è incerta, può significare "centro".

Raramente il termine "cuore" designa l'organo fisico come tale; il riferimento più chiaro è in I Samuele 25:37; mentre in II Samuele 18:14 e II Re 9:24 sembra indicare in senso ampio gli organi interni, soprattutto considerando che, nel primo brano, Absalom rimane in vita dopo che tre frecce gli hanno trapassato il "cuore". Ma la poca precisione delle definizioni fisiologiche è tipica del pensiero ebraico, in particolare per quel che riguarda gli organi interni. Nel Salmo 104:15, *p.e.*, i cibi e le bevande producono effetti sul cuore, e sebbene ciò non sia esatto dal punto di vista fisiologico, è certamente vero nell'esperienza, se si dà a "cuore" il senso ampio di interiorità dell'uomo, come detto sopra.

Il pensiero ebraico si esprime in termini di esperienza soggettiva più che di osservazione oggettiva e scientifica, evitando così l'errore moderno di dividere la vita dell'uomo in tanti scompartimenti non interconnessi. Al centro del pensiero e del discorso degli ebrei vi è l'uomo totale, in tutte le sue componenti fisiche, intellettuali e psicologiche; il cuore è concepito come il centro di comando di tutta questa unità. È il cuore che rende un uomo, o una bestia, ciò che è, e dirige tutte le sue azioni (Prov. 4:23). Carattere, personalità, volontà, mente, sono termini moderni che rispecchiano i vari aspetti del significato di "cuore" nel suo uso biblico (ma *cfr.* *corpo, dove appare l'uso di una sineddoche).

H. Wheeler Robinson dà la seguente classificazione dei vari significati con cui vengono usati i termini *lēḇ* e *lēḇāḇ*.

a) Fisico o figurativo ("punto centrale", 29 volte).

b) Personalità, vita interiore o carattere in generale (257 volte, *p.e.* Es. 9:14; I Sam. 16:7; Gen. 20:5).

c) Stati emotivi, intesi in senso lato (166 volte); ebbrezza (I Sam. 25:36); gioia o tristezza (Giu. 18:20; I Sam. 1:8); ansietà (I Sam. 4:13); coraggio o paura (Gen. 42:28); amore (II Sam. 14:1).

d) Attività intellettuali (204 volte): attenzione (Es. 7:23); riflessione (Deut. 7:17); memoria (Deut. 4:9); intelligenza (I Re 3:9); talento tecnico (Es 28:3, reso "sapienti" nella VNR).

e) Volontà o intenzione (195 volte; I Sam. 2:35); questo è uno degli usi più caratteristici del termine nell'AT.

L'uso nel NT è molto simile e C. Ryder Smith scrive, al riguardo: "Esso (il cuore), pur senza perdere la sua connotazione fisica in quanto fatto di "carne" (II Cor. 3:3), è anche la sede della volontà (Mar. 3:5), dell'intelletto (Mar. 2:6, 8) e dei sentimenti (Luca 24:32); il che vuol dire che è il termine del NT che più si avvicina al significato di "persona"".

Nella Bibbia nulla suggerisce che il cervello sia il centro della consapevolezza, del pensiero e della volontà; sono tutte funzioni riferite al cuore, e benché esso sia anche la sede delle emozioni, queste sono più spesso associate con altri organi interni (*viscere, *ecc.*) per quanto è possibile distinguerli. Come considerazione generale, rispetto all'espressione moderna, sembra che la Bibbia scenda di un passo nell'anatomia della persona: invece di dire mente (usato per indicare consapevolezza, pensiero e volontà), dice cuore; invece di focalizzare le emozioni nel cuore, parla di viscere.

"Mente" è forse il termine moderno più vicino al senso biblico di "cuore" (Eccl. 1:17; Prov. 16:23), anche se "cuore" non è ulteriormente analizzato come fa il pensiero filosofico greco per la "mente".

C. Ryder Smith suggerisce che "il primo grande comandamento significhi probabilmente "Tu amerai (*agapān*) il SIGNORE Dio tuo con tutto il tuo cuore, cioè con tutta l'anima tua, con tutta la mente tua, e con tutta la forza tua"" (Mar. 12:30, 33).

Ma non sempre il cuore dell'uomo ubbidisce a questo comandamento. Esso non è ciò che dovrebbe essere (Gen. 6:5; Ger. 17:9) e l'AT raggiunge il suo punto più profondo quando afferma che è necessario un cambiamento del cuore (Ger. 24:7; Ez. 11:19), il che, ovviamente, trova il suo adempimento nel NT (Ef. 3:17).

Vi sono casi eccezionali di persone il cui cuore è retto davanti a Dio (I Re 15:14; Sal. 37:31; Atti

13:22); tuttavia è evidente, da quel che conosciamo di Davide a cui si riferisce l'ultima citazione, che ciò non è vero in senso assoluto e che sono pur sempre necessari il ravvedimento e la conversione (II Re 23:25, per Giosia).

L'atteggiamento corretto del cuore comincia quando esso è "abbattuto e umiliato" (Sal. 51: 17), l'essere abbattuto è segno di umiltà e di ravvedimento, e sinonimo di "uno spirito (*rûah*) afflitto". Un cuore non "afflitto" è un cuore "insensibile" e "incirconciso" che rifiuta di rispondere alla volontà di Dio (Ez. 44:7; Is. 6:10).

Yahweh conosce il cuore di ciascuno, e non si lascia trarre in inganno dall'apparenza esteriore (I Sam. 16:7), tuttavia vale la pena chiedere che egli investighi e scruti a fondo il cuore (Sal.139: 23) e lo purifichi (51:10). Un "nuovo cuore" è ciò a cui deve aspirare il peccatore (Ez. 18:31); esso farà sì che la Legge dell'Eterno non sia più qualcosa di esterno ma "scritta nel cuore", purificandolo (Ger. 31:33).

Ecco perché il cuore, fonte di tutti i desideri, deve essere "custodito" (Prov. 4:23), e il maestro deve conquistare il cuore dell'allievo affinché prenda piacere nella retta via (Prov. 23:26).

Chi è puro di cuore vedrà Dio (Matt. 5:8); grazie a Cristo che abita per fede nei cuori, i santi sono resi capaci di comprendere l'amore di Dio (Ef. 3:17).

Bibliografia. A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, pp. 77ss.; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1911; F. Baumgärtel, J. Behm, *TDNT* 3, pp. 605–613; H. Köster, *TDNT* 7, pp. 548–559; T. Sorg, *NIDNTT* 2, pp. 180–184; H.-H. Esser, *NIDNTT* 2, pp. 599f, **in it.** *GLAT*, 4, coll. 636–682; F. Baumgärtekm, J. Behm, *GLNT* 5:193–216; H. Köster, *GLNT*, 12:903–934; Th. Sorg. *DCBNT* pp. 424–435; H.H. Esser, *DCBNT*, pp. 1008–1010; *DPL*, *s.v.* "Antropologia", pp. 1254–1271; *DIB*, pp. 357–359; Wolff, *Antropologia dell'antico testamento*, 4 ed., Brescia, 2002. (B.O. Banwell)

*Mente

CUPIDIGIA

L'anima per gli ebrei era piena di accesi desideri che la spingevano a estendere la sua influenza sopra altre persone o cose. C'erano dunque *ḥāmad*, o desiderio di possedere i beni altrui (Deut. 5:21; Mich. 2:2), *beṣa'*, la brama di guadagno disonesto (Prov. 28:16; Ger. 6:13) e *'āwâ*, il desiderio egoistico (Prov. 21:26). L'AT vieta questo tipo di desiderio (Es. 20:17) e Acan viene lapidato a motivo di esso (Gios. 7:16–26).

Il termine gr. *epithymia* esprime un desiderio intenso che, se non disciplinato, può indirizzarsi verso il denaro, come in Atti 20:33; I Timoteo 6:9; Romami 7:7. Il gr. *pleonexia* esprime normalmente un'arroganza spietata (II Cor. 2:11; 7:2), indirizzata verso il possesso materiale (Luca. 12:15) e condannata da Cristo (Mar. 7:22). Questa parola è spesso associata all'immoralità nell'elenco dei vizi (Ef. 4:19; *cfr.* Filone); inoltre, essendo per sua natura una forma di adorazione rivolta a se stessi, è a tutti gli effetti identificata come l'acme dell'idolatria in Efesini 5:5 e Colossesi 3:5. È resa con "avarizia" in II Corinzi 9:5 e "cupidigia" in II Pietro 2: 3. Il termine gr. *zēlos* è usato per indicare un desiderio intenso verso i carismi dello Spirito in I Corinzi 12:31, ma in Giacomo 4:2 lo stesso termine è usato per descrivere una intensa bramosia carnale. (D.H. Tongue)

*Anima; *Orgoglio ; *Peccato

CUR

(Ebr. *ḥûr*, forse "figlio" o coreo/hurrita). **1**. Eminente israelita che, con Aronne, tenne alzate le braccia di Mosè a Refidim durante la battaglia contro Amalec (Es. 17:10–12). Ancora assieme ad Aronne esercitò la funzione di giudice del popolo mentre Mosè era sul monte Sinai (Es. 24:14). **2**. Discendente di Perez attraverso Caleb e Chesron (I Cro. 2:19–20) e nonno di *Besaleel (Es. 31:2; 35:30; 38:22; I Cro. 4;1; II Cro. 1:5). **3**. Figlio di Efrata e padre di Caleb (I Cro. 2:50; 4:4). **4**. Uno dei cinque re di Madian che con Balaam furono uccisi dagli Israeliti (Num. 31:8; Gios. 13:21). **5**. Padre di uno dei dodici prefetti di Salomone (I Re 4:8). Il figlio, preposto alla regione montuosa di Efraim, non è nominato, così la NVR traslittera l'ebr. "figlio di" e lo chiama Ben Ur. **6**. Padre di Refaia, che aiutò a ricostruire le mura e fu capo della metà del distretto di Gerusalemme ai tempi di Neemia (Nee. 3:9). (T.C. Mitchell)

CURA DEI DEFUNTI

Molti popoli primitivi credevano nell'esistenza di spiriti, malvagi e buoni, e molti pensavano che fra di essi ci fossero gli spiriti degli antenati defunti. Il desiderio di dare conforto a quelli benevoli, e placare quelli malvagi conduceva spesso a un vero e proprio "culto dei morti", con il quale, in vista di raggiungere questi obiettivi, si curava la sepoltura e si fornivano provviste di cibo e di bevande. Tuttavia, e per comparazione, un culto vero e proprio, nel senso di adorazione o divinizzazio-

ne è molto raro; l'esempio meglio noto è quello della Cina confuciana. È dunque più appropriato parlare di un "culto" nel senso di una "cura" dei morti piuttosto che di "adorazione degi antenati"; nella Bibbia non si trova traccia della seconda.

Nell'ultima parte del XIX e nei primi anni del XX sec. i racconti di viaggiatori e missionari sulle credenze dei popoli primitivi hanno fornito agli antropologi materiale per speculare sullo "sviluppo" della religione. Alla luce di queste teorie, la stessa Bibbia è stata riesaminata, fino a rinvenirvi le presunte tracce dei primi stadi della religione israelitica. Tra queste tracce ci sarebbero state quelle relative all'adorazione degli antenati. Si sosteneva che le prove si potevano trovare nel rapimento di *Enoc (Gen. 5:24), indicazione questa della sua presunta deificazione; ma tutto ciò è pura fantasia. Similmente, si suggeriva che i *terafim erano in origine adorati come immagini di antenati ma, di nuovo, tale ipotesi è priva di fondamento.

Con la riscoperta delle civiltà del Vicino Oriente antico, in pratica l'ambiente culturale e religioso dell'AT, si giunse a considerare irrilevanti le usanze dei popoli primitivi dell'epoca più moderna, anche se sono restate in campo molte teorie concernenti lo sviluppo della religione, mentre la religione dell'AT è stata considerata come un'amalgama di credenze e pratiche provenienti dai popoli circonvicini.

Nel Vicino Oriente antico le credenze sulla vita oltre la morte portavano a una pratica cultuale molto diffusa, legata ai defunti. Le cure da parte degli egiziani, finalizzate ad assicurare il conforto dei morti, in quella che fondamentalmente si riteneva un'esistenza (futura) piacevole, erano molto elaborate. Si conoscono meno i riti funerari della Mesopotamia ma sicuramente qui si aveva una visione tetra della vita futura, e di conseguenza era importante assicurarsi, per mezzo di tutto ciò che potesse essere utile, come riti e liturgie, che i morti non tornassero a molestare i vivi come spiriti insoddisfatti. Il caso dei re era diverso, e c'era una tendenza, almeno nella forma, alla loro divinizzazione. Per esempio i nomi di alcuni sovrani, come Lugabea e Ghilgamesh, erano scritti con l'articolo determinativo usato per la divinità, un onore accordato in particolare ai re della III dinastia di Ur, e in alcune circostanze erano offerte loro delle preghiere. Anche in Siria è attestato un culto dei morti, per esempio nelle scoperte fatte a Ras Shamra, dove sono state rinvenute tombe provviste di tubazioni e canali di scolo per l'alimentazione che era inserita dalla superficie.

Nel territorio di Canaan sono state scavate poche tombe del periodo israelitico, ma queste hanno evidenziato un impoverimento nell'ornamento, se paragonato al periodo cananeo dell'Età del Bronzo; in altre parole, un vero e proprio declino nella cura e nel culto dei morti. Che gli israeliti fossero tuttavia inclini a lasciare la via retta e ad adottare le pratiche religiose dei vicini è chiaramente attestato nella Bibbia. È facile aspettarsi che tra queste pratiche ce ne fossero alcune legate al culto dei morti. In questo modo si comprendono le dichiarazioni di Deuteronomio 26:14 che suggeriscono la necessità di proibire offerte ai defunti; sembra che fosse normale l'offerta di incenso per la sepoltura (*lᵉ*) nel caso di Asa (II Cro. 16:14), e al funerale di Sedechia (Ger. 34:5); ed Ezechiele 43:7–9 implica che ci fosse il culto dei corpi dei re deceduti. È anche attestata la pratica della necromanzia (*divinazione) (I Sam. 28:7), anche se chiaramente condannata (Is. 8:19; 65:4).

A volte sono citati altri passi biblici per sostenere che tali pratiche fossero tollerate, o financo considerate legittime. Così, in Genesi 35:8, la quercia sotto la quale fu sepolta la balia di Rebecca, chiamata Allon–Bacut, "quercia del pianto", e ancora si sottolinea al v. 20 l'erezione da parte di Giacobbe di una *colonna, ***maṣṣēḇâ*** (NVR, pietra commemorativa), nel luogo della sepoltura di Rachele. Questi atti sono stati citati per segnalare una credenza nella sacralità delle tombe e, di conseguenza, come esempi di pratiche cultuali associate ai defunti. Ma il cordoglio per un morto può essere cosa legittima quanto un rito, e non c'è prova che suggerisca che l'erezione di un cippo commemorativo implicasse necessariamente una pratica cultuale. La pratica del matrimonio del levirato (Deut. 25:5–10; *matrimonio, **IV**) è stata interpretata anche come un atto finalizzato a trovare qualcuno che compisse un gesto cultuale in favore del deceduto. Questa interpretazione comunque è una di quelle che vanno oltre la semplice testimonianza del testo. A scapito di varie teorie, la partecipazione ai sacrifici di famiglia (*p.e.* I Sam. 20:29) non fornisce prova di un culto dei morti. È stato poi suggerito che alcune delle abitudini funerarie (*sepoltura e lutto) mostrano segni di culto dei morti, o di vera e propria adorazione dei defunti. Ma queste pratiche, nella misura in cui erano legittimate (*cfr.* Lev. 19:27–28; Deut. 14:1) possono ben essere state manifestazioni di cordoglio per la perdita di una persona cara. È dunque chiaro che né l'adorazione degli antenati né alcun culto dei morti facevano parte dell'autentica religione di Israele.

Bibliografia. R.H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, 1940, pp. 308–309 (popolazioni primitive nel mondo moderno);

J.N.D. Anderson a cura di, *The World's Religions*, 4 ed., 1975, pp. 40 (popolazioni primitive nel mondo moderno), 202–203 (Shinto), 223–224 (Confucio); A.H. Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, 1935; H.R. Hall in *ERE*, 1, pp. 440–443 (Egitto); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2 ed. 1949 pp. 137–223; B.W.S. Saggs, "Some Ancient Semitic Conceptions of the After–life", *Faith and Thought* 90, 1958, pp. 157–182; C.S.A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra*, 1939, pp. 49–54; G. Margoliouth in *ERE*, 1, pp. 444–450; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, 1941, pp. 238–242; R. de Vaux, *Ancient Israel*, or. fr., tr. it. 1964 e succ. ed.; *E.T.* 1961, p. 38, **in it.** C. Pascal, *L'oltretomba dei pagani*, 2 voll., Genova, 1981; P. Xella, a cura di, *L'aldila nel mondo antico vicino–orientale e classico*, Verona, 1987; L. Moraldi, *L' aldila dell'uomo nella civilta babilonese, egizia, greca, latina, ebraica, cristiana e musulmana*, Milano, 1991; M. Baldacci, *Il Libro dei morti dell'antica Ugarit*, Casale, 1998; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002; I. Oggiano, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Roma, 2005. (T.C. Mitchell)

CUS

1. Apparteneva alla stirpe di Cam, era il padre di Nimrod, il cacciatore (Gen. 10:6–8; I Cro. 1:8–10). **2**. Regione circondata dal fiume Ghion (Gen. 2:13); probabilmente in Asia occidentale e diversa dalla regione descritta al punto **4**; si veda E.A. Speiser in *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, pp. 473–485. **3**. Beniaminita che ispirò un salmo di Davide (7) incentrato sulla ricerca di liberazione e giustizia. **4**. Regione a sud dell'Egitto, Nubia o Sudan settentrionale, che gli scrittori classici chiamavano "Etiopia" (diversa dall'attuale Etiopia). Il nome Cus sia in ebr. sia assiro deriva dall'egiziano *Kš*, più anticamente *K's*, *K'š*, "Cus". In origine era il nome di un'area situata tra la seconda e la terza cataratta del Nilo, ma intorno al 2000 a.C. "Cus" divenne anche un termine generico egiziano per la Nubia e questo uso più ampio divenne comune tra ebrei e assiri (G. Posener, in *Kush* 6, 1958, pp. 39–68). In II Cronache 21:16 gli arabi sono "confinanti" con gli etiopi, sull'altro lato del mar Rosso. *Siene o Seveneh (moderna Assuan) rappresentava la frontiera tra Egitto ed Etiopia nel I mill. a.C. (Ez. 29:10). Salmo 68:31; 87:4; Ezechiele 29:10; Sofonia 2:12; 3:10; e forse Amos 9:7, attribuiscono un significato figurativo alla posizione remota di Cus/Etiopia; era una frontiera del vasto impero persiano di Assuero (Serse) (Est. 1:1; 8:9 e testi dell'epoca di Serse). Contingenti etiopi sono menzionati nell'esercito di *Sisac che combattè contro Roboamo (II Cro. 12:3) e di *Zera contro Asa (II Cro. 14:9, 12–13; 16:8). In seguito, in tutto il libro di Isaia (11:11; 18:1–2 [precedendo l'Egitto, 19:1–25]; 20:3–5; 43:3; 45: 14) Egitto ed Etiopia sono strettamente associati, in quanto al tempo del profeta Isaia la XXV dinastia degli "etiopi" governava su entrambi (*p.e.*, il re *Tiraca, Is. 37:9 = II Re 19:9, *cfr.* 36:6, *ecc*). Anche Naum 3:9 rispecchia questa situazione storica. Tuttavia più tardi, dal 600 a.C. *ca.*, le fortune (e i sovrani) d'Egitto e d'Etiopia seguirono nuovamente percorsi separati, ed Ezechiele (30:4–5, 9) profetizza l'imminente destino dell'Egitto come ammonimento per l'Etiopia. Allo stesso modo, in Geremia 46:9 gli etiopi sono semplici mercenari nell'esercito egiziano, come ai tempi di Sisac. Il topazio era tipico di questa terra (Giobbe 28:19), così come la pelle scura (Ger. 13:23), come quella di Ebed–Melec alla corte del re di Giuda (Ger. 38:7–13; 39:15–18) e del ministro della regina di Candace (Atti 8:27). L'uomo che portò di corsa a Davide la notizia della morte di Absalom era di Cus (II Sam. 18:21, 23, 31–32). L'Etiopia ricorre nelle profezie di Ezechiele 38:5 e Daniele 11:43. Per il riferimento in Numeri 12:1, si veda *cusita. (K.A. Kitchen)

CUSAI

La storia di Cusai l'archita (*cfr.* Gios. 16:2), la sua devozione verso il re Davide e la sua prontezza a sobbarcarsi un pericoloso incarico a suo favore, sono un modello da seguire per ogni cristiano (II Sam. 15:32–37). L'arrivo di Cusai sul monte a est di Gerusalemme dove Davide aveva fatto sosta, e la sua missione coronata dal successo con cui sventò i consigli di Aitofel, giunse come risposta alla preghiera di Davide (v. 31). In una lista dei consiglieri di Davide il Cronista include Cusai chiamandolo "amico del re" (I Cro. 27:33; *cfr.* II Sam. 15:37). Banaa, figlio di Cusai, compare nell'elenco dei dodici prefetti di Salomone (I Re 4:7, 16). (G.T. Manley)

CUSAN–RISATAIM

Re di Aram–Naaraim (Siria orientale e Mesopotamia settentrionale) che tenne Israele soggiogato per 8 anni, finché fu liberato da Otniel (Giu 3: 8–10). Sia il testo ebr. sia la traduzione gr. lo considerano un nome personale composto, insolito e altrimenti ignoto. Sono stati fatti vari tentativi per identificare questo nome, correlandolo a Cusan, termine arcaico usato per identificare i madiani-

ti (Ab. 3:7), i quali, in quanto nomadi raggiunsero la Siria (*Aram), dove c'è una località che si chiama Kushan–rōm. Alcuni hanno provato ad identificarlo con il siriano Irsu, che governò l'Egitto per 8 anni, intorno al 1200 a.C. (*JNES* 13, 1954, pp. 231–242). Un'antica interpretazione di questo nome come "Cusan dalla doppia cattiveria" ha come base la vocalizzazione del *TM* "rishathaim"; *cfr.* anche il nome cassita *Kašša–rišat*, o quello etiopo *Cus. (D.J. Wiseman)

CUSIM

"Quelli che si affrettano". **1**. Figlio di Dan (Gen. 46:23) chiamato Suam in Numeri 26:42. **2**. Figlio di Acher il Beniaminita (I Cro. 7:12). **3**. Una delle due mogli di Saaraim, madre di Abitub e Elpaal (I Cro. 8:8, 11). (G.W. Grogan)

CUSITA

Mosè sposò una donna cusita e fu per questo criticato da Aronne e da Miriam (Num. 12:1). Poiché l'ultimo riferimento a Sefora si trova subito dopo la sconfitta di Amalec (Es. 17), quando Ietro la riportò da Mosè (Es. 18), è possibile che ella sia successivamente morta, e ciò giustificherebbe il fatto che Mosè prendesse una seconda moglie, la cusita, a meno che non avesse due mogli. "Cusita" è di norma interpretato come "etiope"; se così fosse, questa donna lasciò probabilmente l'Egitto insieme agli israeliti. Forse è possibile anche far derivare "cusita" da Cushu e dall'ebr. Cusa, associato a Madian (*cfr.* Ab. 3:7); se così fosse, questa donna potrebbe essere stata della stessa etnia di Ietro e di Sefora. (K.A. Kitchen)

*Cus; *Etiopia

CUT, CUTA

Antica città di Babilonia (accadico *kûtu* dal sumero *gu–du–a*), sede del dio Nergal, i cui abitanti furono deportati da Sargon per ripopolare la Samaria (II Re 17:24, 30). Questo luogo, rappresentato oggi da Tell Ibrahīm, fu per un breve periodo oggetto di scavi, fra il 1881 e 1882, da parte di Hormuzd Rassam, il quale notò che un tempo era stata una città di notevole estensione.

Bibliografia. H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, 1897, pp. 396, 409–411. (T.C. Mitchell)

D

DABRAT

Città levita di Issacar (I Cro. 6:72; Gios. 21:28), probabilmente sul confine con Zabulon (Gios. 19:12). È di norma identificata con le rovine presso il villaggio di Dabûryeh, alla base occidentale del monte Tabor. (J.D. Douglas)

*Debora

DAGON

Nell'AT Dagon è una divinità importante dei filistei, adorata al tempo di Sansone a Gaza (Giu. 16: 21–23), ad Asdod (al tempo dei maccabei, I Mac. 10:83–85; 11:4) e a Bet–Sean nei giorni di Saul e di Davide (I Sam. 5:2–7; I Cro. 10:10; I Sam. 31: 10). La vera origine del nome di questa divinità si perde nella storia, e anche la sua precisa natura è incerta. L'opinione comune, adombrata da Girolamo (*BDB*, p. 1121) ed espressa chiaramente per la prima volta da Kimhi nel XIII sec. d.C. (Schmökel), secondo cui si trattava di una divinità marina sembra non avere alcun fondamento storico, in quanto si fonda unicamente sulla vicinanza di forma tra il nome "Dagon" e l'ebr. *dāg*, "pesce". La divinità dalla coda di pesce trovata sulle monete presso Arvad e Ascalon è legata ad Atargatis e non ha legame alcuno con Dagon (Dhorme e Dussaud). La parola comune ebr. *dāgān*, "grano" (*BDB*, p. 186) potrebbe derivare dal nome del dio Dagon o Dagan, oppure costituirne l'origine; è quindi possibile che fosse un dio della vegetazione o del grano (*cfr.* W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3 ed., 1953, pp. 74 e 220, n. 15).

Almeno a partire dal 2500 a.C. in poi, Dagon è adorato in Mesopotamia, in special modo nella regione medio–eufratica, nella quale, a Mari, gli era dedicato un tempio (XVIII sec. a.C.) adornato di leoni bronzei (si veda l'illustrazione in A. Champdor, *Babylon*, 1959). Molti nomi personali contenevano il nome Dagon.

Nel XIV sec. a.C. e prima ancora, Dagon aveva un tempio a Ugarit, nella Fenicia settentrionale, identificato da due steli al suo interno dedicate al suo nome; queste sono rappresentate in *Syria* 16, 1935, tav. 31:1–2, accanto alla p. 156, e tradotte da Albright, *op. cit.*, p. 203, n. 30. Questo tempio aveva un cortile, un'anticamera e probabilmente una torre (pianta in C.F.A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra Ugarit*, 1939, tav. 39), assumendo nel complesso la forma dell'antico modello illustrato da C.L. Woolley (*A Forgotten Kingdom*, 1953, p. 57, tav. 9, tr. it. Torino, 1973). Nei testi ugaritici (nella Canaan settentrionale), Dagon è padre di Baal. A Betsan, un tempio scoperto potrebbe essere quello di cui si parla in I Cronache 10:10 (si veda A. Rowe, *Four Canaanite Temples of Beth Shan*, 1, 1940, pp. 22–24). Che Dagon avesse altri templi in Caanan è evidente da due località chiamate entrambe Bet–Dagon (Gios. 15: 41; 19:27) nei torritori di Giuda e di Ascer. Ramses II riporta un B(e)th–D(a)g(o)n nelle sue liste relative all'allora Canaan (1270 a.C. *ca.*), e Sennacherib riporta una Bit–Dagannu nel 701 a.C.

Bibliografia. H. Schmökel, *Der Gott Dagan*, 1928, e in Ebeling e Meissner, a cura di, *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1938, pp. 99–101; E. Dhorme e R. Dussaud, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie ... des Hittites ... Phéniciens, ecc.*, 1949, pp. 165–167, 173, 364–365, 371, 395–400; M. Dahood, in S. Moscati, a cura di, *Le antiche divinità semitiche*, 1958, pp. 77–80; M. Pope, in W. Haussing, a cura di, *Wörterbuch der Mythologie*, 1, 1965, pp. 276–278. Per materiale relativo a Mari, si veda J.R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari* 1957, pp. 69–71, **in it**. H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002; G. Garbini, *I filistei, gli antagonisti di Israele*, Milano, 1997. (K.A. Kitchen)

*Filistei

DALMANUTA

In Marco 8:10 è un distretto sulla costa del lago di Galilea verso il quale salparono Gesù e i suoi discepoli dopo la moltiplicazione dei pani per i quattromila. Non è mai stato identificato in maniera soddisfacente. (Magadan, nel passo parallelo, Matt. 15:39, è ugualmente sconosciuto.) Sono stati proposti svariati emendamenti (tra cui la supposizione di F.C. Burkitt secondo il quale si potrebbe trattare di una corruzione del nome Tiberiade, unita all'antico nome Amatus), ma è meglio attenersi a ciò che si sa. (F.F. Bruce)

DALMAZIA

Provincia romana nella regione montuosa sulla costa orientale dell'Adriatico, creata dall'imperatore Tiberio. Il nome deriva da una tribù di illiri che vi abitava. Era racchiusa a est dalla Mesia e a nord dalla Pannonia. È nominata in II Timoteo 4: 10, e corrisponde all'Illiria (Rom. 15:19). (B.F.C. Atkinson)

DAMASCO

a) Posizione

Capitale della Siria (Is. 7:8) situata a est dei monti dell'antilibano, e giacente a sud–ovest del monte Ermon (Cant. 7:5). Si trova a nord–ovest della piana di Guta, a 700 m. sul livello del mare, e a ovest del deserto arabo–siriano. La zona è nota per gli orti e per i giardini, irrigata dal fiume Abana (mod. Baradā) e dal vicino Farpar, fiumi nettamente più consistenti dei più lenti e fangosi Giordano (II Re. 5:12) ed Eufrate (Is. 8:5–8). Costituisce un naturale centro di comunicazioni, in quanto lega la pista carovaniera che va verso la costa mediterranea (100 km. a ovest *ca.*), attraverso Tiro (Ez. 27:18), con l'Egitto, e le strade che vanno a oriente attraverso il deserto verso l'Assiria e Babilonia, a sud verso l'Arabia, a nord verso Aleppo. La città nei secoli X–VIII a.C era di grande importanza in quanto capitale di uno stato arameo. Il centro della città moderna si trova presso il fiume Baradā, corrispondendo in parte all'antica città murata. Alcune strade, tra cui la strada chiamata Diritta (*Darb al–mustaqim*) (Atti 9:11) o strada Lunga (*Sūk al–Tawilēh*), seguono il tracciato delle antiche vie romane. Si dice che la grande moschea costruita nell'VIII sec. a.C. ricopra l'antico sito del tempio di *Rimmon (II Re. 5:18).

b) Nome

Il significato di Damasco (gr. *Damaskos*; ebr. *Dammeseq*; aram.*Darmeseq*; I Cro. 18:5; II Cro. 28:5) è ignoto. *'ᵃram darmeseq* di I Cronache 18:6 corrisponde all'odierna (*Dimašk–*)*es–šām*, cioè "Damasco del nord (Siria)". Il nome si trova nelle lettere egiziane *Tjmšqw* (Tutmòsi III) e nelle lettere di Amarna (XIV sec.) e in iscrizioni cuneiformi nella forma di *Dimašqi*. Altri nomi in testi successivi sono *ša imerišu* (forse "città delle carovane") e *Bīt–Haza'–ili* ("Casa di Azael") nel VIII sec. a.C. (*DOTT*, p. 57). Si veda *ANET*, p. 278, n. 8.

c) Storia

Il sito di Damasco sembra essere stato occupato fin da tempi preistorici. Nel II mill. a.C. era una città ben nota, presso la quale Abraamo sconfisse una coalizione di re (Gen. 14:15). È possibile che il suo servo Eliezer fosse originario di questa città (Gen. 15:2; Sir. e *al. ver.*). Davide conquistò e occupò Damasco dopo aver sconfitto le truppe che la città aveva inviato in aiuto di Adadezer di Soba (II Sam. 8:5–6; I Cro. 18:5). Rezon di Soba, che sfuggì a questa battaglia, entrò successivamente nella città che fu fatta capitale della neonata città–stato aramea di *Aram (Siria; I Re 11:24). La città accrebbe la sua influenza sotto i successori di Rezon, Ezion e suo figlio Tabrimmon. Dal tempo dell'ascesa al trono del figlio di quest'ultimo, *Ben–Adad I (900–860 a.C. *ca*), Damasco fu il partner principale nel trattato di Asa di Giuda sancito per deviare la pressione esercitata su di lui da Baasa di Israele (II Cro. 16:2). Lo stesso re (se non Ben–Adad II, si veda la *cronologia dell'AT) fece in modo che uno dei punti del trattato con Acab assicurasse un quartiere per i mercanti a Damasco (I Re 20:34). Scopo di questo trattato era di ottenere l'appoggio di Israele a una coalizione di città–stato contro gli assiri. Ben–Adad (assir. Adad–idri) di Damasco fornì il contingente più grande, 20.000 uomini, per la battaglia dal risultato incerto di Qarqar nell'853 a.C. Ben–Adad potrebbe essere l'innominato "re di Aram", contro il quale perse la vita Acab (si veda I Re 22:29–36).

Nella piana presso Damasco il profeta Elia unse Azael, un nobile di Damasco, come futuro re di Siria (I Re 19:15), ed Eliseo, che aveva guarito il generale Naaman di Damasco, fu qui invitato da *Azael per ottenere consigli relativi alla salute di Ben–Adad (II Re 8:7). Nell'841 a.C. Azael dovette affrontare nuovi attacchi assiri sotto Salmanassar III. Per un periodo mantenne il passo che conduceva verso i monti del Libano, ma avendo perso 16.000 uomini, 1.121 carri e 470 cavalieri, fu costretto a ritirarsi all'interno di Damasco, dove riuscì con successo a sostenere un assedio. Gli assiri prima di ritirarsi diedero fuoco a orti e piantagioni intorno alla città (*DOTT*, p. 48; *ANET*, p. 280). Nell'805–803 a.C. Adad–nirari III guidò ripetuti attacchi ad Azael e contro la città di Damasco. Un'ulteriore campagna, nel 797 a.C., da parte di Adad–nirari indebolì a tal punto Damasco che Ioas di Israele riuscì a recuperare alcune città sul suo confine settentrionale, precedentemente conquistate da Azael (II Re 13:25).

Sotto *Rezin (assir. *Rahianu*) Aram oppresse nuovamente Giuda (II Re 16:6) e nel 738 fu, assieme a Menaem di Israele, vassallo di Tiglat–Pileser III d'Assiria. Poco dopo Rezin si ribellò, catturò Elat e portò a Damasco numerosi prigionieri giudei (II Cro. 28:5). Acaz di Giuda si appellò quindi all'Assiria, che reagì lanciando una serie

di raid punitivi nel 734–732 a.C., culminati nella presa di Damasco, come profetizzata da Isaia (17: 1) e Amos (1:4–5) e con la morte di Rezin. Il sacco della città (Is. 8:4), la deportazione dei suoi abitanti a Chir (II Re 16:9), e la sua distruzione furono indicati come lezione per Giuda (Is. 10:9–10). In cambio dell'aiuto, Acaz fu convocato per pagare tributi al re assiro a Damasco, dove vide e copiò l'altare (II Re 16:10–12) il che portò al culto di divinità siriane all'interno del tempio di Gerusalemme (II Cro. 28:23). Damasco fu ridotta a città secondaria nell'ambito della provincia assira di Amat e perse da questo momento in poi la sua influenza politica, mantenendo invece, in parte, quella economica (*cfr.* Ez. 27:18). Mercanti giudei continuarono a vivere nella città, e il confine della città di Damasco era considerato il confine estremo dello stato giudaico ideale (Ez. 47:16–18; 48: 1; Zacc. 9:1).

Nel periodo seleucide Damasco perse il suo ruolo di capitale e buona parte del commercio in favore di Antiochia, sebbene sotto Antioco IX nel 111 a.C. fosse ristabilita come capitale della Celesiria. Il nabateo Areta conquistò la città nell'85 a.C., ma la perse in favore di Tigrane d'Armenia. Dal 64 a.C. fino al 33 d.C. Damasco fu città romana

Al tempo della conversione di Paolo, Areta IV (9 a.C.–40 d.C.), che aveva sconfitto suo genero Erode Antipa, era rappresentato nella città da un etnarca (II Cor. 11:32–33). La città aveva numerose sinagoghe (Atti 9:2; Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.20) e in queste predicò inizialmente Paolo, dopo essere stato condotto in casa di Giuda nella strada Diritta (9:10–12) e dove fu visitato da Anania. Opposizioni all'interno della città costrinsero Paolo a fuggire attraverso le mura cittadine (9:19–27) ma vi fece ritorno dopo un periodo trascorso nella vicina Arabia (Gal. 1:17). Damasco continuò a essere secondaria rispetto ad Antiochia, sia politicamente sia economicamente, fino alla conquista araba nel 634 d.C.

Bibiliografia. M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; A. Jepsen, *AfO* 14, 1942, pp. 153–172; W.T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987, **in it.** S. Mosca , *La Siria antica*, Roma, 1958; *Da Ebla a Damasco, diecimila anni di archeologia in Siria*, Milano, 1985. (D.J. Wiseman)

DAN

1. Capostipite dell'omonima tribù, figlio di Giacobbe, natogli dalla serva di Rachele, Bila (Gen. 30:1–6). **2**. La tribù di Dan si stabilì inizialmente a sud–ovest di Efraim e a ovest di Giuda (Gen. 14:14; Gios. 19:40–48). Sebbene messi sotto pressione dai filistei e dagli amorei durante il periodo dei giudici (Giud. 1:34; 5:17; 13:2), alcuni rimasero fino a quando non furono assorbiti dalla tribù di Giuda. La maggior parte della tribù migrò verso il confine settentrionale di Israele, conquistando Lesem, rinominata poi Dan (Gios. 19:47), ai piedi del monte Ermon, presso la fonte del fiume Giordano. **3**. La capitale tribale era stata abitata fin dal 5.000 a.C. *ca*. Durante l'Età del Bronzo, antica e media, la ricca città si estendeva per 12 ettari ed era citata nei Testi di esecrazione egiziani e in quelli di Mari (testi di *Lasi*,1825 *ca*.) prima della sua conquista da parte di Tutmòsi III nel XIII sec. a.C. Il sito, Tel Dān (arab. Tell el Qādī, "la collina dei giudici") era allora un prospero centro urbano dotato di bastioni, di una cancello ad arco alto 3 metri, ritrovato intatto, e di tombe ben adornate. Durante l'Età del ferro Geroboamo rese la città un centro di culto, con vitelli d'oro. Costituiva un'alternativa alla lontana Gerusalemme (I Re 12:29).

Scavi portati avanti dallo stato di Israele anni hanno permesso la ricostruzione della sua storia. Un frammento di una stele in aramaico, databile al IX sec. a.C., fa riferimento a *byt dwd*, da leggersi quasi certamente come "casa di Davide" e quindi, insieme a un probabile riferimento simile che si trova nella Stele di Mesa è attualmente il più antico riferimento alla dinastia reale esterno alla Bibbia. Nei livelli ellenici degli scavi un testo bilingue greco e aramaico riporta: "al Dio che si trova in Dan". La descrizione biblica dell'estensione del territorio ebraico, "da Dan a Beer–Sceba", cioè da nord a sud, è appropriata. Dan fu occupata durante i periodi romano e persiano. L'omissione di Dan dalla lista delle tribù in Apocalisse 7: 5–8 potrebbe dipendere dal fatto che la tribù era considerata come anticristo sulla base di Geremia 8:16 (LXX; Ireneo, *Adv. Haer.* 5.30.2).

Bibliografia. A. Biran, *NEAEHL*, 1992, pp. 323–332; *idem Biblical Dan*, 1994; A. Biran e J. Naveh, "An Aramaic stela fragment from Tel Dan", *IEJ43*, 1993, pp. 81–99; *BAR* 20, 1994, pp. 26–38, 47. (D.J. Wiseman)

*Giudici, libro; *Israele, terra (cartina); *Tribù di Israele

DAN–IAAN

Ioab e i suoi compagni giunsero a Dan–Iaan mentre effettuavano il censimento ordinato da Davide (II Sam. 24:6–9). Partirono da *Aroer, a oriente del Mar Morto, si accamparono a sud del-

la città nella valle dei gaditi (il bacino dell'Arnon), poi giunsero a nord di Iazer, attraverso Galaad e altri territori fino a Dan–Iaan, i suoi dintorni e a Sidone (probabilmente il riferimento è al confine). Poi si mossero verso sud, superarono la fortezza di Tiro, giungendo a Beer–Sceba. Poiché Beer–Sceba è anche menzionata insieme a Dan nelle istruzioni di Davide (v. 2), alcuni studiosi identificano Dan–Iaan con la ben nota Dan. Più probabilmente, era una città situata a nord nel distretto di Dan, forse *Iion di I Re 15:20 (*LOB*, p. 264). Tra le forme riportate nella LXX troviamo Dan–jaar, forse "Dan delle foreste". Una lettura alternativa della LXX: "e da Dan essi si voltarono verso Sidone" sembra insostenibile. Iaan potrebbe essere un nome personale (*cfr.* I Cro. 5: 12 per un possibile termine affine); in ugaritico è noto come nome di luogo, *y'ny*. (W.J. Martin, A.R. Millard)

DANIELE

(Ebr. *dānyyē'l*, *ḏāni'ēl*, "Dio è mio giudice"). **1.** Secondo figlio di Davide (I Cro. 3:1) e Abigail, chiamato anche "Chileab". Sebbene maggiore dei fratelli Absalom e Adonia, non troviamo altro a suo riguardo, il che fa supporre che sia morto giovane. **2.** Discendente di Itamar, che accompagnò Esdra (8:2) e fu tra i firmatari del patto (Nee. 10:1, 6). **3.** Un uomo di straordinaria saggezza e giustizia, il cui nome è associato a quelli di Noè e Giobbe (Ez. 14:14, 20), e che viene nuovamente nominato in 28:3. Ezechiele non si riferisce necessariamente al *Dan'el* della mitologia ugaritica (*cfr. ANET* 3 ed., pp. 149–155), sebbene il suo modo di scrivere il nome (*Dāni'ēl*) differisca lievemente da quello del suo contemporaneo (*Dānîye'l*), poiché nei nomi personali le vocali potevano variare liberamente tra loro, così come *Dō'ēğ* l'edomita (I Sam. 21:7; 22:9) è scritto *Dôyēg* in I Samuele 22: 18, 22. Inoltre, la saggezza di Daniele (Dan. 2:1) era divenuta proverbiale già nel 603 a.C., diversi anni prima che Ezechiele ne parlasse (Ez. 28:3). Per questo, è perfettamente possibile che si tratti del Daniele di cui qui di seguito. **4.** Il quarto dei cosiddetti "profeti maggiori", della cui infanzia non sappiamo nulla se non ciò che è riportato nel libro omonimo. Un israelita di discendenza reale o aristocratica (*cfr.* Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.188), che fu portato prigioniero a Babilonia da Nabucodonosor nel terzo anno di Ioiachim e fu, insieme a diversi compagni, preparato per il servizio del re (Dan. 1:1–6). Secondo un'usanza dell'epoca gli fu dato (v. 7) il nome babilonese di *Baltazzar. Si fece una reputazione prima come interprete di sogni altrui (capp. 2–5), quindi dei propri, nei quali prediceva il futuro trionfo del regno messianico (capp. 7—12). Noto per la sua sagacia, occupò con successo diverse cariche governative sotto Nabucodonosor, Baldassar e Dario. L'ultima sua visione la ebbe sulla spiaggia del Tigri nel terzo anno di Ciro. Vi è un breve riferimento a "il profeta Daniele" in Matteo 24:15(= Mar. 13:14). (J.D. Douglas, J.C. Whitcomb)

*Babilonia, città; *Baldassar; *Dario; *Nabucodonosor

DANIELE, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

Il libro copre il periodo dell'esilio dal 605 a.C., quando Nabucodonosor portò per la prima volta prigionieri da Giuda a Babilonia (1: 1, 2), al 537 a.C., 2 anni dopo che Ciro di Persia sconfisse Babilonia (10:1). Questo, per i prigionieri, fu un periodo di dolorosa riflessione. La perdita della loro terra significava forse che la storia non era più sotto il controllo di Dio? Il libro si divide in due parti: i capitoli 1—6 riportano sei avvenimenti nell'arco degli anni trascorsi a Babilonia; Dio opera in favore dei suoi servi; i capitoli 7—12 riportano quattro visioni che mostrano lo scopo di Dio per le nazioni e la costituzione del suo regno. Dio non ha abbandonato il suo popolo. I capitoli 2 e 7 sono strettamente affini per contenuto da creare un collegamento tra le due parti in cui il libro è diviso. Questi capitoli fanno inoltre da parentesi per i capitoli intermedi, come segue :

I. Presentazione di Daniele e dei suoi amici (1:1–21)
- II. Dio e le nazioni (2:1—7:28)
  - A. Daniele interpreta il sogno di Nabucodonosor (2:1–49)
    - B. Le nazioni vedono la liberazione dei servi di Dio (3:1–39)
      - C. Giudizio di Dio su Nabucodonosor (4:1–37)
      - C¹. Giudizio di Dio su Baldassar (5: 1–31)
    - B¹. Dio libera Daniele dai leoni (6:1–28)
  - A¹. Un angelo interpreta la visione di Daniele (7:1–28)
- III. Identificazione di due nazioni (8:1–27)

IV. La preghiera di Daniele e le sue risposte ricevute in visione (9:1–17)
V. Un messaggero divino dà una rivelazione senza precedenti (10:1—12:13)

II. Data e paternità

Anche se le date nel testo si riferiscono all'im-

pero babilonese, le visioni introducono imperi successivi che arrivano fino al II sec. a.C. e oltre. Coloro che guardano alle visioni considerandole storia piuttosto che profezia, datano l'ultima visione intorno al 167–165 a.C., quando Antioco Epifane violò il tempio (11:31). Alcuni studiosi vorrebbero far risalire a questo periodo l'intero libro, mentre altri ritengono che i primi capitoli si riferiscano a una storia più lunga. Ampi dibattiti continuano sulle seguenti tematiche: 1) *Precisione storica*. Partendo dal presupposto che l'intenzione dell'autore era quella di far si che i racconti fossero accettati come eventi realmente accaduti, molti commentatori hanno messo in dubbio l'esattezza storica di tali racconti. (*cfr.* H.H. Rowley, *Darius the Mede*, pp. 54–60). Alcune presunte discrepanze sono facilmente giustificabili, *p.e.* la differenza tra 1:1 e Geremia 25:1. A Babilonia si consideravano i primi mesi di un nuovo regno come anno di ascensione, il che porta l'autore del libro di Daniele a considerare l'anno in questione *terzo*, mentre nelle fonti ebraiche quei primi mesi di regno costituiscono già il primo anno, e ciò spiega il fatto che Geremia chiami lo stesso periodo *quarto* anno (A.R. Millard, *EQ* 49, 2, 1977, p. 69). L'autore si riferisce a Baldassar come re (5:1; 7:1; 8:1), tuttavia non è noto in Babilonia alcun re con questo nome. Egli era in effetti principe ereditario e agì come reggente per più di metà del regno di suo padre, cosicché in questo periodo fu re a tutti gli effetti. Un problema più arduo da comprendere è l'identità di Dario il medo che, secondo il libro è succeduto alla morte di Baldassar (5: 31). Almeno sette diverse identificazioni sono state suggerite, sebbene nessuna sia stata confermata da fonti antiche (*cfr.* J.E. Goldingay, *WBC*, p. 112). Forse Dario il medo e Ciro il persiano erano titoli che si riferivano alla stessa persona (*Dario). È improbabile, come alcuni sostengono, che l'autore di Daniele, meticoloso per altri dettagli, avesse confuso Dario medo con Dario Hystaspes, il cui regno iniziò nel 522 a.C. ed è indicato come re di Persia in Esdra 4:5. L'autore di Daniele capitoli 1—6 presenta un dettagliato resoconto della vita alla corte babilonese, un resoconto ritenuto da molti studiosi risalente al periodo dell'esilio o a quello immediatamente successivo, per incoraggiare la fede alle prese con la persecuzione.

2) *Due linguaggi*. Il libro si apre e si chiude in ebraico ma in 2:4b—7:28 la lingua impiegata è l'aramaico, la lingua franca dell'antico Vicino Oriente (*cfr.* II Re 18:26). Per spiegare l'uso dell'aramaico in questi capitoli si è suggerito che: (i) le due parti del libro abbiano circolato separatamente perché avevano un certo interesse per i non–ebrei; (ii) il messaggio in essi contenuto sarebbe stato ugualmente incoraggiante per la resistenza ebraica durante la guerra maccabea; (iii) le lingue diverse starebbero a indicare autori diversi; (iv) 2:4 implicherebbe che l'introduzione dell'aramaico fu intenzionale. Ci sono altri esempi nella letteratura del Vicino Oriente di una struttura ABA, e in questi casi i cambiamenti di lingua non indicano necessariamente che ci sia stato più di un autore (J.G. Baldwin, *TOTC*, p. 69). I tentativi di datare l'aramaico usato in Daniele sono falliti. Inoltre, non sappiamo se sia stato scritto in Israele o durante la dispersione a oriente. "Diversi studiosi sono oggi propensi a considerare un'origine orientale (Mesopotamia) per la parte aramaica del libro di Daniele ... com'è probabile che sia, in accordo con il tema, sebbene prove assolute non possono essere date all'interno della relativa unità dell'aramaico imperiale" (K.A. Kitchen, in D.J. Wiseman, *Some Problems*, pp. 78, 79). È stato ugualmente impossibile giungere a soluzioni conclusive basandosi sull'ebraico del libro.

3) *Le Profezie*. I capp. 2 e 7—12 presentano racconti stilizzati della storia futura di Israele e del mondo. Nabucodonosor di Babilonia è la "testa d'oro" (2:38) e il "leone" di 7:4. I re di Media e di Persia dovevano subentrare a Babilonia (8:20; l'argento di 2:32 e la seconda bestia di 7:5), mentre la Grecia avrebbe rappresentato i regnanti successivi (8:21; *cfr.* il bronzo di 2:39 e 7:6). Il capitolo 11 è una cronaca delle lotte per la supremazia sulla terra santa dopo la morte di Alessandro Magno (11:3) fino al 165 a.C. Sebbene questi eventi siano presentati come futuri, e in termini vaghi, molti commentatori considerano il capitolo in cui sono narrati come storia scritta dopo l'evento, nel II sec. a.C. Il modo più semplice per valutare lo sfondo babilonese dei capp. 1—6 e quello israelitico del II sec. Per i capitoli 7—12 è di presupporre l'esistenza di almeno due autori. Contro ciò, i capitoli 2 e 7 potrebbero ragionevolmente essere considerati capitoli provenienti dalla stessa mano, anche se ci sono alcuni studiosi che pensano all'esistenza di diversi autori che attinsero a materiale tramandato loro (Goldingay, *WBC*, pp. 326–329). Qualcuno, poi, nel periodo dei maccabei avrebbe agito come "editore" per produrre un libro che, però, molti altri studiosi hanno considerato e dimostrato essere il lavoro di un unico autore (*cfr.* Baldwin, *TOTC*, pp. 38–44).

I dettagli che troviamo nel capitolo 11 possono essere considerati profezia? Babilonia aveva avuto da lungo tempo, secoli prima dell'esilio di Daniele, familiarità con un tipo di profezia predizionale. (Baldwin, *TB*,1979, pp77–99). Era quindi appropriato che il Dio di Daniele fosse considerato come un Dio che controllava gli eventi an-

che quelli della fine della storia (2:44) e del giorno del giudizio (7:9, 10). Con la scoperta dei Rotoli del Mar Morto nel 1947 sono stati posti a disposizione frammenti di MSS di Daniele risalenti al tardo II secolo a.C. Nessun testo originale era in uso a Qumran, poiché i frammenti rappresentano diversi MSS. Evidentemente, il libro era già considerato canonico e la comunità di Qumran aspettava l'adempimento, ai loro giorni, della fine „non adempiuta" di cui parla il libro di Daniele nel capitolo 11. Tutto questo suggerisce che il libro fosse stato scritto prima del 165 a.C. Il dibattito continua sia per la data sia per la paternità, ma la struttura del libro favorisce l'unità della paternità e non c'è nessuna argomentazione conclusiva che renda impossibile una data risalente al tardo VI secolo o al primo V secolo a.C.

III. Messaggio

Il capitolo introduttivo, scritto dopo il ritorno dall'esilio (1:21), guarda indietro agli eventi del passato, per mostrare che un impegno giovanile a favore della causa di Dio era stato abbondantemente retribuito. Daniele si era già distinto come leader dei giovani provenienti da Giuda, aveva intrapreso una disciplina volontaria alimentare e aveva ricevuto doni specifici da parte di Dio per il suo futuro ministero (17). Perfino il re riconobbe che lui e i suoi amici erano intellettualmente superiori ai loro coetanei babilonesi. Il secondo capitolo mostra la sovranità di Dio all'opera nel secondo anno del regno di Nabucodonosor. L'inquietante sogno del re divenne una prova per Daniele e una dimostrazione della potenza del Dio di Daniele come rivelatore di misteri. Le quattro sezioni della gigantesca statua rappresentano quattro imperi successivi, di cui quello di Nabucodonosor era il primo. Il quarto sarebbe stato colpito da una pietra vivente che avrebbe frantumato l'intera struttura. I regni umani sono soggetti all'autorità del Dio vivente che porrà fine a essi per instaurare il suo regno. Daniele ha una visione parallela di quattro bestie (cap. 7), ma adesso gli imperi sono caratterizzati da brutalità, mentre l'intervento di Dio è ancor più glorioso. Il culmine della visione e del libro è la venuta "del figlio dell'uomo" al quale verrà data autorità, gloria e potenza suprema (capp. 13—14). Sarebbero stati i Vangeli poi a fornire una spiegazione di questo misterioso titolo.

L'immagine d'oro di Nabucodonosor (capp. 3, 4) aveva lo scopo di portare alla sottomissione tutti i rappresentanti delle varie nazioni che erano parte del suo impero. Ma tre degli amministratori del re, che riconoscevano nel Dio vivente un'autorità più alta, si rifiutarono di inginocchiarsi davanti all'immagine. La loro liberazione dalla fornace colpì così tanto il re da dichiarare legittimo il culto del Dio di questi uomini. Più tardi, quando le sue opere furono completate (4: 30), il re soffrì di una terrificante malattia mentale in adempimento a un sogno che Daniele aveva interpretato. Guarì solo quando diede il dovuto onore al Dio altissimo. Poi il re rese testimonianza degli effetti benefici della malattia che aveva umiliato il suo orgoglio, e glorificò Dio (4:37). Baldassar, al contrario, fu totalmente irreligioso (5: 2), e profanò le coppe del tempio di Gerusalemme per la sua festa. Quando una scritta apparve misteriosamente sul muro, fu colpito da terrore. L'ateo è preso alla sprovvista dall'avvicinarsi della morte. Nel caso di Baldassar questa fu improvvisa anche se egli era stato avvisato (cap. 28). Al suo impero fece seguito quello dei medi e persiani.

Il notevole coraggio di Daniele fu ricompensato da un'alta carica nella nuova amministrazione (6:1–3), ma nella sua vecchiaia fu vittima di gelosie da parte di rivali. I nobili, accusandolo di non aver rispettato una legge che essi stessi avevano proposto, gettarono Daniele nella fossa dei leoni. La liberazione di Daniele è l'episodio più famoso del libro. Il re Dario riconobbe il Dio vivente che libera e salva e decretò che ognuno nel suo regno doveva riverire il Dio di Daniele. Così la persecuzione, sebbene finalizzata al male, risultò a gloria di Dio. Gli ultimi cinque capitoli, scritti in ebraico come il primo, ritornano sugli scopi futuri di Dio (*cfr*. capp. 2 e 7). La prospettiva, comunque, è più limitata, Babilonia non è menzionata e l'enfasi è sul secondo e terzo impero. Il montone (8: 3) è l'impero medo–persiano e il capro è l'impero greco di Alessandro Magno che alla sua morte doveva dividersi in quattro ulteriori regni (8:21–23). Più tardi, un "esperto in intrighi" insorgerà contro Dio stesso per poi essere annientato (8: 25). In risposta alla preghiera di Daniele che implorava l'adempimento della promessa di restaurazione di Dio (9:4–19), Gabriele istruì Daniele più ampiamente sulle sofferenze del futuro. La lezione da trarre è che Dio non ha perso il controllo ma che, al contrario, porterà a termine i disegni da lui decretati quando le "settanta settimane" saranno completate.

La rivelazione finale (10:1—12:13), datata nel terzo anno di Ciro e a compimento di 1:21 (*cfr*. l'uso del nome Baltazzar, dato a Daniele in 1:7), fu portata da uno speciale messaggero divino, visto solo da Daniele. Questa rivelazione riguardava la terra santa, situata tra due regni in cerca di potere (11:1–20). Sotto l'influenza di un usurpatore particolarmente brutale sarebbe iniziata per scopi politici l'era della persecuzione del popolo di Dio. Tutto ciò era senza precedenti, da qui il senso di

rivelazione speciale. L'inequivocabile messaggio concerne il bisogno di rimanere saldi, perseverare e aspettare che Dio faccia giungere "la fine dei tempi". Gesù confermò il messaggio di Daniele, applicando 9:27 a un tempo ancora futuro; egli estese il giudizio inflitto al persecutore a tutte le nazioni (Matt. 25:31–46). Il NT, nel suo insieme, completa e conferma la rivelazione di Daniele (Apoc. 22:12–17).

Bibliografia. J. Calvin, *Daniel I*, 1561, tr. ingl. T.H.L. Parker, 1993; J.A. Montgomery, *The Book of Daniel*, *ICC*, 1927; H.H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, 1935; E.J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1949; J.C. Whitcomb Jr., *Darius the Mede*, 1959; *idem*. *Daniel*, 1985; D.J. Wiseman a cura di, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965; J.G. Baldwin, *Daniel*, *TOTC*, 1978; R.S. Wallace, *The Message of Daniel*, BST, 1979; A. Lacocque, *The Book of Daniel*, E. T. 1979; R.A. Anderson, *Daniel: Signs and Wonders*, *ITC*, 1984; J.J. Collins, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, 1984; P.R. Davies, *Daniel*, *OTG*, 1985; J.E. Goldingay, *Daniel*, *WBC*, 1989, **in it.** *CBI* 2, pp. 362–378; *PS* 1, pp. 451–479; *IS* 1, pp. 1387–1441; *ER* 6, pp. 79–80; B. Marconcini, *Daniele, un popolo perseguitato ricerca le sorgenti della speranza*, Brescia, 1982; G. Gilberto, *Il libro di Daniele*, 1996; E. Cortese, *Tra escatologia e apocalittica*, Cinisello Balsamo, 1999; E. Haag, *Daniele*, Brescia, 2000. (J.G. Baldwin)

*Apocalittica; *Canone dell'AT *Escatologia

DANZA

L'AT ha riferimenti occasionali alla danza come semplice fonte di divertimento (*p.e.* Es. 32:19; Eccl. 3:4); solitamente vi è insito qualche tipo di significato religioso. Gruppi di donne danzavano in occasione di celebrazioni nazionali, quali il passaggio del mar Rosso (Es. 15:20), dopo vittorie militari (I Sam. 18:6) e durante le festività religiose (Giu. 21:19–21). Meno frequentemente leggiamo anche di uomini che danzano (*p.e.* II Sam. 6:14).

Nel NT la tradizione greca di impiegare danzatrici professioniste fu seguita in occasione della festa di compleanno di Erode (Mar. 6:21–22); ci furono danze alla festa per il ritorno del figlio prodigo (Luca 15:25); ed era una componente tanto comune della vita quotidiana da rientrare tra i giochi dei bambini (Matt. 11:17; Luca 7:32; *cfr.* Giob. 21:11). Per una trattazione più completa, si veda l'articolo corrispondente in *EBi.* (J.D. Douglas)

*Giochi; *Musica

DARIO

(Ebr. *Dārᵉyāweš*; accadico ed elamita, *Dariawuš*; persiano antico, *Darayavauš*; gr. *Dareios*). **1**. Dario il medo, figlio di Assuero (Serse; Dan. 9:1), ricevette il trono alla morte di Baldassar (5:30–31) e fatto re dei Caldei (9:1) all'età di 62 anni (5:31). Portò il titolo di "re" (6:6, 9, 25) e gli anni erano identificati in base al suo regno (11:1). Stabilì 120 satrapie e sopra queste mise tre capi, di cui uno era Daniele (6:2), il quale prosperò durante il suo regno (6:28). Secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 10.249), Daniele fu spostato da Dario in Media. Poiché Dario il medo non è menzionato al di fuori del libro di Daniele e le iscrizioni cuneiformi contemporanee non presentano alcun re di Babilonia tra Nabonido (e Baldassar) e l'ascesa di Ciro, la sua storicità è stata negata e il resoconto dell'AT è stato considerato una fusione di tradizioni confuse (H.H. Rowley, *Darius the Mede*, 1935). D'altra parte, il racconto ha tutto il sapore di uno scritto storicamente autentico e, data l'assenza di molte testimonianze storiche relative a questo periodo, non c'è motivo per non accettare la narrazione. Ci sono stati molti tentativi di identificare Dario con personaggi menzionati in testi babilonesi. Le due più ragionevoli ipotesi identificano Dario con (a) Gubaru, (b) *Ciro. Gubaru fu governatore di Babilonia e delle regioni al di là del fiume (Eufrate). Non c'è comunque alcuna prova specifica che fosse un medo, definito re, chiamato Dario, figlio di Assuero, o che avesse circa 60 anni. Ciro, che era legato da vincoli di parentela con i medi, era chiamato "re dei medi" e si sa che aveva circa 62 anni quando divenne re di Babilonia. Secondo le iscrizioni, egli nominò molti sottoufficiali, e i documenti furono datati sulla base degli anni del suo regno. Questa teoria richiede che Daniele 6:28 sia tradotto con: ".. durante il regno di Dario, *cioè* nel regno di Ciro il persiano" per spiegare l'uso delle fonti da parte dell'autore allorquando si usano due nomi per la stessa persona. La debolezza di questa teoria si trova nel fatto che Ciro non è chiamato da nessuna parte figlio di Assuero (ma questo potrebbe essere un termine usato solo per riferirsi a persone di stirpe reale) o "della stirpe dei medi" **2**. Dario I, figlio di Hystaspes, che era re di Persia e di Babilonia, succeduto a Cambise (dopo che due usurpatori erano stati rimossi), governò nel periodo 521–486 a.C. Egli permise agli ebrei che erano ritornati di ricostruire il tempio a Gerusalemme con Giosuè e Zorobabele. (Esdr. 4:5; Agg. 1:1; Zacc. 1:1). **3**. Dario II (Nothus), che governò la Persia e Babilonia (423–408 a.C.), chiamato "Dario il persiano" in Nee. 12:22, forse per distinguerlo da "Da-

rio il medo". Poiché il padre di Iaddua il Sommo sacerdote è menzionato in un papiro elefantino del 400 a.C. *ca.*, non c'è alcun bisogno di ritenere che questo Iaddua fosse il Sommo sacerdote che incontrò Alessandro nel 332 a.C. e che il Dario a cui qui si fa riferimento sia Dario III (Codomano), che regnò nel 336–331 a.C. *ca.*

Bibliografia. J.C. Whitcomb, *Darius the Mede*, 1959; D.J. Wiseman, *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, 1970, pp. 9–16, **in it.** P. Briant, *I persiani e l'impero di Dario*, Torino, 1995; *Atti del Seminario invernale Il popolo del ritorno: l'epoca persiana e la Bibbia. Lucca, 25–27 gennaio 2000*, Calenzano, 2001. (D.J. Wiseman)

*Daniele, libro; *Medi

DATAN

(Ebr. *dāṯān*, "fonte"?), rubenita, figlio di Eliab. Numeri 16:1–35 ci informa in che modo, insieme a suo fratello, Abiram e a *Core, un levita, si ribellò contro Mosè. (J.D. Douglas)

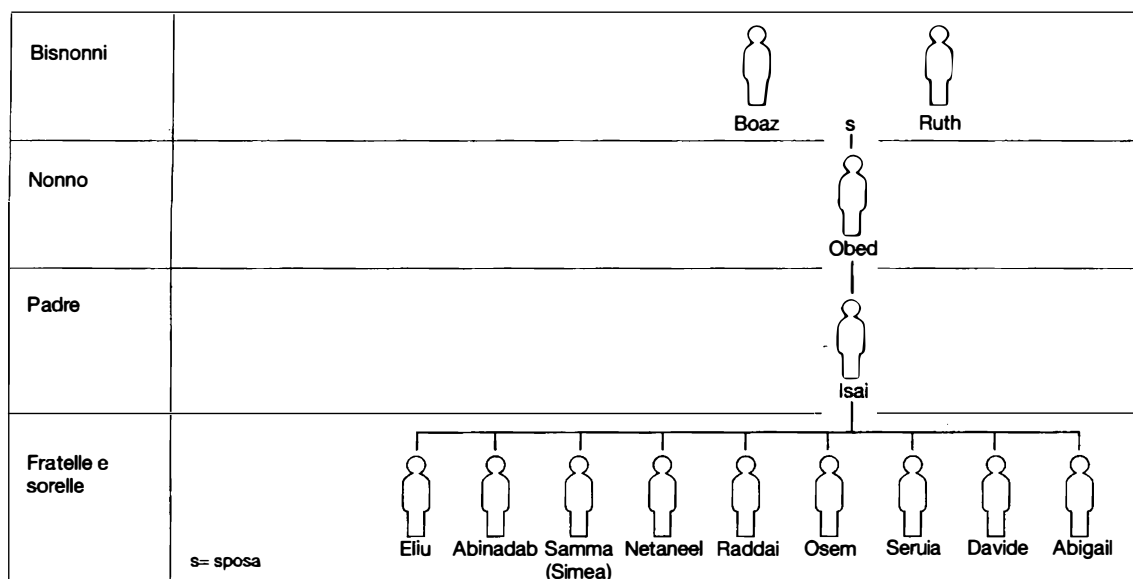
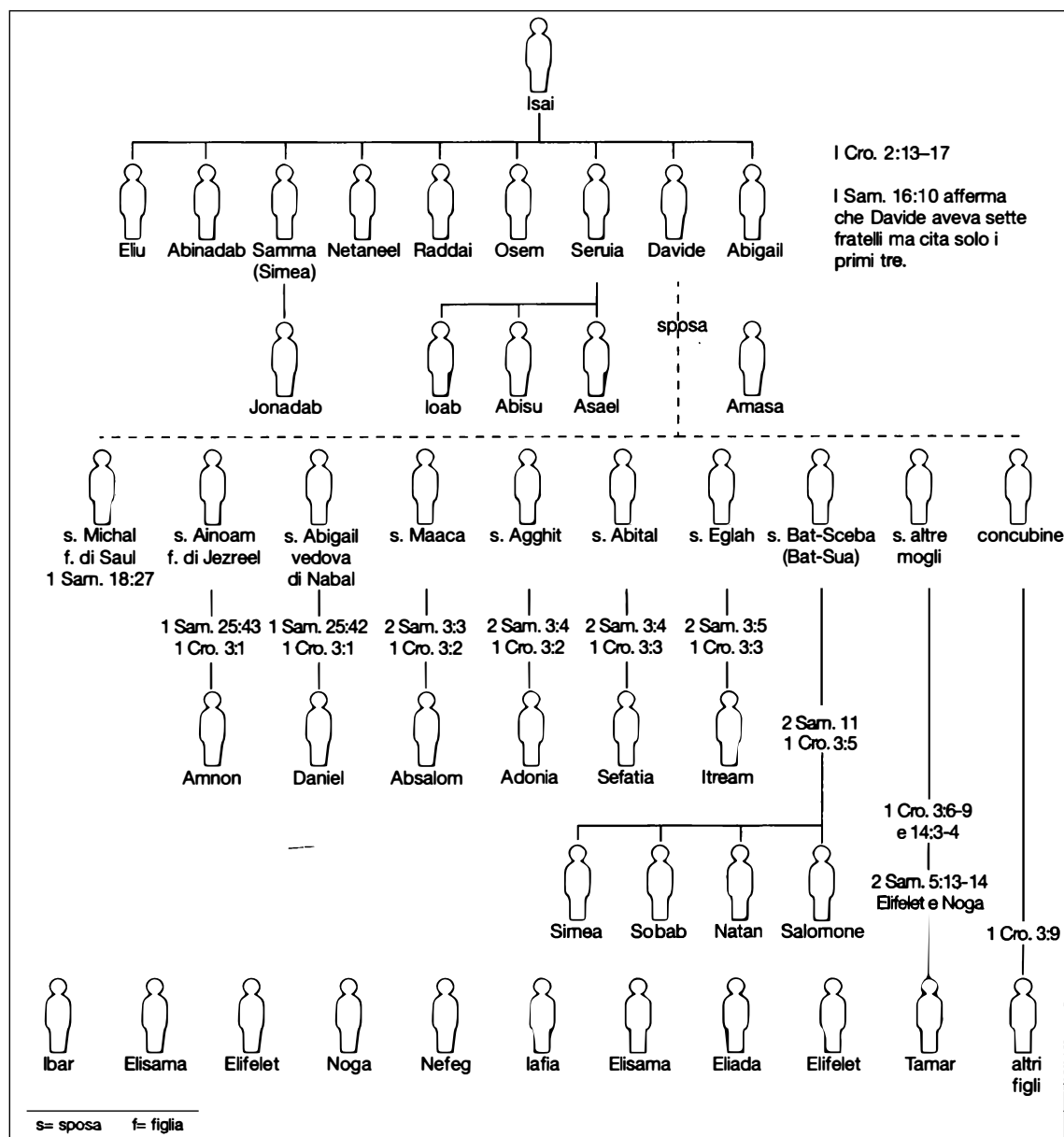
DAVIDE

(Ebr. *dāwiḏ*, talvolta *dāwîḏ*; radice e significato incerti, ma si veda *BDB in loc.*; l'identificazione con il supposto *dāwîdum*, antico babilonese (Mari), "capo", non è più presa in considerazione (*JNES* 17, 1958, p. 130; *VT Supp* 7, 1960, pp. 165ss.); *cfr.* Laesoe, *Shemsharah Tablets*, p. 56). Il più giovane dei figli di Iesse, della tribù di Guida, e secondo re di Israele. Nelle Scritture questo nome si riferisce a lui solo, segnalando così il posto unico, speciale come antenato, precursore e figura del Signore Gesù Cristo, "il figlio più grande di Davide". Nel NT ci sono 58 riferimenti a Davide, incluso il titolo spesso dato a Gesù di "Figlio di Davide". Paolo afferma che Gesù era "discendenza di Davide secondo la carne" (Rom. 1:3), mentre Gesù stesso dice a Giovanni "Io sono la radice e la progenie di Davide" (Apoc. 22:16). Nel rivolgerci all'AT per scoprire l'identità di colui che occupa una posizione di tale preminenza nel lignaggio del nostro Signore e nelle intenzioni di Dio, troviamo materiale abbondante e ricco. La storia di Davide è narrata tra I Samuele 16 e I Re 2, con molto materiale parallelo in I Cronache 2—29.

I. Contesto familiare

Pronipote di Rut e Boaz, Davide era il più giovane di otto fratelli (I Sam. 17:12–15) e crebbe facendo il lavoro di pastore. In questo ruolo imparò il coraggio che più tardi mostrò in battaglia (vv. 34–35) e la tenerezza e la cura per il suo gregge, di cui in seguito canterà come attributi del suo Dio. Come Giuseppe, soffrì per i sentimenti ostili e per la gelosia dei fratelli più grandi, forse a causa dei talenti di cui Dio lo aveva dotato (18:28). Di antenati modesti (18:18), Davide fu al contrario antenato di una linea di grandi discendenti, come mostra la genealogia del nostro Signore riportata nel Vangelo di Matteo (Matt. 1:1–17).

II. Unzione e amicizia con Saul

Quando Dio rigettò Saul come re d'Israele, rivelò a Samuele che Davide sarebbe stato il successore.

Antenati di Davide.

Famiglia di Davide.

Samuele unse Davide senza alcuna ostentazione a Betlemme (I Sam. 16:1–13). Una delle conseguenze del rifiuto di Saul fu il ritiro dello Spirito Santo e una depressione che a volte sembrava portarlo alla pazzia. C'è una rivelazione molto chiara dello scopo divino per cui Davide, che doveva rimpiazzare Saul nel favore e nel piano di Dio, è scelto per sollevare lo spirito malinconico del Re. (vv. 17–21). In tal modo le vite di questi due uomini, del gigante ferito e del giovane in ascesa, si intrecciano.

Inizialmente tutto andò bene. Saul era contento del giovane, le cui capacità musicali ci avrebbero dato quella che è considerata la nostra più ricca eredità di preghiere e lo nominò suo scudiero. Poi arrivò il ben noto episodio che coinvolse Golia, il campione filisteo, e che cambiò tutto (cap. 17). L'agilità e l'abilità di Davide con la fionda superò la forza del poderoso gigante, la cui morte fu il segnale che gli israeliti aspettavano per respingere le forze filistee. In tal modo la strada per la quale Davide poteva raccogliere la ricompensa promessa da Saul fu spianata:

la mano della figlia del re e l'esenzione dalle tasse per la famiglia di suo padre; ma un nuovo elemento cambiò il corso degli eventi, la gelosia del re per il nuovo campione d'Israele. Nel momento del ritorno di Davide dal duello con Golia le donne di Israele lo salutarono cantando, "Saul ha ucciso i suoi mille, e Davide i suoi diecimila". Saul, a differenza di suo figlio *Gionatan, fu amareggiato da questo slogan ed è detto che "da quel giorno in poi, guardò Davide di mal occhio" (18:7, 9).

III. L'ostilità di Saul

Il rapporto di Saul con Davide si deteriora progressivamente, fino al punto in cui il giovane eroe nazionale riesce a sfuggire a un malefico attentato ordito dal re, è denigrato nell'onore militare, frodato della sua sposa, dato in marito all'altra figlia di Saul, Mical, in un contratto di matrimonio progettato per causare la sua morte (18:25–29). Sembrerebbe, sulla base di I Samuele 24:9, che alla corte di Saul c'era un gruppo che deliberatamente fomentava l'astio tra Saul e Davide, ragion per cui la situazione si deteriorò improvvisamente. Un altro tentativo fallito da parte di Saul di uccidere Davide con la sua lancia fu seguito da un tentato arresto, sventato solo grazie a uno stratagemma di Mical, moglie di Davide (19:8–17). Un elemento significativo di questo periodo della vita di Davide è il modo in cui i due figli di Saul, Gionatan e Mical, si allearono a lui contro il loro padre.

IV. Fuga da Saul

I passi successivi della storia di Davide sono segnati da continue fughe per sfuggire agli inesorabili inseguimenti di Saul. Nessun rifugio era sicuro a lungo; si trattasse di un profeta, di un sacerdote, o di un nemico, nessuno poteva dargli rifugio, e coloro che lo aiutarono furono crudelmente puniti dalla rabbia furiosa del re (22:6–19). Appena sfuggito alla distruzione per mano dei signori della guerra filistei, Davide costituisce la banda di Adullam, inizialmente un'eterogenea accolita di fuggitivi, ma più tardi un'unità operativa armata che tormentava gli invasori stranieri, proteggeva i raccolti e le greggi delle comunità israelitiche periferiche e viveva della generosità di queste ultime. L'incivile rifiuto di uno di questi ricchi allevatori di pecore, Nabal, a riconoscere qualche debito nei confronti di Davide, è riportato nel cap. 25, ed è interessante in questo capitolo la presentazione di Abigail, che più tardi diventerà una delle mogli di Davide. I capp. 24 e 26 dello stesso libro registrano due episodi in cui Davide risparmiò la vita di Saul, con un misto di timore di Dio e di magnanimità. Alla fine Davide, totalmente incapace di porre freno all'ostilità di Saul, si accordò con il re filisteo, Achis di Gat, il quale gli assegnò la città di confine di Ziclag in cambio di servigi occasionali della sua banda di guerrieri. Tuttavia, quando i filistei uscirono in gran numero contro Saul, i capi si opposero alla presenza di Davide nelle loro file, temendo un tradimento all'ultimo minuto; in tal modo gli fu risparmiata la tragedia del Gilboa, che egli più tardi pianse, esprimendo il suo dolore in una delle più belle elegie tramandateci (II Sam. 1:19–27).

V. Re a Ebron

Morto Saul, Davide cercò la volontà di Dio e fu guidato a ritornare in Giuda, la regione da cui proveniva la sua tribù. Qui gli uomini di Giuda lo unsero re ed egli stabilì la sua residenza reale a Ebron. Aveva 30 anni e regnò in Ebron per 7 anni e mezzo. Nei primi due anni di questo periodo ci fu guerra civile tra coloro che sostenevano Davide e i vecchi cortigiani di Saul che avevano costituito re a Maanaim il figlio di Saul, Esbaal (Is–Boset). È legittimo chiedersi se Esbaal non fosse altro che un burattino, manipolato da Abner, il capitano fedele a Saul. Con l'assassinio di questi due, terminò l'opposizione organizzata a Davide, che fu unto re sulle 12 tribù di Israele a Ebron, e da qui si trasferì presto stabilendo la capitale a Gerusalemme (II Sam. 3—5).

VI. Re a Gerusalemme

Iniziò allora il periodo migliore del lungo regno di Davide che durò 33 anni. Fu tale la combinazione di coraggio personale e abilità militare con cui Davide guidò gli israeliti in un sistematico e decisivo soggiogamento dei nemici, filistei, cananei, moabiti, ammoniti, aramei, edomiti e amalechiti, che il suo nome avrebbe trovato spazio nella storia nazionale a prescindere dall'importanza nel piano divino di redenzione. La contemporanea debolezza delle potenze nelle valli del Nilo e dell'Eufrate gli permisero, grazie a conquiste e alleanze, di estendere la sua sfera d'influenza dalle frontiere egiziane al golfo di Aqaba fino all'alto Eufrate. Conquistata la cittadella gebusea di Gerusalemme, ritenuta inespugnabile, ne fece la sua capitale, e da qui dominò le due maggiori porzioni del suo regno che più tardi sarebbero divenute i regni di Giuda e di Israele. Costruì un palazzo, strade maestre, rese sicure le rotte commerciali e assicurò la prosperità materiale del regno. Questa, comunque, non poteva essere la sola né la principale, ambizione di "un uomo secondo il cuore di Yahweh", e infatti si ebbe subito la prova dello zelo religioso di Davide. Egli riportò l'arca del patto da Chiriat–Iearim e la pose in uno speciale tabernacolo preparato appositamente a Ge-

rusalemme. Fu durante il ritorno dell'arca che avvenne l'episodio che portò alla morte di Uzza (II Sam. 6:6–8). Gran parte dell'organizzazione cultuale che più tardi avrebbe arricchito il culto del tempio deve la sua origine alle disposizioni per il servizio del tabernacolo emanate da Davide in questo periodo. In aggiunta alla sua importanza strategica e politica, Gerusalemme acquisì un significato religioso ancora più grande, e a questo è stato associato il suo nome fino al giorno d'oggi. È sorprendente, e la cosa va ricordata con santo timore, che fu proprio in questo periodo di apparente prosperità e fervore religioso che Davide commise il peccato riportato nelle Scritture come "la faccenda di Uria l'Ittita" (II Sam. 11). Il significato e il peso di questo peccato, sia per la sua intrinseca nefandezza sia per le sue conseguenze complessive nella storia d'Israele, non devono essere sottovalutati. Davide si pentì profondamente ma il fatto era stato compiuto e da allora in poi esso è divenuto un chiaro indizio di come il peccato possa deturpare il proposito di Dio per i suoi figli. L'addolorato grido di angoscia con cui egli accolse la notizia della morte di *Absalom fu solo una debole eco dell'agonia del suo cuore che riconosceva in quella morte, come in molte altre in seguito, una parte di ciò che stava raccogliendo per la lussuria e l'inganno da lui seminati anni prima.

La ribellione di Absalom, in cui la parte settentrionale del regno rimase fedele a Davide, fu subito seguita da una rivolta della stessa parte settentrionale, guidata da Seba, un beniaminita. Questa rivolta, come quella di Absalom, fu sedata da Ioab. Gli ultimi giorni di Davide furono caratterizzati dalle trame di Adonia e Salomone per l'ascesa al trono e dalla consapevolezza che lo spargimento di sangue all'interno della sua famiglia, spargimento predetto da *Natan, non era ancora finito.

Oltre all'esercito regolare, guidato dal suo parente Ioab, Davide aveva una guardia del corpo personale reclutata principalmente tra i guerrieri di stirpe filistea, la cui fedeltà non vacillò mai. Negli scritti storici cui è già stato fatto riferimento ci sono molte prove della capacità di Davide di comporre odi ed elegie (si vedano II Sam. 1: 19–27; 3:33–34; 22; 23:1–7). Un'antica tradizione lo descrive come "il dolce cantore d'Israele" (23:1), mentre scritti più tardivi dell'AT fanno riferimento alle sue capacità di dirigere la musica nell'adorazione d'Israele, di inventare e suonare strumenti musicali e di compositore (Nee. 12: 24, 36, 45–46; Am. 6:5). Settanta salmi sono attribuiti a Davide e alcuni di essi mostrano chiaramente la sua paternità. La prova più convincente di tutte è costituita dalle parole del nostro Signore che si riferisce alla paternità davidica per almeno uno dei salmi (Luca. 20:42), riprendendo una citazione di questo salmo per rendere chiara la natura della sua messianicità.

VII. Carattere

La Bibbia non cela mai i peccati o i difetti caratteriali dei figli di Dio. "Perché tutto quello che fu scritto nel passato fu scritto per nostra istruzione" (Rom. 15:4). È parte del compito delle Scritture avvertire tramite l'esempio, oltre che incoraggiare. Il peccato di Davide nella questione di Uria l'ittita ne è un esempio. Lasciamo che questo difetto sia visto per quello che è, una macchia in un carattere peraltro giusto e meravigliosamente orientato alla gloria di Dio. È vero che nell'esperienza di Davide ci sono elementi che sembrano estranei e perfino ripugnanti a un figlio di Dio del nuovo patto. Tuttavia, egli eseguì "il volere di Dio nella sua generazione" (Atti 13:36), e in essa si distinse come un faro che emanava luce per il Dio di Israele. Le sue doti furono molte e varie: uomo d'azione, poeta, tenero amante, avversario generoso, austero dispensatore di giustizia, amico fedele; egli aveva tutto ciò che gli uomini trovano giusto e ammirevole in un uomo, e questo per volontà di Dio che lo creò e lo plasmò per il suo destino. È a Davide, e non a Saul, che gli ebrei guardano con orgoglio e affetto come colui che ha stabilito il regno; è in Davide che coloro che ebbero la vista più lungimirante videro l'ideale regale oltre il quale le loro menti non potevano arrivare, ideale nella forma del quale aspettavano il Messia che avrebbe dovuto liberare il suo popolo e sedere sul trono di Davide per sempre. Che questa non fosse un'assurdità idealistica, ancor meno idolatrica, è chiaro dalla conferma del NT per le eccellenze di Davide, dal cui seme il Messia derivò realmente, secondo la carne.

Bibliografia. G. de S. Barrow, *David: Shepherd, Poet, Warrior, King*, 1946; A.C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, 1952, pp. 80ss.; Per una valutazione concisa dei salmi davidici si veda N.H. Snaith, *The Psalms, A Short Introduction*, 1945, dove è citato con approvazione il riordinamento di Ewald. Per un'importante e interessante analisi del ruolo ufficiale di Davide come rappresentante divino e il significato di Gerusalemme nella vita religiosa della monarchia, si veda A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955, **in it.** *ER* 6, pp. 79–81; H. Gaubert, *Davide e l'avvento di Gerusalemme*, Torino, 1967; M. Ambrosiani, *Davide, la spada e la cetra*, Roma, 1981; C.M. Martini, *Davide peccatore e credente*, Milano, 1995; R. Gelio, *L'ingresso di Davide in Gerusalemme capitale*,

Cinisello Balsamo, 1997; E. Cortese, *La preghiera del re*, Bologna, 2004; B. Halpern, *Ide moni segreti di David*, Brescia, 2004. (T.H. Jones)

*Gerusalemme; *Messia; *Patto; *Pastore; *Re; *Re, libri; *Samuele, libri

DEA

Nome presente in una lista aramaica (Esdr. 4:9) preparata per Artaserse, che enumera i vari popoli stabiliti in Samaria da *Osnapar. Il nome (*Keṯîḇ*: ***deāwē'***; *Qerē*: ***deāyē'***) trova posto nella lista tra Susa ed Elam e, considerando che *Susa si trovava in Elam, e che non si è trovata alcuna identificazione soddisfacente per ***deāwē'*** in fonti extra–bibliche, è stata avanzata l'ipotesi plausibile che si possa leggere ***dĕhû*** (per ***dî–hû'***), "cioè" (con il Codex Vaticanus), *hoi eisin*, che avrebbe come risultato la frase: "gli abitanti di Susa, cioè gli Elamiti".

Bibliografia. G. Hoffmann, *ZA* 2, 1887, p. 54; F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 1961, §35. (T.C. Mitchell)

DEBIR

(Ebr. ***debîr***). **1.** Città sul lato sud delle colline della Giudea, occupata dagli anachiti prima dell'invasione israelita, poi dai chenizei (Gios. 10:38; 11: 21; 15:15 = Giu. 1:11). Città levita (Gios. 21:15). In Giosuè 15:49 è identificata con Chiriat–Sanna; poichè la storia di Acsa considera Chiriat–Sefer un nome cananeo, si è pensato che Sanna sia un errore di ortografia o che "Debir" sia un'aggiunta errata (M. Noth, *Joshua* 2 ed., *ad. loc.*, e *JPOS* 15, 1935, pp. 44–47; H.M. Orlinsky, *JBL* 58, 1939, p. 255). Debir probabilmente era H. er–Rabud, 13 km. a sud–ovest di Ebron, una posizione forte che domina dall'alto il Naal Evron, con insediamenti che vanno dalla tarda Età del Bronzo al 586 A.C. (K. Galling, *ZDPV* 70, 1954, pp. 135ss.; scavato da M. Kochavi dal 1969, *Tel Aviv* 1, 1974, pp. 2–33). Le sorgenti menzionate in Giosuè 15:19 e Giudici 1:15 potrebbero trovarsi a circa 3 km. a nord, in una valle laterale.

L'identificazione con Tell Bēt Mirsim, 20 km. a ovest–sud–ovest di Ebron, proposta da W.F. Albright, non è priva di difficoltà; sicuramente non è il sito a meridione suggerito dalla protesta di Acsa, e gli esperti non sono d'accordo per quanto riguarda la durata e la portata delle interruzioni nelle occupazioni. Si veda K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1970, pp. 214, 306; *LOB*, p. 219; J. Bimson, *Redating the Exodus*, 1981, pp. 45–51, *ecc.* **2.** Sui confini settentrionali di Giuda (Gios. 15:7); probabilmente sopra lo uadi Debr, che è la parte più bassa dello uadi Mucallic, oppure vicino a Togret ed–Debr, a sud della salita di *Adummim. Si veda *GTT*, p. 137. **3.** Nel nord di Gad (Gios. 13:26) (*TM Lidebir*); probabilmente Umm ed–Debar, 16 km. a sud del lago di Tiberiade; *LOB* p. 252. **4.** Re cananeo di *Eglon che combattè contro Giosuè (Gios. 10:3). I re sono nominati solo in quel testo; non c'è ragione per desumere che nell'alleanza fosse coinvolta la città di Debir. (J.P.U. Lilley)

DEBITO, DEBITORE

a) Prestito

I prestiti in Israele non erano a scopo di lucro ma caritatevoli, concessi non per permettere a un commerciante di avviare o espandere un'impresa ma per aiutare un contadino a superare un periodo di povertà. Poiché l'economia rimase sostanzialmente agricola fino alla fine della monarchia, non si sviluppò alcuna controparte al sistema di credito commerciale già esistente in Babilonia nel 2000 a.C. Perciò, la legislazione non contiene regolamenti mercantili, bensì esortazioni alla disponibilità. La stessa prospettiva persiste in Ecclesiatico 29. La scena cambia nel NT. I debitori nella parabola del fattore infedele (Luca 16:1–8) sono o affittuari che pagano un affitto in natura o mercanti che hanno acquisito beni con il sistema del credito. La descrizione dei peccati come debiti (Matteo 6:12) è un luogo comune ebraico che Gesù utilizza non per caratterizzare la relazione tra Dio e l'uomo come una relazione tra creditore e debitore, ma per proclamare la grazia e intimare il dovere di concedere il perdono (Luca 7: 41–42; Matt. 18:21–27).

b) Interesse, usura

La parola "usura" nella NVR non ha il senso moderno dell'interesse eccessivo. La lamentela nell'AT non è per l'interesse eccessivo ma perché esso non sia affatto preteso. Tutti i tre codici (Es. 22:25; Deut. 23:19–20; Lev. 25:35–38) la proibiscono considerandola uno sfruttamento non fraterno della sfortuna di un connazionale. Deuteronomio 23:20 (*cfr.* 15:1–8) permette che uno straniero sia soggetto al prestito con interesse. Nel Codice di Hammurabi e nelle precedenti leggi babilonesi l'interesse è menzionato come pratica usuale. La parola ***nešeḵ*** (*lett.* "qualcosa portato via a morsi") denota probabilmente soltanto un'estorsione rapace per mano di un debitore, sebbene il gioco sulla parola ***nôšekîm*** in Ab. 2:7 (che significa sia "chi paga interesse" sia "chi morde") potrebbe indicare una somma che con-

suma ciò che veniva messo da parte per la restituzione. Il sinonimo ***tarbîṯ*** ("incremento") e il gr. *tokos* ("progenie") assumono il punto di vista più moderno dell'interesse come crescita di una somma iniziale. In linea con un cambiamento nel sistema dell'economia, Gesù approva gli investimenti per guadagnare (Matt. 25:27; Luca 19:23) ma mantiene la tradizionale disapprovazione nei confronti di qualsiasi interesse preteso per un prestito privato (Luca 6:31–36).

c) Pegno, garanzia

La cauzione prendeva la forma del pegno di qualche effetto personale per un prestito piccolo e temporaneo (Deut. 24:10; Giob. 24:3), l'ipoteca di beni immobili (Nee. 5) o la garanzia di un garante (Prov. 6:1–5; Siracide 8:13; 29:14–20). Dove non c'era alcuna possibilità di lasciare una cauzione, i debitori potevano essere venduti come schiavi (Es. 22:3; II Re 4:1; Am. 2:6; 8:6, *ecc.*). Le leggi furono ideate per mitigare la severità delle usanze. Restrizioni sono poste alla gamma di cose che si possono prendere come pegno e alle condizioni di prestito (Deut. 24). Per una sorta di "statuto di limitazione" tutti i debiti dovevano essere cancellati il settimo anno (Deut. 15:1–11; solo Deuteronomio menziona dei debiti in rapporto all'anno del Giubileo), e gli israeliti che servivano in cambio di debiti dovevano essere liberati (Lev. 25:39–55). Questa legislazione sembra non essere stata mai osservata nel corso della storia. Eliseo aiuta la vedova in II Re 4:1–7 non invocando la legge ma con un miracolo. Neemia 5 non si appella a Deuteronomio 15 (ma *cfr.* Nee. 10:31 e Ger. 34:13–14). Nel periodo del giudaismo Hillel inventò un sistema per l'evasione legale di Deuteronomio 15, il cui scopo non era di eludere la legge ma di adattarla a un'economia commerciale.

Bibliografia. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, tr. it. Genova, 1964; J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970. (A.E. Willingale)

*Decima; *Denaro; *Schiavitù

DEBORA

(Ebr. ***d***^{e}***ḇôrâ***, "ape"). **1.** Nutrice di Rebecca, la cui morte a Betel è riportata in Genesi 35:8; l'albero sotto cui fu seppellita era noto come Allon-Bacut, "la quercia (o terebinto) del pianto". **2.** Profetessa che appare nella lista dei giudici d'Israele (1125 a.C. *ca.*). Secondo Giudici 4:4–5, stava "sotto la palma di Debora" tra Rama e Betel, dove veniva consultata dagli Israeliti delle varie tribù che desideravano risolvere le loro questioni, sia quelle che dimostravano d'essere di non facile soluzione per i loro giudici locali sia le questioni intertribali. Era dunque un giudice nel senso comune (non militare) della parola, e fu probabilmente per questa sua fama giuridica e carismatica che gli israeliti ricorsero a lei per far fronte alle difficoltà causate dall'oppressione di Sisera. Lei ordinò a *Barac di assumere il comando del popolo d'Israele contro Sisera, e acconsentì ad accompagnarlo dietro la sua insistenza; il risultato fu la schiacciante sconfitta di Sisera nella battaglia di Chison (Giu. 4:15; 5:19–22).

È chiamata la moglie di Lappidot (*lett.* "fiaccole", Giu. 4:4), ed è descritta (Giu. 5:7) come "una madre in Israele". Si è sostenuto che questa ultima frase significhi "una metropoli in Israele" (*cfr.* II Sam. 20:19), e che il riferimento sia alla città di Daberat (Gios. 21:28; I Cro. 6:72), l'odierna Debûriyeh ai piedi occidentali del monte Tabor; ma non c'è nulla nel racconto o nel canto che faccia pensare ad un'improvvisa attribuizione di importanza a un posto sconosciuto.

Il Canto di Debora (Giu. 5:2–31a) è stato preservato dal XII sec. a.C. con il suo linguaggio praticamente immutato, e dunque risulta essere uno dei brani più arcaici dell'AT. Era stato evidentemente composto il giorno dopo la vittoria in esso celebrata e costituisce un'importante fonte d'informazione sulle relazioni intertribali nell'Israele dell'epoca. Il canto può essere diviso in otto sezioni: un esordio di lode (vv. 2–3); l'invocazione di Yahweh (4–5); la desolazione sotto gli oppressori (6–8); il radunamento delle tribù (9–18); la battaglia di Chison (19–23); la morte di Sisera (24–27); la descrizione della madre di *Sisera che aspetta il suo ritorno (28–30); e l'epilogo (31a). È dal canto, piuttosto che dalla prosa del cap. 4, che apprendiamo che cosa di preciso causò la sconfitta di Sisera: un nubifragio inondò il corso del Chison e spazzò via i carri cananei (21), creando subbuglio nell'armata e rendendola facile preda per gli uomini di *Barac.

La vivida e commovente descrizione della madre di Sisera (28–30) è stata considerata una conferma della paternità femminile del canto; se mostra una qualche comprensione, non è di certo una comprensione compassionevole.

Nel canto ci si rivolge a Debora non solo al v. 12 ma probabilmente anche al v. 7, dove la ripetizione dell'espressione ebr. *qamtî* può essere interpretata non come la solita prima persona singolare ("io venni") ma anche come un'arcaica seconda persona singolare ("venisti").

Bibliografia. A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges*, 1974, in it. J.L. McKenzie, *Il mondo dei Giudici*, Elle Di Ci, Leumann, 1970;

Fortezza, tragedia e inganno. La Donna all'epoca dei Giudici, Biblia, Settimello, 1994. (F.F. Bruce)

*Giudici, libro

DECAPOLI

Esteso territorio a sud del mare di Galilea, soprattutto a est del Giordano, ma che comprendeva Bet–Sean a ovest. I greci avevano occupato città come Gadara e Filadelfia fin dal 200 a.C. Nel 63 a.C. Pompeo liberò Ippos, Scitopoli e Pella dagli ebrei, annesse le città alla provincia di Siria ma diede loro libertà municipale. Nell'1 d.C. *ca.* esse formarono una lega a scopo commerciale e per mutua difesa contro le tribù semitiche. Plinio elencò le dieci città originali della Decapoli: Scitopoli, Pella, Dion, Gerasa, Filadelfia, Gadara, Rafana, Canata, Ippos e Damasco. Tolomeo, nel II secolo d.C., incluse altre città a sud di Damasco in una lista che arrivava a 18 città.

Abitanti della Decapoli si unirono alle grandi folle che seguirono Cristo (Matt. 4:25). Egli sbarcò in quel territorio a Gerasa (Mar. 5:1; Origene legge Gergesa, una località situata sullo strapiombo). La presenza di così tanti maiali suggerisce una popolazione a maggioranza gentile la quale, nel subire una perdita economica a causa del miracolo, chiese a Cristo di abbandonare la regione, nonostante la testimonianza dell'ex–indemoniato. Cristo ritornò nella Decapoli grazie a una deviazione insolita, passando per la zona di Ippos in un viaggio da Sidone alla riva orientale del lago di Galilea (Mar. 7:31). La chiesa giudaica si ritirò a Pella prima della guerra del 70 d.C.

Bibliografia. *DCG*; G.A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, pp. 595–608; H. Bietenhard, "Die Dekapolis Von Pompeius bis Traina", *ZDPV*, 79, 1963, pp. 24–58; Plinio, *HN*. 5.18.74, **in it.** B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani di Galilea*, Gerusalemme, 1971. (D.H. Tongue)

DECIMA

L'usanza del dare la decima non ebbe origine con la legge mosaica (Gen. 14:17–20), né fu caratteristica soltanto degli ebrei. Essa era praticata tra altri popoli antichi. Ci sono tre interrogativi principali da considerare.

1. Di che cosa gli ebrei dovevano pagare la decima? La Torah prescriveva che la decima doveva essere pagata sui "raccolti del suolo", "il frutto degli alberi" e "dell'armento o del gregge" (Lev. 27:30–32). Il modo di pagare la decima del bestiame era la seguente: il proprietario contava gli animali mentre uscivano al pascolo, e ogni decimo veniva donato a Dio. In questo modo non c'era la possibilità di selezionare animali scadenti per la decima dei greggi e degli armenti (Lev. 27:32–33). Se un ebreo preferiva dedicare la decima parte dei cereali e della frutta sotto forma di denaro era libero di farlo, ma si doveva aggiungere un quinto del valore. Non era permesso redimere alla stessa maniera la decima delle greggi e degli armenti (Lev. 27:31, 33).

2. A chi dovevano essere pagate le decime? Dovevano essere date ai leviti (Num. 18:21–24). Ma in Ebrei 7:5 è detto che i figli di Levi "che ricevono il sacerdozio" hanno per legge l'ordine di prelevare le decime. Questa scucitura della legge può essere stata causata dlla riluttanza dei leviti a compiere i loro doveri a Gerusalemme dopo il ritorno con Esdra (Esd. 8:15–20). I leviti, a causa della natura del loro status e delle loro funzioni nella comunità, non avevano entrate, sostentamento o eredità; perciò, "in cambio del servizio che fanno nella tenda di convegno", dovevano ricevere "le decime che i figli d'Israele" portavano (Num. 18:21, 24). Questo brano in Numeri 18 menziona solo la decima dei raccolti dei cereali e della frutta (v. 27). Ai leviti, comunque, non era permesso tenere tutta la decima. Essi dovevano presentare un'offerta che doveva essere presa dalla decima, "la decima della decima" (Num. 18:26). Questa "decima della decima" doveva provenire dal meglio (v. 29) e doveva essere data ai sacerdoti (v. 28; Nee. 10:39).

3. Dove dovevano essrse offerte le decime? Dovevano essere portate "nel luogo che il Signore, il vostro Dio, avrà scelto fra tutte le vostre tribù, per mettervi il suo nome" (Deut. 12:5–6, 17–18); cioè a Gerusalemme. E l'offerta delle decime doveva avere la forma di pasto rituale, a cui il levita partecipava (Deut. 12:7, 12). Se Gerusalemme era molto lontana dal paese dell'offerente, il trasporto della decima del suo raccolto poteva creare qualche problema, ma egli poteva sempre portare la sua decima in denaro (Deut. 14:22–27).

A queste leggi relativamente semplici nel Pentateuco che regolavano le decime, furono aggiunte tantissime minuzie che trasformarono un bellissimo principio religioso in un carico pesante. Queste aggiunte complicate sono riportate nella letteratura della Mishnah e del Talmud. Questa sfortunata tendenza in Israele indubbiamente contribuì alla convinzione che l'approvazione di Dio poteva essere meritata per mezzo di osservanze religiose come il pagamento della decima (Luca 11: 42), senza sottomissione alla legge morale concernente la giustizia, la misericordia e la fede (Matt. 23:23–24)

La decima pagata da Abramo, l'antenato di

Israele e, implicitamente, dal sacerdote di Aronne, a Melchisedec (Gen. 14:20), e la benedizione ricevuta da questo sacerdote–re (v. 19), sta a indicare, secondo Ebrei 7:1–10, che il sacerdozio di Melchisedec era infinitamente superiore al sacerdozio di Aronne o a quello levitico. Il motivo per cui Abramo pagò la decima a Melchisedec non è spiegato in Genesi 14:18–20.

Il riferimento del NT al pagamento della decima "della menta, dell'aneto e del comino" (Matt. 23:23; Luca 11:42) fa riferimento a un'estensione talmudica della legge mosaica, estensione che aveva il fine di garantire che di "tutto ciò che si mangia ... e che cresce dalla terra" bisogna pagare la decima. (J.G.S.S. Thomson)

*Tassa

DECRETO

Nelle Scritture il termine ricorre frequentemente in Ester, Esdra e Daniele per tradurre varie parole ebraiche e aramaiche che si riferiscono ai decreti reali. Gli stessi termini sono talvolta tradotti diversamente, *p.e.* "decisione" in Daniele 2:8 e "ordine" in Esdra 5:13. Nell'AT è detto di Dio, in quanto re della terra, che emana decreti (Dan. 4: 24; Sal. 2:7), e il mondo è controllato da questi decreti (si tratta di circostanze in cui noi parleremmo di leggi della natura): ne esiste uno per la pioggia, Giobbe 28:26, e uno per il mare, Proverbi 8: 29. L'ebr. *ḥōq*, "statuto" (Sal. 119:5, 8, 12, *ecc.*), è il concetto biblico più vicino a quello di "decreti di Dio" di cui parlano i teologi.

Nel NT il gr. *dogma* indica speciali decreti dell'imperatore romano in Luca 2:1 e Atti 17:7 (*cfr.* E.A. Judge, "The Decrees of Caesar at Thessalonica", *RTR* 30, 1971, pp. 1–7). In Atti 16:4 questo termine è impiegato per le decisioni del concilio di Gerusalemme: *cfr.* l'uso greco del termine, con riferimento a decisioni autorevoli prese da gruppi di filosofi. In Efesini 2:15 e Colossesi 2:14, 20 si riferisce a decreti giudaici.

Bibliografia. *BAGD*; *HDB*; *MM*. (D.H. Tongue)

*Natura

DEDAN

Città e popolo dell'Arabia nord–occidentale, famosa per il suo ruolo nel commercio carovaniero (Is. 21:13; Ez. 27:20; il riferimento nel *TM* al v. 20 è probabilmente dovuto a un errore testuale), poiché la città giaceva sulla ben nota "rotta dell'incenso" dal sud dell'Arabia alla Siria e al Mediterraneo. È menzionata nella *Tavola delle nazioni (Gen. 10:7, *cfr.* I Cr. 1:9) e altrove (Gen. 25: 3; I Cro. 1:32; Ez. 38:13) in stretta relazione con Seba, e probabilmente giocò un certo ruolo nelle relazioni commerciali stabilite da Salomone con la regina di Seba (I Re 10). Ma nei testi dell'AT acquisisce importanza solo nel VII sec a.C. (Ger. 25: 23; 49:8; Ez. 25:13; 27:20), quando era forse una colonia commerciale di Seba (von Wissman); ciò aiuterebbe a spiegare perché nelle genealogie bibliche è associata con popolazioni arabe sia settentrionali sia meridionali. È nominata da Nabonide in una delle sue iscrizioni (*ANET*, p. 562) e sembra essere stata da lui conquistata almeno temporaneamente (metà del VI sec. a.C.): alcune iscrizioni arabe trovate presso Tema, che portano il nome Dedan, potrebbero riferirsi alle sue guerre (*POTT*, p. 293). Il sito della città di Dedan è quello ora noto come Ula, a circa 110 km. a sud–ovest di Tema. Sono note diverse iscrizioni che riportano i nomi di un re e di svariate divinità dedanite (*POTT*, p. 294). Successivamente, il regno sembra essere caduto in mano persiana e, ancora dopo (III –II sec. a.C.?) finì sotto il governo lihyanitico. Con l'arrivo dei nabatei Dedan lasciò il ruolo di centro più importante della zona in favore della vicina città di Egra (Medain Salih).

Bibliografia. *POTT*, pp. 287–311, part. 293–296, compreso la bibliografia, cui aggiungere W.F. Albright, *Geschichte und Altes Testament* (*Feistschrift* A. Alt), 1953, pp. 1–12; H. von Wissmann, *RE* Supp. Bd. 12, cols. 947–969; M.C. Astour, *IDBS*, p. 222; I. Eph'al, *The Ancient Arabs*, 1982, in it vedi *Arabia. (G.I. Davies)

DEDICAZIONE

Il termine è utilizzato nell'AT quasi esclusivamente per indicare la consacrazione di cose, *p.e.* l'altare (Num. 7:10), argento e oro (II Sam. 8:11). Sono impiegate tre parole ebr.: *ḥᵃnukkā*, "consacrazione"; *qōḏeš*, "cosa separata, santificata", *ḥēre m* "cosa dedicata a Dio". (D.G. Stradling)

*Consacrazione; *Maledizione

DEDICAZIONE, FESTA

(Gr. *ho egkainismos tou thysiastēriou*, I Mac. 4: 47–59; *ta egkainia*, Giov. 10:22, che traduce l'ebr. *ḥᵃnukkā* da *ḥānaḵ*, "dedicare"). Dal 25 del mese di Chisleu, con una durata di 8 giorni, in origine una celebrazione del solstizio di inverno, si commemorava la purificazione del tempio e dell'altare per mano di Giuda Maccabeo nel 164 a.C., tre anni dopo la profanazione di Antioco Epifano. La sua somiglianza formale con la festa delle Capanne

(II Mac. 10:6) era voluta, anche se, diversamente dalle altre grandi festività, poteva essere celebrata fuori da Gerusalemme. La caratteristica predominante dell'illuminazione è all'origine del nome "festa delle Luci" (Giov. 9:5; Giuseppe Flavio, *Ant.* 12.325). L'unico riferimento nel NT (Giov. 10:22) indica la stagione dell'anno.

Bibliografia. O.S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, 1930, **in it.** J.J. Petuchowski, *Le feste del Signore*, Napoli, 1987; E. Kopciowski, *Le pietre del tempo. Il popolo ebraico e le sue feste*, Milano, 2001. (T.H. Jones)

DELEGATO

Nell'AT sono impiegate due parole ebr.: *niṣṣāḇ*, "messo al posto", utilizzata in I Re 22:47 per il prefetto o reggente che amministrava Edom quando questo era vassallo di Giuda durante il regno di Giosafat, e *peḥâ*, in Ester 8:9; 9:3. Nel NT, i termini gr. *anthypatos* (Atti 13:7–8, 12; 19:38) e *anthypateuō* (Atti 18:12) sono tradotti con *proconsole. (F.F. Bruce)

*Governatore

DEMA

Collaboratore di *Paolo durante il primo periodo trascorso in carcere, che manda saluti in Filemone 24 e Colossesi 4:14. In questo secondo brano è l'unico a essere menzionato senza alcun elogio. In seguito c'è la triste notizia della sua diserzione durante la seconda prigionia di Paolo a Roma (II Tim. 4:10). Le parole di Paolo, "avendo amato (*agapēsas*) questo mondo", suggeriscono che a portarlo a Tessalonica, perchè forse proveniva da questa città, fosse stato l'interesse personale e non la vigliaccheria. Il nome non è raro e può essere un diminuitivo di Demetrio. John Chapman (*JTS* 5, 1904, pp. 364ss.) affermava che questo Dema, ormai riabilitato, sia da identificare con il Demetrio di III Giovanni 12; ma ciò è pura congettura, così come il brutto ritratto di Dema che troviamo nell'opera apocrifa *Atti di Paolo e Tecla*. (A.F. Walls)

DEMETRIO

Nome comune gr., che nel NT è riferito a due persone: **1**. Un credente la cui testimonianza è lodata in III Giovanni 12. **2**. L'orefice di Efeso che causò la rivolta contro Paolo (Atti 19:24, 38). Sono state avanzate ipotesi per identificare entrambi (J.V. Bartlet, *JTS* 6, 1905, pp. 208–209, 215), mentre J. Chapman (*JTS* 5, 1904, pp. 364s.) vorrebbe identificare il primo dei due con Dema, il collaboratore di Paolo (Col. 4:14; Filem. 24; II Tim. 4:10).

Il nome si trova anche negli apocrifi dove si riferisce a tre re della dinastia seleucida. Demetrio I Soter fu re di Siria nel periodo 162–150 a.C. Figlio di Seleucide IV, salì al trono alla morte di suo zio *Antioco Epifano IV, uccidendo il figlio di Antioco, Eupatore, e il suo generale Lisia. Proseguì la persecuzione dei maccabei iniziata dal suo predecessore e fu ucciso da Alessandro Balas (I Mac. 10:50). Suo figlio, Demetrio II Nicatore, vendicò la morte del padre sconfiggendo Balas nel 145 a.C. e, dopo un regno caratterizzato dall'intrigo e dalla doppiezza, fu catturato nel 138 a.C. da Mitridate I di Persia. Demetrio III Eucairo, figlio di Antioco Gripo, appare brevemente sul palcoscenico della storia nell'88 a.C. per collaborare alla sconfitta di Ianneo, ma cadde presto in disgrazia. Si veda R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949; *idem*, in it. *Il giudaismo dell'epoca neotestamentaria*, Roma, 1951. (D.H. Wheaton)

DEMONE

I. Nell'Antico Testamento

Nell'AT i riferimenti ai demoni utilizzano nomi quali *śāʿîr* ("capri, satiri", Lev. 17:7; II Cro. 11: 15) e *šēḏ* (Deut. 32:17; Sal. 106:37). Il primo termine significa "il peloso", e indica il demone in quanto satiro. Il secondo termine ha invece significato incerto, sebbene sia evidentemente collegato a una parola assira simile. In tali brani troviamo l'idea che le divinità servite di volta in volta da Israele non erano veri e propri dei, ma demoni (*cfr.* I Cor. 10:19–20). Tuttavia, nell'AT l'argomento non è di grande interesse e i brani pertinenti sono pochi.

II. Nei Vangeli

La situazione cambia radicalmente con i Vangeli. Qui vi sono molti riferimenti ai demoni. Il termine usato normalmente è *daimonion*, un diminutivo di *daimōn*, che troviamo in Matteo 8: 31, senza alcun apparente variazione di significato (nei resoconti paralleli troviamo *daimonion*). Nei classici il vocabolo *daimōn* è spesso impiegato in senso positivo, intendendo un dio o un qualche potere divino. Nel NT invece *daimōn* e *daimonion* fanno sempre riferimento a esseri spirituali ostili a Dio e all'uomo. *Beelzebù (Baal–Zebub) è il loro "principe" (Mar. 3:22), per cui possono essere considerati suoi agenti. Questo è il punto chiave nell'accusa fatta a Gesù di possedere un "demonio" (Giov. 7:20; 10:20). Coloro che si opponevano al suo ministero cercavano di col-

legarlo alle forze del male, anziché riconoscere la sua origine divina.

Nei Vangeli vi sono numerosi racconti di persone possedute da demoni. Troviamo una serie di effetti, ad esempio il mutismo (Luca 11:14), l'epilessia (Mar. 9:17–18), il rifiuto di indossare vesti e il desiderio di vivere tra le tombe (Luca 8:27). In tempi moderni si è spesso sostenuto che la possessione demonica fosse la spiegazione a cui si ricorreva nel I sec. per numerose condizioni che oggi considereremmo malattie o follie. I Vangeli, tuttavia, distinguono chiaramente tra malattia e possessione demoniaca. Ad esempio, in Matteo 4:24 leggiamo resoconti di "malati colpiti da varie infermità e da vari dolori, indemoniati, epilettici (*selēniazomenous*, termine che può altresì significare "lunatici") e paralitici. Nessuno di questi gruppi sembra essere identico all'altro.

Né nell'AT né negli Atti e nelle epistole troviamo un gran numero di riferimenti alla possessione demoniaca. (Il caso di Atti 19:13–19 fa eccezione.) Era, a quanto pare, un fenomeno particolarmente associato al ministero terreno del nostro Signore. Senza dubbio, il fenomeno è da interpretarsi come una concentrazione di attività demonica in opposizione all'opera di Gesù.

I Vangeli mostrano Gesù che si oppone continuamente agli *spiriti maligni. Cacciare tali esseri dalle persone non era cosa facile. I suoi avversari riconoscevano sia che egli ne era capace sia che era necessaria una qualità sovrumana per farlo. Attribuivano quindi il suo successo a una possessione da parte di *Satana (Luca 11:15), esponendosi così all'obiezione che ciò avrebbe nuociuto al regno del maligno (Luca 11:17–18). La potenza di Gesù era quella dello "Spirito di Dio" (Matt. 12: 28) o, come si esprime Luca, "ma se è con il dito di Dio che io scaccio i demoni ..." (Luca 11:20).

Gesù condivise con suoi discepoli la vittoria da lui riportata sui demoni. Quando mandò i Dodici, diede loro "l'autorità su tutti i demoni e il potere di guarire le malattie" (Luca 9:1). Ancora, i settanta di ritorno dalla loro missione potevano affermare: "Signore, anche i demoni ci sono sottoposti nel tuo nome" (Luca 10:17). Altri che non erano della cerchia interna dei seguaci di Gesù potevano scacciare demoni nel suo nome, cosa questa che turbava i discepoli più stretti, ma non il Maestro (Mar. 9:38–39).

III. Altri riferimenti neotestamentari

Dopo i Vangeli troviamo pochi riferimenti ai demoni. In I Corinzi 10:20–21 Paolo parla dell'adorazione di idoli, e considera gli idoli il volto di demoni, concetto questo che troviamo nuovamente in Apocalisse 9:20. In Giacomo 2:19 troviamo un'affermazione interessante: "i demoni credono e tremano". Quest'affermazione ci riporta alla mente i brani dei Vangeli in cui i demoni riconoscono l'identità di Gesù (Mar. 1:24; 3:11, *ecc.*). Non sembra esistere alcuna ragione *a priori* per la quale dovremmo rifiutare l'intero concetto di *possessione demoniaca. Laddove i Vangeli ci forniscono ampie prove del suo verificarsi, la cosa più semplice da fare è accogliere la loro testimonianza.

Bibliografia. N. Geldenhuys, *Commentary on Luke's Gospel*, pp. 174–175; J.M. Ross, *ExpT* 66, 1954–5, pp. 58–61; E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949; G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 1993, **in it.** *DPL*, pp. 438–440; *DIB*, pp. 381–383; *GLNT*, 2:740–792; *DCBNT*, pp. 448–453: J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, vol. 2, *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia, p. 2002; A. Maggi, *Gesù e Belzebub. Satana e demoni nel vangelo di Marco*, Assisi, 1999; J.B. Russell, *Il diavolo nel mondo antico*, Bari, 1989. (L. Morris)

*Angeli; *Malattia e guarigione; Possessione demoniaca; *Satana

DERBA

(Gr. *Derbē,* Licaoniano *delbeia*, "ginepro"). In Atti 14:6–21 città della Licaonia, luogo più orientale visitato da Paolo e Barnaba quando fondarono le chiese nella Galazia meridionale. *Paolo e *Sila la visitarono durante il loro viaggio verso ovest all'interno dell'Asia minore (Atti 16:1). Il compagno di viaggio di Paolo, Gaio, era originario di Derba (Atti 20:4; il Testo occidentale lo dichiara invece originario di Dobero in Macedonia). Il sito di Derba fu identificato nel 1956 da M. Ballance presso Kerti Hūyūk, 21 km. a nord–ovest di Karaman (Laranda), a circa 100 km. da Listra. Nel 1964 M. Ballance tentò di identificare il luogo con maggiore precisione a Devri Sehri, 4 km. a sud, sud–est di Kerti Hūyūk. È possibile che si trovasse oltre il confine orientale della Galazia romana, nel regno di Commagene.

Bibliografia. M. Ballance, "The Site of Derbe: A New Inscription", *AS* 7, 1957, pp. 147ss.; e "Derbe and Faustinopolis", *AS* 14, 1964 pp. 139ss.; B. Van Elderen, "Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey", in W.W. Gasque e R.P. Martin a cura di, *Apostolic History and the Gospel*, 1970, pp. 156ss. (F.F. Bruce)

DESERTO

Nella Scrittura i termini tradotti "deserto" o "luogo arido" non comprendono solo le vaste zone

aride di sabbia o di roccia che danno vita alle immagini che la fantasia popolare associa al deserto, ma anche le steppe e le distese erbose destinate al pascolo del bestiame.

La parola ebr. più comune è ***miḏbār***, termine già ben attestato nelle epiche canaanee di Ugarit (XIV sec. a.C, risalendo a origini più remote) come *mdbr* (Gordon, *Ugaritic Manual*, 3, 1955, p. 254, n. 458). Questa parola può indicare pascoli verdeggianti (Sal. 65:12; Gioe. 2:22) per il nutrimento delle pecore (*cfr.* Es. 3:1), talvolta arsi da lunghi periodi di siccità estiva (Ger. 23:10; Gioe. 1:19–20), ma anche luoghi aridi e desolati, pieni di rocce e sabbia (Deut. 32:10; Giob. 38:26). Lo stesso dicasi del gr. *erēmos* nel NT; si noti che nel "luogo deserto" di Matteo 14:15 c'era "molta erba" (Giov. 6:10).

L'ebr. ***yešîmôn*** è usato in I Sam. 23:19, 24; 26: 1, 3 in relazione ai luoghi desertici tipici della Giudea. Il deserto che si vedeva dal Pisga (Num. 21:20; 23:28; *cfr.* Deut. 34:1 e segg.) comprendeva sicuramente le lande rocciose e aride a entrambi i lati del Giordano prima che questo si immette nel Mar Morto, i pendii e la catena del Pisga nella valle del Giordano e forse i margini del deserto di Giuda di fronte, dietro Gerico e a nord e sud di Qumran. (Per riferimenti generali, *cfr.* Deut. 32: 10; Sal. 107:4; Is. 43:19).

Oltre a essere usato come nome proprio per designare la lunga vallata a pendii scoscesi che si estende dal Mar Morto al golfo di Aqaba, il termine *'arāḇâ* può anche essere un nome comune per indicare le steppe o una zona inospitale e incolta dove le bestie selvatiche cercano il cibo (Giob. 24:5; Ger. 17:6) o anche l'arido deserto (Giob. 39: 6, messo in parallelo con "la terra salata"). Le parole *ṣiyyâ*, "terre aride" (Giob. 30:3; Sal. 78:17) e *tōhû*, "solitudini" (Giob.12:24; Sal. 107:40) si riferiscono sempre a luoghi desertici e inospitali. (K.A. Kitchen)

*Esodo; *Neghev; *Pellegrinaggio nel deserto; *Sin; *Sinai

DESIDERIO

I numerosi riferimenti al "desiderio" nell'AT e nel NT presentano molte intuizioni psicologiche acute e incisive. In effetti la Bibbia rivela una parte importante della sua dottrina dell'uomo per mezzo sia della diversificazione del vocabolario concernente il "desiderio", sia del modo in cui questo è trattato.

Nell'AT "desiderare" significa molto più che "richiedere" o "volere ardentemente". Per la psicologia ebraica nel desiderio era coinvolta tutta la personalità. Per questo il desiderio poteva facilmente diventare concupiscenza, il che portava all'invidia e alla gelosia, *ecc.* Tra gli ebrei il "desiderio" era la richiesta fatta dal *nep̄eš* ("anima" o "sé") alla personalità (Deut. 14:26, Nardoni). Il "desiderio" era un'inclinazione del *nep̄eš* (II Sam. 3:21). Quando dunque l'intera "anima" conservava un'inclinazione o un desiderio peccaminoso, allora si diceva di quell'anima che era concupiscente (si veda Num. 11:4, 6). Era contro questo tipo di concupiscenza che si ergeva il decimo comandamento (Es. 20:17), perché quando un tale desiderio peccaminoso era lasciato libero, veniva messo in pericolo il benessere dell'intera comunità (Ger. 6:13–15).

Nel NT il desiderio peccaminoso è stimolato dalla volontà di diventare ricchi (I Tim. 6:9), al punto da essere equiparato all'"amore del denaro" (v. 10). Può manifestarsi inoltre in un desiderio sessuale illecito (Matt. 5:28), o in ciò che Paolo descrive come "desideri della carne e dei pensieri" (Ef. 2:3). Il NT rende inoltre testimonianza a qualcosa di facilmente osservabile nell'esperienza umana: quando questi desideri peccaminosi sono gratificati, anziché crocifissi, diventano un fuoco che consuma (Col. 3:5–6). Dall'altra parte, dove Dio, ma anche i suoi doni maggiori, sono oggetto del desiderio dell'anima (Rom. 10:2a, I Cor. 12: 31), il corpo diventa strumento di giustizia (Rom. 6:12–13). (J.G.S.S. Thomson)

*Anima

DEUTERONOMIO, LIBRO

Il nome Deuteronomio deriva dal modo in cui la LXX rende una frase che si trova in 17:18. Il re doveva preparare "una copia di questa legge". Questa frase è resa in gr. *to deuteronomion touto*, *lett.* questa seconda legge. Successivamente la Vulgata tradusse il gr. con *deuteronomium.* Il contenuto di questo libro era considerato una seconda legge, in quanto la prima era stata trasmessa sul monte Sinai e la seconda (ripetizione) nella piana di Moab.

I. Sommario dei contenuti

Il libro si divide in maniera molto naturale in tre sezioni.

a) 1:1—4:43. Primo discorso di Mosè. Si tratta di una retrospettiva storica che descrive i potenti interventi di Dio tra Oreb e Bet–Peor (1:6—3: 29) seguita da un appello a Israele a osservare i comandamenti di Dio in quanto suo popolo.

b) 4:44—28:68. Secondo discorso di Mosè. Questa sezione è molto corposa. È presentata a Israele la natura della fede del patto, con la sua fondamentale necessità di una totale fedeltà a Yahweh (5:1—11:32). Sono assunte delle lezioni

I codici legali risalenti alla prima parte del II mill. a.C. iniziano normalmente con un titolo e un prologo, elogiando il re che ha proclamato le leggi, che seguono; alla fine ci sono le benedizioni e le maledizioni per coloro che osservano o trasgrediscono le leggi. La seconda colonna sotto mostra lo schema dei patti, più complesso ma coerente, e risalente all'ultima parte del II mill.: il titolo identifica colui che si impegna nel patto, segue poi un prologo storico per dimostrare come i benefici passati concessi dal contraente principale dovrebbero ispirare il vassallo a sottostare alle stipulazioni che seguono, animato da un sentimento di gratitudine. Ci sono disposizioni per la conservazione del testo del patto nel tempio del contraente più importante e per la sua lettura regolare affinché il popolo ne ricordi i termini. Gli dèi sia, del signore sia del vassallo sono invocati come testimoni e garanti del patto e saranno loro a eseguire le maledizioni e le benedizioni su coloro che disobbediscono o ubbidiscono agli obblighi del patto. Un simile trattato o patto era ratificato con un giuramento, nel contesto di una solenne cerimonia dove si faceva menzione delle sanzioni per chi viene meno ai propri obblighi.
Dopo il 1200 a.C. ca., questo complesso schema scompare. Durante il I mill. simili trattati avevano soltanto quattro parti: il titolo, le stipulazioni, le maledizioni per chi trasgredisce e i nomi degli dèi chiamati a essere testimoni, elementi questi inseriti senza un ordine preciso. È significativo che i patti biblici stipulati al monte Sinai, in Moab e a Sichem (Esodo, Deuteronomio e Giosuè 24) si accordano nel contenuto e nella forma con quelli del tardo II mill., e non con quelli del I mill. Ciò fa pensare al periodo che va dal 1400 al 1200 a.C. ca, come il periodo più probabile per l'esistenza di Mosè e di Giosuè, i leader tradizionalmente associati a questi patti.

	II Millennio a.C.		
Leggi	**Trattati**	**Patto biblico (Deuteronomio)**	
Titolo	Titolo	Titolo	Identifica il contraente principale
Prologo	Prologo storico	Prologo storico	Lo scopo è quello di mostrare che i benefici del passato dovrebbero ispirare nel vassallo un'ubbidienza segnata dalla gratitudine
Stipulazioni/Leggi	Stipulazioni/Leggi	Stipulazioni/Leggi	
Benedizioni e maledizioni	Disposizioni	Disposizioni	Per la conservazione del testo
	Lettura	Lettura	
	Testimoni	Testimoni	Divinità dei contraenti invocato come testimoni
	Benedizioni/maledizioni	Benedizioni/maledizioni	Maledizioni o benedizioni per coloro che disobbediscono o ubbidiscono
	Giuramento/cerimonia/sanzioni	Giuramento/cerimonia/sanzioni	Un trattato o patto era ratificato con una cerimonia religiosa

Questo schema evidenzia la forma e i contenuti delle leggi, trattati e patti nei tempi veterotestamentari.

dal passato (8:1—10:11) e Israele è chiamato all'impegno (10:12—11:32). Nella parte che va da 12:1 a 26:19 è presentata la legge di Dio con le dettagliate stipulazioni del patto. In questa sezione si parla dell'adorazione (12:1—16:17), del carattere delle guide di Israele (16:18—18:22), della legge nei confronti dei criminali (19:1—21), della guerra (20:1–20), di una serie di leggi di argomento vario (21:1—25:19) e di due rituali (26:1–19). In 27:1–26 vengono presentati il bisogno di rinnovare patto dopo l'ingresso nella terra e la necessità di reagire a ciò che avrebbe costituito delle

sfide al patto stesso. Infine, in 28:1–68, sono esposte le sanzioni, cioè le benedizioni e le maledizioni che derivano dal rispetto o meno di questo patto.

c) 29:1–30:20. Terzo discorso di Mosè. Un riassunto del patto, che comprende, tra le altre cose, un'analisi storica (29:1–9), un'esortazione all'impegno (29:10–15), un avvertimento relativo alle punizioni in caso di disubbidienza (29:16–28) e un solenne appello a scegliere la vita (30:11–20).

Infine troviamo le ultime azioni di Mosè, le sue parole finali e il suo invito a celebrare una cerimonia di rinnovamento del patto ogni sette anni (31: 1–13). Chiudono il libro l'investitura di Giosuè da parte di Mosè (31:14–23), il suo cantico di testimonianza (31:30—32:47), le ultime benedizioni e la sua morte (32:48—34:12).

II. Un manifesto del patto

È probabile che nessun altro libro dell'AT dia una così profonda e continua espressione al concetto di patto o alleanza. Yahweh, il Signore del patto, che operò atti salvifici senza precedenti per liberare il suo popolo Israele, stipulò con esso un patto (4:23, 31; 5:2–3; 9:9; 29:1, 12) che avrebbe sempre ricordato e mantenuto (7:9, 12), mostrando "fedeltà al patto" o "lealtà costante" (*ḥeseḏ*, 5:10; 7: 9, 12). Da parte del popolo, la fedeltà a Yahweh e al suo patto avrebbe trovato espressione nell'ubbidienza alle clausole, la "legge" (***tôrâ***). Si fa riferimento a "questo libro della legge" (28:61; 29: 21; 30:10; 31:26) e a "questa legge" (1:5; 4:18; 17: 18–19; 27:3, 8, 26). Più precisamente, la legge è definita come "testimonianze" (*ʿeḏûṯ*), "statuti" (***mišpaṭîm***) e "ordinanze" (*ḥuqqîm*). Talvolta solo due di questi termini sono presenti, "testimonianze e statuti" oppure "statuti e ordinanze" (4:1; 12:1). Questi elementi costituivano il *corpus* dell'insegnamento che forniva a Israele le linee guida per la vita in comunione con Yahweh e al suo interno. Una tale vita avrebbe permesso a Israele di godere pienamente le benedizioni del patto. Vivere una vita diversa significava rigettare gli intenti pieni di grazia di Yahweh per il suo popolo.

III. La teologia di Deuteronomio

Sia la forma letteraria del Deuteronomio sia il suo tema centrale e conduttore suggeriscono il contenuto teologico fondamentale del libro. Il libro in sintesi presenta: *a.* Yahweh come Signore del patto, Signore sovrano di Israele, re, giudice e guerriero, che ha operato atti salvifici per conto di Israele, e che pretende la sua ubbidienza. *b.* Yahweh come Signore della storia, capace di compiere azioni salvifiche in Egitto, nel deserto, in Canaan, il capo degli eserciti di Israele, capace di mantenere le sue promesse per Israele nonostante i nemici. *c.* Israele, come popolo del patto è obbligato all'amore, all'ubbidienza, all'adorazione e al servizio di Yahweh in maniera esclusiva. Su questa via si trovano la pace (***šālôm***) e la vita (***ḥayyîm***). *d.* L'adorazione del Dio del patto, basata sull'amore e sulla gratitudine si esprime sia nella devozione personale sia in una serie ben definita di festività e rituali nazionali.

IV. La struttura di Deuteronomio

Anche una lettura superficiale del libro suggerisce la presenza di una struttura articolata. Sono stati compiuti diversi tentativi per definire questa struttura. M. Noth, 1948, propose di considerare i capp. 1—4 un'introduzione a una grande opera storica che si estenderebbe da Giosuè a II Re, mentre il resto del Deuteronomio costituirebbe un massiccio prologo a questa storia. G. von Rad, 1932, considerava il libro come una celebrazione cultuale, in relazione forse a una festa per il rinnovamento del patto, e lo divideva in 4 segmenti, (1) storico (1—11), (2) la legge (12:1—26:15), (3) la stipulazione del patto (26:16–19), (4) le benedizioni e le maledizioni (27-34).

Quando G.E. Mendenhall, 1955, attirò l'attenzione sui molti parallelismi tra i trattati ittiti del II mill. e il patto di Yahweh con Israele, ci fu una svolta nello studio della struttura del Deuteronomio. I trattati ittiti comprendevano (1) una premessa; (2) un prologo storico; (3) gli elementi del patto: (*a*) generali e (*b*) specifici; (4) le sanzioni del patto, maledizioni e benedizioni; (5) i testimoni, e infine clausole in base alle quali il documento del patto doveva essere depositato nel tempio e letto pubblicamente a intervalli regolari.

M.G. Kline, 1963, suggerì che il Deuteronomio fosse di carattere unitario, considerandolo un documento mosaico autentico redatto nella forma degli antichi trattati del Vicino Oriente, secondo lo schema seguente: (1) premessa (1:1–5); (2) prologo storico (1:6—4:45); (3) gli elementi del patto (5:1—26:19); (4) le sanzioni del patto e il giuramento (27:1—30:20); (5) disposizione dinastica, continuità del patto (31:1—34:12).

D.J. McCarthy, 1963, accettò la posizione secondo la quale la struttura di base del Deuteronomio corrispondeva a quella dei patti dell'antico Vicino Oriente, ma affermò che a suo parere i primi tre capitoli dovevano essere considerati separatamente, come documento storico, mentre i capp. 4, 29 e 30 erano da considerare delle unità formali che, nel loro insieme, costituivano tutti gli elementi dello schema del patto. A suo parere i capp. 5—28 erano un nucleo collocato tra due discorsi, in forma di patto.

G.J. Wenham, 1970, ha affermato che il Deuteronomio costituisce una forma di patto veterotestamentaria specifica, che ricorda sia i codici legislativi sia i patti del Vicino Oriente, essendo però a metà strada tra i due modelli, secondo il seguente schema: (1) prologo storico (1:6—3:29); (2a) accordi di base (4:1—40; 5:1—11:32); (2b) accordi dettagliati (12:1—26:19); (3) clausola per la quale il patto deve essere registrato e rinnovato (27:1–26); (4) benedizioni (28:1–14); (5) maledizioni (28:15–68); (6) ricapitolazione (29:1—30:20), appello conclusivo. I successivi capitoli, 31—34, non appartengono allo schema del patto ma costituiscono un rinnovamento dello stesso.

M. Weinfeld, 1972, concede che il Deuteronomio si collochi nella tradizione letteraria della redazione di patti anziché imitare una cerimonia cultuale periodica (von Rad). Sebbene ammetta che il libro conserva i temi dell'antica tradizione dei patti, sostiene che questi furono rimaneggiati e adattati alla forma letteraria del patto da parte di scribi e saggi del periodo di Ezechia–Giosia, sotto la forte influenza di modelli assiri.

Sembra ormai fuor di dubbio che la struttura del Deutoronomio sia in qualche modo legata ai trattati politici del Vicino Oriente antico, sebbene ne costituisca un adattamento particolare, peculiare per Israele.

V. Lo sfondo sociale e religioso del Deuteronomio

Oggi si riconosce ampiamente che buona parte del Deuteronomio sia antica, sebbene l'esatta datazione di tali sezioni sia difficile da stabilire. Nel commentario di G. von Rad, 1966, la tesi secondo cui una determinata legge fosse "antica" oppure "più antica" sembra quasi un ritornello. A suo parere il Deuteronomio è saldamente radicato nelle tradizioni sacre del vecchio sistema tribale di Israele del periodo pre–monarchico, sebbene la sua forma attuale possa presentare modifiche introdotte per adattarla a periodi successivi della storia di Israele.

A.C. Welch, 1924, rilevò che le leggi relative al culto, nei capp. 12, 14, 16 e 27, alludono tutte alle condizioni primitive dell'età degli stanziamenti, probabilmente intorno al X sec. a.C. E. Robertson, 1949–1950, sosteneva strenuamente che il Deuteronomio fosse stato composto sotto la guida di Samuele come libro che desse uno standard per le leggi civili e religiose, un punto di riferimento per la monarchia emergente, e dunque databile all'XI sec. a.C.

Senza dubbio, la società fotografata nel Deuteronomio è antica. I popoli vicini a Israele sono i cananei (7:1–5; 20:16–17), gli amalechiti (25:17–19), gli ammoniti e gli edomiti (23:3–6). Vi sono leggi relative alla conduzione della guerra (20:1–20; 21:10–14; 23:10–14; 25:17–19). Non vi è tempio. L'unico riferimento a un re (17:14–20) è al re che deve venire. Molte delle leggi costituiscono interessanti parallelismi con il codice di Hammurabi. Alcune riflettono uno sfondo religioso cananeo (14:21b); altre riflettono una società agricola di tipo semplice e trattano questioni quali il consumo di prodotti della terra altrui (23:24–25), le macine (24:6), i buoi che trebbiano il grano (25:4), le pietre di confine (19:14), *ecc.* Sebbene alcuni di questi argomenti sono applicabili ad ampi periodi di tempo, v'è ogni motivo per sostenere che dietro il Deuteronomio, così come ci è pervenuto, ci sia un periodo antico e autentico di esistenza nazionale, precedente alla monarchia. È stato affermato che l'autore ricorra a una voluta arcaicizzazione del testo. L'arcaicizzazione però si basa sulla conoscenza del passato; inoltre, buona parte del Deuteronomio risulterebbe alquanto attinente a un'economia rurale semplice, tipica del periodo pre–monarchico.

VI. Il Deuteronomio e il santuario centrale

Il santuario centrale occupa un ruolo importante nel Deuteronomio. C'è un "luogo che il SIGNORE, il vostro Dio, avrà scelto" (12:5, 11, 18; 18:6–8; 31:10–13, *ecc.*). Non c'è alcuna indicazione che questo luogo sia specificamente Gerusalemme, sebbene col tempo lo divenne. In tempi antichi il santuario centrale sembra essersi spostato di località in località. L'arca fu infatti a Ghilgal (Gios. 4:19; 5:9; 9:6), a Sichem (Gios. 8:33), Betel (Giu. 20:18, 26–28; 21:2), Silo (Gios. 18:1; Giu. 18:31; I Sam. 1:7, 24; 4:3, *ecc.*). Risulta estremamente difficile decidere se i testi sul santuario centrale indichino un luogo specifico per un dato periodo, un luogo permanente e durevole nel tempo, oppure una serie di luoghi tutti ugualmente validi. Certo, i libri dei Re e gli scavi ad Arad, Dan e Beer–Sceba fanno supporre che, a livello pratico, esistessero diversi luoghi. I re riformisti dei secoli successivi, Asa, Ezechia e Giosia, cercarono di regolamentare gli "alti luoghi" dove erano praticai culti irregolari o, meglio ancora, cercarono di centralizzare il culto a Gerusalemme.

Quello che appare evidente è che Deuteronomio presenta ciò che era ideale, fattibile e attuabile ai tempi di Mosè, ma impossibile da mantenere in tempi successivi alla conquista; questo modello non è dimenticato dai re riformatori, ma non è mai realizzato se non nel periodo post–esilico. Ai tempi di Mosè, nella prima metà del XIII sec. a.C, c'era un santuario centrale. Il ruolo ideale che esso doveva avere nella vita nazionale e religiosa

di Israele è illustrato nel libro del Deuteronomio.

VII. Datazione e paternità del Deuteronomio

Poche questioni si sono dimostrate tanto spinose quanto questa. Il NT sembra implicare semplicemente una paternità mosaica del Pentateuco e quindi anche del Deuteronomio (Matt. 19:8; Mar. 12:26; Luca 24:27, 44; Giov. 7:19, 23; Atti 13:39; 15:5; I Cor. 9:9; II Cor. 3:15; Ebr. 9:19; 10:28). La difficoltà di questi riferimenti è che l'esatto significato di Mosè non è chiaro. Potrebbero semplicemente far riferimento ai rotoli del Pentateuco e non alla loro paternità. Il Deuteronomio stesso fa riferimento sia a Mosè che parla (1:6, 9; 5:1; 27: 1, 9; 29:2; 31:1, 30; 33:1, *ecc.*) sia a Mosè che scrive (31:9, 24).

Nessuno di questi elementi ci permette però di affermare che il Deuteronomio, come lo conosciamo oggi, sia completamente, o in larga parte, opera di Mosè. Bisogna riconoscere l'attività editoriale e gli adattamenti di materiale mosaico originale a periodi successivi. Se anche fosse possibile dimostrare che buona parte della geografia, dello sfondo legale e della società presentati, sia compatibile con l'epoca mosaica, ciò non sarebbe sufficiente a provare per intero la sua paternità. Sono state avanzate quattro principali posizioni sulla paternità e sulla datazione del libro: *a.* Una paternità e datazione sostanzialmente mosaiche con una certa quantità di materiale post–mosaico; *b.* una data che risale al periodo Samuele–Salomone. Buona parte del materiale risale al periodo mosaico, ma il libro nella sua forma attuale sarebbe stato compilato dai 300 ai 400 anni dopo la morte di Mosè. *c.* Una data che risale al periodo Ezechia–Giosia durante il VII sec. a.C. Non si nega che con ogni probabilità esiste un considerevole sostrato di materiale mosaico e che i principi mosaici siano da considerarsi il fondamento di buona parte dell'opera. Il libro rappresenterebbe però un'antologia di materiale antico preservato in ambito religioso e profetico, in un periodo di profonda apostasia, quando il popolo necessitava di essere richiamato ai suoi antichi obblighi nei confronti del patto. Questi furono quindi redatti in forma di appelli di Mosè al tempo dell'ingresso del popolo nel paese. La pubblicazione di questo materiale fu di sostegno alla riforma di Giosia. *d.* Datazione e paternità risalenti a dopo l'esilio. Il libro non costituiva un programma di riforma, ma il desiderio di sognatori irrealistici dell'epoca del ritorno dall'esilio.

Gli studiosi stanno riconoscendo sempre più che, sebbene ogni ricerca relativa all'origine del Deuteronomio riporti in fin dei conti alla figura di Mosè stesso, è quasi impossibile indicare con certezza la data nella quale il Deuteronomio raggiunse l'attuale forma. Vi sono due aspetti del problema: (1) l'epoca a cui risalgono i dati originali di cui il redattore si è servito, e (2) il periodo nel quale questi dati furono messi assieme. Vi sono solide basi sulle quali fondare la convinzione che buona parte del Deuteronomio risalga ai tempi di Mosè e anche ottimi motivi per sostenere la posizione secondo cui fosse Mosè a presentare a Israele il nucleo centrale del Deuteronomio. Tuttavia, ci furono nuove situazioni in cui era necessario presentare sotto nuova forma le parole di Mosè perché avessero valore anche nelle nuove condizioni. Vi sono dei punti chiave nella storia di Israele in cui ciò potrebbe essere accaduto: alla nascita della monarchia, sotto Saul, Davide o Salomone; nel periodo critico dopo la divisione in due regni, in seguito alla morte di Salomone, o anche in una serie di momenti critici nei secoli successivi. Dobbiamo quindi accettare la possibilità che nel Deuteronomio, così come ci è giunto, confluiscano sia la grande influenza di Mosè sia alcuni processi redazionali. Pur essendoci pochi motivi per negare che una parte sostanziale del Deuteronomio esistesse già secoli prima del VII sec. a.C., non è possibile affermare con certezza quanta parte di esso costituisca le *ipsissima verba* di Mosè.

Bibliografia. P. Buis e J. Leclerq, *Le Deutéronome*, 1963; R.E. Clements, *God's Chosen People*, 1968, tr. it. Torino, 1976; P.C. Craigie, *Deuteronomy*, 1977; S.R. Driver, *Deuteronomy, ICC*, 1902; G. H. Davies, "Deuteronomy", in *Peake's Commentary on the Bible*, ed. riv. 1962; C. F. Keil e F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, 3, 1864; M.G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; G.T. Manley, *The Book of the Law*, 1957; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; E.W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967; E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950; G. Von Rad, *Deuteronomy*, 1966; tr. it. Brescia, 1979; *idem.*, *Studies in Deuteronomy*, 1953; G.A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; J.A. Thompson, *Deuteronomy, TOTC*, 1974; *idem.*, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, 1964; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; A.C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, 1924; *idem.*, *Deuteronomy and the Framework to the Code*, 1932; G. J. Wenham, *The Structure and Date of Deuteronomy* (PhD diss., non pubblicata), London, 1970; *idem*, "Deuteronomy and the Central Sanctuary", *TynB* 22, 1971, pp. 103–118; G.E. Wright, "Deuteronomy", in *IB*, 2; *idem.*, *The Old Testament and Theology*, 1965, **in it.** *CBI* 1, pp. 241–278; *PS*, 1, pp.

293–306; *IS* 1, pp. 275–345; D.J. McCarthy, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino, 1972; R.E. Clements, *Un popolo scelto da Dio*, Torino, 1976; G. von Rad, *Deuteronomio*, Brescia, 1976; R. Clifford, *Deuteronomio. Con un excursus su alleanza e legge*, Brescia, 1995; G. Ravasi, *Deuteronomio e Levitico*, Bologna, 1988; W. Vogels, *Mosè dai molteplici volti*, Roma, 1999; A. Terino, *Chi ha scritto i cinque libri di Mosè*, Firenze, 2003. (J.A. Thompson)

*Legge; *Mosè; *Pentateuco

DIACONESSA

Esistono una serie di indicazioni nel NT indicanti che le donne, come gli uomini, fossero nominate diaconesse. *Febe era *diakonos* della chiesa di Cencrea (Rom. 16:1) e Paolo la raccomanda come sua messaggera. Sebbene talvolta tradotta come "servo", questa è la stessa parola usata per un diacono in I Timoteo 3:8. Non c'era a quel tempo una forma femminile del termine. I padri greci leggevano I Timoteo 3:11 in questo modo, "Le donne allo stesso modo siano dignitose", come riferimento alle qualità richieste alle donne piuttosto che alle mogli dei diaconi. Intorno al 111 d.C. Plinio, governatore della Bitinia, riporta di aver interrogato sotto tortura due serve, che erano chiamate diaconesse (*ministrae*), a proposito dei riti cristiani (*Ep.*, 10:96). Dopo un tale episodio sembrano non esserci chiari riferimenti letterari alle diaconesse fino alla *Didascalia* (*Didasc.*) del III sec. Quest'opera è espressione di una cultura in cui le donne erano significativamente escluse. Le donne diacono avevano la libertà di muoversi all'interno delle famiglie, per raggiungere donne e bambini. Svolgevano un importante ruolo nel battesimo delle donne e nel continuare a istruire i convertiti. Più o meno in quest'epoca fu coniato il termine femminile *diakonissa*. Alcuni hanno dubitato dell'esistenza di tale ufficio ai tempi del NT, ma oggi la maggioranza concorda sul fatto che donne come Febe svolgevano al tempo di Paolo un servizio riconosciuto come diaconato. L'enfasi in Luca 8:2–3 sul coinvolgimento delle donne nel ministero di Gesù era forse un incoraggiamento per loro. Le diaconesse scomparvero gradualmente nei secoli successivi, con la tendenza a concentrare il ministero delle donne negli ordini religiosi che prevedevano il celibato.

Bibliografia. B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus*, 1984; A Report to the House of Bishops of the General Synod of the Church of England, *Deacons in the Ministry of the Church*, 1981; C. Hall, a cura di, *The Deacon's Ministry*, 1992, **in it.** B. Witherington, *Il Codice del Vangelo*, GBU, Chieti, 2006. (V.M. Sinton)

*Donna; *Conduzione della chiesa; *Ministero; *Ordinazione

DIACONIA

Vedi *ministro, *ministero.

DIACONO

La NVR ha "diacono" in I Timoteo 3; ma la parola greca *diakonos* (generalmente tradotta con "ministro" o "servo"), si trova 30 volte nel NT, e le parole affini, ***diakoneō*** ("ministrare") e *diakonia* ("ministero"), nel complesso, oltre 70 volte. Nella maggior parte delle 100 ricorrenze delle parole non c'è traccia di un significato tecnico con riferimento a funzioni specializzate nella chiesa; per alcune di queste ricorrenze è necessario considerare fino a che punto *diakonos* e i termini affini abbiano acquisito una tale connotazione.

I. Derivazione

Fondamentalmente, il *diakonos* è un servo, spesso uno che serve a tavola, un cameriere. Nel periodo ellenistico indicava alcuni addetti al culto e al tempio (si vedano gli esempi in *MM*), anticipando così l'uso tecnico cristiano. Il senso generico nel NT è comune sia per i servi veri e propri (Matt. 22:13) sia per un servo di Dio (I Tess. 3: 2, *TR*). In un brano Paolo descrive Epafra come "diacono" di Cristo e sé stesso come "diacono" del vangelo e della chiesa (Col. 1:7, 23, 25). Altri esercitano una *diakonia* nei confronti di Paolo (Atti 19:22; *cfr*. Filem. 13 e forse Col. 4:7; Ef. 6:21), dove il contesto mostra che sono suoi assistenti nell'opera evangelistica. Il tentare di trovare qui l'origine della successiva idea del vescovo con il suo diacono è una forzatura linguistica. In altre parole, *diakonia* qui è applicato soprattutto alla predicazione della parola e al lavoro pastorale. Nel NT, comunque, la parola non perde quasi mai il suo legame con l'impegno a supplire ai bisogni materiali (*cfr.*, Rom. 15:25 nel suo contesto; II Cor. 8:4). Un inserviente è sempre un *diakonos* (Giov. 2:5, 9); il servizio di Marta (Luca. 10: 40) e della suocera di Pietro (Mar. 1:31) è *diakonia*. È alla luce di questo significato che dobbiamo comprendere l'insistenza di Cristo secondo cui lo scopo della sua venuta era quello di servire (Mar. 10:45): è indicativo che questa affermazione si trovi in Luca 22:26–27 nel contesto di un discorso sul servizio a tavola. Il Signore è il Diacono per eccellenza, il servitore del suo popolo. E, come mostrano questi brani, "il diaconato", è in

tal senso una caratteristica dell'intera sua chiesa.

II. Il diaconato nel Nuovo Testamento

Come abbiamo visto, esisteva all'epoca un'analogia per "diaconi" nei funzionari di culto. Quando, dunque, la chiesa è salutata con la formula "con i vescovi e i diaconi" (Fil 1:1) è naturale vedervi un riferimento a due classi particolari all'interno della chiesa. È vero che Hort vede il "governare" e il "servire" come due elementi che insieme formano la chiesa, ma è dubbio che un tale concetto possa esser applicato a I Timoteo 3, dove la lista di caratteristiche qualificanti per i vescovi è immediatamente seguita da una lista parallela per i diaconi: sobrio, leale, libero da eccessi, dall'avarizia, e conosciuto per la sua onestà. Queste qualità sarebbero particolarmente appropriate per coloro che hanno responsabilità finanziarie e amministrative, e la preminenza dell'assistenza sociale nella chiesa primitiva avrebbe reso il termine *diakonos* un termine appropriato per tali persone, tanto più in ragione del fatto che la festa dell'agape, che comportava letteralmente un servizio ai tavoli, era un mezzo regolare per esercitare la carità.

Sebbene *diakonia* sia caratteristica dell'intera chiesa, è anche un dono spirituale, al pari della profezia e del governo, ma distinto dal donare con generosità, e coloro che lo posseggono devono esercitarlo (Rom. 12:7-8; I Pie. 4:11). E mentre qualsiasi servo di Cristo è giustamente chiamato un "diacono", il termine può essere particolarmente applicato a coloro che, come Febe (Rom. 16:1), svolgono un servizio nei modi menzionati. Ma è incerto se il diaconato esistesse universalmente e fosse indicato con questo nome o se, per esempio, le "assistenze" a Corinto (I Cor. 12:28) fossero equivalenti ai "diaconi" di Filippi. C'è scarso materiale su cui fondare la tesi che al tempo del NT il termine "diacono" avesse un senso ulteriore a quello semi–tecnico, e che avesse qualche legame con l'ebraico *ḥazzān* (*sinagoga). Possiamo notare che subito dopo l'elenco delle qualità dei diaconi Paolo ritorna al senso generale della parola quando esorta Timoteo (I Tim. 4:6, *cfr.* anche I Piet. 4:10 con 4:11). Il resoconto di Atti 6 della scelta di sette uomini che si occupassero dell'amministrazione del fondo per le vedove è comunemente indicato come l'istituzione formale del diaconato. È dubbio se una tale interpretazione abbia delle basi nel linguaggio del brano. Lasciando da parte le teorie non giustificabili che considerano i sette come la controparte ellenistica dei dodici, possiamo notare, in primo luogo, che essi non sono mai chiamati "diaconi" e, in secondo luogo, che sebbene siano usate parole affini, queste si applicano ugualmente sia alla *diakonia* della Parola da parte dei Dodici (v. 4) sia a quella delle mense (sia per i pasti e per il danaro) esercitata dai sette (v. 2). L'imposizione delle mani è molto comune negli Atti per cui non può essere considerata qui come una prassi particolare, e le responsabilità di Stefano e di Filippo in seguito mostrano che i sette non si limitavano al servizio delle mense. Bisogna comunque considerare con attenzione la teoria di Lightfoot secondo cui la posizione data da Luca all'avvenimento rispecchia un suo interesse particolare per l'accaduto. Si tratta di "uno di quei fatti rappresentativi di cui è composta quasi interamente la prima parte della sua narrazione" (*Philippians*, 5 ed., p. 188). Tuttavia, la sua importanza si situa non nell'istituzione di un ordine nella gerarchia ministeriale, ma nell'essere un primo esempio di quella delega di responsabilità amministrative e sociali a coloro che erano dotati di particolari caratteristiche e doni, delega che sarebbe divenuta tipica delle chiese gentili e del riconoscimento di tali doveri come parte integrante del ministero di Cristo.

La chiesa istituzionalizzò questo ruolo e lo restrinse, rispetto alla concezione neotestamentaria. Testi antichi e non canonici fanno riferimento a una classe di diaconi senza specificare le loro funzioni (*cfr. 1 Clem.* 42; Ignazio, *Magn.* 2.1; *Trall.* 2.3; 7.3). La letteratura più tardiva mostra che i diaconi assunsero anche la funzione di accudire i malati, elemento che certamente faceva parte della *diakonia* cristiana al tempo degli apostoli; diventano inoltre sempre più spiccate le loro funzioni nell'eucaristia (forse in ragione del servizio nei pasti comuni), e le relazioni personali con il vescovo monarchico. L' occasionale limitazione del diaconato a sette elementi è probabilmente dovuta a una deliberata arcaicizzazione.

Bibliografia. H.W. Beyer, *GL* 2:952–984; J.B. Lightfoot, *The Christian Ministry* (= *Philippians*, 5 ed., pp. 181ss.); F.J.A. Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897, pp. 198ss.; A.M. Farrer in *The Apostolic Ministry*, K.E. Kirk, a cura di, 1946, in particolare pp. 142ss.; B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 1951, pp. 9ss., **in it.** *GLNT*, 2:951–984; K. Hess, *DCBNT*, pp.1720–1725; G. Inrig, *Il corpo di Cristo nel pensiero di Dio*, Fondi, 1983; J. Moltmann, *Diaconia. Il servizio cristiano nella prospettiva del Regno di Dio*, Torino, 1986. (A.F. Walls)

*Conduzione della chiesa; *Ministero; *Ordinazione

DIANA

Diana è il nome della dea conosciuta nella mitologia classica anche con il nome Artemide. Diana

era il nome greco della divinità mentre Artemide è un nome pre–greco. Essa appare nella letteratura greca come amante e protettrice della vita selvatica. (*Cfr.* W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, pp. 99ss., tr. it. Bologna, 1987). Nella Grecia vera e propria era adorata come figlia di Zeus e Leto, e sorella gemella di Apollo. Il disgusto di fronte al dolore che sua madre provò alla sua nascita la rese ostile al matrimonio. Era la divinità della luna e della caccia, ed è generalmente descritta come una cacciatrice, aiutata dai cani. Il suo tempio a *Efeso era una delle sette meraviglie del mondo e qui, il culto delle divinità vergini si era fuso con qualche sorta di culto della fertilità reso alla divinità madre dell'Asia minore. Il tempio era retto da 100 massicce colonne, alcune delle quali scolpite. La tradizione voleva che la sua immagine fosse caduta lì dal cielo (Atti 19:35), e si pensa che si trattò di un meteorite; Plinio racconta di un enorme masso all'entrata che si riteneva fosse stato posto lì proprio da Diana. Il culto era guidato da sacerdoti eunuchi, chiamati *megabyzoi* (Strabone, 14. 1. 23), e gli archeologi hanno scoperto statue che la dipingono con molti seni. Gli orafi che costruivano piccoli templi votivi, rappresentavano la dea in una nicchia guardata da un leone; forse furono proprio questi orafi a causare il tumulto che avvenne quando Paolo svolgeva il suo ministero in città (Atti 19:23–20:1). Il motto che fu urlato "Grande è Diana degli efesini!" (Atti 19:28, 34) è attestato da iscrizioni provenienti da Efeso che riportano "Artemide la Grande" (*CIG*, 2963c; *Greek Inscriptions in the British Museum*, iii, 1890, 481. 324).

Bibliografia; J.T. Wood, *Discoveries at Ephesus*, 1877. E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 1987, **in it.** *ER* 11, pp. 43–45; *DPL*, pp. 504–510; *ER* 11, pp. 43–45; W.J. Hollenweger, *Conflitto a Corinto, esperienze ad Efeso*, Torino, 1984; C. Talamo, *Note sull'Artemision di Efeso*, Napoli, 1984 (D.H. Wheaton).

*Atti degli apostoli, libro; *Demetrio

DIASPORA

Il termine "diaspora" (gr. *diaspora*) può denotare sia gli ebrei sparsi nel mondo non giudaico (come in Giov. 7:35; I Pie. 1:1) sia i luoghi nei quali questi risiedevano (come in Giac. 1:1; Giuditta 5:19).

I. Origini

È difficile sapere quando sia cominciata la diaspora volontaria di Israele; esistono indizi di una "colonia" antichissima a Damasco (I Re 20:34), e la politica espansionistica di Salomone potrebbe aver portato facilmente alla creazione di avamposti commerciali già a quel tempo. Però i re conquistatori di Assiria e di Babilonia introdussero un nuovo fenomeno, il trasferimento forzato di parti della popolazione in altri luoghi dei loro imperi (II Re 15:29; 17:6; 24:14–17; 25:11–12). Questa politica era volta a eliminare la classe degli artigiani e naturalmente quella dei governanti. Molti di questi gruppi trapiantati, specialmente dal regno del nord, persero probabilmente la loro identità nazionale e religiosa, mentre la comunità di Giuda in Babilonia godeva di un potente ministero profetico e imparò a portare avanti il culto del Dio d'Israele senza il tempio o i sacrifici, ragion per cui fu lì che si formarono gli uomini che tornarono poi a ricostruire Gerusalemme. Soltanto una parte, però, ritornò sotto il regno di Ciro; una comunità numerosa e molto cosciente della propria identità rimase fino ai tempi medioevali, avendo anche una propria versione del Talmud.

II. Estensione

Gli israeliti all'estero non furono dimenticati da quelli in patria, e le immagini profetiche dell'intervento della grazia di Dio alla fine dei tempi includono il gioioso ristabilimento dei "dispersi di Giuda" (*p.e.* Is. 11:12; Sof. 3:10; *cfr.* anche Sal. 147:2, dove la LXX traduce significativamente "i *diasporai* di Israele"). L'area interessata dalle visioni dei profeti è spesso molto più ampia degli imperi assiro e babilonese. In altre parole, era già cominciata un'altra diaspora, in origine probabilmente volontaria, ma accentuata successivamente, come intuiamo da Geremia 43:7; 44:1, una diaspora di rifugiati. Gli ebrei si stavano integrando in Egitto e altrove, anche in altre zone meno note. Dai papiri aramaici trovati ad Elefantina (*papiri; *Sevene) ci giunge un'immagine un po' triste delle condizioni delle comunità in Egitto all'altezza della prima cataratta del Nilo, comunità commerciali, che avevano un proprio altare e i propri costumi.

Con le conquiste di Alessandro Magno ha inizio una nuova fase della diaspora: si può notare una quantità sempre crescente di migranti ebrei nei luoghi più disparati. Nel I sec. d.C. Filone dichiarò che il numero di ebrei in Egitto era di un milione (*Flacc.* 43). Strabone il geografo, qualche tempo prima, riporta il numero e lo status degli ebrei a Cirene, aggiungendo: "Questo popolo si è già inserito in ogni città, e non è facile trovare un luogo, nel mondo abitato, dove non sia stato accettato e dove non abbia mostrato il suo potere " (citato da Giuseppe Flavio, *Ant.* 14.115, ed. Loeb).

Esiste ampia prova della generale precisione delle stime di Strabone. La Siria aveva gran-

di "colonie" ebraiche. Juster (1914) elencò 71 città in Asia minore interessate in qualche modo dalla diaspora ebraica: la lista potrebbe essere senza dubbio allungata. Scrittori latini quali Orazio si riferiscono in maniera poco amichevole alla presenza e alle abitudini degli ebrei nella capitale. Già nel 139 a.C. vi fu l'espulsione di ebrei da Roma: l'editto menzionato in Atti 18:2 aveva diversi precedenti. In un modo o nell'altro, però, gli ebrei tornavano sempre. Vista la loro impopolarità e nonostante questa, a mala pena celata nei discorsi di governatori quali Pilato e Gallio, evidente invece nelle urla delle folle a Filippi (Atti 16:20) e a Efeso (Atti 19:34), gli ebrei si stabilirono come una sorta di eccezione universale. Il loro esclusivismo sociale, i loro incomprensibili tabù e la loro religione che non ammetteva compromessi, erano tutti tollerati. Solo loro erano esentati dai sacrifici "ufficiali" e (poiché non marciavano di sabato) dal servizio militare. Tanto sotto i seleucidi e i tolomei quanto sotto i romani, il popolo della diaspora, sebbene dovesse sopportare notevoli espressioni di antipatia e occasionali scoppi di violenza, godeva per la maggiore parte pace e prosperità.

L'estensione della diaspora non si limita all'impero romano: ebbe rilievo anche nelle terre sotto l'influenza persiana, com'è evidente dal racconto della Pentecoste (Atti 2:9–11). Giuseppe Flavio riporta storie di banditi del calibro di Fra Diavolo in Partia (*Ant.* 18.310ss.), e della conversione e circoncisione del re dello stato cuscinetto di Adiabene (*Ant.* 20.17ss.).

III. Caratteristiche

Le stranezze di Elefantina non sono tipiche della diaspora giudaica successiva. La vita della maggior parte di queste comunità ruotava intorno alla legge e alla sinagoga, anche se è doveroso ricordare che il Sommo sacerdote zadochita, Onias, rifugiato a Leontopoli in Egitto, nel II sec. a.C., vi innalzò un tempio sulla base di Isaia 19:18–25, dicendo che la maggior parte degli ebrei egiziani aveva templi "contrari alla decenza" (*Ant.* 13.66). Ma ovviamente gli ebrei della diaspora non potevano vivere come i giudei in Israele. La diaspora occidentale aveva a che fare con il mondo greco, e si esprimeva quindi in lingua greca. Una delle maggiori conseguenze di ciò fu la traduzione dei testi sacri, la Septuaginta (*testi e versioni). Le leggende relative all'origine di questa traduzione sono testimonianza dello spirito missionario del giudaismo ellenistico. Sebbene possa risultare fuorviante generalizzare partendo da ciò che era normativo ad Alessandria, bisogna dire che in questa città vediamo una comunità giudaica prospera e colta che cercava di trovare un punto di contatto con una cultura greca già radicata. Il giudaismo "de–messianizzato", ma altrimenti ortodosso, del libro di Sapienza e delle opere di Filone, sono prodotti tipici di questo clima. Troviamo prove anche di un'apologetica missionaria giudaica diretta ai pagani aventi un'istruzione greca, e di codici di istruzioni per i pagani convertiti. Romani 2:17–24 è forse da interpretarsi come un commentario lievemente satirico della comprensione da parte del giudaismo della diaspora della propria missione.

La cultura degli ebrei ellenisti era fedele alla legge e alla nazione (*cfr.* Fil. 3:5–6, la confessione di un ebreo della diaspora). Le comunità pagavano la tassa del tempio di mezzo siclo, e mantenevano i contatti le une con le altre e con Gerusalemme (*cfr.* Atti 28:21–22). I fedeli visitavano quando possibile Gerusalemme in occasione delle grandi feste (Atti 2:5–11; 8:27) e avevano spesso forti legami con la madre patria. L'atmosfera culturale era però diventata tanto diversa da portare le comunità della diaspora ad avere sinagoghe anche lì (*cfr.* Atti 6:9). È possibile che Stefano abbia acquisito parte del suo radicalismo relativo al tempio dal giudaismo della diaspora, in tempi precedenti alla sua conversione.

Nonostante la scarsa popolarità dei giudei, è chiaro che il giudaismo attirava fortemente molti gentili. La semplice ma maestosa adorazione di un Dio unico, l'elevata etica, i valori fondamentalmente alti della vita familiare, portavano molti a frequentare le sinagoghe, fra cui delle persone di alto rango. La necessità della circoncisione tratteneva probabilmente molti uomini dal diventare pieni *proseliti, ma in tanti frequentavano come "simpatizzanti". Per questo, durante i viaggi missionari di Paolo, troviamo dei gentili nelle sinagoghe (*cfr.* Atti 13:43–48.; 14:1; 17:4; 18:4–8).

Un aspetto meno felice del fascino del giudaismo era la convinzione diffusa, della quale abbiamo prova in numerose fonti, che i giudei possedessero speciali poteri magici e che le loro parole sacre fossero particolarmente efficaci negli incantesimi. Senza dubbio giudei senza scrupolo abusavano di quest'opinione, come leggiamo in Atti 13:6–12. È probabile, inoltre, che vi fosse una frangia di insegnamento giudaico caratterizzato dal sincretismo e settario, che si occupava del misterioso e dell'occulto, cose queste che affascinavano il mondo ellenistico. Alcuni culti pagani, come il culto Sabazio in Frigia, mescolavano con premura ingredienti giudaici nel loro calderone religioso dal sapore esotico; ma, per quanto importanti possano essere questi elementi per la storia delle eresie cristiane (*Gno-

sticismo), vi sono poche indicazioni che fossero in sé rappresentativi e significativi per il giudaismo della diaspora in generale. Come prevedibile, lo studio archeologico dimostra considerevoli differenze formali e diversi gradi di esclusività culturale, in diversi luoghi e tempi; nulla indica però che vi fosse una grossa indecisione da parte del popolo della diaspora relativamente all'unicità del Dio di Israele, alla rivelazione nella Torah e al suo popolo.

IV. Il rapporto con il cristianesimo

L'influenza della diaspora nel preparare la via per il vangelo è inequivocabile. Le sinagoghe diffuse in buona parte del mondo conosciuto furono i trampolini di lancio dei missionari. Gli Atti ci presentano Paolo, autodefinitosi apostolo ai gentili, che apre regolarmente la sua opera missionaria in qualunque città predicando nella sinagoga. Quasi con la stessa regolarità segue una divisione: la maggior parte degli israeliti di nascita rifiutano l'uomo predicato come Messia, mentre i gentili (cioè i proseliti e i simpatizzanti) lo ricevono con gioia. Note conversioni di gentili nel NT, quali quelle di Cornelio e dell'eunuco etiope, facevano seguito a un periodo in cui questi personaggi erano stati timorati di Dio. Chiaramente, i timorati di Dio, nati dalla diaspora, costituiscono un fattore vitale nella storia iniziale della chiesa. Giungono alla fede avendo una qualche preliminare conoscenza di Dio e delle Scritture, e avendo già preso le distanze dall'idolatria e all'immoralità.

Anche la LXX svolse un servizio di carattere preparatorio alle prime missioni ai gentili che stavano in contatto con le sinagoghe; fra i padri della chiesa più di uno testimoniò che la lettura della LXX ebbe un ruolo chiave nella propria conversione.

Un'apparente confusione nella mente di alcuni autori pagani lascia il dubbio se si stia parlando di giudaismo o cristianesimo. Ciò potrebbe dipendere dal fatto che spesso la comunità cristiana nasceva in seno alle comunità della diaspora. A un pagano ignorante o indifferente, anche se credeva ai racconti ripugnanti relativi a incendi appiccati da cristiani e al loro cannibalismo, l'atteggiamento dei nuovi convertiti nei confronti di molte pratiche pagane tradizionali poteva sembrare tipicamente giudaico. D'altro canto, l'influenza giudaica su molti personaggi di spicco convertiti aiuta a spiegare perché la "giudaizzazione" costituisse un tale pericolo per la chiesa apostolica.

È interessante che Pietro e Giacomo, entrambi ebrei nati e cresciuti in Israele, parlano ai credenti chiamandoli "i dispersi" (Giac. 1:1; I Pie. 1:1). Come i membri dell'antica diaspora (dispersione), essi "soggiornano" là dove vivono; conoscono una solidarietà sconosciuta fra i non credenti, e devono alla Gerusalemme celeste una fedeltà trascendentale.

Bibliografia. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 1914; A. Causse, *Les Dispersés d'Israel*, 1929; *BC*, 1, pp. 137ss.; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco–Roman period*, 1953–68 (rapporto con il simbolismo pagano); R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959; H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 1960; M. Grant, *The Jews in the Roman World*, 1973; E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1977, **in it.** E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo,* 4 voll. 1984–1998; M. Hengel, *Ebrei, greci e barbari*, Paideia, Brescia, 1981; *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano*, Genova, 1993; B. Wander, *Timorati di Dio e simpatizzanti*, Cinisello, 2002. (A.F. Walls)

*Giudaismo; *Proselito

DIBLA

Appare soltanto in Ezechiele 6:14; non si è trovato luogo alcuno col quale identificarlo; è probabilmente un antico errore di copiatura indicante *Ribla; già la LXX riporta Dibla. (J.D. Douglas)

DIBON

1. Cittadina nel territorio di Giuda, occupata dopo l'esilio (Nee. 11:25) ma non identificabile. **2.** Dibon (ebr. ***dîḇôn***) di Moab, corrispondente al moderno villaggio di Diban, a est del Mar Morto e a 6 km. a nord del fiume Arnon. La città è menzionata da Rameses II, che dichiarava di averla conquistata (K.A. Kitchen, *JEA* 50, 1964, pp. 63–70). Apparteneva in origine a Moab, ma fu conquistata da Sion, re degli amorei, in tempi pre–israelitici (Num. 21:26). Gli israeliti la presero ai tempi dell'esodo (Num. 21:30), e fu data alle tribù di Ruben e Gad (Num. 32:2–3). Gad costruì Dibon, tuttavia (Num. 32:34), ed è quindi chiamata Dibon–Gad (Num. 33:45), sebbene in Giosuè 13:15–23 la sua nascita sia attribuita a Ruben. È probabilmente il luogo di una delle soste nelle peregrinazioni dell'esodo, come riportato in Numeri 33:45–46. Successivamente, Israele la perse, poi la riprese con Omri, e la perse nuovamente contro Mesa, re di Moab, che ne parla nella *Stele di Mesa, righe 21 e 28. Isaia e Geremia la conoscevano come città moabita (Is. 15:2; Ger. 48:18, 22).

Scavi archeologici sono stati intrapresi tra il 1950 e il 1955 dalla *American Schools of Oriental*

Research, nelle zone sud–orientale, nord–occidentale e nord–orientale della collina. Vi sono alcune prove di insediamenti della prima Età del Bronzo, alcuni livelli di fondamenta, un muro e vasellame risalente alla terza Età del Bronzo. L'occupazione moabita in quanto tale comincia nell'Età del Ferro I ed è rappresentata da svariate grandi costruzioni. Nell'angolo sud–orientale i reperti risalgono all'Età del Ferro II, dalla metà del IX sec. a.C. fino alla distruzione da parte di Nabocodonosor nel 582 a.C. Si trova qui una residenza reale, costruita forse da Mesa. Reperti successivi risalgono ai periodi nabateo, bizantino e arabo.

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, pp. 304–305; N. Glueck, *Exploration in Eastern Palestine*, 3, *AASOR* 18–19, 1937–8, pp. 115, 224ss.; W.H. Morton, *BASOR* 140, 1955, pp. 5ss.; R.E. Murphy, *BASOR* 125, 1952, pp. 20–23; W.L. Reid, *BASOR* 146, 1957, pp. 6–10; A.D. Tushingham, *BASOR* 133, 1954, pp. 6–26; 138, 1955, pp. 29–34; *AASOR* 40, 1972; F.V. Winnett, *BASOR* 125, 1952; F.V. Winnett e W.L. Reid, *AASOR* 36–37, 1961; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, I, 1971, pp. 71–83; *NEAEHL*, pp. 350–352, **in it.** *EAA*, 3, pp. 85ss. (J.A. Thompson)

DIECI COMANDAMENTI O "DIECI PAROLE"

Le "dieci parole" (ebr. d^{e}*ḇārîm*; *cfr.* Es 34:28; Deut. 4:13; 10:4) furono originariamente pronunciate dalla voce divina alle orecchie di tutto Israele sul Sinai (Es. 19:16–20:17). In seguito, furono scritte due volte dal dito di Dio su entrambi i lati di due tavole di pietra (Es. 31:18; 32:15–16; 34:1, 28; *cfr.* Deut. 10:4). Mosè frantumò le prime tavole, per simboleggiare la rottura del patto da parte di Israele a causa del peccato del vitello d'oro (Es. 32:19). Il secondo paio di tavole fu depositato nell'arca (Es. 25:16; 40:20). In seguito, Mosè ripropose i Dieci comandamenti in una forma leggermente modificata (Deut. 5:6–21).

La comune designazione del contenuto delle due tavole con "Decalogo", anche se ha precedenti biblici, ha avuto l'effetto di limitare eccessivamente il concetto generale della loro natura. Classificare questa rivelazione come legge non è adeguato; essa appartiene alla più ampia categoria di patto. Il termine "patto" (ebr. b^{e}*rîṯ*; Deut. 4:13) e l'espressione "le parole del patto" (Es. 34:28; *cfr.* Deut. 28:69; 29:8) sono applicati alle "dieci parole". Il Decalogo è identificato anche come "testimonianza" (ebr. *ʿēḏûṯ*; Es. 25:16, 21; 40:20; *cfr.* II Re 17:15), termine che descrive il sistema di vita del patto come qualcosa di emanato solennemente e al quale si è prestato così che *ʿēḏûṯ* è praticamente sinonimo di b^{e}*rîṯ*. Le due tavole sono chiamate "le tavole del patto" (Deut. 9:9, 11, 15) o "testimonianza" (Es. 31:18; 32:15; 34:29).

La circostanza storica in cui questa rivelazione fu concessa è quella dell'istituzione del patto teocratico. I principi di Esodo 20:2–17 come sono elaborati nella casistica del libro del patto (Es. 20:22–23:33), servivano da base normativa nella ratifica del patto (Es. 24:1–8; Deut. 4:13; 10:4). La versione contenuta in Deuteronomio (5:1–21) fa parte di un documento che mostra il rinnovo del patto.

Quando, perciò, la Scrittura definisce la rivelazione delle due tavole "dieci parole", lo fa decisamente come *pars pro toto*. La terminologia e la preponderanza di contenuto legale che il Decalogo racchiude indicano che si tratta di un patto che implicava l'istaurarsi di un governo regale sotto la signoria di un sovrano.

Il carattere contrattuale del Decalogo è illuminato e corroborato dagli antichi trattati internazionali del tipo usato per formalizzare la relazione tra un sovrano e un vassallo (*patto). I trattati che ratificavano questo tipo di rapporto iniziavano con un preambolo che identificava il sovrano che parlava (*cfr.* Es. 20:2a), e un prologo storico che riassumeva in particolare i benefici precedentemente concessi al vassallo tramite il favore e la potenza del sovrano (*cfr.* Es. 20:2b). Facevano seguito gli obblighi imposti al vassallo, la sezione più lunga del trattato. La prima e più importante prescrizione era la richiesta di lealtà verso il sovrano o, negativamente, la proscrizione di tutte le alleanze estranee alla relazione (*cfr.* Es. 20:3–17, dove il primo e maggiore principio è l'amore sviscerato per Yahweh, che è un Dio geloso). Un'altra sezione enunciava le maledizioni e le benedizioni che gli déi implicati nel patto giuravano di infliggere o riversare sui vassalli a seconda delle loro trasgressioni o della loro fedeltà. Queste sanzioni a volte erano disseminate tra le obbligazioni (*cfr.* Es. 20:5b, 6, 7b, 12b). Altre somiglianze con questi trattati includono lo stile espresso nella forma "Io – tu", la pratica di porre una copia del trattato nei santuari delle due parti, e la prassi di rinnovare il patto con le successive generazioni del regno vassallo. Nei documenti che rinnovavano il patto, normalmente erano apportate modifiche per venire incontro a nuove condizioni. Ciò spiega le differenze nella forma del Decalogo tra Esodo 20 e Deuteronomio 5. Per esempio, Deuteronomio 5:21 aggiunge "il suo campo" a causa dell'imminente ingresso di Israele nell'eredità in Canaan.

In altre parole, le due tavole contenevano l'essenza del patto sinaitico. Yahweh, creatore del

cielo, della terra, del mare e di tutto ciò che c'è in essi, è presentato come un Sovrano. Il rapporto teocratico dell'alleanza risale all'elezione e alla liberazione, tramite la redenzione, operate da Yahweh, e il mantenimento del patto fino alla millesima generazione è attribuito alla sua fedeltà misericordiosa. Il sistema di vita nel patto è sovranamente sintetizzato in Dieci comandamenti, lo standard con cui Israele doveva la sua consacrazione al Signore.

Il fatto stesso che la legge è implicita nella rivelazione del patto divino, enfatizza il fatto che il cuore dell'adempimento di questa legge sta nella devozione personale a Dio. Non c'è incompatibilità tra l'esigenza divina comunicata mediante imperativi concreti e la chiamata a una devozione personale nei suoi confronti che scaturisce dall'amore. Yahweh parla dei beneficiari del suo patto di misericordia come di "quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti" (Es. 20:6; *cfr.* Giov. 14:15). L'etica biblica è radicata nella religione biblica, e la religione biblica non è un misticismo informe ma un sistema regolamentato.

La rivelazione della legge nel contesto dell'azione redentrice del patto indica che la conformità a questa legge deve essere una concessione misericordiosa di Yahweh, che salva dalla schiavitù. In questo quadro perfino la forma negativa che è preponderante nel Decalogo (*p.e.* "non uccidere") serve per magnificare la grazia di Dio che esprime questa valutazione negativa del peccato umana non in forma di condanna finale ma nella forma di un invito alla santità che è lo scopo della comunione del patto. La forma negativa in definitiva diventa una sorta di promessa divina per i servi redenti del perfetto trionfo sulla potenza demoniaca che vorrebbe legarli nell'inferno di un'alienazione eterna da Dio. Un'etica radicata in una tale religione possiede la dinamica della fede, della speranza e dell'amore.

Le leggi del Decalogo sono formulate in termini appropriati per il tipo di patto per cui costituivano una sorta di trattato–costituzionale. Per esempio, la forma specifica della legge sul sabato rispecchia la prospettiva escatologica dell'AT e la promessa allegata alla quinta parola (e altrove in relazione all'intera legge, *cfr.* Deut. 5:33 – 6:3) usa l'immagine della manifestazione del Regno di Dio tipica di quel tempo. Ciò non significa che i *Dieci comandamenti non siano norme per la vita odierna nel patto; solo che nel determinare la loro precisa applicazione bisogna tener conto della collocazione escatologica che differenzia la posizione del cristiano da quella di Israele.

Quanto alla divisione in dieci parole, il parallelismo del Decalogo con la struttura dei trattati fra i sovrani e i loro vassalli, mette in luce l'errore fatto nel ritenere il preambolo e il prologo storico alla stregua di un comandamento. Inoltre, le differenze che si registrano in Esodo 20:17 e Deuteronomio 5:21 nelle proibizioni concernenti la concupiscenza escludono la possibilità di fare di queste *due* comandamenti, e ciò evita l'errore di combinare in uno quelli che la maggioranza dei protestanti, seguendo la tradizione più antica, hanno riconosciuto come il primo e il secondo comandamento. La divisione usuale del Decalogo in "due tavole" deriva dal fatto di non saper riconoscere nelle due tavole un trattato in duplice copia.

L'alta critica speculativa, sebbene presupponga l'esistenza di un Decalogo primitivo (perfino mosaico), ritiene la forma canonica il risultato di ampie elaborazioni tardive. Una simile ricostruzione è incompatibile con l'identificazione della forma di un trattato del Decalogo, perché tali trattati non erano soggetti a simili manomissioni. In più, la forma del trattato che il contesto permette di discernere nel patto sinaitico scomparirebbe allorquando si ipotizzasse un'originale molto scarno. La teoria secondo la quale Esodo 34:11–26 è un "decalogo" dedicato a un culto primitivo si basa su un errore di identificazione del brano che menziona l'espressione "le parole del patto", Esodo 34:28. La relazione che intercorre tra Esodo 34:5–27 e le menzioni esplicite del Decalogo (Es. 34:1–4, 28) è simile alla relazione che c'è tra Esodo 20:22—23:33 e le tavole originali.

Bibliografia. R.E. Davies, *Making Sense of the Commandments*, 1990; B.Z. Segal, a cura di, *The Ten Commandments in History and Tradition*, 1990, **in it.** *ER* 6, pp. 83–84; H.–R. Müller–Schwefe, *I dieci comandamenti spiegati per il nostro tempo*, Brescia, 1975; M. Cicchese, *Le dieci parole*, GBU, Roma, 1987; W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, Brescia, 1996; A. Chouraqui, *I dieci comandamenti: i doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, Mondadori, 2001; F. Ferrario, *I dieci comandamenti*, Torino, 2001; A. Terino, *Chi ha scritto i cinque libri di Mosè. Misteri, false attribuzioni e nuove scoperte sui primi cinque libri della Bibbia*, Firenze, 2003. (M.G. Kline)

*Esodo, libro; *Legge

DIGIUNO

Nella Bibbia digiunare significa di solito rinunciare completamente al cibo e al bere per un periodo di tempo (si veda Est. 4:16) e non semplicemente astenersi da alcuni cibi.

I. Nell'Antico Testamento

Le parole ebraiche sono *ṣûm* (verbo) e *ṣôm* (sostantivo). Anche l'espressione *'innâ napšô* ("affliggersi l'anima") si riferisce al digiuno. Erano praticati digiuni annuali. Per esempio, gli ebrei digiunavano il *Giorno delle espiazioni (Lev. 16: 29, 31; 23:27–32; Num. 29:7). Dopo l'esilio, erano osservati altri quattro digiuni annuali (Zacc. 8: 19); tutti, secondo il Talmud, segnavano ricordi di sciagure della storia giudaica. Ester 9:31 può essere interpretato come l'indicazione dell'istituzione di un ulteriore digiuno.

Oltre a questi, c'erano digiuni occasionali che a volte erano praticati da singole persone (*p.e.* II Sam. 12:22) e talvolta dalla collettività (*p.e.* Giu. 20:26; Gioe. 1:14). Il digiuno dava espressione al cordoglio (I Sam. 31:13; II Sam. 1:12; 3:35; Nee. 1:4; Est. 4:3; Sal. 35:13–14) e alla penitenza (I Sam. 7:6; I Re 21:27; Nee. 9:1–2; Dan. 9:3–4; Gio. 3:5–8). Era un modo per gli uomini di umiliarsi (Esdr. 8:21; Sal. 69:10); qualche volta può essere stato considerato una punizione auto–inflitta (*cfr.* l'espressione "affiggersi l'anima"). Spesso era volto a ottenere la guida e l'aiuto di Dio (Es. 34:28; Deut. 9:9; II Sam. 12:16–23; II Cro. 20:3–4; Esdr. 8:21–23). Poteva essere fatto per conto di un'altra persona (Esdr. 10:6; Est. 4:15–17). Alcuni giunsero a pensare che il digiuno avrebbe garantito l'ascolto di Dio (Is. 58:3–4); contro questo concetto i profeti dichiararono che, senza una condotta corretta, il digiuno era inutile (Is. 58:5–12; Ger. 14:11–12; Zacc. cap. 7).

II. Nel Nuovo Testamento

Le parole greche usuali sono *nēsteuō* (verbo), *nēsteia* e *nēstis* (sostantivi). In Atti 27:21, 33 sono usati anche i termini *asitia* e *asitos* (senza cibo).

Per quanto riguarda la pratica giudaica comune, il Giorno delle espiazioni è il solo digiuno annuale a cui si fa cenno nel NT (Atti 27:9). I farisei zelanti digiunavano il lunedì e il giovedì (Luca 18:12); altri ebrei devoti, come Anna, digiunavano spesso (Luca 2:37).

L'unica volta che Gesù digiunò, e di cui abbiamo notizie, è quando fu tentato nel deserto. Ma in tale occasione non è sicuro che egli digiunasse per propria scelta. Dalla prima tentazione possiamo dedurre che non c'era cibo disponibile nel luogo scelto per le settimane di preparazione al suo ministero (Matt. 4:1–4). *Cfr.* i 40 giorni di digiuno di Mosè (Es. 34:28) e di Elia (I Re 19:8).

Gesù dava per scontato che i suoi ascoltatori avrebbero digiunato, ma insegnò loro che il digiuno doveva essere un gesto rivolto verso Dio e non verso gli uomini (Matt. 6:16–18). Quando gli fu domandato perché i suoi discepoli non digiunavano come facevano, al contrario, quelli di Giovanni Battista e quelli dei farisei, Gesù non abolì la pratica, ma la dichiarò inopportuna per i suoi discepoli "finché lo sposo è con loro" (Matt. 9:14–17; Mar. 2:18–22; Luca 5:33–39). In seguito essi avrebbero digiunato come gli altri.

In Atti i conduttori della chiesa digiunano quando scelgono i missionari (13:2–3) e gli anziani (14:23). Paolo fa riferimento due volte al suo digiunare (II Cor. 6:5; 11:27). Nel primo brano, sembra sia da intendersi come un digiuno volontario, come forma di auto–disciplina (*nēsteia*); il secondo menziona sia il trovarsi senza cibo (*limos*) sia il privarsene volontariamente (*nēsteia*).

L'autenticità dei riferimenti al digiuno in alcuni MSS di Matteo 17:21, Marco 9:29, Atti 10:30 e I Corinzi 7:5 risulta improbabile alla luce della critica testuale, sebbene la presenza di questi riferimenti in molti MSS indica che nella chiesa primitiva il valore del digiuno cresceva sempre di più. (H.A.G. Belben)

*Farisei

DILUVIO

Inondazione mandata da Dio all'epoca di Noè per distruggere sulla terra ogni cosa vivente eccetto poche persone scelte (Gen. 6—8). Il termine usato nell'AT per descrivere questo fenomeno è *mabbûl*, probabilmente derivante da *ybl*, "portare", uguale all'accad. *wabābum*, "portare", che significa, fra l'altro, "spazzare via" (riguardo all'acqua, al vento, *ecc.*) e da cui sono derivati *biblum*, "inondazione devastante" e *bubbulum*, "diluvio". Nelle storie accadiche del diluvio si usa un termine diverso, *abûbum*. Nell'AT *mabbûl* fuori della Genesi si trova soltanto nel Salmo 29:10 con lo stesso significato. Nella LXX *mabbûl* è tradotto *kataklysmos*; la stessa parola è usata nel NT (Matt. 24:38–39; Luca 17:27; II Pie. 2:5) per descrivere lo stesso evento.

a) La causa del diluvio

Quando Dio vide che l'uomo pianificava e compiva continuamente il male (Gen. 6:5), decise di far venire sopra di lui un giudizio (6:1–7). Ma *Noè era un uomo giusto, perciò lui e i suoi parenti stretti sarebbero stati risparmiati per un nuovo inizio.

b) La preparazione

Genesi 6:3 e I Pietro 3:20 affermano che in ragione della pazienza di Dio, passarono 120 anni prima dell'arrivo del diluvio. In questo periodo Dio comandò a Noè di costruire un'arca*, secondo precise istruzioni. Annunciò pure che avrebbe fatto un patto con lui (6:18; si veda il punto *g*).

c) Gli occupanti dell'arca

Otto persone, Noè, i suoi tre figli Sem, Cam e Iafet, e le quattro mogli furono salvati nell'arca (Gen. 6:18; 7:7,13; II Pie. 2:5). A bordo c'erano anche due esemplari, un maschio e una femmina, di ciascuna ***mîn***, che può significare "specie" (*creazione, **II**. *d.*) del regno animale, inclusi gli uccelli (6:19–20; 7:8–9,14–15), inoltre c'erano altri dodici esemplari, sei maschi e sei femmine, di ciascuna specie pura, che presumibilmente servivano da cibo e per i sacrifici. Anche gli alimenti di natura vegetale per tutti questi occupanti dell'arca fu stivato a bordo. Non si fa alcun cenno alle creature del mare.

d) Il diluvio

Quando Noè entrò nell'arca con la sua famiglia, Dio li chiuse dentro (7:16) e liberò le acque. Esse caddero sotto forma di pioggia (7:4,12), una pioggia così intensa che la Bibbia afferma con una metafora molto vivace "le cateratte del cielo si aprirono" (7:11). Le acque furono fatte salire anche dal disotto: "le fonti del grande abisso (***t^ehôm***) eruppero" (7:11), ma questa può essere un'espressione metaforica, come suggerisce l'uso del termine ***t^ehôm*** che si trova generalmente in brani poetici, e dunque è fuori luogo cercare in essa riferimenti a fenomeni geologici.

e) La cronologia del diluvio

Noè entrò nell'arca il diciasettesimo giorno del secondo mese quando aveva seicento anni (Gen. 7: 11) e la terra fu asciutta il ventisettesimo giorno del secondo mese quando aveva 601 anni; calcolando allora 30 giorni per un mese, il diluvio durò 371 giorni. La pioggia cadde per 40 giorni (7:12) e le acque continuarono ad aumentare per altri 110 (7:24) = 150 giorni; poi le acque diminuirono per 74 giorni (8:5) = 224 giorni; 40 giorni più tardi fu mandato fuori il corvo (8:6–7) = 264 giorni; 7 giorni più tardi Noè mandò fuori la colomba (8: 8, comprendendo "altri 7 giorni" in 8:10) = 271 giorni; la mandò fuori di nuovo 7 giorni dopo (8: 10) = 278 giorni, e per la terza volta 7 giorni più tardi (8:12) = 285 giorni; Noè aprì l'arca dopo altri 29 giorni (*cfr.* 8:13 con 7:11) = 314 giorni; e la terra fu finalmente asciutta 57 giorni più tardi (8: 14) = 371 giorni in totale.

f) L'estensione del diluvio

Si afferma chiaramente che ogni cosa (6:17), inclusi l'uomo (6:7; 7:21) e il bestiame (6:7,13,17; 7:21–22) doveva essere cancellata dal diluvio, ma si può sostenere che queste categorie sono delimitate da indicazioni di luogo: sulla terra (***'ereṣ***; 6:17; 7:17,23), sotto il cielo (***šāmayim***; 6:17; 7: 19) e sulla faccia della terra (***'^adāmâ***; 7:4,23). ***'ereṣ*** può significare "paese" (*p.e.* in Gen. 10:10), ***šāmayim*** può significare "cielo", o la parte visibile del cielo entro l'orizzonte (si veda I Re 18:45) e l'estensione di ***'^adāmâ*** sarebbe determinata da queste due indicazioni; è quindi possibile che un diluvio di straordinaria violenza possa soddisfare queste condizioni senza coprire l'intera superficie del globo. All'argomentazione che un simile diluvio non avrebbe reso necessaria la preservazione degli animali, si potrebbe rispondere dicendo che se fosse stata coinvolta un'intera regione ambientale con la sua fauna caratteristica, sarebbe stato necessario un provvedimento del genere. Secondo l'ipotesi di un diluvio regionale l'affermazione che tutte le alte montagne (***harê***) sotto tutti i cieli furono coperte (7:19–20) e ricomparvero verso la fine del diluvio (8:5), è interpretata come un fenomeno causato dalle nuvole e dalla nebbia che devono aver accompagnato il cataclisma. Ma il testo permette anche di sostenere un diluvio universale, e il dogmatismo è da considerare fuori luogo in entrambi i casi. Secondo l'insegnamento teologico della Bibbia, tutti gli uomini furono distrutti eccetto Noè e la sua famiglia.

g) La fine del diluvio

Dio si ricordò di Noè nell'arca e fece scemare le acque fino a quando l'arca si fermò sulle montagne dell'Urartu (*Ararat). Qui il TM ***hārê***, ***'arārāṭ***, consonantico ***hry'rrṭ***, appare sempre nella forma plurale (*–êl–y*) e si riferisce quindi alle montagne di Urartu; è un uso retrospettivo del nome che fa riferimento a tutta l'area montuosa dell'Armenia, e non al monte Ararat in particolare. Per capire se si potesse uscire dall'arca Noè mandò fuori prima un corvo, che forse era in grado di cibarsi di carogne e di posarsi sul tetto dell'arca (8:7) e poi una colomba, che al secondo tentativo portò indietro una foglia di olivo, indicando forse che le acque erano diminuite quanto bastava perché le colline, dove gli olivi crescevano, fossero asciutte (vv. 8–11). La terza volta in cui mandò fuori la colomba essa non ritornò (v. 12). Noè allora pensò che fosse giunto il tempo di uscire dall'arca, cosa che Dio gli comandò di fare. In seguito Noè offrì in olocausto animali puri e uccelli puri di ogni specie (si veda *c.*) e Dio giurò di non distruggere più ogni essere vivente per mezzo di un diluvio (8:21–22; Is. 54:9), benedì Noè e i suoi figli (9:1) e confermò la benedizione con un patto (9:11), il cui segno doveva essere un arco nelle nuvole (9:13–17).

h) Paralleli cuneiformi

Storie di diluvio sono state trovate fra i documen-

ti cuneiformi portati alla luce nel Vicino Oriente. Una tavoletta sumera proveniente da Nippur, nella Babilonia meridionale, narra che il re Ziusudra fu avvertito che gli dèi avevano decretato un diluvio per distruggere il genere umano, e gli fu detto di costruire una grande barca nella quale salvarsi. Questa tavoletta è stata scritta intorno al 1600 a.C., ma la storia era probabilmente nota in Mesopotamia molto tempo prima. L'evento di un'alluvione devastante è parte della tradizione storica e letteraria sumera. Una storia accadica si trova nelle copie incomplete dell'*Epica di Atrahasis* del 1630 a.C. *ca*., ampiamente in circolazione nei secoli successivi (era conosciuta a *Ugarit). Essa descrive un diluvio mandato dagli dèi per distruggere l'uomo dopo che erano falliti i tentativi di controllarlo. Il pio Atrahasis è avvertito dal dio Enki (o Ea) di costruire una barca e di mettersi in salvo insieme con la sua famiglia, i suoi tesori e gli animali. Poi arriva il diluvio che dura 7 giorni e, dopo una parte mancante del documento, Atrahasis offre un sacrificio agli dèi i quali si radunano intorno a lui come mosche. Essi si pentono del loro atto e istituiscono una nuova società in cui vige il sistema della colpa individuale e della punizione. La famosa *Storia del diluvio* babilonese, che è parte della Tavoletta XI della più lunga *Epopea di Gilgamesh* (*Babilonia), è tratta in gran parte da quest'opera. Una copia dell'*Epopea di Gilgamesh*, ritrovata a Ninive intorno al 1850, fu identificata nel British Museum da George Smith nel 1872. In questa versione, l'eroe chiamato Utnapishtim (una volta Atrahasis, riga 187) spiega a Gilgamesh come è stato reso immortale dopo essere sopravvissuto al diluvio. La storia che racconta è la stessa dell'*Epica di Atrahasis* con alcuni dettagli aggiunti, fra cui la barca che si arresta sul monte Nisir (nel nord–est della Persia), l'invio di una colomba, una rondine e un corvo, e lo sbarco degli occupanti della barca quando il corvo non fa ritorno. Questi resoconti cuneiformi mostrano analogie con Genesi 6—9, fatto che si deve forse spiegare con il comune riferimento a un reale evento storico. I molti elementi grossolani contenuti nelle versioni cuneiformi suggeriscono che i racconti sono meno attendibili di quello biblico.

i) Fonti

Molti studiosi pensano che il racconto del diluvio di Genesi 6—9 attinga da due fonti, J (Jahvista) e P (Sacerdotale), raccolte da un redattore dopo l'esilio. Secondo questa teoria antiche tradizioni orali furono messe per iscritto nel "documento" chiamato J nel corso di alcuni secoli, a cominciare dal periodo della prima monarchia. L'altra fonte (P) era il frutto di secoli di tradizioni tramandate dai sacerdoti, dal tempo di Davide in poi, che si ipotizza fossero messe per iscritto fra il 500 a.C. e l'epoca di Esdra, attingendo, nel caso di sezioni come quella che riguardava il diluvio, dalle tradizioni babilonesi apprese durante l'esilio. L'identificazione dalle due fonti si basa su criteri come l'uso di due nomi di Dio, *JHWH* (Yahweh) in J ed *ᵉlōhîm* in P, e l'osservazione che a Noè fu comandato di prendere nell'arca sette esemplari (o quattordici) di ogni creatura pura e due di ogni creatura impura (Gen. 7:2–3 = J), e di prendere una coppia per ciascuna specie (Gen. 6:19 = P; si veda anche *c.*).

Questi argomenti sono tuttavia suscettibili di altre spiegazioni, (si veda Bibliografia) e l'unità della narrazione del diluvio è suggerita dalle coerenti spiegazioni sulla causa del diluvio (Gen. 6: 5–7 = J, 11–13 = P), sul suo scopo (Gen. 6:7 = J, 13, 17 = P; 7:4 = J, 21 = P, 22–23 = J; 8:21 = J) e sulla salvezza di un rimanente rappresentativo (Gen. 6:8 = J, 18–20 = P; 7:1–3, 7–9 = J, 13–16a = P; 16b = J; 8:16–19 = P).

j) Racconti di altri diluvi

Dall'Europa, dall'Asia e dalle Americhe provengono racconti di altri diluvi.

k) Archeologia e diluvio

Scavi a Ur, Chis e Fara in Mesopotamia hanno portato alla luce prove di grandi inondazioni. Gli archeologi Sir Leonard Woolley e S.H. Langdon che hanno scavato i primi due siti, credevano che questi resti fossero collegati al diluvio biblico. Ciò è tuttavia improbabile, dal momento che i livelli alluvionali nei tre siti non risalgono tutti allo stesso periodo, e in ciascun caso si spiegano più facilmente in ragione di inondazioni di insolita violenza. Inoltre, è poco probabile che il più antico, quello ad Ur, sia avvenuto molto prima del 4000 a.C., data che compare più avanti nella sequenza continua delle culture preistoriche nel Vicino Oriente e in cui non si trovano segni di interruzione in altre zone. Qualora ciò a cui si riferisce il racconto biblico fosse riferito a una grave inondazione della pianura mesopotamica, l'uno o l'altro dei depositi alluvionali di questi siti potrebbe esserne considerato la prova. Se, al contrario, come sembra più probabile, nella Genesi si dà testimonianza di un evento molto più esteso, l'evidenza archeologica fin ora rinvenuta in Mesopotamia deve essere considerata non attinente.

l) Geologia e diluvio

Non è nota alcuna testimonianza geologica certa. Sono stati tuttavia osservati molti fenomeni che nel passato, particolarmente nel XIX secolo, sono

stati citati come prova di un diluvio eccezionale. Oggi la maggior parte di questi fenomeni geologici sono spiegati in modo plausibile come vestigia dell'Era Glaciale Quaternaria, o come il risultato di eventi geologici molto più antichi. Legate all'era glaciale ci sono state tuttavia alcune variazioni come la modificazione dei livelli del mare per mezzo del blocco e del rilascio di acqua nei ghiacciai, e l'abbassamento e il rialzamento delle masse terrestri in ragione dell'aumento e della diminuzione del peso del ghiaccio sovrastante, fatti questi che possono benissimo aver prodotto effetti compatibili con il racconto biblico. Il termine effettivo dell'ultima glaciazione può essere datato intorno al 10.000 a.C., e dunque si potrebbe forse ritenere che Noè e i suoi contemporanei appartenessero a un'epoca del genere (*genealogia). Non è comunque disponibile alcuna prova certa, e qualunque schema per porre gli avvenimenti descritti nella Genesi in una reale collocazione storica non è che un'ipotesi.

Bibliografia. *Generale*: A. Parrot, *The Flood and Noah's Ark*, 1955; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels 2*, 1949, cap. IV. *Punto h*): W.G. Lambert e A.R. Millard, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, 1969; J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 1982, pp. 214–240; *ANET*, pp. 72–99, 104–106; *DOTT*, pp. 17–26. *Punto i*): O.T. Allis, *The Five Books of Moses*, 1943, pp. 95–99; G. Ch Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, pp. 45–47. *Punto j*): J.G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 1919, pp. 146–332 (pp. 107–125 per versioni mesopotamiche in greco e in accadico). *Sezione k*): M.E.L. Mallowan, *Iraq* 26, 1964, pp. 62–82; R.L. Raikes, *Iraq* 28, 1966, pp. 52–63. *Punto l*): J.K. Charlesworth, *The Quaternary Era* 2, 1957, pp. 614–619, **in it.** *GLAT*, 4, coll. 894–900; *DIB*, pp. 397–398; C. Saporetti, *Il diluvio*, Palermo, 1982; *Il primo incontro interdisciplinare mesopotamico (Camaldoli, 23–25 ottobre 1981): il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia*, Roma, 1985; *Noè, il diluvio universale e la preistoria dell'alleanza*, Settimello, 1987; M. Deribere, *Storia mondiale del diluvio*, Milano, 1990; M. Baldacci, *Il diluvio. Mito e realtà del più grande cataclisma di tutti i tempi*, Milano, 1999. (T.C. Mitchell)

DIMORA

(NVR; gr. *monai*, vulg. *mansiones*). Su questa figura linguistica usata da Gesù in Giovanni 14:2 sono state fatte diverse ipotesi (*p.e.* B.F. Westcott, *The Gospel according to St John*, 2, 1908, p. 167). La maggioranza degli studiosi concorda nel ritenere così il suo senso: il Padre fornirà spazio a volontà nella dimora eterna. Altrove nel NT la parola greca si trova solo nel v. 23 dello stesso capitolo. Si veda S. Hauck, *GLNT* 7:40–44. (J.D. Douglas)

*Giovanni, vangelo

DINA

(Ebr. *dînâ*, "giudizio" o "giudicata"). Figlia di *Giacobbe e di Lea (Gen. 30:21; 46:15). Mentre Giacobbe era accampato presso Sichem, Dina uscì per andare a visitare le donne della città (Gen. 34); ma Sichem, figlio di Camor, principe ivveo della città, fu attratto da lei e le fece violenza, innamorandosene poi e chiedendola in moglie a Giacobbe. I figli di Giacobbe, però, si indignarono per l'accaduto; stipularono un patto in base al quale i sichemiti si sarebbero dovuti circoncidere prima che il matrimonio potesse avere luogo. Simeone e Levi, con i loro servi, approfittarono della situazione e, cogliendo i sichemiti in un momento di debolezza fisica, li sterminarono. Questa loro azione fu disapprovata (Gen. 34:30) e denunciata (Gen. 49:5–7) da Giacobbe. Il racconto di tali tristi episodi riguardanti donne sono caratteristici del periodo antico (pre–salomonico); per tali racconti si veda C.H. Gordon, *HUCA* 26, 1955, p. 80. (K.A. Kitchen)

DINTORNI DELLE CITTÀ

L'ebr. *miḡrāš*, in Levitico 25:34 è reso "dintorni delle città". È usato in modo particolare, ma non esclusivamente, per la terra incolta che circondava le città levitiche, adatta per pascolare i bovini; era vietato toglierla ai leviti (Lev. 25:34, *ecc.*). (F.F. Bruce)

DIO

Dio esiste e si può conoscere. Queste due affermazione sono la base e l'ispirazione della vera religione. La prima è un'affermazione di fede, la seconda si basa sull'esperienza. Dal momento che l'esistenza di Dio non è soggetta a prove scientifiche, deve essere un postulato di fede, e dal momento che Dio trascende tutta la sua creazione, può essere conosciuto soltanto per mezzo della sua autorivelazione.

La religione giudeo–cristiana si distingue perché ritiene Dio conoscibile come Dio personale soltanto per mezzo della sua rivelazione nelle Scritture. La Bibbia non fu scritta per dimostrare che Dio esiste, bensì per rivelarlo nelle sue azioni. Per questo motivo la rivelazione biblica è per natura progressiva, giungendo al suo culmine nella persona

di Gesù Cristo, il Figlio di Dio. Alla luce della sua autorivelazione nelle Scritture si possono fare una serie di affermazioni fondamentali su Dio.

I. Il suo Essere

Nel suo essere Dio esiste per sé. Mentre il creato dipende da lui, egli è totalmente indipendente da esso. Non solo è vivente, ma provvede la vita per il suo universo, e la fonte di quella vita è in se stesso. Dio è completamente indipendente da qualsiasi contesto in cui sceglie di farsi conoscere. Questa qualità dell'essere divino trova probabilmente espressione nel suo nome personale Yahweh, e nell'affermazione "Io sono colui che sono", cioè "sono colui che ha esistenza in sé" (Es. 3:14).

La stessa percezione era implicita nella visione di Isaia: "Il SIGNORE è Dio eterno, il creatore degli estremi confini della terra; egli non s'affatica e non si stanca ... Egli dà forza allo stanco, e accresce il vigore a colui che è spossato" (Is. 40:28–29). Egli è il donatore, mentre tutte le sue creature ricevono i suoi doni. Cristo diede l'espressione più piena di questo mistero quando dichiarò: "come il Padre ha vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio d'aver vita in se stesso" (Giov. 5:26). Ciò rende l'indipendenza una qualità distintiva della deità. In tutte le Scritture Dio è rivelato come la fonte di tutto ciò che esiste, tanto degli esseri viventi, quanto delle cose inanimate, il creatore e il donatore della vita, che solo ha vita in sé.

II. La sua natura

Per quanto riguarda la sua natura, Dio è puro spirito, ovvero, energia intelligente. Cristo fece la seguente rivelazione alla donna samaritana a proposito di Dio oggetto del culto di Israele: "Dio è spirito, e quelli che l'adorano, bisogna che l'adorino in spirito e verità" (Giov. 4:24). A questo riguardo dobbiamo fare una distinzione tra Dio e le sue creature che sono di natura spirituale. Quando diciamo che Dio è puro spirito, non diciamo che è in parte spirito e in parte corpo, come l'uomo. Egli è spirito puro, senza né forma né parti corporee, e per questo motivo non ha una presenza fisica. Quando gli scrittori della Bibbia descrivono Dio con occhi, orecchi, mani e piedi, stanno attribuendo a Dio quei poteri che corrispondono a ciò che noi umani possiamo fare usando queste nostre membra. Se non parlassimo di Dio in questi termini fisici, sarebbe difficile parlarne. Ovviamente, ciò non implica qualche imperfezione in Dio, dal momento che la sua vita come spirito non è una forma di esistenza in alcun modo ristretta o limitata.

Quando diciamo che Dio è spirito infinito, andiamo al di là della portata della nostra esperienza. Noi siamo limitati nello spazio e nel tempo, nella conoscenza e nelle potenzialità. Dio è in essenza senza limiti: ogni aspetto della sua natura è infinito. Chiamiamo eternità la sua infinità ponendola in relazione al tempo, mentre in relazione allo spazio parliamo della sua onnipresenza e onniscienza, attributo quest'ultimo che esprime l'infinità della sua natura per quanto concerne la conoscenza e l'onnipotenza.

Analogamente, se Dio è infinito ne consegue che è trascendente il suo universo creato. Ciò sottolinea il suo essere diverso rispetto a ogni sua creatura, come spirito esistente in sé e per sé. Egli non è racchiuso nella natura, ma è esaltato infinitamente al di sopra di essa. Persino in quei brani della Scrittura in cui è sottolineata una sua manifestazione temporale e locale si enfatizza la sua esaltazione e onnipotenza in quanto trascendente il mondo, essendone creatore e giudice (*cfr*. Is. 40:12–17).

Nel contempo, l'infinità di Dio sottintende la sua immanenza. Con questa intendiamo la sua presenza e la sua potenza in ogni parte della sua creazione (*cfr*. Sal. 139). Dio non si pone a distanza dal mondo, come un semplice spettatore dell'opera delle sue mani. Egli pervade ogni parte del suo creato, sia organico sia inorganico, agendo dall'interno verso l'esterno, dal centro di ogni atomo e dalle fonti più nascoste del pensiero, della vita e dei sentimenti, con una serie continua di effetti recanti la sua impronta.

In brani come Isaia 57 e Atti 17 ci sono presentate la trascendenza e l'immanenza di Dio. Nel primo brano la sua trascendenza è espressa così: "l'Alto, l'eccelso, che abita l'eternità, e che ha nome "il santo"", e la sua immanenza, come chi dimora: "vicino a chi è oppresso e umile di spirito" (Is. 57:15). Nel secondo brano Paolo, rivolgendosi agli uomini di Atene afferma, riguardo al Dio trascendente, che "ha fatto il mondo e tutte le cose che sono in esso, essendo Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruito da mani d'uomo; e non è servito dalle mani dell'uomo, come se avesse bisogno di qualcosa; lui, che dà a tutti la vita, il respiro e ogni cosa" e poi afferma l'immanenza di questo stesso Dio sostenendo che egli non è "lontano da ciascuno di noi. Difatti, in lui viviamo, ci muoviamo, e siamo"(Atti 17:24, 27).

III. Il suo carattere

Dio è personale. Con ciò diciamo che egli è razionale, autocosciente e auto–determinantesi; un agente intelligente e moralmente responsabile. Come mente suprema Dio è la fonte di ogni razionalità esistente nell'universo. Dal momento che le sue creature razionali possiedono ognuna un ca-

rattere indipendente, Dio deve possedere un carattere che è divino sia nella sua trascendenza sia nella sua immanenza.

L'AT rivela un Dio personale, sia nella sua autorivelazione, sia nei rapporti del suo popolo con lui, e il NT dimostra chiaramente che Cristo si rivolgeva a Dio in un modo che può avere senso soltanto in una relazione tra due persone. Per questo motivo possiamo asserire l'esistenza in Dio di qualità intellettuali e morali, come lo facciamo nel caso degli umani. Si sono fatti diversi tentativi di classificare gli attributi divini, cioè le qualità del suo carattere, utilizzando titoli quali: "intellettuali e morali", "comunicabili e incomunicabili", o "relazionali e non relazionali". Le Scritture non sembrano appoggiare alcuna di queste classificazioni. I *nomi di Dio sono per noi la designazione dei suoi attributi, ed è significativo che, guardando la storia, vediamo che i nomi di Dio furono rivelati nel contesto di esigenze particolari del suo popolo. Sembrerebbe allora più consono alla rivelazione biblica trattare ogni attributo come una manifestazione del carattere di Dio all'interno della particolare situazione umana che la suscitava; la compassione nel contesto della miseria, la pazienza di fronte alla ribellione, la grazia di fronte alla colpa, la misericordia come risposta al ravvedimento, e così via. Tutto ciò suggerisce che gli attributi di Dio esprimono il rapporto che egli instaura con coloro che sentono il bisogno di lui. Un corollario incontestabile risiede nella verità che Dio è presente, nella pienezza della sua natura, in ciascun suo attributo, cosicché non vi è mai una quantità più grande di un attributo rispetto a un altro: l'amore non supera mai la giustizia, o la misericordia la sua rettitudine. Dio è immutabile, non limitato, anzi è totalmente coinvolto in tutto ciò che fa. Se esiste un attributo di Dio da indicare come una qualità che comprende e pervade tutto ciò che egli è, questo è la sua santità, che qualifica necessariamente ogni suo attributo: amore santo, compassione santa, sapienza santa, e così via.

IV. La sua volontà

Dio è sovrano. Ciò significa che elabora i suoi propri piani portandoli a compimento nei tempi da lui designati e come egli vuole. La sua sovranità nel volere e nell'agire è semplicemente un'espressione della sua intelligenza, della sua potenza e della sua sapienza suprema. La volontà di Dio non è arbitraria nel senso che sia capricciosa, bensì opera in completa armonia con il suo carattere. È ciò che mette in atto la sua potenza e la sua bontà, quindi il fattore determinante di tutta l'esistenza, affinché Dio sia glorificato.

Vi è comunque una distinzione da fare tra il volere di Dio che prescrive ciò che *noi* dobbiamo fare, e la sua volontà che determina ciò che *egli* farà. Per questo motivo i teologi distinguono tra la volontà *decretativa* di Dio, volontà con la quale stabilisce tutto ciò che avverrà, e quella *prescrittiva*, per mezzo della quale ingiunge alle sue creature i doveri che appartengono loro. La volontà decretativa di Dio si compie sempre, mentre la sua volontà prescrittiva spesso è disubbidita.

Allorquando comprendiamo il dominio sovrano della volontà divina come causa ultima di tutto ciò che accade, sia quando è compiuto in modo attivo (*cfr.* Sal. 135:5–12), sia permettendo gli eventi in modo passivo (*cfr.* Atti 14:16), è indispensabile riconoscere la differenza tra la volontà attiva di Dio e la sua volontà permissiva. L'ingresso del peccato nel mondo, e il suo continuo prevalere, vanno attribuiti alla volontà permissiva di Dio, dal momento che il peccato contraddice la sua santità e la sua bontà. Esiste quindi un ambito in cui domina la volontà attiva di Dio e uno in cui la libertà dell'uomo che si esercita contro Dio sembra prevalere. La Bibbia presenta entrambi questi ambiti. La verità che spicca in tutto l'AT è quella espressa da Nabucodonosor: "Egli agisce come vuole con l'esercito del cielo e con gli abitanti della terra; e non v'è alcuno che possa fermare la sua mano o dirgli: "Che fai?"" (Dan. 4: 35). Nel NT troviamo un esempio impressionante di resistenza alla volontà divina a motivo dell'incredulità umana, allorquando Gesù pronunciò il suo lamento angosciato su Gerusalemme: "Quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come la chioccia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali; e voi non avete voluto!" (Matt. 23:37). Ciò nonostante, la sovranità di Dio domina facendo sì che tutto coopererà affinché si realizzeranno i suoi scopi eterni, e affinché alla fine la richiesta fatta da Gesù e ripetuta dai suoi discepoli, "Sia fatta la tua volontà anche in terra com'è fatta in cielo" (Matt. 6: 10; 26:39–42), sia pienamente esaudita.

È vero che non possiamo conciliare la sovranità di Dio con la responsabilità dell'uomo all'interno di un unico schema logico. Ciò accade perché non comprendiamo né l'intera portata della conoscenza divina, né tutte le leggi che governano il comportamento umano. La Bibbia insegna sia che ogni esistenza è vissuta nell'ambito della volontà sostenitrice di Dio "in cui viviamo, ci muoviamo, e siamo"; sia che come un uccello vola libero nell'aria e un pesce si muove liberamente nel mare, così noi umani abbiamo una nostra reale libertà nell'ambito della volontà di Dio che ci ha creati per sé.

Dio sostiene tutti all'interno di quella libertà per la quale siamo responsabili e dobbiamo rendere conto. Senza questa libertà responsabile non

potrebbe esistere la libertà più profonda di una vita di fede e di amore vissuta per lui, e godere della sua persona come il nostro bene supremo.

V. La sua essenza

Nella essenza Dio è comunione. La suprema rivelazione di Dio data nelle Scritture è che la vita di Dio è costituita da una comunione eterna e amorevole tra tre persone uguali e distinte, Padre, Figlio e Spirito Santo; Dio estende questa comunione alle sue creature. Si potrebbe forse intravedere questa verità nelle parole di Dio quando decise deliberatamente di creare l'uomo: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza". La forma delle parole esprime la volontà di Dio, non solo di rivelare la sua natura comunitaria, ma di aprire la vita divina di comunione a creature moralmente fatte a sua immagine e in grado di apprezzarla. È vero che per mezzo del peccato l'uomo perse la sua idoneità a questa comunione, ma è altresì vero che Dio ha voluto ripristinarla. Era questo il grande fine della redenzione: Dio, in tre Persone, agendo per operare la nostra riammissione, esprimendo il suo amore nell'elezione che ci scelse, nella redenzione che ci liberò, e nella rigenerazione che ci ricreò, ci ha resi nuovamente idonei alla comunione con lui. L'Apostolo Giovanni espone la pluralità delle persone nella deità, e la comunione che li caratterizza (I Giov. 1:3—2:2; 3:24—4:6). La sua dichiarazione basata su questo concetto di Dio esprime bene il culmine della rivelazione biblica e dell'opera redentrice di Cristo: "Dio è amore" (I Giov. 4:8–10, 16).

VI. La sua paternità

Il Dio personale può intraprendere rapporti personali, e quello più intimo e tenero conosciuto nelle Scritture è quello di Padre. Fu questa la designazione più comune usata da Gesù per colui al quale si rivolgeva in preghiera e di cui parlava. Nella teologia il nome "Padre" è riservato in modo particolare alla prima persona della Trinità. Nelle Scritture ci sono quattro tipi di rapporti nei quali ci si riferisce a Dio con il titolo di "Padre". **1.** *La sua paternità nella creazione*. Il rapporto fondamentale di Dio con l'uomo, fatto a sua immagine, trova la sua illustrazione più idonea e completa nel rapporto naturale che dona la vita. Questo rapporto si riferisce particolarmente alla natura spirituale dell'uomo. Nella Lettera agli Ebrei Dio è chiamato il "Padre degli spiriti" (12:9), e in Numeri "il Dio che dà lo spirito a ogni creatura" (27:16). Paolo, parlando nell'Areòpago, partì da questa considerazione per sottolineare la futilità per l'uomo razionale di adorare idoli di oro, di argento e di pietra. Citò il poeta Arato ("Poiché siamo anche sua discendenza") come sostegno del fatto evidente che l'uomo è creato da Dio. Senza il creatore/Padre non ci sarebbe alcuna razza umana, nessuna famiglia umana. **2.** *La sua paternità nella teocrazia*. Qui si esprime il rapporto di Dio con il suo popolo del patto, Israele. Si tratta di un rapporto collettivo piuttosto che individuale; Israele era il figlio di Dio (Es. 4:22–23) e fu chiamato a riconoscere questo rapporto e ad agire secondo i suoi termini: "Se dunque io sono padre, dov'è l'onore che m'è dovuto?"(Mal. 1:6, *cfr.* 2:10; Is. 64:8). Dal momento che il rapporto dell'alleanza aveva un significato spirituale e redentivo, si può considerare questa paternità come un adombramento della paternità di Dio che sarebbe stata rivelata nel NT. **3.** *La sua paternità generatrice*. Questo aspetto si vede esclusivamente in relazione con la seconda persona della Trinità, designato come Figlio di Dio e unigenito Figlio. Di conseguenza è un rapporto unico e che non si applica alle semplici creature. Cristo, mentre viveva sulla terra, parlava molto spesso di questa relazione che era unicamente sua. Dio era suo Padre per mezzo di una generazione eterna, esprimente un rapporto eterno, fuori dal tempo, che trascende ogni nostra comprensione. Va notato che Gesù, quando insegnava ai Dodici, non ha mai usato il termine "Padre nostro" considerandosi insieme a loro in questa relazione. Nel messaggio mandato per mezzo di Maria dopo la sua risurrezione indicò due rapporti distinti: "Padre mio e Padre vostro" (Giov. 20:17), ma questi due rapporti sono così strettamente collegati che l'uno diventa il fondamento dell'altro. La sua figliolanza, benché su un livello totalmente unico, era la base per la loro figliolanza, a motivo della loro fede in lui e la conseguente comunione e unione spirituale con lui, operata dallo Spirito Santo. **4.** *La sua paternità adottiva*. Si tratta del rapporto di redenzione a cui partecipano tutti i credenti. Nel contesto della redenzione questo rapporto può essere visto sotto due aspetti: quello della posizione in Cristo assegnata al credente e quello della sua rigenerazione a opera dello Spirito Santo. Questo rapporto è basilare per il credente, come ebbe a ribadire Paolo nella sua Lettera ai Galati: "Perché siete tutti figli di Dio per la fede in Cristo Gesù" (3:26). In quest'unione vivente con Cristo il credente è adottato nella famiglia di Dio, e diventa l'oggetto dell'opera rigeneratrice dello Spirito, che gli conferisce la natura di figlio. A motivo della loro nuova posizione (giustificati) e della nuova relazione (figli adottati), coloro che credono in Cristo sono fatti partecipi della natura divina e sono nati nella famiglia di Dio. Giovanni rese questo concetto in modo molto chiaro nel prologo del suo Vangelo: "a tutti

quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventar figli di Dio: a quelli, cioè, che credono nel suo nome; i quali non sono nati da sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo, ma sono nati da Dio" (Giov. 1:12–13). In questo modo sono conferiti ai credenti tutti i privilegi insiti nel rapporto filiale: "Se siamo figli, siamo anche eredi" come conseguenza logica (Rom. 8:17).

L'insegnamento di Cristo sulla paternità di Dio limita questo rapporto chiaramente al popolo di coloro che credono in lui. Da nessuna parte è detto che pensa a un simile rapporto tra Dio e i non credenti. Non solo non c'è sentore di una paternità redentrice di Dio nei confronti di tutti gli uomini ma ha persino detto ai suoi oppositori increduli: "Voi siete figli del diavolo che è vostro padre" (Giov. 8:44).

Il NT pone nel contesto di questo rapporto paterno di Dio gli aspetti più teneri del suo carattere, il suo amore, la sua fedeltà e la sua cura costante; nello stesso tempo però sempre il NT insegna che avere Dio come Padre ci pone di fronte alla responsabilità di mostrargli, come figli a un padre, riverenza, fiducia e ubbidienza amorevole. Cristo ci ha insegnato a pregare, non semplicemente : "Padre nostro", ma "Padre nostro che sei nei cieli", inculcandoci così la dovuta riverenza e umiltà. Per quanto l'amore di Dio sia tenero, ricco e intimo, Dio è sempre Dio: meraviglioso, maestoso e tremendo.

Bibliografia. J. Orr, *The Christian View of God and the World*, 1908; G. Vos, *Biblical Theology*, 1948; H. Bavinck, *The Doctrine of God*, 1973; G. Bray, *The Doctrine of God*, 1993; P. Helm, *The Providence of God*, 1993, **in it.** H. Kleinknecht, G. Quell, E. Stauffer, *GLNT* 4:317–474; J. Schneider, *DCBNT*, pp. 477–489; *ER* 6, pp. 84–96; *DIB*, pp. 399–408; *DPL*, pp. 445–468; *VB*, pp. 114–126; C. Spicq, *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Roma, 1969; T.C. Hammond, *Aggiungi alla fede la conoscenza*, GBU, Roma, 1969; ed. riv. a cura di R. Diprose , 1994; V. Subilia, *Presenza e assenza di Dio*, Torino, 1976; C. Westermann, *Che cosa dice l'Antico Testamento su Dio?*, Brescia, 1982; W. Panneneberg, *Teologia sistematica*, 3 voll., 1990–1996; Brescia *Dio l'unico: sulla nascita del monoteismo in Israele*, Brescia, 1991; J.I. Packer, *Conoscere Dio*, 2 ed. Modena, 1995; E. Jungel, *Possibilità di Dio nella realtà del mondo*, Torino, 2005; A. Gounelle, *Parlare di Dio*, Torino, 2006; G. Sanna, *Yahweh: il dio rivelato*, Dolianova. (R.A. Finlayson, P.F. Jensen)

*Gesù Cristo, titoli; *Dio, nomi; *Onnipotenza; *Trinità

DIO, NOMI

Vi sono nell'AT tre parole di primaria importanza per studiare i nomi, i titoli o le descrizioni di Dio: *'ēl*, *'elōhîm* e *Yahweh*. Per iniziare è necessario capirne il significato di questi termini sia separatamente sia nel rapporto reciproco che hanno.

I. I nomi fondamentali

a) El

El (*'ēl*), "Dio" o "dio", ha forme affini in altre lingue semitiche e indica un dio nel senso più ampio, vero o falso o persino un'immagine riverita come dio (Gen. 35:2). A motivo del carattere generale di questo termine, spesso vi è associato un aggettivo o predicato qualificativo. In Deuteronomio 5:9, per esempio, leggiamo: "Io, il SIGNORE (*Yahweh*) il tuo Dio (*'elohîm*), sono un Dio (*'ēl*) geloso", oppure in Genesi 31:13: "il Dio (*'ēl*) di Betel". Nelle tavolette di Ras Shamra, invece, El è un nome proprio, il nome del "dio superiore" cananeo il cui figlio era Ba'al. La forma plurale di *'ēl* è *'elôhîm* e quando è usato in senso plurale è tradotto "dèi" (ma si veda sotto). Può trattarsi di semplici immagini fatte "da mano d'uomo, dèi di legno e di pietra" (Deut. 4:28), oppure di esseri immaginari rappresentati da esse (Deut.12:2).

b) Elyon, El Elyon

'El 'elyôn "Dio Altissimo", era il titolo di Dio come era conosciuto e servito da Melchisedec (si veda sotto). *'elyôn* si trova in Numeri 24:16 e altrove. Nel Salmo 7:17 lo si trova insieme a *Yahweh*, mentre nel Salmo 18:13 i due nomi sono usati come termini paralleli. Si veda anche Daniele 7:22 e 25 per il plurale aramaico *'elyônîn*; altrove nell'aramaico di Daniele l'equivalente dell'ebraico *'elyôn* è *'illāyâ* (*p.e.* 4:17; 7:25).

c) Elohim

Malgrado sia una forma plurale (*'elōhîm*), il nome può essere reso come singolare, in tal caso s'intende l'unica suprema deità, e normalmente è tradotto con "Dio". Come il suo equivalente italiano è un sostantivo comune, che comunica l'idea di tutto quanto attiene al concetto della deità, in contrasto con ciò che attiene all'uomo (Num. 23: 19) o ad altre creature. È adatto per esprimere rapporti cosmici o universali (Gen. 1:1), perché esiste un solo Dio supremo e vero, e si tratta di una Persona; si avvicina nelle sue caratteristiche a un nome proprio, senza però perdere le sue qualità concettuali.

d) Eloah

Si tratta di una forma singolare (*'elōah*) di

ᵉlōhîm, avendo lo stesso significato di *ʾēl*. Nell'AT si trova maggiormente in brani poetici (*p.e.* Deut. 32:15, 17; e più frequentemente in Giobbe). La forma corrispondente in aramaico è *ʾᵉlāh*.

e) Yahweh

La parola ebraica Yahweh è tradotta nella NVR con "SIGNORE" (si noti il maiuscoletto), nella Versione Riveduta di Giovanni Luzzi è tradotta con "Eterno". Nella versione Nardoni (1960) in Isaia 40:10 è riportato: "Ecco, il Signore Yahweh viene con potenza". Il testo ebraico originale non aveva le vocali. Il tetragramma YHWH era considerato troppo sacro da poter essere pronunciato, così nella lettura si sostituiva *ʾᵃḏōnāy* ("mio Signore"). Le vocali di questo nome furono inserite tra le consonanti YHWH, producendo qualcosa di simile a "Geova", forma questa attestata per la prima volta in forma scritta in documenti dell'inizio del XII sec. d.C.

La pronuncia Yahweh è suggerita da traslitterazioni del nome greco nella letteratura della chiesa primitiva; troviamo la forma *iaoue* in Clemente di Alessandria; *iabe* (Teodoro); la *b* greca ormai si pronunciava *v*).

Il nome è certamente legato all'ebraico *hāyâ*, "essere", o più precisamente a una variante più antica della sua radice, *hāwâ*. Non è da considerarsi un imperfetto del verbo perché questo verbo non dispone della coniugazione *Hif'il*, l'unica a cui si potrebbe assegnare tale forma; mentre l'imperfetto della coniugazione *Qal* non può contenere la vocale *a* nella prima sillaba. Yahweh va considerato un sostantivo semplice in cui la radice *hwh* è preceduta dalla *j* preformativa. Si veda L. Koehler e W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1958, pp. 368 ss.; come anche L. Koehler, *Vom Hebräischen Lexicon*, 1950, pp. 17ss.

In senso stretto, Yahweh risulta l'unico "nome" di Dio. In Genesi ovunque la parola *šēm* ("nome") è associata con l'essere divino, c'è Yahweh. Quando Abramo o Isacco costruiscono un altare si dice di ognuno di loro, "invocò il nome di Yahweh" (Gen. 12:8; 13:4; 26:25).

Yahweh era in modo particolare il Dio dei patriarchi, "Yahweh il Dio (Elohim) di Abraamo" e poi di Isacco, e infine "Yahweh, il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abraamo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato da voi". Riguardo a questo nome, Elohim dichiara: "Tale è il mio nome in eterno, così sarò invocato da generazione in generazione" (Es. 3:15). Yahweh, quindi, a differenza di Elohim, è un nome proprio, il nome di una persona, benché quella persona sia divina. Come nome proprio ha il suo proprio contesto ideologico; presenta Dio come Persona, ponendolo quindi in relazione con altre persone (umane). Esso avvicina Dio all'uomo e troviamo che egli parla con i patriarchi come si parla con un amico.

Uno studio della parola *nome nell'AT rivela quanto esso significhi in ebraico. Non si tratta di una semplice etichetta; presenta la personalità di colui a cui appartiene. Può derivare dalle circostanze della sua nascita (Gen. 5:29), o riflettere il suo carattere (27:36), e quando una persona appone il suo nome a qualche oggetto o a un'altra persona, questi è posto sotto la sua influenza e la sua protezione (I Re 8:29).

f) Yahweh Elohim

Questi due termini si trovano insieme nel racconto di Genesi 2:4—3:24, anche se solo Elohim è usato nel colloquio tra Eva e il serpente. Se il racconto concernente l'Eden avvesse affinità con un racconto sumero simile conosciuto da Abramo a Ur, sarebbe possibile spiegare l'uso diverso dei nomi di Dio che si rinviene in questi due capitoli rispetto a ciò che si trova nei capitoli precedente e seguenti.

g) Il rapporto che intercorre tra El, Elohim e Yahweh

Ora siamo in grado di spiegare il modo in cui queste tre parole concordano o differiscono nell'uso. Sebbene ci siano occasioni in cui andrebbe bene una delle tre, bisogna dire che esse non sono identiche o interscambiabili. Nel racconto di Genesi 14, che molti ora considerano un quadro veritiero della situazione nei primi anni del II mill. a.C., leggiamo dell'incontro di Abramo con Melchisedec, sacerdote di *ʾēl ʿelyôn*, il "Dio Altissimo". Ecco il "nome" o titolo usato da Melchisedec per la deità che adorava. Chiaramente sarebbe sbagliato sostituire sia "Elohim" sia "Yahweh" a *ʾēl ʿelyôn* (Gen. 14:18). Melchisedec benedice Abramo nel nome di *ʾēl ʿelyôn*, "padrone dei cieli e della terra", identificando così in *ʾēl ʿelyôn* il Dio supremo (Gen. 14:19–20). Il re di Sodoma offre un regalo ad Abramo, che egli rifiuta, alzando le mani a "*Yahweh*, *ʾēl ʿelyôn*, padrone del cielo e della terra" (14:22). Abramo fa comprendere che anche lui adora il Dio supremo, lo stesso Dio (perché ne esiste soltanto uno), ma che lo conosce con il nome di "Yahweh". (La LXX e PS omettono Yahweh in Genesi 14:22).

Citiamo un altro esempio: in Genesi 27:20 Giacobbe inganna suo padre con le parole "Yahweh tuo Dio (Elohim) ha fatto venire [la selvaggina] sulla mia via". Non avrebbe senso la frase, se si scambiasse "Yahweh" con "Elohim". Yahweh era il nome con il quale suo padre adorava il Dio supremo (Elohim).

II. La rivelazione a Mosè

La rivelazione data a Mosè nel pruno ardente è uno degli episodi più singolari e fondamentali del racconto biblico. Dopo le sue prime parole Dio si presenta così: "Io sono il Dio (Elohim) di tuo padre" (Es. 3:6). Questo esordio dà per scontato che Mosè conoscesse il nome del Dio di suo padre. Quando Dio lo fa partecipe del suo piano per liberare Israele per mezzo di lui, Mosè si dimostra riluttante e comincia a trovare scuse.

Egli chiede: "Quando sarò andato dai figli d'Israele e avrò detto loro "Il Dio dei vostri padri mi ha mandato da voi", se essi dicono: "Qual (*mah*) è il suo nome?" che cosa risponderò loro?" (Es. 3:13). In ebraico, il modo normale di chiedere il nome di qualcuno è usare il pronome *mî*; quando invece si usa *mah*, si esige una risposta più approfondita, che indichi il significato ("che cosa?") o la sostanza del nome.

Ciò ci aiuta a capire la risposta: "Io sono colui che sono" (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*). "Poi disse: "Dirai così ai figli d'Israele: *L'IO SONO mi ha mandato da voi*"" (Es. 3:14). Con questa risposta Mosè non avrebbe pensato che Dio gli stesse comunicando un *nome nuovo*, né è definito "nome". Quest'affermazione costituisce semplicemente il significato insito nel nome che Mosè conosceva già. Abbiamo qui un gioco di parole. "Yahweh" è espresso da *'ehyeh*. M. Buber traduce cosi: "Sarò come sarò", e parla di uan sorta di promessa concernente la potenza di Dio e la sua presenza permanente con il popolo nel processo di liberazione (*Moses*, pp. 39–55). Che il significato di queste parole, piuttosto enigmatiche in italiano, sia qualcosa del genere, è dimostrato da ciò che segue. Dio continua: "Yahweh, il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abraamo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe, mi ha mandato da voi. Tale è il mio nome in eterno" (v. 15). Il significato pieno del nome viene dichiarato prima; poi segue il nome stesso.

III. L'Interpretazione di Esodo 6: 2–3

Dopo il ritorno in Egitto, Mosè riceve ulteriori istruzioni da Yahweh su come deve affrontare il faraone e il popolo: "Io sono il SIGNORE (Yahweh)", dice. "Io apparvi ad Abraamo, a Isacco e a Giacobbe, come il Dio onnipotente (*'ēl šadday*); ma non fui conosciuto da loro con il mio nome di SIGNORE (Yahweh)" (Es. 6:3). La rivelazione precedente fatta ai patriarchi riguardava promesse per un futuro lontano; il presupposto era che essi avrebbero dovuto essere certi che egli, Yahweh, era un Dio (*'ēl*) tale da essere capace (uno dei significati possibili di *šadday*) di adempierle. La rivelazione del pruno era maggiore, più intima; la potenza di Dio e la sua presenza immediata e permanente con loro erano espresse dal nome familiare Yahweh. Da ora in poi, "Io sono Yahweh il vostro Dio" soddisfa il loro bisogno di sicurezza riguardo al piano di Dio, alla sua potenza e alla sua presenza.

Per un esame del modo in cui Dio si rivelò ai patriarchi come Dio Onnipotente (*'ēl šadday*), nell'iniziare o nel confermare il suo patto, si veda Genesi 17:1; 35:11; 48:3; brani che, insieme a Esodo 6:1–6, se si segue l'ipotesi documentaria predominante, dovrebbero essere attribuiti al narratore sacerdotale (P).

IV. Nomi particolari che comprendono El o Yahweh

a) 'ēl 'ôlām

A Beer–Sceba Abraamo piantò un tamarindo e "lì invocò il nome di *Yahweh*, *'ēl 'ôlām*" (Gen. 21:33). Qui il nome è Yahweh, e segue la descrizione: "Dio dell'eternità". F.M. Cross fa notare la forma originale di questo nome: *'El dhu–'Ôlami*, "Dio dell'eternità" (*cfr.* W. F. Albright in *BO* 17, 1960, p. 242).

b) El–'Elohe–Israel

Giacobbe, giungendo a Sichem, comprò una parte di un campo, vi eresse un altare, e lo chiamò *'ēl –'elōhê–Yiśrā'ēl* (Gen. 33:20). "Dio (*'ēl*) è il Dio (*'elōhîm*) d'Israele". In questo modo erige un memoriale per il suo recente incontro con l'Angelo nel luogo che aveva chiamato Peniel (*penî–'ēl*, "la faccia di Dio", Gen. 32:30). Così facendo accetta il suo nome Israele, e rende il suo culto a Dio.

c) Yahweh–jireh

In Genesi 22, quando l'angelo dell'Eterno aveva indicato il montone come sostituto per il sacrificio d'Isacco, Abraamo diede nome al luogo *Yahweh yir'eh*, "Il SIGNORE provvede" (vv. 8, 14).

d) Yahweh–nissi

In modo simile, dopo la sconfitta degli amalechiti, Mosè eresse un altare chiamandolo *Yahweh nissî*, "Il SIGNORE è la mia bandiera" (Es. 17:12). Quest'affermazione, come pure "Il SIGNORE provvede", non sono nomi di Dio, bensì commemorano degli eventi.

e) Yahweh–shalom

Questi è il nome dato da Gedeone all'altare che eresse in Ofra, *Yahweh šālôm*,"Il SIGNORE–pace" (Giu. 6:24).

f) Yahweh–Tsidkenu

Al contrario dell'ultimo re di Giuda, che portava indegnamente il nome di Sedechia, (*ṣiḏqiyāhû*,

"Yahweh è giustizia"), il Messia sarà conosciuto con il nome *Yahweh ṣiḏqēnû*, ovvero "SIGNORE–nostra–giustizia" (Ger. 23:6; 33:16).

g) Yahweh–sammah

Si tratta del nome dato alla città nella visione di Ezechiele, *Yahweh šāmmâ*, "il SIGNORE è là" (Ez. 48:35).

h) Il SIGNORE degli eserciti

A differenza dei nomi precedenti, *Yahweh ṣᵉḇā'ôṯ*, "il SIGNORE degli eserciti", è un titolo divino. Esso appare per la prima volta in I Samuele 1:3 come il titolo con cui Dio era adorato a Silo. Davide usò questo nome quando sfidò il filisteo (I Sam. 17:45); e di nuovo come culmine di un glorioso canto di vittoria (Sal. 24:10). I profeti lo usano spesso (lo troviamo 88 volte in Geremia) ed esprime il fatto che Yahweh è in ogni tempo il Salvatore e il protettore del suo popolo (Sal. 46:7, 11). Inizialmente "gli eserciti" erano forse le truppe d'Israele, come in I Samuele 17:45, ma presto questo termine indicò tutte le potenze celesti, pronte a compiere gli ordini del SIGNORE.

i) Il SIGNORE, il Dio d'Israele

Questo titolo (*Yahweh ᵓᵉlōhê Yiśrāᵓēl*) si trova già nel canto di Debora (Giu. 5:3), e spesso negli scritti dei profeti (*p.e.* Is. 17:6; Sof. 2:9). Concettualmente è simile alla formula: "Il Dio di Abraamo, d'Isacco e di Giacobbe". In Salmo 59:5 lo troviamo associato al titolo precedente: "Tu, o SIGNORE, Dio degli eserciti, Dio d'Israele".

j. Il Santo d'Israele

Questo titolo (*qᵉḏôš Yisra'el*) è preferito da Isaia in ambedue le sezioni del suo libro (29 volte, 1:4, *ecc.*), ma anche da Geremia, e nei Salmi. Alquanto simile a questo titolo è "Il Potente d'Israele" (*ᵓᵃḇîr Yisra'el*, Is. 1:24, *ecc.*) come anche "Colui che è la gloria (o vittoria) d'Israele" (*nēṣaḥ Yisra'el*) usato da Samuele (I Sam. 15:29).

k. Vegliardo (lett. "antico di giorni")

Così Dio è descritto da Daniele (aram. *'attîq yômîn'*), che in visione vede Dio seduto sul trono del giudizio per giudicare i grandi imperi mondiali (Dan. 7:9, 13, 22). Nel capitolo 9 questo titolo si alterna con "l'Altissimo" (aram. *'illāyâ*, *'e lyônîn*), vv. 18, 22, 25, 27.

Bibliografia. W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; A. Alt, "The God of the Fathers", in *Essays on OT History and Religion*, 1966, pp. 1–77; F.M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", *HTR* 55, 1962, pp.225–259; O. Eissfeldt, "El and Yahweh", JSS 1, 1956, pp. 25–37; G.T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, pp. 37–47; J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the Divine Names 'el, 'eloah, elohim and Yahweh*, 1952, **in it.** *GLAT*, (*ᵓēl, ᵓᵉlōhîm*,), 1, coll. 511–550, 565–610; *DTAT*, (*ᵓēl, ᵓᵉlōhîm*,) 1, coll. 124–130, 134–146; (*ᵓᵃḏōnāy*), 1, coll. 28ss.; (*hwh*), 1, coll. 414–421; *DIB*, pp. 955–957; L. Vigano, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del nord–est*, Roma, 1976; *L'ombra di Dio: l'ineffabile e i suoi nomi*. Atti del primo convegno teologico, Cinisello, 15–17 giugno 1990, Cinisello Balsamo, 1991; L. Sembrano, *La regalità di Dio*, Suppl. alla Rivista biblica, Bologna, 1998; G. Ravasi, *La paternità di Dio nella Bibbia*, Bologna, 2000; vedi bibl. s.v. "Dio". (G.T. Manley, F.F. Bruce)

*Dio; *Rivelazione; *Trinità

DIO SCONOSCIUTO

(Gr. *agnōstos theos*). In Atti 17:23 Paolo fa riferimento all'altare dedicato "al Dio sconosciuto" che diventa la frase chiave del suo discorso sull'*Areòpago. Pausania (*Periegesi della Grecia*, 1.1.4) afferma che in Atene ci sono "altari di dèi *sconosciuti*" mentre Filostrato (*Vita di Apollonio di Tiana*, 6.3.5) parla di "altari di divinità sconosciute". Simili altari spesso sono associati al racconto di Diogene Laerzio (*Le vite dei filosofi*, 1.110) inerente ad "altari anonimi" posti in Atene (dentro e fuori la città) in una certa occasione, per allontanare una pestilenza. Simili dediche sono attestate altrove, in casi in cui c'era incertezza sul nome di una divinità locale oppure quando la dicitura di una dedica originale era andata perduta.

Bibliografia: E. Norden, *Agnostos Theos*, 1912; K. Lake, "The Unknown God", in *BC*, 5, pp. 240.246; B Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955, pp. 242ss.; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971, pp. 516ss., **in it.** I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, GBU, Roma, 1990. (F.F. Bruce)

*Areòpago; *Atene

DIONISIO L'AREOPAGITA

Membro del consiglio aristocratico di Atene, uno dei pochi convertiti di Atene grazie alla predicazione di Paolo (Atti 17:34). Una tradizione del II sec. (Dionisio di Corinto, citato da Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.4; 4.23), secondo cui divenne il primo vescovo di Atene potrebbe essere fondata esclusi-

vamente su questo passo. Un *corpus* di scritti mistici molto più tardivo fu a lungo considerato suo ed esercitò una forte influenza durante il Medioevo (si veda la traduzione parziale in inglese di C. E. Rolt; R. Roques, "Dionysius Areopagitica" in *RAC* per conoscere studi a riguardo). Altre speculazioni concernenti Dionisio, legate forse al culto pagano di Dioniso, sono state riportate da Rendel Harris, *Annotators of the Codex Bezae*, 1901, pp. 76ss. (A.F. Walls)

*Areòpago

DIOTREFE

Personaggio ostinato, reso tale dall'eccessiva ambizione, che non riconosceva Giovanni l'anziano attaccandolo pubblicamente, vietando l'accoglienza dei suoi collaboratori ed escludendo coloro che li ricevevano mediante scomunica formale o violenza. Sebbene alla fine, l'intervento dell'anziano si sia dimostrato decisivo, l'effetto delle lettere che questi scriveva poteva essere annullato dalla presenza di Diotrefe (III Giov. 9–10). Non è chiaro se questa influenza fosse esercitata in virtù di una carica formale (*p.e.* in quanto vescovo monarchico; in questo caso uno dei primi ad avere un simile ufficio, *cfr.* T. Zahn, *INT*, 3, pp. 374ss.) oppure a motivo di una personalità dominante (*cfr.* J. V. Bartlet, *JTS* 6, 1905, pp. 204ss.). Per altre ricostruzioni più o meno fantasiose, *cfr.* J. Chapman, *JTS* 5, 1904, pp. 357ss., 517ss.; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929, pp. 83ss.; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1945, pp. 161ss, **in it.** J.R.W. Stott, *Le epistole di Giovanni*, 2 ed. GBU, Chieti, 2003. (A.F. Walls)

*Giovanni, epistole

DISCENDENZA

Vedi *posterità.

DISCEPOLO

Un discepolo (dal lat. *discipulus*, "alunno, scolaro", corrispondente al gr. *mathētēs*, da *manthanō* "imparare") è fondamentalmente l'alunno di un maestro. Il termine ebr. corrispondente *limmûḏ* è abbastanza raro nell'AT (Is. 8: 16; 50:4; 54:13; *cfr.* Ger. 13:23), ma negli scritti rabbinici il *talmîḏ* (*cfr.* I Cro. 25:8) è una figura comune come alunno del rabbino dal quale ha appreso la tradizione. Nel mondo greco i filosofi erano similmente circondati da discepoli. Poiché i discepoli adottavano spesso gli insegnamenti particolari dei loro maestri, il termine prese a indicare gli aderenti a una particolare corrente religiosa o filosofica.

L'usanza ebraica in materia è visibile nel NT nei suoi riferimenti ai discepoli dei farisei (Mar. 2:18). I giudei si consideravano fondamentalmente discepoli di Mosè (Giov. 9:28), poiché il suo insegnamento era la base degli insegnamenti rabbinici. I seguaci di Giovanni Battista erano noti come suoi discepoli (Mar. 2:18; Giov. 1:35). Il termine era probabilmente applicato a coloro che si associavano a lui in senso stretto. Praticavano la preghiera e il digiuno secondo i suoi insegnamenti (Mar. 2:18; Luca 11:1), e alcuni di loro si occuparono di lui in prigione e si presero cura della sua sepoltura (Matt. 11:2–7; Mar. 6:29).

Sebbene Gesù (come Giovanni) non fosse un insegnante formalmente riconosciuto (Giov. 7:14-15), era noto a livello popolare come Maestro o "rabbi" (Mar. 9:5; 11:21; Giov. 3:2), e coloro che si univano a lui erano conosciuti come suoi discepoli. Il termine può applicarsi a tutti coloro che risposero al suo messaggio (Matt. 5:1; Luca 6:17; 19:37), ma può altresì riferirsi in senso più stretto a coloro che lo accompagnarono nei suoi viaggi (Mar. 6:45; Luca 8: 2–3; 10:1), e in particolare ai Dodici (Mar. 3:14). Il discepolato si basava su una chiamata da parte di Gesù (Mar. 1:16–20; 2:13–14; Luca 9:59–62; anche 9:57–58 presuppone una chiamata di Gesù in termini più generali). Implicava una fedeltà personale nei suoi confronti, espressa seguendolo e mostrandogli fedeltà esclusiva (Mar. 8:34–38; Luca 14:26–33). In alcuni casi, almeno, implicava anche l'abbandono della casa, del lavoro e dei beni (Mar. 10: 21, 28), ma comunque era condizione necessaria la prontezza a mettere al primo posto, quale ne fosse il prezzo, quanto richiesto da Gesù. Un tale atteggiamento andava ben oltre il solito rapporto tra alunno e maestro e dava al termine "discepolo" un significato del tutto nuovo. La fede in Gesù e la fedeltà a lui costituiscono ciò che determina il destino dell'uomo al giudizio finale (Luca 12:8–9).

Coloro che diventarono discepoli ricevettero da Gesù l'insegnamento e furono costituiti suoi rappresentanti per predicare il suo messaggio, cacciare i demoni e curare i malati (Mar. 3:14–15); sebbene queste responsabilità fossero delegate in primo luogo ai Dodici, non erano limitate a loro (Mar. 5:19; 9:38–41; Luca 10:1–16).

Secondo Luca i membri della chiesa primitiva erano conosciuti come discepoli (Atti 6:1–2, e spesso di seguito). Ciò dimostra chiaramente che i discepoli terreni di Gesù formarono il nucleo della chiesa e che il rapporto tra Gesù e i suoi discepoli durante il ministero terrestre costituì il modello per il rapporto tra il Signore risorto e i membri della sua chiesa. Il termine specifico, tuttavia, non si trova al di fuori dei Vangeli e degli Atti; al-

tri autori del NT utilizzano una serie di termini (credenti, santi, fratelli) per esprimere in maniera più completa le caratteristiche dei discepoli dopo il trionfo di Cristo.

Bibliografia. M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, 1981; M.J. Wilkins, *DJG*, pp. 176–182, **in it.** K.H. Rengstorf, *GLNT* 6: 1121–1238; D. Müller, *DCBNT* 1, pp. 1706–1712; M. Hengel, *Sequela e carisma*, Brescia, 1990; M. Goldsmith, *Le relazioni interpersonali di Gesù*, GBU, Chieti, 2003. (I.H. Marshall)

*Apostolo

DISCESA AGLI INFERI

Sebbene la dottrina della discesa di Cristo nell'ades sia fermamente radicata nei vari credi della chiesa primitiva (la troviamo per la prima volta nei formulari ariani del IV sec.), il suo posto nelle Scritture è effettivamente marginale. Vi si fa riferimento esplicito forse due volte (I Pie. 3:19; 4: 6), e un riferimento indiretto si trova in altri due soli passi (Atti 2:27 e Rom. 10:7), dove è accennata mediante la re-interpretazione di brani dell'AT, Salmo 16 nel caso di Atti, e Deuteronomio 30. È dubbio se sia corretto sottintendere un riferimento alla *descensus ad inferos* in Efesini 4:9–10, visto che il movimento a cui si allude qui è più comprensibile se considerato un parallelo al discorso sulla **kenosis* di Filippesi 2:5–11.

I riferimenti dei due brani di Pietro sono più diretti, ma non particolarmente chiari. Il contesto del primo (I Pie. 3:19) è la congrua sofferenza di Cristo (il cui apice fu la sua morte) e del credente. Fu dopo la sua passione e "in spirito" (*pneumati*) che il Signore "predicò" (il termine tecnico è *ekēryxen*) agli spiriti in carcere. Come vincitore e non più come vittima, Cristo proclamò il suo trionfo (*kēryssein* distinto da *euangelizein*, 4:6) in maniera globale.

In I Pietro 4:6 il concetto della predicazione della buona novella ai "morti" nasce dalla considerazione del dolore, oltre che della gloria, che caratterizza l'essere morti al peccato. Ciò, dice Pietro, può forse comportare il bisogno di soffrire per Cristo, come Cristo ha sofferto per noi (4: 1–2). Era questo vangelo che giudicava i "morti", e dava loro l'opportunità di condividere la vita eterna di Dio (v. 6). Il riferimento potrebbe essere ai credenti che hanno sentito il vangelo da vivi, e sono morti prima del ritorno di Cristo (così sostengono Selwyn, Stibbs e Dalton). Altri interpretano "i morti" come coloro che sono morti spiritualmente; una terza posizione collega questo versetto con 3:19, e trova in questo testo un ulteriore riferimento a "gli spiriti in carcere". In questo caso l'idea del giudizio (= morte) è subordinata a quella della vita (la pienezza della vita in Dio, indicata da *zōsi*, contrapposto alla transitorietà della vita umana, implicata nel versetto 4:2 dal verbo *biōsai*, tradotto allo stesso modo).

Non si può pensare che l'intervallo tra la morte e la risurrezione di Gesù non avesse alcuna importanza. Ma l'evento che si pensa essersi verificato in quel lasso di tempo, sia o meno ciò che Pietro aveva in mente in questi brani, concerne più la teologia che la cronologia. Quindi, il *significato* assume maggiore importanza rispetto alla *modalità*, e possiamo interpretare la discesa come parte dell'attività trionfale di Cristo, Signore dell'inferno come del paradiso (*cfr.* Apoc. 1:18 e Fil. 2:10), che in tal modo completa il suo coinvolgimento in ogni area immaginabile d'esperienza.

Bibliografia. Si vedano i commentari su I Pietro, particolarmente: E.G. Selwyn, 1946; A. M. Stibbs, 1959; J.N.D. Kelly, 1969; E. Best, 1971. Si veda inoltre C.E.B. Cranfield, *ExpT* 69, 1957–8, pp. 369–372; W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 1965, **in it.** W.A. Grudem, *La prima epistola di Pietro*, GBU, Roma, 1995. (S.S. Smalley)

*Inferno; *Spiriti in carcere

DISCORSO SUL MONTE DEGLI ULIVI

A volte definito come Apocalisse sinottica, si tratta dell'ultimo importante discorso di Gesù riportato da Matteo, Marco e Luca (Matt. 24:3–25:46; Mar. 13:3–37; Luca 21:5–36). Nei sinottici è la sezione più lunga e importante dell'insegnamento riguardante il futuro. La parte centrale è simile in tutti i Vangeli, ma in Matteo abbiamo la forma più ampia, in quanto questo evangelista aggiunge alcune parabole e altri insegnamenti riguardanti il giudizio futuro. (In questo articolo faremo riferimento alla versione di Marco).

I. Struttura

Il discorso è introdotto dalla domanda dei discepoli che chiedono: a) quando si sarebbe adempiuta la profezia di Gesù sulla distruzione del tempio; b) e "tutte queste cose" (v. 4). La forma delle domande che troviamo in Matteo e gli eventi che seguono il discorso in Marco, suggeriscono che "tutte queste cose" comprendono la fine dei tempi e la seconda venuta di Gesù.

Gesù risponde: **1.** Non vi fate ingannare dalla manifestazione di falsi cristi, dalle guerre, dai terremoti e dalle carestie: queste cose rappresenteranno l'inizio delle sofferenze, e non un segno della fine (vv. 5–8). **2.** Siate pronti a resistere alle

dure persecuzioni come testimoni (vv. 9–13). **3.** Ci sarà un periodo di grande tribolazione quando sarà eretta l'"abominazione della desolazione" (vv. 14–20). **4.** Non siate ingannati dalle attività dei falsi cristi (vv. 21–23). **5.** In quei giorni, dopo la tribolazione, i corpi celesti saranno scossi, e si vedrà il Figlio dell'uomo venire con potenza per raccogliere i suoi eletti (vv. 24–27). **6.** "Queste cose" sono i segni dell'approssimarsi del Signore, il che accadrà in questa "generazione" (vv. 28–31). **7.** "Quel giorno e quell'ora" sono sconosciuti; dunque vegliate (vv. 32–37).

II. Problemi di interpretazione

Qui di seguito segnaliamo alcuni dei punti più importanti sui quali l'interpretazione non è unanime.

a) Particolari problemi esegetici

1. La frase "abominazione della desolazione" (v. 14), una delle tante allusioni all'AT, rievoca Daniele 11:31; 12:11. Il primo di questi riferimenti è quello dell'innalzamento di un altare pagano nel tempio di Gerusalemme nel 168 a.C. da parte di *Antioco Epifane; ma il significato che gli attribuisce l'Apocalisse sinottica è difficile da determinare. L'ingiunzione "chi legge faccia attenzione" (probabilmente rivolta ai lettori del Vangelo, oppure ai lettori di Daniele) fa capire che la frase è intenzionalmente enigmatica. Alcuni studiosi moderni l'associano al mancato tentativo dell'imperatore romano Caligola di fare innalzare la sua statua nel tempio nel 40 d.C. Essi sostengono che la profezia risale a quel tempo (e non a Gesù), e che restò inadempiuta. Altri considerano la frase come un'allusione ulteriore alla futura apparizione dell'*Anticristo negli ultimi giorni, perché la descrizione è simile a quella dell'"empio" in II Tessalonicesi 2. Altri ancora vedono l'adempimento della profezia negli eventi che portarono alla caduta di Gerusalemme nel 70 d.C., opinione apparentemente sostenuta da una versione leggermente diversa che troviamo in Luca 21:20. Quest'ultima ipotesi sembra essere la più semplice, anche se è possibile sostenere che la profezia abbia un doppio riferimento, al periodo dell'attacco romano a Gerusalemme nel 66–70 d.C. e agli ultimi tempi.

2. I riferimenti dei vv. 24–27 agli sconvolgimenti nei cieli e alla venuta del Figlio dell'uomo, sono stati interpretati in almeno due diversi modi. Alcuni studiosi pensano che si tratti di un linguaggio figurato preso dall' AT che fa riferimento alla caduta di Gerusalemme: la venuta del Figlio dell'uomo farebbe riferimento alla sua vittoria, non al suo ritorno sulla terra, mentre la raccolta degli eletti farebbe riferimento alla raccolta fatta dai "messaggeri" di Dio, ossia all'estensione missionaria della chiesa. L'opinione più comune è quella secondo la quale il brano si riferisce alla seconda venuta, tesi avvalorata da altri brani simili del NT che parlano indubbiamente della *parousia* (*p.e.* Matt. 13:41–43; I Tess. 4:14–17).

3. L'affermazione "questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute" (v. 30) solleva problemi particolarmente difficili. Significa forse che la venuta del Figlio dell'uomo e ogni altra cosa descritta nel discorso sarebbe avvenuta prima che fossero morti i contemporanei di Gesù? Se è così e se la venuta a cui si fa riferimento è la seconda venuta (si veda punto **2** sopra), allora questa è una predizione chiaramente sbagliata. Alcuni studiosi l'accettano come tale e sostengono che l'errore fosse una conseguenza dell'umanità di Gesù. Molti altri non trovano soddisfacente questa ipotesi e hanno preso in considerazione spiegazioni alternative. Alcuni ipotizzano che il detto non fosse di Gesù, ma appartenesse all'insegnamento della chiesa primitiva; questa spiegazione probabilmente crea tante difficoltà quante ne risolve. Altri suggeriscono che la parola *genea* qui non significa "generazione" bensì "razza". Queste interpretazioni alternative non si armonizzano bene con il contesto. Una spiegazione più soddisfacente, che trova fondamento nel testo, è che "queste cose" nel v. 29 sono i *segni* della fine, non la fine stessa; così anche la frase "tutte queste cose" (v. 30) andrebbe interpretata come un riferimento ai segni della fine. Detta opinione può trovare sostegno nel v. 32; anche se esso afferma semplicemente che Gesù ignorava il momento preciso a cui faceva riferimento l'espressione "questa generazione", il momento in cui il Figlio dell'uomo sarebbe ritornato, tuttavia, potrebbe essere preso come l'affermazione generica di non conoscere il momento, "quel giorno" (= "l'ultimo giorno" nella terminologia biblica). In questo modo Gesù sa che i segni avverranno nel contesto di una generazione, ma non sa quando verrà la fine vera e propria.

Anche accettando l'ultima interpretazione, resta molto forte l'impressione che la venuta sia vicina. Forse la migliore spiegazione di questo forte senso di imminenza, che pervade l'intero NT, più che implicare una particolare convinzione cronologica, indica la presenza di una consapevolezza teologica del fatto che, una volta che Gesù è apparso sulla terra, allora la *parousia* (la seconda venuta), prevista nel piano di Dio, è vicina. La fine è iniziata con Gesù; da quel momento viviamo nell'attesa della fine.

b) Questioni più generali

1. Molti studiosi hanno dubbi nell'attribuire parte o tutto il discorso a Gesù. Molti hanno pensato che l'insegnamento apocalittico del discorso sia diverso dall'insegnamento di Gesù riportato altrove nei Vangeli. La famosa teoria della piccola Apocalisse, di T. Colani, proposta nel 1864 e spesso ripresa e modificata da altri, riteneva che i vv. 5–31 fossero un trattato apocalittico giudeo–cristiano che l'evangelista aveva incorporato nel Vangelo. Tale teoria si basa su un'opinione errata su Gesù, secondo la quale egli avrebbe insegnato unicamente verità morali eterne e non un vangelo escatologico. Ma nonostante gli studiosi rifiutino oggi l'opinione di Colani su Gesù, alcuni sostengono che l'insegnamento sui segni contraddica l'insegnamento di Gesù sull'imprevedibilità della *parousia* (*p.e.* in Luca 17:20–30). Questa teoria non prende in considerazione il fatto che, nell'apocalittica biblica, si trovano unite repentinità e segni. Altre obiezioni al fatto che l'insegnamento derivi da Gesù, per esempio che le citazioni dell'AT si basano sulla LXX e non sul testo ebraico, sono ugualmente inconcludenti.

2. Ci sono importanti questioni di carattere critico–letterario che riguardano il discorso. Le differenze tra i Vangeli spingono i critici a cercare di spiegare il rapporto fra le diverse forme del discorso; molti studiosi sostengono che due o più evangelisti avevano resoconti scritti indipendenti del discorso, e non che Matteo e Luca dipendessero semplicemente da Marco. Molti credono anche che uno o più evangelisti abbiano incluso nella loro versione materiale proveniente da un contesto diverso; così si pensa che Matteo abbia incluso nel discorso di Gesù materiale della cosiddetta fonte "Q" (ted. "quelle" = "fonte").

3. Più importanti delle semplici questioni letterarie sono le questioni riguardanti il contenuto teologico del discorso presente nei tre Vangeli. Una questione dibattuta è se l'intenzione principale sia quella di dare un insegnamento apocalittico sui segni della fine, oppure semplicemente quella di esortare gli uditori e i lettori. È probabile che questi scopi siano presenti entrambi: Gesù insegnava ai suoi discepoli che il governo (o *Regno di Dio) di Dio era giunto con il suo ministero, ma che si sarebbe pienamente realizzato solamente nel futuro. Qui egli dà informazioni su ciò che accadrà prima della fine, ma il suo scopo non è quello di permettere di fissare tempi precisi per gli eventi futuri, bensì di preparare praticamente le persone per il futuro; perciò, l'elemento dell'esortazione è molto forte. I discepoli di Gesù sono esortati: a) a non lasciarsi sedurre da falsi insegnanti e da chiacchiere prima della fine; b) a sopportare le sofferenze fino alla fine; c) a vegliare fino al ritorno di Cristo.

Bibliografia. G.R. Beasley–Murray, *Jesus and the Future*, 1954; W. Lane, *The Gospel according to St Mark*, 1974; C.E.B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, 1959; D. Ford, *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology*, 1979; D. Wenham, *TSFB* 71, 1975, pp. 6–15; 72, 1975, pp. 1–9; *idem.*, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, 1984; K. Grayston, "The Study of Mark XIII", *BJRL* 56, 1973–4, pp. 371–387; T.J. Geddert, *Watschwords: Mark 13 in Biblical Eschatology*, 1989, **in it.** J. Jeremias, *Il discorso della montagna*, Brescia, 1964; G. Miegge, *Il sermone sul monte*, Torino, 1970; H. Thielicke, *Il discorso della montagna*, Leumann, 1972; W.D. Davies, *Capire il sermone sul monte*, Torino, 1975; R.A. Cole, *Il vangelo secondo Marco*, GBU, Roma, 1998; M. Dumais, *Il discorso della montagna, stato della ricerca, interpretazione, bibliografia*, Leumann, 1999; P. Lapide, *Il discorso della montagna*, Brescia, 2003; L. Williamson, *Marco*, Torino, 2004. (D. Wenham)

*Apocalittica; *Escatologia; *Vangeli

DISONESTÀ

Dalla radice ebraica *rāmâ*, che significa slealtà o frode (Sal. 34:13). Il termine è usato per un testimone, per una bilancia e per un arco (Sal. 78:57). Il concetto è espresso da diverse parole greche, *p.e. planē*, "errore" (Ef. 4:14); *dolos*, "astuto", "tradimento" (Rom. 1:29; Mar. 7:22); *apatē*, "accattivante piacere" (Matt. 13:22; Ebr. 3:13; Col. 2: 8). Essendo il diavolo l'ingannatore per eccellenza (Apoc. 20:10) i suoi figli sono descritti come "pieni di ogni frode", *p.e.* Elima (Atti 13:10). Al contrario, nella bocca di Cristo non c'è inganno (I Piet. 2:22) e nel vero israelita Natanaele nessuna frode (Giov. 1:47).

Bibliografia. *BAGD*; *MM; HDB*; W. Günther, *DCBNT*, pp. 1700–1703. (D.H. Tongue)

DISTRUZIONE

Vedi *Beliar.

DIVINAZIONE

La parola ebraica normalmente utilizzata per "divinazione" o "indovino" è la radice *qsm*. La radice *nḥš* è usata in Genesi 44:5, 15, e questa è altrove tradotta con "incantatore", "incantesimo", "usare incantesimi". La radice *'nn* è talvolta as-

sociata alle precedenti parole, e tradotta con "fare presagi", e due volte con "fare l'indovino".

La divinazione è, in parole povere, il tentativo di discernere eventi lontani nel tempo o nello spazio, non percepibili per vie naturali. Una definizione simile potrebbe valere per l'aspetto visionario della profezia, come ad esempio in I Samuele 9:6–10. Il termine può quindi essere talvolta inteso in senso positivo e potremmo quindi dire che un profeta ha doni di chiaroveggenza, senza che con ciò sia approvata ogni forma di chiaroveggenza. Balaam è quindi un veggente oltre a essere ispirato da Dio (Num. 22:7; 24:1). La divinazione condannata in Ezechiele 13:6–7, è definita "bugiarda". In Michea 3:6–7, 11, la divinazione è una funzione dei profeti, sebbene in questa occasione abbiano svenduto il loro dono; *cfr.* Zaccaria 10:2. In Proverbi 16:10 *qesem* ("decisioni ispirate") è usato per indicare la guida divina per mezzo del re.

A parte questi usi generici, la divinazione è condannata, tranne in due brani indicati più avanti. Al popolo di Dio è fatto divieto di utilizzare divinazione e incantesimi alla stregua del mondo pagano (Lev. 19:26; Deut. 18:9–14); II Re 17:17 e 21:6 riportano episodi di disubbidienza. Chiaroveggenti pagani sono nominati in I Samuele 6:2; Isaia 44:25; Ezechiele 21:22.

La divinazione può assumere numerose forme. È possibile individuare due classi principali: interna e meccanica. La prima è l'ispirazione in trance tipica dello sciamano, altrimenti definibile come visione interiore; la seconda fa invece uso di mezzi materiali, quali sabbia, analisi delle interiora degli animali sacrificati oppure, in tempi più recenti, delle foglie di tè o del fondo del caffè. Questa classificazione non è assoluta, in quanto ad esempio le facoltà interiori di chiaroveggenza possono essere "attivate" mediante l'osservazione di sfere di cristallo. Balaam attivava forse i suoi poteri in questo modo (Num. 24:1).

Nella Bibbia sono nominate le seguenti forme:

a) *Rabdomanzia* (Ez. 21:21). Bastoni o frecce erano lanciate in aria e si traevano presagi dalle loro posizioni dopo la caduta. Anche Osea 4:12 potrebbe fare riferimento a questa pratica.

b) *Epatoscopia* (21:21). L'analisi del fegato o di altre interiora di animali sacrificati era considerata una tecnica di divinazione. È probabile che le diverse forme e striature fossero codificate, permettendo così ai sacerdoti di darne l'interpretazione.

c) *Dèi domestici* (*Terafim). Associati alla divinazione in I Samuele 15:23; Ezechiele 21:21; Zaccaria 10:2. Quando gli dèi domestici (*te raphim*) erano immagini di antenati defunti, con ogni probabilità la divinazione assumeva la forma di spiritismo.

d) *Negromanzia*, o consultazione dei morti. Questa è associata alla divinazione in Deuteronomio 18:11; I Samuele 28:8; II Re 21:6, ed è condannata dalla legge (Lev. 19:31; 20:6), dai profeti (Is. 8:19–20) e nei libri storici (I Cro. 10:13). Del medium si diceva che avesse un *ʾôḇ*, tradotto come "familiare" oppure, in termini più moderni, un "controllore" o "spirito guida". Un termine associato, tradotto con "stregone", è *yidʿônî*, probabilmente dalla radice *yāḏāʿ*, "sapere", si riferisce probabilmente alla conoscenza soprannaturale che lo spirito, e quindi indirettamente il suo medium, affermava di possedere.

e) *L'astrologia* trae le sue conclusioni dalla posizione del sole, della luna e dei pianeti in relazione allo zodiaco e viceversa. Seppure non condannata, l'astrologia è sminuita in Isaia 47:13 e Geremia 10:2. I sapienti (*magi) che andarono a cercare il neonato Gesù (Matt. 2:9) erano probabilmente maestri della tradizione babilonese che fondeva astronomia e astrologia.

f) *Idromanzia*, o divinazione mediante l'acqua. Qui le forme e le immagini appaiono nell'acqua di un catino, così come nel caso delle sfere di cristallo. La luminescenza dell'acqua induce un lieve stato di trance, e le visioni sono soggettive. L'unico riferimento a questa pratica all'interno delle Scritture è in Genesi 44:5, 15, dove si potrebbe comprendere che Giuseppe abbia usato la sua coppa d'argento a questo scopo. Non è però possibile dire quanto sia credibile un'affermazione del genere fatta in un contesto in cui Giuseppe e il suo servo stanno volutamente traendo in inganno i suoi fratelli.

g) *Tiro a sorte.* Nell'AT si tirava a sorte per scoprire la volontà di Dio per quanto riguardava la spartizione del territorio (Gios. 18–19, *ecc.*), per la scelta del capro da impiegare nel giorno delle Espiazioni (Lev. 16), per scoprire un colpevole (Gios. 7:14; Gio. 1:7), per attribuire i compiti nel tempio (I Cro. 24:5), per individuare un giorno fortunato (Aman) (Est. 3:7). Nel NT i vestiti di Gesù furono spartiti tirando a sorte (Matt. 27:35). L'ultima occasione nella Bibbia nella quale si tira a sorte per comprendere la volontà di Dio è nella scelta di Mattia (Atti 1:15–26), e potrebbe essere significativo il fatto che ciò accade prima della Pentecoste.

*h. I *sogni* sono spesso considerati un mezzo di divinazione, ma nella Bibbia non vi sono esempi di persone che cercano coscientemente la guida divina o la conoscenza soprannaturale mediante il sogno, se non nel caso dei falsi profeti in Geremia 23:25–27. Il sogno spontaneo, tuttavia, è spesso uno strumento di guida divina.

In Atti 16:16 troviamo una ragazza con uno spi-

rito di divinazione. Il termine greco in questa occasione è *pythōn*. Il noto oracolo di Delfi si trovava nel distretto di Pito, e il termine era dunque usato per chiunque fosse ispirato per vie soprannaturali, come lo era la sacerdotessa di Delfi (*magia e stregoneria).

Bibliografia. C. Brown, J. S. Wright, *NIDNTT* 2, pp. 552–562, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 784–799; H.C. Kee, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia, 1993; L.L. Grabbe, *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'Antico Israele*, Cinisello, 1998; G. Berti, *Storia della divinazione*, Milano, 2005 (J.S. Wright)

*Magia; *Urim e Tummim

DI–ZAAB

Uno dei luoghi riportati in Deuteronomio 1:1 per indicare la zona in cui si tennero i discorsi che seguono nel libro. È stato spesso identificato con Dahab sulla costa orientale della penisola del Sinai (*p.e.* Rothenberg e Aharoni), ma ciò non si concilia facilmente con le altre informazioni in nostro possesso (*cfr.* v. 5). È necessaria una località nella parte settentrionale della regione di Moab, ed ed–Dheibe (30 km. a est di Hesban/Heshbon) sembra essere, finora, il luogo più probabile.

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 307 e mappa 4; B. Rothenberg e Y. Aharoni, *God's Wilderness*, 1961, pp. 144, 161. (G.I. Davies)

DODANIM

Nome di un popolo disceso da Iavan, figlio di Iafet, menzionato due volte nell'AT (Gen. 10: 4: ebr. *dōḏānîm*, LXX *Rhodioi* I Cro. 1:7: ebr. *rôḏānîm*, LXX *Rhodioi*). Il riferimento di Genesi è probabilmente da leggersi (come nel Pentateuco samaritano) ***rôḏānîm*** (***d*** e ***r*** sono spesso confusi sia negli scritti ebraici antichi sia in quelli in ebraico "quadrato"), riferito agli abitanti dell'isola di Rodi. Si veda E. Dhorme, *Syria* 13, 1932, pp. 48–49. (T.C. Mitchell)

DONI SPIRITUALI

I. Nome e natura

Il termine "doni spirituali" è la traduzione del sostantivo gr. neutro plurale *charismata*, formato da *charizestai* (mostrare favore, dare gratuitamente), un verbo affine al sostantivo *charis* (grazia). I doni spirituali sono la diretta espressione della *charis*, la grazia che diventa visibile nelle parole o nei fatti. La forma singolare è usata per il dono divino della salvezza che si ottiene per mezzo di Cristo (Rom. 5: 15–16; 6:23) e di qualunque grazia, o misericordia speciale (Rom. 1:11; I Cor. 1:7; 7:7; II Cor. 1:11). La forma plurale è usata soprattutto in senso tecnico per indicare i doni straordinari che lo Spirito Santo conferisce ai cristiani per un servizio particolare; in pochi casi la forma singolare è impiegata in modo simile con un senso distributivo o quasi collettivo (I Tim, 4:14; II Tim. 1:6; I Pie. 4:10).

Il profeta Gioele (2:28) predisse una distribuzione generale di doni dello Spirito Santo, come contrassegno della nuova dispensazione; la predizione trovò conferma nelle promesse fatte da Cristo ai discepoli (Mar. 13:11; Luca 12.11–12; Giov. 14:12; Atti 1:8; *cfr.* Matt. 10:1,8 e paralleli; Mar. 16:17–18). Queste profezie e promesse si adempirono nel giorno di Pentecoste (Atti 2:1–21, 33). In seguito, Luca menziona frequentemente numerosi doni spirituali (Atti 3:6–11; 5:12–16; 8:13, 18; 9: 33–41; 10:45–46, ecc.), come pure Pietro (I Pie. 4: 10) e Paolo (Rom. 12:6–8; I Cor. 12—14), il quale inoltre li descrive come "cose spirituali" (gr. *pneumatika*, I Cor. 12:1; 14:1), e "spiriti", cioè le diverse manifestazioni dello Spirito (gr. *pneumata*, I Cor. 14:12). I doni sono distribuiti dallo Spirito Santo secondo la sua sovrana volontà (I Cor. 12: 11) e un singolo credente ne può ricevere uno, o più di uno (I Cor. 12:8–9; 14:5, 13).

II. Scopo e durata

Lo scopo di questi doni carismatici è prima di tutto l'edificazione dell'intera chiesa (I Cor. 12: 4–7; 14:12) e in secondo luogo la convinzione e la conversione dei non credenti (I Cor. 14:21–25; *cfr.* Rom. 15:18-19). È motivo di controversia se li si debba considerare qualcosa che viene conferito perennemente alla chiesa, oppure se furono conferiti soltanto per un tempo limitato.

L'idea una volta popolare che i *charismata* fossero stati dati per la fondazione della chiesa e che fossero cessati durante il IV sec., quando essa diventò abbastanza forte da continuare senza il loro aiuto, risulta contraria alla testimonianza storica (B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, 1972, pp. 6–21). Lo stesso Warfield sostenne l'ipotesi che i *charismata* fossero elargiti per conferire autenticità al compito degli apostoli come messaggeri di Dio, poiché uno dei segni indicatori dell'autenticità di un apostolo era il possesso di quei doni e il potere di conferirli ad altri credenti. I doni cessarono gradualmente con la morte di coloro ai quali gli apostoli li avevano assegnati (*op. cit.*, pp. 3, 21ss.). Secondo W.H. Griffith Thomas, che considerava i *charismata* come una testimonianza per

Israele della messianicità di Gesù, essi sarebbero diventati inattivi dopo le vicende narrate nel libro degli Atti, quando Israele rifiutò il vangelo (*The Holy Spirit of God*, 1972, pp. 48–49; *cfr.* O.P. Robertson, *WTJ* 38, 1975, pp. 43–53). Coloro che sostengono tali vedute tendono naturalmente a rifiutare l'autenticità delle presunte manifestazioni carismatiche successive.

Dall'altra parte, I Corinzi 13:8–12 contiene una prova forte della permanenza dei *charismata* nella chiesa; in questo brano Paolo prevede che la loro manifestazione sarebbe continuata fino alla seconda venuta di Cristo. In tal caso la loro apparizione intermittente nel corso della storia posteriore può essere stata determinata dalla fede e dalla spiritualità oscillanti della chiesa e dal disegno sovrano dello Spirito stesso, il quale distribuisce i doni "come vuole" (I Cor. 12:11).

IV. I singoli doni

Nel NT gli elenchi dei *charismata* (Rom. 12:6–8: I Cor. 12:4–11, 28–30: cfr– Ef 4:7–12) sono chiaramente incompleti. Sono state tentate diverse classificazioni dei doni, ma più semplicemente essi rientrano in due categorie: quelli che qualificano chi li possiede per il ministero della Parola e quelli che lo rendono idoneo per un servizio pratico (*cfr.* I Pie. 4:10–11).

a) Doni di parola

i) **Apostolo* (gr. *apostolos*, *lett.* "inviato", "delegato", "missionario", I Cor. 12:28–29; *cfr.* Ef. 4:11). Il titolo di "apostolo" all'origine fu dato ai Dodici (Matt. 10:2; Luca 6:13; Atti 1:25–26), ma successivamente fu rivendicato da Paolo (Rom. 1:1; I Cor. 9:1–2, ecc.), e fu applicato con un senso più generale a Barnaba (Atti 14:4, 14), Andronico e Giunia (Rom. 16:7) e probabilmente ad Apollo (I Cor. 4:6, 9), Silvano, Timoteo (I Tess. 1:1; 2:6) e Giacomo il fratello del Signore (I Cor. 15:7; Gal. 1:19). La funzione speciale di un apostolo era, secondo quanto suggerisce il significato, di proclamare il vangelo al mondo incredulo (Gal. 2:7–9).

ii) **Profezia* (gr. **prophēteia**, Rom. 12:6; I Cor. 12:10, 28–29; *cfr.* Ef. 4:11). La funzione più comune del profeta neotestamentario era di trasmettere le rivelazioni divine dal significato temporaneo, informare la chiesa su ciò che doveva sapere e fare in circostanze particolari. Il messaggio era di edificazione, di esortazione (gr. *paraklēsis*) e di consolazione (I Cor. 14:3; *cfr.* Rom. 12:8) e comprendeva dichiarazioni autorevoli inerenti la volontà di Dio in casi particolari (Atti 13:1–2), e rare predizioni di eventi futuri (Atti 11:28; 21:10–11). Il ministero del profeta era principalmente rivolto alla chiesa (I Cor. 14:4, 22). Alcuni profeti erano itineranti (Atti 11:27–28; 21:10), ma probabilmente ce n'erano diversi in ogni chiesa (Atti 13:1), come a Corinto; sono citati i nomi di alcuni di loro (Atti 11:28; 13:1; 15:32; 21:9–10).

La capacità di "discernere gli spiriti" (gr. *diakriseis pneumatōn*, I Cor. 12:10; *cfr.* 14:29) era complementare a quella della profezia, e permetteva agli ascoltatori di giudicare le presunte ispirazioni profetiche (I Cor. 14:29) per mezzo dell'interpretazione o della valutazione dei discorsi profetici (I Cor. 2:12–16), riconoscendo quelli di origine divina (I Tess. 5:20–21; I Giov. 4:1.6) e distinguendo il profeta autentico da quello falso.

iii) Insegnamento (gr. *didaskalia*, Rom. 12:7; I Cor. 12:28–29; *cfr.* Ef. 4:11). A differenza del profeta, l'insegnante non pronunciava nuove rivelazioni, ma esponeva e applicava la dottrina cristiana; il suo ministero probabilmente era limitato alla chiesa locale (Atti 13:1; *cfr.* Ef. 4:11). La "parola di conoscenza" (gr. **logos gnōseōs**, I Cor. 12:8), un discorso ispirato che conteneva o aveva in sé la dottrina, è messo in relazione all'insegnamento; la "parola di sapienza" (gr. **logos sōphias**, I Cor. 12:8), che esprime il discernimento spirituale, invece, è forse da mettere in relazione con gli apostoli e gli evangelisti (*cfr.* I Cor. 1:17—2:5, particolarmente 1:24–30), o i profeti.

iv) *Lingue* (gr. **genē glōssōn**, I Cor. 12:10, 28–30) e l'*interpretazione delle *lingue* (gr. **hermēneia glōssōn**, I Cor. 12:10, 30).

b) Doni per il servizio pratico

i) Doni di potenza. **1**. La fede (gr. *pistis*, I Cor. 12: 9) non è la fede che salva, ma una misura più grande di fede mediante la quale sono compiuti specifici atti prodigiosi (Matt. 18:19–20; I Cor. 13:2; Ebr. 11:33–40). **2**. Doni di guarigione (gr. plurale *charismata iamatōn*, I Cor. 12:9, 28, 30) sono elargiti per eseguire miracoli di recupero della salute (Atti 3:6; 5:15s.; 8:7; 19:12, *ecc.*). **3**. L'operare miracoli (gr. *energēmata dynameōn*, I Cor. 12: 10, 28–29), *lett.* "di potenze". Questo dono conferiva la capacità di compiere altri miracoli di vario tipo (Matt. 11:20–23; Atti 9:36–37–42; 13:11; 20:9–12; Gal. 3:5; Ebr. 6:5).

ii) Doni di aiuto e di solidarietà. **1**. Chi aiuta (gr. *antilēmpseis*, *lett.* "assistenza" I Cor. 12:28) indica l'aiuto dato al debole dal forte (si veda come la LXX rende Sal. 22:19; 89:19; il verbo ricorre in Atti 20:35), e si riferisce a doni particolari per assistere i malati e coloro che si trovano nel bisogno. Forse comprende **2**. il donare generoso (gr. *ho metadidous*, Rom. 12:8) e **3**. colui che compie opere di misericordia (gr. *ho eleōn*, Rom. 12: 8). **4**. Certamente è incluso il servizio (gr. *diako-*

nia, Rom. 12:7; *cfr.* Atti 6:1) dei diaconi (Fil. 1:1; I Tim. 3:1–13).

iii) Doni di amministrazione **1.** Gli amministratori (gr. ***kybernēseis***, *lett.* "l'azione di condurre e di dirigere") possiedono i doni e l'autorità di governare e dirigere la chiesa locale. **2.** Il termine gr. *ho prohistamenos* (Rom. 12:8) è tradotto "chi presiede".

Alcuni doni come quelli di apostolato, di profezia e di insegnamento, erano esercitati con un ministero regolare; altri, come quelli delle lingue e di guarigione si manifestavano occasionalmente. In alcuni casi i doni sembrano comportare la manifestazione o il miglioramento di capacità naturali, per esempio, i doni di insegnamento, di assistenza o di conduzione; altri sono chiaramente un conferimento speciale: dono della fede, di guarigione e di operare miracoli.

Bibliografia. H. Conzelmann, *GLNT*, 15:606–616; D. Bridges e D. Phypers, *Spiritual Gifts and the Church*, 1973; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975; R.B. Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 1979; R. Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*, 1984; M.M.B. Turner, *Vox Evangelica* 15, 1985, pp. 7–64; D.A. Carson, *Showing the Spirit*, 1987; J. Ruthven, *On the Cessation of the Charismata*, 1992, **in it.** *GLNT*, 15:608–606–616; *DPL*, pp. 474–487; *La questione carismatica*, *SdT*, V, 9, 1982; A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, 1986 (W.G. Putman)

*Chiesa; *Dono delle lingue; *Profezia; *Spirito Santo

DONNA

(Ebr. *'iššâ*, gr. *gynē*). La comune umanità e l'equiparazione del valore dell'uomo e della donna, entrambi creati a "immagine di Dio", costituiscono il soggetto di Genesi 1:27. La complementarietà e l'incompletezza dell'uno senza l'altro, sono invece il tema di Genesi 2:20, che racconta come la donna è creata per esser un aiuto convenevole ovvero compagna per l'uomo (*Eva). Genesi 3:16 parla della punizione della dipendenza delle donne dagli uomini e del dominio degli ultimi nel mondo caduto nel peccato.

La pratica della monogamia era l'ideale a cui tendeva l'unione matrimoniale nell'AT; tuttavia la diffusa poligamia, più che essere condannata, era in qualche modo regolata dalla legge. La maternità era estremamente ricercata: le donne dei racconti biblici agivano principalmente nel proprio ambito familiare, davano il nome ai figli ed erano incaricate di fornire loro i primi elementi di istruzione. Secondo i principi della società ebraica, le madri dovevano essere onorate (Es. 20:12), rispettate (Lev. 19:3) e ubbidite (Deut. 21:18–21). Gli uomini dovevano assumersi l'impegno di badare alla sicurezza e alla sussistenza dei membri femminili della propria famiglia. Nel caso in cui non ci fossero eredi maschi, poteva subentrare al maschio anche una donna (Num. 27:1–8).

Le donne e gli uomini si incontravano insieme per adorare (Esdr. 10:1). Di tanto in tanto, c'erano donne che offrivano sacrifici e che prendevano i voti di nazireato, per esprimere la loro consacrazione a Dio (Num. 6:2). Talvolta, esse esercitavano una conduzione spirituale, come nel caso delle profetesse Miriam e Culda, o di guida intellettuale, come negli esempi delle "sapienti" di cui si parla in II Samuele 14:15 e 20:16. Debora, la donna giudice, divenne infatti un capo in un momento particolarmente critico della nazione.

La collaborazione di uomini e donne di fede gioca un ruolo importante nel racconto lucano della nascita di Gesù. Elisabetta e Zaccaria, genitori colpiti da meraviglia, il profeta Simeone e la profetessa Anna, testimoniarono gli albori della salvezza di Dio. *Maria, sostenuta da Giuseppe, confidava nella parola rivoltale da Dio, nonostante la naturale vergogna e la derisione di cui dovette essere oggetto, meditando dentro di sé quello che ancora non comprendeva(Luca 2:19). Dio si fece fatto carne, diventò uomo e a una donna fu dato il privilegio di portarlo in seno. Gesù le ubbidì durante la sua fanciullezza, se ne separò per intraprendere la missione per la quale era stato mandato (Mar. 3:31–35),e se ne prese cura, persino mentre stava sulla croce.

Scritti rabbinici più tardivi tendevano a sottovalutare il contributo spirituale femminile, ma Gesù mostrò loro amore e rispetto. Le perdonava, le guariva e le ammaestrava. Esse gli servivano, provvedendo coi propri beni, con l'ospitalità e con vari gesti d'amore. Delle donne, recatesi presso la sua tomba, divennero le prime testimoni oculari della sua risurrezione.

Gesù si servì della figura femminile per spiegare i suoi insegnamenti: adoperò l'immagine della donna che cerca la moneta smarrita, come parabola per illustrare il modo in cui Dio cerca i peccatori. Esigeva che entrambi i sessi rispettassero le medesime norme e offrì a entrambi la medesima via di salvezza.

Dopo la risurrezione, donne discepoli si trovano insieme con gli uomini per pregare, eleggere un nuovo apostolo (Atti 1:12–26) e ricevere la potenza e i doni dello Spirito Santo, nel giorno di Pentecoste (Atti 2:17–18).

Gli Atti e le Epistole menzionano diverse donne che ebbero una parte fondamentale nella chie-

sa. La discepola di nome Gazzella (Tabita), che si prendeva cura degli altri, venne risuscitata da Pietro. Lidia, la mercante di porpora, evangelizzata da Paolo, fu la prima convertita d'Europa. Priscilla, insieme al marito Aquila, ammaestrò l'eloquente Apollo. Le quattro figlie di Filippo profetizzavano. Non ultimo, Paolo menziona molte collaboratrici, tra le quali Febe la disconessa, e Giunia (nome ora largamente riconosciuto appartenente a una donna) la quale, insieme ad Andronico, si era "segnalata tra gli apostoli" (Rom. 16:1, 7).

A differenza della circoncisione, segno esteriore praticato sui soli uomini, il battesimo veniva applicato sia alle donne sia agli uomini. Paolo sottolineava il fatto che la chiesa, è una comunità libera da pregiudizi basati sulla razza, sul genere o sul ceto sociale; in essa, tutti sono "uno in Cristo Gesù" (Gal. 3:28). Ciò nonostante, i cristiani sono chiamati a vivere nel mondo com'è diventato dopo la caduta, con le sue strutture di autorità e con le sue convenzioni. Paolo esortava le mogli, i servi e i cittadini credenti a sottomettersi all'autorità costituita da tali strutture. Si discute ancora di come la metafora paolina dell'uomo e della donna come, rispettivamente, capo e corpo, vada applicata alle relazioni personali nella chiesa, ma c'è un generale consenso sul fatto che essa metta in risalto una salda, fedele e affettuosa collaborazione nel *matrimonio.

Bibliografia. B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus*, 1984; *idem. Women in the Earlier Churches*, 1988; M. Evans, *Women in the Bible*, 1983; Shirley Lees, a cura di, *The Role of Women*, 1984; R.T. France, *Women in the Church's Ministry: A test–case for Biblical Hermeneutics*, 1995, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 469–498; *GLNT* 2:691–731; *DTAT*, 2, coll. 261ss.; *DIB*, pp. 426–432; *DPL*, *s.v.* "Uomo e donna", pp. 1576–1592; *La donna nella chiesa*, *SdT*, VII, 14, 1984; G. Karssen, *Il suo nome è donna*, Leumann, 1980; C. Chalier, *Le matriarche*, con intr. Di E. Levinas, Firenze, 2002; Y. Pinhas, *La saggezza velata. Il femminile nella Tora*, Firenza, 2004; F. Bianchi, *La donna del tuo popolo*, Roma, 2005; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (V.M. Sinton, M. Beeching)

*Creazione; *Ester; *Eva; *Famiglia; *Maria; *Moglie; *Nascita; *Rut; *Sterilità; *Vedova *Vergine; *Uomo

DONO

Nell'AT diverse parole indicano doni di vario tipo. I sacrifici e altre offerte erano doni offerti a Dio (Es. 28:38, "offerte" NVR; Num.18:11, ecc.). In un certo qual modo anche i leviti erano un dono al Signore (Num. 18:6). Di tanto in tanto troviamo l'idea di doni di Dio dati agli uomini, come per esempio la salute, la prosperità, il cibo o il piacere (Eccl. 3:13; 5:19). Le persone si scambiavano doni in occasioni di festa (Sal. 45:12; Est. 9:22) o per dote (Gen. 34:12). I doni potevano essere un segno di generosità da parte di un re (Dan. 2:6) o potevano anche essere espressione di scaltrezza, come in Proverbi 18:16. Anzi, un dono poteva essere offerto con motivazioni tutt'altro che limpide, al punto che la parola divenne sinonimo di corruzione; agli israeliti fu comandato: "Non accettare alcun regalo; perché il regalo acceca quelli che ci vedono, e corrompe le parole del giusto" (Es. 23:8).

L'enfasi è molto diversa negli scritti del Nuovo Testamento. Alcune delle 9 parole greche tradotte con "dono" si riferiscono a doni fatti dagli uomini a Dio, per esempio *anathema*, "doni votivi" (Luca 21:5), e specialmente *dōron* (Matt. 5:23–24; 23:18–20, ecc.). Alcune significano doni fatti dagli uomini ad altre persone, *p.e.* *dôron* (Apoc. 11:10), *doma* (Matt. 7:11; Fil. 4:17). Ma ciò che caratterizza maggiormente il NT è l'uso di diverse parole per indicare i doni che Dio elargisce agli uomini. La parola *dōrea* (che esprime generosità, liberalità) si trova undici volte, sempre parlando di un dono divino. A volte si tratta della salvezza (Rom. 5:15, 17), o di qualcosa che non è ulteriormente definito: "il suo dono ineffabile" (II Cor. 9:15), o può riferirsi allo Spirito Santo (Atti 2:38). Giacomo ci ricorda che "ogni buon regalo (*dosis*) e ogni dono perfetto (*dōrēma*) viene dall'alto" (Giac. 1:17, CEI). Una parola molto importante è *charisma*. È usata per il dono di Dio della vita eterna (Rom. 6:23), ma i riferimenti più numerosi sono ai doni spirituali, cioè i doni che lo Spirito Santo elargisce. Ogni persona rigenerata riceve un dono (I Pie. 4:10), ma doni specifici sono riservati ad alcuni individui (I Cor. 12:30), e queste persone sono esse stesse "doni" del Cristo glorificato alla chiesa (Ef. 4:7–11). I brani importanti sono Romani 12:6–8; I Corinzi 12:4 –11, 28 –30; cap. 14 ed Efesini 4:11–16. La salvezza è il dono di Dio agli uomini, e tutto il resto scaturisce da questo dono fondamentale. (L. Morris)

*Doni spirituali; *Festa

DONO DELLE LINGUE

Il parlare in lingue o glossolalia (combinazione, risalente al XIX sec., dal greco *glōssa*, lingua, e *lalia*, parlare), è un dono spirituale menzionato in Marco 16:17; Atti 10:44–46; 19:6, e descritto in Atti 2:1–13; I Corinzi capp. 12—14. Lo stesso fe-

nomeno può essere sottinteso in brani come I Tessalonicesi 5:19 e Romani 12:11.

Quando i discepoli riuniti nel giorno della Pentecoste furono ripieni di Spirito Santo, cominciarono "a parlare in altre lingue (*lalein heterais glōssais*), come lo Spirito dava loro di esprimersi" (Atti 2:4), tanto che molti giudei della Diaspora furono meravigliati nel sentire le lodi di Dio nel loro linguaggio natio (*glōssa*, v. 11; *dialektos*, vv. 6, 8). Sebbene ci sia un consenso generale sul fatto che Luca intendeva la frase "parlare in altre lingue" per indicare che i discepoli parlavano in lingue straniere, questa spiegazione non è stata accettata da tutti. Fin dai giorni dei primi Padri alcuni hanno visto nel v. 8 un riferimento a un miracolo dell'udito avvenuto negli ascoltatori. Gregorio di Nazianzo (*Or.* 41.10, *In Pentecosten*) rifiuta questo punto di vista in base al fatto che trasferisce il miracolo dai discepoli alla folla non convertita. Questa posizione non tiene conto neanche del fatto che il parlare in lingue iniziò prima che ci fosse l'uditorio (v. 4; *cfr*. v. 6) e alcuni spettatori pensarono che quello che udivano fosse il ciarlare di ubriachi (v. 13).

Secondo la maggior parte degli studiosi la glossolalia di Atti 2:1–13 era simile a quella descritta in I Corinzi capp. 12—14, e consisteva di espressioni estatiche incomprensibili. Essi avanzano diverse teorie per spiegare perché in realtà Luca parla di lingue straniere. Alcuni pensano che egli abbia potuto fraintendere le sue fonti e inserirne "altre" (Atti 2:4) di propria iniziativa; altri suggeriscono che abbia interpolato il riferimento a lingue straniere come una spiegazione accettevole dopo che la glossolalia era caduta in discredito. Altri ancora ritengono il suo racconto: una creazione dogmatica, che unisce racconti di glossolalia estatica con leggende secondo cui la legge del Sinai fu data in 70 lingue parlate dall'umanità (Midrash *Tanhuma* 26c), Pentecoste come un capovolgimento della maledizione di Babele (Gen. 11:1–9) e il suo proprio universalismo. Comunque, è improbabile che Luca, storico scrupoloso (Luca 1:1–4) e stretto compagno di Paolo (che parlava in lingue, I Cor. 14:18), abbia frainteso la natura della glossolalia. Se i discepoli veramente non parlarono in lingue straniere a Pentecoste, allora la spiegazione più soddisfacente è che Luca riporta dalle sue fonti le convinzioni dei presenti, convinti di aver riconosciuto parole di lode a Dio in altre lingue. La schiettezza della narrazione e il disprezzo degli schernitori (v. 13) rende improbabile la via di mezzo secondo cui il parlare dei discepoli fu sfrondato delle sue peculiarità del dialetto galileo (v. 7; *cfr*. Marco 14:70) e reso intelligibile ai loro uditori, la maggior parte dei quali probabilmente conosceva il greco o l'aramaico.

Il parlare "in nuove lingue" (*glōssais kainais*) è menzionato in Marco 16:17 (una parte non originale del vangelo) come un segno posteriore alla fede in Cristo. Esso accompagnò l'effusione dello Spirito Santo sui primi convertiti dal paganesimo (Atti 10:44–46; 11:15), e fu probabilmente una delle manifestazioni tra i primi credenti samaritani (8:18). Anche il gruppo isolato dei discepoli a Efeso, che possono essere stati credenti in Cristo ignari dell'evento della Pentecoste (N.B. Stonehouse, *WTJ* 13, 1950–1, pp. 11ss.), parlarono in lingue quando lo Spirito Santo venne su di loro (19:6). In ogni caso la glossolalia spontanea era una prova tangibile del ripetersi, legato al ministero di un apostolo (*cfr*. II Cor. 12:12), del conferimento iniziale dello Spirito a Pentecoste, e a quanto pare servì per affermare l'inclusione di nuove categorie di credenti nella chiesa giudeo–cristiana che era piuttosto cauta (*cfr*. Atti 10: 47; 11:17–18). Se le lingue servono come segno di giudizio previsto nel patto con Israele (Is. 28:10–11; *cfr*. Deut. 28:49; I Cor. 14:21–22), e le lingue di Pentecoste segnano l'espansione del regno da Israele a persone di tutte le nazioni (si veda O. P. Robertson, *WTJ* 38, 1975, pp. 43–53), il modello degli avvenimenti di glossolalia negli Atti sottolinea questo sviluppo.

La glossolalia di Corinto differisce in qualche modo da quella descritta negli Atti. A Gerusalemme, Cesarea ed Efeso, interi gruppi di persone su cui cadde lo Spirito proruppero all'istante in lingue, mentre a Corinto non tutti possedevano il bramato dono (I Cor. 12:10, 30). La glossolalia in Atti sembra essere stata un'irresistibile e forse temporanea esperienza iniziale, mentre le istruzioni di Paolo ai corinzi implicano un dono che rimane, sotto il controllo di chi parla (14:27–28). A Pentecoste le "lingue" furono comprese dagli ascoltatori, ma a Corinto era necessario il dono aggiuntivo dell'interpretazione per renderle comprensibili (14:5, 13, 27). Solo in relazione alla Pentecoste è menzionato esplicitamente il parlare in lingue straniere. Altrove la glossolalia consiste di espressioni con un preciso significato, ispirate dallo Spirito Santo e impiegate innanzitutto per l'adorazione (Atti 2:11; 10:46; I Cor. 14:2, 14–17, 28).

I "vari tipi di lingue" (I Cor. 12:10) possono includere lingue non imparate, lingue che non sono lingue, o altre forme di espressione (*cfr*. S.D. Currie, *Int* 19, 1965, pp. 274–294). A Corinto sembra che non fossero lingue straniere, indicate da Paolo con una parola diversa (*phōnē*, 14:10–11), perché per capirle era necessario non un'abilità linguistica, bensì un dono speciale. Né erano per Paolo dei suoni estatici senza senso, anche se la mente non

era attiva (v. 14) e le espressioni, senza interpretazione, incomprensibili perfino a chi le proferiva (v. 13), perché era possibile riconoscere le parole (v. 19) e i contenuti (vv. 14–17), e le lingue interpretate erano equivalenti alla profezia (v. 5). Una forma linguistica definita è suggerita dalle parole greche per "interpretare", che altrove nel NT, tranne in Luca 24:27, significa sempre "tradurre" (*cfr.* J.G. Davies, *JTS* n.s. 3, 1952, pp. 228 ss.; R.H. Gundry, *JTS* n.s. 17, 1966, pp. 299–307), e Paolo probabilmente le considerava speciali lingue celesti che non avevano ordinarie caratteristiche umane, ispirate dallo Spirito Santo per l'adorazione, e come segno per gli increduli (O.P. Robertson, *op. cit.*; J. P. M. Sweet, *NTS* 13, 1966–7, pp. 240–257) e, allorquando interpretate, per l'edificazione dei credenti. I corinzi sopravvalutarono e abusarono così tanto della glossolalia che Paolo limitò severamente il suo esercizio in pubblico (I Cor. 14:27–28), e sottolineò il valore superiore della profezia per l'intera chiesa (I Cor. 14:1–5). Non è certo il grado di somiglianza delle manifestazioni contemporanee della glossolalia con il fenomeno del NT; studi recenti le ritengono cadenze di vocalizzazione e non lingue vere e proprie.

Bibliografia. W.E. Mills, *Glossolalia: A Bibliography*, 1985; *idem*, *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia*, 1985; *idem*, a cura di, *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*, 1986; W.J. Samarin, *Tongues of Men and Angels*, 1972; A.C. Thiselton, "The "Interpretation" of Tongues" *JTS* n.s. 30, 1979; C.G. Williams, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*, 1981, **in it.** J. Behm, *GLNT*, 2:543–564; *DPL*, pp. 974–980; V. Scippa, *La glossolalia nel Nuovo Testamento: ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale*, Napoli, 1982: S. Cultrera, *Il dono delle lingue*, Roma, 1990. (W.G. Putman)

*Corinzi, epistole; *Doni spirituali; *Spirito Santo

DOR

Porto marittimo sulla costa mediterranea, a sud del Carmelo, occupato dal 1900 a.C. *ca.* fino all'epoca greca. È nominato da Ramses II, e nel racconto di Wenamun dell'XI sec. come città dei Sikil governata da Beder dei Tjekker (popolo del mare) (*ANET*, p. 26). Si oppose a Israele e fu sconfitta (Gios. 11:1–2; 12:23; 17:11–13, *cfr.* Cro. 7:29). I suoi abitanti di stirpe cananea non furono vinti (Giu. 1:27) fino al regno di Davide. Essa rimase essenzialmente fenicia. Salomone la ingrandì (I Re 4: 11). La casa del portinaio formata da quattro stanze e il tempio risalgono a questo periodo oppure alla ricostruzione per mano di Acab. Gli Assiri, nel 722 a.C., inserirono Dor nel loro sistema provinciale (*Duru*). Fu ricostruita su modello greco da Tolomeo II. Il porto fu successivamente messo in ombra dalla Cesarea marittima di Erode. Per gli scavi, si veda *NEAEHL*, pp. 357–372.

Bibliografia. E. Stern, *BAR* 19, 1993, pp. 13–44; *idem. Dor, Ruler of the Seas*, 1994. (D.J. Wiseman)

DORMIRE

L'AT usa diversi termini per indicare il "sonno", mentre il NT ne contiene di meno; ma a questi vocaboli non sono attribuiti significati particolari. Essi indicano il sonno nel senso del riposo e del recupero delle forze fisiche.

"Sonno" però è usato in senso figurato in entrambi i Testamenti. In Proverbi 19:15, *ecc.*, descrive il torpore mentale, mentre in 24:33 si riferisce all'indolenza e alla pigrizia. Paolo adopera l'immagine per descrivere lo stato di torpore dei non cristiani (Ef. 5:14) che toglie loro il coraggio e li rende impreparati per la seconda venuta di Cristo (*cfr.* Matt. 25:22). Per contrasto, il credente si è risvegliato da questo torpore spirituale, ma è spronato comunque a vegliare (I Tess. 5:4–8; Rom. 13:11–12.; Matt. 25:13; 26:41).

Il sonno è anche sinonimo di morte fisica (Giob. 14:12; Giov. 11:11–14; I Cor. 15:18). Questo significa che la morte, come il sonno, non è né uno stato permanente né "distrugge l'identità di colui che dorme" (Luca 24:39–40.), anche se il cambiamento avrà effetto alla risurrezione (I Cor. 15:13–56.).

"Il sonno profondo" ***tardēmâ***, (Gen. 2:21; I Sam. 26:12) era indotto in maniera soprannaturale ed era equivalente quasi a una "trance" (Gen. 15:12), e in questo stato erano concesse visioni (Giob. 4:13; Dan. 8:18). Nel NT l'equivalente è ***hypnos*** (Atti 20:9). Ma le visioni giungevano anche nel corso del sonno "normale" (Gen. 28:10–16.; I Sam. 3:2–18.). L. Coenen, *DCBNT*, pp. 1034–1036, *DIB*, p. 432. (J.G.S.S. Thomson)

*Morte; *Riposo; *Sogno

DOTAN

La fertile piana di Dotan separa i monti di Samaria da quelli della catena del Carmelo. Offre un passaggio facile per coloro che viaggiano da Bet–Sean e Galaad alla volta dell'Egitto. Fu questa la via utilizzata dagli ismaeliti che portarono Giuseppe in Egitto. Gli ottimi pascoli avevano attratto i figli di Giacobbe provenienti da Sichem,

32 km. a sud. Vicino alla città (ora Tell *dōṯā*) vi sono cisterne rettangolari profonde circa 3 m., simili a quella nella quale fu messo Giuseppe (Gen. 37:17–24). Eliseo guidò le forze siriane, inviate per catturarlo, sulla strada collinare verso Samaria, 16 km. a sud. Il suo servo fu incoraggiato da una visione di forze celesti schierate sulla collina ad est della città (II Re 6:13–23).

Scavi (1953–1960) hanno rivelato una città fortificata dell'Età del Bronzo arcaica e media, e uno stanziamento della tarda Età del Bronzo, che sfruttava verosimilmente mura già esistenti. Tutmòsi III elenca Dotan tra le sue conquiste (1480 a.C. *ca.*). Fu probabilmente una delle città assorbite ma non propriamente conquistate da Israele (*cfr.* Giu. 1:27). Zone della città, risalenti all'Età del Ferro, ripulite, mostrano strade strette e piccole case con magazzini a mo' di pozzo e forni per il pane, risalenti al tempo di Eliseo. Tra i ritrovamenti vi sono quindici pezzi d'argento all'interno di una scatola di terracotta, che probabilmente rappresentano i risparmi di un individuo. Vi furono insediamenti anche nei periodi assiro ed ellenistico (*cfr.* Giuditta 4:6; 7:3).

Bibliografia. Rapporti sugli scavi di J.P. Free, *BA* 19, 1956, pp. 43–48, e voll. 1953–1955; *BASOR* 131, 1953, pp. 16–29; 135, 1954, pp. 14–20; 139, 1955, pp. 3–9; 143, 1956, pp. 11–17; 147, 1957, pp. 36–37; 152, 1958, pp. 10–18; 156, 1959, pp. 22–29; 160, 1960, pp. 6–15; *EAEHL* 1, pp. 337–339. (A.R. Millard)

DOTTRINA

Nell'AT la parola si ritrova principalmente come traduzione del termine *leqaḥ*, che significa "ciò che è ricevuto" (Deut. 32:2; Giob. 11:4; Prov. 4:2; Is. 29:24). L'idea di un *corpus* di insegnamento rivelato è meglio espressa dal termine *tôrâ* che troviamo 216 volte e che è tradotto "legge".

Nel NT sono impiegati due termini: *didaskalia* che indica sia l'azione sia il contenuto dell'insegnamento, è utilizzato per indicare l'insegnamento dei farisei (Matt. 15:9; Mar. 7:7). A parte una ricorrenza in Colossesi e un'altra in Efesini, si tratta di un termine presente soltanto nelle Epistole Pastorali (dove sembra spesso fare riferimento a un *corpus* di insegnamento utilizzato come standard di ortodossia). *Didachē* è invece usato in più posti del NT. Anche esso può indicare sia l'atto dell'insegnamento sia il suo contenuto. Si trova a proposito dell'insegnamento di Gesù (Matt. 7:28, *ecc.*) che egli dichiarava essere divino (Giov. 7:16–17). Dopo la Pentecoste cominciò a essere formulata la dottrina cristiana (Atti 2:42) come istruzione data a coloro che avevano risposto al *kērygma* (Rom. 6:17). Vi erano alcuni nella chiesa la cui funzione ufficiale era di insegnare queste cose ai neo–convertiti (*p.e.* I Cor. 12:28–29). Per il contenuto della *didachē* si veda E.G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, Essay II. (R.E. Nixon)

*Credo

DRAGONE

Nell'AT troviamo due termini ebraici tradotti in questo modo: **1.** *tan*, "sciacallo", appare sempre al plurale, di solito al maschile (*tannîm*: Giob. 30: 29; Sal. 44:19; Is. 13:22; 34:13; 35:7; 43:20; Ger. 9:11; 10:22; 14:6; 49:33; 51:37; Ez. 29:3; Mich. 1: 8), e una volta al femminile (*tannôṯ*: Mal. 1:3). In Lamentazioni 4:3 troviamo la forma *tannîn*, ma questa è probabilmente *tan* con la rara desinenza plurale *-în* (come nella Stele di Mesa), e non parte del punto successivo. **2.** *tannîn*, una parola dal significato incerto, probabilmente non legata a *tannîm*. È tradotta con "dragone", "mostro marino" (Gen. 1:21; Giob. 7:12) e "serpente" (Es. 7:9–10, 12), essendo quest'ultima una traduzione soddisfacente del passo di Esodo, e che sembra rendere il senso anche di Deuteronomio 32: 33 e Salmo 91:13, e forse di Neemia 2:13. Le altre occasioni in cui troviamo questo termine sono meno facili da definire. In Genesi 1:21 è evidente che si intendono grossi animali marini quali la balena e il significato in Giobbe 7:12 e Salmo 148: 7 potrebbe essere simile sebbene, sulla base di una parola araba affine, alcuni suggeriscano "getto d'acqua". In Salmo 74:13 e Isaia 27:1 e 51:9 è possibile che si intenda il coccodrillo, e l'associazione con l'Egitto sembra suggerire la stessa cosa anche per Ezechiele 29:3; 32:2, e Geremia 51:34. Nessuno di questi significati è certo, e il termine potrebbe in alcuni contesti fare riferimento a un qualche genere di creatura apocalittica, come nel NT *drakōn*, "dragone", utilizzato come figura di Satana in Apocalisse 12—13; 16 e 20. La parola appare nella LXX principalmente per *tannîn*.

Bibliografia. G.R. Driver in Z.V. Togan a cura di, *Proceedings of the Twenty–Second Congress of Orientalistis ... Istanbul ..., 1951*, 2, 1957, pp. 114–115; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 2 ed., 1951, pp. 102–105, **in it.** *DIB.*, pp. 910–916. (T.C. Mitchell)

*Bestia dell'Apocalisse

DRUSILLA

Nata nel 38 d.C. (Giuseppe Flavio, *Ant.* 19.354),

figlia più giovane di Erode Agrippa I, sorella di Agrippa II, che la diede successivamene in moglie a un insignificante re siriano, Azizo di Emesa. Il procuratore *Felice, istigato dal mago cipriota Atomos (che alcuni, seguendo una versione secondaria delle *Ant.* 20.142 di Giuseppe Flavio, collegano all'Elima di Atti 13:8), la persuase a lasciare suo marito Azizo e sposare lui.

Il testo occidentale di Atti riporta che fu Drusilla, e non suo marito, a voler incontrare Paolo (57 d.C.), ma sembra difficile che Paolo potesse trovare un'ascoltatrice attenta al suo discorso su "giustizia, temperanza e giudizio futuro" (Atti 24: 24–25) in questa ebrea giovane e sofisticata (Atti 24:24–25). (J.D. Douglas)

DUALISMO

Svariati temi caratteristici della dottrina biblica possono essere meglio compresi se considerati sullo sfondo di un pensiero dualistico. La parola "dualismo" è stata usata nella storia della teologia e della filosofia in maniera diversa, ma il concetto base è quello di una distinzione tra due principi indipendenti l'uno dall'altro e talvolta opposti l'uno all'altro. In teologia, quindi, Dio è posto in contrasto con un qualche tipo di principio malvagio o con il mondo materiale; in filosofia si oppongono lo spirito e la materia, in psicologia l'anima, o mente, e il corpo.

I. Dio e le forze del male

Il primo impiego della parola "dualismo" si trova nella *Historia Religionis Veterum Persarum* di Hyde, pubblicata nel 1700. Sebbene gli esperti discutano se la religione persiana nella sua interezza fosse o meno da considerarsi dualistica, è chiaro che in alcuni periodi del mazdeismo si credeva nell'esistenza di un essere malvagio per natura e autore del male, che non deve la propria esistenza al creatore del bene ma esiste in totale indipendenza da lui. Questo essere dà l'esistenza a creature che si oppongono a quelle create dallo spirito buono. Gli israeliti entrarono senza dubbio in contatto con queste idee, grazie alle influenze persiane ma la credenza nell'esistenza eterna del male e nella sua capacità creativa, seppur modificata dalla convinzione di una vittoria finale del bene, era assolutamente inaccetabile per qualunque autore biblico. Satana e tutte le forze del male sono subordinati a Dio, non soltanto al momento della vittoria finale, ma anche in tutta la loro attività presente e nel fatto che essi non sono altro che sue creature decadute (*cfr.* specialmente Giob. 1–2; Col. 1:16–17).

II. Dio ed il mondo

Molte cosmogonie antiche presentano un Dio o dèi che impongono l'ordine e la forma a una materia preesistente. Per quanto malleabile all'opera della mano divina, la materia non creata da Dio pone necessariamente limiti all'azione divina, assimilandola all'attività creativa dell'uomo, che deve sempre usare un materiale già esistente.

Nella concezione biblica della creazione, sebbene Dio e il mondo vengano tenuti ben distinti e il panteismo sia rigorosamene evitato, il mondo è considerato debitore nei confronti di Dio non soltanto per la propria forma ma anche per la propria stessa esistenza (Ebr. 11:3; *cfr.* II Mac. 7:28).

III. Spirito e materia

Il dualismo trova un'epressione più filosifica nella distinzione assoluta tra spirito e materia, insieme a una forte tendenza a considerare lo spirito buono e la materia assolutamente malvagia o comunque ostacolo per il bene.

Questa svalutazione morale della materia in opposizione allo spirito è contraria alla dottrina cristiana della creazione e alla concezione biblica del peccato. La situazione è a un tempo migliore e peggiore rispetto alla visione del dualismo. Da una parte, la materia non è intrinsecamente malvagia; il creatore vide che tutto ciò che aveva fatto era buono (Gen. 1:31); dall'altra parte, però, le conseguenze malvagie della ribellione a Dio non colpiscono soltanto l'ambito materiale ma anche quello spirituale. Vi sono forze spirituali malvagie nei luoghi celesti (Ef. 6:12) e i peccati più nefandi sono di ordine spirituale. La Bibbia, d'altronde, non accetta completamente la distinzione metafisica tra spirito e materia. Il dinamismo ebraico considera il mondo non tanto in termini di sostanza statica quanto nei termini di attività costante della provvidenza che impiega tanto agenti materiali quanto potenze puramente spirituali. I moderni concetti di interrelazione tra energia e materia sono dunque più vicini alla visione biblica di quanto non lo siano il dualismo platonico o idealista. "Dio è Spirito" (Giov. 4:24); ma "La Parola è diventata carne" (Giov. 1:14).

IV. Anima e corpo

Un esempio particolare di come la visione ebraica della realtà eviti il dualismo è costituito dalla dottrina biblica dell'uomo. Il pensiero greco, e di conseguenza quello di molti pensatori ebrei e cristiani influenzati dall'ellenismo, considerava il corpo come una prigione dell'anima: *sōma sēma* "il corpo è una tomba". Scopo del saggio era ottenere la liberazione da tutto ciò che è corporale, liberando così l'anima. Per la Bibbia, al contra-

rio, l'uomo non è un'anima all'interno di un corpo, ma un'unità di corpo e anima; tanto è vero che nella risurrezione, sebbene sangue e carne non possano ereditare il Regno di Dio, avremo ancora dei corpi (I Cor. 15:35–50).

Bibliografia in it. *Enc. Fil.*, 4, pp. 3106–3111. (M.H. Cressey)

*Creazione

DUMA

1. Figlio di Ismaele e fondatore di una comunità araba (Gen. 25:14; I Cro. 1:30). Questi discendenti diedero il proprio nome a Duma, capitale di un distretto noto come El–Ğof, nell'Arabia settentrionale a circa metà strada tra la terra di Israele e la Babilonia meridionale. Duma è l'odierna città araba di Dûmat el–Ğandal, e corrisponde alla Adummatu delle iscrizioni reali assire e babilonesi dei secoli VI e VII a.C. (riferimenti in Ebeling e Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, pp. 39–40). **2**. Il nome è apparentemente usato per indicare figurativamente la vicina terra semi desertica di Edom (Seir), in un breve oracolo di Isaia (21:11–12). **3**. Cittadina di Giuda (Gios. 15:52), identificata di norma con l'attuale H. Sed–Dōme o ed–Dūma, a 18 km. *ca*. a sud ovest di Ebron. Il nome Rumah in II Re 23:36 potrebbe forse indicare la Duma di Giuda; si veda *GTT*, §963, p. 368. (K.A. Kitchen)

DURA

(Aram. *Dûrā'*; LXX *Deeira*). Località nella provincia di Babilonia nella quale il re Nabucodonosor fece eresse un'immagine perchè tutti l'adorassero (Dan. 3:1). Forse Tell Dēr (27 km. a sud ovest di Bagdad), sebbene esistano diverse località babilonesi chiamate "Doura". Oppert ha riferito di strutture a sud, sud–est di Babilonia, a "Doura" (*Expédition scientifique en Mésopotamie*, 1, 1862, pp. 238–240). Pinches (*ISBE*) propose la generica interpretazione della piana del "muro" (bab. *dūru*), parte delle difese esterne della città. Per il nome Dura, *cfr.* Dura (Europos); antico bab. *Da–mara* (*Orientalia* 21, 1952, p. 275, n. 1). (D.J. Wiseman)

E

EBAL, MONTE

La maggiore e più settentrionale di due montagne che sovrastavano Sichem, l'odierna Nablus. Si trova a nord della valle di Sichem, a 427 m. di altezza sulla valle e a 938 m. sul livello del mare. Lo spazio tra l'Ebal e il vicino monte Gherizim, a sud della valle, rappresenta un anfiteatro naturale, con proprietà acustiche sorprendenti. Alla fine del suo discorso, in Deuteronomio 5—11, Mosè indica i due monti all'orizzonte, a ovest, oltre Ghilgal e More (Sichem) e annuncia che quando il popolo sarà entrato nel paese una benedizione sarà pronunciata stando sul Gherizim e una maledizione sull'Ebal.

Il racconto riprende dopo le leggi riportate in Deuteronomio 12—26 e Mosè dà in merito istruzioni dettagliate. In primo luogo, si dovevano erigere sul monte Ebal grandi pietre, le si dovevano imbiancare con calce e vi si doveva scrivere sopra le parole della Legge. La pratica di scrivere sulla calce stesa su pietra, nota già in Egitto, è ora attestata anche nella stessa terra d'Israele, nelle iscrizioni murarie di Tell Dēr 'Allā, risalenti all'VIII sec. a.C. (J. Hoftijzer, *BA* 39, 1976, p. 11; per la data, *cfr.* p. 87). Poi si doveva erigere un altare di pietre grezze e su di esso si sarebbero offerti sacrifici (Deut. 27:1–8). Il Pentateuco samaritano (*Testi e versioni, **1. V**) riporta "Gherizim" come "Ebal" al v. 4; la variazione nel testo sembra essere in qualche modo collegata all'esistenza sul monte Gherizim di un tempio samaritano, ma non c'è certezza su quale delle due versioni sia più antica. Un'altra possibilità è che la versione samaritana sia riconducibile a una sorta di disagio, nel tardo periodo, nei confronti dell'idea che dei sacrifici (vv. 6–7) fossero offerti sul "monte della maledizione" (*cfr.* 11:29).

In un passo ulteriore (Deut. 27:9—28:68) Mosè ordina che sei tribù si fermino sul monte Gherizim per pronunciare benedizioni per l'ubbidienza e sei si fermino invece sul monte Ebal per pronunciare maledizioni nei confronti della disubbidienza (27:9–13). In seguito, i leviti avrebbero maledetto le tribù a motivo dei peccati contro Dio o contro l'uomo, molti dei quali potevano essere compiuti nel segreto (27:15–26). Rispondendo "Amen" il popolo condanna apertamente tali pratiche. Dopo le vittorie nella terra promessa, Giosuè raccolse il popolo a Sichem, e compì le cerimonie ordinate (Gios. 8:30–35).

I rituali descritti sono stati considerati come prova valida a sostegno della forma del libro del Deuteronomio come una sorta di patto (M.G. Kline, *The Treaty of the Great King*, 1963, cap. 2, pp. 33–34) e per avanzare l'ipotesi che in principio esistesse una festa per rinnovare il patto a Sichem (G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, E.T. 1966, pp. 37–38). Quali che siano i meriti di queste teorie, Deuteronomio 27 contiene certamente del materiale di grande valore per la storia dell'antica religione israelitica.

Bibliografia. G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931, cap. 6 ("The View from Mt Ebal"); R.J. Coggins, *Samaritans and Jews*, 1975, pp. 73, 155. (G.T. Manley e G.I. Davies)

*Gherizim; *Giosuè, libro

EBAL, OBAL

1. Un "figlio" di *Ioctan (Gen. 10:28; I Cro. 1:22); una delle famiglie semitiche che abitavano l'Arabia meridionale. **2**. Un discendente di Esaù (Gen. 36:23).

Bibliografia. *IDB*, 3, p. 579 (art. "Obal"). (J.D. Douglas)

EBED-MELEC

(Ebr. *eḇed-meleḵ*, nome di persona molto diffuso che significa "servo del re"). Servo etiope di Sedechia che salvò Geremia da una cisterna (Ger. 38:7–13), e la cui vita fu risparmiata in occasione del sacco di Gerusalemme (Ger. 39:15–18). (D.J. Wiseman)

EBENEZER

(Ebr. *'eḇen'ēzer*, "pietra dell'aiuto"). **1**. Località, presso Afec a nord di Saron, della doppia sconfitta di Israele da parte dei filistei. I figli di Eli furono uccisi, l'arca fu presa (I Sam. 4:1–22), ed ebbe inizio un periodo di dominazione filistea che continuò fino ai tempi di rinascita nazionale con la

monarchia. **2.** Nome della pietra eretta da Samuele tra Mispa e Sen alcuni anni dopo la battaglia citata sopra, per commemorare la sua vittoria sui filistei (I Sam. 7:12). La pietra probabilmente ricevette lo stesso nome del luogo della precedente sconfitta per rafforzare la tesi che quella sconfitta fosse stata ora completamente capovolta. Si ignora la località precisa in cui fu eretta la pietra. (R.J. Way)

EBER

1. Figlio di Sela (I Cro. 1:18–19, 25) e pronipote di Sem, che a 34 anni generò Peleg (Gen. 11:16) e successivamente altri figli e figlie, uno dei quali fu Ioctan (Gen. 10:21, 25). Visse 464 anni secondo Genesi 11:16–17. Alcuni lo identificano con Ebru(m), re di *Ebla, *Siria, 2300 a.C. *ca*.

Eber (ebr. *ʿēḇer*), con il significato di "colui che emigra", corrisponde al nome "l'ebreo" (khabiru). I suoi figli vissero in un tempo in cui era in vigore una "divisione", come quella di *Babele, forse tra coloro che erano "arabi" (che probabilmente per metatesi corrisponde a, o è una variante dialettale di *ʿēḇer*, sotto *Ioctan, e coloro che vivevano da semi–sedentari su terre irrigate (accad. *palgu*) sotto *Peleg. Il nome Eber sembra essere utilizzato come descrizione poetica di Israele in Numeri 24:24. **2.** Famiglia della tribù di Gad (I Cro. 5:13). **3.** Due uomini della tribù di Beniamino (I Cro. 8:12, 22). **4.** Capo di una famiglia sacerdotale di Amoc che tornò a Gerusalemme da Babilonia con Zorobabele (Nee. 12:20). **5.** Membro della tribù di Ascer, figlio di Beria (Gen. 46:17; Num. 26:45; I Cro. 7:31–32; Luca 3:35). **6.** Marito di *Iael, conosciuto come Eber il cheneo (Giu. 4:11, 17; 5:24) benché vivesse separato dagli altri chenei, che erano fabbri ambulanti. Il contesto suggerisce che fosse una persona di una certa importanza. **7.** Membro della tribù di Giuda, padre di Soco (I Cro. 4:18). **8.** Figlio di Elpaal, un beniaminita (I Cro. 8:17). (D.J. Wiseman, J.D. Douglas)

EBLA

È l'odierna Tell Mardikh, a 70 km. a sud di Aleppo. La città–stato fiorì nella metà del III mill. a.C. Dal 1964 P. Matthiae vi ha condotto scavi, trovando prove di presenza umana risalente al II mill. a.C., come riportato nei testi di Mari e di Alalakh. Tuttavia, gli scavi nel palazzo del III mill. a.C. condotti nel 1975 rivelarono un archivio di circa 8000 tavolette contenenti scrittura cuneiforme. I testi sono per l'80% di carattere amministrativo, ma sono presenti anche testi lessicali, lettere e alcuni componimenti letterari.

Sono state fatte diverse ipotesi a proposito di questi testi e sui loro rapporti con la Bibbia, ipotesi che appaiono ora senza fondamento (Biggs, 1992). Dobbiamo considerare con grande cautela le presunte grandi somiglianze con i testi biblici, somiglianze suggerite durante i primi studi del materiale trovato a Ebla. Non esiste in questi testi alcuna identificazione certa dei nomi di luoghi e di personaggi biblici. I testi di Ebla sono testimonianza di un'epoca più antica di parecchi secoli rispetto a quella di Abramo e dei patriarchi della Genesi. Essi coprono probabilmente un periodo di 40 anni *ca*. Gli studiosi rifiutano ora le tesi secondo le quali Ebla sarebbe stata il centro di un grande impero. Identificano tutti i nomi di luoghi riportati nei testi con siti del nord della Siria. Anche l'identificazione di Ebrium, re di Siria, con il nome Eber di Genesi 10:24, lascia aperti dei quesiti. Ebrium era più probabilmente un funzionario e non il re, e il suo nome potrebbe avere una radice diversa da quella dell'Eber biblico (Krebernik, 1988, 39).

La ricerca suggerisce una lingua strettamente imparentata con quella utilizzata nello stesso periodo a Mari e nella Babilonia settentrionale (Gelb, 1992). Legate all'amoreo e all'antico accadico, queste lingue offrono i primi esempi di una famiglia di lingue nella quale si colloca anche l'ebraico. Si riscontrano perciò delle strutture linguistiche e dei vocaboli simili a qeust'ultimo. Per esempio, i funzionari a Ebla utilizzano i titoli ***malikum*** e ***šapiṭum*** che assomigliano all'ebr. ***melek*** ("re") e ***šopeṭ*** ("giudice"). Troviamo anche costumi simili, quali la legge che vieta la maledizione del re e la bestemmia contro la divinità, che leggiamo sia in un trattato a Ebla (Lambert, 1987, 359), sia in Esodo 22:28. Paralleli di questo tipo si riscontrano anche in altri archivi dell'area semitica occidentale, *p.e.* esempio ad Alalakh e a Ugarit. I dati provenienti da Ebla mostrano il modo in cui i patriarchi biblici del II mill. a.C. ereditarono una sofisticata cultura nord siriana presente già da 500 anni.

Uno studio attento rivela che le forme e le strutture di molti dei nomi propri di Ebla assomigliano a quelli dell'antico Israele. Nella maggior parte dei casi appaiono elementi teofori e molti descrivono la divinità (o le divinità) con attributi simili (Millard, 1988). Nonostante i nomi si riferiscano a persone diverse, alcuni posseggono somiglianze negli elementi e nella struttura con i nomi delle genealogie di Genesi 1—11 (Hess, 1993). Adamo, Eva, Noè, Iabal, Iubal e Caran hanno tutti caratteristiche comuni con nomi di Ebla. Risulta particolarmente interessante il nome Adamo. Ricorre come nome proprio soltanto a Ebla e in alcu-

ne fonti amoree dell'inizio del II sec. a.C., e mai più tardi.

Templi e palazzi della media Età del Bronzo mostrano che la città fiorì ai tempi dei patriarchi biblici, possedendo stili architettonici, bastioni difensivi e cancelli dai disegni simili a quelli riscontrabili in Siria e in Canaan. Tombe riccamente arredate contenevano vasellame di fine fattura, avorio inciso e gioielli in oro, simili a quelli ritrovati a Babilonia e nella Canaan meridionale, tra cui un anello da naso in oro (*cfr.* Gen. 24:22, 30) (Millard, 1992).

Bibliografia. A. Archi, "The Archives of Ebla" in *Cuneiform Archives and Libraries*, 1986, pp. 72–86; W.G. Lambert, "The Treaty of Ebla" in *Ebla 1975–1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici*, 1987, pp. 353–364; A.R. Millard, "Ebla Personal Names and Personal Names of the First Millennium BC in Syria and Palestine" in 3, 1985, 1988, pp. 159–164; *idem.*, "Ebla and the Bible. What's Left (If Anything)?" in *BRev* 8, 1992, pp. 19–31, 60, 62; R. Biggs, "Ebla Texts" in *ABD* 2, 1992, pp. 263–270; I.J. Gelb, "Mari and the Kish Civilization" in *Mari in Retrospect*, 1992, pp. 121–202; R.S. Hess, *Studies in the Personal Names of Genesis 1–11*, 1993, **in it.** P. Matthiae, *Ebla: la città ritrovata*, Einaudi, Torino, 2 ed., 1995; G. Pettinato, *La città sepolta: i misteri di Ebla*, Mondadori, Milano, 1999. (R.S. Hess)

EBREI

Nell'AT l'uso del termine *ʿiḇrî* è circoscritto: è usato per i figli d'Israele in Egitto (Gen. 39–Es. 10), per la legge sull'affrancamento degli schiavi ebrei (Es. 21; Deut. 15; *cfr.* Ger. 34) e nel racconto degli scontri tra israeliti e filistei ai tempi di Samuele e di Saul (I Sam. 4; 13–14; 29). Lo troviamo inoltre in Genesi 14:13 e in Giona 1:9.

Il patronimico "ebreo", *ʿiḇrî*, applicato ad Abraamo e ai suoi discendenti, può essere fatto risalire al suo antenato Eber (Gen. 10:21–25; 11: 14–16). Questo appellativo serve quindi a collegare la rivelazione abraamitica con la promessa fatta a Sem. La dossologia di Noè, che esalta il vincolo del patto tra Yahweh e la famiglia di Sem (9: 26), riecheggia in Genesi 14 nella dossologia di Melchisedec (vv. 19–20), celebrando le benedizioni del patto tra Dio e Abramo l'ebreo, cioè della stirpe di Sem. Il fatto che Dio mostri il suo favore verso Abramo l'ebreo, cioè discendente di Sem, in un conflitto che lo vede alleato militarmente con i "figli di Canaan" contro le forze di un elamita "figlio di Sem" (*cfr.* Gen. 10:15–18, 22) indica che l'elezione di Sem come erede del patto, preannunciata da Noè, si è realizzata più specificamente nel ramo eberita (ebrei) dei discendenti di Sem (*cfr.* Gen. 11:10–26).

Il significato generale di *ʿiḇrî* in Genesi 14:13 può essere presupposto plausibilmente anche nel contesto di Genesi 39—Esodo 10 (*cfr.* specialmente Gen. 40:15; 43:32; Es. 2:11). Tuttavia, l'uso non è uniforme, in quanto "ebrei" sembra equivalere a "israeliti" in Esodo 5:1–3 (*cfr.* 3:18), e Mosè, quando parla del "Dio degli ebrei", sembra designare i suoi fratelli "ebrei" come gli ebrei per eccellenza.

Nell'ottica di questa più ampia applicazione di *ʿiḇrî*, non deve sorprendere la comparsa di *ʿiḇrîm* non israeliti, o addirittura non abraamitici, in testi non biblici di epoca patriarcale e mosaica.

Secondo una teoria diffusa, i *ha-Bi-ru* (khabiru), menzionati in numerosi testi del II mill. a.C., sono proprio questi *ʿiḇrîm*. Il termine *ha-Bi-ru* è abitualmente considerato un appellativo che designa un gruppo sociale e professionale, ma alcuni scorgono nella loro identità una componente etnica. Comunque l'equazione fonetica tra *ʿiḇrî* e *ha-Bi-ru* è alquanto discutibile. La presenza di *ha-Bi-ru* in Canaan, attestata dalle lettere di Amarna, non può essere identificata con certezza con la conquista da parte degli *ʿiḇrî*.

Basandosi sull'interpretazione del termine *ha-Bi-ru*, che compare nel contratto dei servi di Nuzi, come un appellativo indicante "schiavo straniero", si è sostenuto che *ʿiḇrî*, nella legislazione di Esodo 21:2 e Deuteronomio 15:12, i cui termini corrispondono alquanto alla stipula dei contratti degli *ha-Bi-ru* (khabiru), non designasse un'identità etnica specifica bensì lo status di straniero, e che perciò "*ʿeḇed ʿiḇrî*" corrispondesse all'*ha-Bi-ru*, "servo straniero" di Nuzi. Ma una simile interpretazione di *ha-Bi-ru* nei testi di Nuzi sembra imprecisa, mentre è certo che la legislazione biblica si riferiva ai servi israeliti. Deuteronomio 15:12 definisce lo schiavo ebreo come "tuo fratello" (*cfr.* v. 3; Ger. 34:9, 13). È stato obiettato che ciò che Esodo 21 permette nei confronti di un *ʿeḇed ʿiḇrî*, Levitico 25 lo vieta nei confronti di un israelita. Tuttavia, ciò che Esodo 21:2–6 permette è la perpetuazione volontaria di un tipo di servizio non gravoso, mentre ciò che Levitico 25:43–44 vieta è la schiavitù dura, forzata e permanente. La legge del giubileo di Levitico 25 garantisce un privilegio supplementare agli schiavi ebrei, il che non esclude il diritto di optare per un servizio volontario a vita (Es. 21:5–6).

È stato sostenuto che gli *ʿiḇrîm* di I Samuele 13 e 14 fossero dei mercenari non israeliti (un ruolo caratteristico dei *ha-Bi-ru*). Ma in 13:3–4 l'espressione "gli ebrei" è, evidentemente, sinonimo di "tutto Israele". Inoltre gli "israeliti" descritti in 13:

6 sono evidentemente gli stessi a cui si riferiscono i filistei in 14:11 chiamandoli "ebrei". La stessa identificazione di *ʿiḇrîm* appare in 13:19–20 (*cfr.* anche 4:5–9). In 13:6–7 gli *ʿiḇrîm* non sono, come sostengono alcuni, distinti dagli "israeliti"; ma i due termini designano piuttosto due gruppi di israeliti: il v. 6 indica quelli che erano stati esonerati dal servizio militare (v. 2b) e che più tardi si sono rifugiati sulle colline a ovest del Giordano; il v. 7 indica certi israeliti, qui chiamati ebrei, che erano stati selezionati da Saul (v. 2a) ma che in seguito avevano disertato cercando rifugio a est del Giordano (si noti la progressiva riduzione nell'esercito di Saul; 13:2; 11, 15; 14:2). In 14:21 si parla di *ʿiḇrîm* che hanno combattuto a fianco del nemico: ma potrebbe trattarsi di israeliti traditori. Il testo originale del v. 21 comunque autorizza l'esegesi che certi ebrei, dopo una fase di scoraggiamento, abbiano ripreso il loro impegno iniziale attivo contro i filistei schierandosi di nuovo con Saul. Questi *ʿiḇrîm* sono gli stessi menzionati in 13:7a. Insieme agli israeliti che si erano nascosti nella regione montuosa di Efraim (14:22; *cfr.* 13:6), essi tornano a ingrossare le file dell'esercito, inaspettatamente vittorioso, di Saul.

Nell'AT l'uso di *ʿiḇrî* ha sempre un valore etnico. In molte occasioni in cui lo si incontra, sia sulla bocca dei non israeliti sia rivolto a loro, alcuni vedrebbero una sfumatura dispregiativa. L'ipotesi che *ʿiḇrî* sia un'alternativa per "israelita" nelle situazioni in cui una persona non è libero su un libero suolo, non è incompatibile con nessun brano dell'AT. Ma anche se una simile connotazione fosse intesa, essa non sarebbe né prevalente né permanente. Nel NT "ebrei" ricorre come termine che indica esclusivamente quegli ebrei non influenzati dall'ellenismo (Atti 6:1), ma anche come termine che distingue gli ebrei in generale dai gentili (II Cor. 11:22; Fil. 3:5).

Bibliografia. M.G. Kline, "The *Ha-Bi-ru* — Kin or Foe of Israel?", *WTJ* 20, 1957, pp. 46ss.; F.F. Bruce in *AOTS*, pp. 3ss.; R. Mayer e T. McComiskey, *NIDNTT* 2, pp. 304–323, **in it.** *GLAT*, 6, coll. 406–425; *ER* 6, *s.v.* "Ebraismo", pp. 98–186, "Popolo ebraico", pp. 553–564; S. Moscati, *Storia e civiltà dei semiti*, Bari, 1949. (M.G. Kline)

*Abraamo; *Gentili; *Greci; *Israele, terra

EBREI, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

Tema dottrinale: la superiorità di Cristo (1:1—10:18)

a) *La persona di Cristo* (1:1—4:13).

i) *Cristo è superiore ai profeti* (1:1–4). I profeti rappresentano qui la rivelazione dell'AT in generale.

ii) *Cristo è superiore agli angeli* (1:5—2:18). Dopo aver dimostrato questa sua superiorità con vari richiami alle Scritture, viene spiegata la sua apparente inferiorità a causa delle sofferenze.

iii) *Parentesi* (2:1–4). Solenne avvertimento rivolto a coloro che trascurano la rivelazione divina.

iv) *Cristo è superiore a Mosè* (3:1–19). Mosè non era che un servitore, e il fatto che Cristo è figlio determina la sua superiorità rispetto al grande legislatore. Tale superiorità è anche rilevata nel fatto che Mosè, a differenza di Cristo, non ha potuto far entrare il suo popolo nel riposo.

v) *Cristo è superiore a Giosuè* (4:1–13). Benché Giosuè abbia introdotto gli israeliti nella loro eredità, un riposo migliore, ancora a venire, attende il popolo di Dio.

b) *L'opera di Cristo* (4:14—10:18).
Essa si esplica particolarmente nella sua funzione di sacerdote.

i) *Il suo sacerdozio è divinamente costituito* (4:14—5:10). In questa sezione la capacità di Cristo di simpatizzare è messa in risalto come requisito essenziale del suo sacerdozio.

ii) *Il suo sacerdozio è secondo l'ordine di Melchisedec* (5:11—7:28). Questa sezione inizia con una lunga digressione contenente un rimprovero, un solenne avvertimento e un'esortazione (5:11–6:8). Poi viene descritto l'ordine di Melchisedec: il suo sacerdozio è perpetuo (7:1–3); è anteriore, quindi più grande, di quello levitico (vv. 4–10); mette in evidenza le imperfezioni del sacerdozio levitico (vv. 11–19). Il sacerdozio di Cristo è presentato come il perfetto compimento dell'ordine di Melchisedec: essendo stato istituito con giuramento, non è invalidato dalla morte né inficiato dal peccato (vv. 20–28).

iii) *La sua opera si svolge nel contesto di un nuovo patto* (8:1—9:10). Ogni aspetto del vecchio ordine trova una corrispondenza nel nuovo. Vi è un nuovo santuario in cui il Mediatore di un nuovo patto è entrato per svolgere il suo ministero.

iv) *La sua opera ha il suo punto centrale in un sacrificio perfetto* (9:11—10:18). Il nostro Sommo sacerdote ha offerto un unico sacrificio (se stesso); la sua offerta fu fatta "mediante lo Spirito eterno", ed è perciò

superiore ai sacrifici levitici (9:11–15). La necessità della morte di Cristo è dimostrata con un'immagine tratta dal testamento legale (vv. 16–22). Il suo sacrificio perfetto mette in luce le lacune del sistema levitico (10:1–10). Il suo ministero, a differenza di quello di Aronne, è completo ed efficace (10:11–18).

Applicazioni pratiche del tema dottrinale (10: 19—13:25)

a) *Esortazione a perseverare* (10:19–25).

b) *Parentesi* (vv. 26–37).

- *i*) Severo avvertimento contro l'apostasia (vv. 26–31).
- *ii*) Incoraggiamento basato sulle esperienze passate dei lettori (vv. 32–37).

c) *Esempi del passato* (11:1–40). Lo scrittore fa appello agli eroi della fede al fine di incitare i suoi lettori ad atti eroici.

d) *Esortazione riguardo le sofferenze presenti* (12: 1–29)

- *i*) Le prove attuali devono essere viste come correzione (vv. 1–13).
- *ii*) Monito basato sulla storia di Esaù (vv. 14–17).
- *iii*) Contrasto finale fra la gloria dell'antico patto e quella tanto più grande del nuovo (vv. 18–29).

e) *Responsabilità dei cristiani* (13:1–25).

- *i*) Esortazioni varie riguardo alla vita personale e sociale dei credenti (vv. 1–8).
- *ii*) Come conclusione, invito ai lettori a uscire dal campo (del giudaismo) e alcune notizie personali (vv. 9–25).

II. Data e paternità

La questione della paternità rivestiva maggiore importanza per la chiesa primitiva che per noi oggi, perché da essa dipendeva la canonicità della Lettera. La tradizione antica offre varie ipotesi sul suo autore. Tertulliano (*Pud.*, 20) attribuiva l'epistola a Barnaba, mentre Origene riferisce che molti degli antichi pensavano che Paolo ne fosse l'autore, opinione condivisa da Clemente alessandrino. Quest'ultimo riteneva che fosse stata scritta in dialetto ebraico e poi tradotta in greco da Luca, tradizione che sembra aver ricevuto dal suo predecessore Panteno (il benedetto presbitero). Origene menziona che ai suoi tempi alcuni la attribuivano a Clemente romano, altri a Luca, ma che egli stesso pensava che il pensiero fosse dell'apostolo, mentre le parole no. La sua conclusione personale era che soltanto Dio sapeva con certezza chi fosse l'autore della lettera. Questa sua prudenza non fu poi condivisa dagli alessandrini più tardivi, i quali sostennero in modo talmente deciso la paternità paolina della lettera che questa fu accettata come canonica non solo in Oriente ma anche in Occidente, dove i dubbi in proposito erano stati inizialmente più forti. Tuttavia, fu soltanto al tempo di Girolamo e di Agostino che la canonicità della lettera si affermò in Occidente. La tradizione della paternità paolina non fu più messa seriamente in dubbio fino al tempo della Riforma, quando Erasmo, Lutero e Calvino la contestarono. L'idea di Lutero che Apollo ne fosse l'autore è stata vista con simpatia da molti studiosi moderni, benché nessuno la consideri più che un'ipotesi. Grozio riprese la vecchia idea della paternità lucana, e molti altri suggerimenti sono stati proposti dalla critica moderna. Ma è significativo il fatto che la teoria della paternità paolina trovi poco sostegno fra gli studiosi moderni. Le obiezioni sollevate sono: la differenza di stile, già osservata da Origene che ne aveva notato il linguaggio "più greco"; le differenze nella struttura, come la mancanza di saluti, il modo di introdurre le esortazioni e di sviluppare le argomentazioni; la mancanza di una firma paolina; il differente bagaglio di esperienze passate dell'autore, in quanto Paolo non si stancava mai di affermare di aver ricevuto il suo vangelo per rivelazione, mentre qui l'autore chiarisce di aver attinto a informazioni di seconda mano (2:3–4); la differenza di contesto: si nota chiaramente l'assenza di qualunque crisi spirituale passata che domini il pensiero dell'autore, come pure l'assenza delle antitesi care a Paolo.

Due interessanti ipotesi alternative sono quella di Ramsay, il quale suggerisce che Filippo abbia scritto la lettera da Cesarea dopo essere stato in contatto con Paolo e l'abbia inviata alla chiesa di Gerusalemme; e quella di Harnack, che suggerisce Priscilla e Aquila come co–autori. Ma si tratta tutt'al più di suggerimenti ingegnosi, e la critica moderna farebbe bene ad attenersi alla prudenza di Origene accettando che l'autore rimanga incognito.

Benché le informazioni disponibili per consentire una datazione esatta siano scarse, vi sono sufficienti elementi per delimitare approssimativamente il periodo. Siccome l'epistola è citata da Clemente romano (95 d.C. *ca.*), è sicuramente anteriore a quella data. Con tutta probabilità è stata scritta prima del 70 d.C., visto che non fa alcuna menzione della caduta di Gerusalemme e la situazione ecclesiastica descritta ben si accorda con una data anteriore (*cfr.* 13:7, 17, dove i responsabili sono genericamente indicati come "conduttori"). Tuttavia, doveva essere già trascorso un certo lasso di tempo dalla fondazione della chiesa perché fosse possibile guardare retrospettivamen-

te ai "primi giorni" di persecuzione. Se la persecuzione fosse quella di Nerone, si richiederebbe una data intorno al 67–68 d.C.; ma probabilmente si tratta di un'opposizione più generale, nel cui caso una data anteriore al 64 d.C. sarebbe plausibile. Alcuni studiosi datano l'epistola verso l'80–90 d.C., ipotizzando un uso, da parte dell'autore, delle epistole di Paolo; ma siccome la data di raccolta di queste epistole è avvolta nel mistero, e siccome l'autore non evidenzia una dipendenza da tutte queste epistole, questo ragionamento si dimostra inconcludente.

III. Destinatari e scopo

Le frasi di apertura della lettera non forniscono indicazioni sul luogo e sull'identità dei destinatari, ma il titolo tradizionale recita semplicemente "agli Ebrei". Benché non facesse parte del testo originale, questo titolo non può essere del tutto ignorato perché può esprimere una tradizione autentica. Se così è, si tratta certamente di ebrei cristiani, e non semplicemente di ebrei. Tuttavia, una teoria affermatasi in età moderna suggerisce che il titolo non sia altro che una deduzione tratta dal contenuto della lettera, e che questa fosse in realtà inviata a gentili. Argomenti a sostegno di questa tesi sono le frequenti citazioni dell'AT tratte dalla LXX anziché dal testo ebraico, e il supposto contesto ellenistico cui l'autore si richiama. L'epistola ribadirebbe il carattere assoluto del cristianesimo in ambiente gentile, mostrando come esso superi tutte le altre fedi, specialmente i culti misterici. Ma nulla nell'epistola fa pensare alle religioni misteriche o all'incredulità religiosa in generale.

Affine a quest'ultima teoria è l'ipotesi che questa lettera fosse la risposta a un'eresia pre–gnostica di tipo simile a quella confutata nella lettera ai Colossesi. Il brano che dimostra la superiorità di Cristo sugli angeli (Ebr. 1:4–14) sarebbe effettivamente un'efficace risposta a una tendenza al culto degli angeli (*cfr.* Col. 2:18). T.W. Manson si spinge fino a ipotizzare che Apollo abbia scritto questa lettera alla chiesa di Colosse per contrastare due deviazioni principali: far affidamento sugli intermediari (capp. 1—4), e sulle pratiche rituali (capp. 5—10). Ma nella situazione evidenziata in Ebrei non si riscontrano quelle tendenze pre–gnostiche che chiaramente esistevano a Colosse.

L'idea più condivisa è che l'epistola fosse indirizzata a ebrei cristiani per metterli in guardia contro una ricaduta nel giudaismo. Tale ipotesi si basa sui severi avvertimenti dei capitoli 6 e 10, dove si presuppone il rischio concreto di ricaduta che avrebbe comportato niente di meno che crocifiggere di nuovo il Figlio di Dio (6:6) e profanare il sangue del patto (10:29). Siccome l'autore si rivolge a coloro che hanno in passato gustato la grazia di Dio (6:4–5) e che sono in pericolo di abbandonare la fede cristiana per la loro vecchia fede, e siccome la lettera riafferma la superiorità del cristianesimo sui riti dell'AT, è naturale supporre che fosse rivolta a ebrei cristiani. La questione che sorge allora è se sia possibile individuare più precisamente questi ebrei cristiani, e a questo proposito vi sono varie risposte: a) che l'epistola fosse rivolta a tutti gli ebrei cristiani in generale; b) che fosse rivolta a una piccola cellula di cristiani che avevano la capacità di insegnare (*cfr.* 5:12) ma che non la esercitavano; c) che i lettori fossero dei sacerdoti ebrei convertiti. La prima idea è difficile da sostenere per via delle note personali nella conclusione (13:22–25) e per l'approccio personale e diretto in molti punti della lettera; è quindi da preferire la seconda, perché l'autore sembra avere in mente una situazione storica particolare, e i lettori sono evidentemente un gruppo ristretto all'interno della chiesa, dato che 5:12 non si applicherebbe a tutta la comunità. Inoltre, il linguaggio e i concetti della lettera presuppongono un gruppo istruito, e questo avallerebbe l'idea di un'élite intellettuale all'interno della chiesa locale.

Anche per la localizzazione di questi ebrei cristiani sono state avanzate varie ipotesi, che dipendono in parte dalle teorie sulla paternità. La patria del giudaismo e Alessandria sono suggerite come possibili destinazioni, la prima in particolare da coloro che considerano Barnaba come autore; ma molti pensano a Roma, a causa dell'allusione un po' vaga in 13:24: "Quelli d'Italia vi salutano". In questo senso non è da sottovalutare il fatto che la prima testimonianza dell'uso dell'epistola sia uno scritto di Clemente romano. La terza alternativa sopra menzionata, cioè che i lettori fossero dei sacerdoti convertiti, incontra il favore di chi sostiene che l'argomento della lettera rivestiva un particolare interesse per quanti si fossero da poco distaccati dai riti ebraici, e specialmente per coloro che fossero stati legati al tempio di Gerusalemme (Atti riporta che molti di costoro si erano convertiti tramite il ministero di Stefano). Si è obiettato che non vi sono prove dell'esistenza di comunità sacerdotali separate già in periodo primitivo, tuttavia la lettera stessa potrebbe fornire tale prova. Non vi sono comunque elementi conclusivi contro questa teoria, che può restare come ipotesi interessante.

Ma un'altra tesi, una variante dell'ultima, vede nell'epistola una sfida agli ebrei cristiani, chiusi nella loro cerchia, ad abbracciare la missione su larga scala. Essa si basa su alcune somiglianze fra questa lettera e il discorso di Stefano, quali il con-

cetto del cristianesimo che supera il giudaismo, e il deciso appello ad abbandonare la loro posizione attuale. Le analogie non possono essere spinte troppo oltre, in quanto gli ascoltatori di Stefano non erano ebrei cristiani. Tuttavia è possibile che il rischio di apostasia consistesse proprio nel trascurare il mandato divino della missione nel mondo. Un gruppetto di ebrei cristiani che consideravano il cristianesimo poco più che una setta all'interno del giudaismo ufficiale, avrebbe certamente tratto beneficio dalle argomentazioni di questa epistola, ed è possibile che questa idea raccolga sempre più consenso.

IV. Canonicità

L'epistola ebbe un'interessante storia antica, con le chiese d'Occidente generalmente più riluttanti ad accoglierla rispetto alle chiese d'Oriente. Grazie all'influenza di Origene le chiese orientali l'avevano accettata soprattutto in forza dell'autorità paolina. Ma benché alcuni Padri della chiesa d'Occidente (Tertulliano, Clemente romano) la usassero, essa subì un periodo di eclisse fino ai tempi di Girolamo e di Agostino i quali ne riconobbero pienamente la canonicità; e la loro opinione chiuse definitivamente la questione per le chiese occidentali.

V. Rievocazioni storiche e apporti

È essenziale comprendere l'ambiente dell'autore per apprezzare correttamente il suo pensiero; vi sono stati molti dibattiti in merito, che tratteremo sotto cinque titoli:

a) Antico Testamento

Siccome tutto l'argomento della lettera ruota intorno alla storia e ai riti dell'AT, è evidente che l'autore sia profondamente influenzato dall'insegnamento biblico. Si deve infatti notare che la base del suo pensiero è biblica e non giudaica. Il suo rispetto per il testo sacro appare nella cura con cui lo cita, benché sempre dalla LXX, nel modo in cui introduce le sue citazioni (*p.e.* il ripetuto "egli dice" del cap. 1) e nel modo prettamente storico con cui affronta l'AT, in contrasto con la tendenza allegorica dei suoi contemporanei. L'autore, versato com'è nei concetti dell'AT, ha vagliato a fondo il problema dell'approccio cristiano all'AT, e mette un accento particolare sul fatto che Cristo è il compimento di tutto ciò che nell'antico ordine era soltanto adombrato. Questo punto verrà ulteriormente sviluppato nella sezione sulla teologia dell'epistola; per ora ci limitiamo a notare che non solo l'autore accetta la piena autorità delle Scritture, ma si aspetta chiaramente che i suoi lettori facciano altrettanto.

b) Filonismo

Alla fine del XIX sec. una forte corrente di pensiero riteneva che il pensiero dell'autore fosse così impregnato del pensiero di Filone che non era possibile capire l'epistola se non alla luce delle sue opere filosofiche e allegoriche. Il principale esponente di questa tesi fu E. Ménégoz: egli presupponeva un profondo divario tra la teologia dell'autore e quella di Paolo, e si appigliava a ogni somiglianza per provare il debito dell'autore verso Filone anziché verso Paolo. Vi sono effettivamente alcune analogie che non possono essere negate. La nozione del cielo, reale, e della terra come luogo di ombre, così come l'antitesi tra l'antico e il nuovo patto, riecheggiano il pensiero di Filone. Inoltre, vi è un parallelismo in molte parole ed espressioni dei due autori, alcune delle quali non ricorrono da nessun'altra parte nel NT. C. Spicq nota che le similarità si spingono fino alle questioni di stile, agli schemi di pensiero e psicologici, e conclude che l'autore era un seguace di Filone, convertitosi. Tale opinione va accolta con riserva, perché l'autore si distacca da Filone in molti punti importanti. Il suo metodo esegetico è più affine a quello dei rabbini che non a quello di Filone, la sua visione della storia non è allegorica come in Filone e la sua idea di Cristo come Sommo sacerdote è ben lungi dal concetto astratto del *logos* di Filone. Un seguace di Filone, cristiano, avrebbe certamente modificato i concetti del suo maestro, ma è alquanto dubbio che la cristologia della Lettera agli Ebrei scaturisca direttamente da Filone. L'autore può riecheggiare il linguaggio e le idee di Filone, ma le sue radici sono senza dubbio altrove.

c) Tradizione primitiva

Sorge il problema se questa epistola debba considerarsi come uno sviluppo naturale della teologia cristiana primitiva e se sia strettamente connessa con la teologia paolina e giovannea, oppure se si presenti come il tentativo isolato di un autore di trattare l'AT al di fuori della corrente principale di sviluppo. Un interesse crescente è stato rivolto a individuare le radici più antiche dell'epistola. Il tentativo di collegarla alla catechesi di Stefano va in questa direzione, ma anche altri aspetti della tradizione primitiva possono essere menzionati a titolo di esempio. L'idea della continuità tra l'antico e il nuovo patto, l'interesse per la vita terrena di Gesù, la consapevolezza che la sua morte vada interpretata, il misto di richiami attuali ed escatologici, sono tutti temi fondamentali nella tradizione cristiana primitiva. Il tema centrale della lettera, con il suo interesse dominante per l'ap-

proccio dell'uomo a Dio, affonda indubbiamente le radici nella predicazione e nell'insegnamento più antichi. L'autore inserisce molti nuovi aspetti, come Cristo posto sul trono nei cieli e il suo sacerdozio celeste, ma non introduce nulla di estraneo alla tradizione primitiva.

d) Il pensiero di Paolo

Era inevitabile che, in forza dell'ipotesi della paternità paolina che ha tenuto campo così a lungo, l'epistola sia stata vista come un aspetto della teologia di Paolo. Tuttavia, accantonata l'idea che l'autore fosse Paolo, vi fu una reazione sproporzionata contro qualunque influenza paolina. Questa posizione estrema si è in seguito attenuata; tuttavia è innegabile che esistano alcune differenze rispetto a Paolo, che confermerebbero la teoria di un autore appartenente a una differente tradizione: *p.e.* una diversa visione del rapporto tra Cristo e la Legge; si nota infatti l'assenza di quel conflitto con la legge così evidente nell'esperienza di Paolo. Tuttavia, le differenze non possono essere trasformate forzatamente in contrasti, ed è possibile concepire l'autore come qualcuno che abbia subito l'influenza di Paolo, e al tempo stesso sia stato soggetto ad altre influenze. Così la sua diventa una testimonianza indipendente, nel senso più vero, della riflessione della chiesa primitiva sui grandi temi del vangelo.

e) Il pensiero di Giovanni

Se vi sia o meno uno stretto legame fra gli scritti di Giovanni e questa epistola dipende ovviamente dalla datazione di entrambi. È stato sostenuto che, se si esamina lo sviluppo teologico, Ebrei si colloca a metà strada fra Paolo e Giovanni (così, *p.e.*, R.H. Strachan, *The Historic Jesus in the New Testament*, 1931). Tuttavia, alla luce dell'importanza crescente attribuita al carattere primitivo della catechesi giovannea, alla quale i rotoli del Mar Morto hanno dato un certo supporto, il criterio dello sviluppo teologico deve essere modificato. I principali punti di contatto fra Ebrei e la teologia giovannea sono l'uso comune del parallelismo antitetico, la visione similare dell'opera di Cristo come Sommo sacerdote, la descrizione di Cristo come pastore, l'accenno all'opera propiziatoria di Cristo e il forte accento posto sul carattere perfetto di quest'opera.

Per riassumere, l'autore non è un cultore di antichità le cui indagini sulla rivelazione biblica sono senza importanza per i cristiani in generale, antichi o moderni; ma è uno scrittore che presenta un aspetto essenziale del pensiero cristiano, complementare alle altre correnti della tradizione primitiva.

VI. Teologia

Quanto visto finora apre la strada alla considerazione più importante, quella sul contributo teologico della lettera. L'autore parte dal principio di considerare il cristianesimo come la rivelazione perfetta di Dio. Ciò significa che il cristianesimo non solo supera tutte le altre fedi, giudaismo compreso, ma che esso stesso non potrà essere mai superato. La salvezza proposta dal cristianesimo è eterna (5:9), come pure la sua redenzione, eredità e patto (9:12, 15; 13:20), in quanto è detto che l'offerta di Cristo si attua "mediante lo Spirito eterno" (9:14). Questa idea della perfezione e del carattere permanente della fede cristiana pervade l'intera lettera ed è la chiave per comprenderne i temi principali.

a) Cristologia

La prima parte della lettera è finalizzata a dimostrare la superiorità di Cristo su ogni altro intermediario, sui profeti, gli angeli, Mosè, Giosuè e Aronne, mentre il primo capitolo sottolinea in positivo l'esaltante nota del suo essere il divino Figlio di Dio. Questa dignità è concepita come unica, in quanto Cristo è l'erede di ogni cosa e l'agente della creazione (1:2). Egli è ancor più strettamente associato a Dio nel v. 3, dove è descritto come "lo splendore della sua gloria e l'impronta della sua essenza": queste due affermazioni prese insieme escludono i due errori contrapposti della differenza di natura e della mancanza di una personalità distinta. La preesistenza di Cristo sembra essere molto chiara nella mente dell'autore. L'ulteriore affermazione di 1:3 che il Figlio, dopo aver fatto la purificazione dei peccati, si è seduto alla destra della Maestà nei luoghi altissimi, collega questa affermazione cristologica iniziale con il tema successivo, cioè il processo di redenzione. Benché alcuni abbiano voluto scorgervi, erroneamente, l'influenza del cerimoniale corrente d'intronizzazione a cui faceva seguito la deificazione di un re, l'idea dell'esaltazione di Cristo è saldamente radicata nella tradizione cristiana primitiva ed è lo stretto corollario della sua ascensione. Quando l'autore affronta il tema successivo di Cristo come Sommo sacerdote, intende chiaramente presentare ai suoi lettori un Cristo esaltato che non ha più bisogno di mezzi liturgici per la purificazione dei peccati.

Viene più volte menzionata l'incarnazione del Figlio. Egli è stato fatto inferiore agli angeli (2:9) al fine di gustare la morte per tutti; ha condiviso la stessa natura umana (v. 14), è stato reso in ogni cosa simile ai suoi fratelli (v. 17) ed è capace di simpatizzare con le nostre debolezze perché è stato tentato in ogni cosa come noi (4:15). Queste

affermazioni sono il necessario preludio al tema del Sommo sacerdote, perché occorre dimostrare che egli è pienamente rappresentativo (*cfr.* 5: 1). La vita terrena di Gesù viene messa a fuoco non solo nelle sue tentazioni (2:18; 4:15) ma anche nella sua agonia in preghiera (5:7), nella sua perfetta ubbidienza (v. 8), nel suo ministero d'insegnamento (2:3) e nella sua sopportazione dell'ostilità (12:3).

Ma è la funzione sacerdotale di Cristo che domina il pensiero dell'autore. L'ordine di Aronne era buono nell'ambito dei suoi limiti, ma la sua inadeguatezza risalta chiaramente quando è messo in contrasto con il sacerdozio perfetto di Cristo. Ciò porta l'autore a introdurre il misterioso tema di *Melchisedec prima di descrivere la debolezza dell'economia levitica (5:6, 10; 6:20–7:19). Non vi sono elementi per accertare se sia stato l'autore stesso a creare questo tema o se lo abbia ricevuto dalla tradizione primitiva, visto che non è stato elaborato in alcun'altra parte del NT. Ma il Salmo 110, in cui ricorre questo tema, ha esercitato una potente influenza sul pensiero cristiano primitivo, soprattutto perché il Signore stesso lo ha citato, ed è plausibile supporre che l'autore tragga da questo Salmo il suo concetto di un ordine superiore di sacerdozio. Filone, è vero, aveva già identificato Melchisedec con il *logos*, ma non vi è bisogno di ricorrere a Filone per spiegarne l'uso in questa epistola. Né è giusto sostenere che la digressione su Melchisedec sia puramente speculativa e priva di attinenza concreta. Infatti, anche se il metodo di argomentazione in 7:1–17 sfiora quello allegorico, l'autore afferma molto chiaramente la posizione fondamentale cristiana che Cristo deve appartenere a un ordine più alto di quello di Aronne: perciò nel presentare il tema di Melchisedec egli legittima la sua tesi secondo quale Cristo, pur non appartenendo all'ordine di Aronne, è nondimeno sacerdote, e non solo sacerdote ma anche re.

b) L'opera di Cristo

Sullo sfondo della debolezza dell'ordine di Aronne, l'autore sviluppa in positivo la superiorità dell'opera espiatoria di Cristo, e i principali aspetti considerati sono: *i*) il carattere definitivo dell'offerta di Cristo (7:27; 9:12, 28; 10:10); *ii*) il carattere personale della sua offerta, in quanto egli ha offerto se stesso (9:14); *iii*) il carattere spirituale della sua offerta (9:14); e *iv*) il risultato permanente e definitivo della sua opera sacerdotale che ha procurato una redenzione *eterna* (9:12). L'ordine di Aronne, con il suo rituale continuamente ripetuto, non può reggere al confronto. Anche la disposizione degli arredi del luogo santo e del luogo santissimo rientrano nell'argomentazione (9: 1–10) per far risaltare il contrasto con il santuario più grande e più perfetto in cui Cristo è entrato una volta per tutte in virtù del proprio sangue. Il punto culminante dell'argomentazione soteriologica è sostanzialmente raggiunto in 9:14, dove è detto che Cristo offrì se stesso "mediante lo Spirito eterno"; il che mette in luce il singolare contrasto tra le vittime inermi e impotenti del rituale levitico e la volontaria offerta di sé del nostro Sommo sacerdote. L'applicazione pratica di tutto questo si trova in 10:19, dove i lettori sono esortati ad avvicinarsi con fiducia a Dio sulla base dell'opera sacerdotale di Cristo, il che porta alla conclusione prevalentemente pratica della lettera.

c) Altri concetti teologici

Una delle grandi parole dell'epistola è "fede", ma essa ha qui un significato diverso dal concetto paolino. L'autore si occupa poco del concetto dinamico di fede che accetta quanto Dio ha fatto per la salvezza (benché 10:22 vi si avvicini e richieda di essere compreso così). Nell'usare il concetto di fede nella grande rassegna degli eroi del capitolo 11, lo scrittore non dà una definizione formale della fede, ma descrive alcune delle sue qualità attive. Essa è essenzialmente pratica, e consiste più in un modo di affrontare la vita che in un'appropriazione mistica. L'autore illustra in vari modi il senso della *salvezza* cristiana, che lo ha profondamente colpito per la sua grandezza (2:3). Egli utilizza il Salmo 8 per constatare che con la sua umiliazione Cristo ha acquisito il diritto di "condurre molti figli alla gloria" (2:5–10) e concepisce la salvezza come liberazione dal potere del diavolo (2:14–15) e la descrive anche come un riposo in cui i figli di Dio entrano come eredità (3:1–4:13). Il processo della salvezza è descritto come santificazione (*hagiasmos*, 12:14; *cfr.* 2:11; 10:10, 29; 13:12) e perfezione (*teleiōsis*, 7:11; *cfr.* 11:40; 12:23).

Bibliografia A. Nairne, *The Epistle to the Hebrews, CGT*, 1922; J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews, ICG*, 1924; F.D.V. Narborough, *The Epistle to the Hebrews, Clarendon Bible*, 1930; F.J. Badcock, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews*, 1937; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer, Kritisch–Exegetischer Kommentar*, 1949; W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, 1951; C. Spicq, *l'Épître aux Hébreux, Études Bibliques*, 1952; T. Hewitt, *The Epistle to the Hebrews, TNTC*, 1960, tr. it., GBU, Roma, 1986; J. Héring, *The Epistle to the Hebrews*, E.T. 1970; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the He-*

brews, 1970; F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976; P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1977; R. Brown, *The Message of Hebrews*, *BST*, 1982; D. Guthrie, *Hebrews*, *TNTC*, 2 ed., 1983; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, *NIC*, 2 ed., 1990; W.L. Lane, *Hebrews 1—8*, *WBC*, 1991; *Hebrews 9—13*, *WBC*, 1991, **in it.** *CBI* 3, pp. 535–574; *PS* 2, pp. 371–386; *IS* 2, pp. 823–861; J. Jeremias, H. Strathmann, *Le lettere a Timoteo e Tito; L'Epistola agli Ebrei*, Paideia, 1973; A. Vanhoyer, *Struttura e teologia nell'epistola agli ebrei*, Roma, 1987; M. Tomasovic, *Melchisedek e il sacerdozio di Cristo: saggio di teologia biblica*, Padova, 1993; A. Strobel, *L'epistola agli Ebrei*, Paideia, 1997; F. Manzi, *Lettera agli Ebrei*, Roma, 2001; T.G. Long, *Ebrei*, Torino, 2005. (D. Guthrie)

*Canone del NT

EBRON

(Ebr. *ḥeḇrōn*, "confederazione"; *cfr.* il nome alternativo più antico *Chiriat–Arba, "tetrapoli"). La città più elevata di Israele, 927 m. sopra il livello del mare Mediterraneo, a 30 km. a sud–sud–ovest di Gerusalemme. La constatazione che essa "era stata costruita sette anni prima di Soan in Egitto" (Num. 13:22) farebbe risalire la sua fondazione all'"era di Tanis" (1720 a.C. *ca.*). Abraamo visse nelle sue vicinanze per lunghi periodi (*Mamre); ai suoi tempi la popolazione residente ("il popolo che abita il paese") era costituita dai figli di Chet (*ittiti), dai quali Abraamo comprò il campo di Macpela con la grotta che divenne la tomba di famiglia (Gen. 23). Qui furono sepolti Abraamo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Lea (Gen. 49:31; 50:13); secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 2.199; 3.305) anche i figli di Giacobbe, a eccezione di Giuseppe, furono sepolti qui. Secondo la tradizione il sito del sepolcro dei patriarchi si trova all'interno del grande *Haramel Halil*, il "recinto dell'amico" (cioè Abraamo; *cfr.* Is. 41: 8) ora un muraglione erodiano. Durante la traversata del deserto le dodici spie inviate a esplorare il paese perlustrarono la regione di Ebron, che a quel tempo era popolata dai figli di Anac (Num. 13:22, 28, 33) (*NEAEHL*, pp. 606–609). Dopo l'ingresso di Israele in Canaan, Oam re di Ebron si unì alla coalizione anti gabaonita guidata da Adoni–Sedec re di Gerusalemme, e fu ucciso da Giosuè (Gios. 10:1–27). La città di Ebron con il territorio circostante, degli anachim, fu conquistata da Caleb, e gli venne assegnata come eredità per la sua famiglia (Gios. 14:12–15; 15:13–14; Giud. 1:10, 20). A Ebron Davide fu unto re di Giuda (II Sam. 2:4) e due anni più tardi anche re d'Israele (5:3); essa rimase la sua capitale per sette anni e mezzo. Fu poi a Ebron che Absalom iniziò la sua ribellione contro il re Davide (II Sam. 15: 7–10). La città venne in seguito fortificata da Geroboamo (II Cro. 11:10).

Ebron è una delle quattro città reali il cui nome appare sui sigilli reali per manico di anfora ritrovati a Lachis e in altri siti: questo prova la sua importanza come uno dei principali centri amministrativi di Giuda sotto il regno di Ezechia. Dopo la deportazione babilonese fu uno dei luoghi in cui si insediarono i reduci (Nee. 11:25; Chiriat–Arba = Ebron). Fu in seguito occupata dagli idumei, ai quali Giuda Maccabeo la strappò (I Mac. 5:25). Durante la guerra del 66–70 d.C. era una roccaforte di Simone bar–Ghiora, ma fu presa d'assalto dai Romani che la diedero alle fiamme (Giuseppe Flavio, *Bell.* 4.529, 554). Oggi si chiama Ḫalīl ed è una della quattro città sacre dei musulmani.

Bibliografia. L.H. Vincent e J.H. Mackay, *Hébron, le Haram el-Khalil, sépolture des patriarches*, 2 voll., 1923; D. Baly, *Geography of the Bible*, 2 ed., 1974. (F.F. Bruce)

ECBATANA

La moderna Hamadan. Ex capitale dell'impero medo, divenne residenza estiva dei regnanti persiani dopo che *Ciro ebbe fondato l'impero omonimo (540 a.C. *ca.*). Erodoto (1. 98) e il libro apocrifo di Giuditta (1:1–4), descrivono la magnificenza della città. Il decreto di Ciro (Esd. 6:3–5), che autorizzava la ricostruzione del tempio sotto *Zorobabele (Esd. 1:2; 3:8–13), fu qui inserito negli archivi reali, e promulgato nuovamente, con alcune aggiunte, da *Dario (Esd. 6:6–12). (D.J.A. Clines)

ECCLESIASTE, LIBRO

L'autore indica se stesso con l'espressione *qōhleṯ*. La desinenza femminile indica probabilmente che si tratta di una carica; nel caso specifico, la carica di colui che raduna l'assemblea. Si possono dunque accettare come traduzione "predicatore" o "insegnante".

I. Sommario dei contenuti

Il tema del libro è la ricerca di una chiave per il significato della vita. L'Ecclesiaste esamina la vita da ogni punto di vista per individuare dove si possa trovare soddisfazione. Trova che Dio soltanto possiede tale chiave e che si deve avere fiducia in lui. Nel frattempo bisogna prendere la vita

dalle sue mani, giorno per giorno, glorificandolo nelle cose comuni. All'interno di questa struttura generale, l'Ecclesiaste si divide in due filoni di pensiero principali: (*a*) "la vanità della vita", e (*b*) "la risposta di una fede concreta". Questi due elementi sono presenti entrambi in tutto il libro. Nello schema sotto riportato, i passi appartenenti alla prima categoria sono riportati in tondo, mentre quelli appartenenti alla seconda sono riportati in corsivo.

1:1–2.	Presentazione del tema.
1:3–11.	La natura è un sistema chiuso e la storia è una semplice successione di eventi.
1:12–18.	La sapienza scoraggia l'uomo.
2:1–11.	Il piacere lascia l'uomo insoddisfatto.
2:12–23.	La sapienza deve essere considerata superiore a tali cose, ma la morte sconfigge allo stesso modo i saggi e gli stolti.
2:24–26.	*Prendere la vita dalle sue mani giorno per giorno, glorificandolo nelle cose comuni.*
3:1–15.	*Vivere passo dopo passo, ricordando che Dio soltanto conosce l'intero progetto.*
3:16.	Il problema dell'ingiustizia.
3:17.	*Dio giudicherà tutti.*
3:18–21.	L'uomo muore come muoiono le bestie.
3:22.	*Dio deve dunque essere glorificato in questa vita.*
4:1–5.	I problemi dell'oppressione e dell'invidia.
4:6.	*Bisogna dunque cercare la quiete dello spirito.*
4:7–8.	Il misero avaro.
4:9–12.	*La benedizione dell'amicizia.*
4:13–16.	Il fallimento dei re.
5:1–7.	*La natura del vero adoratore.*
5:8–9.	La burocrazia oppressiva.
5:10–17; 6:1–12.	Il denaro reca molti mali.
5:18–20.	*Essere soddisfatti di ciò che Dio dà.*
7:1–29.	*La saggezza pratica, che comprende il timore di Dio, è una guida per la vita.*
8:1–7.	*L'uomo deve sottomettersi ai comandamenti di Dio, anche se il futuro è nascosto.*
8:8—9:3.	Il problema della morte, che coglie i giusti e gli ingiusti allo stesso modo.
9:4–10.	*Poichè la morte è universale, bisogna utilizzare la vita attivamente finché se ne hanno le forze.*
9:11–12.	*Non bisogna essere orgogliosi dei talenti naturali.*
9:13–10:20.	*Ulteriori proverbi per la vita pratica.*
11:1–8.	*Poiché non si può conoscere il futuro, l'uomo deve cooperare saggiamente con le leggi naturali conosciute.*
11:9—12:8.	*Bisogna ricordarsi di Dio quando si è giovani, poiché la vecchiaia indebolisce le capacità.*
12:9–12.	*Ascoltare le parole di saggezza.*

Volendo riassumerne il contenuto, si può dire che esso costituisce un'esortazione a una vita vissuta nel timore di Dio, basata sulla coscienza che un giorno bisognerà renderne conto a lui.

II. Paternità e data

Sebbene l'autore dica di essere re d'Israele (1: 12), e parli come se fosse Salomone, non afferma in alcun momento di essere Salomone. Lo stile dell'ebraico è posteriore al tempo di Salomone. Se l'autore è in effetti Salomone, il libro ha subito un successivo aggiornamento linguistico. Un'altra possibilità è che un autore successivo abbia ripreso un commento sulla vita scritto da Salomone, "Vanità delle vanità, tutto è vanità", e lo abbia utilizzato per dimostrare il motivo per cui anche un re saggio e abbiente potesse fare un'affermazione del genere. Non possiamo dire con certezza in quale data il libro abbia ricevuto la forma attuale, in quanto mancano chiare allusioni storiche. In generale si suggerisce una data intorno al 200 a.C.

III. Interpretazione

(Si veda lo schema di contenuti riportato sopra.) L'interpretazione del libro è in parte legata alla questione dell'unità del libro stesso. Coloro che rifiutano quest'unità affermano che esiste un nucleo originale, a cura di un autore scettico, nel quale ci si interroga sull'opera di Dio nel mondo. Questo nucleo sarebbe poi stato ripreso da uno o più autori, uno almeno dei quali ha cercato di recuperare un equilibrio a favore dell'ortodossia (2: 26; 3:14, *ecc.*), e un altro autore che, forse, ha cercato di inserire i passi di carattere epicureo (2:24–26; 3:12–15, *ecc.*). Sarebbe tuttavia strano che un autore ortodosso decidesse che valesse la pena recuperare uno scritto fondamentalmente scettico. Inoltre, per quale motivo uno scettico sarebbe lodato come saggio (12:11)?

Se il libro è invece unitario, come ritengono alcuni, va interpretato come la meditazione dell'uo-

mo naturale. L'Ecclesiaste lascia da parte i problemi realativi a Dio e all'uomo, e si attiene all'idea che la cosa migliore sia vivere una vita quieta e normale, evitando pericolosi estremismi (*p.e.* A. Bentzen, *IOT*, 2, p. 191). Il riassunto finale di 12: 15–16 suggerisce che il libro non sia affatto di matrice scettica, e che i testi cosiddetti epicurei non siano da intendersi in tal senso. La vita è un enigma, per il quale l'Ecclesiaste cerca di trovare la chiave. Il significato della vita non è da ricercare nell'aquisizione della conoscenza, nel denaro, nei piaceri sensuali, nell'oppressione, nella professione religiosa o nella follia. Queste cose, infatti, o si rivelano vuote, oppure risultano impotenti nei confronti di una serie di eventi. Anche la mano di Dio è a volte inscrutabile. L'uomo è fatto in maniera tale da cercare in continuazione un senso nell'universo, avendo Dio posto nel suo cuore l'eternità, ma Dio solo conosce l'intero schema (3:11). Perciò il piano per l'uomo è quello di prendere ogni giorno la propria vita dalle mani di Dio, godendo di essa, ricevendola da lui e vivendola per lui. Si confronti questo tema con ciò che Paolo afferma a proposito della vanità del mondo, in Romani 8:20–25, 28.

Bibliografia. F.D. Kidner, *The message of Ecclesiastes, BST*, 1976; R.E. Murphy, a cura di, *FOTL XIII: Wisdom Literature*, 1983; J. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 1987; G. Ogden, *Qoheleth*, 1987; R.N. Whybray, *Ecclesiastes*, 1989; R. Murphy, *Ecclesiastes*, 1992, **in it.** *CBI* 2, pp. 207–217; *PS* 1, pp. 575–590; *Is* 1, pp. 1031–1062; G. Ravasi, *Qohelet*, Milano, 1997; N. Lohfink, *Qohelet*, Brescia, 1997; S. Negri, *L'Ecclesiaste, un predicatore informato*, Rimini, 2000; T. Römer, *I cammini della saggezza. Proverbi, Giobbe, Ecclesiaste*, Torino, 2004; E. Tamez, *Qohelet, ovvero il dubbio radicale*, Torino, 2005. (J.S. Wright)

*Canone dell'AT; *Letteratura sapienziale; *Poesia; *Salomone

ECRON

Una delle cinque principali città filistee, di notevole importanza quale punto di riferimento per i villaggi circostanti (Gios. 15:45–46). Studi recenti suggeriscono che sia da identificare con Ḫirbeth el Muqanna', precedentemente identificata con *Elteche. Ricognizioni della superficie nel 1957 hanno mostrato che l'area era stata occupata nella prima Età del Bronzo, con un'interruzione, fino alla prima Età del Ferro. Nel periodo di massimo splendore, le mura di cinta racchiudevano circa 20 ettari di superficie, rendendolo il più grande insediamento dell'Età del Ferro finora rinvenuto nel territorio occupato dai filistei. Lo testimonia la tipica ceramica filistea. Il Tell ha una sporgenza all'angolo nord–orientale che forse rappresenta l'acropoli. Sui pendii meridionali sono stati trovati i resti di un doppio muro con cancelli e torri. Nell'assegnazione dei territori Ecron è segnalata al confine tra Giuda e Dan (Gios. 15:11, 45–46; 19:43), ma alla morte di Giosuè doveva essere ancora conquistata. Lo fu alla fine da Giuda (Giu. 1: 18), ma fu evidentemente riconquistata dai filistei, visto che quando l'arca fu tolta da Gat, venne portata appunto a Ecron (I Sam. 5:10), da dove fu poi inviata a Bet–Semes sul carro trainato da vacche (I Sam. 6). Sembra che Ecron tornò temporaneamente nelle mani di Israele al tempo di Samuele (7:14), ma i filistei la possedevano nuovamente ai tempi di Saul (17:52), e la tennero fino ai tempi di Amos (1:8). Nel 701 a.C. Padi, signore di Ecron, vassallo assiro, fu cacciato da una parte degli abitanti e tenuto prigioniero da Ezechia a Gerusalemme, ma Sennacherib nella sua campagna militare riprese Ecron (*am–qr–ru–na*) e rimise Padi al potere (*ANET*, pp. 287–288; *DOTT*, pp. 66–67). La città, ancora considerata filistea dal punto di vista etnico (Ger. 25:20; Sof. 2:4; Zacc. 9:5, 7), è menzionata negli annali di Esarhaddon come tributaria (*ANET*, p. 291; *DOTT*, p. 74). La Bibbia non tratta la storia successiva della città, sebbene il nome del dio cittadino, *Baal–Zebub (I Re 1:2–3), sia noto nel NT.

Bibliografia. J. Naveh, *IEJ* 8, 1958, pp. 87–100, 165–170; Y. Aharoni, *PEQ* 90, 1958, pp. 27–31; Honigmann, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, p. 99; T.C. Mitchell in *AOTS*, pp. 405–406. (T.C. Mitchell)

ED

In Giosuè 22 troviamo che quando le due tribù e mezza lasciarono Silo per prendere possesso delle terre loro assegnate, a est del Giordano, costruirono "un grande altare" (v. 10) sulle rive del fiume, non per compiere sacrifici, ma come "testimonianza" (ebr. *'ēḏ*). Temendo una divisione, le altre tribù inviarono Fineas e dieci capi a protestare (vv. 13–14), ma restarono soddisfatti quando scoprirono che, contrariamente ai loro timori, questo altare doveva essere di testimonianza per la fedeltà a Yahweh (v. 28). Al v. 34, si attribuisce al termine *'ēḏ* il significato di "testimonianza". (G.T. Manley e F.F. Bruce)

EDEN

1. Nome di uno dei leviti che presero parte alle ri-

forme di Ezechia (II Cro. 29:12; 31:15). **2.** Località che commerciava con Tiro, insieme ad Aran e Cannè (Ez. 27:23). Questo Eden e la sua gente sono identificati con Bet–Eden (la casa di Eden) in Amos 1:5 e con i "figli" di Eden in II Re 19: 12; in Isaia 37:12 si dice che vivevano nella provincia assira (ex regno) di Bit–Adini, tra Aran e l'Eufrate, a Carchemis. Si vedano inoltre *Telassar, *Eden, casa, e la bibliografia ivi riportata. (K.A. Kitchen)

EDEN, GIARDINO

Il luogo creato da Dio perché Adamo vi vivesse, e dal quale Adamo ed Eva furono cacciati dopo la caduta.

I. Il nome

Il *TM* afferma che Dio piantò in Eden un giardino (*gan–be'ēḏen* Gen. 2:8), il che indica che il giardino non aveva la stessa estensione dell'Eden, ma era un'area circoscritta al suo interno. Possibili origini del nome: *a*) derivante direttamente dal sumero *edin*, "piana, steppa"; *b*) dal sumero *edin* mediante l'accadico *edinu*; oppure *c*) dal semitico comune occidentale, *'dn*, "piacere, lusso"; quest'ultimo, già evidenziato a lungo dai commentatori come radice "omofona", appare essere l'origine più probabile, con un significato derivato che indica "un luogo con abbondanza d'acqua", o qualcosa di simile. La questione deve rimanere aperta, in quanto il nome potrebbe risalire a una qualche lingua più antica, a noi sconosciuta. A motivo della sua posizione all'interno di Eden, il giardino divenne "giardino dell'Eden" (*gan–'ēḏen* Gen. 2:15; 3:23–24; Ez. 36:35; Gioe. 2:3), ma a esso ci si riferisce chiamandolo anche "giardino di Dio" (*gan–elōhîm* Ez. 28:13; 31:9) e "giardino di Yahweh" (*gan–YHWH*, Is. 51:3). Nella LXX, in Genesi 2:8–16 il termine *gan*, "giardino", e in Isaia 51:3 *'ēḏen*, il nome proprio, sono resi con *paradeisos*, derivato dall'antico persiano (avestico) *pairidaēza*, "luogo recintato", che assunse il significato di "parco, luogo di piacere", e da questo uso deriva il termine italiano di *paradiso, per indicare il giardino dell'Eden.

II. I fiumi

Un fiume usciva dall'Eden, o dalla piana, e recava acqua al giardino, e da qui si divideva in quattro bracci (*rā'šîm*, Gen. 2:10). Il termine *rō'š*, "testa, cima, inizio", è interpretato in vario modo dagli studiosi, sia per indicare l'inizio di uno dei bracci, come in un delta, guardando verso valle, sia l'inizio o il congiungimento di un affluente, guardando verso monte. Ciascuna delle due interpretazioni è possibile, sebbene la seconda sia forse più probabile. I nomi dei quattro tributari o bocche, che giacevano evidentemente fuori dal giardino, sono *pîšôn* (Gen. 2:11), *gîḥôn* (2:13), *ḥiddeqel* (2:14) e *perāṯ* (2:14). (Si veda il punto **V**).

Genesi 2:6 afferma che "un *'ēḏ* saliva dalla terra, e bagnava tutta la superficie del terreno". L'etimologia di questo termine è stata lungamente discussa, e le principali interpretazioni sono: *a*) dal sumero *id* "fiume"; *b*) dal sumero *id* passando per l'accadico *id* (sebbene la lettura accadica più comune sia *naru*); *c*) dal sumero *e–de* (rigorosamente e(4)–de(2); *cioè* scritto rispettivamente con il quarto e il secondo dei simboli cuneiformi omonimi per rappresentare questi suoni) "acqua alta"; e *d*) dal sumero *e* 4 *de*(*–a*) passando per l'accadico *edû*, "piena".

Di queste interpretazioni, la terza, dal sumero *e–de* grazie alla mediazione di un'altra lingua quale l'hurrita, è forse la più plausibile, ma bisogna lasciare aperta la possibilità di un'origine da rintracciare in una qualche sconosciuta lingua più antica. Il senso sembra avere a che fare con un qualche tipo di irrigazione naturale. Appare ragionevole comprenderlo in riferimento all'interno del giardino.

III. Il contenuto del giardino

Se l'affermazione che troviamo in Genesi 2:5–6 è interpretata come una descrizione di ciò che accadde successivamente all'interno del giardino, si può supporre che si trattasse di un'area (*śāḏeh*, "campagna") destinata a essere coltivata da Adamo. Su questo terreno dovevano poi crescere piante (*śîaḥ*) ed erbe (*'ēśeḇ*), da interpretarsi forse rispettivamente come arbusti e cereali. C'erano inoltre alberi di ogni tipo, piacevoli a vedersi e fruttiferi (v. 9), e due, in particolare, si trovavano al centro del giardino: l'albero della vita, mangiando il cui frutto l'uomo sarebbe vissuto in eterno (3:22), e l'albero della conoscenza del bene e del male, a proposito del quale l'uomo aveva ricevuto una specifica proibizione (Gen. 2:17; 3:3). Sono state avanzate numerose ipotesi sul significato dell'espressione "conoscenza del bene e del male" usata in questo contesto. Una delle più comuni l'interpreta come la conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, ma è difficile immaginare che Adamo non avesse già una tale cognizione e che, se così non fosse, gli fosse proibito ottenerla. Altri collegano l'epressione alla conoscenza mondana che l'uomo ottiene con la maturità, e che può essere impiegata nel bene e nel male. Un'ulteriore interpretazione è che l'epressione "bene e male" sarebbe una figura retorica nella quale una coppia di antonimi sta a significare la totalità, indicando così il "tutto" e, in que-

sto contesto, una conoscenza universale. Contro questa interpretazione bisogna segnalare il fatto che Adamo, avendo mangiato del frutto di tale albero non ottenne una conoscenza universale. Altri ancora teorizzano che potesse trattarsi di un albero assolutamente normale, utilizzato da Dio per provare l'uomo da un punto di vista morale; "avrebbe ottenuto una conoscenza sperimentale del bene o del male, a seconda se avesse perseverato nell'ubbidienza o se fosse invece caduto nella disubbidienza" (*NBC*, pp. 78–79). Nel giardino vi erano inoltre animali: bestiame, (*ḇᵉhēmâ*, *bestia), animali dei campi (Gen. 2:19–20), e uccelli.

IV. I territori circostanti

Tre territori sono nominati in relazione ai fiumi. Il Tigri è detto scorrere "a Oriente dell'Assiria" (*qiḏmaṯ ʾaššûr*, *lett.* "davanti ad *ʾaššûr*", Gen. 2:14), espressione che potrebbe anche indicare "tra *ʾaššûr* e chi lo guarda". Il nome *ʾaššûr* potrebbe riferirsi sia allo stato dell'Assiria, che cominciò a emergere all'inizio del II mill. a.C., sia alla città di Assur, l'odierna Qalat Shergat sulla riva occidentale del Tigri, la prima capitale assira che fiorì, come dimostrato dagli scavi archeologici, all'inizio del III mill. a.C. Poiché anche nel momento della sua minima estensione è probabile che l'Assiria si estendesse su entrambe le rive del Tigri, è verosimile pensare che in questo testo biblico si intenda la città e sia correttamente riportato che il Tigri scorreva a est di Assur. In secondo luogo, è scritto del fiume Ghion che circondava (*sāḇaḇ*) "l'intera terra di Cus" (*kûš*, Gen. 2:13). Nel testo biblico *Cus indica di norma l'Etiopia, e si ritiene comunemente che la indichi anche in questo passo (*p.e.* NVR); esiste tuttavia anche una regione a oriente del Tigri indicata con questo nome, dalla quale discesero nel II mill. a.C. i cassiti, per cui potrebbe essere questo il significato nel brano. In terzo luogo, del Pison è scritto che circonda tutto il paese di *Avila (Gen. 2:11). Sono indicati diversi prodotti provenienti da questa zona: oro, *bdellio, e pietra di *šōham* (Gen. 2:11–12), tradotta "ònice" nella NVR, ma il cui significato è effettivamente incerto. Poiché il bdellio è normalmente considerato una resina aromatica prodotta da una pianta dell'Arabia, e poiché gli altri due usi del nome Avila nella Bibbia si riferiscono a zone dell'Arabia, quest'indicazione geografica è spesso interpretata come un riferimento a una qualche area di quella penisola.

V. L'ubicazione del giardino dell'Eden

Le teorie relative alla posizione del giardino dell'Eden sono numerose. Quella più comune, sostenuta da Calvino e, più recentemente, da F. Delitzsch e altri ancora, afferma che il giardino si trovasse nella parte meridionale della Mesopotamia, essendo il Pison e il Ghion o dei canali che collegavano il Tigri e l'Eufrate, oppure affluenti che vi si riversavano, oppure, secondo un'ulteriore teoria, il Pison costituirebbe il braccio d'acqua tra il golfo Persico e il Mar Rosso che circonda la penisola Arabica. Queste teorie partono dal presupposto che i quattro "bracci" (NVR) di Genesi 2:10 siano affluenti che si uniscono in un solo fiume principale che sfocia poi nel Golfo Persico; un altro gruppo di teorie interpreta il termine tradotto "bracci" come ramificazioni di una supposta fonte comune e posiziona quindi il giardino nella regione dell'Armenia, dove nascono sia il Tigri sia l'Eufrate. Il Pison e il Ghion sono poi identificati con diversi fiumi minori della regione armena e trans–caucasica. In ulteriori teorie che dilatano il concetto e suppongono un'ignoranza della reale geografia da parte dell'autore, si parla di altri fiumi quali l'Indo e addirittura il Gange.

L'espressione "nell'Eden, a oriente" (Gen. 2:8), *lett.* "nell'Eden, nella parte anteriore", potrebbe significare che il giardino si trovasse nella parte orientale della regione dell'Eden oppure che l'Eden si trovasse a oriente rispetto al punto di osservazione dell'autore, e alcuni commentatori hanno interpretato l'espressione come "nell'Eden, nei tempi antichi"; in ognuno di questi casi, comunque, in mancanza di certezze relative al significato delle altre indicazioni di località, non è possibile restringere ulteriormente l'identificazione della località. Presupponendo che il diluvio fosse universale (*diluvio), abbiamo che le caratteristiche geografiche sarebbero state alterate, e per tale ragione il luogo in cui si trovava l'Eden rimarrebbe sconosciuto.

VI. Dilmun

Tra i testi letterari sumeri scoperti all'inizio del secolo scorso a Nippur, nella parte meridionale della regione di Babilonia, è stato trovato uno che parla di un luogo chiamato Dilmun, luogo piacevole, nel quale erano sconosciuti sia la malattia sia la morte. Inizialmente mancava di acqua fresca, ma il dio dell'acqua Enki ordinò al dio del sole di rimediare e, avendolo questi fatto, svariati fatti si verificarono e in relazione a questi è menzionata la dea Ninti (*Eva). In epoche successive i babilonesi adottarono il nome e il concetto di Dilmun, chiamandolo "la terra dei viventi", la patria degli immortali. Emergono alcune somiglianze tra questo concetto sumero di un paradiso terrestre e l'Eden biblico, per cui alcuni studiosi sono giunti alla conclusione che il resoconto della Genesi non sia altro che una reinterpretazione di quello sumero. Una spiegazione altrettanto possibile è che en-

trambi i resoconti si riferiscano a un luogo reale, e che quello sumero abbia, con il passare del tempo, accolto aggiunte di carattere mitologico.

Bibliografia. C. Westermann, *Genesis* 1—11, 1984, pp. 208–219; D.T. Tsamura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, 1989; W.F. Albright, "The Location of the Garden of Eden", *AJSL* 39, 1922, pp. 15–31; E.A. Speiser, "The Rivers of Paradise", *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, pp. 473–485; M.G. Kline, "Because It Had Not Rained", *WTJ* 20, 1957–8, pp. 146ss. On VI, S.N. Kramer, *History Begins at Sumer*, terza ed., 1981, pp. 141–147, tr. it. dal fr. Roma, 1997; N. M. Sarna, *Understanding Genesis*, 1966, pp. 23–28, **in it.** H Blocher, *La Creazione. L'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984; C. Westermann, *Creazione*, Brescia, 1991. (T.C. Mitchell)

*Adamo; *Caduta; *Creazione; *Eva; *Genesi, libro; *Giardino; *Peccato; *Tentazione

EDER

(Ebr.'*ēḏer*, "gregge"). **1**. Luogo dell'accampamento di Israele tra Betlemme ed Ebron (Gen. 35:21). In Michea 4:8 "torre del gregge" era probabilmente il luogo in cui era stata eretta una torre di vedetta contro i ladri di pecore. **2**. Cittadina nel sud della Giudea, presso il confine edomita; forse l'odierna Ḫirbet el–'Adar a 8 km. a sud di Gaza (Gios. 15:21). Y. Aharoni ha proposto di modificare il nome in *Arad (*LOB*, pp. 105, 298). **3**. Un levita al tempo di Davide. Membro della casa di Merari e figlio di Musi (I Cro. 23:23; 24:30). **4**. Beniaminita, figlio di Beria (I Cro. 8:15). (R.J. Way)

EDOM, EDOMITI

I. Fonti bibliche

Il termine Edom (*'eḏôm*) è sia il nome di Esaù, datogli in ricordo della minestra rossa con la quale scambiò la primogenitura (Gen. 25:30; 36:1, 8, 19), sia il nome del popolo degli edomiti (Num. 20:18, 20–21; Am. 1:6, 11; 9:12; Mal. 1:4), ma anche la terra occupata dai discendenti di Esaù, precedentemente nota come terra di Seir (Gen. 32:4; 36:20–21, 30; Num. 24:18). Questa si estendeva dallo uadi Zered al golfo di Aqaba per circa 160 km., e da entrambi i lati dell'Araba o deserto di Edom (II Re 3:8, 20), la grande depressione che univa il Mar Morto al mar Rosso (Gen. 14:6; Deut. 2:1, 12; Gios. 15:1; Giu. 11:17–18; I Re 9:26). Si tratta di una zona aspra e montuosa, con cime che raggiungono fino ai 1.067 m. Pur non essendo una terra fertile, vi sono buone zone coltivabili (Num. 20:17, 19). Ai tempi biblici, la strada principale ("strada del re") passava sull'altipiano orientale (Num. 20:14–18). La capitale, *Sela, si trovava su di un piccolo altipiano dietro Petra. Altre città degne di nota erano *Bosra e *Teman.

Gli edomiti (*'eḏôm, 'aḏômîm*) erano discendenti di Edom (Esau, Gen. 36:1–17). L'archeologia ha dimostrato che il territorio degli edomiti era occupato già prima del tempo di Esaù. Si può pensare che i discendenti di Esaù migrarono in quell'area e, con il passare del tempo, divennero il gruppo dominante, incorporando gli abitanti originali, i corei/hurriti (Gen. 14:6), e altri. Dopo il 1850 a.C. *ca*., e fino a poco prima del 1300 a.C., si registra un'interruzione nella storia culturale di Edom, essendo la terra occupata da gruppi nomadi.

Esaù aveva già occupato Edom quando Giacobbe tornò da Caran (Gen. 32:3; 36:6–8; Deut. 2:4 5; Gios. 24:4). Presto si misero in evidenza alcuni capi tribù (Gen. 36:15–19, 40–43; I Cro. 1:51–54) e gli edomiti ebbero i loro re "prima che alcun re regnasse sui figli d'Israele" (Gen. 36:31–39; I Cro. 1:43–51).

Al tempo dell'Esodo, Israele chiese il permesso di transitare sulla strada del re, ma non gli fu concesso (Num. 20:14–21; 21:4; Giu. 11:17–18). Nonostante questa scortesia, a Israele fu vietato di odiare il suo fratello idumeo (Deut. 23:7–8). A quel tempo Balaam predisse la conquista di Edom (Num. 24:18).

Giosuè assegnò il territorio di Giuda fino ai confini di Edom (Gios. 15:1, 21), ma non violò tale territorio. Due secoli dopo il re Saul si trovò a combattere contro gli edomiti (I Sam. 14:47) nonostante alcuni di essi fossero al suo servizio (I Sam. 21:7; 22:9, 18). Davide conquistò Edom e pose delle guarnigioni in tutto il territorio (II Sam. 8:13–14; *cfr.* I Cro. 18:13). Vi fu una notevole strage di edomiti a quel tempo (II Sam. 8:13), e I Re 11:15–16 riporta che Ioab, capo dell'esercito di Davide, rimase in Edom per sei mesi "finchè vi ebbe sterminato tutti i maschi". Alcuni riuscirono evidentemente a sfuggire, in quanto Adad, un principe di stirpe reale, fuggì in Egitto e divenne poi una spina nel fianco per Salomone (vv. 14–22). Questa conquista di Edom permise a Salomone di costruire un porto a Esion–Gheber, e di sfruttare le miniere di rame della regione, come è chiaramente dimostrato dagli scavi (I Re 9:26–28).

Al tempo di Giosafat gli edomiti si allearono con gli ammoniti e con i moabiti per un'incursione nelle terre di Giuda (II Cro. 20:1), ma gli alleati finirono per combattersi gli uni con gli altri (vv. 22–23). Giosafat cercò di utilizzare il porto a

Esion–Gheber, ma le sue navi fecero naufragio (I Re 22:49). In questo periodo Edom era governato da un prefetto, che fungeva da reggente (22:47). Questo "re" riconobbe la supremazia di Giuda e si unì alla coalizione Giuda–Israele nell'attacco portato a Mesa, re di Moab (II Re 3:4–27).

Sotto Ioram, Edom si ribellò ma, anche se Ioram sconfisse gli edomiti in battaglia, non riuscì a ridurli sotto il proprio giogo (8:20–22; II Cro. 21:8–10), ed Edom godette di una tregua di circa 40 anni.

Successivamente Amasia invase Edom, uccise 10.000 edomiti nella valle del Sale, conquistò Sela, la capitale, e mandò a morte altri 10.000 edomiti facendoli precipitare dalla sommità della Ròcca di Sela (II Re 14:7; II Cro. 25:11–12).

Uzzia, suo successore, ricostruì il porto a Elat (II Re 14:22), ma sotto Acaz, quando Giuda era attaccato da Peca e Rezin, gli edomiti invasero Giuda e condussero via dei prigionieri (II Cro. 28: 17). Israele perse nuovamente il controllo del porto di Elat. (Alla fine del v. 6 di II Re 16, bisogna sostituire "idumei" con "siri".) Giuda non avrebbe più riconquistato Edom. Iscrizioni assire mostrano che Edom divenne uno stato vassallo dell'Assiria dopo il 736 a.C. *ca*.

Dopo la caduta di Giuda, Edom gioì (Sal. 137:7). I profeti predissero un giudizio su Edom per il suo aspro odio (Ger. 49:7–22; Lam. 4:21–22; Ez. 25:12–14; 35:15; Gioe. 3:19; Am. 9:12; Abd. 10–16). Alcuni edomiti si spinsero nella Giudea meridionale, insediandosi a sud di Ebron (*Idumea). Edom stesso cadde nelle mani degli arabi durante il V sec. a.C., e nel III sec. a.C fu invaso dai nabatei. Durante questi secoli altri Edomiti fuggirono in Giudea. Successivamente, Giuda Maccabeo li sottomise (I Mac. 5:65), e Giovanni Ircano li costrinse alla circoncisione, incorporandoli nel popolo d'Israele. I re erodiani erano di stirpe edomita.

II. Fonti archeologiche

Per la datazione della comparsa degli edomiti, discesi da Esaù, tra la fine della tarda Età del Bronzo e il principio dell'Età del Ferro, ci si appella a una limitata quantità di prove archeologiche relative ai secoli precedenti all'era romana. Sono stati fatti alcuni scavi importanti, per esempio a Tawīlān, occupata dall'VIII al VI sec. a.C. Invece Tell el–Ḫulēfi sul golfo di Aqaba fu occupato durante l'intero periodo dei re di Israele, e successivamente. Umm el Biyāra (dietro Petra) è stata anche esplorata. È nota tutta una serie di piccole fortezze dell'Età del Ferro sui confini di Edom. Nei registri assiri dal 733 a.C. *ca*. fino alla fine dell'impero assiro nel 612 a.C, sono riportati dati importanti. Alcuni aspetti notevoli della cultura generale stanno cominciando a emergere, *p.e.* diversi importanti sigilli e ostraka rivelano nomi e divinità e gettano luce sulle transazioni commerciali. Il nome della divinità Qaus compare nei nomi propri. Tuttavia, in generale, le informazioni archeologiche rimangono relativamente scarse.

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, pp. 281–285; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; C.M. Bennett, *RB* 73, 1966, pp. 372ss.; 76, 1969, pp. 386ss.; Nelson Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940; *AASOR* 15, 18–19; various articles in *BASOR* 71–72, 75–76, 79–80, 82, 84–85; *BA* 28, 1965, pp. 70ss.; J. Lindsay, *Tyndale Paper* 21, 3, 1976, Melbourne; B. Rothenberg, *PEQ* 94, 1962, pp. 5ss.; J.R. Bartlett in *POTT* pp. 229–258; *LOB*; K.G. Hoglund, *Peoples of the Old Testament World*, 1994, pp. 335–347, **in it.** P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeologia palestinese: dalla prima età del ferro alla conquista di Alessandro Magno (1200 a. C.–332 a. C.)*, Brescia, 1992. (J.A. Thompson)

*Arabà; *Esaù; *Giacobbe; *Idumea

EDREI

(Ebr. *'eḏrē'î*). **1**. Una delle città principali del regno amoreo di Og, dove Israele sconfisse gli amorei (Num. 21:33; Deut. 1:4; 3:1; Gios. 12:4; 13: 12, 31). Probabilmente l'odierna Der'ā, a 24 km. a est–nord–est di Irbid (così Eusebio); occupa un punto chiave nelle comunicazioni nell'area di Basan, e ha rovine risalenti alla prima Età del Bronzo. Si veda F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 310; R. Hill, *VT* 16, 1966, pp. 412ss. **2**. Cittadina di Neftali (Gios. 19:37); nominata insieme ad Abel–Bet–Maaca nella lista di Tutmòsi III. (J.P.U. Lilley)

EFESINI, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

Questa lettera, che rispetto alle altre del NT è meno segnata da particolari bisogni pastorali o legati a controversie locali, rappresenta una meravigliosa presentazione del disegno eterno di Dio in Cristo realizzato nella sua chiesa (capp. 1—3), e delle conseguenze pratiche di tale disegno (capp. 4—6).

a) Il disegno eterno di Dio per l'umanità in Cristo (1:1—3:21)

1:1–2. Saluti.
1:3–14. Lode per tutte le benedizioni spirituali che gli uomini ricevono in Cristo.
1:15–23. Ringraziamento per la fede dei lettori, e

preghiera affinché sperimentino la sapienza e la potenza di Dio.

2:1–10. L'obiettivo di Dio è quello di risuscitare gli uomini dalla morte nella quale si trovano a causa del peccato a una nuova vita in Cristo.

2:11–22. Egli vuole riconciliare gli uomini non solo con sè stesso, ma anche gli uni con gli altri, in particolare per unire ebrei e gentili in un unico popolo di Dio.

3:1–13. Il privilegio della chiamata dell'apostolo a predicare il vangelo ai gentili.

3:14–21. Una seconda preghiera, affinché i credenti conoscano interiormente l'amore di Cristo e la sua pienezza; dossologia finale.

b) Conseguenze pratiche (4:1—6:24)

4:1–16. Esortazione a camminare in modo degno, a impegnarsi per edificare il corpo di Cristo.

4:17–32. L'esigenza di spogliarsi della vecchia vita di ignoranza, lussuria e ingiustizia e di rivestirsi della nuova vita di santità.

5:1–21. Un'ulteriore chiamata a vivere nell'amore e nella purezza, come figli della luce che lodano Dio e si rendano utili.

5:22–33. Istruzioni alle mogli e ai mariti basate sull'analogia con il rapporto tra Cristo e la sua chiesa.

6:1–9. Istruzioni ai figli e ai genitori, ai servi e ai padroni.

6:10–20. Chiamata a combattere la battaglia spirituale con l'armatura e con la potenza di Dio.

6:21–24. Messaggio personale di conclusione.

II. Destinatari

Sebbene la grande maggioranza dei MSS e tutte le prime versioni contengano in 1:1 le parole "a Efeso", i codici Vaticano e Sinaitico del IV sec., l'importante correzione 424 del corsivo 1739, e il papiro 46 (datato al 200 d.C.) omettono queste parole. È probabile che neanche Tertulliano, con la versione da lui usata, conoscesse l'indirizzo "a Efeso"; Origene conosceva però tali parole. Basilio affermò che esse mancavano nei più antichi MSS. in suo possesso. L'eretico Marcione chiamò questa lettera "ai laodicesi". Questi scarsi ma significativi dati sono corroborati dal contenuto della lettera stessa. Sarebbe difficile spiegare versetti quali 1:15; 3:2; 4:21, e la totale assenza di saluti personali, qualora questa fosse una lettera indirizzata da Paolo a credenti tra i quali aveva lavorato per tre anni (Atti 19:1–20 e 20:31). Sembra tuttavia che sia stata indirizzata a una specifica cerchia di credenti (1:15–23; 6:21). L'interpretazione più probabile di tutti questi dati è che la lettera, se di Paolo, fu inviata a un gruppo di chiese in Asia minore (tra le quali Efeso era la più grande). È possibile che esistesse una copia della lettera, fatta circolare a turno nelle varie chiese, nella quale di volta in volta era inserito a voce durante la lettura il nome oppure esistevano più copie con destinatari diversi.

III. Paternità

Esistono abbondanti prove antiche (risalenti forse fino al 95 d.C.) dell'uso di questa lettera mentre la sua accoglienza incondizionata come lettera di Paolo, come afferma essa stessa di essere (1:1; 3:1), risale alla fine del II sec. Dalla fine del XVIII sec., tuttavia, la paternità tradizionale è stata messa in discussione. È impossibile, in questa sede, rendere conto delle argomentazioni pro e contro la paternità paolina. (Una soddisfacente presentazione si trova in C.L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951, e A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians*, 1974.) Di seguito esponiamo brevemente le principali argomentazioni contro l'autenticità della Lettera.

1. Quella agli Efesini non è una vera lettera indirizzata a una particolare situazione, come tutte le altre lettere paoline a noi note. Ha uno stile più lirico, è piena di participi e si distingue per il gran numero di espressioni legate tra loro. A favore della paternità paolina, invece, si sostiene che questa differenza di stili si spiega con l'assenza di controversie. Secondo Dodd non abbiamo qui un'argomentazione ragionata necessaria per le altre lettere, ma una "profetica dichiarazione di fatti incontrovertibili ed evidenti".

2. Sono presenti 42 parole che non si trovano altrove nel NT, e 44 non utilizzate da Paolo in altri suoi scritti. Questa argomentazione va valutata mediante un confronto con le altre epistole, e con un'analisi delle parole stesse. A parere di molti, la tematica di Efesini spiega sufficientemente le differenze lessicali.

3. Si fa notare che in nessun altro scritto di Paolo c'è una simile enfasi sulla chiesa e così poca enfasi sull'escatologia. È tuttavia possibile spiegare questa differenza facendo riferimento all'esposizione magistrale del ruolo della chiesa nel piano eterno di Dio.

4. Determinate caratteristiche ed espressioni sono ritenute indizi di una data più tardiva o di una paternità diversa da quella dell'apostolo, *p.e.* il riferimento ai "santi apostoli e profeti" (3:5; *cfr.* 2:20), la trattazione della questione dei gentili e l'auto–umiliazione in 3:8. Anche se è possibile dare una risposta soddisfacente per ogni sin-

golo caso, coloro che si oppongono alla paternità paolina fanno notare la forza cumulativa di tutte le obiezioni.

5. Altre argomentazioni si basano sul confronto tra Efesini e altri scritti del NT. Questa lettera ha più elementi in comune con scritti non paolini (in particolare con Luca e Atti, I Pietro e gli scritti di Giovanni) che qualunque altra lettera del *corpus* paolino. Talvolta, la somiglianza nel pensiero e nelle espressioni è notevole ma raramente è tale da rendere probabile una dipendenza letteraria. Essa testimonia piuttosto un patrimonio comune di vocaboli e forse anche una formalizzazione simile dell'insegnamento e delle credenze della chiesa primitiva in luoghi diversi (Si veda E.G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, pp. 363–466). Più significativa, tuttavia, è l'estesa somiglianza di contenuto ed espressioni e anche dell'ordine di presentazione dei temi tra questa lettera e quella scritta ai Colossesi. È quasi universalmente riconosciuto che Colossesi precede Efesini. Efesini contiene la stessa dottrina e le stesse esortazioni che si trovano in Colossesi, anche se ulteriormente sviluppate. Con l'eccezione di 6:21–22 e Colossesi 4:7–8, non si tratta di rilevare la presenza di interi brani derivanti da Colossesi; piuttosto, bisogna segnalare che spesso Efesini impiega le stesse espressioni con una connotazione leggermente diversa; accade che un brano in una di queste lettere ricorda un'insieme di altri brani presenti nell'altra, un brano di Efesini ha un parallelo in Colossesi ma anche in qualche altra epistola di Paolo. Per alcuni questi fenomeni sono indizi che rivelano l'opera di un imitatore; per altri, invece, sono fattori che dimostrano meglio la paternità paolina della lettera.

IV. Scopo

Molti studiosi hanno contestato la paternità paolina senza dare alcun suggerimento sulle ragioni della stesura dell'epistola. Altri sono stati più precisi.

1. Alcuni l'hanno interpretata come "un tentativo di riassumere e presentare a una generazione successiva gli insegnamenti dell'apostolo" (M. Barth, *AB*, p. 57). E.J. Goodspeed vede l'epistola come un'introduzione agli scritti di Paolo, la quintessenza del suo pensiero presentata da qualcuno (Onesimo, secondo lui) che aveva assimilato totalmente gli scritti dell'apostolo e in particolare la Lettera ai Colossesi.

2. Altri hanno visto tra i motivi che hanno generato questa lettera, scritta con il nome del grande apostolo, una crisi storica nella vita della chiesa primitiva, crisi dovuta a diversi motivi: la minaccia dello gnosticismo, la minaccia all'unità cristiana, il pericolo di un allontanamento dalle grandi dottrine paoline.

3. J.C. Kirby (*Ephesians: Baptism and Pentecost*, 1968) segue in parte l'opinione di altri nell'attirare l'attenzione sulla grande quantità di materiale liturgico e didattico dell'epistola ma va oltre, pensando che Efesini sia la trasformazione in lettera di ciò che costituiva fondamentalmente il materiale usato in un culto annuale di riconsacrazione, tenuto in occasione della Pentecoste, che ricordava ai credenti il significato del loro battesimo.

A molti le argomentazioni contro la paternità paolina appaiono forti e convincenti. Ad altri risultano attraenti l'una o l'altra delle teorie relative allo scopo della lettera. Tuttavia, come afferma E.F. Scott, l'epistola "è ovunque pervasa da una grandezza e da un'originalità di pensiero che sembrano andare molto oltre le possibilità di un semplice emulatore" (*MNTC*, p. 136). Non è facile immaginare uno scrittore che tenta di presentare, nel nome di Paolo, l'essenza della sua teologia, per poi servirsi della lettera ai Colossesi citando esattamente le parole in 4:7–8 al fine di dare l'impressione che Efesini sia stata scritta nello stesso periodo dell'Epistola ai Colossesi. La soluzione migliore sembra essere quella di tornare alla paternità paolina, ricostruendo la situazione che portò alla redazione della Lettera agli Efesini.

Paolo era prigioniero a Roma nell'anno 61 d.C. *ca*. (si veda *Colossesi per altre possibilità relative al luogo di prigionia di Paolo al tempo della redazione). Onesimo, lo schiavo fuggiasco di Filemone, si era recato dall'apostolo, era stato portato alla fede e, con una lettera di Paolo, veniva rimandato dal suo padrone "non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello specialmente caro" (Filem. 16). Nello stesso tempo l'apostolo aveva saputo da Epafra delle difficoltà affrontate a motivo di falsi insegnamenti, dalla chiesa a Colosse. Per questo, quando Onesimo tornava a Colosse, Paolo inviò anche Tichico con una lettera per quella chiesa, a credenti che Paolo non aveva mai incontrato o istruito personalmente, rispondendo ai loro problemi e dando istruzioni pratiche relative alla vita cristiana. Così, scrivendo ai Colossesi, la mente dell'apostolo era piena della questione della gloria di Cristo e del suo perfetto provvedere ai bisogni della vita dell'uomo. I pensieri di Paolo si volsero inoltre alle altre chiese nei dintorni di Colosse e, non dovendo affrontare specifici problemi pastorali o dottrinali, esaudì il proprio desiderio di esprimere, mediante l'insegnamento e l'esortazione, in lode e preghiera, la gloria del disegno di Dio in Cristo e la responsabilità della chiesa nel far conoscere tale disegno con la proclamazione e per mezzo di

una vita di unità, amore e purezza cristiani. Questa lettera fu inviata insieme a quelle per Filemone e per i colossesi, ma fu inviata a svariate chiese della provincia romana dell'Asia, delle quali Efeso era in effetti la principale. Con ogni probabilità questa è la lettera di cui Paolo parla in Colossesi 4:16, dicendo ai credenti che l'avrebbero ricevuta "da Laodicea".

Bibliografia. J.A. Robinson, *St Paul's Epistle to Ephesians*, 1904; F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to Ephesians, NIC*, 1984; Markus Barth, *Ephesians*, *AB*, 1974; J.R.W. Stott, *The Message of Ephesians*, *BST*, 1979; C.L. Mitton, *Ephesians*, *NCB*, 1982, **in it.** *CBI* 3, pp. 421–446; *PS* 2, pp. 333–343; *IS* 2, pp. 649–681; F. Foulkes, *L'Epistola di Paolo agli Efesini, Commentari al NT*, Roma, GBU, 2 ed., 1993; H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, Brescia, 1965; R. Penna, *La lettera agli Efesini*, Bologna, 1988. (F. Foulkes)

*Canone del NT

EFESO

La città più importante della provincia romana dell'Asia, sulla costa ovest di quella che è ora la parte asiatica della Turchia. Era situata alla foce del fiume Caistro tra la catena montuosa del Coresso e il mare. Una magnifica strada larga 11 km. e costeggiata da colonne portava dall'interno della città fino al bel porto, che serviva sia come grande centro di esportazione per i traffici carovanieri asiatici, sia come naturale luogo d'approdo per chi veniva da Roma per mare. La città, ora disabitata, è stata luogo di scavi per molti anni, costituendo probabilmente il più impressionante ed esteso sito di rovine dell'Asia minore. Il mare è a circa 10 km. di distanza, a motivo del processo di sedimentazione in atto ormai da numerosi secoli. È stato necessario, in più occasioni e a partire dal II sec. a.C., fare grandi lavori per ripristinare la profondità del porto; è forse per questo motivo che Paolo dovette fermarsi a Mileto (Atti 20: 15–16). La parte principale della città, contenente il teatro, le terme, la biblioteca, l'agorà e le strade pavimentate, si trovava tra la catena del Coresso e il fiume, ma il tempio per cui Efeso era famosa distava più di 2 km. verso nord–est. In origine questo sito era sacro per il culto della dea della fertilità anatolica, successivamente identificata con la dea greca Artemide e la latina Diana. Giustianiano fece edificare una chiesa in onore di S. Giovanni sulla collina vicina (da cui deriva il nome usato più tardi: Ayasoluk, una corruzione di *hagios theologos*), in seguito sostituita da una moschea. La città vicina è ora chiamata Selçuk. L'insediamento anatolico originale fu ampliato prima del X sec. a.C. da coloni ionici che si aggiunsero alla città già esistente. La dea di Efeso assunse un nome greco ma mantenne chiaramente le sue caratteristiche precedenti, essendo spesso rappresentata con una figura con molti seni. Efeso fu conquistata da Creso poco dopo la sua ascesa, nel 560 a.C. *ca.*, e deve parte delle sue glorie alla sua munificenza. Dopo la sua caduta nel 546 finì sotto il dominio persiano. Creso trasferì il sito della città originale nelle vicinanze del tempio di *Artemide; Lisimaco, uno dei successori di Alessandro, nella prima parte del III sec. a.C. obbligò nuovamente gli abitanti a spostarsi, questa volta verso il porto. Efeso venne più tardi a formare parte del regno di Pergamo, che Attalo III donò a Roma nel 133 a.C. Divenne la maggiore città commerciale della provincia romana dell'Asia. Occupava a quel tempo una vasta area e la sua popolazione raggiungeva forse i 350.000 abitanti. Si stima che il magnifico teatro costruito sul monte Pion al centro della città potesse ospitare 25.000 persone.

Efeso mantenne la sua importanza religiosa anche sotto il dominio romano. Divenne un centro del culto dell'imperatore, ed ebbe tre templi ufficiali, avendo così per tre volte diritto al glorioso titolo di *neōkoros* ("custode del tempio") degli imperatori, oltre a essere ***neōkoros*** di Artemide (Atti 19:35). È un fatto singolare che Paolo avesse amici tra i magistrati (*asiarchi) (*Asiarchai*, Atti 19:31) del governo provinciale dell'Asia, la cui funzione principale era proprio quella di patrocinare il culto imperiale.

Il tempio di Artemide era stato ricostruito dopo un grande incendio nel 356 a.C., ed era considerato una delle sette meraviglie del mondo, fino alla sua distruzione da parte dei goti nel 263 d.C. Dopo anni di paziente ricerca, J.T. Wood riuscì nel 1870 a trovare le rovine del tempio nella palude ai piedi del monte Ayasoluk. Si trattava del più grande edificio del mondo greco. Conteneva un'immagine della dea che, si diceva, era caduta dal cielo (Atti 19:35). È possibile che si trattasse in origine di un meteorite. Monete d'argento provenienti da molte parti del mondo dimostrano che la dea di Efeso era riverita in tutto il mondo (v. 27). Su queste monete si trova l'iscrizione *Diana Ephesia* (*cfr.* Atti 19:34).

In Efeso c'era una grande comunità ebraica che godeva da lungo tempo di una posizione privilegiata sotto il dominio romano (Giuseppe Flavio, *Ant.* 14.225ss., 262ss.). Il primo riferimento al cristianesimo in città risale al 52 d.C. *ca.*, quando Paolo vi fece una breve visita, lasciandovi Aquila e Priscilla (Atti 18:18–21). Il terzo viaggio missionario di Paolo aveva Efeso come meta finale ed

egli vi rimase per più di due anni (19:8, 10), attratto, senza dubbio, dalla sua importanza strategica quale centro commerciale, politico e religioso. Il suo ministero era inizialmente svolto presso la sinagoga; successivamente insegnò nella scuola di Tiranno, e fece di Efeso una base per l'evangelizzazione di tutta la provincia dell'Asia. La diffusione della fede cristiana che rifiutava il sincretismo cominciò a scatenare l'ostilità di particolari interessi religiosi. Il cristianesimo aveva effetto non soltanto sui culti magici che ivi fiorivano (19:13–19: una formula magica era chiamata addirittura *Efesia grammata*) ma anche sul culto di Artemide (v. 27), il che causava un danno non indifferente al commercio di oggetti sacri, una delle maggiori fonti di prosperità efesina. Per tale ragione ci fu il noto tumulto descritto in Atti capitolo 19. Iscrizioni mostrano che il *grammateus* ("segretario cittadino") che prese il controllo dell'assemblea in quest'occasione era il principale funzionario civico, direttamente responsabile nei confronti dei romani per le violazioni dell'ordine pubblico come un'assemblea non autorizzata (v. 40). È stato suggerito che la sua affermazione "vi sono proconsoli" (v. 38), ammesso che non sia un plurale generico, possa permettere di identificare con una certa precisione la data dell'evento. All'ascesa di Nerone nel 54 d.C., M. Giunio Silvano, proconsole d'Asia, fu avvelenato dai suoi subordinati Elio e Celere, che si costituirono proconsoli fino all'arrivo del successore incaricato.

Probabilmente il cristianesimo giunse a *Colosse e nelle altre città della valle del Lico nel periodo di soggiorno di Paolo a Efeso (*cfr.* Col. 1: 6–7; 2:1). Fu il teatro di buona parte del rapporto conflittuale e della relativa corrispondenza tra Paolo e i corinzi (I Cor. 16:8), e sempre in questa città accadde ciò che lui descrive come il "lottare con le belve" (I Cor. 15:32). Tale espressione sembrerebbe un'allusione metaforica a qualcosa di già noto ai corinzi, forse si trattava della violenza della folla. (Non esisteva a Efeso un anfiteatro, sebbene successivamente lo stadio fu adattato al combattimento con le belve.) G.S. Duncan (*St Paul's Ephesian Ministry*, 1929) ha sostenuto che Paolo sia stato imprigionato due o tre volte a Efeso, e che tutte le lettere scritte in carcere siano state redatte lì e non a Roma. E.J. Goodspeed (*INT*, 1937), seguito da C.L. Mitton e J. Knox, collocano qui la collezione del corpus paolino. Però l'ipotesi di una detenzione efesina non riesce a far quadrare tutti i dati e sebbene B. Reicke e J.A.T. Robinson abbiano ravvivato l'idea che alcune o tutte le epistole scritte in cattività siano state redatte a Cesarea, rimane preferibile optare per un'origine romana di queste lettere (si veda C.H. Dodd, *BJRL* 18, 1934, pp. 72–92).

Dopo la partenza di Paolo, Timoteo rimase solo a Efeso (I Tim. 1:3). Questa lettera pastorale dà qualche idea del processo di consolidamento in corso in quella città. Molti credono che il testo di Romani 16 sia stato indirizzato in un primo tempo a Efeso.

La città fu successivamente residenza di Giovanni che si pensa abbia avuto un ministero pastorale nelle sette principali chiese dell'Asia a cui sono indirizzate le lettere dell'Apocalisse. La chiesa in Efeso è la prima (Apoc. 2:1–7), essendo la più importante dell'area: di fatto Efeso era la capitale, nonché luogo d'arrivo di un qualunque messaggero proveniente da Patmos e, trovandosi all'inizio dell'itinerario che collegava le sette città nell'ordine in cui appaiono in Apocalisse. La chiesa di Efeso, sebbene fiorente, era turbata da falsi dottori e aveva abbandonato il suo "primo amore". I falsi apostoli (2:2) erano molto probabilmente personaggi come i *Nicolaiti, che pare promuovessero un compromesso con il paganesimo, mettendo alle strette i credenti. Gli efesini rimanevano fermi nella loro posizione, ma mancavano di amore.

Ramsay caratterizzò Efeso come la "città del cambiamento". I suoi problemi erano quelli di una chiesa di successo che doveva confrontarsi con circostanze nuove: la città stessa aveva in passato cambiato sito (*cfr.* Apoc. 2:5b). La promessa di mangiare dell'albero della vita probabilmente prendeva spunto dalla sacra palma da dattero di Artemide che appare sulle monete di Efeso.

Secondo Ireneo ed Eusebio, Efeso divenne la residenza dell'apostolo Giovanni. Una generazione dopo, Ignazio scrisse della immutata fama e fedeltà della chiesa efesina (Ignazio, *Eph.* 8–9). Il terzo Concilio della cristianità fu organizzato proprio a Efeso, nel 431 d.C., per condannare la cristologia nestoriana, e fu tenuto nella grande chiesa di S. Maria, le cui rovine sono ancora visibili. La città subì un declino, e infine la progressiva sedimentazione del suo golfo la separò del tutto dal mare.

Bibliografia. G.E. Bean, *Aegean Turkey. An Archaeological Guide*, 1966; E. Akurgal, *The Ancient Ruins and Civilisations of Turkey* 1973; C.J Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, 1986; E.M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, 1980, **in it.** *EAA*, 3, pp. 219ss., I Supp. (1970), pp. 289ss., II Supp. (1970–1994), 2, pp. 441ss.; G. Salardi, *Efeso. Storia e rovine*, Reggio Emilia, 1962; C. Talamo, *Note sull'Artemision di Efeso*, Napoli, 1984; C. Sobel, *Efeso*, Istanbul, 1992.

(E.M.B. Green, C.J. Davey)

EFFATÀ

Si tratta della parola che Gesù rivolse all'uomo sordo di cui si parla in Marco 7:32–35. È probabilmente un imperativo aramaico traslitterato in greco, e l'evangelista aggiunge la traduzione (in greco), "apriti!". Il verbo aramaico usato è *p^{e}ṭaḥ*, "aprire"; non è chiaro se sia stato usato il passivo semplice o il passivo intensivo. La prima forma sarebbe *'eṯp^{e}ṭaḥ* la seconda *'^{e}ṯpattaḥ*. In entrambi i casi sembra che la *ṯ* sia stato assimilata alla *p*; è un fenomeno comune nel tardo aramaico e nei suoi dialetti (*p.e.* siriaco). Una possibilità alternativa è che la parola sia ebraica (della coniugazione Nif'al).

Bibliografia. S. Morag, *JSS* 17, 1972, pp. 198–202. (D.F. Payne)

EFRAIM

I. Il figlio di Giuseppe e la tribù

Secondo figlio di Giuseppe nato da Asenat, figlia di Potifera, prima degli anni della carestia (Gen. 41:50–52). L'anziano Giacobbe riconobbe come suoi i due figli di Giuseppe (Gen. 48:5), benedicendo Efraim con la mano destra e Manasse con la sinistra (vv. 13–14), indicando così che Efraim sarebbe diventato il discendente maggiore (v. 19).

Nella dislocazione delle tribù nell'accampamento nel deserto la bandiera del campo di Efraim era a ovest (Num. 2:18). Della tribù di Efraim toccava ad Elisama stare accanto a Mosè (1:10); e Giosuè figlio di Nun, una delle spie, era di Efraim (13:8). Giosuè fu scelto con Eleazar il sacerdote perchè dividessero la terra (34:17). Efraim è inoltre incluso nella benedizione di Mosè.

Sotto la valorosa guida di Giosuè, Efraim ricevette la sua eredità con le altre tribù (Gios. 16). Il territorio può essere identificato per grandi linee: andando da ovest, da Ghilgal, si raggiunge Betel, poi Bet–Oron bassa, a ovest di Ghezer, quindi a nord fino a Lod e nuovamente a ovest verso il mare, a nord del torrente Cana e quindi a est verso Tappua, Ianoà, Taanat–Silo fino ad Aterot, e infine a sud verso Naara e Ghilgal.

Fin dall'inizio la tribù di Efraim occupava una posizione di prestigio e di rilievo. Gli efraimiti si lamentarono con Gedeone di non essere stati chiamati per combattere contro i madianiti. La risposta del giudice indica la posizione superiore di Efraim: "La racimolatura di Efraim non vale forse più della vendemmia di Abiezer?" (Giud. 8:2). Gli uomini di Efraim si lamentarono di nuovo in termini simili con Iefte, il che portò alla guerra tra efraimiti e abitanti di Galaad.

Il prestigio di Efraim impediva a questa tribù di guardare con favore la tribù di Giuda. Alla morte di Saul, Abner, suo capitano, pose Is–Boset sul trono delle tribù settentrionali, tra le quali c'era anche Efraim. A causa della dominazione filistea, tuttavia, l'autorità di Is–boset si limitaò alla regione transgiordana. Regnò per due anni, ma Giuda seguì Davide (II Sam. 2:8–9). Dopo la morte di Is–boset, le tribù settentrionali invitarono Davide a essere loro re.

Successivamente, Davide vide Israele seguire Absalom. Le tribù settentrionali non avevano alcuna intenzione di piegarsi al regno di Davide ma il potere di quest'ultimo crebbe del continuo. Sotto il regno di Salomone il regno meridionale raggiunse l'apice di splendore e di prosperità. Cionostante, anche in questo periodo, c'era scontento nel nord (I Re 11:26–40).

La follia di Roboamo fornì il pretesto per la rivolta del nord, con la conseguente rinuncia a tutte le promesse fatte a Davide (12:16). Ciononostante, Dio continuò a mandare i suoi profeti nel regno del nord, e una delle caratteristiche del regno messianico è proprio la ricomposizione del terribile scisma introdotto da Geroboamo, figlio di Nebat (*cfr.* Os. 1:11; Is. 11:13). Anche quando l'esilio colpì il regno settentrionale e quello meridionale, Efraim continuò a mantenere un ruolo particolare: "Sono diventato un padre per Israele, ed Efraim è il mio primogenito" (Ger. 31:9). (E.J. Young, F.F. Bruce)

II. Il territorio di Efraim

I confini di Efraim sono riportati in Giosuè 16 e, insieme con Manasse, in Giosuè 17. Soltanto alcune delle indicazioni di questi confini sono state localizzate in modo certo; la maggior parte dei luoghi nominati non può essere identificata con certezza.

Il confine meridionale è descritto chiaramente in Giosuè 16:1–3 dove, tuttavia, è indicato come confine meridionale dei "figli di Giuseppe", cioè Efraim e Manasse. Ma poiché Manasse stava a nord e a nord–est di Efraim, questo confine è, sostanzialemente, quello di Efraim. Il confine si estendeva (da est a ovest) dal Giordano e Gerico verso Betel (Beitin, 16 km. a nord di Gerusalemme), Luz (forse nei pressi) e Atarot (di cui non si conosce la localizzazione), passando poi per il confine della bassa Bet–Oron fino a Ghezer, località ben nota sulla costa mediterranea (Gios. 16:1–3). Il v. 5 è oscuro, ma definisce forse ulteriormente parte di questo confine meridionale.

Il confine settentrionale, partendo da Micmetat (16:6) "di fronte a Sichem" (17:7) svoltava a ovest, estendendosi da Tappua (località incerta) fino al torrente di Cana (forse l'attuale uadi Qānah, che si congiunge con lo uadi Auja, e raggiunge il mediterraneo 6,5 km. a nord di Ioppe (16:8). Verso est, da Micmetat, il confine girava presso Taanat–Silo a sud, e a est di Ianoà verso (un'altra) Atarot, Naara, e di nuovo verso Gerico e il Giordano (16: 6–7). A nord, Sichem era apparentemente all'interno del territorio di Efraim, secondo la lista delle città levitiche (Gios. 21:20–21; I Cro. 6:67).

La regione occidentale che toccò a Efraim è principalmente costituita da alture con una piovosità superiore alla Giudea e con terreni fertili; da qui alcuni riferimenti biblici alla fecondità della terra di Efraim. Gli eframiti avevano un accesso diretto ma non facilissimo alla grande strada maestra che da nord andava verso sud e attraversava la grande piana occidentale.

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 2 ed., 1974, pp. 164–176; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, pp. 158–169; Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, pp. 28–36; e E. Jenni, 2 74, 1958, pp. 35–40, con bibl. dettagliata. Anche F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1–2, 1933–1938; con riserva, Z. Kallay, *Historical Geography of the Bible*, 1986; N. Na'aman, *Borders and District in Biblical Historiography*, 1986, **in it.** G. Perego, *Atlante biblico interdisciplinare : scrittura, storia, geografia e teologia e confronto*, Cinisello Balsamo, 1999. (K.A. Kitchen)

EFRAT, EFRATA

1. Antico nome di *Betlemme in Giudea, che ricorre in tutti i casi tranne uno (Gen. 48:7 *'eprāṯ*) nella forma *'eprāṯâ*. Rachele fu sepolta sulla strada che portava da Betel a *'eprāṯâ* (Gen. 35:16, 19; *cfr.* I Sam. 10:2); fu la casa della famiglia di Naomi (Rut. 4:11) i cui membri sono descritti come efratei (*'eprāṯî*, Rut. 1:2) e anche di Davide, discendente di Rut (I Sam. 17:12; *cfr.* Sal. 132:6), e del Messia, come profetizzato in Michea 5:2. 2. Il termine *'eprāṯî* è applicato tre volte agli efraimiti (Giu. 12:5; I Sam. 1:1; I Re 11:26). 3. La seconda moglie di Caleb figlio di Ezron (I Cro. 2:19, 50; 4: 4; *cfr.* 2:24). (T.C. Mitchell)

EFRON

1. Nome di un "figlio di Et" (ittita o siriano), figlio di Zoar dal quale Abramo acquistò la grotta di Macpela per seppellire Sara (Gen. 23:8; 25:9; 49: 30). Un nome simile (Apran) è noto da *Alalakh, Siria. 2. Area collinare tra Neftoa e *Chiriat–Iearim che segnava il confine di Giuda (Gios. 15:9; 18:15). 3. Località nei pressi di *Betel conquistata da Abia a spese di Geroboamo (II Cro. 13:19) (NVR "Efraim" seguendo il *TM; cfr.* II Sam. 13: 23) da identificare con Ofra (Gios. 18:23). Forse una parola significante "provincia" (*VT* 12, 1962, p. 339). Identificata generalmente con Eṭ–Ṭaiyibe (punt) 7 km. a nord–est di Betel. 4. Fortezza tra Asterot–Carnaim (Carmion) e Bet–Sean (Scitopoli) conquistata da Giuda Maccabeo (I Mac. 5:46–52; II Mac. 12:27–29; Gios., *Ant.* 12.346). Forse l'odierna Eṭ–Ṭaiyibe (punto) a sud–est della Galilea. (D.J. Wiseman)

EGITTO

Antico regno e stato moderno situato nell'angolo nord–orientale del continente africano, collegato all'Asia dall'istmo del Sinai.

I. Nome

a) Egitto

Il vocabolo "Egitto" deriva dal gr. *Aigyptos*, lat. *Aegyptus*. Questo termine è probabilmente la trasliterazione dell' egiz. *Ḥ(wt)-k'-Pt(ḥ)*, pronunciato Ḥa–ku–ptah, così come si evince nella trascrizione cuneiforme Hikuptah nelle lettere di Amarna, risalenti a 1360 al C. *ca.* "Hakuptah" è uno dei nomi di Memfi, l'antica capitale egiziana sulla riva ovest del Nilo, poco a nord del Cairo. Se questa spiegazione è corretta, allora il nome della città sarebbe stato utilizzato dai greci per indicare l'intero paese, oltre Memfi, così come al giorno d'oggi in arabo sia il Cairo sia l'Egitto sono indicati da *Miṣr*.

b) Misraim

Il termine specifico ebr. (utilizzato comunemente nelle lingue semitiche) per indicare l'Egitto è *miṣraym*. Il termine appare per la prima volta in fonti esterne nel XIV sec. a.C.: nella forma *mṣrn* nei testi Ugaritici (nord di Canaan) e nella forma *miṣri* nelle lettere di Amarna. Nel I mill. a.C. i testi assiro–babilonesi impiegano il vocabolo *Muṣur* o *Muṣri*; sfortunatamente utilizzano il termine in maniera ambigua: da una parte per indicare l'Egitto, dall'altra per indicare una regione nella Siria settentrionale/Asia minore meridionale e, sebbene sussistano forti dubbi in proposito, per indicare parte dell'Arabia settentrionale (si vedano i testi citati da Oppenheim in *ANET*, p. 279, n. 9). Per la dubbia possibilità che in I Re 10:28 si intenda *Muṣri* nella Siria settentrionale,

Preistoria	Fino al 3100 a.C.
IV Mill. a.C.	Tre successive culture predinastiche. Tasiano e Badariano: primi agricoltori Naqada I che si fonde con Naqada II: alla fine di questo periodo emergono regni separati dell'Alto e del Basso Egitto
III Mill. a.C.	Periodo arcaico (protodinastico): Dinastie I e II, 3100–2680 a.C. ca. Regno Antico o epoca delle piramidi: Dinastie III–VI, 2680–2180 a.C.: Prima grande fioritura della cultura egizia. Primo periodo intermedio: Dinastie VII–XI, 2180–2040 a.C.
II Mill. a.C.	Medio Regno: Dinastie XI–XII, 2134–1768 a.C. Secondo, grande periodo della cultura egizia. Secondo periodo intermedio: Dinastie XIII–XVII, include gli Hyksos, 1786–1540 a.C. Nuovo Regno, impero: Dinastie XVIII–XX, 1552–1069 a.C., terzo grande periodo della civiltà egizia.
I Mill. a.C.	Tardo periodo: Dinastie XXI–XXXI, 1069–332 a.C. Lungo periodo di decadenza intervallato da momenti di ripresa. Egitto ellenistico: Alessandro il Grande e i Tolomei, 332–30 a.C.
I Mill. d.C.	Epoche romana e bizantina: Egitto (copto) diviene parte della cristianità, 30 a.C.–641 d.C. Segue l'epoca islamica che arriva ai nostri giorni.

Schema dei principali periodi della cronologia egiziana.

si veda *Misraim. Si pensa che il termine *Muṣri* significhi "regione di confine", e si può quindi applicare a qualunque zona marginale (egiziana, siriana o arabica; *cfr.* Oppenheim, *loc. cit.*). Per quanto questa interpretazione possa essere vera da un punto di vista militare assiro non spiega adeguatamente la forma ebr/cananea *miṣraym*/*mṣrn* del II mill. e il suo uso. È possibile che *miṣraym* sia una forma duale che riflette la dualità dell'Egitto (si veda **II**, più avanti) anche se la soluzione rimane incerta. Spiegelberg, nel suo *Recueil de Travaux* 21, 1899, pp. 39–41, cercò di far risalire *mṣrn* all' egiziano *(i)mḏr*, "mura (di fortificazione)", con riferimento alle fortezze sui confini asiatici dell'Egitto dal 2000 a.C. *ca.*: esse costuivano la prima caratteristica che balzava agli occhi dei semiti che visitavano l'area a quel tempo. Il fatto che il termine sia assimilabile al vocabolo semitico *māṣôr*, "fortezza", rende più credibile questa interpretazione. Tuttavia, al momento non si può fornire una spiegazione finale e completa di *miṣraym*.

II. Configurazione naturale e geografia

a) Dati generali

L'attuale unità politica "Egitto" si presenta come una sorta di quadrilatero rettangolo, che si estende dalla costa mediterranea dell'Africa al nord, fino al 22° parallelo nord (1.100 km. da nord a sud), e dal mar Rosso a est fino a oltre il 25° meridiano est, con una superficie totale di circa 1.000.250 km. quadrati. Tuttavia, di questa vasta area, il 96% è costituito da territorio desertico, e soltanto il 4% da terreno utilizzabile; il 99% della popolazione egiziana vive in quel 4% di territorio.

L'Egitto vero e proprio è quella porzione di terra bagnata dal Nilo, definita da Erodoto "dono del Nilo". L'Egitto si trova in una fascia desertica all'interno di una zona temperata, e possiede un clima caldo e privo di piogge: ad Alessandria si registrano appena 19 cm di pioggia nell'arco di un anno, al Cairo soltanto 3 cm e ad Assuan la pioggia è praticamente nulla. L'Egitto dipende totalmente dal Nilo per il fabbisogno d'acqua.

b) I due Egitto

Storicamente, l'antico Egitto è costituito dalla lunga e stretta valle del Nilo partendo dalla prima cataratta presso Assuan fino al distretto di Memfi/Cairo, oltre all'esteso e pianeggiante triangolo (da cui il nome) del Delta, che si estende dal Cairo fino al mare. Il contrasto tra la vallata e il Delta conferisce all'Egitto una doppia natura.

i) Alto Egitto. Racchiuso da entrambi i lati da pendii scoscesi (calcareo a nord e di arenaria al sud di Esna, a 530 km. *ca* a sud del Cairo), la valle non raggiunge mai una larghezza superiore ai 19 km., e talvolta si restringe fino a poche centinaia di metri (*p.e.* presso Gebel Silsila). In occasione del suo annuale straripamento, il *Nilo depositava limo fresco sulle sponde, almeno fino a quan-

do, in tempi moderni, le dighe di Assuan bloccarono la deposizione. Fin dove arriva l'acqua, crescono piante verdi; oltre questo confine, si estende il deserto.

ii) Basso Egitto (*a nord*). A circa 20 km. a nord del Cairo, il Nilo si divide in due diramazioni principali. Il braccio a nord si getta nel mare a Rosetta, mentre quello a est raggiunge il mare presso Damietta a circa 145 km. di distanza; dal Cairo al mare vi è una distanza di circa 160 km. Tra le due grandi diramazioni del Nilo, e per un'area considerevole oltre questi, sia a est che a ovest, si estende la piatta e paludosa zona del Delta, composta interamente da terra alluvionale portatavi dal fiume, intersecata da canali e condotti di scolo. Il Basso Egitto ha sempre compreso, fin dall'antichità, la prima parte della valle del Nilo partendo dalla zona appena a sud di Memfi/Cairo, oltre al Delta vero e proprio. Nei tempi antichi la tradizione voleva che il Nilo avesse sette foci sulla costa del Delta (Erodoto), ma soltanto tre di esse sono considerate importanti nelle antiche fonti egiziane.

c) L'Egitto dell'antichità

A ovest della valle del Nilo si estende il Sahara, un deserto piatto e roccioso, di sabbia mossa dal vento, e parallelamente alla valle troviamo una serie di oasi, grandi depressioni naturali, dove sono possibili la coltivazione e la vita grazie alle fonti artesiane. Tra la valle del Nilo e il mar Rosso a est troviamo il deserto arabico, un territorio montagnoso contenente una certa quantità di ricchezze minerarie: oro, pietre ornamentali, tra cui l'alabastro, breccia e diorite. Dall'altra parte del golfo di Suez troviamo la penisola rocciosa del Sinai.

Dunque l'Egitto, situato com'era tra deserti, era sufficientemente isolato da poter sviluppare una cultura propria; al tempo stesso, però, le vie di accesso: da est attraverso l'istmo del Sinai o il mar Rosso e lo uadi Hammamat, e a nord e sud per via del Nilo, erano sufficientemente diretti da permettere al paese di ricevere (e dare) stimoli all'esterno.

L'antica geografia dell'Egitto faraonico è abbastanza complessa. Le province storiche emersero chiaramente per la prima volta nell'Antico Regno (IV dinastia) nel III mill. a.C., ma alcune di esse ebbero probabilmente origine come territori di comunità inizialmente separate in epoca preistorica. Nell'enumerazione tradizionale, in epoca greco–romana, quando si dava molta attenzione alla geo–politica, si stimavano 22 province nell'Alto Egitto e 20 province nel Basso Egitto.

III. Il popolo e la lingua

a) Il popolo

Le più antiche testimonianze di presenza umana in Egitto sono arnesi di selce risalenti al paleolitico, trovati presso le terrazze del Nilo. I primi veri egiziani a stabilirsi come agricoltori nella valle del Nilo (dei quali rimangono prove fisiche) sono chiamati Taso–Badarii, e rappresentano la prima cultura predinastica (preistorica). Paiono di origine africana, come i rappresentanti delle due successive fasi preistoriche, chiamate più propriamente Naqada I e II, che ebbero termine intorno al 3000 a.C. o poco dopo. Gli egiziani moderni sono discendenti diretti del popolo che abitava l'antico Egitto.

b) Lingua

L'antica lingua egizia è di origine mista e ha avuto una storia molto lunga. È di norma chiamata "camito–semitica", essendo di base una lingua camitica (cioè imparentata con le lingue libico–berbere dell'Africa settentrionale) fusa con una lingua semitica in un'epoca molto antica (preistoria). Gran parte del vocabolario egizio è direttamente imparentato con le lingue semitiche, ed esistono analogie anche nella sintassi. La mancanza di testimonianze scritte primitive impedisce un approfondito confronto con la lingua camitica. Si vedano in proposito A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 3, e (più in dettaglio) G. Lefebvre, *Chronique d'Egypte*, 11, 22, 1936, pp. 266–292.

Nella storia della lingua egiziana è possibile distinguere cinque fasi. *L'antico egiziano*, forma arcaica e concisa, utilizzata nel III mill. a.C. Il *medio egiziano*, forse la lingua comune utilizzata nelle dinastie IX–XI (2200–2000 a.C.). Esso era usato universalmente per le registrazioni scritte durante il Medio Regno e il primo Nuovo Regno (fino al 1300 a.C. *ca*) e continuò a essere impiegato in tutti i testi ufficiali, in forma lievemente modificata, fino in epoca greco–romana. *Il tardo egiziano*, la lingua popolare nel Nuovo Regno e successivamente (1600–800 a.C.), ma che stava già entrando nell'uso popolare due secoli prima (1800–1600). È anche la lingua burocratica, della letteratura e dei testi ufficiali del Nuovo Regno dalla XIX dinastia in poi. L'antico, il medio e il tardo egiziano erano redatti con una scrittura geroglifica e ieratica (*scrittura). *Demotico* è il nome di un tipo di scrittura, applicato alla forma ancora più evoluta dell'egiziano e trovato spesso in documenti datati dal VIII sec. a.C. fino all'età romana. Il *copto*, ultima fase dell'egiziano, e lingua nativa dell'Egitto romano–bizantino, possiede svariate forme dialettali e fu trasformato in mezzo di comunicazione letterario dai cristiani egiziani, o copti.

Era scritto non con la scrittura egiziana, ma con l'alfabeto copto, composto dall'alfabeto greco più sette simboli aggiuntivi presi dall'antica scrittura demotica. Il copto è sopravvissuto in forma puramente liturgica nella chiesa copta (egiziana) fino a oggi, avendo un ruolo simile a quello svolto dal latino nella chiesa cattolico–romana.

IV. Storia

Della lunga storia dell'Egitto verranno qui trattati soltanto i tratti salienti e quei periodi di diretta attinenza con gli studi biblici. Per maggiori dettagli, si veda la bibliografia alla fine dell'articolo.

a) L'Egitto prima del 2000 a.C.

i) Egitto predinastico. Le fondamenta dell'Egitto storico furono gettate durante tre fasi successive di insediamento predinastico. Crebbero villaggi, santuari locali ed era diffusa una credenza nella vita dopo la morte (evidenziata dalle usanze funerarie). Nella tarda fase preistorica, la fase finale (Naqada II), esistevano contatti con la Mesopotamia sumera, e le influenze e le idee mesopotamiche erano tanto forti da lasciare tracce nella cultura egiziana allora nascente (*cfr.* H. Frankfort, *Birth of Civilisation in the Near East*, 1951, pp. 100–111; tr. it. Firenze, 1961). È a questo punto che appare la scrittura geroglifica, e l'arte egiziana assume le sue forme caratteristiche, con l'inizio dell'architettura monumentale.

ii) Egitto arcaico. Il primo faraone dell'intero Egitto sembra essere stato Narmer dell'Alto Egitto, che conquistò il regno rivale del Delta del Nilo; è forse da individuarsi con il Menes della tradizione più tardiva, certamente fondatore della I Dinastia. La cultura egizia si sviluppò e maturò velocemente durante le prime due dinastie.

iii) Regno Antico. Con le Dinastie III–VI, l'Egitto raggiunse un picco di prosperità, splendore e traguardi culturali. La piramide a gradini del re Djoser (Gioser) e le costruzioni a essa associate costituiscono la prima grande struttura in pietra tagliata della storia (2.650 a.C. *ca*). Nella IV Dinastia il faraone è signore assoluto, non soltanto in teoria (come era sempre stato), ma anche in pratica, come mai prima né dopo. Come autorità, accanto al re–dio stava il visir, e sotto di lui i responsabili dei vari rami dell'amministrazione. In un primo tempo erano membri della famiglia reale a ricoprire queste cariche. Durante questo periodo la cultura materiale raggiunse alti livelli nell'architettura (culminando nella grande piramide di Cheope, IV Dinastia), nella scultura e nella pittura in rilievo, così come nell'arredamento e nella gioielleria. Nella V Dinastia il potere dei re si indebolì economicamente, mentre il clero del dio del sole *Ra* prese il potere dietro le quinte. Nella VI Dinastia gli egiziani erano attivi nell'esplorazione e nel commercio in Nubia (nota successivamente con il nome di Cus). Continuava però il declino del potere del re. Questa situazione raggiunse il suo punto massimo verso la fine del regno, lungo 94 anni, di Pepi II. La letteratura del tempo includeva diversi libri sapienzali: quelli di Imhotep, Hergedef, (?Kairos) fino a Kagemni e, in particolare, quello di Ptahhotep.

iv) Primo periodo intermedio. Fu un periodo di rivolta sociale e di infiltrazione asiatica nel Delta, con il conseguente sconvolgimento dell'ordine stabilito. Nuovi re del Medio–Egitto (IX e X Dinastia) ripresero il controllo e cercarono di ristabilire l'ordine nel Delta. Col tempo, però, ebbero una contesa con i principi di Tebe nell'Alto Egitto, e questi dichiararono la propria indipendenza (XI Dinastia) riuscendo, infine, a sconfiggere i loro rivali del nord, e riunendo così l'Egitto sotto uno solo potente scettro (quello dei faraoni di Antef e Mentuhotep). Le agitazioni di questo periodo difficile distrussero l'ingenua fiducia in sé stessi tipica dell'Antico Regno d'Egitto e causarono la stesura di una serie di scritti pessimistici, che rappresentano alcuni dei migliori esempi della letteratura egiziana.

b) Il Medio Regno e il secondo periodo intermedio

i) Medio Regno. L'XI Dinastia fu seguita da Amenemhet I, fondatore della XII Dinastia (1991 a.C. *ca*), l'uomo forte del tempo. Lui, e tutti gli altri sovrani della dinastia, furono sorprendenti. Invitato a prendere in mano un potere instabile, dai nobili a cui apparteneva, ognuno dei quali era geloso della propria autonomia locale, Amenemhat I cercò di riabilitare la figura regale mediante un programma di riforma materiale annunciato e giustificato nelle opere letterarie prodotte come propaganda (si veda G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XII^e Dynastie*, 1956). In queste opere propagandistiche si proclamò salvatore (politico) dell'Egitto. Ricostruì l'amministrazione, promosse la prosperità agricola e rese sicure le frontiere, erigendo una serie di forti sul confine asiatico. L'amministrazione non si trovava più nella Tebe della XI Dinastia, essendo quella città troppo a sud, ma fu riportata nella zona strategicamente superiore di Memfi, a It–taui, un centro costruito appositamente. Sesostri III fece delle incursioni in Canaan, fino a Sichem (*Sekmem*). L'influenza egiziana in Canaan, Fenicia e Siria meridionale durante la XII Dinastia è testimoniata nei Testi di esecrazione (XIX sec. a.C.) che riportano i nomi per lanciare maledizioni nei confronti dei principi semiti, forse ostili, e dei loro distretti, oltre a nomi di

nubiani ed egiziani. (Si vedano W.F. Albright, *JPOS* 8, 1928, pp. 223–256; *BASOR* 81, 1941, pp. 16–21 e *BASOR* 83, 1941, pp. 30–36.)

Fu questa l'età d'oro della letteratura classica egiziana, in particolare nella forma di racconti brevi. Questo Egitto della XII Dinastia, ben organizzato e attento al suo confine con l'Asia, era con ogni probabilità l'Egitto di Abraamo. L'ordine dato dal faraone ai suoi uomini riguardo ad Abraamo (Gen 12:20), quando egli lasciò l'Egitto, è perfettamente parallelo (al contrario) a quello dato riguardo all'egiziano Sinuhe al ritorno dall'esilio (*ANET*, p. 21, righe 240–250) e, in forma pittorica, al gruppo di 37 asiatici in visita in Egitto, riportato in una famosa scena tombale a Beni Hasan (si veda, *p.e.*, *IBA*, tav. 25, pp. 28–29). Amūn di Tebe, legato al dio del sole dal nome Amen–Rē', era diventato il più importante dio nazionale; gli egiziani continuavano tuttavia a riporre in Osiride la maggior parte delle loro speranze per quanto riguardava la vita dopo la morte.

ii) Secondo periodo intermedio e Hyksos. Una nuova serie di re, la XIII Dinastia, controllò la maggior parte dell'Egitto per meno di un secolo a partire dal 1786 a.C., regnando ancora a It–Taui. Quasi tutti i loro regni furono brevi, tanto che spesso un visir serviva più re. Priva di un controllo stabile, solido e personale del monarca, la macchina dello stato cominciò inevitabilmente a indebolirsi. A questo punto della storia si trovavano molti schiavi semitici in Egitto, anche fino a Tebe (*Giuseppe). Col tempo alcuni capi semitici (egiz. "capi di terre straniere" *ḥk' w–ḫ'swt* = Hyksos) raggiunsero una certa preminenza nel Basso Egitto e poi (forse con un rapido colpo di stato) presero in mano il trono egiziano a It–Taui stessa (dando vita alle XV–XVI Dinastie degli "Hyksos"). Regnarono per circa un secolo e fondarono una capitale nella parte orientale del Delta, Avaris (a sud dell'odierna Qantir). Questi faraoni semitici assunsero in tutto e per tutto il rango e lo stile dei sovrani tradizionali. Inizialmente gli Hyksos lavoravano con l'assetto amministrativo statale egiziano, ma con il tempo cominciarono ad affidare a ufficiali semitici le cariche più alte; di questi il più noto è il cancelliere Ḥūr.

In questo quadro si inserisce perfettamente il racconto su Giuseppe (Gen. 37—50). Come tanti altri, egli era un servo semita in casa di un importante egiziano. La corte reale raffigurata nel racconto biblico è totalmente egiziana (Gen. 41:14; 43:32), eppure al semita Giuseppe è affidata senza difficoltà un'alta carica (come nel caso di Ḥūr, forse successivamente). La particolare ma facile fusione di elementi egiziani e semitici che traspare dal racconto relativo a Giuseppe (indipendentemente dal fatto che è un racconto ebraico ambientato in Egitto) si adatta perfettamente al periodo degli Hyksos. Inoltre, il Delta orientale ha un ruolo preminente sotto gli Hyksos (Avaris), ma non lo avrà più nella storia egiziana fino al tempo di Mosè (cioè durante la XIX Dinastia o, ancor prima, durante la fine della XVIII).

Con il tempo i principi di Tebe entrarono in conflitto con gli Hyksos; il re Kamose strappò ad Apopi III (*'–wsr–r'/'Aweserra'*), l'intero territorio egiziano tranne Avaris nel Delta nord orientale, come si legge nella sua stele (si veda L. Habachi, *The Second Stela of Kamose*, 1972). Infine, il successore di Kamose, Ahmose I (fondatore della XVIII Dinastia e del Nuovo Regno) scacciò gli Hyksos e i loro sostenitori (sia egiziani sia asiatici) sconfiggendoli in Canaan. Uno schema (con illustrazioni) di questo periodo si trova in W.C. Hayes, *Scepter of Egypt*, 2, 1959, pp. 3–41.

c) Il Nuovo Regno, l'impero egiziano

Nei cinque secoli successivi, dal 1552 *ca.* al 1069 a.C. *ca.*, assistiamo alla crescita del potere politico e dell'influenza dell'Egitto, nonché al suo massimo splendore. La fne di questo periodo segnò anche l'inizio dell'eclisse dell'antico spirito egiziano e della dissoluzione della vita e della civiltà egiziane.

i) XVIII Dinastia. I primi re di questa dinastia (eccetto Tutmòsi I) si accontentarono di scacciare gli Hyksos e di governare l'Egitto e la Nubia nella tradizione della XII Dinastia. L'energico Tutmòsi III riprese invece la politica del nonno Tutmòsi I, mirando alla conquista di Canaan e della Siria e stabilendo i confini nazionali il più possibile lontani dall'Egitto, così da evitare ripetizioni dell'esperienza del dominio degli Hyksos. I principi delle città–stato canaanee e amoree furono ridotti a uno stato di vassallaggio. Questa stato di cose durò per quasi un secolo fino all'ultima parte del regno di Amenòfi III (1360 a.C. *ca.*); così in questo breve periodo, l'Egitto fu la massima potenza nell'antico Medio Oriente.

Tebe non era a quel tempo l'unica capitale: Memfi al nord aveva maggiormente una funzione amministrativa (in particolare per l'Asia). Amenòfi III era particolarmente devoto ad Aton, il dio–sole rappresentato dal disco solare, cercando di limitare le ambizioni clericali e, allo stesso tempo, onorando ufficialmente Amon. Suo figlio Amenòfi IV ruppe però completamente con Amon e con quasi tutti i vecchi dei, proibendo la loro adorazione e cancellandone i nomi dai monumenti. Amenòfi IV favorì il culto del solo Aton, cambiò il proprio nome in Akhenaton e si trasferì nella propria capitale, appositamente costruita, nel Medio Egitto (Akhetaten, l'odierna Tell el–Amar-

na). Soltanto il faraone e la sua famiglia adoravano Aton direttamente, in quanto gli uomini comuni adoravano Aton mediante il divino faraone Akhenaton.

Intanto il dominio egiziano sulle regioni della Siria e di Canaan si indebolì. I deboli governatori di quelle regioni erano liberi di combattersi vicendevolmente perseguendo ambizioni personali, denunciandosi l'un l'altro presso il faraone e ricercando il suo sostegno militare per ampliare il loro potere. Queste informazioni ci pervengono dalle famose lettere di Amarna. In casa propria Akhenaton dovette infine scendere a compromessi con varie forze di opposizione e dopo due o tre anni dalla sua morte furono ristabiliti il culto, la ricchezza e il prestigio di Amon.

Il generale Horemhab assunse il controllo e cominciò a risollevare le sorti dell'Egitto. Alla sua morte il trono passò al suo collega Pramessu, il quale, con il nome di Ramses I, fondò la XIX Dinastia e regnò per un anno.

ii) *XIX Dinastia*, 1300–1200 a.C. *ca*. In seguito alla restaurazione dell'Egitto compiuta da Horemhab, Seti I (figlio di Ramses I) fu pronto per riaffermare l'autorità egiziana in Siria. Il suo scontro con gli ittiti non ebbe molto successo e le due potenze arrivarono a firmare un trattato. Seti diede inizio a un grande programma edilizio nella regione nord–orientale del Delta (la prima di questo genere dai tempi degli Hyksos) e lì stabilì la propria residenza. Egli è forse stato il fondatore della capitale sul Delta poi ulteriormente tanto ampliata dal figlio, Ramses II, che la chiamò col proprio nome , Pi–Ramesse, "casa di Ramses" (la Ramses di Es. 1:11). Ramses II fu il faraone imperiale per eccellenza che influenzò molto le successive generazioni, tanto che nove dei faraoni successivi presero il suo nome (Ramses III–XI). Oltre alla residenza nella regione del Delta, questo re avviò grandi opere edilizie in tutto l'Egitto e la Nubia durante il suo lungo regno di 66 anni. In Siria condusse campagne militari (generalmente contro gli ittiti) per 20 anni (compresa la battaglia di Kadesh) fino a quando, esausto per le campagne militari, e avendo anche altri nemici da affrontare, firmò con il suo contemporaneo re ittita Khattusili III un trattato di pace. Il suo successore Merenptah fece una breve campagna in Canaan (la sua conquista di Ghezer è attestata da un'iscrizione ad Amada, indipendente dalla famosa Stele di Israele), venendo forse a contatto anche con alcuni israeliti e dovette resistere a una pericolosa invasione (quella dei "popoli del mare") proveniente dalla Libia; i suoi successori non furono alla sua altezza.

Fu durante la prima metà della XIX Dinastia che troviamo l'oppressione degli israeliti e l'esodo (*Cronologia dell'AT). La restaurazione di un solido potere sotto Horemhab e il grande impulso dato alle attività edilizie nella regione orientale del Delta sia da parte di Seti I sia da parte di Ramses II, con il conseguente bisogno di una grande ed economica manodopera, crearono i presupposti per l'oppressione degli ebrei, che culminò nei lavori a Pitom e Ramses descritti in Esodo 1:8–11. *Ramses era la grande residenza del faraone nella regione del Delta, e Pitom era una città nello uadi Tumilat. Esodo 1:12–22 fornisce alcuni dettagli sulle condizioni di questa schiavitù; per i dettagli relativi alla fabbricazione di mattoni da parte degli ebrei si vedano le voci *mattone e *Mosè.

Quanto alla prima parte della vita di Mosè, non c'è nulla di straordinario nel fatto che un semita occidentale fosse allevato presso la corte egiziana, forse in un *harim* in una delle diverse residenze del Delta in possesso dei faraoni (*cfr.* J. Yoyotte e G. Posener, *Dictionary of Egyptian Civilization*, 1962, tr. it. Milano, 1993). Già a partire almeno dal regno di Ramses II, giovani asiatici erano allevati negli *harim* reali, per diventare funzionari (si veda S. Sauneron e J. Yoyotte, *Revue d'Égyptologie* 7, 1950, pp. 67–70). Il semita Ben'Ozen di Ṣūr–Bāšān ("Roccia di Basan") era coppiere reale (*wb'–nsw*) al servizio di Marenptah (J.M.A. Janssen, *Chronique d'Égypte* 26, n. 51, 1951, pp. 54–57 e fig. 11), e un altro suo coppiere semita si chiamava Pen–Ḥaṣu[ri], ("quello di Azor") (*cfr.* Sauneron e Yoyotte, *loc. cit.*, p. 68, n. 6). A un livello sociale inferiore, un egiziano del 1170 a.C. *ca.* della regione del Delta rimprovera suo figlio per aver fatto un patto di sangue con alcuni asiatici (J. Cerny, *JNES* 14, 1955, pp. 161ss.). Perciò la formazione egiziana di Mosè riportata in Esodo 2 è assolutamente credibile; l'onere di fornire prove ricadrebbe su chiunque affermasse il contrario. Un'ulteriore implicazione è che Mosè avrebbe ricevuto un'educazione egiziana delle migliori del suo tempo. Si veda inoltre: *Mosè, *magia e stregoneria, *piaghe d'Egitto. Per la fuga di persone (paragonabile a quella di Mosè in Es. 2:15), *cfr.* la fuga di due fuggitivi che si rinviene nel papiro Anastasi V (*ANET*, p. 259) e le clausole relative all'estradizione riportate nel trattato tra Ramses II e gli ittiti (*ANET*, pp. 200–203). Per i movimenti di popoli o di grandi gruppi, si veda l'esempio ittita riportato nell'articolo *Esodo, e per il numero di israeliti durante il *pellegrinaggio nel deserto. Tra l'Egitto e Canaan c'erano in questo periodo continui spostamenti (*cfr.* i registri di confine in *ANET*, pp. 258–259). L'era della XIX Dinastia fu la più cosmopolita della storia d'Egitto. In misura maggiore della XVIII Dinastia, entrarono nel-

la lingua e nella letteratura egiziana decine di vocaboli stranieri, ebraici e canaanei, e i funzionari egiziani dimostravano con orgoglio la loro conoscenza delle lingue canaanee (papiro Anastasi I, si veda *ANET*, p. 477b). Le divinità cananee (Baal, Anat, Reshef, Astarte) furono accolte in Egitto e vennero eretti persino dei templi in loro onore. Gli ebrei avevano dunque molte opportunità di sentir parlare della terra di Canaan, e i cananei stessi con i loro usi erano a loro ben presenti, prima che gli stessi ebrei lasciassero l'Egitto; la conoscenza di tali fatti che troviamo nel Pentateuco non implica una sua data di redazione posteriore all'invasione di Canaan, come viene spesso erroneamente affermato.

iii) XX Dinastia. A tempo debito, un certo principe Setnackhte restaurò l'ordine. Suo figlio Ramses III fu l'ultimo grande faraone imperiale d'Egitto. Nel primo decennio del suo regno (1190–1180 a.C *ca.*) grandi migrazioni mediterranee spazzarono l'impero ittita nell'Asia minore, crearono difficoltà alle tradizionali città–stato cananee e amoree e minacciarono d'invadere l'Egitto sia da est sia da ovest. Ramses III respinse questi attacchi in tre difficili campagne, e riuscì anche a penetrare brevemente nella terra d'Israele. Poichè i suoi successori Ramses IV–XI furono fondamentalmente inefficienti, la macchina dello stato divenne progressivamente più inefficace e corrotta, e un'inflazione cronica mise in ginocchio l'economia, rendendo la vita della gente comune molto difficile. Le famose ruberie delle tombe reali a Tebe raggiunsero in questo periodo il loro picco.

d) L'Egitto del Tardo Periodo e la storia d'Israele

Da questo momento in poi la storia dell'Egitto è una storia di declino, un declino rallentato a intervalli, (sempre e solo brevi), da singoli re dal carattere eccezionale. Ma la memoria della grandezza passata dell'Egitto permase a lungo fuori dai confini del paese stesso, creando illusioni a Israele e a Giuda, che furono abbastanza sprovveduti da appoggiarsi a questa "canna rotta".

i) XXI Dinastia e la monarchia unita. Nel tardo periodo del regno di Ramses XI il generale Herihor (anche Sommo sacerdote di Amon) governava l'Alto Egitto mentre il principe Nesbanebded I (Smendes) governava il Basso Egitto; questo periodo fu denominato, da un punto di vista politico, il "rinascimento" (*wḥm–mswt*). Alla morte di Ramses XI (1069 a.C. *ca.*), Smendes divenne faraone a Tanis, assicurando così la successione ai suoi discendenti (XXI Dinastia) mentre, per concessione dei faraoni di Tanis i successori di Herihor a Tebe furono confermati nel ruolo ereditario di sommi sacerdoti di Amon e nel governo dell'Alto Egitto. Durante la XXI Dinastia, dunque, una metà dell'Egitto governava l'intero paese soltanto grazie all'accordo con l'altra metà! Queste particolari condizioni spiegano la politica estera non belligerante di questa dinastia nei confronti dell'Asia: una politica di amicizia e alleanze con gli stati vicini, che limitava l'azione militare a un'azione di polizia per salvaguardare la frontiera nell'angolo sud–occidentale del territorio di Israele. Ragioni commerciali hanno avuto anche la loro importanza, essendo Tanis un grande porto. Tutto questo coincide con i riferimenti dell'AT.

Quando il re Davide conquistò Edom, l'erede edomita ancora fanciullo, Adad, fu portato in Egitto per sicurezza. Qui trovò una tale accoglienza che, una volta cresciuto, sposò una donna di famiglia reale (I Re 11:18–22). Un chiaro esempio della politica estera della XXI Dinastia lo vediamo durante il regno di Salomone. Un *faraone "conquistò Ghezer" e la diede come dote a sua figlia per il suo matrimonio–alleanza con Salomone (I Re 9:16; *cfr.* 3:1; 7:8; 9:24; 11:1). La combinazione di azioni di polizia nei territori vicini e alleanza con il potente stato di Israele dava all'Egitto sicurezza sul suo confine asiatico e senza dubbio recò un vantaggio economico a entrambe le parti. A Tanis è stata trovato un rilievo che riporta una scena trionfale rappresentante il faraone Siamun nell'atto di sconfiggere un nemico, apparentemente un filisteo, a giudicare dall'ascia di tipo egeo che questi ha in mano. Questo dettaglio suggerisce fortemente che sia stato proprio Siamun a condurre un'azione di polizia in Filistia (fino ad arrivare anche a Ghezer, una città cananea) e a divenire alleato di Salomone. (Per questo rilievo, si veda P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 40, tav. 5.)

ii) Le dinastie libiche e la monarchia divisa. 1) *Sisac. Quando morì l'ultimo re di Tanis nel 945 a.C. ascese al trono un potente capo–tribù libico (di Bubastis/Pibeset) assumendo il nome di nome di Sheshonq I (NVR, Sisac), fondando così la XXII Dinastia. Mentre consolidava il proprio potere sull'Egitto, Sheshonq I diede inizio a una nuova politica estera nei confronti dell'Asia. Vedeva lo stato di Israele, sotto la guida di Salomone, non come un alleato ma come un rivale politico e commerciale sul suo confine nord–orientale, e si impegnò quindi a favorire la spaccatura del regno israelita. Durante la vita di Salomone, Sisac evitò strategicamente ogni azione diretta, eccetto l'offrire asilo ai rifugiati politici, in particolare a Geroboamo figlio di Nebat (I Re 11: 29–40). Alla morte di Salomone, il ritorno in patria di Geroboamo accelerò la divisione del regno in due regni minori guidati da Roboamo e Geroboamo. Poco dopo, nel quinto anno di Roboamo,

925 a.C. (I Re 14:25–26; II Cro. 12:2–12), e apparentemente con il pretesto di una schermaglia sul confine con i beduini, (frammento di stele, Grdseloff, *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, 1, 1947, pp. 95–97), Sisac invase sia Israele sia Giuda, sottomettendole, come dimostra una sua stele ritrovata a Meghiddo (C.S. Fisher, *The Excavation of Armageddon*, 1929, p. 13 e tav.). Si trovano molti nomi di luoghi biblici nella lista allegata al rilievo trionfale che Sisac fece scolpire nel tempio di Amon (Karnak) a Tebe (si veda *ANEP*, p. 118 e tav. 349). (Si veda anche *succhei.) Lo scopo di Sheshonq era limitato: ottenere sicurezza politica e commerciale soggiogando la nazione confinante. Non fece alcun tentativo di ravvivare l'impero di Tutmòsi o Ramses.

2) *Zera. Da II Cronache 14:9–15 e 16:8, si dedurrebbe che il successore di Sesonc, Osorkon I, desiderasse emulare i successi ottenuti da suo pardre in Israele, ma era troppo pigro per andarci personalmente. Inviò invece Zera l'etiopo, che fu sonoramente battuto da Asa di Giuda, nel 897 a.C. *ca*. Questa sconfitta segnò la fine dell'aggressiva politica egiziana in Asia. Tuttavia, come il padre, Osorkon I mantenne rapporti con Biblo in Fenicia, dove sono state trovate statue di entrambi i faraoni (*Syria* 5, 1924, pp. 145–147 e tav. 42; *Syria* 6, 1925, pp. 101–117 e tav. 25).

3) L'Egitto e la dinastia di Acab. Il successore di Osorkon I, Takelot I fu, a quanto pare, un personaggio dalla debolissima personalità, che si lasciò sottrarre il potere reale. Il suo successore Osorkon II, ereditò un Egitto la cui unità era già minacciata: i governatori provinciali libici si stavano rendendo sempre più indipendenti, e a Tebe sorsero tendenze separatiste. Perciò egli ritornò alla vecchia conciliante politica estera tipica della debole XXI Dinastia, alleandosi con i paesi confinanti. Ciò è suggerito dalla scoperta, nel palazzo di Omri e Acab a Samaria, di un vaso di alabastro di Osorkon II, di quelli che i faraoni includevano nei loro regali diplomatici ad altri regnanti (illustrato in Reisner, *Harvard Excavations at Samaria*, 1, 1924, tav., p. 247). Se ne deduce che Omri, o Acab, avesse legami con l'Egitto oltre che con Tiro (*cfr.* il matrimonio di Acab con Iezebel). Osorkon II donò anche una statua a Biblo (M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, 1, pp. 115–116 e tav. 43).

4) Osea e "So, re di Egitto". La politica conciliante ripresa da Osorkon II fu portata avanti dai suoi sempre più deboli successori, sotto i quali l'Egitto si sfaldò progressivamente a vantaggio delle sue province locali: altri re (XXIII Dinastia) erano in carica contemporaneamente a quelli della XXII Dinastia che regnavano a Tanis/Zoan. Prima di questo doppio regno (forse concordato fra le parti), lo stato egiziano fu turbato da aspre guerre civili presso Tebe (*cfr.* R.A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, 1958), e difficilmente avrebbe potuto attuare una politica estera diversa.

Tutto ciò indica perché, quando l'ultimo re israelita del regno del nord, Osea, si rivolse così prontamente al re d'Egitto So per chiedere aiuto contro l'Assiria nel 725/4 a.C. (II Re 17:4), tale fiducia fosse mal riposta essendo ormai l'Egitto debole e diviso. Non ci fu alcun aiuto per salvare Samaria dalla sconfitta. L'identità di "So" è stata a lungo dibattuta. Probabilmente si tratta di Osorkon IV, ultimo faraone della XXII Dinastia, 730–715 a.C. *ca*. Il potere nel Basso Egitto era nelle mani di Tefnakht e del suo successore Bocchoris (XXIV Dinastia) proveniente da Sais nella regione occidentale del Delta; Osorkon IV era tanto debole che nel 716 a.C. comprò la ritirata di Sargon di Assiria, che ormai era ai confini dell'Egitto, con un dono di 12 cavalli (H. Tadmor, *JCS* 12, 1958, pp. 77–78).

iii) L'Etiopia, la "canna rotta". In Nubia (Cus) era intanto sorto un regno guidato da principi di cultura interamente egiziana. Di questi Kashta e Piankhyi pretesero una sorta di protettorato sull'Alto Egitto, essendo essi adoratori di Amon di Tebe. In una campagna militare Piankhyi sottomise Tefnakht del Basso Egitto per tenere al sicuro Tebe, ma tornò immediatamente in Nubia.

Tuttavia, il successore Shabaka (716–702 a.C. *ca*.) riconquistò l'Egitto senza difficoltà, eliminando Bocchoris entro il 715 a.C. Shabaka aveva un atteggiamento neutrale nei confronti dell'Assiria; nel 712 estradò un fuggitivo su richiesta di Sargon II, e sono stati ritrovati a Ninive sigilli di Shabaka (forse da documenti diplomatici). Senza dubbio, Shabaka era abbastanza occupato in Egitto e non si imbarcò in imprese all'estero; sfortuntamente, però, i suoi successori della XXV Dinastia furono meno saggi. Quando *Sennacherib d'Assiria attaccò Ezechia di Giuda nel 701 a.C. l'avventato nuovo faraone etiopo Shabataka inviò suo fratello Tiraka ugualmente giovane e inesperto, perché si opponesse all'Assiria (II Re 19:9; Is. 37:9), ma questi riportò una dura sconfitta per l'Egitto. I faraoni etiopi non comprendevano la superiorità militare dell'Assiria, e a questa sconfitta seguirono infatti due altre disfatte di Tiraka (671 e 666/5 a.C. *ca*.) e una di Tantamani, e la loro incompetente interferenza nelle questioni dei paesi a nord dell'Egitto furono disastrose sia per loro stessi sia per quella regione. Sono senza ombra di dubbio da identificarsi con la "canna rotta" a cui fa riferimento la beffa del re assiro (II Re 18:21; Is. 36:6). Alla fine, nel 664/3 a.C., Assurbanipal, esasperato

da queste ostinate intromissioni, saccheggiò l'antica città sacra di Tebe, mettendo le mani su 14 secoli di tesori presenti nei templi. Il profeta Naum usò questa disfatta come paragone (3:8–10) nel proclamare la prossima rovina di Ninive. Tuttavia, l'Assiria non poteva occupare l'Egitto, e lasciò solo delle guarnigioni in posizioni chiave.

iv) Egitto, Giuda e Babilonia. L'astuto principe locale di Sais (regione occidentale del Delta) prese in mano l'ormai disorganizzato Egitto e con grande abilità lo riunificò sotto il suo scettro. Egli divenne faraone col nome di Psammetico I, e come tale fondò la XXVI Dinastia (detta saitica). Egli e i suoi successori riportarono l'Egitto a un'unità interna e alla prosperità. Costruirono un esercito efficiente che ruotava intorno a un nucleo centrale di mercenari greci, e permisero lo sviluppo del commercio incoraggiando i mercanti greci, fondando anche potenti flotte nel Mediterraneo e nel mar Rosso. Per compensare la mancanza di una vera vitalità interna, l'ispirazione fu ricercata nelle glorie passate dell'Egitto; si imitava l'arte antica e si riportarono artificiosamente in voga titoli arcaici.

In politica estera questa dinastia (eccetto il testardo Cofra) mantenne, per quanto possibile, un equilibrio tra i diversi poteri dell'Asia occidentale. Perciò Psammetico I non attaccò l'Assiria ma rimase alleato con essa contro la rinascente potenza babilonese. Similmente Neco II (610–595 a.C.) era in marcia per andare ad aiutare una debole Assiria (II Re 23:29) contro Babilonia, quando Giosia di Giuda determinò il destino dell'Assiria, rallentando Neco a Meghiddo, a costo della propria vita. L'Egitto si considerò erede dei possedimenti assiri meridionali, ma il suo esercito fu definitivamente sconfitto presso Carchemis nel 605 a.C. cosicché tutta la regione, Siria, Israele e Giuda, finì nelle mani di Babilonia (Ger. 46: 2). Ioiachim di Giuda passò quindi per tre anni da un vassallaggio nei confronti dell'Egitto a uno sotto Babilonia. Ma come rivelato dalle tavolette di storia babilonese, l'Egitto e Babilonia si scontrarono apertamente nel 601 a.C. con grandi perdite da ambo le parti; poi Nabucodonosor rimase 18 mesi a Babilonia per riorganizzare il proprio esercito. A questo punto Ioiachim di Giuda si ribellò (II Re 24:1–2), sicuramente sperando nell'aiuto egiziano. Questo non giunse: Neco decise saggiamente di mantenersi neutrale. Nabucodonosor non incontrò quindi alcuna opposizione nella sua conquista di Gerusalemme, nel 597 a.C. Psammetico II rimase neutrale; la sua visita a Biblo è da mettere in relazione con gli interessi commerciali egiziani. Combattè soltanto in Nubia. Ma Cofra (589–570 a.C., Apries per i Greci) mise da parte la prudenza della sua dinastia e marciò per assistere Sedechia nella sua rivolta contro Babilonia (Ez. 17:11–21; Ger. 37:5), ritornando poi di corsa in Egitto quando Nabucodonosor mise Gerusalemme sotto assedio mentre respingeva Cofra. Così Cofra abbandonò Gerusalemme, lasciando che venisse distrutta dai Babilonesi nel 587 a.C. Dopo ulteriori disastri, *Cofra fu finalmente soppiantato nel 570 a.C. da Amasis II (570–526 a.C.). Come precendemente profetizzato da Geremia (46:13–26), Nabucodonosor marciò contro l'Egitto (come riportato in una tavoletta babilonese danneggiata), certamente allo scopo di prevenire altre interferenze. Egli e Amasis dovettero evidentemente giungere a un qualche accordo, poichè da quel momento in poi, fino a quando entrambi i regni furono fagocitati dai medi e dai persiani, Egitto e Babilonia furono alleati contro l'astro nascente della Media. Nel 525 a.C. l'Egitto seguì i suoi alleati sotto la dominazione persiana di Cambise. Relativamente a questo periodo, si vedano anche *Babilonia e *Persia.

v) Il piccolo regno. Inizialmente il dominio persiano (Dario I) fu equo e solido; diverse ribellioni egiziane portarono però a un suo inasprimento. Gli egiziani produssero propaganda anti–persiana, accolta bene in Grecia (*cfr.* Erodoto); i due paesi avevano infatti in comune il nemico. Per un breve periodo, 400–341 a.C. *ca.*, gli ultimi faraoni nativi d'Egitto (XXVIII–XXX Dinastie) recuperarono una precaria indipendenza fino a quando furono nuovamente sopraffatti dalla Persia, sotto la quale rimasero soltanto 9 anni, fino a quando Alessandro entrò in Egitto come "liberatore" nel 332 a.C. (si vedano F.K. Kienitz, nella bibliografia, e G. Posener, *La Première Domination Perse en Égypte*, 1936). Successivamente, l'Egitto fu prima una monarchia ellenistica sotto i tolomei, per poi cadere sotto il dominio di Roma e di Bisanzio. Dal II sec. d.C. l'Egitto fu un territorio a maggioranza cristiana, con una propria chiesa scismatica (copta). Nel 641/2 d.C. la conquista islamica inaugurò le epoche medievale e moderna.

V. Letteratura

a) Periodi

i) III millennio a.C. Gli esempi letterari più noti dell'Antico Regno e del primo periodo intermedio sono di carattere religioso e appartenenti al genere letterario sapienziale. I grandi saggi Imhotep, Hergedef [forse Kairos], Kagemni (Cheti) e Ptahhotep, produssero "Istruzioni" o "Insegnamenti" (egiz. *sb'yt*), collezioni di massime aventi di mira una saggia condotta della vita quotidiana, in particolare per i giovani che aspiravano alle alte cariche. Questi scritti diedero inizio in Egit-

to a una lunga tradizione. La raccolta meglio conservata è quella di Ptahhotep; si veda Z. Zába, *Les Maximes de Ptahhotep*, 1956. Per i Testi delle Piramidi e per la teologia di Memfi, si veda **VI**, più avanti.

Nel primo periodo intermedio il collasso della società egiziana e dell'antico ordine è rappresentato dalle *Esortazioni di Ipuwer*, mentre *Il dialogo del disperato con la propria anima* riflette l'agonia di questo periodo in termini di conflitto personale che porta l'uomo sull'orlo del suicidio. *L'Istruzione per Merikara* dimostra una notevole considerazione per la giusta condotta nelle questioni di stato, mentre i nove discorsi *L'oasita eloquente*, racchiusi tra un prologo e un epilogo e scritti in prosa (*cfr.* Giobbe) auspicano giustizia sociale.

ii) Prima parte del II millennio a.C. Nel Medio Regno, dominano la narrativa e le opere propagandistiche. Tra le migliori opere narrative troviamo *Le avventure di Sinuhe*, egiziano vissuto per molti anni in esilio in Canaan. Il *Racconto del naufrago* è una fantasia nautica. Tra le opere di propaganda troviamo la *Profezia di Neferti* ("*Neferrohu*" nei libri più antichi), una pseudo–profezia che presenta Amenemhet I come salvatore dell'Egitto. Sulla predizione in Egitto si veda K.A. Kitchen, *Tyndale House Bulletin* 5/6, 1960, pp. 6–7 e i rispettivi riferimenti. Due "Istruzioni": quella di Seho tepibra e *L'insegnamento di Amenemhet I*, avevano lo scopo di identificare la buona vita con la lealtà al trono, ed erano indirizzati, rispettivamente, alle classi dominanti e a quelle operaie. Anche *L'inno a Sesostri III* sembra esprimere tale lealtà. Per gli amministratori che si stavano formando, troviamo *L'insegnamento di Kheti* che indica i vantaggi della professione dello scriba rispetto a tutte le altre occupazioni (manuali), dipingendo queste ultime con toni cupi. Per racconti relativi ai maghi si veda *magia e stregoneria.

iii) Tardo II millennio a.C. Durante questo periodo l'impero produsse ulteriori esempi di narrativa, tra cui alcune deliziose fiabe (*p.e. Il principe predestinato*; *Il racconto dei due fratelli*), avventure storiche (*La presa di Ioppe*, una sorta di precursore di *Alibabà e i quaranta ladroni*) e racconti biografiche quali *Il viaggio di Unamon*, che fu inviato in Libano per prendere legno di cedro, durante lo sfortunato regno di Ramses XI. Spiccano tre forme di poesia: quella lirica, la regale e quella religiosa. In secondo piano troviamo incantevoli poesie d'amore che, in generale, adombrano le tenere cadenze de *Il Cantico dei Cantici*. I faraoni dell'impero commemoravano le proprie vittorie con inni di trionfo, i cui esempi migliori sono quelli di Tutmòsi III, Amenòfi III, Ramses II e Merenptah (stele d'Israele). Sebbene meno in evidenza, anche la letteratura sapienziale è ancora ben rappresentata; oltre all'*Insegnamento di Ani* e l' *Insegnamento* di *Amennekhet*, troviamo una notevole ode sull'immortalità della scrittura. Per l'*Insegnamento Amenemope* rimandiamo al punto *b.* (i) 2.

iv) I millennio a.C. Questo periodo è segnato da una minore produzione letteraria, almeno a noi nota, rispetto agli altri. Scritto in demotico, l'*Insegnamento di Ankh–Scescionqy* risale agli ultimi secoli a.C., e le *Storie dei sommi sacerdoti di Memfi* (maghi) ai primi secoli d.C. Gran parte della letteratura copta (cristiana) è composta di traduzioni di Padri della chiesa in lingua greca; c'è un solo notevole autore cristiano, Shenante, che scriveva in una lingua egiziana.

b) La letteratura egizia e l'AT

La sommaria panoramica che abbiamo riportato ha lo scopo di enfatizzare la quantità, la ricchezza e la varietà dell'antica letteratura egiziana; oltre gli scritti di natura religiosa, menzionati più avanti, esiste un intero *corpus* di testi storici, commerciali e amministrativa. L'Egitto è solo uno dei paesi che figurano nel racconto biblico; anche le nazioni vicine (*Assiria; *Canaan; *ittiti) presentano una grande ricchezza letteraria L'importanza di tali letterature è duplice: in primo luogo in ragione del rapporto che hanno con gli scritti ebraici; in secondo luogo, perché forniscono materiale databile, contemporaneo e utile a comparazioni e a un controllo oggettivo delle forme letterarie dell'AT, nonché dei tipi di critica letteraria.

i) Questioni inerenti il rapporto con l'AT. **1.** Genesi 39; Salmo 104. In passato si è affermato che l'episodio dell'infedeltà della moglie di Potifar, riportato in Genesi 39, fosse basato su un simile episodio riportato nella mitico racconto *I due fratelli.* La moglie infedele, però, costituisce l'unico punto in comune; Il racconto è volutamente di pura fantasia (l'eroe è trasformato in toro, albero di Persea, *ecc.*), mentre la storia di Giuseppe è biografica, legata alla realtà. Purtroppo, le mogli infedeli non sono un mito, né in Egitto né altrove (si veda *p.e.* un episodio egiziano in *JNES* 14, 1955, p. 163).

Gli egittologi contemporanei di solito non credono che l'inno di Akhenaton abbia ispirato parti del Salmo 104, come un tempo sosteneva J.H. Breasted (*Dawn of Conscience*, 1933, pp. 366–370). Lo stesso universalismo e l'adorazione della divinità come creatore e sostenitore, presenti nel Salmo 104, appaiono in inni ad Amon sia prima sia dopo l'inno ad Aton, e questi temi potrebbero aver influito sulla salmodia ebraica (così, *p.e.*, J.A. Wilson, *Burden of Egypt/Culture of Ancient*

Egypt, pp. 224–229). Ma anche questo tenue legame non può avere molto peso, in quanto questo stesso universalismo si trova in epoca ugualmente primitiva nell'Asia occidentale (*cfr.* gli esempi riportati in W.F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1957 ed., pp. 12–13, 213–223), risultando così temi troppo diffusi per ritenere tale similitudine un criterio per stabilire rapporti diretti. Lo stesso può dirsi della questione dei cosiddetti Salmi di penitenza degli operai della necropoli di Tebe della XIX Dinastia. Il senso di manchevolezza o di peccato non è peculiare all'Egitto (anzi è atipico in quel contesto); e i Salmi egiziani dovrebbero essere confrontati con la confessione della peccaminosità dell'uomo fatta dal re ittita, Murshili II (*ANET*, p. 395b) e con le odi di penitenza babilonesi. Queste ultime mostrano ancora la diffusione su larga scala di un concetto generale (sebbene esso possa avere enfasi locali); ne consegue che queste similarità non possono essere utilizzate per dimostrare una relazione diretta (*cfr.* G.R. Driver, *The Psalmists*, a cura di, D.C. Simpson, 1926, pp. 109–175, part. 171–175). **2.** L'*Insegnamento di Amenemope* e i Proverbi. Molti, colpiti dalle somiglianze verbali tra alcuni brani dell'*Insegnamento di Amenemope* (1100 a.C. *ca.*, si veda più avanti) e le "parole dei saggi" (Prov. 22: 17—24:22) citate da Salomone (se si considera le parole "la mia scienza" di 22:17 e "i proverbi di Salomone" in 10:1), hanno dedotto, sulla scia di Erman, che i Proverbi abbiano attinto da Amenemope; soltanto Kevin e McGlinchey hanno avuto l'ardire di assumere una posizione contraria. Altri, con W.O.E. Oesterley, *Wisdom of Egypt and the Old Testament*, 1927, hanno messo in discussione la necessità di schierarsi sull'uno o sull'altro versante, sostenendo che con ogni probabilità sia Amenemope che Proverbi abbiano attinto a un bagaglio comune di antiche tradizioni orientali, e specificamente da un'opera ebraica più antica. Per la presunta dipendenza di Proverbi da Amenemope, si veda P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, pp. 113, 127), ma tale ipotesi è troppo semplice. Studi recenti hanno dimostrato, mediante un accurato esame sia dell'opera di Amenemope sia di Proverbi confrontati all'intero *corpus* della antica letteratura sapienziale del vicino Oriente, che non esiste alcun motivo per sostenere un rapporto speciale (sia in un verso sia nell'altro) tra Amenemope e i Proverbi.

Bisogna affrontare altri due punti. In primo luogo, per quanto concerne la datazione, Plumley (*DOTT*, p. 173) menziona un ostrakon, proveniente dal Cairo, di Amenemope che "può essere datato con relativa certezza alla seconda metà della XXI Dinastia". Quindi il componimento egiziano di Amenemope non può essere più tardo del 945 a.C. (= fine della XXI Dinastia), e gli egittologi tendono a preferire una data compresa tra la XIII e la XX Dinastia. In ogni caso, non c'è alcun motivo oggettivo per il quale le "Parole dei saggi" ebraiche non dovrebbero risalire al regno di Salomone, cioè al X sec. a.C. In secondo luogo, bisogna analizzare il vocabolo *šilšôm*, che si trova in Proverbi 22:20, che Erman e altri traducono con "trenta", così da affermare che i Proverbi imitano i "trenta capitoli" de l'*Insegnamento di Amenemope*. Ma Proverbi 22:17–24:22 contiene non 30 bensì 33 esortazioni, e la più semplice interpretazione di *šlšwm* è quella di un'ellissi per *'e ṯmôl šilšôm*: "precedentemente", "già", con la frase che diviene: "Non ho già da tempo scritto per te consigli e insegnamenti ...?"

ii) *Storia letteraria e critica del AT.* Spiace constatare che i metodi convenzionali della critica letteraria dell'AT (si veda anche *critica biblica) siano stati formulati e sviluppati, in particolare durante il XIX sec., senza alcun riferimento, se non molto superficiale, alle effettive caratteristiche della letteratura contemporanea del mondo biblico, in cui gli scritti ebraici sono nati. Gli scritti biblici presentano considerevoli somiglianze esteriori e formali con i fenomeni letterari del tempo. L'uso di questi controlli esterni e obiettivi non può non avere drastiche conseguenze per l'approccio praticato nel XIX sec. d.C. Mentre i testi egiziani sono una fonte particolarmente fruttuosa per dati utili per il controllo esterno, le letterature mesopotamiche, nord–cananee (ugaritiche), ittite e altre ancora, offrono una preziosa conferma. Si veda, per un'analisi preliminare, K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, capp. 6–7.

VI. Religione

a) Gli dèi e la teologia

La religione egiziana non fu mai un tutto unitario. Esistevano sempre divinità locali nelle varie parti del paese, tra le quali Ptah di Menfi, un dio–artefice; Thoth, dio della conoscenza e della luna a Ermopoli; Amon "il nascosto", dio di Tebe, che mise in ombra il dio della guerra Mentu e divenne divinità di stato dell'Egitto del II mill.; Hathor, dea della gioia a Dendera, e molti altri. Vi erano poi gli dèi cosmici: primo e più importante Ra o Aton, il dio del sole, la cui figlia Maat er la personificazione di verità, giustizia, diritto e ordine cosmico; inoltre Nut, dea del cielo e Shu, Geb e Nu, rispettivamente dèi dell'aria, della terra e delle acque primordiali. Ciò che maggiormente si avvicinava a una vera e propria religione nazionale era il culto di Osiride e del suo ciclo (con sua moglie

Iside, e il figlio, Horo). La storia di Osiride aveva una grande attrattiva: il re buono, ucciso dal malvagio fratello Seth, diventa re del regno dei morti e trionfa per mezzo del suo figlio Horo, nato dopo la sua morte, il quale con l'aiuto della madre Iside riesce a conquistare il regno terreno di suo padre. L'egiziano poteva identificarsi con Osiride risuscitato nel suo regno dell'aldilà; l'altro aspetto di Osiride, dio della vegetazione, legato alle annuali piene del Nilo e alla conseguente rinascita, si legava potentemente, nell'immaginario egiziano, alla sua funzione di sovrano dell'oltretomba.

b) Il culto egiziano

Il culto era in totale contrasto con quello ebraico in particolare e con la religione semitica in generale. Il tempio era isolato, circondato da alte mura. Soltanto il clero officiava in tali templi; soltanto quando il dio era portato in processione durante le grandi feste, il popolo aveva occasione di partecipare attivamente al culto degli dèi maggiori. A parte queste occasioni, essi cercavano rifugio negli dèi minori e in quelli domestici. Il culto delle divinità più importanti seguiva uno schema generale nel quale la divinità era trattata come un re terrestre. Era svegliato dal sonno ogni mattina con un inno, lavato e vestito (a beneficio della sua immagine), gli veniva presentata una colazione (offerta mattutina), si occupava dei propri affari e poi consumava pasti a metà e a fine giornata (offerte), prima di ritirarsi per il riposo. Il contrasto non poteva essere più marcato rispetto al sempre vigile, autosufficiente Dio d'Israele, con il suo sistema didattico dei sacrifici, che esprimeva il bisogno e il modo di ottenere espiazione a causa del peccato umano, e delle offerte di pace e di comunione presentate presso il tempio o tabernacolo. Per il culto nei templi delle divinità egiziane, *cfr.* H. W. Fairman, *BJRL* 37, 1954, pp. 165–203.

c) Letteratura religiosa

Al III mill. a.C. appartengono i *Testi delle piramidi* (così chiamati perchè iscritti nelle piramidi della VI Dinastia), un grosso "corpus" di incantesimi che evidentemente erano rituali funerari regali terribilmente complicati; c'è anche la Teologia di Memfi, che glorifica il dio Ptahcome causa prima, che concepisce nella mente ("cuore") e crea mediante la parola potente ("lingua"). In tutti i periodi vi sono inni e preghiere agli dèi, normalmente pieni di allusioni mitologiche. Nell'epoca dell'impero alcuni inni ad Amon, e il famoso inno ad Aton di Akhenaton, dimostrano in modo eloquente l'universalismo dell'epoca; si veda sopra **V** Letteratura, *b* (i) 1. Opere epiche concernenti gli dèi ci sono pervenute soltanto in citazioni. Una sezione licenziosa del ciclo di Osiride è riportata ne *La lotta tra Horo e Seth.* I testi funerari del Medio Regno (normalmente scritti sulla parte interna deei sarcofagi) e il *Libro dei Morti* dell'impero e del Tardo Periodo altro non sono se non collezioni di incantesimi per proteggere e favorire i morti nell'aldilà; speciali guide alla geografia "infernale" erano scolpite sulle mura delle tombe dei faraoni dell'impero. Sulla letteratura magica, si veda *magia e Stregoneria. Si veda *ANET* per le traduzioni di testi religiosi.

d) Credenze funerarie

Le elaborate credenze degli egiziani riguardo la vita dopo la morte si esprimono in termini materiali e concreti relativi a un Egitto più glorioso, appartenente a un'altra dimensione, guidato da Osiride. Concetti alternativi dell'aldilà includevano l'accompagnamento del dio del sole Ra nel suo viaggio quotidiano attraverso il cielo e negli inferi, oppure il dimorare con le stelle. Il corpo era un'ancora materiale per l'anima; la mummificazione era semplicemente un mezzo per preservare il corpo. Nel periodo preistorico i raggi del sole essiccavano il corpo in modo naturale in tumuli poco profondi; cosa resa impossibile con lo sviluppo nel tempo di tombe elaborate. Gli oggetti lasciati nelle tombe perchè venissero utilizzati dai morti erano spesso un'attrazione per i ladri. La concezione egiziana della morte non era morbosa; questo popolo allegro, pragmatico e materialista cercava semplicemente di portare con sé le cose buone di questo mondo, ricorrendo alla magia. La tomba era la residenza eterna, fisica del deceduto. Le piramidi erano semplicemente tombe reali la cui forma si rifaceva alla pietra sacra del dio del sole Ra a Eliopoli (si veda I.E.S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, 1961). Le tombe segrete intagliate nella roccia nella Valle dei re a Tebe, dai faraoni dell'impero, furono progettate per mettere in difficoltà i ladri, ma fallirono, come prima le piramidi.

Bibliografia. Generale. Popolari introduzioni all'antico Egitto sono: L. Cottrell, *The Lost Pharaohs*, 1950, e *Life under the Pharaohs*, 1955, tr. it, Milano, 1958; P. Montet, *Everyday Life in Egypt in the Days of Ramesses the Great*, 1958, tr. it., Milano, 1999. Molto utile è S.R.K. Glanville, a cura di, *The Legacy of Egypt*, 1942, tr. it, Milano, 1953 (nuova ed., 1965); ben illustrata è W.C. Hayes, *Sceptre of Egypt*, 1, 1953; 2, 1959. Così, G. Posener, S. Sauneron and J. Yoyotte, *Dictionary of Egyptian Civilization*, 1962, tr. it., Milano, 1993.

Sull'Egitto e sull'Asia, W. Helck, *Die Beziehungen ¿gyptens zum Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 1962. Un'opera standard è

H. Kees, *Egypten*, 1933, che costituisce la parte prima di *Kulturgeschichte des Alten Orients* nella serie *Handbuch der Altertumswissenschaft*; anche H. Kees, *Ancient Egypt, a Cultural Topography*, 1961, è utile è affidabile, *idem.*, *Lexicon der der Agyptologie*, 1972–1992; B.J Kemp, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilisation*, 1989. Per la bibl. completa: I.A. Pratt, *Ancient Egypt*, 1925, e la sua *Ancient Egypt (1925–41)*, 1942, per il materiale preguerra; W. Federn, otto liste in *Orientalia* 17, 1948; 18, 1949; e 19, 1950, per gli anni 1939–1947; e J.M.A. Janssen, *Annual Egyptological Bibliography*, 1948ss., 1947 in poi, più B.J. Kemp, *Egyptology Titles*, annualmente. Inoltre Porter–Moss, *Topographical Bibliography*, 7 voll., **in it.** *EAA*, *s.v.* "Egittologia", 3, pp. 252ss., *s.v.* "Arte", 3, pp. 255ss., II Supp. (1970–1994), 2, pp. 424ss.

Origine dei nomi. Brugsch, *Geographische Inschriften*, 1, 1857, p. 83; A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, pp. 124, 211, **in it.**, introduzioni generali: F. Cimmino, *Vita quotidiana degli Egizi*, Milano, 1985; S. Donadoni, a cura di, *L'uomo egiziano*, Bari, Laterza, 1997; B.G. Trigger *et al.*, *Storia sociale dell'Antico Egitto*, Bari, Laterza, 2000.

Geografia. Molto valido per la struttra fisica e la geografia dell'Egitto è J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939; J. Bainbes e J. Malek, *Atlas of Ancient Egypt*, 1980. Per statistiche moderne, si veda lo studio in *The Middle East*, 1958. Molte informazioni si trovano in *Baedecker's Egypt*, 1929. I deserti sono in parte descritti in A.E.P. Weigall, *Travels in the Upper Egyptian Deserts*, 1909. Sull'antico stato e insediamento nella valle del Nilo, W.C. Hayes, "Most Ancient Egypt" = *JNES* 22, 1964. Per la geografia dell'antico Egitto troviamo una miniera di informazioni in A. Gardiner's *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vol., 1947, con ottime discussioni e riferimenti alla letteratura. Si vedano anche in merito le voci *torrente d'Egitto, *Canes, *Menfi, *Naftuim, *Nilo, *On, *Patros, *Pibeset, *Ramses, *Tebe, *Soan, *ecc.*

Lingua. Per dettagli e bibliografia sulla lingua egiziana, si veda A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3 ed., 1957. Per il copto, si veda W.C. Till, *Koptische Grammatik*, 1955, e A. Mallon, *Grammaire Copte*, 1956, per la bibliografia completa; in inglese, *cfr.* C.C. Walters, *An Elementary Coptic Grammar*, 1972, **in it.** T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura coptica*, Milano, 1970.

Storia. L'opera standard è É. Drioton e J. Vandier, *L'Égypte* (Collection "*Clio*"), 4 ed., 1962, con discussioni complete e bibl. Di valore è J.A. Wilson, *The Burden of Egypt*, 1951, tr. it. Milano, 1965, *idem.*, *The Culture of Ancient Egypt*, 1956. J.H. Breasted's *History of Egypt*, fuori stampa, H.R. Hall's *Ancient History of the Near East.* Si veda anche A.H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 1961, tr. it., Torino, 1979; e part. *CAH*, 3 ed., Vol. 1 e 2, 1970ss, tr. it., 11, I,2, pp. 101–105, I,2, pp. 627–662, I,3, pp. 17–85, 175–237, I,4, pp. 657–774; 17,II,1, pp. 59–87, 335–446, II,3, pp. 75–121, 263–295, II,4, pp. 859–906, **in it.** J. Pirenne, *Storia della civiltà dell'Antico Egitto*, Firenze, 1974, voll. 4; K.A Kitchen, *Il faraone trionfante. Ramses e il suo temp*, 1993; N. Grimal, *Storia dell'Antico Egitto*, Roma, 2000.

Sugli scritti storici egiziani, si veda L. Bull, in R.C. Dentan, a cura di, *The Idea of History in the Ancient Near East*, 1955, pp. 3–34; C. de Wit, *EQ* 28, 1956, pp. 158–169.

Sui cleri egiziani rivali, si veda H. Kees, *Das Priestertum im Agyptischen Staat*, 1953, pp. 78–88 e 62–69, anche *Nachträge*, 1958; si veda anche J.A. Wilson, *Burden of Egypt/Culture of Ancient Egypt*, cap. ix. Late Period, tr. it. Milano, 1965; si veda K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 BC)*, 2 ed., 1986, parte IV. Sull'Egitto sotto il dominio persiano, si veda F.K. Kienitz, *Die Politische Geschichte Egyptens, vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, 1953. Per le tavolette di cronache babilonesi, si veda D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956. Per una breve ma importante correzione sulle date della Dinastia XXVI, si veda R.A. Parker, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo Abteilung*, 15, 1957, pp. 208–212.

Per l'Egitto greco–romano, si veda *CAH*, ultimi volumi; H.I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, 1948; W.H. Worrell, *A Short Account of the Copts*, 1945.

Per le opere letterarie, *cfr.* W.K. Simpson, a cura di, *The Literature of Ancient Egypt*, 1972, e M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1–3, 1973–1980; molti testi si trovano in J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 voll., 1906/1907, **in it.** E. Bresciani, a cura di, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Torino, 1990. Selezioni considerevoli ma abbreviate si trovano in *ANET.* Un ottimo lavoro di elencazione, identificazione e restaurazione della letteratura egiziana *Recherches Littéraires*, 1–7, di Posener nella *Revue d'Égyptologie* 6–12 (1949–60). Ancora valido nel suo campo è T.E. Peet, *A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine and Mesopotamia*, 1931.

Per quanto riguarda la religione egiziana, se ne trova una conveniente analisi in J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion*, 1952; maggiori dettagli e bibl. in J. Vandier, *La Religion Égyptienne*, 1949; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Egypten*, 1956, è buono; *cfr.* anche S. Morenz, *Egyptian Religion*, 1973, tr. it.

Milano, 1983; G. Hart, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddness*, 1986, in it. *ER* 11, pp. 132–177; H. Frankfort, *La religione dell'Antico Egitto*, Torino, 1991; S. Donadoni, *La religione dell'Antico Egitto*, Milano, 1955; G. Galbiati, *Origini e storia della religione egizia*, Firenze, 2000. (K.A. Kitchen)

*Esodo; * Faraone; *Mosè; *Schiavitù

EGIZIANO

In Atti 21:38, un agitatore di folle scambiato per Paolo dall'ufficiale romano che comandava la fortezza Antonia, dopo che l'apostolo era stato quasi linciato fuori del tempio. Secondo Giuseppe Flavio (*Bell.* 2.261–263; *Ant.* 20.169–172), questo egiziano arrivò a Gerusalemme nel 54 d.C. *ca.*, affermando di essere un profeta e guidò una grande moltitudine al monte degli Ulivi, promettendo che al suo comando le mura della città sarebbero cadute. Soldati inviati da Felice dispersero i suoi seguaci, con spargimento di sangue; l'egiziano fuggì. (F.F. Bruce)

EGLON

(Ebr. *ʿeglôn*). **1.** Città presso Lachis, che faceva parte della confederazione del sud che combattè contro Giosuè; fu poi occupata da Giuda (Gios. 10:3; 15:39). L'identificazione proposta da W.F. Albright con Tell el-Ḥesi (*BASOR* 17, 1925, p. 7) è stata largamente accettata (J. Simons, *GTT*, p. 147; *LOB*, p. 219) e si abbina bene con la sequenza riportata in Giosuè 10:34; la sua collocazione precisa e la stratigrafia presentano però dei problemi, e la scelta di M. Noth di identificare Eglon con Tell Etun (20 km. a est–sud–est, presso le colline) potrebbe ancora dimostrarsi corretta. Si vedano G.E. Wright, *BA* 34, 1971, pp. 76–88; S. Yeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971, pp. 52, 81 (n. 100). **2.** Re di Moab che occupava del territorio a ovest del Giordano durante il primo periodo dei giudici, assassinato poi da Eud (Giu. 3:12–30). (J.P.U. Lilley)

ELA

(Ebr. *ʾēlâ*, "terebinto"). **1.** Principe di Edom (Gen. 36:41; I Cro. 1:52), forse capo del distretto di Ela, o del porto marittimo di Elat. **2.** Figlio di Baasa, e re d'Israele per due anni fino a quando fu assassinato da Zimri durante una festa in cui era ubriaco in casa di Arsa, suo intendente (I Re 16:6–14). **3.** Padre di Osea, ultimo re d'Israele (II Re 15:30; 17:1; 18:1, 9). **4.** Secondo figlio di Caleb, figlio di Gefunne, compagno di Giosuè (I Cro. 4:15). **5.** Un beniaminita che visse a Gerusalemme dopo l'esilio (I Cro. 9:8). Il nome di quest'ultimo è omesso nella lista parallela di Neemia 11. **6.** Valle utilizzata dai filistei per penetrare verso est. Fu teatro della vittoria di Davide su Golia (I Sam. 17:2; 21:9), ed è normalmente identificata con lo uadi es-Sanṭ, 18 km. a sud–ovest di Gerusalemme. (J.G.G. Norman, J.D. Douglas)

ELAM, ELAMITI

Antico nome della piana di Khuzistan, bagnata dal fiume Kerkha, che si unisce al Tigri a nord del golfo Persico. La civilizzazione in questa zona è antica quanto le culture della bassa Mesopotamia. Poco dopo l'invenzione della *scrittura, in Babilonia, vi si rinvengono tracce di iscrizioni locali. Gli elamiti non possono essere collegati con certezza ad alcuna altra etnia conosciuta, sebbene la loro lingua potrebbe essere legata alla famiglia dravidica. Il riferimento a Elam come figlio di Sem (Gen 10:22) potrebbe riflettere la presenza di semiti nell'area, anche perché reperti archeologici risalenti ai tempi di Sargon I (2350 a.C. *ca.*) e dei suoi successori testimoniano la loro influenza sulla cultura locale. Le sculture in roccia ritraggono tipiche figure accadiche e riportano iscrizioni dello stesso genere, sebbene scolpite per governanti elamiti. La regione montuosa a nord e a est era nota come Anshan e, fin da tempi antichi, faceva parte di Elam. I sumeri e i semiti abitanti della pianura consideravano queste alture dimora di spiriti maligni, e antichi racconti epici descrivono i terrori cui andavano incontro coloro che le attraversavano alla ricerca di ricchezze minerarie (si veda S.N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1958, pp. 57ss., 230ss.; tr. it. Roma, 1997).

In ragione del controllo che aveva sugli itinerari commerciali diretti verso l'altipiano iraniano, e verso il sud–est, rendevano Elam oggetto di continui attacchi provenienti dalle pianure mesopotamiche. Lo stesso vale per le pianure a motivo delle grandi ricchezze che offrivano. Intorno al 2000 a.C. sorse una forte dinastia elamita, un re a cui subentrarono suo fratello e successivamente suo figlio, che assunse il controllo di diverse città dell'area babilonese, distruggendo i sumeri di Ur e saccheggiando la città (si veda *ANET*, pp. 455ss., 480–481). *Chedorlaomer dovrebbe probabilmente essere inserito in questo periodo di supremazia elamita (Gen. 14:1). Hammurabi di Babilonia scacciò gli elamiti intorno al 1760 a.C., ma la dinastia "amorea", alla quale egli apparteneva, cadde sotto l'attacco di ittiti ed elamiti intorno al 1595 a.C. Le invasioni dei cassiti venuti dalle montagne Zagros (*Babilonia) respinsero gli elamiti fino a Susa, fino al momento in cui una ri-

presa del potere permise loro di conquistare e dominare Babilonia per due secoli (1300–1120 a.C. *ca*.). Tra il bottino di guerra portato a Susa in questo periodo troviamo la famosa pietra con il codice delle leggi di Hammurabi. La storia elamita è per noi oscura dal 1000 a.C. *ca*. fino alle campagne di Sargon di Assiria (721–705 a.C. *ca*.). Sennacherib e Assurbanipal soggiogarono gli elamiti e ne deportarono alcuni in Samaria, portando gli israeliti nel territorio di Elam (Esdr. 4:9; Is. 11:11).

Dopo la caduta dell'*Assiria, il territorio di Elam fu annesso dagli indo–europei che avevano gradualmente preso il potere in Iran dopo le invasioni risalenti al 1000 a.C. Teispes (675–640 a.C. ca.), antenato di Ciro, si fregiò del titolo di "re di Anshan" e Susa divenne alla fine una delle tre principali città dell'impero medo–persiano.

Isaia profetizzò che Elam avrebbe schiacciato Babilonia (Is. 21:2), il che accadde (si veda Dan. 8:2). Tuttavia, Elam sarebbe stata distrutta a sua volta, con la sconfitta dei suoi famosi arcieri (Ger. 25:25; 49:34–39; *cfr.* Is. 22:6; Ez. 32:24). La folla alla Pentecoste (Atti 2:9) era formata di persone provenienti da luoghi lontani quanto Elam, gente presumibilmente appartenente a comunità ebraiche rimaste in esilio nello stato semi–autonomo di Elimaide. Questi Ebrei parlavano aramaico, quasi una sorta di ultimo bagliore di indipendenza elamita.

Bibliografia. W. Hinz, *The Lost World of Elam*, 1972; E. Porada, *Ancient Iran*, 1965, tr. it. Milano, 1962. (A.R. Millard)

*Archeologia; *Medi; *Persia; *Susa

ELCANAM

1. In II Samuele 21:19 leggiamo che Elcanam figlio di Iaare–Oreghim uccise Goliat di Gat. Quando confrontiamo questo brano con I Cronache 20:5, dove leggiamo, "Elanan figlio di Iair uccise Lami fratello di Goliat di Gat" sembra, dall'inquadramento storico e dai nomi utilizzati, che i due versetti si riferiscano allo stesso evento.

Una soluzione a questa diversità di dettagli consiste nel supporre che in II Samuele abbiamo un esempio di corruzione di un testo. Iaare è uguale a Iair con le ultime due lettere ebraiche invertite. La parola *'ōr^{e}gîm* che in ebraico significa "tessitori" è stata inserita per distrazione da un copista, con la ripetizione della parola "tessitore" che si trova alla fine del versetto. Le parole ebr. "di Betlemme" e "Lami il fratello" sono tanto simili da rendere quasi certo il fatto che l'una sia la corruzione dell'altra. Dovremmo quindi considerare I Cronache come la versione originale, non corrotta. Una soluzione alternativa è di concludere che in I Cronache 20:5 ci troviamo di fronte a un midrash che ha di mira l'armonizzazione del testo, inserito allo scopo di eliminare l'apparente discrepanza tra II Samuele 21:19 e I Samuele 17:12–50, secondo cui Goliat è ucciso da Davide. D'altronde, "Elcanam" potrebbe essere il nome originale di Davide. **2.** In II Samuele 23:24 e I Cronache 11:26, Elcanan, figlio di Dodo, è presentato come uno degli uomini valorosi di Davide. Senza dubbio è una persona diversa.

Bibliografia. J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, pp. 16–17, 139. (G.T. Manley e F.F. Bruce)

ELDAD

(Ebr. "Dio ha amato"). Anziano d'Israele, citato insieme a Medad in Numeri 11:26–30; forse da identificare con Elidad (Num. 34:21). Eldad e Medad non si presentarono alla tenda di convegno quando Mosè convocò i settanta anziani. Ciononostante, ricevettero dal SIGNORE il dono di profezia insieme agli altri anziani. Lungi dal vietare tale dimostrazione della potenza divina apparentemente irregolare, Mosè ne gioì ed espresse il desiderio che tutto il popolo del SIGNORE profetizzasse. L'estasi sperimentata da questi uomini era una caratteristica della *profezia nei primi tempi della storia d'Israele. (J.B. Taylor)

ELEALE

(Ebr. *'el'ālēh*, "Dio è esaltato"). Cittadina a est del Giordano, menzionata sempre insieme a Chesbon. Conquistata da Gad e Ruben (Num. 32:3) e ricostruita da quest'ultima tribù (32:37), divenne in seguito moabita. Fu destinataria di avvertimenti profetici (Is. 15:4; 16:9; Ger. 48:34). È identificata con l'odierna el–'Al, 4 km. a nord–est di Chesbon. (J.D. Douglas)

ELEAZAR

Nome, che significa "Dio ha aiutato", appartenuto a diverse figure dell'AT. Nella maggior parte dei casi (I Sam. 7:1; II Sam. 23:9–10 [I Cro. 11:12]; I Cro. 23:21–22; 24:28; Esdr. 8:33; 10:25; Nee. 12: 42; Matt. 1:15) si intende Eleazar il terzo figlio di *Aronne, cui egli succedette come Sommo sacerdote (Num. 20:25–28; Deut. 10:6). Anche prima della morte del padre aveva una posizione importante nella gerarchia sacerdotale (Num. 3:32; 4: 16; 16:37–40; 19:3–4), in conseguenza della puni-

zione subita dai fratelli più anziani, Nadab e Abiu (Lev. 10:1–2). Come Sommo sacerdote è spesso nominato insieme a Mosè o Giosuè, come uno dei capi degli israeliti (*p.e.* Num. 26:1; Gios. 14:1).

Quasi tutti i riferimenti a Eleazar nell'AT si trovano nelle sezioni "sacerdotali" del Pentateuco o nelle Cronache. In epoca postesilica, i "figli di Eleazar" costituivano una delle due divisioni dell'intero corpo sacerdotale, ovvero dei "figli di Aronne" (I Cro. 24:4–6). In Esdra 8:2 Fineas, figlio di Eleazar, figura come antenato del gruppo. Poichè Sadoc era a quel tempo ritenuto discendente di Eleazar (I Cro. 6:1–8, 50–53; 24:3), sembrerebbe che la carica di Sommo sacerdote spettasse agli appartenenti a questa divisione di cui anche Esdra era membro importante (Esdr. 7: 5). È opinione diffusa che la tradizione relativa a Eleazar sia stata sviluppata negli ambienti sacerdotali per salvaguardare i privilegi esclusivi del gruppo, vale a dire dei discendenti dei sacerdoti che officiavano a Gerusalemme prima dell'esilio (si veda Cody). Se così fosse, questa frase influenzerebbe il modo in cui si interpretano i testi relativi. Ma è fermamente stabilito in testi più antichi che Aronne ebba un figlio di nome Eleazar che lo seguì nel suo ruolo sacerdotale e un altro di nome Fineas (Deut. 10:6; Gios. 24:33 e forse Giu. 20:28). Secondo Giosuè 24:33 Eleazar fu sepolto a Ghibea nella terra di Efraim.

Bibliografia. *IDB*, 2, pp. 75–76; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, 1969, pp. 171–174. (G.I. Davies)

ELEMENTI DEL MONDO

Gr. *stoicheia*, tradotto "elementi" in II Pietro 3: 10, 12; "elementi del mondo" in Galati 4:3, 9; Colossesi 2:8, 20, è il plurale neutro dell'aggettivo *stoicheios*, che significa "in fila", "elemento di una serie". Dunque *stoicheia* è utilizzato: **1**. per le lettere dell'alfabeto scritte in serie. Da questo uso proviene il significato "primi elementi", "l'ABC" di una qualche materia, come in Ebrei 5:12. **2**. Può anche indicare le componenti di un corpo fisico. In particolare, gli stoici impiegavano il termine per i quattro elementi: terra, acqua, aria, fuoco. **3**. Ci sono testimonianze dell'uso da parte degli scrittori cristiani della metà del II sec. d.C. del termine *stoicheia* nel campo dell'astronomia per indicare i corpi celesti (*cfr.* Giustino, *Apol.* 2.5.2). **4**. Un esame degli inni orfici e della letteratura ermetica, e dell'uso nel greco moderno, mostra che *stoicheia* assunse più tardi il significato di "angeli", "spiriti". Non è tuttavia accertato se tale uso valesse già nel I sec. d.C.; presunti esempi antichi sono di dubbio significato o di datazione incerta. Gli autori giudaici associano gli spiriti o gli angeli con svariati oggetti fisici (*cfr. I Enoc* 40:11–21; *Giubilei* 2:2) ma non li chiamano *stoicheia* (manca il testo gr. di *II Enoc* 16:7, talvolta citato a conferma di tale uso).

Tutti e quattro i significati elencati sopra sono stati attribuiti ai brani paolini menzionati. Il punto **2**. si accorda con la preoccupazione di porre regole nell'ambito di cose materiali in Colossesi 2:21, e con il riferimento alla filosofia in 2:8. Il **3**. si accorda con il riferimento all'osservanza di giorni particolari in Galati 4:10. Il punto **4**. si accorda con il riferimento ai falsi dèi in Galati 4:8 e agli angeli in Colossesi 2:18. Le relative osservazioni di Paolo sembrano avere a che fare sia con il mondo ebraico sia con il mondo dei gentili, ma da ciò non scaturisce alcun criterio interpretativo. Gli ebrei davano un grande spazio agli eventi fisici e all'astronomia all'interno della legge e credevano nella mediazione degli angeli (*cfr.* Gal. 3:19; 1:8); i gentili si occupavano di elementi e di astronomia nella loro filosofia, adorando falsi dèi, identificati da Paolo con i demòni (I Cor. 10:20). Tenuto conto di tutto questo, la migliore interpretazione dei brani in cui compare *stoicheia* combina i significati **2**. e **3**. alla maniera degli *Oracoli Sibillini* (2.206; 8. 337). Il significato **1**., "l'ABC della religione', si accorda bene con il contesto generale di Galati (4:3) e con l'insistenza di Paolo sul fatto che i convertiti al vangelo non dovevano tornare a un sistema religioso considerato come una sorta di stadio "infantile", ma questo dà un significato un po' stretto al genitivo "del mondo", interpretato come "favorito dal mondo" o "tipico del mondo". La questione è stata oggetto di disputa fin dal periodo patristico, e deve rimanere aperta finché non emergono nuovi elementi. In II Pietro 3 l'uso di *stoicheia* tra "i cieli" e "la terra" nel v. 10 suggerisce fortemente il significato del punto **2**. Coloro che sostengono per gli scritti di Paolo il significato del **4**. hanno intravisto anche qui un simile significato, indicando come testi di sostegno il *Testamento di Levi* 4:1 e *I Enoc* 68:2, che si riferiscono agli spiriti dissolti dal fuoco.

Bibliografia. E. Lohse, *Colossians and Philemon*, 1971, pp. 96–99, tr. it. Brescia 1979; P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, *WBC*, 1982, pp. 129–134, **in it.** G. Delling, *GLNT*, 12:1217–1274, *DPL*, pp. 510–516. (M.H. Cressey)

ELEMOSINA

Dal gr. *eleēmosynē*, passando per il lat. ecclesiastico *eleemosyna.* La parola gr. significa compas-

sione, prontezza ad aiutare i poveri con denaro o qualcosa di utile. Il concetto di elemosina nell'AT è implicito in espressioni di compassione alla presenza di Dio. La parola ha avuto un duplice sviluppo: (*a*) La legislazione mosaica considerava la compassione un sentimento da coltivare in una condotta ideale (*cfr.* Deut. 15:11); (*b*) I profeti consideravano l'elemosina come un diritto a cui i bisognosi potevano appellarsi.

Dalla fusione di questi due concetti nacque, nel periodo intertestamentario, l'idea della rettitudine resa certa per mezzo dell'elemosina, efficace ad annullare la colpa del peccato, e capace di assicurare il favore divino in tempi difficili (*cfr.* Sal. 112: 9; Dan. 4:27). Ciò portò a considerare la rettitudine e l'elemosina come sinonimi, per esempio nella LXX (e nel nostro uso moderno di fare la carità, per indicare l'elemosina), ma è difficile sostenere questa posizione appellandosi all'AT o al NT.

Dopo che i sacrifici cessarono, l'elemosina raggiunse tra i giudei il rango di primo dovere religioso. In ogni città c'erano coloro che raccoglievano e distribuivano elemosine di due specie: il denaro, raccolto nella sinagoga, (nella cassetta delle offerte, ogni sabato, per i poveri della città), e cibo e denaro ricevuto in una scodella. "Dunque nessun discepolo dovrebbe vivere in una città dove non esiste una cassetta per la raccolta delle elemosine" (*Sanhedrin* 17b). È significativo il fatto che nell'AT sia difficile trovare tracce di mendicanti e accattoni per le strade (ma si veda I Sam. 2:36; Sal. 109:10). Salmo 41:1 può essere interpretato non solamente come un'esortazione all'elemosina, ma anche come un appello ad avere una preoccupazione personale per il povero.

Gesù non definisce l'elemosina futile, allorquando è praticata come ricerca di un modo adeguato di presentarsi davanti a Dio, ma indica la necessità che essa abbia ragioni autentiche, "nel mio nome". Egli respinge la carità ostentata dei suoi giorni (Matt. 6:1–4) ed enfatizza la benedizione del dare (*cfr.* Atti 20:35), e le sue opportunità.

Nella comunità cristiana delle origini la prima elezione di ministri fu fatta per assicurare una equa distribuzione delle elemosine; in tal modo si rispondeva alle necessità dei poveri (Atti 4:32, 34); e ogni cristiano era esortato a mettere da parte, nel primo giorno della settimana, una parte dei suoi profitti per andare incontro alle necessità dei bisognosi (Atti 11:30; Rom. 15:25–27; I Cor. 16:1–4).

Le "elemosine" sono eguagliate alla rettitudine non perchè giustificano un uomo (Rom. 3–4), ma perché costituiscono un'azione retta e per la quale, agli occhi di Dio, il nostro prossimo ha una giusta aspettativa nei nostri confronti; è Dio, in fin dei conti, che ci dà i mezzi per compiere un simile atto (Ef. 4:28). (J.D. Douglas)

*Compassione; *Comunione; *Povertà

ELEZIONE

Atto di scelta mediante il quale Dio seleziona un individuo o un gruppo da un numero di persone più ampio per uno scopo o fine da lui stabilito. Il principale vocabolo dell'AT per elezione è il verbo ***bāḥar***, che esprime l'idea di scegliere deliberatamente qualcuno o qualcosa dopo aver attentamente considerato le alternative (*p.e.* le pietre, I Sam. 17:40; un luogo di rifugio, Deut. 23:16; una moglie, Gen. 6:2; il bene anziché il male, Is. 7:15–16; la vita anziché la morte, Deut. 30:19–20; la fedeltà a Dio anziché agli idoli, Gios. 24:22). La parola implica una cosciente preferenza (espressa con piacere) per l'oggetto prescelto (*p.e.*, Is. 1: 29). Nella LXX e nel NT il verbo corrispondente è *eklegomai*. ***Eklegō*** è solitamente attivo nel gr. classico, ma gli autori biblici lo impiegano sempre nella forma della voce media, con implicazioni riflessive: "scegliere per se stesso". *Haireomai* è utilizzato come sinonimo di ***eklegō*** e fa riferimento alla scelta di Dio in II Tessalonicesi 2:13, come in Deuteronomio 26:18 (LXX). Gli aggettivi affini sono in ebr. ***bāḥîr*** e in gr. *eklektos*, tradotti "eletto" o "scelto"; il NT impiega anche il sostantivo ***eklogē***, "elezione". Il verbo ebr. *yāḏa'*, conoscere, utilizzato per indicare diversi modi di conoscere che, almeno concettualmente, implicano ed esprimono affetto (*p.e.* rapporti sessuali, e il riconoscimento di Dio da parte del credente), è utilizzato per denotare l'elezione di Dio (cioè il rivolegre la sua affezione a persone, con amore) in Genesi 18: 19; Amos 3:2; Osea 13:5. Il gr. ***proginōskō***, "preconoscere", è utilizzato in maniera simile in Romani 8:29 e 11:2, con il significato di "amare prima" (*cfr.* anche l'uso di ***ginōskō*** in I Corinzi 8:3 e Galati 4:9).

I. Uso nell'Antico Testamento

La fede israelitica si basava sulla convinzione che Israele fosse il popolo scelto di Dio. La sua scelta di Israele era stata compiuta mediante due atti fra loro legati e complementari. *a*) Dio scelse Abraamo e la sua progenie, portandolo fuori da Ur e nelle terra promessa, dove fece un patto eterno con lui e con i suoi discendenti, promettendogli che questa progenie sarebbe stata di benedizione per tutta la terra (Gen. 11:31–12:7; capp.15 e 17; 22:15–18; Nee. 9:7; Is. 41:8). *b*) Scelse la progenie di Abraamo, liberandola dalla schiavitù in Egitto, sotto la guida di Mosè, rinnovando al Sinai il patto abramitico in una forma ampliata e ponendo-

la nella terra promessa (Es. 3:6–10; Deut. 6:21–23; Sal. 105). Ciascuno di questi atti di elezione è descritto anche come chiamata di Dio, cioè un'affermazione e un intervento sovrani su eventi usati appunto per chiamare, nel primo caso Abraamo e nel secondo la sua progenie, a riconoscerlo come loro Dio e a vivere come suo popolo (Is. 51:2; Os. 11:1). La fede ebraica guarda indietro a questi due atti come a quelli che hanno fondato la nazione (*cfr.* Is. 43:1; Atti 13:17).

Il significato dell'elezione di Israele diventa chiaro se si considerano i seguenti fatti:

a) La sua *origine* era l'amore onnipotente e libero di Dio. I discorsi di Mosè in Deuteronomio si concentrano su questo punto. Quando scelse Israele, Dio si affezionò a loro (Deut. 7:7; 23:6) non perchè Israele avesse per primo scelto Dio, né perchè meritasse il suo favore. Israele era in effetti tutt'altro che attraente, non essendo né numeroso né giusto, ma debole, piccolo e ribelle (Deut. 7:7; 9:4–6). L'amore di Dio per Israele fu spontaneo e gratuito, esercitato a dispetto del loro demerito, senza alcuna causa che non fosse il suo piacere personale. Scelse per propria gioia e soddisfazione di fare del bene a Israele (Deut. 28:63; *cfr.* 30:9), semplicemente perché decise così. Certo, liberando Israele dall'Egitto stava mantenendo una promessa fatta ai patriarchi (Deut. 7:8), e ciò corrisponde a una necessità intrinseca del carattere di Dio, poichè è nella sua natura essere fedele alle proprie promesse (*cfr.* Num. 23:19; II Tim. 2:13); ma l'annuncio stesso della promessa era stato un atto di libero amore immeritato, poiché gli stessi patriarchi erano peccatori (come si vede in Genesi), e Dio scelse Abraamo, primo beneficiario della promessa, traendolo fuori da un contesto idolatrico (Gios. 24:2–3). Anche qui, dunque, la causa dell'elezione è da ricercarsi non nell'uomo ma in Dio.

Dio è Re nel suo mondo, e il suo amore è onnipotente. In maniera coerente, realizzò la sua scelta mediante una liberazione miracolosa di Israele ("con mano potente", Deut. 7:8) da uno stato di impotente cattività. Ezechiele 16:3–6 descrive la condizione pietosa di Israele quando Dio lo scelse; Salmo 135:4–12 esalta la dimostrazione della sua sovranità nel portare il popolo eletto fuori dalla schiavitù e nella terra promessa.

b) Lo *scopo* immediato dell'elezione di Israele era la benedizione e la salvezza del popolo, messo a parte per se stesso (Sal. 33:12), lo scopo finale era la gloria di Dio mediante la lode resagli dal popolo e proclamata al mondo (Is. 43:20–21; *cfr.* Sal. 79:13; 96:1–10), nonché la testimonianza resa alle grandi gesta da lui compiute (Is. 43:10–12; 44:8). L'elezione di Israele implicava una separazione. Mediante tale separazione Dio rese Israele un popolo santo, cioè messo a parte per sé (Deut. 7:6; Lev. 20:26b). Li prese come sua eredità (Deut. 4:20; 32:9–12) e tesoro (Es. 19:5; Sal. 135:4), promettendo di proteggerli e farli prosperare (Deut. 28:1–14), e dimorare presso di loro (Lev. 26:11–12). L'elezione li rese suo popolo e rese Dio, loro Dio, mediante un rapporto sancito dal patto. Tale rapporto prevedeva una comunione vivente. Il loro destino, in quanto popolo eletto, era quello di godere della sua presenza in mezo a loro e di ricevere la moltitudine dei buoni doni che aveva promesso di mandar loro. La loro elezione era dunque un atto di benedizione che costituiva la fonte di tutte le altre benedizioni. Per questo motivo i profeti esprimono la speranza che Dio ristori il popolo e la sua presenza a Gerusalemme dopo l'esilio, ristabilendovi le condizioni di benedizione: Dio "sceglierà" ancora Israele e Gerusalemme (Is. 14:1; Zacc. 1:17; 2:12; *cfr.* 3:2).

c) Gli *obblighi religiosi ed etici* posti in essere dall'elezione di Israele avevano una grande portata. L'elezione e il patto da essa derivato, che distinguevano Israele da tutte le altre nazioni, erano motivo di lode e gratitudine (Sal. 147:19–20), di fedele rispetto della Legge di Dio (Lev. 18:4–5) e di un risoluto non conformismo all'idolatria e alla malvagità del mondo circostante (Lev. 18:2–3; 20:22–23; Deut. 14:1–2; Ez. 20:5–7). Inoltre, davano a Israele motivo per una salda speranza e fiducia in Dio nei tempi di difficoltà e di scoraggiamento (*cfr.* Is. 41:8–14; 44:1–2; Ag. 2:23; Sal. 106:4–5). Gli israeliti non religiosi, tuttavia, caddero in errore pensando che l'*elezione nazionale autorizzasse il disprezzo delle altre nazioni, che si potesse pensare di poter contare sempre su Dio per ottenere protezione e un trattamento preferenziale, a prescindere dalla loro condotta (*cfr.* Mich. 3:11; Ger. 5:12). Era questa illusione, e in particolare l'idea che Gerusalemme, in quanto città di Dio, fosse inviolabile, che veniva alimentata dai falsi profeti nei giorni precedenti l'esilio (Ger. 7:1–15; 23:9–10; Ez. cap. 13). Tuttavia, come Dio aveva reso chiaro fin dall'inizio (Lev. 26:14–17; Deut. 28:15–68), l'elezione nazionale implicava un severo giudizio sui peccati nazionali (Am. 3:2). L'esilio dimostrò che le minacce di Dio non erano vuote.

d) All'interno del popolo scelto, *Dio elesse degli individui perché portassero a termine specifici compiti* finalizzati ad adempiere gli obiettivi dell'elezione nazionale, cioè il godimento da parte di Israele delle benedizioni di Dio e, in definitiva, la benedizione per suo mezzo del mondo intero. Dio scelse Mosè (Sal. 106:23), Aronne (Sal. 105:26), i sacerdoti (Deut. 18:5), i profeti (*cfr.* Ger. 1:5), i re (I Sam. 10:24; II Sa. 6:21; I Cro. 28:5), e

il Servo–Salvatore della profezia di Isaia ("il mio eletto", Is. 42:1; *cfr.* 49:1, 5), che subisce la persecuzione (50:5–6), muore per i peccati (cap. 53) e porta luce ai gentili (42:1–7: 49:6). L'uso da parte di Dio dell'Assiria e del "mio servo" Nabucodonosor come suoi flagelli (Is. 7:18–22; 10:5–6; Ger. 25:9; 27:6; 43:10), e di Ciro, un uomo che non conosceva Dio, come benefattore per il popolo eletto (Is. 45:4), è definito da H.H. Rowley "elezione senza patto" (*The Biblical Doctrine of Election*, 1950, cap. 5), ma tale espressione è impropria; la Bibbia riserva sempre i vocaboli relativi all'elezione al popolo del patto e a servitori del patto tratti dal popolo stesso.

e) Le benedizioni promesse dall'elezione furono *perse per incredulità e disubbidienza.* I profeti, che affrontavano un'ipocrisia molta diffusa, insistevano nel dire che Dio avrebbe rifiutato quelli, all'interno del popolo, che non fossero fedeli a lui (Ger. 6:30; 7:29). Isaia profetizzò che soltanto un residuo fedele sarebbe vissuto fino a godere di un'età dell'oro che avrebbe fatto seguito all'inevitabile giudizio sui peccati di Israele (Is. 10:20–22; 4:3; 27:6; 37:31–32). Geremia ed Ezechiele, che vissero al tempo di quel giudizio, guardavano avanti a un giorno in cui Dio, come parte della sua opera di restaurazione, avrebbe rigenerato quelli che aveva graziato, assicurando la loro fedeltà al nuovo patto e dando a ciascuno un cuore nuovo (Ger. 31: 31–34; 32:39–40; Ez. 11:19–20; 36:25–27). Queste profezie, che mettono l'enfasi sulla pietà personale, puntavano a un'individualizzazione del concetto di elezione (*cfr.* Sal. 65:4): offrivano un punto di partenza per la distinzione tra l'elezione al privilegio e l'elezione alla vita, e per la conclusione che, sebbene Dio avesse scelto l'intero popolo perchè usufruisse del privilegio di vivere secondo il patto, aveva scelto soltanto alcuni di loro (coloro che erano stati resi fedeli mediante la rigenerazione) perchè ereditassero le ricchezze del rapporto con lui offerte dal patto, mentre gli altri avevano rinunciato a tali benedizioni con la loro incredulità. Per l'insegnamento del NT a proposito dell'elezione e per queste distinzioni, si veda particolarmente Romani 9.

II. Uso nel Nuovo Testamento

Il NT annuncia l'estensione delle promesse del patto di Dio al mondo dei gentili e il trasferimento dei privilegi del patto dalla discendenza etnica di Abraamo a un corpo prevalentemente gentile (*cfr.* Matt. 21:43) costituito da coloro che diventano figli spirituali di Abraamo, il vero Israele di Dio, mediante la fede in Cristo (Rom. 4:9–18; 9:6–7; Gal. 3:14–16, 29; 6:16; Ef. 2:11–19; 3: 6–8). I rami naturali non credenti sono potati dall'olivo di Dio (la comunità eletta, nata dai patriarchi), e al loro posto sono innestati dei rami di ulivo selvatico (i credenti delle altre nazioni) (Rom. 11:16–24). Israele incredulo è rigettato e giudicato e la chiesa cristiana come suo popolo che adora e proclama Dio come suo Dio, prende il posto di Israele per vivere nel mondo in qualità di nazione eletta di Dio.

Il NT presenta l'idea di elezione nelle seguenti forme:

a) Gesù è acclamato come eletto di Dio dal Padre stesso (Luca 9:35, ha *eklelegmenos*, un'eco di Is. 42:1) e probabilmente da Giovanni Battista (Giov. 1:34, se *eklektos* è presente nel testo originale; si veda Barrett, *ad loc.*). Il sarcasmo in Luca 23:35 dimostra che l'espressione "l'eletto" era utilizzata ai tempi di Gesù come designazione messianica (anche nel libro apocrifo, Enoc, 40:5; 45: 3–5). In I Pietro 2:4, 6, Cristo è chiamato la pietra angolare eletta di Dio, rievocando Isaia 28:16 (LXX). In riferimento a Cristo tale designazione "indica il ruolo unico e distintivo del quale è investito e il particolare compiacimento che Dio Padre ha in lui" (J. Murray, *Baker's Dictionary of Theology*, 1960, p. 179).

b) L'aggettivo "eletto" denota la comunità cristiana nella sua qualità di popolo scelto da Dio, in contrasto con il resto dell'umanità. Questo uso riprende semplicemente quello veterotestamentario La chiesa è una "stirpe eletta" (I Pie. 2:9, citando Is. 43:20; *cfr.* anche II Giov. 1, 13), con i privilegi dell'accesso a Dio e la responsabilità di lodarlo e proclamarlo, custodendo fedelmente la sua verità affidata a Israele. Come nel caso di Israele, Dio ha magnificato la sua misericordia scegliendo persone povere e comuni per questo destino grandioso (I Cor. 1:27–31; Giac. 2:5; *cfr.* Deut. 7:7; 9:6); e, come in passato, la scelta e la chiamata di Dio, frutto della sua grazia, hanno creato un popolo (il suo popolo) che prima non esisteva (I Pie. 2:10; Rom. 9:25–6, citando Os. 2:1,25).

Nei sinottici Cristo fa riferimento agli *eklektoi* (pl.) in vari contesti escatologici. Essi sono coloro che Dio accetta e accetterà, perchè hanno risposto all'invito del vangelo e sono accorsi alla festa di nozze privi di ogni pretesa di giustizia personale e coperti del vestito offerto dal padrone, vale a dire con fiducia nella misericordia di Dio (Matt. 22:14). Dio provvederà per loro (Luca 18:7) e li preserverà durante la tribolazione e il pericolo futuri (Mar. 13:20, 22), poichè essi sono oggetto di una sua particolare attenzione.

c) Il termine *eklegomai* è utilizzato per la scelta degli apostoli fatta da Cristo (Luca 6:13; *cfr.* Atti 1:24; 9:15) e per la scelta che la chiesa fece dei dia-

coni (Atti 6:5) e dei delegati (15:22, 25). Si tratta di un'elezione a un particolare servizio di persone appartenenti ai ranghi della comunità eletta, come nell'AT. La scelta di Cristo dei Dodici per il ruolo di apostolato comprendeva la loro scelta dal mondo per godere la salvezza (si veda Giov. 13:10–11; 15:16, 19), eccetto nel caso di Giuda (*cfr.* 13:18).

III. Sviluppo teologico nel NT

Il completo sviluppo teologico del concetto di elezione si trova nelle epistole di Paolo (si vedano in particolare Romani 8:28–11:36; Efesini 1:3–14; I Tessalonicesi 1:2–10; II Tessalonicesi 2:13–14; II Timoteo 1:910). Paolo presenta l'elezione divina come una scelta sovrana, eterna e frutto di grazia di singoli peccatori in vista della loro salvezza e glorificazione in e mediante Cristo.

a) L'elezione è frutto della *grazia*. L'elezione "per grazia" (Rom. 11:5; *cfr.* II Tim. 1:9) è un atto di immeritato favore mostrato liberamente nei confronti dei membri di una stirpe caduta alla quale Dio non doveva altro che ira (Rom. 1:18–21). E Dio non soltanto sceglie peccatori da salvare (*cfr.* Rom 4:5; 5:6–8; Ef. 2:1–9) ma sceglie di salvarli in un modo che esalta la sua grazia, sottolineando la loro peccaminosità.

Il Signore rinchiude i suoi eletti, sia giudei sia gentili, in uno stato di disubbidienza e incredulità, cosicchè mostri in modo evidente il loro vero carattere di peccatori, prima di mostrare loro la sua misericordia (Rom. 11:30–32; i gentili, 9:30; 10:20; Israele, 10:19, 21; 11:11, 25–26. ["Così", nel v.26, significa "per mezzo dell'entrata dei gentili"]).

b) L'elezione è una scelta *sovrana*, nata unicamente dal disegno benevolo della volontà di Dio (Ef. 1:5, 9), e non proveniente da una scelta umana già compiuta o semplicemente prevista (Rom. 9:11), o da sforzi umani compiuti per guadagnarsi il favore di Dio (vv. 15–18). Tali sforzi sarebbero comunque vani poiché i peccatori, per quanto in alto possano mirare e per quanto veloce possano correre, non fanno altro che peccare (8:7–8). Dio nella sua sovrana libertà tratta alcuni peccatori come meritano, indurendoli (9:18; 11:7–10, *cfr.* 1: 28; I Tess. 2:15–16) e distruggendoli (Rom. 9:21–22); ma sceglie altri come "vasi di misericordia", dando loro "la ricchezza della sua gloria" (v. 23). Questa discriminazione non implica alcuna ingiustizia, poiché il creatore non deve misericordia ad alcuno e ha il diritto di comportarsi come desidera con le sue creature ribelli (vv. 14–21). Non deve meravigliare che egli trattenga la propria misericordia nei confronti di alcuni, ma deve piuttosto meravigliare che la elargisca ad alcuni. Lo scopo della discriminazione sovrana di Dio apparve già nella sua limitazione della promessa abramitica alla discendenza di Isacco con la precedenza accordata a Giacobbe e non a Esaù (9:7–13). Fin dall'inizio fu vero che "non tutti i discendenti d'Israele sono Israele" (v. 6), e che quegli israeliti che godevano effettivamente della salvezza promessa al popolo eletto erano soltanto "un residuo eletto per grazia" (11:5; 9:27–29). E rimane vero, secondo Paolo, che è soltanto la sovrana elezione di Dio a spiegare il perchè, quando è predicato il vangelo, alcuni rispondono. L'incredulità degli altri non richiede una particolare spiegazione, poichè nessun peccatore, da sè, può credere (I Cor. 2:14); bisogna tuttavia spiegare il fenomeno della fede. La spiegazione di Paolo è che Dio mediante lo Spirito porta gli eletti a credere, cosicchè quando gli uomini giungono a una vera e attiva fede in Cristo ciò è una dimostrazione della realtà della loro elezione (I Tess. 1:4–10; Tito 1:1; *cfr.* Atti 13:48).

c) L'elezione ha le sue radici nell'*eternità*. Dio ci ha scelti, dice Paolo, "prima della fondazione del mondo" (Ef. 1:4; II Tess. 2:13; II Tim. 1:9). Questa scelta fu un atto di *predestinazione (Ef. 1:5, 11), una parte dello scopo eterno di Dio (Ef. 1: 9), un esercizio di amorevole prescienza mediante il quale Dio determinò la salvezza di coloro che aveva preconosciuto (Rom. 8:29–30; *cfr.* I Pet. 1: 2). Mentre l'AT affrontando l'elezione nazionale fa corrispondere la scelta di Dio alla sua chiamata, Paolo, parlando dell'elezione personale a salvezza, distingue tra la scelta e la chiamata, e spiega la chiamata di Dio (intendendo con questa una chiamata alla fede che provoca una risposta efficace) come uno stadio dell'esecuzione nel tempo di un eterno scopo d'amore (Rom. 8:30; 9:23–24; II Tess. 2:13–14; II Tim. 1:9). Paolo evidenzia il fatto che l'elezione è eterna così da rassicurare i suoi lettori della sua immutabilità, affinché nulla che accade nel tempo possa mutare la risoluzione divina di salvare.

d) L'elezione è la scelta di peccatori individuali affinché siano salvati *in* e *mediante Cristo.* L'elezione è "in Cristo" (si veda Ef. 1:4), il Figlio incarnato, la cui apparizione storica e mediazione furono parte del piano eterno di Dio (I Pie. 1:20; Atti 2:23). L'elezione in Cristo significa, in primo luogo, che lo scopo dell'elezione è che gli eletti di Dio portino l'immagine di Cristo e condividano la sua gloria (Rom. 8:29, *cfr.* v. 17; II Tess. 2:14). Sono scelti per la santità (il che significa assomigliare a Cristo in tutta la condotta) in questa vita (Ef. 1:4), e per la glorificazione (il che significa assomigliare a Cristo in tutto il loro essere), (*cfr.* II Cor. 3:18; Fil. 3:21) nella vita futura. L'elezione in

Cristo significa, in secondo luogo, che gli eletti saranno redenti da Cristo dalla colpevolezza e dalla macchia del peccato, mediante la sua morte e il dono del suo Spirito (Ef. 5:25–27; II Tess. 2:13; *cfr.* I Pie. 1:2). Come ha detto Cristo stesso, il Padre gli ha dato delle persone da salvare, ed egli si è impegnato a fare tutto il necessario per portarle alla gloria eterna (Giov. 6:37–45; 10:14–16, 27–30; 17:2, 6, 9–24). L'elezione in Cristo significa, in terzo luogo, che il mezzo per il quale le benedizioni dell'elezione sono recate agli eletti è l'unione con Cristo: l'unione di Cristo con loro in qualità di rappresentante, di ultimo Adamo, di colui che infonde la vita e di colui che dimora in loro per mezzo del suo Spirito, e la loro unione con Cristo mediante la fede.

IV. Significato dell'elezione per il credente

Paolo trova nella coscienza che il credente ha della propria elezione un triplice significato.

a) La sua salvezza è dovuta interamente a Dio, è frutto di una sovrana e discriminante misericordia. La redenzione che trova in Cristo solo, e riceve per la sola fede, deriva non da una qualche qualifica personale, ma dalla sola grazia, la grazia dell'elezione. Ogni benedizione spirituale fluisce verso di lui a partire dal decreto d'elezione di Dio (Ef. 1:3–12). La conoscenza della propria elezione, dunque, dovrebbe insegnare al crdente a glorificare Dio, e Dio soltanto (I Cor. 1:31), con il rendergli il culto che gli spetta (Rom. 11:36). Lo scopo ultimo dell'elezione è che Dio sia adorato (Ef. 1:6, 12, 14), e il pensiero dell'elezione dovrebbe portare i peccatori riscattati a pronunciare dossologie e ringraziamenti senza fine, come accade a Paolo (Rom. 11:33–36; Ef. 1:3–12; I Tess. 1: 3–10; II Tess. 2:13–17). Ciò che Dio ha rivelato in relazione all'elezione non è per Paolo ragione per argomentare ma è motivo di lode.

b) Dà al credente la certezza eterna, e rimuove ogni ragione per la paura e per lo scoraggiamento. Se egli si trova in stato di grazia ora, lo sarà per sempre. Nulla può modificare la sua giustificazione (Rom. 8:33–34); nulla può separarlo dall'amore di Dio in Cristo (Rom. 8:35–39). Non sarà mai più sicuro di quanto lo sia nel momento in cui è cosciente della sua elezione. Questa coscienza è preziosa, per cui conviene discernere che la propria elezione sia una realtà (*cfr.* II Pie. 1:10).

c) Spinge il credente all'impegno morale. Lungi dall'avallare una qualche forma di libertinaggio (*cfr.* Ef. 5:5–6) o presunzione (*cfr.* Rom. 11: 19–22), la cosapevolezza della propria elezione e dei benefici che ne scaturiscono, incentivano più di qualunque altra cosa un amore umile, gioioso e grato, e il motivo principale di una gratitudine santificante (Col. 3:12–17).

Bibliografia. Arndt; T. Nicol in *DAC*; J. Orr in *HDB* (1 vol.); C. Hodge, *Systematic Theology*, 2, pp. 331–353; H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; G.C. Berkouwer, *Divine Election*, 1960, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1195–1230; *DTAT*, 1, coll. 241ss.; *GLNT*, 6:400–534; *DCBNT*, pp. 544–555; K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina*, Torino, 1985. (J.I. Packer)

*Chiamata; *Elezione nazionale; *Predestinazione

ELEZIONE NAZIONALE

I. Elezione nazionale nell'Antico Testamento

Il verbo ebraico principale che descrive l'azione di "scegliere" è ***bāḵhar***. Mosè afferma il fatto dell'elezione nazionale di *Israele in questi termini: "Egli [Yahweh] ha amato i tuoi padri; perciò *ha scelto* i loro discendenti dopo di loro. Egli in persona ti ha fatto uscire dall'Egitto con la sua grande potenza" (Deut. 4:37). E ancora: "Infatti tu sei un popolo consacrato al SIGNORE tuo Dio. Il SIGNORE, il tuo Dio, ti *ha scelto* per essere il suo tesoro particolare fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra" (7:6). Nella prosecuzione di questo brano Mosè sottolinea il fatto che si trattava di una libera scelta di Dio, per nulla meritata dal popolo stesso (vv. 7–8; *cfr.* 14:1–2; 26:18–19). Similmente, Dio ha scelto Gerusalemme, la città di Davide come dimora del suo nome e come luogo prescritto al suo popolo per l'adorazione (Deut. 16:6, 16–17; 26:1–2; 1 Re 8:16–21; 11:34–36). In tutti questi brani l'accento cade sull'azione libera di Dio.

Il verbo greco che traduce ***bāḵhar*** nella LXX è *eklegomai* (voce media di ***eklegō***) che, oltre a rivestire il senso attivo di "scegliere", potrebbe conservare una sfumatura riflessiva: "scegliere per se stesso". Tale senso corrisponde bene a ciò che l'AT insegna riguardo al rapporto di Dio con Israele (Es. 4:22–23) e con Gerusalemme (II Cro. 6:5–6). L'aggettivo *eklektos* ("eletto") descrive la persona o cosa scelta mentre il sostantivo *eklogē* ("elezione") indica l'atto stesso compiuto da chi opera la scelta. Gli stessi termini sono adoperati nel Nuovo Testamento (si veda in punto **IV**).

Il rapporto particolare che Israele aveva con Dio Creatore fu riconosciuto prima che entrasse nella terra promessa dagli abitanti di Gerico (Gios. 2:8–11) e da Balaam, chiamato da Balac, re di Moab, a maledire Israele. Balaam descrisse Israele come "*un popolo che dimora solo e non è contato nel numero delle nazioni*" (Num. 23:9), un popolo che Dio stesso aveva fatto uscire dall'Egit-

to, dandogli forza (24:8), e aggiunse: "*Benedetto chiunque ti benedice, maledetto chiunque ti maledice!*" (v. 9). Quasi mille anni più tardi, nel contesto del regno persiano, Aman motivò il suo progetto di distruggere Israele, in questi termini: "*C'è un popolo separato e disperso fra i popoli di tutte le provincie del tuo regno le cui leggi sono diverse da quelle di ogni altro popolo, e che non osserva le leggi del re; non è quindi interesse del re tollerarlo*" (Est. 3:8).

II. La natura dell'elezione nazionale

Nella Bibbia soltanto Israele figura come una nazione "eletta", come si può addurre dalle parole di Amos: "Voi soli ho conosciuto [ebr. *yada*] fra tutte le famiglie della terra ..." (Am. 3:2). L'elezione nazionale fu legata alla realizzazione di alcuni proponimenti divini di portata più ampia rispetto agli interessi delle persone interessate. In questo senso l'elezione nazionale è analoga al momento in cui Gesù "chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse [gr. *eklexamenos*, da *eklegō*, "scegliere", "eleggere"] Dodici, ai quali diede anche il nome di apostoli" (Luca 6:13). L'elezione nazionale non garantisce la salvezza eterna di tutte le generazioni di israeliti vissute dai tempi dei patriarchi alla fine dei tempi, come neanche la scelta dei Dodici garantiva, di per sé, la loro salvezza eterna, come dimostra la triste storia di Giuda Iscariota, uno dei Dodici (Luca 6:16; Giov. 6: 70–71; 17:12; Atti 1:15–25).

L'elezione nazionale garantisce, invece, che gli scopi per cui Dio ha creato questa nazione (Is. 43: 7, si veda il punto **III**) si realizzeranno; che la nazione sopravvivrà in vista del raggiungimento di tali scopi (Ger. 31:35–37; Is. 66:22). Inoltre, garantisce che Israele sarebbe tornato nella terra promessa qualora ne fosse stato allontanato a motivo della sua disubbidienza (Lev. 26:40–45). Infine, implica che tutti i superstiti della nazione si ravvedranno, sperimenteranno la salvezza ed entreranno nel nuovo patto, quando "il Liberatore verrà da Sion" e "allontanerà da Giacobbe l'empietà" (Rom. 11:25–27; *cfr*. Is. 53:1–6; 59:20–21; Zacc. 12:10–14).

III. Gli scopi dell'elezione di Israele

Possiamo distinguere fra uno scopo *globale* e alcuni scopi specifici.

1) Quanto allo scopo globale, "*così parla il SIGNORE, il tuo Creatore, o Giacobbe, colui che ti ha formato, o Israele! Non temere, perché io ti ho riscattato, ti ho chiamato per nome; tu sei mio!*" (Is. 43:1). Più avanti nella stesso brano, Dio spiega: "*quelli cioè che portano il mio nome, che ho creati per la mia gloria, che ho formati, che ho fatti*" (v. 7).

2) Il primo scopo specifico è l'essere "un regno di sacerdoti ... una nazione santa" (Es. 19:5–6). Al di là del ruolo sacerdotale di Aronne e dei suoi discendenti nello svolgimento del culto, tutta la nazione doveva avere un ruolo sacerdotale nei confronti degli altri popoli della terra.

3) Il mettere per iscritto e custodire la rivelazione speciale (Deut. 4:5–8; 6:6–9; *cfr*. Rom. 3:1–2). La rivelazione speciale è strettamente legata alla storia della nazione eletta. Ne consegue che per comprendere l'una bisogna tener conto dell'altra. Altri popoli, pur elaborando filosofie e accumulando tradizioni religiose, brancolano nel buio quanto alla conoscenza del vero Dio e della sua volontà per l'umanità, finché non giungono alla conoscenza delle rivelazioni affidate a Israele.

4) Essere "testimoni" di Yahweh, l'unico vero Dio (Is. 43:10–12). A questo proposito il vero nodo del conflitto fra Nabucodonosor e Israele documentato nel libro di Daniele riguardava le false pretese della religione babilonese e la testimonianza inflessibile resa a Yahweh da Daniele e dai suoi amici (Dan. 2:47; 3:29; 4:34–37; *cfr*. I Mac. 1–4).

5) Dio scelse Israele come strumento per portare benedizione a tutti i popoli della terra (Ger. 12:3). Come tale avrebbe portato nel mondo il Messia (Rom. 9:5) e tramite lui la possibilità della salvezza eterna per tutta l'umanità (Giov. 4:22, 41–42; *cfr*. Is. 49:5–6). Inoltre, sarebbe stato il principale strumento del regno di pace e di giustizia, associato al secondo avvento del Messia (Ger. 49:10; Is. 11:1–11; 61:2b–9; Ez. 34:24–31; *cfr*. Atti 3:21; Apoc. 19:11–20:9).

Scorrendo questi scopi diventa chiaro che i primi quattro trovano un riscontro negli scopi che Cristo ha affidato alla chiesa che sta edificando nel tempo presente, composta sia di giudei sia di gentili (Matt. 16:18; Ef. 2:11–22; 3:20–21; I Pie. 2:1–10; Mar. 16:15–16; Rom. 10:14–18; I Tim. 1: 6–10), anche se la testimonianza che Israele rende alla fedeltà di Dio conserva una sua specificità, da distinguere dalla testimonianza resa dalla chiesa al vangelo della grazia (*cfr*. Matt. 24:32–34, dove la migliore traduzione del termine *genea* è "razza" o "popolo"). La similarità degli scopi affidati alla chiesa, rispetto agli scopi affidati in precedenza al popolo eletto, è del tutto logica quando si considera che i membri della chiesa sono descritti come il "corpo" del Messia (Ef. 1:22–23). Nel prendere atto di questi elementi di continuità fra Israele e la chiesa, è giusto riconoscere l'anteriorità del ruolo di Israele e il grande debito che la chiesa ha nei suoi confronti.

Il quinto scopo dell'elezione d'Israele segna le differenze istituzionali tra Israele e la chiesa. In vi-

sta di compiere il disegno di Dio di portare "benedizione a tutte le famiglie della terra", a Israele fu data una struttura, oltre che teocratica, anche politica, in un territorio preciso al quale il nome e l'onore di Dio saranno per sempre legati (Sal. 105: 4–11). Una volta introdotto nella terra promessa, Israele fu chiamato a organizzare la propria vita, sociale e cultuale, nonché un calendario di eventi annuali, secondo la legge rivelata a Mosè sul monte Sinai. Era prevista anche la circostanza di dover muovere guerra contro i nemici di Dio (Ger. 15: 13–14, 16; Deut. 20). Da qui la legittimità di azioni come la conquista della terra al tempo di Giosuè, e le guerre mosse da Saul e Davide contro i filistei e dai maccabei contro la Siria (I Mac. 1—4). Inoltre, il paese di Israele, e la città di Gerusalemme in particolare, saranno il teatro del futuro regno messianico (Ez 37:21–28; Zac. 8, e *passim*; *cfr.* I Cor 15:25–28; nonché il fatto che il tentativo finale di Satana di opporsi a Dio sarà l'assedio della "città diletta", Apoc. 20:9).

Al quinto scopo dell'elezione nazionale corrisponde il fatto che Dio ha istituito dei patti con questo popolo e con nessun altro. Questi patti stabiliscono i termini con cui i vari proponimenti di Dio, che vedono coinvolto il popolo eletto, sono portati avanti. Per l'approfondimento, si veda, *per il patto abramitico*: Genesi 12:1–2,7; 13: 14–17; 15:1–21; 17:1–21; 22:15–18; 26:3–4, 24; 28:13–15; Esodo 2:23–25; 6:2–8; 32:11–14; Levitico 26:40–42; II Re 13:22–23; Galati 3:15–18; *per il patto mosaico*: Esodo 19:3–8; 20:1–17; Deuteronomio 4:7–8, 13; Gal. 3:19; Efesini 2:11–16; *per il patto davidico*: II Samuele 7:11–16; 23:1–5; I Re 11:13; I Cronache 17:10–15; Salmi 2 e 89; Geremia 23:5–6; 33:14–16, 23–26; Ezechiele 37: 24–25; Osea 3:4–5; Amos 9:11; Luca 1:68–75; *per il nuovo patto*: Geremia 31:31–34; Isaia 55:3; 59: 20–21; 61:8–9; Ezechiele 16:60; 34:25–31; 37: 26–28; Romani 11:25–27.

IV. Elezione nazionale nel NT

Nel NT la questione dell'elezione nazionale di Israele è trattata in modo esplicito soltanto in Romani 9—11. La preoccupazione principale di Paolo in questi capitoli è di definire il rapporto di Israele con il vangelo della grazia. Che la questione dell'elezione d'Israele sia centrale al problema posto dall'incredulità di una parte della nazione lo dimostra il modo in cui Paolo conclude il suo discorso: "per quanto concerne il vangelo, essi ["gli altri" di Israele, rimasti insensibili al vangelo, 11:7] sono nemici per causa vostra ["voi, stranieri" v. 13]; ma per quanto concerne l'elezione, sono amati a causa dei loro padri; perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili. Come in passato voi siete stati disubbidienti a Dio, e ora avete ottenuto misericordia per la loro disubbidienza, così anch'essi sono stati ora disubbidienti, affinché, per la misericordia a voi usata, ottengano anch'essi misericordia. Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disubbidienza per far misericordia a tutti" (Rom. 11:28–32).

Il riferimento nazionale è evidenziato in questa sezione della lettera dall'improvvisa introduzione del termine "Israele" (9:6) e il suo uso costante in tutti e tre i capitoli. Infatti, il nome "Israele" ricorre ben undici volte in Romani 9—11, mai altrove in questa lettera e soltanto sei volte altrove nelle lettere di Paolo. Il brusco cambiamento di nomenclatura (*cfr.* 1:16; 2:9–10, 14, 25–29; 3:20; 15:26) è accompagnato da dati storici sul modo in cui Dio fece di Israele il suo popolo eletto (9:1–13). In questo contesto Paolo usa il termine "elezione" (gr. *eklogēn*) nel v. 11 per qualificare la discendenza di Abraamo e Isacco, per via di Giacobbe, sottolineando che le circostanze della sua nascita confermarono che tale scelta corrispondeva al "proponimento di Dio". Che lo stesso termine, "elezione" (*eklogēn*), è adoperato in 11:28, con riferimento a tutta la discendenza di Giacobbe, compresa la parte incredula, dimostra al di là di ogni dubbio che l'elezione nazionale non è intaccata dal fatto che, nel presente, una parte del popolo non aderisce al vangelo della grazia. Comprendere che lo *status* di Israele come popolo eletto rimane, a prescindere dallo stato di grazia (11:5–6) o di dannazione (vv. 7–10) dei singoli israeliti, dimostra la fedeltà di Dio e quindi la sicurezza anche della prospettiva determinata dall'opera di redenzione compiuta da Cristo e dalla venuta dello Spirito Santo (si veda cap. 8).

Possiamo riassumere come segue l'insegnamento di questi capitoli sull'elezione dell'Israele etnico. Essa: 1) rende certo che Dio compierà quanto ha annunciato a Israele (11:28–29); 2) fa sì che l'attuale "caduta" di una parte della nazione, produce "ricchezza per il mondo" (vv. 12, 15) e che l'effetto sul resto del mondo della futura riammissione della parte attualmente tagliata fuori dall'ulivo, sarà paragonabile a "un rivivere dai morti" (v. 15); 3) non comporta un'elezione a salvezza di quei membri della nazione che *non* rispondono in fede a "Cristo ... il termine della legge, per la giustificazione di tutti coloro che credono" (10: 4), ma implica la futura salvezza di "tutto Israele" (11:25–27); e 4) non pone limiti all'amministrazione della misericordia di Dio, anzi assicura che il suo raggio è universale (11:30–32).

Bibliografia. G.R. Lewis e B.A. Demarest, *Inte-*

grative Theology, 3 voll. in uno, 1996, 3:307–363 L. Coenen, *DCBNT*, pp. 547–553; G. Schrenk, *GLNT*, 6:488–502; R. Diprose, *Israele e la chiesa*, Roma, 1998; Marvin R. Wilson, *Abrahamo nostro Padre: Radici ebraiche della fede cristiana,* Aversa, 2007; W.C. Kaiser, Jr., *Ritorno al futuro*, GBU, Chieti, in corso di stampa. (R. Diprose)

*Abraamo; *Chiamata; *Elezione; *Patto; *Predestinazione

ELI

La storia di Eli è narrata in I Samuele 1—4. Era il "sacerdote" nella "casa del SIGNORE" a Silo (I Sam. 1:3, 7, 9). Questa "casa" era evidentemente il santuario di tutte le tribù d'Israele, che incorporava il tabernacolo (Gios. 18:1; Giu. 18:31), oltre a qualche struttura aggiuntiva; qui si trovava l'arca (I Sam. 4:3). Gli antenati di Eli non sono citati ma se confrontiamo I Re 2:27 con I Cronache 24:3 deduciamo che Fineas, suo figlio, e quindi Eli stesso, erano dicendenti di Itamar, il minore dei figli di Aronne. Non abbiamo informazioni relative a come il sacerdozio sia passato dalla discendenza di Eleazar ad altri (I Cro. 6: 4–15); la tradizione samaritana secondo la quale esso fu strappato da Uzzi quando era fanciullo è da scartare in quanto derivante da un pregiudizio etnico. (Si veda E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 176.)

Da I Samuele 14:3 e 22:9–23, appare evidente che i discendenti di Eli, mediante Fineas e suo figlio Aitub, continuarono a esercitare il sacerdozio per un tempo a Nob.

A motivo della scandalosa condotta dei figli di Eli, ripresi tardivamente dal padre senza che ciò sortisse effetti positivi, fu pronunciata da un uomo di Dio una condanna su di loro e sui loro discendenti (I Sam. 2:27–36). Ciò fu confermato da una rivelazione data al giovanissimo Samuele (I Sam. 3:11–14). Fu parzialmente adempiuta con la morte di Ofni e Fineas (I Sam. 4:11) e con la spietata strage dei sacerdoti a Nob (22:9–20). Tuttavia Abiatar scampò e fu sacerdote con Sadoc sotto Davide (II Sam. 19:11). Successivamente, però, fu tolto da questo ruolo da Salomone, cosa che rappresentò un'ulteriore adempimento dell'antica profezia (I Re 2:26–27).

Eli "era stato giudice d'Israele per quarant'anni" (I Sam. 4:18). Il servizio da lui reso al suo popolo fu compromesso dal sacrilegio peccaminoso dei figli, e dalla sua debolezza nel non rimuoverli dal loro sacro incarico. (G.T. Manley)

*Sacerdote; *Samuele

ELIA

Profeta di Israele del IX sec. a.C. Il suo nome appare nell'AT ebr. nelle forme di *'ēlîyyâhû* ed *'ēlîyyâ*, di *Ēleiou* nella LXX e nel NT come *Ēleias.* Il nome significa "Jah è El" o "Yahweh è Dio".

A parte il riferimento a Elia in I Re 17:1 dove è definito "il Tisbita, di Tisbe in Galaad", non abbiamo informazioni relative alla sua origine. Anche questo riferimento è oscuro. Secondo il TM Elia viveva in Galaad (*mittōšāḇê gilᵉʿāḏ*) mentre il suo luogo di nascita era altrove (forse a Tisbe di Neftali). La LXX riporta *ek thesbōn tēs galaad*, indicando così una Tisbe di *Galaad. Giuseppe Flavio sembrerebbe concordare (*Ant.* 8.319). Tale località è stata tradizionalmente identificata a circa 13 km. a nord dello Iabboc.

Il ministero profetico di Elia è riportato in I Re 17—19 e 21; II Re 1—2. Questo racconto è scritto nell'ebr. classico più puro "di un tipo che può difficilmente essere più tardo dell'VIII sec" (W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 307). Come tale non sarà rimasto a lungo in forma orale. I brani descrivono il suo ministero nel regno del nord durante la dinastia di *Omri. Elia fu contemporaneo di Acab e Acazia, e dalla collocazione (II Re 2) del racconto del rapimento e della risposta alla domanda di Iosafat in II Re 3:11, possiamo concludere che il suo rapimento si verificò all'incirca al tempo dell'ascesa al trono di Ioram di Israele. A questa conclusione si contrappone un problema contenuto in II Cronache 21: 12–15, ma esso può forse essere risolto o interpretando il controverso brano di II Re 8:16 come se si riferisse a una coreggenza di Iosafat e Ioram, re di Giuda (*cronologia dell'AT) oppure considerando la lettera di Elia come un oracolo profetico scritto prima del suo rapimento.

L'unità narrativa concernente Elia comprende sei episodi nella vita del profeta: la sua predizione della siccità e il suo isolamento, la sfida sul monte Carmelo, la fuga a Oreb, l'episodio di Nabot, l'oracolo relativo ad Acazia e il suo rapimento. Eccetto l'ultimo episodio, gli altri sono tutti fondamentalmente legati al conflitto tra il culto di Yahweh e quello di *Baal. Il Baal di questi racconti è Baal–Melqart, la divinità ufficiale patrona di Tiro. Acab sponsorizzò la variante fenicia della religione canaanea dopo il suo matrimonio con la principessa di Tiro *Izebel (I Re 16:30–33), ma fu Izebel la principale responsabile dello sterminio sistematico di coloro che erano fedeli a Yahweh e della diffusione del culto di Baal in Israele (I Re 18:4, 13, 19; 19:10, 14).

Elia appare nel primo episodio (I Re 17) sen-

za alcuna introduzione e dopo aver pronunciato l'oracolo relativo alla siccità, si ritira fuori dalla giurisdizione di Acab, prima presso lo uadi Cherit, a est del Giordano e poi a Sarepta (l'odierna Sarafand, sotto Sidone, che si affaccia su quello che rimane di questo antico porto del mar Mediterraneo). Elia fu sostenuto in maniera miracolosa in entrambi i luoghi e presso Sarepta compì una guarigione miracolosa (I Re 17:17–24).

Il secondo episodio, 3 anni dopo (I Re 18:1; *cfr.* Luca. 4:25; Giac. 5:17, che seguono la tradizione giudaica), narra la fine della siccità in seguito alla disfatta sul monte Carmelo del culto organizzato di Baal. La siccità imposta e tolta su ordine di Yahweh era una sfida alla sovranità di Baal sulla natura. I Re 17 aveva dipinto Elia nella roccaforte stessa di Baal–Melqart, sostenuto da Yahweh mentre il paese languiva (I Re 17:12; *cft.* Giuseppe Flavio., *Ant.* 8.320–324). I Re 18 sposta la sfida in campo aperto, e la supremazia di Yahweh è dimostrata in maniera spettacolare. Che il culto di Baal in Israele non fosse spento dopo l'episodio sul monte Carmelo è dimostrato da riferimenti successivi (*p.e.* II Re 10:18–21). Per quanto riguarda la presenza di un altare dedicato a Yahweh sul monte Carmelo, si veda *altare. Keil suggerisce che questo sia stato probabilmente costruito da persone pie fedeli di Yahweh, dopo la divisione del regno. Alcuni commentatori ritengono non parte del testo originale I Re 18:30b, altri invece screditano i vv. 31–32a.

Il terzo episodio (I Re 19), che descrive la fuga di Elia verso l'Oreb per evitare l'ira di Izebel è particolarmente significativo. L'Oreb era il monte sacro sul quale si fece conoscere il Dio del patto nella sua rivelazione a Mosè e il ritorno di Elia in questo luogo rappresenta il ritorno di un profeta fedele ma scoraggiato alla fonte stessa della fede per la quale aveva combattuto. L'incarico finale in I Re 19:15–18 sembrerebbe essere stato portato a termine soltanto in parte. L'ascesa al trono di Azael e Ieu rispettivamente in Siria e in Israele è riportata nell'unità narrativa riguardante *Eliseo.

L'episodio di Nabot (I Re 21) illustra e giustifica il principio radicato nella coscienza religiosa di Israele per il quale la terra appartenente a una famiglia o a un clan di Israele era considerata un dono di Yahweh, e che il mancato riconoscimento di questo principio e il non rispetto dei diritti dell'individuo e della famiglia all'interno della comunità del patto, avrebbe scatenato il giudizio. Elia si segnala come campione delle forti esigenze etiche della fede mosaica, esigenze assolutamente assenti nel culto di Baal.

Il quinto episodio narrato in II Re 1 continua a illustrare il conflitto tra Yahweh e Baal. La dipendenza di Acazia dal dio siriano della vita, Baal Zebub (*Baalzebul nei testi di Ras Shamra, *cfr.* Baalzebù, Matt. 10:25, che significa: "Signore delle mosche", probabilmente un modo per ridicolizzare la divinità siriana), evoca il giudizio di Dio (II Re 1:6, 16). Un giudizio di fuoco cadde anche su coloro che si erano sforzati di resistere alla parola di Yahweh facendo del male al suo profeta (II Re 1:9–15). Il rapimento di Elia in un turbine (***s^{e}ārâ***) chiude in maniera spettacolare la sua straordinaria carriera profetica. L'esclamazione di Eliseo (II Re 2:12) è ripetuta in II Re 13:14 con riferimento a Eliseo stesso.

È possibile fare due osservazioni sull'importanza di Elia. In primo luogo, egli si inserisce nella tradizione veterotestamentaria della *profezia estatica che ha inizio ai tempi di Samuele, e anticipa i rapsodi ovvero i profeti scrittori dell'VIII sec. Il suo legame con la tradizione precedente si vede nel fatto che è prima di tutto un uomo d'azione e i suoi spostamenti, spiritualmente determinati, esulano da ogni previsione umana (I Re 18:12). Dietro le quinte delle vicende di Elia continuano a esistere le scuole profetiche tipiche del tempo di Samuele (I Re 18:4, 13; II Re 2:3, 5, 7). Il suo legame con i profeti successivi risiede nel suo sforzo costante di richiamare il popolo alla fede tradizionale che risale a Mosè, sia nel culto di Yahweh sia nella proclamazione degli standard mosaici relativi alla giustizia nella comunità. In entrambi questi ambiti egli anticipa gli oracoli più ampi di Amos e di Osea. Questa difesa della fede mosaica da parte di Elia è caratterizzata da alcuni elementi che suggeriscono un parallelo tra Elia e Mosè. Fra questi c'è il ritorno all'Oreb, ma c'è anche il fatto che Elia è accompagnato da Eliseo che gli succede, come Mosè lo fu da Giosuè. Questo parallelismo è piuttosto evidente. Non soltanto la morte di Mosè ha un tocco di mistero (Deut. 34:6), ma il suo successore si assicurò la fedeltà di Israele grazie alla sua partecipazione allo stesso spirito di Mosè e dimostrando la sua idoneità a tale carica con il miracoloso passaggio di un fiume (Deut. 34: 9; Gios. 4:14). Il racconto del rapimento di Elia (II Re 2) riproduce in maniera abbastanza precisa questo modello. Il fatto poi che Dio risponde a Elia con il fuoco in due occasioni (I Re 18:38; II Re 1:10, 12) sembra rifarsi alla dimostrazione della presenza e al giudizio di Dio espressi mediante il fuoco nei racconti dell'Esodo (*p.e.* Es. 13:21; 19: 18; 24:17; Num. 11:1; 16:35). Non c'è quindi da meravigliarsi che nel pensiero giudaico Elia fosse visto come controparte di Mosè.

In secondo luogo, del suo ministero è detto che sarebbe stato ripristinato "prima che venga il giorno del SIGNORE, giorno grande e terribi-

le" (Mal. 4:5–6). Questo è un tema popolare nella Mishnah ebraica (*Talmud e Midrash), ed era argomento di discussione durante il ministero di Cristo (Mar. 8:28). Gesù sostenne che la profezia di Malachia era riferita al ministero di *Giovanni Battista (Matt. 11:14; 17:12–13). Elia riappare sul monte della trasfigurazione (Mar. 9:4) e a lui ci si riferisce altrove nel NT: Luca 4:25–26; Romani 11:2–4 e Giacomo 5:17–18.

Nell'AT troviamo altri tre uomini con lo stesso nome, il primo, un sacerdote beniaminita (I Cro. 8:27; ebr. *'ēlîyyâ*), il secondo e il terzo, invece, rispettivamente un sacerdote e un uomo del popolo che sposarono mogli straniere (Esdr. 10:21, 26; ebr. *'ēlîyyâ*).

Bibliografia. E. Fohrer, *Elia*, 2 ed., 1968; R.S. Wallace, *Elijah and Elisha*, 1957; H.H. Rowley, *Men of God*, 1963, cap. 2; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1963, cap. 2; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*, 1968; M.B. Van't Veer, *My God as Yahweh*, 1980; commentari ai libri dei Re di G.H. Jones, *NCB*, 1984, B.O Long, *FOTL*, 91, 1984, S.J. De Vries e T.R. Hobbs, *WBC*, 1985, D.J. Wiseman, *TOTC*, 1993, **in it.** *ER* 6, pp. 219–222; M.P. Ghielmi, *Elia. Come un turbine di fuoco*, Roma, 1981; S. Pieri, G. Barbaglio, *Davanti a Dio. Il cammino spirituale di Mosè, Elia e Gesù*, Bologna, 1995; C.M. Martini, *Il Dio vivente. Riflessioni sul profeta Elia*, Torino, 1995; G. Tourn, *Elia*, Torino, 2005. (B.L. Smith)

*Profezia

ELIAB

"Dio è padre", nome di persona frequente nell'AT. **1**. Figlio di Chelon, principe e rappresentante di Zabulon (Num. 1:9; 2:7). **2**. Un rubenita, figlio di Pallu e padre di Datan, Abiram e Nemuel (Num. 26:8–9). **3**. Il maggiore dei figli di Iesse e fratello di Davide (I Sam. 16:5–7), padre di Abiail (II Cro. 11:18), e chiamato "Eliu" in I Cronache 27:18. **4**. Un guerriero gadita e compagno di Davide (I Cro. 12:9). **5**. Un musicista levita al tempo di Davide (I Cro. 15:18–20). **6**. Un antenato di Samuele (I Cro. 6:27), chiamato anche Eliel (v. 34) ed Eliu (I Sam. 1:1). (G.W. Grogan)

ELIACHIM

(Ebr. *'el-yāqîm*, "Dio stabilisce"?; gr. *Eliakeim*). Nome di almeno cinque persone diverse. Due furono antenati del nostro Signore (Matt. 1:13; Luca 3:30); uno era un sacerdote, contemporaneo di Neemia (Nee. 12:41). Eliachim fu anche l'uomo che il Faraone Neco pose sul trono dopo Giosia e il cui nome fu cambiato in Ioiachim (II Re 23:34; II Cro. 36:4).

La persona più nota ad aver portato questo nome fu il figlio di Chilchia, nominato intendente in vece del deposto Sebna (Is. 22:20–24). Dal tempo di Salomone (I Re 4:6) questo incarico esisteva sia nel regno del nord sia in quello del sud (I Re 16:9; 18:3; II Re 10:5), e sembra sia stato ricoperto anche da Iotam dopo che Uzzia divenne lebbroso (II Re 15:5). Quando Sennacherib assediò Gerusalemme Eliachim andò a parlare con Rabsachè (II Re 18:18, 26–27; Is. 36:3, 11, 22) ed Ezechia lo mandò poi a riportare le notizie a Isaia (II Re 19:2; Is. 37:2). Eliachim appare anche come "servo di Ioiachim" (*ywkn*) su un sigillo risalente al VI sec. a.C. (E.J. Young)

ELIASIB

Nell'AT diverse persone sono citate con questo nome: un discendente di Davide (I Cro. 3:24); un sacerdote al tempo di Davide (24:12); un cantore (Esdr. 10:24); un figlio di Zattu (10:27); un figlio di Bani (10:36). Il nome si trova anche su sigilli e ostraka ad *Arad.

La persona più importante di questa lista fu il Sommo sacerdote al tempo di Neemia, nominato la prima volta in Esdra 10:6 come padre di Iocanan ma non come Sommo sacerdote. Giuseppe Flavio afferma che il padre di Eliasib, Ioiachim, era Sommo sacerdote quando Esdra venne a Gerusalemme nel 458 a.C. (*Ant.* 11.154). Quando arrivò Neemia nel 445 a.C. Eliasib era Sommo sacerdote e prese parte alla costruzione delle mura cittadine (Nee. 3:1, 20–21). Più tardi scese a compromessi con Tobia mediante matrimonio (13:4) e gli diede una stanza nell'area del tempio (v. 5). Uno dei suoi nipoti sposò la figlia di Samballat (13:28). La sua genealogia si trova in Neemia 12:10–11. (J.S. Wright)

ELIEZER

(Ebr. *'ĕlî'ezer*, "Dio è [il mio?] aiuto"). Nome che compare in tutta la storia biblica. **1**. Eliezer di Damasco, capo dei servi di Abramo, e suo erede adottato prima della nascita di Ismaele e Isacco (Gen. 15:2–3). L'uso secondo il quale una coppia senza figli poteva adottare un esterno come proprio erede è ben attestata tra il 2000–1500 a.C. *ca*. Un tale erede adottivo doveva poi assumere un ruolo secondario rispetto a un eventuale figlio (primogenito) nato in seguito. Si veda anche D.J. Wiseman, *IBA*, 1959, pp. 25–26. Per questi usi in Ur, 1800 a.C. *ca*., si veda Wiseman, *JTVI* 88, 1956, p. 124. Per abitudini simili presenti nelle tavolet-

te di *Nuzi, si veda Speiser, *AASOR* 10, 1930, testi H 60, H 67, pp. 30, 32. **2**. Il secondo figlio di Mosè, chiamato Eliezer in riferimento alla fuga di Mosè dalla spada del faraone (Es. 18:4; I Cro. 23: 15). Questo Eliezer ebbe un solo figlio, Reabia, il quale, invece, ebbe molti discendenti, dei quali uno (Selomit) divenne tesoriere degli oggetti consacrati di Davide (I Cro. 23:17–18; 26:25–26). **3**. Nipote di Beniamino e progenitore di un clan della tribù di Beniamino (I Cro. 7:8). **4**. Uno dei sette sacerdoti che fecero risuonare le trombe davanti all'arca quando Davide la riportò a Gerusalemme (I Cro. 15:24). **5**. Eliezer figlio di Zicri, capo tribù di Ruben sotto Davide (I Cro. 27:16). **6**. Il profeta che profetizzò al re Giosafat di Giuda che la sua flotta navale a Esion–Gheber sarebbe stata distrutta come punizion per la sua alleanza con il malvagio re di Israele, Acazia (II Cro. 20:35–37). **7**. Uno degli undici uomini incaricati da Esdra di cercare leviti per il ritorno a Gerusalemme nel 458 a.C. (Esdr. 8:16–20). **8–10**. Tre uomini, tra i quali un sacerdote e un levita, che avevano preso mogli straniere (Esdr. 10:18, 23, 31). **11**. Troviamo un Eleazer nella genealogia di Cristo riportata da Luca (3:29). (K.A. Kitchen)

ELIM

(Ebr. "terebinti" o "querce"). Luogo della seconda sosta degli israeliti dopo il passaggio del mar Rosso. Oltre il territorio di *Sur, a est del moderno canale di Suez, essi si accamparono prima a Mara nel deserto di Etam (Etam è nella regione orientale del Delta), e da qui raggiunsero Elim con le sue dodici sorgenti e settanta palme. Successivamente gli israeliti proseguirono "e si accamparono presso il mar Rosso", prima di raggiungere il territorio di *Sin (Es. 15:27; 16:1; Num. 33:9–10).

I riferimenti biblici, presentando la sosta a Elim subito dopo la fuga dall'Egitto e l'attraversamento del suo versante desertico (Sur), prima di sostare presso il Mar Rosso e raggiungere il deserto di Sin, fanno pensare che Elim si trovasse sul lato occidentale della penisola del Sinai, sul golfo di Suez. Ogni identificazione non è certa, sebbene lo uadi Gharandal, località nota per refrigerarsi a causa della presenza di acqua, tamerici e palme, a 60 km. *ca*. a sud–sud–est di Suez sul lato occidentale del *Sinai, rappresenta una plausibile localizzazione, come da tempo si pensa (*pellegrinaggio nel deserto).

Bibliografia. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1, 1841, pp. 99–100, 105–106, e mappa alla fine; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1887, pp. 37–38; Wright e Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible*, 1956, pp. 38–39 e tav. V. (K.A. Kitchen)

ELISA

Il maggiore dei figli di *Iavan (Gen. 10:4; *cfr.* I Cro. 1:7), il cui nome fu successivamente attribuito ai suoi discendenti, che abitarono una regione costiera (*'iyyê*), "isole" o "terre costiere" e che commerciavano la porpora con Tiro (Ez. 27:7). È molto probabile che il nome biblico ***'elîšâ*** (LXX *Elisa*) sia da identificare con l'Alashia delle fonti extra–bibliche. Questo nome si trova in iscrizioni egiziane e cuneiformi (Bogazköi, Alalakh, Ugarit), e fu il mittente di otto delle lettere di Amarna, nelle quali appare solitamente nella forma *a–la–ši–ia*. Questi testi indicano che Alashia esportava rame ed è possibile, ma non totalmente accettato, che sia da identificare con la località che si trova presso Encomi, sulla costa orientale di Cipro dove alcuni scavi diretti da C.F.A. Schaeffer hanno rivelato un importante scalo commerciale della tarda Età del Bronzo. Il nome Alashia si riferirebbe anche alla zona sotto il dominio politico della città, e potrebbe aver anche incluso in determinati periodi avamposti della costa fenicia.

Bibliografia. R. Dussaud in C.F.A. Schaeffer, 2, 1952, pp. 1–10; *AS* 6, 1956, pp. 63–65; *KB*, 3 ed., p. 55. (T.C. Mitchell)

ELISABETTA

(Dall'ebr. ***'elîšeḇa'*** "Dio è [il mio] voto"). Moglie di *Zaccaria, il sacerdote, e madre di *Giovanni Battista (Luca 1:5–7). Essa stessa di famiglia sacerdotale, è descritta come "cugina" (più precisamente "parente") di Maria (Luca 1:36), alla quale indirizzò le sorprendenti parole riportate in Luca 1:42–45. (J.D. Douglas)

ELISEO

Profeta di Israele del IX sec a.C. Il suo nome appare nell'AT ebr. nella forma ***'ělîšā'***, nell'AT gr. nella forma *Eleisaie*, in Giuseppe Flavio come *Elissaios* e nel NT nella forma di *Elisaios*. Il nome significa "Dio è salvezza". Il nome del padre era Safat.

Tutto ciò che sappiamo dell'origine familiare di Eliseo si trova in I Re 19:16, 19–21. Non ci vengono dette la sua età né il suo luogo di nascita, ma possiamo supporre che fosse nativo di Abel–Meola (forse Tell Abū Sifrī) nella valle del Giordano e che fosse ancora giovane quando *Elia lo prese

con sé. Sembra inoltre abbastanza chiaro che fosse di famiglia benestante.

Il suo ministero, se vogliamo datarlo a partire dalla sua chiamata, coincise con i regni di Acab, Acazia, Ioram, Ieu, Ioacaz e Ioas, un periodo lungo più di 50 anni. I racconti del ministero di Eliseo sono riportati in I Re 19 e II Re 2—9 e 13, e comprendono circa diciotto episodi. Non è possibile essere certi sull'ordine cronologico di questi episodi a motivo delle evidenti interruzioni della loro sequenza (*cfr.* II Re 6:23 con 6:24; 5:27 con 8: 4–5; 13:13 con 13:14–19). Questi episodi non rivelano la stessa tensione tra il culto di Yahweh e quello di Baal che troviamo nei racconti riguardanti Elia. Quello di Eliseo è un ministero condotto come capo delle scuole profetiche e consistente in segni e prodigi sia a livello individuale sia nazionale. Eliseo emerge come una specie di veggente nella tradizione di Samuele al quale si rivolgono per ricevere aiuto sia i contadini sia i re.

Esaminando questi episodi nel loro ordine biblico, possiamo fare le seguenti osservazioni:

1) La chiamata di Eliseo (I Re 19:19–21) non fu tanto un'unzione (*cfr.* I Re 19:16) quanto un'investitura effettuata con il mantello profetico di Elia. Fino al rapimento di Elia, Eliseo rimase soltanto suo servo (I Re 19:21; II Re 3:11).

2) II Re 2:1–18 riporta l'assunzione da parte di Eliseo del ruolo del suo maestro. La doppia porzione di spirito su Eliseo richiama alla mente il linguaggio e il pensiero di Deuteronomio 21: 17 mentre l'intero episodio rimanda alla sostituzione di Mosè da parte di Giosuè come guida di Israele.

3) Anche la purificazione delle acque amare in II Re 2:19–22 trova un parallelo negli eventi dell'Esodo (Es. 15:22–25).

4) L'episodio raccontato in II Re 2:23–25 va compreso come un giudizio contro la deliberata presa in giro della nuova guida della scuola dei profeti di Yahweh. Alcuni studiosi tendono a credere che la calvizie di Eliseo fosse una sorta di tonsura profetica.

5) Nel racconto della campagna dei tre re contro *Moab (II Re 3:1–27) e della presenza di Eliseo e del ruolo da questi giocato è da segnalare la sua richiesta di musica nel mentre stava ricevendo un oracolo dal SIGNORE (v. 15). Ciò fa pensare a un episodio di profezia estatica come in I Samuele 10:5–13 (*cfr.* I Cro. 25:1).

6) II Re 4:1–7 costituisce un parallelo con il miracolo di Elia in I Re 17:8–16 e introduce il settimo episodio.

7) È il racconto più lungo del ciclo: esso riguarda la donna sunamita (II Re 4:8–37), che ha molti punti in comune con I Re 17:8–24.

8–9) II Re 4:38–41 e 4:42–44, sono racconti di miracoli in occasione di incontri con la confraternita dei profeti a Ghilgal, probabilmente durante la carestia descrita in II Re 8:1. Il secondo di questi miracoli anticipa quello di Gesù narrato in Marco 6:35–44.

10) La storia di Naaman (II Re 5:1–27) non può essere datata con certezza. Deve essersi verificata durante uno dei momenti di tregua nel conflitto tra Israele e Siria. Il commento redazionale (v.1), che attribuisce le vittorie siriane al SIGNORE, va confrontato con Amos 9:7. La visione cosmica di Yahweh è riconosciuta da Naaman (v. 15), e la sua richiesta di un po' della terra di Israele (v. 17) non deve necessariamente essere interpretata come se ritenesse l'influenza di Yahweh limitata al territorio di Israele. Eliseo non fece commenti a riguardo, ma congedò Naaman (v. 19). Considerato che in quel periodo molti israeliti non vedevano niente di male nell'includere altri dèi nel loro corrotto culto di Yahweh, sarebbe stato assurdo biasimare un siriano che non accettasse da subito il monoteismo (*Rimmon).

11) II Re 6:1–7 racconta una particolare prodezza di Eliseo e getta luce senza volerlo sull'ampiezza delle abitazioni delle confraternite profetiche (*cfr.* II Re 4:38–44).

12–13) II Re 6:8–23 e 6:24–7:20, presentano Eliseo come consigliere del re e salvatore della nazione dal disastro nazionale (*cfr.* II Re 3:1–27). Nel secondo di questi episodi sono coinvolti *Ben–Adad di Siria e "il re d'Israele".

14) II Re 8:1–6 è un episodio che deve essere collocato prima di 5:1–27, in quanto è una prosecuzione della storia della sunamita (II Re 4:8–37).

15; 16; 17) II Re 8:7–15, 9:1–13, e 13:14–19 tutti questi testi mostrano un Eliseo impegnato in affari di stato. Il primo descrive l'ascesa di *Azael al trono di Damasco (*cfr.* I Re 19:15). La risposta di Eliso (v. 10) può significare che il re si sarebbe ripreso dalla malattia ma sarebbe morto per altri motivi, oppure potrebbe essere stata la risposta spontanea del profeta da correggere in seguito grazie alla visione ricevuta da Yahweh (*cfr.* II Sam. 7:1–17; II Re 4:26–36). Nell'ungere Ieu, Eliseo portò a termine l'ultimo dei compiti affidati a Elia (I Re 19:15–16) e accelerò la prevista rovina della dinastia di Omri (I Re 21:21–24). Questa rivolta profeticamente ispirata è in contrasto con la corrispondente rivolta sacerdotale nel sud che rimosse Atalia dal trono (II Re 11). Se visse fino al regno di Ioas, Eliseo doveva avere all'incirca 80 anni, quando morì. Appare come uno dei favoriti del re, il quale comprende il suo valore politico (v.14). Azioni simboliche che accompagnano gli oracoli profetici, come quella descritta in II Re

13:14–19, sono comuni nell'AT.

Sebbene Eliseo sia un profeta del IX sec. e appartenga alla tradizione profetica che partorì i profeti scrittori o rapsodisti dell'VIII sec., egli ha maggiori affinità con i profeti estatici dell'XI sec. a.C. Assomiglia molto a Samuele, con doni di conoscenza e preveggenza e la capacità di fare miracoli. Egli è a capo delle scuole profetiche ed è spesso ricercato per i suoi singolari doni. Sebbene sia scritto di lui che avesse una casa in Samaria (II Re 6:32) come Samuele, si sposta costantemente per il paese e gode di un facile accesso ai palazzi reali e alle case dei contadini. Anche se il suo rapporto con *Elia assomiglia a quello intercorrente tra Giosuè e Mosè, è ancora più significativo il fatto che il ministero di Elia sia riprodotto in Giovanni Battista mentre quello di Eliseo anticipi direttamente l'aspetto miracoloso del ministero di Gesù. Nel NT si fa riferimento a Eliseo una solta volta (Luca 4:27).

Bibliografia. R.S. Wallace, *Elijah and Elisha*, 1957; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*, 1968; M.B. Van't Veer, *My God as Yahweh*, 1980; commentari ai libri dei Re di G.H. Jones, *NCB*, 1984, B.O Long, *FOTL*, 91, 1984, S.J. De Vries e T.R. Hobbs, *WBC*, 1985, D.J. Wiseman, *TOTC*, 1993, **in it.** R. Rendtorff, *Protagonisti dell'Antico Testamento. Patriarchi re e profeti*, Torino, 1984; G. Toloni, *Alle origini della profezia di Israele: i profeti non scrittori*, Cinisello Balsamo, 1999. (B.L. Smith)

*Profezia

ELIÙ

(Ebr. *ᵉlihû*, "è lui il il mio Dio"). **1**. Eframita, trisavolo paterno di Samuele (I Sam. 1:1), il cui nome sembra corrispondere a Eliab in I Cronache 6:27 e a Eliel in 6:34. **2**. Uno dei capitani di Manasse, che passò dalla parte di Davide poco prima della battaglia di Ziclag (I Cro. 12:20). **3**. Un corachita, membro del corpo dei portinai, nipote di Obed–Edom, e figlio di Semaia (I Cro. 26: 7). **4**. Un capo tribù di Giuda, fratello (o parente stretto) di Davide (I Cro. 27:18), forse corrispondente a Eliab (I Sam. 16:6). **5**. Il giovane amico di Giobbe, figlio di Baracheel, un buzita della tribù di Ram (Giob. 32:2, 4–6; 34:1; 35:1; 36:1). La sua apparizione alla fine della storia rappresenta un piccolo mistero, non essendo egli incluso nella lista di amici il cui dialogo con Giobbe costituisce buona parte del libro. I discorsi di Eliù, con il loro forte accento sulla sovranità divina, servono sia a introdurre la rivelazione di Dio (Giob. 38) sia a creare un'atmosfera di attesa. (D.A. Hubbard)

ELLASAR

La città o il regno governati da Arioc, alleato di *Chedorlaomer re di Elam, che attaccò Sodoma e catturò Lot, nipote di Abramo (Gen. 14:1, 9). Le localizzazioni proposte per questa città dipendono dall'identificazione dei re implicati. Tra questi: *i*) āl–Aššur–Assur (Assiria, così anche Dorme, Bol, Dossin); *ii*) Ilânsura, presente nei testi di Mari, tra Caran e Carchemis (Yeivin); *iii*) Telassar (II Re 19: 12; Is. 37:12) nella Mesopotamia settentrionale in parallelo con Sinar, ossia Singara, ma il nome è da leggersi Til–Bašeri; *iv*) Larsa, nella Babilonia medirionale. Ciò dipende dall'antiquata identificazione di *Amrafel con Hammurabi (di Babilonia).

Bibliografia. M.C. Astour in A. Altmann, a cura di, *Biblical Motifs*, 1966, pp. 77–78. (D.J. Wiseman)

ELLENISTI

Gr. *hellēnistai*: coloro che, non propriamente greci (*hellēnes*), erano ellenizzati, cioè parlavano la lingua greca (*hellēnisti*, Atti 21:37, *ecc.*) e avevano adottato il modo di vivere greco (*hellēnismos*, II Mac. 4:10).

Nella letteratura greca questo termine ricorre per la prima volta in Atti 6:1, dove indica un gruppo di giudei cristiani nella chiesa primitiva di Gerusalemme, distinti dagli "ebrei" (*hebraioi*), i quali parlavano probabilmente l'aramaico. I sette diaconi, inclusi Stefano e Filippo, istituiti in seguito alle lamentele degli ellenisti secondo i quali le vedove "ebree" erano favorite rispetto alle loro nella distribuzione dell'assistenza, sembrano dal loro nome essere tutti ellenisti (v. 5). Molti ellenisti avrebbero avuto legami con la diaspora, mentre gli ebrei erano in generale giudei legati alla patria ebraica. La linea di demarcazione tra ebrei ed ellenisti non era comunque rigida e netta, dato che molti giudei erano bilingui. Paolo, *p.e.*, parlava abitualmente il greco (cosa normale per un abitante di Tarso), tuttavia si descrive come "ebreo figlio d'ebrei" (Fil. 3:5; *cfr.* II Cor. 11:22). Forse il fattore determinante era rappresentato dalla lingua (greca, *cfr.* Atti 6:9, o ebraica) in cui si tenevano i culti nella sinagoga da loro frequentata.

A giudicare da *Stefano e *Filippo, gli ellenisti della chiesa di Gerusalemme furono più lungimiranti degli ebrei, sia nell'insegnamento sia nella pratica. Nella persecuzione che si scatenò dopo la morte di Stefano furono soprattutto gli ellenisti a essere dispersi e a propagare così il vangelo dovunque andarono. I tentativi di collegare questi ellenisti con gli esseni o con i samaritani non han-

no avuto successo a prescindere dalla intrinseca improbabilità di un simile rapporto.

Gli ellenisti di Atti 9:29 erano membri di una o più sinagoghe di lingua greca di Gerusalemme.

I MSS che riportano Atti 11:20 sono divisi tra "ellenisti" (*hellēnistas*) e "greci" (*hellēnas*), con il peso dell'evidenza a favore del primo termine. Quale che sia la lezione preferita, è chiaro dal contesto che si trattava di gentili residenti ad Antiochia: alcuni cristiani provenienti da Cipro e da Cirene cominciarono a predicare il vangelo anche a loro, mentre i loro associati venuti in precedenza ad Antiochia avevano predicato "solo ai giudei, e a nessun altro" (v. 19). Se essi non erano greci (*hellēnes*) d'origine, appartenevano ad altri gruppi etnici di Antiochia che avevano adottato il linguaggio e la cultura greci.

Bibliografia: H.J. Cadbury, "The Hellenists", *BC* 5, pp. 59ss.; H. Windisch, *TDNT* 2:511–512 (s.v. *Hellēnistēs*); E.C. Blackman, "The Hellenists of Acts vi.1", *ExpT* 48, 1936–7, pp. 524s.; O. Cullmann, "The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity", *JBL* 74, 1955, pp. 213ss.; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1958; C.F.D. Moule, "Once More, Who Were the Hellenists?", *ExpT* 70, 1958–9, pp. 100ss.; C.S. Mann, ""Hellenists" and "Hebrews" in Acts VI 1", in J. Munck, a cura di, *The Acts of the Apostles*, 1967, pp. 301ss.; I. H. Marshall, "Palestinian and Hellenistic Christianity", *NTS* 19, 1972–3, pp. 271ss.; M. Hengel, "Between Jesus and Paul: the "Hellenistes", the "Seven" and Stephen", in *Between Jesus and Paul*, 1983, **in it.** *GLNT*, 3:482–504; *DPL*, *s.v.* "Ellenismo", pp. 528–536; M. Adinolfi, *Ellenismo e Bibbia: saggi storici ed esegetici*, Roma, 1991; M. Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari: aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia, 1981; *idem.*, *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.*, Paideia, 1993; *idem.*, *Giudaismo ed ellenismo: studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo d.C.*, Brescia, 2001; M.F. Baslez, *Bibbia e storia. Giudaismo, ellenismo, cristianesimo*, Brescia, 2002. (F.F. Bruce)

ELOÌ, ELOÌ, LAMÀ SABACTÀNI

Questa esclamazione del Signore sulla croce è una citazione del Salmo 22:1. Essa appare in Marco 15:34 e in una forma lievemente diversa in Matteo 27:46. È più probabile che la forma "Eli" abbia portato gli astanti a pensare a Elia; ne consegue che la forma di Matteo appare più originale. Le parole aramaiche del nostro Signore corrispondono quasi perfettamente a quelle del *Targum.

Le difficoltà che si hanno nella sua spiegazione costituiscono la prova più grande della sua autenticità. Sono spiegazioni inadeguate le seguenti: essa rifletterebbe l'intensità dei sentimenti umani del Signore; rivelerebbe la delusione della sua speranza che Dio Padre avrebbe inaugurato in questo momento estremo la nuova era; una semplice citazione del Salmo come atto di pietà. In realtà, queste parole possono essere comprese soltanto alla luce della dottrina neotestamentaria della morte vicaria di Cristo, per la quale Cristo prese il posto dell'uomo peccatore e sperimentò così la separazione da Dio (Fil. 2:8; II Cor. 5:21). Si tratta dunque di un mistero insondabile.

Bibliografia. D.H.C. Read, "The Cry of Dereliction", *ExpT* 68, 1956–1957, pp. 260ss, **in it.** R.E Brown, *La morte del Messia*, Brescia, 2 ed., 2003. (A. Gelston)

*Croce ; *Sette parole di Gesù sulla croce

ELON

(Ebr. *'ēlôn*). **1**. Ittita di Canaan (Gen. 26:34; 36: 2). **2**. Capofamiglia della tribù di Zabulon (Gen. 46:14; Num. 26:26) ("Chelon", Num. 1:9; 2:7). **3**. Zabulonita, giudice di Israele (Giud. 12:11–12). **4**. Città nella regione meridionale di Dan (Gios. 19:43); forse uadi 'Allīn, 2 km. a est di Bet–Semes (*GTT*, p. 349). Elon di Bet–Anan (I Re 4:9) potrebbe essere questa Elon (Mazar, *IEJ* 10, 1960, p. 67), oppure Aialon (*LOB*, p. 278). Il nome, come *Ela, significa "quercia" (Gios. 19:33, Paoline, CEI). (J.P.U. Lilley)

ELSAFAN

(Ebr. *'elṣāphān*, "Dio si è nascosto"). **1**. Chiamato anche Elisafan. Figlio di Uzziel, un levita (Es. 6: 22) il quale con suo fratello *Misael, si occupò dei corpi di Nadab e Abiu uccisi per aver dissacrato l'altare (Lev. 10:1–5). Capo dei cheatiti nel deserto (Num. 3:30), fu anche padre di una casata di sacerdoti (I Cro. 15:8; II Cro. 29:13). **2**. Un figlio di Paros il quale, in rappresentanza della tribù di Zabulon, doveva aiutare nella divisione di Canaan (Num. 34:25). (D.W. Baker)

ELTECHE

Città in Canaan assegnata alla tribù di Dan (Gios. 19:44) e successivamente abitata da leviti (Elteche, Gios. 21:23). Sennacherib la elenca, chiamandola Altakū, insieme a Timna, fra le sue conquiste, negli annali relativi al 701/700 a.C. (Chi-

cago Cylinder 3. 6; Taylor Cylinder 2. 82–83). Alcuni (tra cui Albright) la identificano con Ḫirbet el–Muqanna' a 40 km. *ca.* a ovest di Gerusalemme, ma potrebbe trattarsi del sito di *Ecron. Mazar, invece, suggerisce Tell–eš–Salaf, a 16 km. a nord–nord–est di Asdod.

Bibliografia. D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, 1924, p. 32; W.F. Albright, *BASOR* 15, 1924, p. 8; B. Mazar, *IEJ* 10, 1960, pp. 72–77. (T.C. Mitchell)

EMAN

(Ebr. ***hêmān***, "fedele"). **1**. Uno dei saggi d'Israele, superato in sapienza da Salomone (I Re 4:31). È detto figlio di Maol; ma I Cronache 2:6 lo indica come figlio di Zerac, della tribù di Giuda. **2**. Cheatita della tribù di Levi, figlio di Ioel; uno dei cantori istituiti da Davide (I Cro. 6:33; 15:17, 19; 16:41–42; 25:1, 4–6; II Cro. 5:12; 35:15). Probabilmente "figli di Eman" in I Cro. 25:4 sono in realtà i titoli di parti di una preghiera o di un inno, i cantori infatti assumevano i loro nomi dalle parti che li toccavano (*cfr.* H.L.Ellison in *NBCR*, 1970, pp. 281–282; W.R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 2 ed., p. 145n.). **3**. L'ezraita nominato nel titolo del Salmo 88. Probabilmente lo stesso di **1**. (J.G.G. Norman)

*Sapienza

EMEI

Antichi abitanti di Moab che furono sconfitti nella piana di *Chiriataim da Chedorlaomer al tempo di Abramo (Gen. 14:5). Furono descritti da Mosè come un popolo grande e numeroso, paragonabile per statura agli anachiti (Deut. 2:10). Erano considerati appartenenti ai popoli chiamati *Refaim, ma erano detti ***'êmîm***, "esseri terrificanti", dai moabiti che succedettero loro nell'area (Deut. 2:11). Sono sconosciuti al di fuori delle Scritture. (T.C. Mitchell)

EMMANUELE

(Ebr. ***'immānû'ēl***, "Dio con noi"). La parola si trova due volte nell'AT (Is. 7:14; 8:8, *cfr.* v. 10) e una nel NT (Matt. 1:23).

Per comprendere il significato del termine, che in se stesso significa "Dio con noi", dobbiamo osservare il contesto in cui compare. La Siria e il regno d'Israele avevano voluto formare una coalizione con Giuda per contrastare il crescente potere dell'Assiria. Giuda aveva esitato e la Siria e Israele avevano deciso di punirla. Quando udì questa notizia, Acaz ebbe paura. Isaia fu mandato da lui per informarlo che non aveva nulla da temere; il potere dei suoi nemici stava per finire ed essi non potevano fargli alcun male. Isaia gli ordinò persino di domandare un segno a conferma del messaggio divino. Acaz rifiutò di fare questo, per cui Isaia, in risposta al re ipocrita, annunciò che Dio avrebbe dato un segno al popolo di Giuda. Il profeta vide in visione una vergine (***'almâ***, *cioè* una donna non sposata) incinta, sul punto di partorire un figlio che avrebbe chiamato Emmanuele. In tutte le interpretazioni di questa profezia si devono ricordare tre fattori.

a) La nascita del bambino deve essere un segno. È vero che un segno non sia necessariamente in sé stesso un miracolo, ma in questo particolare contesto, dopo l'ordine dato ad Acaz di chiedere un segno qualsiasi, si avrebbero buone ragioni di attendersi un miracolo, come l'arretramento dell'ombra sull'orologio solare. Nella nascita dovrebbe esserci qualcosa di eccezionale: una nascita secondo natura non sembrerebbe rispondere ai requisiti di un segno. A questo riguardo si deve osservare che la questione è resa meno semplice dal fatto che la profezia non poteva riferirsi alla nascita di Ezechia, figlio di Acaz, perché era già nato.

b) La mamma del bambino è una donna non sposata. Perché Isaia la indica con il termine particolare ***'almâ***? A volte si è sostenuto che se avesse voluto parlare della nascita da una vergine aveva a disposizione una parola precisa, cioè ***b^e^tûlâ***. Ma un esame dell'uso di questo termine nell'AT rivela che esso era insoddisfacente, in quanto ambiguo. La parola ***b^e^tûlâ*** può designare una vergine, ma in questo caso è spesso aggiunta l'espressione esplicativa "e un uomo non l'aveva conosciuta" (*cfr.* Gen. 24:16). Il termine può indicare anche una vergine fidanzata (*cfr.* Deut. 22:22–27.); in questo caso essa è conosciuta come la moglie (***'iššâ***) dell'uomo e questi come suo marito (***'îš***). Ma la parola ***b^e^tûlâ*** può indicare anche una donna sposata (Gioe. 1:8). Sulla base di quest'ultimo brano, fra i giudei era nata una tradizione interpretativa secondo la quale il termine poteva chiaramente far riferimento a una donna sposata; se Isaia lo avesse usato, non sarebbe stato quindi chiaro quale tipo di donna aveva in mente, se una vergine o una sposata. Altre parole ebraiche che il profeta avrebbe potuto usare non erano soddisfacenti. Se avesse desiderato designare la madre come una giovane donna, avrebbe usato il termine comune ***na'^a^râ*** ("ragazza"). Scegliendo ***'almâ***, usa l'unica parola che non è mai applicata ad alcuna donna (né nella Bibbia né in altre fonti del Vicino Oriente) tranne che a una *non* sposata. Questa donna non sposata avrebbe potuto

avere un comportamento immorale, ma in questo caso la nascita non sarebbe stata un segno. Resta quindi la conclusione che la madre era una donna onesta, ma non sposata; in altre parole, la nascita era soprannaturale. È la presenza di questa parola *'almâ* che rende difficile, se non impossibile, l'applicazione del brano a qualche nascita del tempo.

c) Dobbiamo osservare la forza del termine Emmanuele. Una semplice lettura del brano indurrebbe ad attendersi di cogliere la presenza di Dio nella nascita del bambino stesso. Questa interpretazione, tuttavia, è messa seriamente in discussione ed è respinta con forza da molti di coloro che oggi scrivono sull'argomento. Si sostiene che la presenza di Dio si trova piuttosto nella liberazione di Giuda dai suoi due nemici del nord. L'infanzia del bambino è spiegata con il lasso di tempo che sarebbe passato fino al momento in cui i due nemici sarebbero stati sconfitti. Questo periodo di tempo sarebbe stato breve: un bambino impara a conoscere la differenza fra il bene e il male in tenera età, entro due anni o forse anche meno, Giuda non avrebbe avuto niente da temere da parte della Siria e d'Israele. In questa liberazione sarebbe stata manifestata la presenza di Dio e come prova, o simbolo, di questa liberazione una madre avrebbe chiamato il proprio figlio Emmanuele.

Questa interpretazione pone enormi problemi ai quali non fornisce però una risposta adeguata. Quale diritto avrebbe avuto una madre di chiamare il suo particolare bambino Emmanuele? Come avrebbe potuto sapere che suo figlio e nessun altro sarebbe stato un segno, che di lì a due anni la presenza di Dio sarebbe stata manifestata nella liberazione di Giuda dalla Siria e dal regno del Nord? Inoltre, come avrebbe potuto Giuda stesso sapere che un particolare bambino era nato in risposta alla profezia e che la sua nascita sarebbe stata il segno promesso? Se la profezia si riferiva a una nascita del tempo, il bambino che doveva nascere avrebbe dovuto essere qualcuno importante. La persona più importante, cioè Ezechia, è da escludere e quindi dobbiamo supporre che si tratti di un figlio di Isaia o di qualche altro figlio di Acaz; ma anche questo è da escludere dalla parola *'almâ*: né la moglie di Acaz né quella di Isaia potevano essere definite correttamente *'almâ* per l'ovvia ragione che ambedue erano donne sposate.

Sembra preferibile, quindi, applicare il nome Emmanuele al bambino stesso. Nella sua nascita si rinviene la presenza di Dio. Dio è venuto al suo popolo per mezzo di un piccolo bambino, proprio quel bambino che successivamente Isaia chiama "Dio potente" (*'el gibbôr*). Questa interpretazione è rafforzata dal fatto che il profeta cerca di dissuadere gli uomini dall'aver fiducia nel re assiro. L'aiuto per la nazione non dipende dall'Assiria, ma da Dio; in questo momento oscuro Dio è con il suo popolo; egli si trova nella nascita di un Fanciullo.

L'infanzia del bambino divino è una misura del tempo che passerà fino al momento in cui Acaz sarà liberato dai suoi due nemici del nord (Is. 7: 15–16). Acaz rifiuta il segno dell'Emmanuele e si rivolge al re d'Assiria. Quel re e i suoi successori causeranno la rovina di Giuda, ma per il residuo fedele è stata data la promessa dell'Emmanuele e in lui questo residuo avrebbe trovato speranza e salvezza.

Bibliografia. E.J. Young, *The Book of Isaiah*, 1, 1964; E.W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1856, 2, pp. 26–66; J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930; J. Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah*, 1957/8; J.S. Wright, C. Brown, *NIDNTT* 2, pp. 86–87, **in it.** *GLAT* (*'almâ*) 6, coll. 795–806, (*bᵉṯûlâ*) 1, coll. 1777–1789; C. De Ambrogio, *Isaia, il libro dell'Emmanuele*, Torino, 1968; M. Cimosa, *Isaia, l'evangelista dell'Emmanuele (Is. 1–39)*, Roma, 1983; A. Motyer, *Isaia*, GBU, Chieti, 2002. (E.J. Young)

*Gesù Cristo, titoli; *Isaia, libro; *Messia; *Nascita verginale

EMMAUS

Villaggio che secondo Luca 24:13 distava 60 stadi (12 km. *ca.*) da Gerusalemme, e verso il quale si stavano dirigendo Cleopa e un altro discepolo quando apparve loro Gesù, dopo la sua risurrezione. La località non è identificata con certezza. Una possibilità è che si tratti della cittadina ancora conosciuta col nome di 'Amwas, a 32 km. a ovst–nord–ovest di Gerusalemme, dove Giuda Maccabeo sconfisse Gorgia nel 166 a.C. (I Mac. 3:40, 57; 4:3). Questa però è troppo distante da Gerusalemme, secondo le indicazioni di Luca (a meno che il testo riportante 150 stadi, del Codex Sinaiticus e di altri MSS, non sia quello originale); questa identificazione implicherebbe inoltre un cammino lungo, ma non impossibile, per i viaggiatori.

Dei luoghi entro il raggio indicato da Luca rispetto a Gerusalemme, sono stati proposti due. C'era un villaggio a el–Qubeibah nel I sec., e i crociati vi trovarono un forte chiamato Castellum Emmaus; purtroppo il nome non può essere fatto risalire fino al I sec. Giuseppe Flavio (*Bell.* 7.217) fa riferimento a una colonia militare di Vespasia-

no ad Ammaous, a circa 6 km. a ovest di Gerusalemme. Questa colonia è stata identificata con Qaloniyeh (lat. *colonia*) o con Ḫ. Mizze (l'antica Motza); anche in questo caso la distanza non corrisponde, a meno di interpretare la distanza riportata da Luca come quella dell'intero viaggio d'andata e ritorno.

Bibliografia. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, 1969, pp. 177–180; *ZPEB*, 2, pp. 299s. (I.H. Marshall)

*Luca, Vangelo

ENA

Una delle città il cui dio fu schernito dagli assiri perché non era stato capace di salvarla (II Re 18: 34). È identificata dalla LXX con Ana sull'Eufrate. Si è pensato che Ena e Ivva fossero nomi arabi di stelle divenute poi nomi di divinità. Questo è tuttavia improbabile, in quanto l'ultima è quasi sicuramente un nome di luogo identificabile con Avva (II Re 17:24, 31). (M.A. MacLeod)

EN-ACCORE

(Ebr. *'en-haqqôrē'*). La fonte di Lechi alla quale Sansone si ristorò dopo aver ucciso i filistei con una mascella d'asino (Giu. 15:19). Nessuno dei luoghi nominati in questo racconto è stato identificato. En–Accore potrebbe significare "la fonte della pernice" (*cfr.* En–Ghedi, "la fonte del capretto"), anche se Giudici 15 dà una spiegazione verosimile dell'origine di questo nome, dandovi il seguente significato: "la fonte di colui che invoca". (J.A. Motyer)

EN-ASOR

Nome di un luogo toccato in sorte a Neftali (Gios. 19:37). La località è sconosciuta, sebbene siano state avanzate diverse ipotesi (si veda *GTT*, p. 198). È da distinguere da *Asor. (T.C. Mitchell)

EN-CADDA

"La fonte acuta", nome di una località toccata in sorte a Issacar (Gios. 19:21). Sono state ipotizzate diverse localizzazioni (si veda *GTT*, p. 185), ma il luogo non è stato identificato in maniera sicura. (T.C. Mitchelll)

ENDOR

L'odierna 'En–dûr, 6 km. a sud del monte Tabor. Questa cittadina fu assegnata a Manasse ma non fu mai strappata ai cananei (Gios. 17:11–12). L'evocatrice di spiriti di Endor, alla quale Saul si rivolse prima della sua ultima battaglia (I Sam. 28:7), era probabilmente di stirpe cananea, in quanto tra gli ebrei si tentò di eliminare tali pratiche (I Sam. 28:3). (R.J. Way)

EN-GANNIM

(Ebr. *'en-gannîm*). **1.** Cittadina appartenente dell'eredità di Giuda nella Sefela (Gios. 15:34); forse l'odierna Ḫirbet Umm Gimāl, 3 km. a sud di Bet–Semes. **2.** Città levita nel territorio di Issacar (Gios. 19:21; 21:29; chiamata Anem, I Cro. 6:73). Identificata variamente con Genin, Olam e Ḫirbet Bēt Ğann, a sud–ovest di Tiberiade. (G.G. Garner)

EN-GHEDI

(Ebr. *'ên-geḏî*, "la fonte del capretto"). Importante oasi e fonte d'acqua dolce a ovest del Mar Morto, assegnata a Giuda (Gios. 15:62). Vi si nascose Davide (I Sam. 24:1–8), poichè il suo territorio aspro e fertile lo rendeva un rifugio ideale. Sito famoso per piante aromatiche e profumi (Cant. 1:14). Gli scavi nel 1949 e nel periodo 1961–1965 hanno rivelato svariate fortezze e una tarda sinagoga. Asason–Tamar corrisponde a En–Ghedi (Gen. 14:7; II Cro. 20:2). Si veda *EAEHL*, pp. 370ss. (G.G. Garner)

EN-GLAIM

(Ebr. *'ên-'eḡlayim*, "la fonte dei due vitelli"). Località a cui si fa riferimento una volta sola (Ez. 47:10), ubicata sulla costa del Mar Morto. Sebbene sia sconosciuta, il riferimento a *En–Ghedi suggerisce una localizzazione nel settore di nord–ovest. Questa località va distinta da Eglaim (*'eḡlayim*, Is. 15:8), cittadina di Moab.

Bibliografia. *GTT*, pp. 459–460; W. R. Farmer, *BA* 19, 1956, pp. 19–21. (T.C. Mitchell)

ENOC

1. Figlio di Caino (Gen. 4:17) in onore del quale fu nominata una città. **2.** Figlio di Iared e padre di Metusela (Gen. 5:18, 21). Enoc era un uomo dalla notevole rettitudine che godeva di stretta comunione con Dio (Gen. 5:22, 24, per l'espressione "camminò con Dio", *cfr.* Gen. 6:9; Mich. 6:8; Mal. 2:6). Come Elia (II Re 2:11), fu ricevuto alla presenza di Dio senza morire (Gen. 5:24).

È probabile che il linguaggio dei Salmi 49:15;

73:24 rifletta la storia di Enoc. In questo caso, l'esempio del rapimento in cielo di Enoc ebbe un ruolo importante nello sviluppo nell'ebraismo di una speranza di una vita con Dio dopo la morte. (Il libro apocrifo di Sapienza [4:10–14], vede in Enoc l'esempio supremo della speranza dell'uomo retto.)

Nel NT, Ebrei 11:5–6 attribuisce l'assunzione in cielo di Enoc alla sua fede; l'espressione "era gradito a Dio" è la traduzione del testo della LXX di Genesi 5:24 (ebr. "camminava con Dio"). Giuda 14–15 cita una profezia attribuita a Enoc in *I Enoc* 1:9.

Nel periodo intertestamentario Enoc divenne una figura popolare: si vedano Siracide 44:16; 49: 14, 16 (ebr.); *Giubilei* 4:14–26; 10:17; e *I Enoc*. Probabilmente la storia di Enoc fu elaborata durante la diaspora babilonese per contrapporla alle leggende mesopotamiche di saggi ante–diluviani. Così Enoc divenne l'iniziatore dell'arte della scrittura e il primo saggio perchè riceveva rivelazioni celesti concernenti i segreti dell'universo e li trasmetteva per iscritto alle generazioni successive.

Nella tradizione più antica spicca la sua conoscenza scientifica, acquisita durante viaggi tra i cieli con guide angeliche, una conoscenza che comprendeva elementi astronomici, cosmografici e metereologici, insieme al calendario solare utilizzato a Qumran. Enoc era inoltre il profeta di Dio contrapposto agli angeli decaduti. Una tradizione successiva (II sec. a.C.) si concentra sul suo insegnamento etico e, in particolare, sulle sue rivelazioni apocalittiche relative alla storia del mondo fino al giudizio finale. Nelle parabole (*I Enoc* 37–71) è identificato con la figura messianica del Figlio dell'uomo (71:14–17), e alcune tradizioni giudaiche successive lo identificano con una figura quasi divina, Metatron (*Targum Pseudo–Yonathan*, Gen. 5:24; *III Enoc*). I primi scritti apocalittici cristiani auspicano spesso un suo ritorno insieme a Elia, prima della fine.

I Enoc (*Enoc* etiopico) è tra le maggiori opere intertestamentarie. Il testo completo si è conservato soltanto in etiopico, ma esistono ancora alcune sezioni in greco e frammenti importanti dell'originale aramico rinvenuti a Qumran. *I Enoc* è formato da cinque libri: *Libro dei Vigilanti* (1–36), *Libro dei luminari celesti* (37–71), *Libro delle parabole* (72–82), *Libro delle Visioni* (83–90) *Libro parenetico e apocalisse delle settimane* (91–105). I MSS di Qumran includono frammenti di tutti questi libri tranne che delle parabole, le quali quindi vengono ora datate non prima del I sec. d.C. Sempre a Qumran si trovano frammenti di un *Libro dei giganti*, che era quasi sconosciuto e che in origine era probabilmente il quinto dei cinque libri di Enoc, sostituito successivamente dalle parabole.

I MSS. di Qumran aiutano a chiarire la datazione di queste opere. Le parti più antiche sono il *Libro dei luminari celesti* e i capitoli 6–19; questi risalgono a non più tardi dell'inizio del II sec. a.C. e potrebbero risalire fino al V sec. Il *Libro dei Vigilanti* (compresi i capitoli 6–19) non può risalire a dopo la metà del I sec. a.C. e probabilmente alla metà del III sec. a.C. Il *Libro delle visioni* risale al 165 o 164 a.C. Il *Libro parenetico* e il *Libro dei giganti* potrebbero risalire alla fine del II sec a.C.

Altre opere che utilizzano il nome di Enoc appartengono all'era cristiana. Le parabole (*I Enoc* 37–71, importanti per il modo in cui illustrano lo sfondo su cui si innesta l'uso dell'espressione "Figlio dell'uomo" nei Vangeli) sembrerebbero un'opera giudaica, sebbene alcuni sostengono un'origine cristiana. *III Enoc* (*Enoc* ebraico) è un'opera giudaica dalla datazione incerta. *II Enoc* (*Enoc* slavo) è un'opera tardo–cristiana che forse incorpora materiale ebraico.

Bibliografia. R.H. Charles, *The Book of Enoch*, 1912; P. Grelot, *Recherches de Science Religieuse* 46, 1958, pp. 5–26, 181–210; J.T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumrân Cave 4*, 1976; C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 1984; M. Black, *The Book pf Enoch or 1 Enoch*, 1985, **in it.** M. Pincherle, a cura di, *Il libro di Enoch*, Faenza, 1977; E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004. (R.J. Bauckham)

*Apocrifi; *Genesi, libro

ENON

(Dal gr. *'ainōn*, "fontana"). Località a ovest del Giordano dove Giovanni battezzava (Giov. 3:23), forse da identificare con 'Ainun, a nord–est di Nablus, vicino alla sorgente dello uadi Fa'rah (da cui la notazione "c'era molta acqua"). (F.F Bruce)

*Salim

ENOS

Figlio di Set e padre di Chenan (Gen. 4:26; 5:6–11; I Cro. 1:1; Luca 3:38). Si sostiene che sia vissuto 905 anni. Durante la sua vita gli uomini cominciarono a invocare il nome di Yahweh, il Dio del patto. La parola ebr. *'enôs*, col significato di "uomo", appare nell'AT 42 volte e suggerisce spesso l'aspetto fragile e mortale dello stesso (Giob. 4:17); il verbo corrispondente *'ānaš* significa "essere debole" (*cfr.* *Adamo). (N. Hillyer)

EN-RIMMON

(Ebr., ʿên-rimmôn, "fonte del melograno"). Villaggio in Giuda rioccupato dopo l'esilio (Nee. 11: 29). È possibile che sia nato dalla fusione di due villaggi separati, Ain e Rimmon oppure, più probabilmente (vedi Gios. 15:32; 19:7; I Cro. 4:32), fu sempre una sola cittadina, facente parte in origne dell'eredità di Giuda (Gios. 15:32) ma presto passata a Simeone (Gios. 19:7). È stata identificata con Umm er-Ramāmīn, 15 km. a nord di Beer-Sceba. (M.A. MacLeod)

EN-ROGEL

(Ebr., ʿên-rōḡēl, "pozzo del lavandaio"). Fonte d'acqua fuori Gerusalemme, a circa 200 m. a sud dalla confluenza delle valli di Innom e del Chidron. È oggi conosciuta come pozzo di Giobbe. Il pozzo segnava un punto nel confine settentrionale di Giuda (Gios. 15:7), prima che Davide conquistasse Gerusalemme (II Sam. 5:6–10). Il racconto del fallito tentativo di Adonia di prendere il trono durante la vecchiaia di Davide fa pensare che il sito fosse un luogo di culto (I Re 1:9–10). (R.J. Way)

EN-SEMES

(Ebr. ʿên-šemeš, "fonte del sole"). Località sul confine tra Giuda e Beniamino a 4 km. a est di Gerusalemme, sotto il monte degli Ulivi, poco a sud della strada per Gerico, ora chiamata talvolta "la fonte degli apostoli"; l'odierna ʿĒn el-Ḥōḍ. (punt) (J.D. Douglas)

EPAFRA

In Colossesi 1:7; 4:12 e Filemone 23 è indicato come uno degli amici e compagni di *Paolo, da lui chiamato "compagno nel servizio" e "compagno nella prigionia". Il nome è un abbreviazione di Epafròdito, ma Epafra di *Colosse probabilmente non è da identificare con l'Epafròdito di cui si parla in Filippesi 2:25; 4:18 (come fa invece T.R. Glover, nel suo *Paul of Tarsus*, 1925, p. 179). Da Colossesi 1:7 si comprende che Epafra aveva evangelizzato le città della valle del Lico in Frigia sotto la direzione di Paolo mentre questi era a Efeso, e aveva fondato le chiese di Colosse, Ierapoli e Laodicea. Successivamente visitò Paolo durante la sua prigionia a Roma e le notizie da lui recate relativamente alle condizioni delle chiese nella valle del Lico spinsero l'apostolo a scrivere l'Epistola ai Colossesi.

Bibliografia. P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, *WBC*, 1982, **in it.** H.M. Carson, *Le lettere di Paolo ai Colossesi e a Filemone*, GBU, 1985. (F.F. Bruce)

EPAFRÒDITO

Credente macedone di Filippi. Non esistono motivi per identificarlo con l'Epafra di Colossesi 1: 7; 4:12, o Filemone 23. Il suo nome significa "attraente". Paolo lo chiama "vostro messaggero" (*hymōn apostolon*, Fil. 2:25), termine tradotto più comunemente con "apostolo". Questo non significa che Epafròdito avesse un qualche ruolo ufficiale nella chiesa di Filippi; era semplicemente un inviato (*cfr.* II Cor. 8:23) che recò a Paolo, prigioniero a Roma, il dono della chiesa. Si ammalò gravemente, forse come conseguenza del viaggio da Filippi a Roma, oppure mentre serviva Paolo a Roma. Filippesi 2:30 ci informa che Epafròdito aveva "rischiato la propria vita" per Paolo. Il vocabolo impiegato è *paraboleusamenos*, "avendo giocato con la sua vita", da *paraboleusthai* "scommettere, azzardare".

Bibliografia. J. Agar Beet, "Epaphroditus and the gift from Philippi", *The Expositor*, terza serie, 9, 1889, pp. 64ss.; C.O. Buchanan, "Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians", *EQ* 36, 1964, pp. 157ss, **in it.** R.P. Martin, *L'epistola di Paolo ai Filippesi*, GBU, Roma, 1992. (D.O. Swann)

EPICUREI

Alcuni dei filosofi incontrati da Paolo ad Atene (Atti 17:18) appartenevano a questa scuola filosofica, il cui più noto esponente fu il poeta romano Lucrezio. Il fondatore, Epicuro, nacque nel 341 a.C. sull'isola di Samo. I suoi primi studi sotto Nausifane, un discepolo di Democrito, lo spinsero a considerare il mondo come risultato di casuali movimenti e combinazioni di particelle atomiche. Visse per un periodo in esilio e povertà. Con il passare del tempo raccolse attorno a sè una cerchia di amici e cominciò a insegnare loro le sue particolari dottrine. Nel 306 si stabilì ad Atene nel famoso "Giardino" che divenne il cuore della scuola. Morì nel 270 dopo grande sofferenza fisica a causa di una malattia, ma con grande serenità.

Le esperienze del fondatore, insieme alla generale incertezza della vita negli ultimi secoli prima di Cristo, diedero agli insegnamenti epicurei un carattere particolare. L'intero sistema aveva di mira un fine pratico, il raggiungimento della fe-

licità mediante una serena indifferenza. L'atomismo democriteo eliminava ogni timore di un intervento divino nella vita e della punizione dopo la morte; gli dei seguono alla perfezione una vita di sereno distacco e non hanno nulla a che fare con la vita umana, mentre la morte porta una dispersione finale dei nostri atomi.

Gli epicurei trovavano la pace nella limitazione del desiderio e nelle gioie e nella consolazione dell'amicizia. La ricerca di piaceri stravaganti, come suggerisce l'odierna connotazione del termine "epicureo", fu una degenerazione successiva della loro originale ricerca della felicità.

È facile vedere perchè gli epicurei trovassero l'insegnamento di Paolo sulla risurrezione strano e poco interessante. I rabbini ebrei usavano la parola ***apiqôrôs*** per definire chi negava la vita dopo la morte, e successivamente lo stesso termine divenne sinonimo di "infedele".

Bibliografia. Usener, *Epicurea*, 1887, tr. it. Milano, 2002; A.J. Festugière, *Epicurus and his Gods*, E.T. 1955, tr. it., Brescia, 1952; N.W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, 1954, **in it.** *Enc. Fil.*, 4, pp. 3431–3432; J. Brun, *Epicuro*, Milano, 1996; D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Bari, 2002. (M.H. Cressey)

EPISTOLA

Il gr. ***epistolē*** e il lat. *epistula* stanno a indicare una lettera di qualunque tipo: in origine una semplice comunicazione scritta tra persone lontane, personale e privata oppure ufficiale. In questo senso le epistole costituiscono una parte dell'eredità di tutti i popoli letterati, e se ne trovano esempi nell'AT (II Sam. 11; I Re 21; II Re 5; 10; 20; I Cro. 30; 32; Esdr. 4–5; 7; Nee. 2; 6; Est. 1; 3; 8–9; Is. 37; 39; Ger. 29) e nei papiri greci provenienti dall'Egitto (*cfr.* tutte le grandi collezioni di papiri pubblicate, *passim*, e in particolare la corrispondenza di Zenone). Demetrio, *Typoi epistolikoi* (I sec. d.C.), descrisse formalmente il genere della lettera come una sorta di dialogo scritto, e in *Dello stile*, 3.223ss., cita Artemone, antico collezionista delle lettere di Aristotele, che le definisce un quasi dialogo.

Le più antiche collezioni di lettere greche considerate genuine, almeno in parte, sono quelle di Isocrate e Platone, e mostrano già una tendenza all'uso della forma epistolare, per scopi più allargati rispetto alla semplice comunicazione privata o ufficiale; cosicché, tra le lettere di Isocrate (368–338 a.C.) alcune sono veri e propri discorsi o introduzioni a discorsi, e la settima Lettera di Platone (354.a.C. *ca.*) è una confutazione di equivoci relativi alla sua filosofia e condotta. In entrambi i casi le lettere hanno di mira altri lettori, oltre a quelli a cui sono indirizzate, e sono quindi un tipo di pubblicazione, un po' come le "lettere al direttore" dei quotidiani di oggi.

La forma epistolare, nonostante il fatto di ingenerare la sensazione che questi scritti non abbiano né le dimensioni né il contenuto di vere e proprie lettere, ma siamo piuttosto "scritti con l'aggiunta di saluti" (Demetrio, *Dello stile, op. cit.*), continuò a essere impiegata per le pubblicazioni filosofiche, scientifiche e letterarie (*p.e.* Epicuro, *Epistole*, e le tre epistole di Dionigi d'Alicarnasso). La teoria e la pratica della redazione di lettere divenne oggetto di studio da parte degli insegnanti di retorica (*p.e.* Demetrio, *ibid. Typoi epistolikoi*) e la stesura di lettere secondo lo stile di uomini famosi finì col divenire nelle scuole di retorica un esercizio di ***prosōpopoeia***. Nel periodo ellenistico–romano la crescita di raccolte di lettere fittizie è attribuibile a tali esercizi e al vivo desiderio delle grandi biblioteche di acquisire ulteriore materiale, particolarmente quello di uomini famosi.

G.A. Deissmann, trovandosi di fronte alla semplicità della maggior parte delle lettere contenute nei papiri, operò una chiara distinzione tra le "lettere genuine", in quanto personali, dirette, contingenti e non letterarie, e le "epistole", impersonali, mirate a un pubblico di lettori, durature e letterarie. Avvertendo una somiglianza innegabile tra alcuni elementi delle epistole del NT e i papiri, egli classificò buona parte delle epistole di Paolo e II e III Giovanni come Lettere, mentre pose sotto il nome di epistole quelle agli Ebrei, la I e II Pietro, Giuda e Apocalisse, considerando invece la I epistola di Giovanni una ***diatribē*** (*LAE*, 3 ed., cap. 3, pp. 148–251). Ma la distinzione non è così netta, in quanto vi sono diversi gradi di "letterarietà", diversi tipi e ampiezza di "pubblico", e diversi tipi di pubblicazione.

Delle epistole paoline indirizzate alle chiese, quelle ai Corinzi, ai Galati, ai Filippesi e ai Tessalonicesi sono le lettere che contengono una maggiore quantità di elementi personali; Romani ne contiene meno, mentre Efesini e Colossesi ne sono quasi prive. Galati ed Efesini sono composte secondo uno schema retorico mentre tutte contengono una quantità considerevole di elementi retorici. Nelle Epistole Pastorali i riferimenti personali sono piuttosto numerosi mentre gli elementi retorici sono relativamente pochi. Filemone, considerata giustamente da Deissmann come la lettera più personale del NT, messa a confronto con il papiro 417 del British Museum emerge come una lettera scritta con grande maestria. Inoltre, contiene elementi retorici particolarmente evidenti quan-

do la si paragona con Isocrate, *Ep.* 8, e Demetrio, *Typoi epistolikoi* 12. La Lettera agli Ebrei costituisce lo scritto più letterario del NT, essendo stata composta dall'inizio alla fine sullo schema insegnato dai retori greci: ***proem***, ***thesis***, ***diēgēsis***, ***apodeisis***, ***epilogo***; inoltre è scritta con una prosa ritmica e periodica. In Giacomo, in I e II Pietro e in Giuda, troviamo pochissimi riferimenti personali; sono tutte epistole dal carattere letterario, in particolare I Pietro; II Pietro e Giuda sono senza dubbio retoriche. II e III Giovanni sembrano comunicazioni personali, mentre I Giovanni non è, come ci è pervenuta, in forma di lettera. Dunque, mentre tutte le epistole del NT mostrano una maggiore o minore affinità con la predicazione, alcune possono essere classificate come sermoni scritti e inviati come lettere, mentre in altre gli elementi epistolari hanno più rilevanza.

Bibliografia. *LAE*, pp. 146ss.; J. Sykutris, *Epistolographie*, in *RE*, Supp. 5, pp. 185–220; V. Weichert, a cura di, *Demetrii et Libanii qui feruntur Typoi Epistolikoi et Epistolimaioi Characteres* (Teubner), 1910; O. Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe*, 1933; M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, E.T. 1936, pp. 137–171, 185–189, 194–197, 205–213, 226–234; A.J. Malerbe, *Ancient Epistolary Theorist*, 1988, **in it.** *PS* 2, pp. 255–262; *DPL*, pp. 951–955; B. Corsani, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 2, Torino, 1998; D. Marguerat, a cura di, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino, 2004; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, 2 ed., Roma, 2005. (J.H. Harrop)

EPISTOLE CATTOLICHE

Nel corso della formazione del Canone del Nuovo Testamento, le Epistole di Giacomo, I e II Pietro, I, II e III Giovanni e l'Epistola di Giuda furono raggruppate e denominate "cattoliche" (ossia universali), in quanto con la sola eccezione di II e III Giovanni, erano rivolte a un uditorio vasto e non a una singola chiesa locale o a un singolo individuo. Clemente di Alessandria definisce le lettere spedite in occasione del concilio di Gerusalemme (Atti 15:23), come "epistola cattolica di tutti gli apostoli"; Origene applica questo termine all'*Epistola di Barnaba*, così come a quelle di Giovanni, Pietro e Giuda. In seguito la parola "cattoliche" fu applicata a quelle epistole accettate dalla chiesa universale e caratterizzate da ortodossia dottrinale, per cui il termine divenne sinonimo di "autentico" o "canonico". Per esempio, per altri documenti presentati con il nome di Pietro, Eusebio dice: "non sono stati tramandati fra gli scritti cattolici" (*Hist. Eccl.*3.3). (R.V.G. Tasker)

*Canone del NT

EPISTOLE PASTORALI

Tre epistole, I e II Timoteo e Tito, furono definite "Epistole pastorali" per la prima volta nel XVIII secolo; in seguito questo nome è stato usato per raggrupparle. La definizione descrive solo in parte e in modo preciso i contenuti, perché esse non sono strettamente pastorali nel senso di dare istruzioni sulla cura delle anime. *Timoteo e Tito, Epistole (D. Guthrie)

*Epistola; *Paolo

ERASTO

1. Assistente di Paolo che condivise la missione di Timoteo in Macedonia per permettere all'apostolo di continuare a rimanere a Efeso (Atti 19: 22). La missione dei due aveva forse come destinazione finale Corinto (*cfr.* I Cor. 4:17), nel qual caso Erasto potrebbe essere stato uno dei "fratelli" a cui fa riferimento II Corinzi 8:18 e 22. Anche se non è possibile essere certi, egli è senza dubbio l'Erasto di cui in II Timoteo 4:20 si dice che si trova a Corinto. **2.** Tesoriere della città di Corinto, che invia saluti in Romani 16:23 (*Quarto). Un'iscrizione in latino rinvenuta a Corinto riporta: "Erasto pose questo pavimento a proprie spese, come apprezzamento per la sua nomina alla carica di assessore ai lavori pubblici". Molti (*p.e.* Broneer) accettano questa identificazione con Erasto, il tesoriere della città, di cui si parla in Romani 16:23. Altri ritengono che **1.** e **2.** si riferiscono alla stessa persona: G.S. Duncan, ad esempio, suggerisce che, secondo II Timoteo 4: 20 Erasto, diversamente da Timoteo, aveva proseguito il viaggio a Corinto, dove circa un anno dopo divenne tesoriere (*St Paul's Ephesian Ministry*, pp. 79ss.); ma un'ascesa così rapida a tale carica è piuttosto improbabile, e il nome era inoltre abbastanza comune.

Bibliografia. H.J. Cadbury, *JBL* 50, 1931, pp. 42ss.; O. Broneer, *BA* 14, 1951, pp. 78ss., in part. p. 94; P.N. Harrison, *Paulines and Pastorals*, 1964, pp. 100–105, **in it.** D. Guthrie, *Le epistole Pastorali*, GBU, Roma, 1971. (A.F. Walls)

ERBA

(Ebr. ***ḥāṣîr***, ***deše'***, ***yereq***, ***'ēśeḇ***; gr. ***chortos***). Genesi 1:11 narra che la terra produsse vegetazione (*lett.* "erba" nel terzo giorno del racconto della creazione. Nella terra promessa l'erba provve-

deva nutrimento per le mandrie; e Dio l'avrebbe concessa come risposta all'ubbidienza del popolo (Deut. 11:15). Nabucodonosor fu costretto a mangiare erba durante il periodo della sua pazzia (Dan. 4:15, 25).

I pascoli verdi non sono permanenti nella terra d'Israele, ma durano per qualche tempo dopo la fine delle piogge, seccandosi in estate. L'erba, dunque, costituisce un valido simbolo della transitorietà della vita dell'uomo (Sal. 103:15; Is. 40: 6–7), della brevità del potere del ricco (Giac. 1: 10–11). È usata come figura di debolezza, o di nemici che periscono (Is. 37:27 = II Re 19:26), dei malvagi che presto saranno falciati (Sal. 37:2), o di coloro che odiano Sion (Sal. 129:6).

Il gran numero dei fili d'erba è paragonato a moltitudini di persone (Giob. 5:25; Is 44:4) e a un popolo che prospera (Sal. 72:16), mentre la ricchezza dei pascoli verdi è usata come figura della serenità della vita spirituale (Sal. 23:2). L'erbetta tenera è figura delle qualità di chi governa con giustizia (II Sam. 23:4) e un re benevolo rinfresca e porta del bene come la pioggia che scende sul prato falciato (Sal. 72:6). Luoghi deserti, senza erba, al contrario, sono indice dell'ira di Dio (Deut. 29:22–23). (R.A.H. Gunner)

ERBE AROMATICHE

Qui le erbe e le spezie sono considerate nel significato corrente di piante commestibili per uso culinario e talvolta medicinale, benché in senso stretto un'erba sia una pianta non lignea con fogliame stagionale e con aspettativa di vita variabile. Questa selezione di specie menzionate nella Bibbia è complementare alle voci *piante, *albero, *cosmetici, e alle voci inerenti alle singole specie.

Nell'AT l'ebr. *deše'* indica l'erba del prato, *ḥāṣîr*, *'ēśeḇ* e il più raro *yārāq* (Deut. 11:10; I Re 21:2; Prov. 15:17) possono indicare "erba", ma anche erbe aromatiche o verdure. *'ōrōṯ* (II Re 4: 19) è reso nel Talmud con "rucola o ruta" (*Eruca*), una precisazione che forse va oltre l'evidenza (*Yoma* 18b). Isaia 26:19 potrebbe riferirsi a "rugiada di luce" (NVR) anziché di "rugiada all'erbe" (Diod.). Il NT usa *chortos* per pascolo e *lachanon* per erbe in senso popolare.

Le spezie sono sostanze aromatiche, vegetali, molto apprezzate dai popoli nell'antico Vicino Oriente. Le carovane cariche di spezie furono le prime ad aprire le strade commerciali dall'India settentrionale alla terra dei sumeri, Accadia ed Egitto in un'epoca molto antica: in seguito queste strade divennero un fattore importante di comunicazione e di scambio culturale. Mentre le spezie più rare erano importate in Canaan dalla Mesopotamia e dall'India, quelle di uso comune venivano prodotte sul posto. Ai tempi dell'AT il commercio di spezie in Israele era rigorosamente protetto. Salomone traeva un notevole reddito dal pedaggio imposto alle carovane che attraversavano il suo territorio.

Erbe e spezie come il cumino, l'aneto, la cannella e la menta erano usate nella preparazione dei cibi (Ez. 24:10) e per aromatizzare i vini (Cant. 8: 2). La preparazione del *profumo sacro richiedeva l'uso di incenso, resina, conchiglia profumata, galbano (Es. 30:34) mentre gli aromi come mirra, cassia, aloe, nardo erano usati come unguenti con scopi cosmetici (Est. 2:12; Cant. 4:14; Mar. 14:3; Giov. 12:3).

Quando si preparavano le salme per la sepoltura, si usava porre delle spezie nei sudari per una sorta di imbalsamazione. Queste includevano una mistura di mirra e d'aloe (Giov. 19:39) o più genericamente degli "aromi e profumi" (Luca 23: 56) che, pur non inibendo in modo significativo la putrefazione, servivano da deodoranti e disinfettanti.

Aloe (ebr. *'ahālîm* in Prov. 7:17; Num. 24:6; *'ahālôṯ* in Sal. 45:8; Cant. 4:14). Si tratta probabilmente dell'*Aquilaria agallocha*, presente oggi in Bangladesh orientale, Malesia e in parte della Cina. Dal suo legno profumato, il "legno d'aloe" si ricava una spezia pregiata usata ai tempi biblici per profumare indumenti e letti. La questione sollevata dal riferimento in Numeri 24:6 può suggerire che l'albero di aloe, o qualcosa di simile, crescesse nella valle del Giordano, ma non è detto che Balaam avesse realmente visto ciò di cui parlava.

Aloes in Giovanni 19:39 indica una pianta delle liliacee totalmente diversa, l'*Aloe barbadense*, conosciuta anche come *Aloe vera*, selvatica nello Yemen e ora ampiamente diffusa. Il succo, molto amaro, delle sue foglie carnose e aculeate era usato per le imbalsamazioni.

Aneto (Gr. *anthon*, Matt. 23:23). Pianta umbellifera annuale (*Anethum graveolens*), con foglie finemente frastagliate e piccoli fiori giallo–verdi. I semi e le foglie erano largamente usati nell'antichità per scopi culinari e medicinali. Si veda

Balsamo (ebr. *ṣerî*, *sorî*; LXX *rhētinē*). Questo prodotto di Galaad, un'area geografica un po' vaga, era esportato in Egitto (Gen. 37:25; 43:11) e a Tiro (Ez. 27:17). Molto apprezzato per le sue virtù terapeutiche (Ger. 46:11), simboleggiava anche la liberazione dalle calamità nazionali (8:22; 51:8). Si trattava probabilmente di una resina aromatica, ma il significato originale del termine non è chiaro, e non è riconducibile a una qualsiasi pianta di Galaad, ben-

ché si sia tentato di identificarla con una sostanza, dal nome simile, estratta dal frutto dello *zaqqûm* (*Balanites aegyptiaca*) dai monaci di Gerico. Alcuni comprendono *s^{o}rî* di Genesi 37:25 come una resina gommosa prodotta dall'arbusto *Pistacia lentiscus*, usata comunemente in Israele per fini curativi e dagli arabi per aromatizzare caffè e dolciumi e come gomma da masticare. Gli autori classici applicano il nome "balsamo di Galaad" a quello che è oggi conosciuto come balsamo della Mecca o storace (*Commiphora gileadensis*), tuttora importato in Egitto dall'Arabia. Il balsamo (ebr. *n^{e}kō'ṯ*) di Genesi 37:25; 43:11 potrebbe essere la secrezione dei fusti di un piccolo arbusto spinoso, l'*Astragalus gummifer*, che cresce sugli aridi versanti dell'Iran e della Turchia e appartiene alla famiglia dei piselli.

Canna odorosa (ebr. *qāneh*, Is 43:24; Ger. 6: 20). I rizomi essiccati dell'*Acorus calamus*, pianta acquatica della famiglia delle aracee, venduti come canna odorosa e usati nell'antichità come tonico e stimolante. Nativa delle zone temperate dell'Asia, è stata introdotta in un'area più vasta. La canna da zucchero, con cui la canna odorosa è anche stata identificata, fu coltivata nel vicino oriente soltanto dopo i tempi dell'AT.

Cannella (ebr. *qinnāmôn*, gr. *ḵinnanōmon* "cannella"). Generalmente considerato come il prodotto del *Cinnamomum zeylanicum*, pianta della famiglia delle lauracee coltivata nello Sri Lanka e a Giava. Forse la cannella, come la cassia, era ricavata da una pianta, finora non identificata con certezza, più facilmente disponibile per gli israeliti nel Sinai. Usata come uno dei profumi dell'"olio per l'unzione sacra" (Es. 30:23, "canna profumata") e per i letti (Prov. 7:17), era molto apprezzato ai tempi di Salomone (Cant. 4:14); compare anche nella lista dei beni di lusso di "Babilonia la grande" (Apoc. 18:13).

Cassia (ebr. *qiddâ*, Es. 30:24; Ez. 27:19; *q^{e}ṣî'oṯ*, Sal. 45:8). Questi due termini, che nella Peshitta e nel Targum sono assimilati, indicano tradizionalmente la corteccia del *Cinnamomum Cassia*. Ma siccome questo è un albero dell'Estremo Oriente, è improbabile che la sua essenza aromatica fosse usata nell'olio sacro di Esodo 30:24. Il nome "cassia", come quello di altre specie vegetali (*p.e.* ebano), era verosimilmente applicato nell'antichità a una data sostanza, e la definizione venne in seguito trasferita a un altro prodotto più facilmente ottenibile e con proprietà simili o migliori dell'originale. La cassia e la cannella erano profumi adoperati nei funerali dell'antica Roma, in un'epoca in cui le vie commerciali con l'Oriente erano battute e si faceva uso di prodotti conosciuti con tale nome.

Coriandolo (ebr. *gaḏ*, Es 16:31; Num. 11:7). Pianta indigena dell'area mediterranea, questa piccola umbellifera annuale (*Coriandrum sativum*) era usata già dal 1550 a.C. per scopi culinari e medicinali. Il suo seme aromatico di colore giallo-grigio, a cui gli israeliti nel deserto paragonavano la *manna, è racchiuso in un frutto sferico di 4 mm di diametro.

Croco o zafferano (ebr. *karkōm*; LXX *krokos;* Cant. 4:14). Questa sostanza molto costosa è prodotta dai fiori del *Crocus sativus*, originario della Grecia e dell'Asia minore. Solo gli stili e gli stimmi arancione sono raccolti, essiccati e confezionati. Già nell'antichità lo zafferano veniva impiegato per colorare gli alimenti. Era conosciuto anche come emmenagogo (cioè che provoca la comparsa delle mestruazioni), stimolante e antispasmodico. Gli antichi egiziani usavano una pianta differente, lo zafferano bastardo (*Carthamus tinctorius*), che dava una tintura gialla simile allo zafferano per colorare i sudari delle mummie.

Cumino (ebr. *kammōn*; gr. *kyminon*). Seme aromatico del *Cuminum cyminum*, pianta indigena dell'Asia occidentale coltivata fin dai tempi più antichi. È usato per insaporire i cibi, particolarmente nei periodi di digiuno si ritiene che abbia proprietà medicinali. La pianta è ancora trebbiata con verghe per non danneggiare i semi fragili che sarebbero infranti da una ruota (Is. 28:27). Gli scribi e i farisei, che pagavano scrupolosamente la decima sul cumino, sono rimproverati da Gesù di trascurare cose più importanti (Matt. 23:23).

Cumino nero (ebr. *qeṣaḥ*, "aneto"). Pianta annuale, la *Nigella sativa*, parente stretta dell'aneto ornamentale ma con fiori verdazzurri e semi neri. I suoi frutti essiccati venivano battuti con un sottile bastone (Is. 28:27) per evitare di danneggiare i semi aromatici e oleosi, che erano un apprezzato condimento per gli antichi greci e romani e sono tutt'oggi usati per insaporire il pane e come carminativo (cioè per combattere la flatulenza). Si veda anche **Aneto**.

Erbe amare (ebr. *m^{e}rôrîm*; gr. *pikrides*). Un'insalata mista di erbe che faceva parte del pasto prescritto per la pasqua (Es. 12:18; Num. 9: 11) e accompagnava l'agnello pasquale. Le erbe amare non sono nominate individualmente, ma la Mishnah le individua come lattuga, cicoria, rafano e cardo, anche se non tutte erano disponibili ai tempi biblici. Benché *m^{e}rôrîm* sia usato altrove nel senso di "amarezza" (*cfr.* Lam. 3:15), le erbe pasquali, essendo facili da preparare, evocavano la fretta della partenza dall'Egitto più che l'amarezza della schiavitù subita.

Henna o Hennè. Alberello spinoso (*Lawsonia*

inermis; ebr. ***kōper***, Cant. 1:14; 4:13, "grappolo di Cipro") che predilige i climi caldi, come quello di En–Ghedi dove Salomone aveva delle vigne. I suoi boccioli fragranti venivano scambiati fra amici. Dalle sue foglie polverizzate si ricavava una pasta cosmetica che le donne usavano per tingersi di arancione vivo o marrone i capelli, la pelle, specialmente il palmo delle mani, e gli uomini la barba, e perfino le criniere e le code dei cavalli. Ogni donna così ornata che fosse fatta schiava di guerra dagli ebrei era tenuta a rimuovere ogni traccia di tintura (Deut. 21:11–12). Il colore arancione vivo era probabilmente associato ai culti pagani.

Menta (Gr. *hēdyosmon*; Matt. 23:23; Luca 11: 42). Molte specie della famiglia della menta, pianta delle labiate, sono aromatiche, ma probabilmente la più usata era la *Mentha longifolia*. È una pianta perenne, di 40 cm *ca.* di altezza, con fiori color malva a spicastri. Il caratteristico olio essenziale presente nella menta fa di essa un utile condimento. I riferimenti nel NT tuttavia evidenziano soprattutto la scrupolosità dei farisei nel pagare la decima anche sulle erbe più comuni.

Mirra (accad. *murru* ebr. *mōr*). Essudato resinoso dalle incisioni sul tronco e sui rami di un basso arboscello, forse la *Commiphora myrrha* (precedentemente nota come *Balsamodendron myrrha*) o l'affine *Commiphora kataf*. Entrambe le specie sono native dell'Arabia meridionale e delle zone limitrofe dell'Africa. Le stille che fuoriescono dalle ferite come "lacrime" si induriscono fino a formare una resina untuosa giallo–bruna.

La mirra era un ingrediente dell'olio per l'unzione (Es. 30:23–33). Era molto apprezzata per le sue qualità aromatiche (Sal. 45:8; Prov. 7:17; Cant. 3:6; 4:14; 5:5, 13) e veniva usata nei riti di purificazione delle donne (Est. 2:12) come pure nei prodotti cosmetici. I magi portarono in dono della mirra al bambino Gesù (Matt. 2:11); fu anche offerta mista a vino a Cristo sul Calvario come analgesico (Mar. 15:23); alla sua sepoltura fu usata con l'aloe per una specie di imbalsamazione (Giov. 19:39).

La "mirra" di Genesi 37:25; 43:11 (ebr. *lōṭ*) che i mercanti ismaeliti portavano in Egitto era probabilmente una resina vischiosa (ladano) tratta dal *Cistus laurifolius* o dal *Cistus creticus* (= *C. villosus*); sono alberelli tondeggianti appiccicosi al tatto, con grandi fiori bianchi o rosa simili alle rose.

Nardo (Ebr. *nērd*; gr. *nardos*). Olio essenziale aromatico il cui profumo è menzionato in Cantico dei Cantici 1:12; 4:13–14 e corrisponde molto probabilmente al *lardu* delle iscrizioni assiro–babilonesi, ricavato dal *Cymbopogon schoenanthus*, comune nei deserti dell'Arabia e del Nordafrica.

Il nardo del NT (Mar. 14:3; Giov. 12:3) è descritto come ***pistikēs***, un termine che qui probabilmente significa "schietto" o "genuino". Si ritiene che questo profumo fosse ricavato dall'olio essenziale delle radici del *Nardostachys jatamansi*, pianta affine alla valeriana ma dal profumo più gradevole. È nativa dell'Himalaya e ancora usata per i capelli.

Resina o storace (Ebr. *nāṭāp*; gr. *staktē*; NVR. "resina"). Uno degli ingredienti dell'incenso consacrato (Es. 30:34). Il termine ebraico indica "sgocciolìo", il che fa pensare a un essudato a forma di gocce. Due piante sono possibili: il balsamo di Galaad (*Commiphora gileadensis*), nativa del sud dell'Arabia nonostante il nome, e lo storace (*Styrax officinale*) delle colline d'Israele. Il balsamo di Galaad è anche conosciuto come *Commiphora opobalsamum* ed è un arbusto cespuglioso dai folti rami, alto meno di un uomo, con piccole foglie trilobate. Lo storace è un alberello dai fiori bianchi. La resina viene estratta da entrambe facendo delle incisioni nei rami. Un'altra ipotesi, il *Liquidambar orientalis*, anche conosciuto come storace, non è molto plausibile perché si tratta di un albero di Cipro, Rodi e Turchia.

Ruta (gr. *pēganon* Luca 11:42). Pianta perenne suffruticosa alta *ca.* 80 cm. con foglie grigioverdi che emettono un forte odore. La *Ruta calepensis* cresce nelle zone rocciose d'Israele, l'affine *R. graveolens* nell'Europa meridionale, ed è coltivata fin dai tempi antichi. La ruta era altamente apprezzata per le sue proprietà terapeutiche, come disinfettante e antisettico, e per insaporire il cibo. Cristo criticò i farisei per il loro meticoloso legalismo nel pagare la decima della ruta mentre trascuravano le cose più importanti.

Per la **bibliografia**: si veda la voce *piante (F.N. Hepper, *et al.*)

EREC

Antica città della Mesopotamia menzionata nella Tavola delle nazioni (Gen. 10:10) come uno dei possedimenti di Nimrod nella terra di *Sinar. Nota ai sumeri come *Unu(g)* e agli accadici come *Uruk*, fu una delle grandi città dei tempi sumerici. Viene menzionata nella lista dei re sumeri come trono della II dinastia dopo il diluvio, tra cui c'era Gilgamesh, uno dei grandi eroi delle leggende sumere. La città continuò a essere abitata anche in periodi più tardi (gr. Orche), ma non raggiunse più la sua importanza iniziale. Uruk è rappresentata oggi dal gruppo di tell noto agli arabi come Warka, che si trova nella Babilonia meridionale, a circa 64 km. a nord–ovest di Ur e 6 km. a est dell'attuale corso dell'*Eufrate. Sebbene il sito

sia stato esaminato più d'un secolo e mezzo fa da W.K. Loftus (*Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, 1857); gli scavi principali sono stati condotti da una serie di spedizioni tedesche nel 1912, 1928–39 e1954–60. I risultati sono di grande importanza per la storia antica della Mesopotamia. Resti preistorici del periodo Ubaid (*Sumer) fanno risalire l'architettura monumentale e la scultura in pietra al Tardo Periodo preistorico, che illustra riccamente il modo di vivere della Mesopotamia all'inizio della storia. Fu in questi strati, risalenti fino al IV mill. a.C., che furono trovate le antiche iscrizioni. Si tratta di tavolette di argilla e, sebbene i segni siano soltanto pittografici, è probabile che la lingua che rappresentano fosse quella sumera.

Bibliografia. R. North, "Status of the Warka Excavations", *Orientalia* n.s. 26, 1957, pp. 185–256. (T.C. Mitchell)

EREDITÀ

I. Nell'Antico Testamento

Nell'AT ci sono due radici principali per il termine eredità, *nāḥal* e *yāraš*. In entrambi i casi l'enfasi era posta molto più sul possedere che sulla procedura di successione, sebbene quest'idea non sia del tutto assente. Queste parole si trovano solo raramente in Genesi e in Esodo e sono più frequenti in Numeri e in Deuteronomio, con riferimento all'imminente spartizione della terra di Canaan, e in Giosuè che descrive come la stessa è compiuta. La legge sull'eredità era la seguente: la terra apparteneva alla famiglia piuttosto che all'individuo, c'era quindi uno stretto vincolo di inalienabilità. Il figlio maggiore riceveva una porzione doppia e gli altri ricevevano parti uguali. Se un uomo moriva senza avere alcun figlio maschio, l'eredità andava alle figlie; se non aveva figlie, ai suoi fratelli, se non aveva fratelli, ai fratelli di suo padre e se il padre non aveva fratelli al parente più prossimo (Num. 27:8–11). Se le figlie ereditavano, dovevano sposarsi nella loro tribù (36:6). L'enfasi della parola *yāraš* è sul possedere, perché l'erede subentrava per diritto e non per disposizione testamentaria. I testamenti erano sconosciuti in Israele fino al tempo di Erode. Prima della legge i patriarchi erano liberi di ignorare la *primogenitura in favore di un figlio più giovane; Abraamo, Isacco e Giacobbe erano tutti figli più giovani; Giuseppe fu preferito a Ruben (I Cro. 5:1–2) ed Efraim a Manasse (Gen. 48:8–20). Concedere i diritti di primogenitura al primogenito di una seconda moglie prediletta era vietato in Deuteronomio 21:15–17. Tuttavia, nel caso della successione regale, Davide fu preferito ai suoi fratelli maggiori (I Sam. 16:11) e Salomone ad Adonia (I Re 2:15) sebbene, secondo la norma, dovesse subentrare il primogenito (II Cro. 21:3).

Se un uomo moriva senza avere figli, suo fratello doveva sposarne la vedova (Gen. 38:8–9; Deut. 25:5–10; Matt. 22:23–25). Il primo figlio di questa unione era considerato il primogenito del fratello deceduto e quindi, se c'era solo un figlio, il fratello sopravvissuto non avrebbe avuto alcun erede. Era quindi possibile per il fratello scegliere di non sposare la moglie del fratello deceduto e in questo caso il diritto andava al parente più prossimo (Rut 2:20; 3:9–13; 4:1–12). Nel libro che porta il suo nome, Rut subentra a Naomi che aveva superato l'età per sposarsi (Rut 4:17).

La terra non poteva essere venduta per sempre (Lev. 25:23–24); se era venduta poteva essere riscattata dal parente più prossimo (Lev. 25:25). Nabot sapeva che l'offerta di Acab era contro la legge (I Re 21:3).

La terra di Canaan era considerata eredità particolare di Yahweh (Es. 15:17; *cfr.* Gios. 22:19; Sal. 79:1), sebbene egli fosse Dio di tutta la terra (Sal. 47:2): per questa ragione Israele poté goderne come propria eredità.

Le promesse fatte ad Abraamo riguardavano tanto una terra quanto una discendenza (Gen. 12:7; 15:18–21, *ecc.*). Egli dimostrò la sua fede nel fatto di credere che avrebbe avuto dei discendenti quando era senza figli e sua moglie aveva passato l'età per partorire, similmente che avrebbe posseduto una terra sebbene durante la propria vita fosse un nomade senza alcuna dimora fissa (Atti 7:5). I figli d'Israele furono portati fuori dall'Egitto non solo per sfuggire alla schiavitù, ma anche per ereditare una terra (Es. 6:6–8). La terra, sebbene fu da loro conquistata, era dono di Yahweh (Gios. 21:43–45). La terra costituiva un'eredità che sarebbe dovuta durare per sempre (Gen. 13:15; Sal. 105:8–11; *ecc.*).

Si tirò a sorte per scoprire il modo in cui Yahweh avrebbe distribuito le parti alle singole tribù (Gios. 18:2–10). In seguito, dopo il ritorno dall'esilio, sarebbe stato un residuo a ereditare la terra (Is. 10:20–21). Coloro che formavano quel residuo fedele avrebbe ereditato anche le nazioni (Sal. 2:8).

I leviti non dovevano possedere alcun territorio, perché Yahweh era la loro eredità (Deut. 18:1–2). Materialmente questo significava che la loro porzione consisteva nelle decime e nelle primizie che il popolo dava al Signore (vv. 3–5; Num. 8:21). Spiritualmente, l'idea era estesa a tutto Israele (Sal. 16:5–6), il quale doveva anche essere l'eredità del SIGNORE come popolo che gli apparteneva in modo particolare (Deut. 7:6; 32:9).

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT "eredità" traduce il termine gr. ***klēronomos*** e i suoi affini, derivati da ***klēros*** che significa "parte". L'eredità riguardava in particolare Cristo stesso, il vero "erede" d'Israele (*cfr.* Mar. 12:7). In quanto erede di Dio, egli entra in una proprietà che gli è stata data a motivo di questo rapporto. Egli è stato fatto erede di tutte le cose (Ebr. 1:2). In un certo senso i credenti condividono la divina condizione di figli per adozione e quindi anche quella di eredi (Rom. 8:17). Essi seguono le orme del fedele Abraamo come eredi della promessa (Rom. 4:13–14) e come Isacco sono i suoi figli, eredi secondo la promessa (Gal. 3:29). La loro eredità è data per grazia di Dio a motivo della posizione che hanno ai suoi occhi, e non è assolutamente meritata.

L'eredità cristiana consiste in tutto ciò che la terra di Canaan simboleggiava, e ancora di più. I credenti ereditano il Regno di Dio (Matt. 25:34; I Cor. 6:9–10; 15:50; Gal. 5:21; Ef. 5:5; Giac. 2:5), la terra (Matt. 5:5; *cfr.* Sal. 37:29), la salvezza (Ebr. 1:14), la benedizione (I Pie. 3:9), la gloria (Rom. 8:17–18) e l'incorruttibilità (I Cor. 15:50). Queste fanno parte delle "promesse" (Ebr. 6:12) che i credenti dell'antico patto non avevano ricevuto pienamente (Ebr. 11:39–40). In Ebrei è posto l'accento sul nuovo "patto" o "testamento"; su questo si basa l'eredità promessa, soprattutto perché richiedeva la morte del testatore (9:15–17). Due uomini domandarono a Gesù che cosa dovevano fare per ereditare la vita eterna (Luca 10:25; 18: 18) ed egli parlò di questa come parte della benedizione della nuova creazione (Matt. 19:29). Pietro osserva che un marito e una moglie cristiani sono coeredi della grazia della vita (I Pie. 3:7).

Il compimento delle benedizioni promesse non avverrà pienamente prima della *parousia.* L'eredità è conservata in cielo (I Pie. 1:4). Chi vince avrà l'eredità di Dio (Apoc. 21:7). Tuttavia, questo nulla toglie al fatto che molte benedizioni che fanno parte della condizione di erede possono essere godute in anticipo. Lo Spirito Santo è l'agente che rende reale la nostra posizione di eredi (Rom. 8:16–17) e ci è dato come pegno della nostra eredità fino a quando non ne entreremo in possesso (Ef. 1:14). Egli è stato mandato dopo che Cristo stesso è entrato nella sua eredità, quando è asceso al cielo.

Nel NT vediamo ancora il popolo di Dio come sua eredità (Ef. 1:18) e tutte le benedizioni citate sopra mostrano che lui stesso è pur sempre la loro eredità. Questa non è però di diritto ma per sua libera disposizione (*cfr.* Rom. 11:17–24, 33–36).

Bibliografia. *TWBR*, pp. 112–114; James D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance*, 1968; F. Lyall, *TynBul* 32, 1981, pp. 90–95; D.R. Denton, *EQ* 54, 1982, pp. 157–162, **in it.** *GLAT*, (*nāḥal*), 5, coll. 737–764, (*yāraš*) 4, coll. 1–40; W. Foerster, *GLNT* 5:583–664; J. Eichler, W. Mundle, *DCBNT*, pp. 558–567, D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (R.E. Nixon)

*Primogenito; *Terra promessa

ERESIA

Il termine gr. *hairesis* significa propriamente "scelta", ed è questo il significato che ha sempre nella LXX; negli autori classici tuttavia può riferirsi a una scuola filosofica che l'individuo sceglie di seguire. Analogamente, il NT usa questo termine per indicare un "partito", sottendendo un'atteggiamento caparbio e uno spirito settario; occorre comunque notare che nessuno dei partiti così descritti si trova in uno stato di scissione rispetto al ceppo da cui deriva. I sadducei (Atti 5:17) e i farisei (Atti 15:5; 26:5) formavano delle sette all'interno del giuadismo; la stessa parola è usata per descrivere il cristianesimo visto dall'esterno (Atti 24: 5, 14; 28:22). Giuseppe Flavio tuttavia usa lo stesso termine per descrivere gli esseni, che si erano divisi (*Ant.* 13:171; 18:18–22). Quando dei partiti compaiono all'interno della chiesa, sono chiamati "eresie" (I Cor. 11:19, dove Paolo sembra implicare che, per quanto negativi, essi hanno il risultato positivo di rendere manifesti i veri cristiani). Tali divisioni sono considerate opere della carne (Gal 5:20), e soprattutto uno strappo nella reciproca carità, perciò l'eretico, cioè colui che ostinatamente sceglie di seguire o di formare un proprio gruppo, deve essere evitato dopo due ammonizioni (Tito 3:10).

Nel NT l'unico uso di "eresia" nel senso di errore dottrinale ricorre in II Pietro 2:1, dove implica la negazione del redentore. Fra le eresie nascenti a cui il NT fa allusione, le principali sono: lo gnosticismo di stampo giudaico (Col. 2: 8–23) e il docetismo (I Giov. 4:2–3; II Giov. 7).

Bibliografia. G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, 1972; W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*, E.T. 1966, **in it.** H. Schlier, *GLNT* 1:485–498; M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, 1994. (G.S.M. Walker, R.T. Beckwith)

*Chiesa; *Scomunica

ERMA

Uno del gruppo di cristiani che Paolo saluta, chia-

mandone alcuni per nome, in Romani 16:14. Essi sembrano far parte della stessa comunità, forse una chiesa di tipo familiare. Il nome è il diminutivo assai comune di diversi altri nomi composti. L'ipotesi di Origene che l'Erma qui indicato fosse l'autore de *Il pastore di Erma* non ha alcun elemento a sostegno. (A.F. Walls)

ERMENEUTICA

Questo termine, dal greco *hermēneuō* ("interpretare") è usato per indicare: a) lo studio e la definizione dei principi in base ai quali un testo (in questo caso, il testo biblico) va compreso; b) l'interpretazione del testo in modo da attualizzare il suo messaggio per il lettore o l'ascoltatore. Al giorno d'oggi questo scopo è perseguito molto spesso per mezzo di un'interpretazione esistenziale del testo. Per esempio, mentre la comprensione delle parabole di Gesù è grandemente aiutata, a un primo livello, dall'esame dei costumi locali dell'epoca (si veda J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 1954, tr. it. Brescia, 1974), la loro attinenza per il lettore di oggi è messa in luce da una interpretazione esistenziale (si veda G.V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, 1964, o E. Linneman, *The Parables of Jesus*, 1966). Vi è spazio per entrambi i livelli d'interpretazione, tuttavia senza un'esegesi storica preliminare l'ermeneutica esistenziale manca di basi. Il ruolo dell'ermeneutica, in questo caso esistenziale, è stato considerato quello di ristabilire, una comune comprensione tra l'odierno lettore delle parabole e gli ascoltatori che Gesù aveva quando le raccontava per la prima volta.

Bibliografia. G. Ebeling, *Word and Faith*, 1963, tr. it. Milano, 1974; J.M. Robinson e J.B. Cobb, *The New Hermeneutic*, 1964, tr. it. parziale, Brescia, 1967; J.D. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church*, 1970; H.G. Gadamer, *Truth and Method*, 1975, tr. it. Milano, 1990; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976; I.H. Marshall, a cura di, *New Testament Interpretation*, 1977; R. Lundin, A.C. Thiselton e C. Walhout, *The Responsibility of Heremeneutics*, 1985; D.A. Carson, J.D. Woodbridge, a cura di, *Authority and Canon*, 1986, **in it.** *DPL*, pp. 536–559; *L'ermeneutica biblica*, SdiT/vs, 1, 1978; P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica,* Paideia, Brescia, 1983; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, 2 ed., Roma, 2005. (F.F. Bruce)

*Critica biblica; *Interpretazione biblica

ERMES

Originariamente lo spirito che abitava l'*herma*, pilastro o cumulo di pietre elevato ai crocicchi o per segnare un confine. Da qui la Ermes, da qui le pietre falliche rozzamente scolpite vicino alle porte ad Atene, e il ruolo del dio come guida dei viventi e dei morti e patrono dei viandanti (inclusi i ladroni di strada), e come aiutante e messaggero di Zeus (Atti 14:12). (Il culto associato di Zeus ed Ermes [Mercurio] a Listra è illustrato in quella parte dell'Asia minore dalla leggenda di Filemone e Bauci, tramandata da Ovidio, e dalle iscrizioni in cui le due divinità appaiono insieme. La descrizione di Ermes come colui "che teneva il discorso" in Atti 14:12 si accorda con la caratterizzazione che ne fa Giamblico come "capo degli oratori"). Il mito antropomorfico lo ha descritto come figlio di Zeus e di Maia, veloce messaggero celeste, protettore del commercio, dell'eloquenza, della letteratura e della gioventù. (E.M. Blaiklock, F.F. Bruce)

ERMETICI, SCRITTI

Raccolta di scritti associati al nome di Ermete Trismegisto ("Ermes tre volte grande").

I. Origine e caratteristiche

Questi scritti rappresentano un amalgama di correnti di pensiero greci ed egiziani, spesso permeati da una religiosità personale mistica. Il sincretismo ellenistico identificava Thot, il dio egiziano della scrittura e del sapere, con il greco Ermes, le cui funzioni erano molto simili. Così il nome dell'antico e saggio "Ermete Trismegisto" venne associato a molte tradizioni magiche e astrologiche dei templi egiziani, ora condite con la scienza greca e presentate in forma rivelatoria. La letteratura di questo genere che ci è pervenuta potrebbe risalire all'inizio del II sec. a.C.

Maggior interesse meritano, tuttavia, i trattati più prettamente filosofici e religiosi scritti in greco, di autori diversi ma ignoti, in cui Ermes, Tat (un'altra forma di Toth, ma considerato distinto), Asclepio e altri compaiono come maestri e discepoli. Questi trattati sono generalmente datati nel II e III sec. d.C.; alcuni forse un po' anteriori. I principali testi ancora esistenti formano un corpo di diciotto trattati (di cui uno ricostruito in modo artificiale da frammenti) conservato nella tradizione dei MSS cristiani, e un lungo trattato dedicato ad Asclepio, sopravvissuto in una traduzione latina e in una versione copta nella biblioteca di Nag Hammadi (*Chenoboskion). Inoltre vi sono circa trenta frammenti ermetici nella *Antologia* di Stobeo, e altri in altri scrittori più antichi. Altri tre trattati inclusi nel Codice 6 della biblioteca di Nag Hammadi, oltre alla versione copta

di *Asclepio 21–29*, sono *Insegnamento d'autorità*, *L'ottavo e il nono*, e *La preghiera di ringraziamento*. Sia *Asclepio* sia *Il Discorso* menzionano specificamente Ermete, ma tutti presentano somiglianze con documenti ermetici precedentemente conosciuti. *La Preghiera*, benché molto corta, è interessante per la luce che getta sulle pratiche di culto ermetiche.

Alcuni di questi trattati sono in forma di discorsi epistolari, altri di dialoghi socratici. Il più famoso, il *Poimandres*, è una visione che rassomiglia e ricorda quella di Erma.

II. Contenuto

Sotto certi aspetti il *Poimandres* può essere preso come esempio tipico di opera ermetica. In esso Poimandres (dal copto *p–emi–n–re*, "conoscenza del dio [del sole]) descritto come "la mente (*nous*) della Sovranità", si offre di rivelare a Ermete ciò che egli desidera conoscere: "le cose che sono, e capire la loro natura, e conoscere Dio". Segue la storia della creazione dell'universo e della caduta dell'uomo. La prima ha elementi in comune con Genesi 1; la seconda descrive come l'uomo originario, immagine di Dio, entrò in un fatale amplesso con la Natura, e di conseguenza divenne un essere ibrido, mortale e immortale al tempo stesso. Sfuggire alla stretta mortale della Natura è comunque possibile per coloro che si ravvedono e abbandonano la corruzione, finché la purificazione dell'anima non si completi con la morte, quando il corpo, le passioni e i sentimenti saranno definitivamente superati e l'uomo assurgerà a Dio.

Non tutti gli scritti ermetici sono coerenti, ma l'intento e la visione rispecchiata nel *Poimandres* sono in generale dominanti. La conoscenza è l'obiettivo; il corpo mortale è la maledizione; la rigenerazione (descritta entusiasticamente nel Trattato 13) è la purificazione dell'anima dalla corruzione della materia, il *summum bonum* è la liberazione finale dell'anima e l'assorbimento in Dio. Vi è un caloroso afflato di devozione; l'appello a un'umanità incurante nel *Poimandres* e il grido ancora più veemente del Trattato 7 sono toccanti; gli inni occasionali sono ferventi ed entusiastici.

A questa devozione mistica va aggiunta una filosofia piuttosto scontata e logora, in parte platonica, in parte stoica d'origine, con un libero uso del mito cosmogonico. Sono state usate fonti giudaiche, e si ritrovano echi del linguaggio della LXX. Appare abbastanza verosimile che influenze giudaiche abbiano stimolato originariamente una religiosità di questo tipo. I vari elementi non sono sempre coerenti; si riscontrano incongruità e contraddizioni all'interno della raccolta. La tendenza complessiva è monoteistica, anche se non in modo polemico. Poco si parla di riti e di sacramenti. Benché nulla provi l'esistenza di una "chiesa" ermetica, in un trattato di Nag Hammadi, *L'ottavo e il nono*, vi sono riferimenti a una fraternità composta da santi ermetici e, nella *Preghiera*, al bacio liturgico e al mangiare carne senza sangue.

III. Gli scritti ermetici e la Bibbia

L'influenza dell'AT sugli scritti ermetici, come già osservato, è fuori discussione. Il rapporto fra religione ermetica e NT è valutato variamente. Il padre della chiesa Lattanzio, che riteneva gli scritti ermetici molto antichi, nota con compiacimento il loro monoteismo e il rivolgersi a Dio come "Padre" (*Div. Inst.*, 1.6). Scrittori più recenti hanno attirato l'attenzione a parallelismi di pensiero e di linguaggio più sottili, benché non sempre significativi nella stessa misura. Nel pensiero ermetico il Logos, per esempio, è al tempo stesso cosmico ma anche un'attività dell'anima, ma non è personale. Un'affermazione come "Tu, che per mezzo di una parola hai costituito tutte le cose che sono" (*Poimandres* 21) non necessita di altro substrato che Genesi 1: nell'originale non vi è l'articolo determinativo. Più problematiche sono frasi come "Nessuno può essere salvato prima di rinascere" (*Trattato* 13.1), "Colui che ama il corpo giace nelle tenebre" (*Poimandres* 19), e le antitesi "giovannee" di luce e tenebre, vita e morte, fede e testimonianza. Un'influenza diretta del NT sugli ultimi scritti ermetici non è impossibile, anche se non provata; un'influenza diretta della letteratura ermetica sul NT sarebbe ancora più difficile da sostenere in modo fondato. Comunque, mentre gli scritti ermetici in nostro possesso sono quasi certamente posteriori alla maggior parte del NT, essi derivano chiaramente da una tradizione consolidata; e possono aver ragione quanti sostengono che, a volte, Giovanni avesse in mente un pubblico con questo *tipo* di istruzione e di religiosità. Dobbiamo comunque ricordare che l'ermetismo era soltanto una delle tante forme di religiosità di quel tempo; il linguaggio degli scritti giovannei può trovare riscontri anche nel dualismo giudaico, essenzialmente biblico, di Qumran.

Quanto al contenuto, si noterà che il parallelismo ermetico è più vicino a ciò che potremmo definire aspetti secondari del NT: occupandosi del processo di redenzione più che della sua natura essenziale e i mezzi con cui si effettua, del peccato come ignoranza o passioni di cui disfarsi più che come ribellione che esige una riconciliazione, e bramando una salvezza che implica la deificazione per mezzo dell'unione con Dio, è evidente che le linee di forza dell'ermetismo mantengono

un'impostazione pagana, non biblica. E mentre l'insegnamento etico dell'ermetismo è stringente ed elevato, la sua natura ultraterrena non provvede per la concretezza dell'etica biblica. Come dice C. H. Dodd, gli ermetici condividono la seconda metà, ma non la prima, della definizione di "pura religione" di Giacomo 1:27 (*gnosticismo).

Bibliografia. A.D. Nock e A.J. Festugière, a cura di, *Corpus Hermeticum*, 2 ed., 4 Voll., 1960 (con tr. francese); *cfr.* anche W. Scott, *Hermetica*, 4 voll., 1924–1936; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Voll., 1944–1949; C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; Per la nuova Hermetica vedi J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, E.T. 1960, pp. 275ss.; L.S. Keizer, *The Eighth Reveals the Ninth*, 1974; *The Nag Hammadi Library in English*, a cura di, J.M. Robinson, 1977; W. Grese, JCSBR 28, pp. 37–54, **in it.** A.J. Festugière, *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, 1991; *Corpus Hermeticum,* tr. it. a cura di V. Schiavone, Milano, 2001; G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana,* vol. 7, *Rinascita del pitagorismo e del platonismo. Corpus Hermeticum e Oracoli caldaici*, Milano, 2004. (A.F. Walls)

*Apocrifi; *Gnosticismo; *Letteratura patristica

ERMOGENE

Menzionato, insieme a Figello, come uno dei cristiani dell'Asia che una volta abbandonarono Paolo (II Tim. 1:15). I termini indicano l'Asia romana (e non, come suggeriscono alcuni, una comunità asiatica a Roma) e un'azione specifica, forse il troncare le relazioni (per timore di essere coinvolti?) in un momento in cui Paolo aveva diritto di aspettarsi il loro sostegno. Per il significato di "abbandonare" *cfr.* Matteo 5:42: una totale apostasia non è indicata. La circostanza, che non doveva essere accaduta tanto tempo prima, era nota a Timoteo ma non a noi. (A.F. Walls)

*Onesiforo

ERMON

(Ebr. *ḥermôn*, "santuario/monte santo"). **1.** Monte della catena dell'Antilibano, di gran lunga il più alto nella zona d'Israele. È anche chiamato monte Sirion (ebr. Sion, Deut. 4:48) e conosciuto dagli amorei come Senir (3:9). Si noti, tuttavia, che Cantico dei Cantici 4:8 e I Cronache 5: 23 distinguono esplicitamente tra Ermon e Senir (*cfr. GTT*, p. 41; *DOTT*, p. 49).

Considerato un luogo sacro dai primi abitanti di Canaan (*cfr.* "Baal–Ermon", Giu. 3:3; "Baal–Gad", Gios. 13:5, *ecc.*), esso segnava la frontiera settentrionale del territorio conquistato da Israele agli amorei (Deut. 3:8; Gios. 11:17). Le nevi perenni che imbiancano la sua vetta producono abbondanti rugiade, in netto contrasto con l'aridità delle regioni circostanti (da qui forse l'allusione del salmista in Sal. 133:3), e il loro disgelo alimenta la principale sorgente del Giordano. L'Ermon è identificato con l'attuale Gebel eš–Šēḫ, la "montagna del principe", 48 km. a sud–ovest di Damasco (ma si veda in proposito *GTT*, p. 83). La sua vicinanza a Cesarea di Filippo ha indotto alcuni a suggerire l'Ermon come l'"alto monte" della trasfigurazione (Mar. 9:2 e *para.*). (J.D. Douglas)

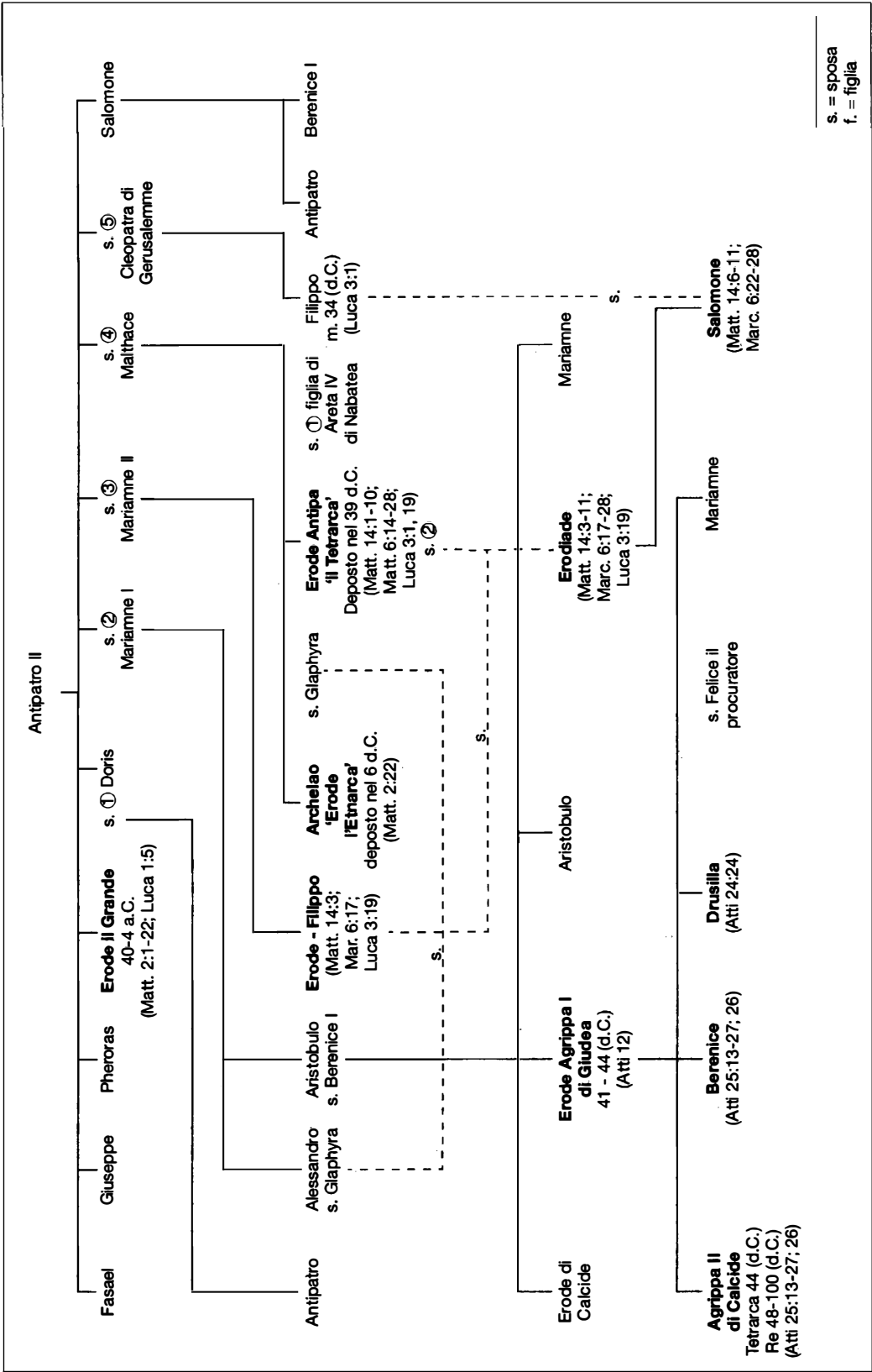
ERMON IN AMOS

Località citata unicamente in Amos 4:3 (NVR, l'Ermon), la LXX riporta "le montagne di Rimmon", e forse si tratta della collina di *Rimmon (Giu 20:45, 47). Sono state proposte varie alternative, "nuda" (*'armôṯ*), "riservato alla distruzione". Più plausibile è l'ipotesi, proposta sulla base dell'ugaritico *hrmm* che si tratti di Harmel (a sud di *Cades sull'Oronte).

Bibliografia. *BASOR* 198, 1970, p. 41. (J.D. Douglas)

ERODE

1. Erode il Grande, re dei Giudei dal 40 al 4 a.C., nato intorno al 73 a.C. Suo padre Antipatro, di discendenza idumea, raggiunse una posizione di grande influenza in Giudea dopo la conquista romana, e nel 47 a.C. fu nominato procuratore della Giudea da Giulio Cesare. A sua volta egli assegnò la carica di prefetto militare della Galilea a suo figlio Erode. Questi diede prova di buone capacità eliminando con vigore il brigantaggio dalla regione: il governatore romano della Siria ne fu così colpito che lo nominò prefetto militare anche della Celesiria. Dopo l'assassinio di Cesare e la guerra civile che ne seguì, Erode godette del favore di Antonio. Quando i parti invasero la Siria e il territorio d'Israele e posero sul trono della Giudea l'asmoneo Antigono (40–37 a.C.), il Senato romano, su insistenza di Antonio e di Ottaviano, attribuì a Erode il titolo di "re dei Giudei". Ci vollero tre anni di combattimento per rendere effettivo il suo titolo, ma una volta ottenutolo, Erode governò la Giudea per 33 anni come fedele "amico e alleato" di Roma.

Fino al 31 a.C., malgrado l'amicizia di Antonio, la posizione di Erode rimase precaria a causa delle macchinazioni di Cleopatra, che sperava di ve-

*Albero genealogico semplificato della famiglia di Erode; in grassetto i nomi che compaiono nell'articolo *Erode.*

dere la Giudea e la Celesiria riannesse al regno tolemaico. Questo pericolo fu sventato dalla battaglia di Anzio, dopo la quale Erode fu confermato nel suo regno da Ottaviano Augusto, il nuovo padrone del mondo romano. Un'altra fonte di ansietà per Erode era rappresentata dalla famiglia degli asmonei, risentita per essere stata spodestata dal trono da uno che consideravano un usurpatore. Benché egli si fosse imparentato con la loro famiglia sposando Mariamne, nipote del Sommo sacerdote Ircano II, i suoi sospetti lo portarono a eliminare uno a uno gli asmonei più eminenti, compresa la stessa Mariamne nel 29 a.C..

Erode pacificò, nell'interesse di Roma, i territori alla frontiera di nord–est, che poi Augusto annesse al suo regno. Egli proseguì la politica culturale dell'imperatore con grandiose opere pubbliche, non solo nel proprio regno ma anche in città straniere (*p.e.* Atene). Nel proprio territorio ricostruì Samaria rinominandola Sebaste in onore dell'imperatore (gr. *Sebastos* = lat. *Augustus*); riedificò la torre di Stratone sulla costa mediterranea dotandola di uno splendido porto artificiale, e la chiamò Cesarea, sempre in onore dell'imperatore. Fondò inoltre città e fortezze in tutto il territorio. A Gerusalemme costruì il proprio palazzo a ridosso del muro occidentale; aveva già riedificato la fortezza Antonia (dal nome di Antonio) a nord–est dell'area del tempio. La più grandiosa di tutte le imprese fu la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, intrapresa nel 19 a.C.

Nulla di tutto ciò che Erode riuscì a fare, neppure le ingenti spese sostenute per il tempio, poterono mai conquistargli il favore dei suoi sudditi giudei. La sua origine edomita non fu mai dimenticata. Il fatto di essere di religione ebraica e di aver ricostruito il tempio del Dio d'Israele a Gerusalemme non gli aveva impedito di erigere altrove templi alle divinità pagane. Soprattutto non gli fu mai perdonato di aver sterminato la famiglia degli asmonei.

Questa drastica epurazione non mise tuttavia fine ai suoi problemi interni. Vi erano conflitti fra le donne della sua famiglia d'origine e le sue mogli, e fra i figli di queste. I due figli avuti da Mariamne, Alessandro e Aristobulo, furono cresciuti a Roma e designati come suoi eredi. La loro ascendenza asmonea (attraverso la madre) li rendeva ben accetti al popolo ebraico. Ma la loro posizione privilegiata suscitò le invidie dei fratellastri, particolarmente di Antipatro, il primogenito di Erode, che fece di tutto per avvelenare la mente del padre contro di loro. Alla fine (7 a.C.) essi furono riconosciuti colpevoli di complotto contro il padre e giustiziati. Antipatro non trasse alcun vantaggio dalla loro morte, infatti tre anni dopo anch'egli fu vittima dei sospetti di Erode, e fu giustiziato proprio pochi giorni prima della morte dello stesso Erode (4 a.C.).

La natura sospettosa di Erode è ben illustrata dal racconto della visita dei magi e dalla strage dei bambini di Betlemme (Matt. 2); questo episodio non è riportato altrove, ma la voce di un eventuale rivale re dei Giudei avrebbe inevitabilmente ridestato i suoi peggiori timori. Questi sospetti aumentarono fino ad assumere proporzioni maniacali, e di conseguenza Erode è ricordato più per le sue furie omicide che per le sue capacità di governo.

Nel suo testamento egli divise il regno fra tre dei suoi figli: la Giudea e la Samaria ad Archelao (Matt. 2:22), la Galilea e la Perea ad Antipa e i suoi territori a nord–est a Filippo (Luca 3:1). Queste volontà furono ratificate da Augusto.

2. Archelao ("Erode l'etnarca" sulle sue monete) regnò in Giudea "al posto di Erode suo padre" (Matt. 2:22) dal 4 a.C. al 6 d.C., ma senza il titolo di re. Era il primo dei figli che Erode aveva avuto dalla moglie samaritana Maltace, e aveva la peggiore reputazione fra tutti i figli di Erode. Egli offese la sensibilità religiosa dei giudei sposando Glafira, vedova del suo fratellastro Alessandro. Proseguì la politica edilizia del padre, ma il suo governo repressivo divenne intollerabile al punto che una delegazione dell'aristocrazia giudaica e samaritana si recò a Roma per avvertire Augusto che, se Archelao non fosse stato rimosso, si sarebbe scatenata una rivolta su vasta scala. Di conseguenza Archelao fu deposto ed esiliato, e la Giudea divenne una provincia romana amministrata da prefetti nominati dall'imperatore.

3. "Erode il tetrarca" (Luca 13:19) più noto con il nome di Antipa. Era l'ultimo dei figli di Erode e di Maltace, e dal regno di suo padre aveva ereditato i territori della Galilea e della Perea. Lo incontriamo nei Vangeli come il principale responsabile dell'imprigionamento e della decapitazione di Giovanni Battista (Mar. 6:14–28) e nel suo breve incontro con Gesù, inviato da lui da Pilato per essere giudicato (Luca 23:7–12); Gesù lo descrisse come "quella volpe" (Luca 13:31–32). Antipa era il più dotato tra i figli di Erode, e come suo padre fu un grande costruttore: edificò la città di Tiberiade sul lago di Galilea nel 22 d.C., così chiamata in onore dell'imperatore Tiberio. Aveva sposato la figlia di *Areta IV re dei nabatei, dalla quale divorziò per sposare Erodiada, moglie del suo fratellastro Erode Filippo. Secondo i Vangeli sinottici, Giovanni Battista si attirò le ire di Antipa per aver denunciato, come illecito, il suo secondo matrimonio; a parere di Giuseppe Flavio (*Ant.* 18.118), Antipa temeva che le grandi folle

che seguivano Giovanni potessero sollevare una ribellione. Ovviamente Areta si risentì dell'affronto fatto a sua figlia, e colse l'opportunità, qualche anno più tardi, per muovere guerra contro Antipa (36 d.C.). Le forze di Antipa furono sbaragliate, e secondo Giuseppe Flavio, molti videro in questa sconfitta la retribuzione divina per l'uccisione di Giovanni Battista. Nel 39 d.C. suo nipote Agrippa (si veda **4.**) lo denunciò all'imperatore Caligola con l'accusa di tramare complotti: Antipa fu deposto dalla sua tetrarchia e finì i suoi giorni in esilio.

4. "Il re Erode" (Atti 12:1), conosciuto anche come Agrippa. Era figlio di Aristobulo e nipote di Erode il Grande. Dopo l'esecuzione di suo padre nel 7 a.C., fu allevato a Roma e accolto nella cerchia della famiglia imperiale. Nel 23 d.C. si trovò così pesantemente oberato di debiti da dover lasciare Roma. Per un certo tempo fu accolto e mantenuto a Tiberiade da Antipa, suo zio, grazie all'intervento di sua sorella Erodiada, che da poco era diventata la moglie di Antipa. Ma entrò in dissidio anche con Antipa e nel 36 d.C ritornò a Roma. Qui offese l'imperatore Tiberio e fu imprigionato. Un anno dopo la morte di Tiberio, il nuovo imperatore Caligola lo scarcerò e gli attribuì il titolo di re su alcuni territori nel nord–est. In seguito all'esilio di Antipa nel 39 d.C. la Galilea e la Perea vennero annesse al regno di Agrippa. Quando Claudio divenne imperatore (41 d.C.) ingrandì ulteriormente il regno di Agrippa aggiungendovi la Giudea e la Samaria, cosicché Agrippa si trovò a governare un regno grande quasi come quello di suo nonno. Egli cercò di accattivarsi le simpatie dei suoi sudditi ebrei, che vedevano in lui un discendente degli asmonei (attraverso sua nonna Mariamne) e di conseguenza lo accettavano come tale. Il suo attacco contro gli apostoli (Atti 12:2–3) era forse più ben visto di quanto lo sarebbe stato in precedenza, dato che gli apostoli avevano cominciato a fraternizzare con i gentili (Atti 10:1–11:18). La sua morte improvvisa all'età di 54 anni (44 d.C.) è riportata da Luca (Atti 12:20–23) e da Giuseppe Flavio (*Ant.* 19. 343ss.), e i due racconti si completano l'un l'altro in modo illuminante. Egli lasciò un solo figlio, Agrippa (si veda **5.**) e due figlie, Berenice (nata nel 28 d.C.) menzionata in Atti 25:13–23, e Drusilla (nata nel 38 d.C.) che divenne la terza moglie del governatore Felice (*cfr.* 24:24).

5. Agrippa, figlio di Erode Agrippa (si veda **4.**) nato nel 27 d.C. Alla morte di suo padre fu ritenuto troppo giovane per succedergli sul trono. Più tardi, tuttavia, ricevette da Claudio il titolo di re con territori a nord e nord–est del territorio d'Israele, che furono ampliati da Nerone nel 56 d.C. Egli cambiò il nome della sua capitale da Cesarea di Filippo a Neronia in omaggio di questo imperatore. Dal 48 al 66 d.C. godette della prerogativa di nominare il Sommo sacerdote degli ebrei. Agrippa fece del suo meglio per evitare lo scoppio della guerra giudaica contro Roma nel 66 d.C.; quando i suoi sforzi fallirono rimase fedele a Roma e fu ricompensato con un ulteriore ingrandimento del suo regno. Morì senza figli verso il 100 d.C. È conosciuto dai lettori del NT in particolare per il suo incontro con Paolo (Atti 25:13–26:32) che egli accusò con bonaria ironia di voler fare di lui un cristiano (26:28).

Bibliografia. Giuseppe Flavio, *Ant.* 14–20 *passim*, *Bell.* 1–2 *passim*; A.H.M. Jones, *The Herods of Judaea*, 1938; S. Perowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956; *idem*, *The Later Herods*, 1958; F.O. Busch, *The Five Herods*, 1958; H.W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; A. Schalit, *König Herodes*, 1968; D.C. Braund, *CQ* 33, pp. 239–242, **in it.** G. Prause, *Erode il Grande*, Milano, 1981; L. M. Gunther, *Erode il Grande*, Roma, 2007. (F.F. Bruce)

ERODIADA

(Mar. 6:17; Luca 3:19), figlia di Aristobulo (figlio di Erode il Grande, da Mariamne). Aveva sposato dapprima suo zio Erode Filippo (figlio di Erode il Grande e di un'altra Mariamne, da non confondere con Filippo il tetrarca), poi sposò suo zio Erode Antipa (*Erode, **3.**). Dal primo marito aveva avuto la figlia Salome, che sposò il suo prozio Filippo il tetrarca. L'identità della figlia di Erodiada in Marco 6:22–28 è incerta. Quando Antipa fu esiliato nel 39 d.C. Erodiada scelse di accompagnarlo piuttosto che accettare la protezione che Caio Caligola era disposto ad accordarle in quanto sorella del suo amico Agrippa. (F.F. Bruce)

ERODIANI

Sono menzionati come nemici di Gesù, una prima volta in Galilea e di nuovo a Gerusalemme (Mar. 3:6; 12:13: Matt. 22:16). La loro associazione con i farisei a proposito del tributo da pagare a Cesare, suggerisce un'intesa sul punto in questione, il nazionalismo, in contrasto con la sottomissione al giogo straniero. Questo fatto, come pure la costruzione del termine (*cfr. cesariani*), sembra dimostrare che fossero un partito giudaico che favoriva la dinastia erodiana. Alcuni ipotizzano che si trattasse di un partito religioso noto negli scritti rabbinici come "betusiani", cioè sostenitori della famiglia di Boeto, la cui figlia Mariamne fu una

delle mogli di Erode il Grande e i cui figli erano stati da lui nominati Sommi sacerdoti: ma questa opinione non trova attualmente molto sostegno.

Bibliografia. H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972, rist. 1980; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, pp. 441–443. (J.W. Meiklejohn)

ERPICE

Attrezzo dentato che veniva trascinato sul terreno per rompere le zolle dopo aver passato l'aratro. Il verbo (ebr. *śāḏaḏ*) compare sempre posto in parallelo ai verbi che descrivono l'azione di arare o di spezzare il terreno (Giob. 39:10; Is. 28:24; Os. 10:11). La forma esatta dell'attrezzo usato è incerta; veniva trainato da buoi (Giob. 39:10) ma non si conosce nessuna raffigurazione che corrisponda in quanto alla forma a un erpice moderno. (A.R. Millard)

ESARADDON

(Ebr. *'esarhaddōn*; assir. *Aššur–ah–iddin*, "Assur ha dato un fratello"). Fu re d'*Assiria e di Babilonia nel periodo 681–669 a.C. Successe a suo padre Sennacherib, assassinato a Tebet nel 681 a.C. (II Re 19:37; Is. 37:38). Le sue prime azioni furono l'inseguimento degli assassini fino ad Khanigalbat (Armenia meridionale) e la repressione della ribellione di Ninive, durata 6 settimane. Esistono poche prove a favore della teoria secondo la quale Esaraddon era alla testa di una fazione pro–babilonese o che fosse "il figlio" menzionato nella Cronaca babilonese come assassino (*DOTT*, pp. 70–73). Le sue stesse iscrizioni raccontano come fosse stato fatto principe ereditario da suo padre proprio quell'anno, e sebbene fosse stato vicerè in Babilonia, il suo interesse per il centro religioso era limitato all'attenzione necessaria per salvaguardare tutti gli antichi santuari. Le sue prime operazioni militari furono finalizzate a proteggere il confine settentrionale e le vie commericali contro i bellicosi Teušpa e contro le incursioni dei cimmeri (*Gomer), che egli sconfisse. Nella parte meridionale del paese gli elamiti, che erano stati sconfitti da suo padre, tentarono nuovamente di indurre alla ribellione le tribù della Babilonia meridionale, ed Esaraddon dovette indire una campagna contro le "terre del mare" dove installò Na'id–Marduk, figlio di *Merodac–Baladan, come sceicco locale nel 678 a.C. I suoi contrasti con Elam e con i babilonesi ebbero come esito la deportazione di numerosi prigionieri, alcuni dei quali furono trasferiti in Samaria (Esdr. 4:2).

A ovest Esaraddon continuò la politica paterna. Impose pesanti tributi ai re di Siria e di Israele, elencando Manasse (*Menasî*) di Giuda (*Yaudi*) dopo Ba'ali di Tiro, come regni con i quali concluse un trattato, non essendo riuscito a isolare e quindi a conquistare il porto. I regnanti di Edom, Moab e Ammon furono resi vassalli dopo una serie di incursioni nel loro territorio con le quali egli tentava di contrastare l'influenza di Tiraca d'Egitto che aveva incitato numerose città filistee alla rivolta. Esaraddon saccheggiò Sidone nel 676 a.C., dopo un assedio durato tre anni, e inglobò parte del suo territorio in un'estesa provincia assira (che includeva probabilmente la Samaria). Alcuni dei rifugiati di questa città furono mandati in una nuova città, Kar–Esaraddon, edificata nei pressi. In questo periodo Gaza e Ascalon erano tra i suoi vassalli.

I regni subordinati di Siria e Israele furono chiamati a fornire materiali per i progetti edilizi di Esaraddon in Assiria e in Babilonia, opere che egli cercò di riprendere dopo le circostanze avverse. Ciò potrebbe spiegare la temporanea detenzione di Manasse in Babilonia (II Cro. 33:11). Le lettere assire che fanno riferimento al tributo in argento ricevuto da Giuda, Moab ed Edom possono inserirsi in questo periodo.

Nel maggio del 672 a.C. Esaraddon riunì tutti i re vassalli per informarli dei suoi preparativi volti ad assicurare che la successione al trono fosse meno turbolenta rispetto alla sua. *Assurbanipal fu dichiarato principe ereditario di Assiria e Shamash–shum–ukin di Babilonia. Copie del trattato imposto in questa occasione ai capi città della Media, trovate a Cala (Nimrod), mostrano le disposizioni alle quali tutti, Manasse compreso, avrebbero dovuto attenersi. Essi dichiararono fedeltà al dio nazionale assiro, Assur, ed esprimono la loro volontà di servire l'Assiria per sempre. La storia ci dice che subito dopo tutti questi re vassalli infransero i loro giuramenti.

Avendo preso il controllo a ovest, Esaraddon soggiogò l'Egitto, sconfisse Tiraca, mise sotto assedio Memfi e dichiarò questa terra possedimento assiro, affidato a Neco. Quando l'esercito vittorioso si ritirò, intrighi locali si svilupparono fino a divenire una rivolta vera e propria. Esaraddon morì sulla via per l'Egitto mentre si recava a sedare questa rivolta, nel 669 a.C. presso Caran, lasciando cinque figli e una figlia. Anche sua madre, la moglie di Sennacherib dal carattere molto forte, (Naqi'a–Zakutu), gli sopravvisse.

Bibliografia. D.J. Wiseman, *The Vassal–Treaties of Esarhaddon*, 1958; A.K. Grayson, *CAH*, 3/2, 1991, pp. 122–141, **in it.** A. Parrot, *Gli Assiri*, 1963; *idem.*, *Assiri: conquistatori della Mesopota-*

mia, Milano, 2005. (D.J. Wiseman)

ESATTORE

Vedi *pubblicano.

ESAÙ

Esaù fu il maggiore dei due gemelli di Isacco (Gen. 25:21–26). I suoi rapporti con il fratello Giacobbe sono l'oggetto dei noti racconti di Genesi 25:27–34; 27:1–28:9; 32:3–12; 33:1–16. Esaù era il figlio favorito di suo padre ed era intenzione di questi impartire a lui la benedizione che spettava al figlio maggiore (Gen. 27:1–4). Tuttavia, la supremazia di Giacobbe sul fratello maggiore, predetta prima della loro nascita e alla nascita stessa (Gen. 25:21–26) e successivamente confermata inconsapevolmente dall'ormai vecchio Isacco (Gen. 27:22–29, 33–37), fu alla fine stabilita.

Fu a causa di questa doppiezza di Giacobbe, antenato degli israeliti, che nacque la profonda ostilità che ha dominato da sempre i rapporti tra Israele ed Edom, di cui Esaù fu l'antenato. Esempi di tale antagonismo si trovano nell'AT (*p.e.* Num. 20:18–21; I Re 11:14–22; Sal. 137:7).

L'importanza principale dei riferimenti biblici a Esaù risiede nel significato teologico dato al suo rifiuto, nonostante ne avesse il diritto, della primogenitura. La spiegazione biblica è che il SIGNORE odiò Esaù ed amò Giacobbe (Mal. 1:2–4; Rom. 9:13). Esaù rappresenta coloro che Dio non ha eletto; Giacobbe rappresenta invece coloro che Dio ha scelto.

La base di questa elezione non risiedeva in qualche differenza inerente alla vita o al carattere di Giacobbe ed Esaù. Giacobbe fu scelto prima della nascita di entrambi. E anche l'"odio" e l'"amore" non potevano essere alla base dell'elezione divina, altrimenti la scelta di Dio si sarebbe rivelata capricciosa. Dio ha esercitato la sua volontà sovrana nel libero esercizio della sua grazia elettiva, il cui scopo dipende da lui solo. In Ebrei 12:16–17 Esaù simboleggia coloro che abbandonano la loro speranza nella gloria per le cose che si vedono e che non sono eterne. (J.G.S.S. Thomson)

*Elezione; *Genesi, libro; *Giacobbe

ESCATOLOGIA

Dal gr. *eschatos* "ultimo", il termine si riferisce alla "dottrina delle ultime cose". Diversamente dalle concezioni cicliche della storia, gli scritti biblici interpretano la storia come un movimento lineare che va verso un epilogo. Dio guida la storia verso la realizzazione ultima del suo disegno per la sua creazione. Perciò l'escatologia biblica non è limitata al destino dell'individuo; si occupa della consumazione dell'intera storia del mondo, verso la quale sono diretti tutti gli atti redentori di Dio compiuti in tale storia.

I. La prospettiva dell'AT

La caratteristica dello sguardo rivolto al futuro presente nella fede isrealitica risale alla chiamata di Abraamo e alla promessa della terra (Gen. 12:1–3; 17:1-8), anche se è nel messaggio dei profeti che la fede d'Israele diventa pienamente escatologica, rivolgendosi al traguardo finale e definitivo del disegno divino. Il termine profetico "il *giorno del SIGNORE" (insieme a una varietà di espressioni simili quali "in quel giorno") si riferisce all'evento futuro dell'azione decisiva di Dio nel mondo, azione di giudizio e di salvezza, nel contesto della storia. Per i profeti questo evento è sempre e direttamente legato al contesto storico immediato, e non necessariamente alle fasi finali della storia. Ma con il tempo emerge sempre più il concetto di un epilogo finale della storia: un giorno di giudizio oltre il quale Dio stabilirà un tempo di salvezza permamente. L'apocalittica prevede un *eschaton* ("fine") pienamente trascendente, consistente in un'azione diretta e universale di Dio, un'azione che va oltre le possibilità della storia ordinaria e che si risolve in un mondo radicalmente trasformato. Il genere letterario dell'*apocalittica si trova già nei libri profetici.

I profeti scrivono metaforicamente dell'epoca escatologica di salvezza successiva al giudizio. In sostanza è l'epoca in cui prevarrà la volontà di Dio. Le nazioni serviranno il Dio di Israele e conosceranno la sua volontà (Is. 2:2–3; *cfr.* Mich. 4: 1–2; Ger. 3:17; Sof. 3:9–10; Zacc. 8:20–23). Vi saranno giustizia e pace in tutto il mondo (Is. 2:4; *cfr.* Mich. 4:3) e pace nella creazione (Is. 11:6; 65: 25). Il popolo di Dio sarà al sicuro (Mich. 4:4; Is. 65:21–23) e prospererà (Zacc. 8:12). La Legge di Dio sarà scritta nei loro cuori (Ger. 31:31–34; Ez. 36:26–27).

Spesso all'era escatologica è associato il re davidico che regnerà su Israele (e talvolta sulle nazioni) come rappresentante di Dio (Is. 9:6–7; 11: 1–10; Ger. 23:5–6; Ez. 34:23–24; 37:24–25; Mich. 5:2–4; Zacc. 9:9–10). Una caratteristica principale di queste profezie è che il Messia regnerà con giustizia. (Nell'AT "Messia" [Cristo] non è ancora utilizzato come termine tecnico per il re escatologico.) Altre figure "messianiche" nella speranza dell'AT sono: "uno simile ad un figlio d'uomo" (Dan. 7:13), il rappresentante celeste di Israele che riceve il dominio universale, il servo sofferente (Is. 53) e il profeta escatologico (Is. 61:1–

3). Spesso l'atto escatologico del giudizio e della salvezza è presentato come un atto compiuto grazie alla venuta personale di Dio stesso (Is. 26:21; Zacc. 14:5; Mal. 3:1–5).

II. La prospettiva del NT

La caratteristica dell'escatologia del NT sta nella convinzione che nella storia di Gesù Cristo l'azione escatologica decisiva di Dio è già avvenuta, in modo tale, però, che il compimento finale rimane ancora nel futuro. Vi è nell'escatologia del NT un "già" concernente cose avvenute e compiute, e un "non ancora" concernente promesse rimaste in sospeso. Nell'escatologia del NT ci sono sia un aspetto "realizzato" sia uno "futuro", per cui è forse opportuno descrivere l'escatologia neotestamentaria come "escatologia inaugurata".

Il fatto che il compimento escatologico sia già in atto implica che l'escatologia dell'AT è diventata nel NT, in una certa misura, realtà. Gli "ultimi giorni" dei profeti sono giunti poichè Cristo "è stato manifestato negli ultimi tempi" (I Pie. 1: 20); Dio "in questi ultimi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Ebr. 1:2); i credenti sono coloro i quali si trovano nella fase conclusiva delle epoche (I Cor. 10:11); "è l'ultima ora" (I Giov. 2: 18); *cfr.* anche Atti 2:17 ed Ebrei 6:5. D'altro canto, gli scrittori del NT si oppongono alle speculazioni per le quali la consumazione è già avvenuta (II Tim. 2:18).

È importante preservare l'unita teologica dell'opera redentrice di Dio, passata, presente e futura, del "già" e del "non ancora". Troppo spesso la teologia tradizionale ha tenuto separati questi aspetti, ponendo l'opera compiuta da Cristo da una parte, e "le ultime cose" da un'altra parte. Nella prospettiva del NT le "ultime cose" hanno avuto inizio con il ministero di Cristo. L'opera storica di Cristo assicura, esige che guardiamo avanti alla futura realizzazione del Regno di Dio. La speranza cristiana per il futuro nasce dall'opera storica di Cristo. La chiesa cristiana è coinvolta nel processo del compimento escatologico in atto e vive tra il "già" e il "non ancora".

L'escatologia inaugurata è già presente nella proclamazione del Regno di Dio fatta da Gesù. Egli modifica l'aspettativa puramente futura dell'apocalittica giudaica affermando che il regno escatologico di Dio si è già avvicinato (Matt. 4:17). La sua potenza è già visibile nelle opere con cui Gesù sconfigge il regno del male (Matt. 12:28–29). Il Regno di Dio è presente nella persona e nella missione di Gesù (Luca 17:20–21), ed esige un risposta, cosicchè la partecipazione dell'uomo al futuro del regno è determinata dalla sua risposta a Gesù nel presente (Matt. 10:32–33). Così Gesù rende il regno una realtà presente la cui realizzazione ultima si situa tuttavia nel futuro (Mar. 9:1; 14:25).

Il carattere escatologico della missione di Gesù è stato confermato dalla sua risurrezione. La risurrezione è un evento escatologico, che si collocava nell'attesa veterotestamentaria del destino finale dell'uomo. Perciò l'imprevista risurrezione dell'uomo Gesù, prima di tutti gli altri uomini, determinò la convinzione della chiesa che la fine era inaugurata. Egli è risorto come "primizia" dei morti (I Cor. 15:20). Per conto del suo popolo, Gesù è già entrato nella vita eterna dell'epoca escatologica; ha aperto la strada (Ebr. 12:2) affinché altri possano seguire. Nelle parole di Paolo, egli è "l'ultimo Adamo" (I Cor. 15:45), l'uomo escatologico. Per tutti gli altri uomini la salvezza escatologica significa ora partecipare alla sua umanità escatologica, alla sua vita di risurrezione.

Perciò per gli autori del NT la morte e la risurrezione di Gesù costituiscono gli eventi escatologici assolutamente decisivi, che determinano la speranza cristiana (si vedano, *p.e.*, Atti 17:31; Rom. 8: 11; II Cor. 4:14; I Tess. 4:14). Ciò spiega la seconda caratteristica distintiva dell'escatologia del NT. Oltre alla sua tensione tra il "già" e il "non ancora", l'escatologia del NT è completamente incentrata in Cristo. Il ruolo di Gesù nell'escatologia neotestamentaria va ben oltre il ruolo che il Messia aveva nell'aspettativa giudaica dell'AT o del periodo intertestamentario. Senza dubbio, egli è il Figlio dell'uomo celeste (Dan. 7), il profeta escatologico (Is. 61; *cfr.* Luca 4:18–21), il servo sofferente (Is. 53), e anche il re davidico, sebbene non nella maniera attesa dai contemporanei. Ma il modo in cui il NT incentra il compimento escatologico nella persona di Gesù non si esaurisce nel compimento di questi particolari ruoli escatologici. Per la teologia del NT Gesù rappresenta non soltanto l'opera di salvezza escatologica di Dio stesso ma anche il destino escatologico dell'uomo. Così egli è, da una parte, il Salvatore e il Giudice, il vincitore del male, il rappresentante del Regno di Dio e il mediatore della presenza escatologica di Dio tra gli uomini. È lui stesso il compimento dell'attesa veterotestamentaria della venuta di Dio (*cfr.* Mal. 3:1 con Luca 1:76; 7:27). Dall'altra parte egli è anche l'uomo escatologico: nella sua umanità risorta ha raggiunto e ha definito il destino di tutti gli uomini. Così la destinazione più adeguata del nostro destino è che saremo come lui (Rom. 8:29; I Cor. 15:49; Fil. 3:21; I Giov. 3:2). Per entrambi questi motivi la speranza cristiana si concentra sulla venuta di Gesù Cristo.

In tutti gli scritti del NT l'escatologia possiede entrambe queste caratteristiche distintive: è già inaugurata ed è incentrata sulla persona di Cristo.

Esistono, tuttavia, sottolineature diverse, in particolare nell'equilibrio tra il "già" e il "non ancora". Il quarto Vangelo pone grande enfasi sia sull'escatologia realizzata sia sull'identificazione della salvezza escatologica con Gesù stesso (si veda, *p.e.*, Giov. 11:23–26), ma ciò non elimina l'attesa futura (5:28–29; 6:39, *ecc.*).

III. La vita cristiana nella prospettiva della speranza

Il credente vive tra il "già" e il "non ancora", tra la risurrezione di Cristo e la futura risurrezione generale alla venuta di Cristo. Questo spiega la peculiare struttura dell'esistenza cristiana, fondata sull'opera compiuta da Cristo nel passato storico ma, nello stesso tempo, vissuta nella speranza del futuro, speranza tenuta viva e garantita dalla stessa storia passata. Tale struttura è visibile *p.e.*, nella *Cena del Signore, in cui il Signore risorto è presente con il suo popolo in un atto di "rammemorazione" della sua morte ma che al tempo stesso costituisce un'anticipazione simbolica del banchetto escatologico, che testimonia quindi la speranza del suo ritorno.

L'intervallo tra il "già" e il "non ancora" è l'epoca dello Spirito e della chiesa. Lo Spirito è il dono escatologico promesso dai profeti (Atti 2:16–18) mediante il quale i credenti partecipano già alla vita eterna dell'era futura. Lo Spirito crea la chiesa, il popolo escatologico di Dio, che è già stato trasportato dal dominio delle tenebre nel regno di Cristo (Col. 1:13). Mediante la presenza dello Spirito nella chiesa la vita dell'era *futura* è già vissuta nell'ambito della storia, di questo secolo malvagio (Gal. 1:4). Quindi, in un certo senso, la nuova era e quella antica si sovrappongono; la nuova umanità dell'ultimo Adamo coesiste con la vecchia umanità del primo Adamo. Per fede sappiamo che il vecchio sta passando essendo sottoposto al giudizio, mentre il futuro si trova nella nuova realtà di Cristo.

Il processo del compimento escatologico all'interno di questa sovrapposizione tra le ere comprende la missione della chiesa, che realizza la portata universale della speranza nell'AT. Il trionfo del Cristo crocifisso costituisce l'evento escatologico che deve, tuttavia, essere realizzato in maniera universale nella storia, mediante la proclamazione a livello mondiale del vangelo da parte della chiesa (Matt. 28:18–20; Mar. 13:10; Col. 1:23).

La linea di demarcazione tra la nuova e la vecchia era non passa tuttavia soltanto fra la chiesa e il mondo; essa riguarda anche la chiesa e la vita cristiana individuale. Siamo sempre in transizione tra il vecchio e il nuovo, viviamo nella tensione escatologica tra il "già" e il "non ancora". Siamo salvati e aspettiamo tuttavia la salvezza. Dio ci ha giustificati, cioè ha anticipato il verdetto del giudizio finale dichiarandoci assolti mediante Cristo. Tuttavia, "aspettiamo la speranza della giustizia" (Gal. 5:5). Dio ci ha dato lo Spirito mediante il quale siamo partecipi della vita risorta di Cristo. Ma lo Spirito è pur sempre soltanto la caparra (II Cor. 1:22; 5:5; Ef. 1:14) dell'eredità escatologica, l'acconto che garantisce il pagamento a saldo. Lo Spirito è la primizia (Rom. 8:23) dell'intero raccolto. Pertanto, durante il presente cammino cristiano, siamo sempre coscienti del combattimento tra carne e Spirito (Gal. 5:13–26), della lotta tra la natura che ereditiamo dal primo Adamo e la nuova natura che ereditiamo dall'ultimo Adamo. Siamo ancora in attesa della redenzione dei nostri corpi che si avrà alla risurrezione (Rom. 8:23; I Cor. 15:44–50), e la perfezione è ancora il traguardo verso il quale corriamo (Fil. 3:10–14). Insomma, la tensione tra il "già" e il "non ancora" è una realtà esistenziale nella vita cristiana.

Per lo stesso motivo la vita cristiana implica sofferenza. In questa età i credenti devono condividere le sofferenze di Cristo, affinché nell'età avenire possano condividere la sua gloria (Atti 14:22; Rom. 8:17; II Cor. 4:17; II Tess. 1:4–5; Ebr. 12:2; I Pie. 4:13; 5:10; Apoc. 2:10), "la gloria" quindi appartiene al "non ancora" dell'esistenza cristiana. Ciò dipende sia dal fatto che siamo ancora nel nostro corpo mortale, sia dal fatto che la chiesa è ancora nel mondo, dominio di Satana. La sua missione è quindi inseparabile dalla persecuzione, come lo era per Cristo (Giov. 15:18–20).

È importante notare che l'escatologia neotestamentaria non è mai semplice informazione sul futuro. La speranza futura è sempre legata alla vita cristiana del presente. Essa costituisce la base delle esortazioni al credente per vivere in maniera coerente con la speranza cristiana (Matt. 5:3–10, 24–25; Rom. 13:11–14; I Cor. 7:26–31; 15:58; I Tess. 5:1–11; Ebr. 10:32–39; I Pie. 1:13; 4:7; II Pie. 3:14; Apoc. 2–3). La vita cristiana è caratterizzata dal suo orientamento verso l'età in cui il Regno di Dio prevarrà finalmente in maniera universale (Matt. 6:10), e i credenti sosterranno quindi tale realtà contro ogni apparente dominio del male che si registra nell'età presente. Attenderanno con brama quel giorno, solidali con l'intero creato (Rom. 8:18–25; I Cor. 1:7; Giuda 21), e soffriranno con *paziente sopportazione* le contraddizioni del presente. Una risoluta sopportazione è ciò che più spesso il NT associa alla speranza cristiana (Matt. 10:22; 24:13; Rom. 8:25; I Tess. 1:3; II Tim. 2:12; Ebr. 6:11–12; 10:36; Giac. 5:7–11; Apoc. 1:9; 13:10; 14:12). Nella tribolazione dell'età presente, i credenti sopportano, gioi-

scono perfino (Rom. 12:12), nella forza della loro speranza che, fondata sulla risurrezione del Cristo crocifisso, li rassicura sul fatto che la via della croce è la via che porta al regno. I credenti la cui speranza si fonda sui valori permanenti del futuro Regno di Dio saranno liberati dalla schiavitù ai valori terreni del mondo (Matt. 6:33; I Cor. 7:29–31; Fil. 3:18–21; Col. 3:1–4). I credenti la cui speranza è di essere alla fine presentati da Cristo perfetti, davanti al Padre (I Cor. 1:8; I Tess. 3:13; Giuda 24) tenderanno verso quella perfezione già nel presente (Fil. 3:12–15; Ebr. 12:14; II Pie. 3:11–14; I Giov. 3:3). Vivranno vigili (Matt. 24:42–44; 25:1–13; Mar. 13:33–37; Luca 21:34–36; I Tess. 5:1–11; I Pie. 5:8; Apoc. 16:15), come servi che quotidianamente si aspettano il ritorno del padrone (Luca 12:35–48).

La speranza cristiana non è utopistica. Il Regno di Dio non verrà instaurato con sforzi umani; è un atto personale di Dio. Ciononostante, poiché il regno rappresenta la perfetta realizzazione della volontà di Dio per la società umana, esso costituirà la motivazione per l'azione sociale dei credenti già nel presente. Il regno è ora anticipato principalmente nella chiesa, la comunità di coloro che riconoscono il re ma l'azione sociale dei credenti per la realizzazione della volontà di Dio nella società sarà anch'essa un segno del regno futuro. Coloro che pregano per la venuta del regno (Matt. 6:10) non possono evitare di attuare questa preghiera il più possibile. Lo faranno, tuttavia, con quel realismo escatologico che riconosce che tutte le anticipazioni del regno in questa epoca saranno soltanto provvisorie e imperfette, e che il regno a venire non è mai da confondersi con le strutture sociali e politiche di quest'età (Luca 22:25–27; Giov. 18:36), e che queste ultime saranno spesso l'incarnazione dell'opposizione satanica al regno (Apoc. 13:17). Perciò i credenti non saranno disillusi di fronte al fallimento umano, ma continueranno a confidare nelle promesse di Dio. L'utopia umana deve riscoprire il suo vero traguardo nella speranza cristiana, e non viceversa.

IV. I segni dei tempi

Il NT presenta la seconda venuta di Cristo come una venuta imminente (Matt. 16:28; 24:33; Rom. 13:11–12; I Cor. 7:29; Giac. 5:8–9; I Pie. 4:7; Apoc. 1:1; 22:7, 10, 12, 20). Nello stesso tempo, il concetto di imminenza è qalificato ulteriormente dalla consapevolezza che devono aver luogo certi eventi "prima" del suo ritorno (Matt. 24:14; II Tess. 2:2–8) e, in particolare, dall'insegnamento che la data di questo ritorno non può essere conosciuta prima dell'evento stesso (Matt. 24:36, 42; 25:13; Mar. 13:32–33; Atti 1:7). È escluso dunque il calcolo e i credenti sono chiamati a vivere nella perenne attesa, proprio perché non si può sapere la data del ritorno di Cristo. In definitiva, il concetto di imminenza ha a che fare meno con date e più con il rapporto teologico tra adempimento futuro e storia passata di Cristo e la situazione presente dei cristiani. Le promesse *già* realizzate garantiscono e presuppongono ciò che *non è ancora* adempiuto, talché la seconda venuta di Cristo influisce sul presente, motivando la vita cristiana in vista della sua realizzazione. Questo rapporto teologico spiega la ragione per la quale nella profezia di Gesù (Matt. 24; Mar. 13; Luca 21) il giudizio di Gerusalemme appare ravvicinato, così come il giudizio della Roma pagana nella profezia di Giovanni (Apoc.); entrambi sono eventi che segnano il trionfo del Regno di Dio, perché dal punto di vista teologico lo sono a prescindere da quanto tempo intercorre fra il loro accadere e il tempo della fine. Proprio perché il Regno di Dio viene, le potenze di questo mondo sono giudicate nel corso della storia dell'età presente. Ogni evento simile è un'anticipazione del giudizio finale.

Per il fatto che la venuta di Cristo è il punto focale del futuro della chiesa, essa deve ispirarla nel presente, a prescindere da quanto sia prossimo o lontano il suo avverarsi. In questo senso, la speranza cristiana nel NT non viene intaccata dal cosiddetto "ritardo della parousia" che alcuni studiosi hanno ritenuto essere uno sviluppo teologico importante nei primi tempi della chiesa. Questo "ritardo" può essere ricavato in modo esplicito soltanto da II Pietro 3:1–10 (*cfr.* Giov. 21:22–23): in tale brano il motivo del ritardo è spiegato nei termini della misericordia e della pazienza di Dio (*cfr.* Rom. 2:4).

Alcuni interpreti sostengono che il NT indichi dei "segni" per mezzo dei quali la chiesa è avvertita dell'approssimarsi della fine (*cfr.* Matt. 24:3). Tale modo di interpretare i dati trova il suo principale sostegno nella parabola di Gesù sul fico (Matt. 24:32–33; Mar. 13:28–29; Luca 21:28–31). A ben guardare, i segni forniti in questi brani sembrano avere a che fare con la distruzione di Gerusalemme (Luca 21:5–7, 20–24), la quale, sebbene indichi l'approssimarsi della fine, non fornisce alcuna indicazione temporale. Neppure possiamo ricavare qualche orientamento temporale dalle profetizzate caratteristiche dell'intera epoca che va dalla risurrezione di Cristo alla fine: falsi dottori (Matt. 24:4–5, 11, 24–25; *cfr.* I Tim. 4:1; II Tim. 3:1–9; II Pie. 1–3; I Giov. 2:18–19; 4:3); guerre (Matt. 24:6–7; *cfr.* Apoc. 6:4); disastri naturali (Matt. 24:7; *cfr.* Apoc. 6:5–8); persecuzione della chiesa (Matt. 24:9–10; *cfr.* Apoc. 6:9–11), e predicazione del vangelo in tutto il mondo (Matt. 24:

14). Tutti questi sono segni per mezzo dei quali la chiesa, in ogni periodo della storia, ha la coscienza di vivere nel tempo della fine, ma non rappresentano una sorta di orologio escatologico. Soltanto la venuta stessa di Cristo sarà l'indicazione inequivocabile della fine (Matt. 24:27–30).

Nello stesso tempo il NT rivela che il tempo della testimonianza della chiesa raggiungerà il suo culmine con la comparsa dell'*Anticristo e con un periodo di tribolazione senza paragoni (Matt. 24: 21–22; Apoc. 3:10; 7:14). Certamente Paolo considerava la non comparsa dell'Anticristo come un'indicazione del fatto che non si era giunti ancora alla fine dei tempi (II Tess. 2:3–12).

L'Anticristo rappresenta il principio di opposizione satanica alla presenza del Regno di Dio nella storia (*p.e.* nella persecuzione dei credenti giudaici sotto Antioco Epifane: Dan. 8:9–12, 23–25; 11:21–45), particolarmente negli ultimi tempi, nell'epoca della chiesa (I Giov. 2:18). La vittoria di Cristo sulla malvagità, una vittoria in realtà già riportata, è manifestata nel tempo presente soprattutto nella testimonianza della chiesa in mezzo alla sofferenza; soltanto alla fine la vittoria sarà completa con l'eliminazione delle potenze dell'iniquità. Ne consegue che, nell'età presente, il successo della testimonianza della chiesa è sempre accompagnato da una crescente opposizione satanica (*cfr.* Apoc. 12).

La malvagità raggiungerà l'acme con l'ultimo Anticristo, che sarà un falso Messia o un profeta ispirato da Satana a compiere miracoli (II Tess. 2: 9; *cfr.* Matt. 24:24; Apoc. 13:11–15), oppure una potenza politica che perseguiterà e, bestemmiando, attribuirà a sé onori divini (II Tess. 2:4; *cfr.* Dan. 8:9–12, 23–25; 11:30–39; Matt. 24:15; Apoc. 13:5–8). Vale la pena notare che, mentre Paolo fornisce un ritratto di quest'incarnazione dell'iniquità (II Tess. 2:3–12), altri brani del NT lo ritengono presente già in coloro che insegnano eresie (I Giov. 2:18–18–19; 22; 4:3) oppure nelle pretese religiose dell'impero romano (Apoc. 13). Ogni grande crisi vissuta dalla chiesa è come una sorta di anticipazione della fine.

V. La seconda venuta di Cristo

La speranza cristiana ha come punto di riferimento principale la seconda venuta di Cristo (Ebr. 9:28). A ciò corrisponde l'espressione veterotestamentaria "il *giorno del SIGNORE", usata anche nel NT con riferimento al tempo della fine (I Tess. 5:2; II Tess. 2:2; II Pie. 3:10; *cfr.* "il giorno di Dio", II Pie. 3:12; "il gran giorno di Dio onnipotente", Apoc. 16:14), caratterizzato in generale come "giorno del Signore Gesù" (I Cor. 5:5; II Cor. 1:14; *cfr.* I Cor. 1:8; Fil. 1:6, 10; 2:16).

La seconda venuta di Cristo è chiamata la sua *parousia* ("venuta"), la sua *apokalypsis* ("rivelazione") e la sua *epiphaneià* ("apparizione"). La parola *parousia* significa "presenza" oppure "arrivo" ed era usata nel greco ellenistico con riferimento alla visita di divinità o governatori. La *parousia* di Cristo sarà una venuta personale dello stesso Gesù di Nazaret che è asceso al cielo (Atti 1:11); sarà tuttavia un evento di cui si avrà notizia universalmente (Matt. 24:27), una venuta in potenza e gloria (Matt. 24:30), per distruggere l'Anticristo e l'iniquità (II Tess. 2:8), per radunare il suo popolo, i vivi e i morti (Matt. 24:31; I Cor. 15:23; I Tess. 4:14–17; II Tess. 2:1), e per giudicare il mondo (Matt. 25:31; Gia. 5:9).

La sua venuta sarà anche un'*apokalypsis*, uno "svelare", in quanto la potenza e la gloria che ora gli appartengono in virtù della sua esaltazione e della sua sessione in cielo (Fil 2:9; Ef. 1:20–23; Ebr. 2:9) saranno manifestate al mondo. Il regno di Cristo come Signore, ora invisibile al mondo, sarà allora reso visibile dalla sua *apokalypsis*.

VI. La *risurrezione

Alla venuta di Cristo, i morti in Cristo risusciteranno (I Cor. 15:23; I Tess. 4:16) e coloro che in quel momento saranno vivi, saranno trasformati (I Cor. 15:52; *cfr.* I Tess. 4:17), cioè assumeranno la stessa esistenza di risurrezione, senza passare per la morte.

La fiducia nella risurrezione è testimoniata in un numero ristretto di brani veterotestamentari (Is. 25:8; 26:19; Dan. 12:2) ed è comune nella letteratura intertestamentaria. Sia Gesù (Mar. 12:18–27) sia Paolo (Atti 23:6–8) erano d'accordo con i farisei su questo punto, contro i sadducei che negavano la risurrezione. La speranza cristiana nella risurrezione, però, è basata soprattutto sulla risurrezione di Gesù, con la quale Dio è conosciuto come il "Dio che risuscita i morti" (II Cor. 1:9). Gesù, nella sua risurrezione, "ha distrutto la morte e ha messo in luce la vita e l'immortalità" (II Tim. 1:10). Egli è vivo per i secoli dei secoli" e possiede "le chiavi della morte e del soggiorno dei morti" (Apoc. 1:18).

La risurrezione di Gesù non è stata una semplice rianimazione di un corpo. Essa ha segnato l'ingresso nella vita escatologica, un'esistenza trasformata, fuori della sfera in cui può avere luogo la morte. Come tale ha costituito l'inizio della risurrezione escatologica. Il fatto della risurrezione di Gesù garantisce la futura risurrezione di "quelli che sono di Cristo, alla sua venuta" (I Cor. 15:20–23; II Cor. 4:14; Rom. 8:11; Tess. 4:14).

La vita escatologica, quella del Cristo risorto,

è comunicata ai cristiani in quest'epoca dal suo Spirito (Giov. 5:24; Rom. 8:11; Ef. 2:5f.; Col. 2: 12; 3:1), e ciò garantisce la loro futura risurrezione (Giov. 11:26; Rom. 8:11; II Cor. 1:22; 3:18; 5: 4–5). Ma la trasformazione dei cristiani nell'immagine di Cristo, operata dallo Spirito, rimane incompleta in questa vita perché i loro corpi sono mortali. La futura risurrezione segnerà il completamento della loro trasformazione all'immagine di Cristo, con una vita caratterizzata da incorruttibilità, gloria e potenza (I Cor. 15:42–44). L'esistenza prodotta dalla risurrezione non coincide con un corpo di "carne e sangue" (v. 50) bensì si esprime in un "corpo spirituale" (v. 44), ossia un corpo interamente vivificato e trasformato dallo Spirito del Cristo risorto. Da I Corinzi 15:35–54 risulta chiaro che la continuità fra l'esistenza attuale e la vita di risurrezione è la continuità della persona, indipendentemente dall'identità fisica.

Nel pensiero neotestamentario l'immortalità è intrinseca soltanto per Dio (I Tim. 6:16), mentre gli uomini per la loro discendenza da Adamo sono naturalmente mortali (Rom. 5:12). La vita eterna è un dono che Dio dà agli uomini mediante la risurrezione di Cristo. Soltanto in Cristo e mediante la loro risurrezione futura otterranno l'ingresso in quella vita escatologica piena, che non può essere toccata dalla morte. La risurrezione è quindi l'equivalente del raggiungimento della salvezza escatologica. Ne consegue che i dannati non saranno risuscitati nel senso pieno del termine "risurrezione" intesa come vita eterna. La risurrezione dei dannati è menzionata raramente nelle Scritture come il momento per il quale sono condannati al giudizio finale (Dan. 12:2; Giov. 5:28–29; Atti 24:15; Apoc. 20:5, 12-13; *cfr.* Matt. 12:41–42).

VII. Lo stato dei morti

La speranza cristiana di una vita dopo la morte non si basa sulla credenza che l'uomo sopravvviva alla morte. Tutti gli uomini, in quanto discendenti di Adamo, sono mortali. L'immortalità è un dono di Dio e sarà acquisita per mezzo della risurrezione dell'intera persona.

La Bibbia considera seriamente la morte. Non è un'illusione, bensì la conseguenza del peccato (Rom. 5:12; 6:23). È un male (Deut. 30:15, 19) dal quale gli uomini si ritraggono terrorizzati (Sal. 55: 4–5). È un nemico di Dio e dell'uomo; ne consegue che la risurrezione è la grande vittoria di Dio sulla morte (I Cor. 15:54–57). La morte è "l'ultimo nemico che sarà distrutto" (v. 26), già distrutto in sostanza grazie alla vittoria di Cristo (II Tim. 1:10), ma della cui distruzione definitiva si parla in Apocalisse 20:14 (*cfr.* Is. 25:8). I credenti sono liberati dal timore della morte soltanto perché la risurrezione di Cristo garantisce la loro risurrezione (Ebr. 2:14–15); e di conseguenza considerano la morte uno stato di sonno da cui si sveglieranno (I Tess. 4:13–14; 5:10) oppure come un partire per essere con Cristo (Fil. 1:23).

L'AT concepisce lo stato dei morti come l'esistenza nel soggiorno dei morti, "la tomba" o "l'oltretomba". Ma qui l'esistenza non è vita. È un luogo di tenebre (Giob. 10:21–22) e di silenzio (Sal. 115:17), in cui non c'è memoria di Dio (Sal. 6:5; 30:9; 88:11; Is. 38:18). I morti sono separati da Dio (Sal. 88:5), la fonte della vita. Soltanto raramente l'AT parla della speranza di una vera vita oltre la morte, ovvero di una vita fuori del soggiorno dei morti, alla presenza di Dio (Sal. 16:10–11; 49:15; 73:24; forse anche Giob. 19:25–26). È probabile che questa speranza sia stata stimolata dall'esempio di *Enoc (Gen. 5:24; *cfr.* Elia, II Re 2:11). Soltanto in Isaia 26:19 e Daniele 12:2 si trova una chiara dottrina della risurrezione.

"Ades" è l'equivalente neotestamentario del soggiorno dei morti (Matt. 11:23; 16:18; Luca 10: 15; Atti 2:27, 31; Apoc. 1:18; 6:8; 20:13–14); nella maggior parte dei casi si riferisce alla morte oppure al potere della morte. In Luca 16:23 sta a indicare il luogo di tormento in cui vanno gli ingiusti dopo la morte, similmente al pensiero giudaico del tempo, ma è improbabile che si possa attribuire a un tale uso parabolico di idee correnti il valore di un vero e proprio insegnamento sullo stato dei morti. I Pietro 3:19 descrive coloro che perirono nel diluvio come "spiriti trattenuti in carcere" (*cfr.* 4:6).

La speranza neotestamentaria dei cristiani che muoiono si concentra sulla loro partecipazione alla risurrezione (I Tess. 4:13–18), e c'è poco che indica una credenza precisa inerente a uno "stato intermedio". Brani indicatori (anche non precisi) del fatto che i cristiani morti sono con Cristo sono Luca 23:43; Romani 8:38–39; II Corinzi 5:8; Filippesi 1:23; *cfr.* Ebrei 12:23. Inoltre II Corinzi 5:2–8, un brano difficile, potrebbe significare che Paolo comprende l'esistenza fra la morte e la risurrezione come uno stare alla presenza di Cristo spogliati del corpo.

VIII. Il *giudizio

Il NT insiste sulla prospettiva del giudizio divino come un fatto del futuro dell'uomo che, al pari della morte, è ineluttabile: "è stabilito che gli uomini muoiano una volta sola, dopo di che viene il giudizio" (Ebr. 9:27). Questa prospettiva esprime la santità del Dio rivelato nella Bibbia, la cui volontà morale deve prevalere e di fronte al quale ogni creatura responsabile deve essere alla fine

definita ubbidiente oppure ribelle. Quando alla venuta di Cristo la volontà di Dio prevarrà, il Regno di Dio includerà chi sarà ritenuto ubbidiente ed escluderà coloro che saranno ritenuti ribelli. Nessuna presa di posizione finale di questo genere accade nel corso della storia, anche se avvengono giudizi provvisori, mentre la pazienza di Dio concede tempo a tutti gli uomini per ravvedersi (Atti 17:30–31; Rom. 2:4; II Pet. 3:9). Ma alla fine sarà rivelata la posizione di ogni persona davanti a Dio.

Il giudice è Dio (Rom. 2:6; Ebr. 12:23; Giac. 4: 12; I Pie. 1:17; Apoc. 20:11) o Cristo (Matt. 16: 27; 25:31; Giov. 5:22; Atti 10:42; II Tim. 4:1, 8; I Pie. 4:5; Apoc. 22:12). Dio giudica per mezzo del suo agente escatologico, Cristo (Giov. 5:22, 27, 30; Atti 17:31; Rom. 2:16). Il "tribunale di Dio" (Rom. 14:10) e il "tribunale di Cristo" (II Cor. 5: 10) sono quindi equivalenti. (Il giudizio affidato ai santi, secondo Matteo 19:28, Luca 22:30, I Corinzi 6:2–3 e Apocalisse 20:4, ha a che fare con l'autorità che condividono con Cristo nel suo regno e non si riferisce a una partecipazione effettiva al giudizio finale.)

Il metro del giudizio di Dio è la sua giustizia imparziale, in base alle opere degli uomini (Matt. 16: 27; Rom. 2:6, 11; II Tim. 4:14; I Pie. 1:17; Apoc. 2: 23; 20:12; 22:12). Questa vale anche per i credenti in Cristo. "Noi tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quando era nel corpo, sia in bene sia in male" (II Cor. 5:10). Il giudizio sarà secondo la luce che ha ricevuto ogni uomo (*cfr.* Giov. 9:41); a seconda che abbiano avuto la legge di Mosè (Rom. 2:12) oppure una conoscenza naturale delle esigenze morali di Dio (vv. 12–16), ma nessun uomo può essere dichiarato giusto davanti a Dio in base alle proprie opere (Rom. 3:19–20). Non c'è alcuna speranza per chi cerca di giustificare se stesso al giudizio. C'è speranza però per l'uomo che cerca la sua giustificazione in Dio (Rom. 2:7). Il vangelo rivela che la giustizia richiesta è quella che viene conferita agli uomini per mezzo di Cristo. Nella morte e risurrezione di Cristo, Dio nel suo amore misericordioso ha già eseguito il giudizio a favore dei peccatori, perdonandoli a motivo di Cristo, offrendo loro in Cristo quella giustizia che non avrebbero potuto mai conseguire. Pertanto, la persona che pone fede in Cristo è libera da ogni condanna (Giov. 5: 24; Rom. 8:33–34). In effetti, il criterio del giudizio finale riguarda la sua relazione con Cristo (*cfr.* Matt. 10:32–33). È questo il significato del "libro della vita" (Apoc. 20:12, 15, ovvero del "libro della vita dell'Agnello", 13:8).

Il significato della dottrina della giustificazione insegnata da Paolo è che in Cristo, Dio ha pronunciato in anticipo il verdetto dell'ultimo giudizio, dichiarando non colpevoli i peccatori che credono in Cristo. Tale insegnamento è analogo a quello di Giovanni, secondo cui il giudizio avviene già a seconda della decisione delle persone di credere o rifiutare di credere in Cristo (Giov. 3: 17–21; 5:24).

L'ultimo giudizio rimane un evento escatologico anche per i credenti (Rom. 14:10), sebbene questi possono affrontarlo senza timore (I Giov. 4:17). Attendiamo il verdetto di assoluzione al giudizio finale (Gal. 5:5), "la corona della giustizia" (II Tim. 4:8), sulla base della stessa misericordia di Dio per mezzo della quale siamo stati già giustificati (II Tim. 1:16). Ma, anche per il cristiano, le opere rivestono la loro importanza (Matt. 7: 1–2, 21, 24–27; 25:31–46; Giov. 3:21; II Cor. 5:10; Gia. 2:13), in quanto la giustificazione nulla toglie al bisogno di ubbidire, anzi lo rende possibile per la prima volta. La giustificazione è il fondamento ma ciò che gli uomini costruiscono su di esso è passibile di giudizio (I Cor. 3:10–15): "se l'opera sua sarà arsa, egli ne avrà il danno; ma egli stesso sarà salvo; però come attraverso il fuoco" (v. 15).

IX. L'*inferno

Il destino finale degli empi è l'inferno, parola che traduce il gr. *geenna*, derivato dall'ebr. *gēhinnōm*, "la valle di Ben–Innom". Questo termine in origine indicava un posto fuori Gerusalemme dove erano compiuti sacrifici umani di bambini a Moloc (II Cro. 28:3; 33:6). Divenne poi un simbolo del giudizio in Geremia 7:31–33; 19:6–7, mentre nella letteratura intertestamentaria il termine fu usato per indicare il fuoco escatologico dell'inferno.

Nel NT l'inferno è concepito come un posto di fuoco eterno (Mar. 9:43, 48; Matt. 18:8; 25:30) dove il verme non muore (Mar. 9:48), un posto dove "ci sarà pianto e stridor di denti" (Matt. 8: 12; 13:42, 50; 22:13; 25:30), le "tenebre di fuori" (Matt. 8:12; 22:13; 25:30; *cfr.* II Pie. 2:17; Giu. 13) e "lo stagno ardente di fuoco e di zolfo" (Apoc. 19:20; 20:10, 14–15; 21:8; *cfr.* 14:10). L'Apocalisse lo descrive come "la morte seconda" (2:11; 20:14; 21:8). È il posto in cui sono distrutti anima e corpo (Matt. 10:28).

Le immagini dell'inferno usate nel NT appaiono molto sobrie se paragonate a quelle usate nell'apocalittica giudaica e negli scritti cristiani più tardivi. Le immagini neotestamentarie derivano in particolare da Isaia 66:24 (*cfr.* Mar. 9:48) e Giovanni 19:24, 28; Isaia 34:9–10 (*cfr.* Apoc. 14:10–11; anche Giu. 7; Apoc. 19:3). È evidente che tale linguaggio non va preso alla lettera bensì per in-

dicare il terrore e il carattere finale della condanna all'inferno, che in modo meno metaforico è descritto come l'essere esclusi dalla presenza di Cristo (Matt. 7:23; 25:41; II Tess. 1:9). Forse non si dovrebbe derivare dal simbolismo di Apocalisse 14:10–11 e 20:10 (*cfr.* 19:3) l'idea di un tormento eterno, tuttavia il NT insegna chiaramente l'eterna distruzione (II Tess. 1:9) o punizione (Matt. 25: 46), dalla quale non ci può essere scampo.

L'inferno è il destino di tutte le forze del male: di Satana (Apoc. 20:10), dei demoni (Matt. 8:29; 25:41), della bestia e del falso profeta (Apoc. 19: 20), della morte e dell'Ades (Apoc. 20:14). Diventa il destino degli uomini soltanto perché si sono identificati con il male. È importante notare che non esiste alcuna simmetria fra i due destini dell'uomo: il Regno di Dio è stato preparato per i redenti (Matt. 25:34) ma l'inferno è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli (v. 41) e diventa il destino dell'uomo soltanto perché rifiuta il suo vero destino che Dio gli offre in Cristo. La dottrina neotestamentaria dell'inferno, come tutta l'escatologia, non consiste soltanto in informazioni; è un avvertimento dato nel contesto della chiamata al ravvedimento e alla fede in Cristo che Dio rivolge all'uomo per mezzo del vangelo.

L'insegnamento neotestamentario sull'inferno non può essere conciliato con l'universalismo secondo cui, alla fine, tutti gli esseri umani si salveranno. L'elemento di verità in questa dottrina è che Dio desidera la salvezza di tutti gli uomini (I Tim. 2:4) e ha dato suo Figlio per la salvezza del mondo (Giov. 3:16). Ne consegue che lo scopo cosmico dell'azione escatologica di Dio in Cristo può essere descritto in termini universali (Ef. 1:10; Col. 1:20; Apoc. 5:13). L'errore dell'universalismo dogmatico è lo stesso che caratterizza la dottrina simmetrica della doppia predestinazione: entrambe queste dottrine rimuovono la verità escatologica dal suo contesto (quello della proclamazione del vangelo), togliendo così l'urgenza escatologica e l'appello forte che il vangelo rivolge all'uditore. Il vangelo pone davanti agli uomini il loro vero destino in Cristo e li mette in guardia sulle conseguenze gravi che attendono coloro che non scelgono un tale destino.

X. Il millennio

L'interpretazione di Apocalisse 20:1–10, che descrive un periodo di mille anni (conosciuto come il "millennio") nel quale Satana sarà legato e i santi regneranno con Cristo, prima del giudizio finale, ha trovato i cristiani in disaccordo, ormai da tanto tempo. L'"amillennialismo" è la tesi che considera il millennio un simbolo dell'era della chiesa e identifica il confinamento di Satana in ragione dell'opera di Cristo un fatto compiuto nel passato (Matt. 12:29). Secondo il "postmillennialismo" si tratta di un periodo futuro in cui il vangelo riscuoterà grande successo nella storia, prima della venuta di Cristo. Il "premillennialismo" prevede un periodo di tempo fra la venuta di Cristo in gloria e il giudizio finale. Il "premillennialismo" può essere ulteriormente suddiviso, in "premillennialismo storico" che considera il millennio un ulteriore stadio nell'affermarsi del regno di Cristo, una fase intermedia fra l'epoca della chiesa e l'epoca futura. (Talvolta I Cor. 15:23–28 è interpretato a sostegno di quest'idea di tre fasi nel compimento dell'opera redentrice di Cristo.) Dall'altra parte, il "dispensazionalismo" considera il millennio, non una fase di un'unica azione redentrice di Cristo, bensì un periodo in cui le promesse dell'AT per Israele troveranno adempimento in modo letterale.

Va considerato che nessun altro brano della Scrittura si riferisce in modo esplicito al millennio. L'applicazione delle profezie dell'AT riguardanti l'epoca della salvezza in modo peculiare per il millennio non è conforme al modo in cui il NT, in generale, interpreta tali profezie, le quali trovano il loro adempimento nella salvezza già compiuta da Cristo, salvezza che troverà la sua realizzazione nell'età a venire. Anche l'Apocalisse interpreta la Scrittura profetica in questo modo nei capitoli 21—22. Nella struttura dell'Apocalisse il millennio ha un ruolo limitato, come dimostrazione della vittoria finale di Cristo e dei suoi santi sulle potenze del male. L'oggetto principale della speranza cristiana non è il millennio bensì la nuova creazione di Apocalisse 21—22.

Alcuni scritti apocalittici giudaici prevedono un regno preliminare del Messia su questa terra, prima dell'età futura e sembra che Giovanni, nell'Apocalisse, abbia adattato questa prospettiva. Ci sono motivi esegetici molto forti per considerare il millennio come una conseguenza della venuta di Cristo descritta in Apocalisse 19:11–21 (si veda G. R. Beasley–Murray, *The Book of Revelation*, *NCB*, 1974, pp. 284–298). Ciò favorisce la tesi del "premillennialismo storico", ma è anche possibile che si interpreti il brano in modo troppo letterale quando si intende un periodo di tempo ben preciso. Che si tratti di un periodo di tempo oppure di un simbolismo che fa comprendere il senso della venuta di Cristo, il significato teologico del millennio è lo stesso: esso esprime la prospettiva del trionfo finale di Cristo sul male e la rivendicazione del suo popolo che ha sofferto sotto la tirannia dell'iniquità nell'età presente.

XI. La nuova creazione

Il traguardo finale dei disegni di Dio per il mondo

comprende, negativamente, la distruzione di tutti i nemici di Dio: Satana, il peccato e la morte, e l'eliminazione di ogni forma di sofferenza (Apoc. 20:10, 14–15; 7:16–17; 21:4; Is. 25:8; 27:1; Rom. 16:20; I Cor. 15:26, 54); positivamente, e alla fine, il Regno di Dio che prevale completamente (Zacc. 14:9; I Cor. 15:24–28; Apoc. 11:15), affinché tutte le cose siano uno in Cristo (Ef. 1:10) e "Dio sarà tutto in tutti" (I Cor. 15:28).

Con la realizzazione finale della salvezza dell'umanità ci sarà anche la liberazione dell'intero creato dalla sua maledizione causata dal peccato (Rom. 8:19–23). La speranza cristiana non è la redenzione *dal* mondo bensì la redenzione *del* mondo. In seguito al giudizio ci saranno "nuovi cieli e nuova terra, nei quali abiti la giustizia" (II Pie. 3: 13; *cfr.* Ebr. 12:26; II Pie. 3:10; Apoc. 21:1; Is. 65: 17; 66:22; Matt. 19:28).

Il destino dei redenti è di essere come Cristo (Rom. 8:29; I Cor. 15:49; Fil. 3:21; I Giov. 3:2) e con Cristo (Giov. 14:3; II Cor. 5:8; Fil. 1:23; Col. 3:4; I Tess. 4:17), di partecipare alla sua gloria (Rom. 8:18, 30; II Cor. 3:18; 4:17; Col. 3:4; Ebr. 2:10; I Pie. 5:1) e al suo regno (I Tim. 2:12; Apoc. 2:26–27; 3:21; 4:10; 20:4, 6); essere figli di Dio in perfetta comunione con lui (Apoc. 21:3, 7), adorare Dio (Apoc. 7:15; 22:3), e vedere Dio (Matt. 5:8; Apoc. 22:4) e Cristo, faccia a faccia (I Cor. 13: 12). La fede, la speranza, e specialmente l'amore, sono le caratteristiche permanenti dell'esistenza cristiana che esisteranno alla perfezione nel mondo futuro (I Cor. 13:13), mentre "giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo" sono similmente delle qualità durature sperimente da chi ha comunione con Dio (Rom. 14:17).

La vita collettiva dei redenti con Dio è descritta con diverse immagini: il banchetto escatologico (Matt. 8:11; Mar. 14:25; Luca 14:15–24; 22:30) o festa di nozze (Matt. 25:10; Apoc. 19:9), il paradiso riconquistato (Luca 23:43; Apoc. 2:7; 22: 1–2), la nuova Gerusalemme (Ebr. 12:22; Apoc. 21). Si tratta soltanto di immagini in quanto nessun occhio ha visto e nessuno orecchio ha udito le cose che "Dio ha preparate per coloro che lo amano"(I Cor. 2:9).

Bibliografia. E. Brunner, *Eternal Hope*, 1954, tr. it. Bologna, 1973; O. Cullmann, "The Return of Christ", in A.J.B. Higgins a cura di, *The Early Church*, 1956, tr. it. dal francese, Roma, 1948;W.G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*, 1961; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 1963, tr. it., Bologna, 1971; G.E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, 1952; *idem*, *The Eschatology of Biblical Realism*, 1964; *idem.*, *The Presence of the Future*, 1974; A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, 1966; J. Moltmann, *Theology of Hope*, 1967, tr. it., Brescia, 1969; P. Badham, *Christian Beliefs about Life after Death*, 1976; G.C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1976; R.G. Cluse, a cura di, *The Meaning of Millennium: Four Views*, 1977; A.J. Mattil, *Luke and the Lst Things*, 1979; P.S. Minear, *New Testament Apocalyptic*, 1981; J.C. Beker, *Paul's Apocalyptic Gospel*, 1982; S.H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus*, 1982; M.J. Harris, *Raised Immortal*, 1983; A. van der Walle, *From Darkness to the Dawn*, 1984; G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 1986; D. Gowan, *Eschatology and the Old Testament*, 1986; S.H. Travis, *Christ and the Judgment of God*, 1986; Z. Hayes, *Visions of a Future*, 1989; J.H. Charlesworth, a cura di, *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, 1992, **in it.** *GLNT*, 3:995–1000; *DCBNT*, pp. 1198–1209 (con ricca bibliografia); *DPL*, pp. 556–582; R. Pache, *Il ritorno di Gesù Cristo*, Roma, 1958; E. Brunner, *L'eternità come futuro e tempo presente*, Bologna, 1973; S. Zedda, *L'escatologia biblica*, Brescia, 1975; V. Subilia, *Il regno di Dio. Interpretazione nel corso dei secoli*, Torino, 1993; J. Moltmann, *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*, Brescia, 1998; *Escatologia e scrittura*, "Annali di Storia dell'esegesi", 17/ 1, Bologna, 2000; R. Diprose, *Passato, presente e futuro nell'opera di Dio, LB* 1, 1990. W. Kaiser Jr., *Ritorno al futuro*, GBU, Chieti, in corso di stampa. (R.J. Bauckham)

*Cielo; *Giudizio; *Morte; *Paradiso

ESCOL

1. Fratello di Mamre e Aner, "alleati"di Abramo quando questi si trovava presso Ebron; lo aiuto, insieme ai suoi uomini, nella liberazione di Lot (Gen. 14:13–24). **2.** Valle in cui le spie inviate da Mosè raccolsero un enorme grappolo (ebr. *'eškōl*) d'uva, dimostrazone della fecondità della terra (Num. 13:23–24; 32:9; Deut. 1:24). Tradizionalmente collocata a pochi km. a nord di Ebron (Girolamo, *Ep.* 108.11; in *PL* 22.886), dove i vigneti sono ancora noti per la qualità dell'uva prodotta. Alcuni studiosi preferiscono una localizzazione a sud di Ebron (Gray; Noth), ma sebbene i testi non siano espliciti nell'indicare la direzione di marcia, sembra chiaro che le spie abbiano proseguito da Ebron verso nord, verso la valle di Escol (Num. 13:22–23).

Bibliografia. G.B. Gray, *Numbers, ICC*, 1903, pp. 142–143; P. Thomsen, *Loca Sancta*, 1907, p. 62; *IDB*, 2, p. 142. (G.T. Manley, G.I. Davies)

ESDRA

Secondo il capitolo 7 del libro di Esdra, questi fu inviato a Gerusalemme da Artaserse I nel 458 a.C. Sembrerebbe probabile che in Persia ricoprisse una posizione definibile come quella di un Segretario di Stato per gli affari ebraici. Il suo compito era di carattere esecutivo, volto a far rispettare la legge ebraica, e a questo scopo aveva l'autorità di assegnare cariche in Israele. Un grosso numero di esuli lo seguì ed egli portò doni di valore al tempio da parte de re e degli altri esuli. Gli fu chiesto di occuparsi del problema dei matrimoni misti e, dopo digiuno e preghiera, redasse assieme a un gruppo di uomini scelti, una lista nera imponendo quanto meno ad alcuni, l'abbandono delle mogli pagane (10:19).

Dopo questo episodio, non si parla più di Esdra fino a quando egli dà lettura pubblica della legge, in Neemia 8. Ciò avvenne nel 444 a.C. Essendo stato inviato dal re a compiere una missione temporanea, è verosimile che ritornò per fare rapporto, e che fosse poi inviato nuovamente con un compito simile in occasione del completamento delle mura della città. Neemia, in un punto delle sue memorie (Nee. 12:36–42), scrive che egli stesso guidò uno dei gruppi intorno alle mura in occasione della loro dedicacazione, mentre l'altro gruppo era guidato da Esdra.

Sulla base di tre brani, molti hanno supposto che Esdra non andò a Gerusalemme se non al tempo di Artaserse II, cioè nel 398 a.C., molto dopo l'epoca di *Neemia.

a) Esdra 9:9 parla di mura della città, mentre il muro fu costruito soltanto al tempo di Neemia. In realtà, Esdra 4:12 mostra che delle mura di qualche tipo erano in costruzione durante il regno di Artaserse I, e probabilmente si fa riferimento alla distruzione di queste in 4:23 e in Neemia 1:3. Esdra giosce per fede per l'opera finora compiuta.

b) Esdra 10:1 parla di una grande assemblea tenuta a Gerusalemme, mentre Neemia 7:4 afferma che soltanto pochi vivevano in città. Il contesto di Esdra 10 mostra, però, che l'assemblea in questione si raccolse dalle zone limitrofe (si veda 10:7, mentre Neemia 7 parla soltanto dei residenti in città).

c) Esdra 10:6 parla di Iocanan, figlio di Eliasib, come contemporaneo di Esdra. Da Neemia 12: 22–23 sappiamo che Iocanan era nipote di Eliasib e dai papiri di Elefantina veniamo a sapere che Iocanan fu Sommo sacerdote nel 408 a.C. D'altra parte, Iocanan era un nome comune, ed è quindi ragionevole pensare che Eliasib avesse un figlio di nome Iocanan, un altro figlio, Ioiada, il quale ebbe a sua volta un figlio, Iocanan, che divenne poi Sommo sacerdote. Esdra 10:6 non afferma che Iocanan fosse Sommo sacerdote al tempo di Esdra.

Contrariamente alla teoria secondo la quale gli autori di Esdra e Neemia fecero confusione tra Artaserse I e Artaserse II (confusione finalizzata a sostenere la teoria della priorità cronologica di Neemia), bisogna dire che anche nell'ipotesi che qualcuno avesse scritto in una data tardiva quale il 330 a.C., non avrebbe potuto confondere l'ordine dei due re. Se Esdra arrivò davvero nel 398 a.C., qualche contemporaneo dello scrittore l'avrebbe ricordato, e molti lo avrebbero saputo da chi li aveva preceduti. L'autore non poteva quindi inserire per sbaglio Esdra prima di Neemia, e nessuno ha suggerito una ragione per cui avrebbe dovuto farlo. (Si veda J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958; H.H. Rowley, "The Chronological Order of Ezra and Nehemiah" in *The Servant of the Lord and Other Essays*, 1952, pp. 129ss.)

Bisogna notare che in tempi post–biblici Esdra si guadagnò una grande reputazione tra gli ebrei. Nel libro apocrifo *II Esdra* 14, si dice di lui che fu ispirato da Dio per riscrivere la legge, distrutta durante l'esilio insieme a svariati altri libri. Si veda anche l'articolo seguente.

Bibliografia. H.H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, 1930; W.F. Albright, "The Date and Personality of the Chronicler", *JBL* 40, 1921, pp. 104ss., **in it.** F. Vattioni, *Esdra: scriba o lettore*, Bari, 1974; G. Garbini, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Brescia, 2001. (J.S. Wright)

*Esilio; *Tempio

ESDRA, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

a) 1:1–11. Ciro permette agli israeliti di ritornare dall'esilio sotto la guida di Sesbasar, 537 a.C.

b) 2:1–70. Registro di coloro che erano tornati.

c) 3:1–13. Viene costruito l'altare e vengono poste le fondamenta del tempio, 536 a.C.

d) 4:1–5, 24. I nemici si oppongono a questa opera, fino al tempo di Dario.

e) 4:6–23. Ulteriore opposizione alla costruzione della mura cittadine durante il regno di Assuero (Serse, 485–465 a.C.) e Artaserse (464–424 a.C.), che portano, infine, a un decreto che impone l'interruzione

della costruzione.
f) 5:1–6:22. Ripresa della costruzione del tempio grazie alle profezie di Aggeo e di Zaccaria. Nonostante le proteste rivolte a Dario, la costruzione è completata, 520–516 a.C.
g) 7:1–28. Esdra è inviato dalla Persia per applicare la legge, 458 a.C.
h) 8:1–36. Il viaggio e l'arrivo sicuri di Esdra.
i) 9:1—10:44. Esdra e gli israeliti si occupano del problema dei matrimoni misti.

In questo schema si parte dal presupposto che l'autore abbia raccolto in 4:6–23 svariati esempi di opposizione. Alcuni credono che Assuero al v. 6 sia Cambise (529–522 a.C.) e Artaserse nel v. 7 sia l'usurpatore Gaumata, o falso Smerdi, che regnò per qualche mese nel 522–521 a.C. Nei vv. 7–23 si tratta però delle mura e non del tempio, ed è probabile che i danni di cui si parla nel v. 23 siano quelli cui si fa riferimento in Neemia 1:3.

II. Paternità e datazione

Si veda la nota generale della voce relativa al libro delle *Cronache, libro a cui probabilmente appartenevano i libri di Esdra e di Neemia. Tradizionalmente l'autore del libro è considerato Esdra stesso ma alcuni portano la datazione del libro al 330 a.C. *ca*. Che fosse o meno Esdra il redattore finale, i capitoli 7—9 sembrerebbero scritti di suo pugno, essendo buona parte di questa sezione scritta alla prima persona singolare. Il racconto nei capitoli 1—6 è compilato in base a registri e decreti (1:2–4; 6:3–12), genealogie e liste di nomi (2), e lettere (4:7–22; 5:6–17). Vi sono due sezioni in aramaico (4:8—6:18; 7:12–26). L'aramaico era la lingua della diplomazia del tempo ed era adatto alla sezione relativa alle missive che intercorrevano tra la terra di Israele e la Persia.

III. Attendibilità

I documenti che troviamo in Esdra non presentano particolari difficoltà di armonizzazione interna e con ciò che è noto dalla storia generale. Possiamo notare i seguenti punti:

a. il decreto di Ciro (1) che riconosce il Signore, è in armonia con l'approccio favorevole che Ciro ebbe alle divinità babilonesi nei registri del tempo. Si tratta di un decreto pubblico, scritto in termini che sarebbero risultati graditi agli israeliti. Il decreto formale in 6:3–5 è invece redatto per i registri e indica la grandezza massima del tempio che il re era pronto a finanziare.

b. Si è fatto notare come in Aggeo 2:18 si legge che le fondamenta del tempio furono poste nel 520 a.C., mentre Esdra 3:10 indica il 536 a.C. In effetti, nel periodo intercorrente fu fatto così poco che probabilmente quando i lavori iniziarono nuovamente fu ripetuta la cerimonia della posa della "prima pietra". I registri mostrano che nelle costruzioni importanti era posta più di una "prima pietra".

c. La data dell'arrivo di Esdra è legata al libro di Neemia, ed è considerata più specificamente nell'articolo *Esdra, sopra. Si vedano inoltre *Neemia, *Sesbasar, *Zorobabele.

IV. Il libro di Esdra e *I Esdra*

Tra gli apocrifi c'è *I Esdra* che è molto simile all'Esdra canonico, sebbene esso contenga alcune palesi differenze. Esso Abbraccia il periodo che va da II Cronache 35:1 alla fine di Esdra, aggiungendo poi Neemia 8:1–12. La storia, all'interno di questo libro, è confusa. Ciro permette il ritorno sotto la guida di Sesbasar, mentre Dario ordina a Zorobabele di andare a costruire il tempio e la città; eppure 5:70–73 dice che Zorobabele era al lavoro nella terra di Giuda "finchè visse il re Ciro". Dunque, per quanto possa essere utile confrontare le due versioni, Esdra è senza dubbio più attendibile. La famosa storia delle tre guardie si trova in I Esdra 3.

Bibliografia. J.M. Myers, *Ezra, Nehemiah, AB*, 1965; A.C. Welch, *Post–Esilich Judaism*, 1935; L.E. Browne, *Early Judaism*, 1920; K. Galling, "The Gola–list in Ezra ii/Neh. Vii", *JBL* 70, 1951, pp. 149ss.; F.D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, *TOTC*, 1979; *Ezra Nehemiah*, 1985; H.G.M. Williamson, *Ezra and Nehemiah*, 1987; M. Roberts, *Ezra–Nehemiah*, 1992, **in it.** *CBI* 1, pp. 489–496; *PS* 1, pp. 490–497; *IS* 1, 693–715; C. Balzaretti, *Esdra–Neemia*, Milano, 1999. (J.S. Wright)

*Apocrifi; *Canone dell'AT

ESDRAELON

Forma greca del nome *Izreel. Tuttavia, i nomi greco ed ebraico, si riferiscono in realtà a due diverse pianure adiacenti, anche se in alcune opere moderne il termine Izreel viene esteso e comprende entrambe. La valle di Izreel vera e propria è la valle che si estende dalla cittadina di Izreel fino a Bet–Sean e che si affaccia sulla valle del Giordano, con la Galilea a nord e il monte Ghilboa a sud.

Esdraelon è invece la pianura alluvionale a forma di triangolo racchiusa a sud–ovest dalla catena del Carmelo, da Iocneam a Ibleam ed Engannim (l'odierna Jenin), a nord da una linea che si estende da Iocneam alle colline di Nazaret, e a est da una linea che scende giù nuovamente a Ibleam ed Engannim. A est, Izreel si trova all'ini-

zio della valle omonima, mentre a ovest la sezione sud–occidentale delle colline dalla Galilea lascia soltanto uno stretto passaggio entro il quale scorre il fiume Chison che si getta nella pianura di Acre dopo aver attraversato quella di Esdraelon. Ai piedi dei pendii del Carmelo che si affacciano a nord–ovest vi sono le importanti città di *Iocneam, *Meghiddo, *Taanac e *Ibleam che controllavano i passi principali e le vie che da nord a sud attraversavano la parte occidentale, mentre queste stesse città, insieme a quella di Izreel, controllavano anche l'importante strada da est a ovest, dalla valle del Giordano alla costa mediterranea, l'unica via non interrotta da catene montuose. Esdraelon era un territorio paludoso, la cui importanza risiedeva principalmente nelle suddette strade; la valle di Izreel aveva invece un valore agricolo, oltre a quello dato dalla posizione geografica. Per un approfondimento di carattere geografico, si veda D. Baly, *Geography of the Bible*, 1974, pp. 39, 144–151. (K.A. Kitchen)

ESERCITO

A differenza delle controparti egiziane e mesopotamiche, non sembra che i monarchi di Israele siano stati interessati a realizzare imprese militari da commemorare in rilievi e dipinti propagandisctici. La nostra descrizione della macchina bellica israelitica deve dipendere dunque per la maggior parte dai racconti verbali delle battaglie e dai riferimenti occasionali offerti dall'AT.

a) Composizione

Come illustra bene la storia di Debora e Barac, l'esercito israelitico iniziò come una milizia delle singole tribu che si raccoglieva in tempi di crisi per essere guidata da qualcuno con un carattere carismatico. La base dell'organizzazione era il clan tribale il quale, in teoria, forniva un contingente di mille uomini (I Sam. 10:19). Alcune tribù si distinsero per la bravura nell'uso di armi particolari (*p.e.* Giu. 20:16; *cfr.* I Cro. 12). Fu Saul che dotò Israele di un nucleo di esercito stabile, che in prima istanza ammontava a non più di 3.000 uomini (I Sam. 13:2). Come la stessa istituzione della monarchia, anche la creazione di questa forza regolare era dovuta alla minaccia continua rappresentata dai filistei. I duelli tra campioni, organizzati al fine di evitare spargimenti di sangue, sembra che fossero più consueti tra i filistei che tra gli israeliti (I Sam. 17), ma dobbiamo interpretarli come una sorta di incontro tra le rappresentanze di due gruppi di ***neʿārîm*** (*lett.* "uomini giovani"), occasionalmente usato però come termine tecnico che significa "truppe scelte" delle armate di Davide e Is–Boset (II Sam. 2: 12–17). L'esercito di Davide era formato sia da contingenti regolari sia da una forza di milizia (II Sam. 15:18). II Samuele 23:8–39 elenca gli ufficiali di comando dell'esercito di Davide, "i Tre" e "i Trenta". Secondo la tesi principale erano uomini che si erano distinti fin dai giorni della fuga di Davide da Saul come capo di una banda di predoni. Nei contingenti regolari c'erano mercenari provenienti dal mare Egeo (cheretiti e peletiti) che avevano il ruolo di guardie del corpo (II Sam. 15:18–22, menziona anche filistei di Gat). La milizia era divisa in dodici battaglioni, ognuno dei quali svolgeva il servizio un mese per volta (I Cro. 27:1–15). Se Davide fosse dotato di un contingente di carri, questo doveva essere abbastanza piccolo (*cfr.* II Sam. 8:3–4); fu con il regno di Salomone che i carri divennero importanti (I Re 4:26; 10:26). Ci sono pochi suggerimenti che fanno pensare a una cavalleria degna di questo nome. La gran parte dei carri fu presa dal regno del nord nel momento della divisione ma, a motivo delle incursioni siriane, questo vantaggio fu perso già a partire dal XIX sec. (II Re 13:7) (*comandante).

b) Accampamento

L'accampamento (ebr. ***maḥaneh***) aveva probabilmente forma circolare o quadrata (*cfr.* Num. 2); il re e i suoi ufficiali si trovavano in ogni caso al centro (I Sam. 26:5). Yadin (pp. 274–275, 304–310) ha contestato l'ipotesi che i soldati dormissero in tende (ebr. ***sukkôṯ***; *cfr.* II Sam. 11:11; I Re 20:12, 16) e preferisce intendere "Succot" come nome del luogo. Quando l'esercito era impegnato, l'accampamento era difeso da un distaccamento (I Sam. 25:13). Ai civili era permesso visitare l'accampamento e portare cibo, così come scambiare notizie (I Sam. 17:17–30).

c) Esercito romano

La divisione principale era la *legione, in teoria composta di 6.000 uomini ma di fatto ammontante a 4.000–6.000. C'erano dieci coorti per legione e ogni coorte era composta di sei centurie; ogni centurione comandava tra i settanta e i cento uomini. C'erano anche coorti ausiliarie e piccole unità di cavalleria chiamate *alae*, principalmente composte di provinciali, ma non giudei (Giuseppe Flavio, *Ant.* 14.204). Ci iscrizioni che attestano la presenza di una "coorte italiana" (Atti 10:1) in Siria nel 69 d.C. *ca.*; si trattava di una coorte ausiliaria composta da cittadini romani liberi.

d) Eserciti spirituali

Il senso originale dell'espressione veterotesta-

mentaria "Signore degli eserciti" (*Yahweh ṣ^e^bāôt*) è incerto; il titolo può riferirsi alla sovranità di Dio sulle armate di Israele (I Sam. 17:45) o agli eserciti spirituali ai suoi ordini (Gios. 5:13–15; I Re 22:19; II Re 6:17). Nell'AT predomina il secondo significato. Nella battaglia finale tra il bene e il male, Cristo appare come condottiero degli eserciti del cielo (Apoc. 19:14), sconfiggendo gli eserciti della bestia e dei re della terra (Apoc. 19:19).

Bibliografia. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 2 ed., 1965, pp. 213–228, tr. it., Genova 1964; A.S. Rainey in L.R. Fisher a cura di, *Ras Shamra Parallels*, 2, 1975, pp. 98–107, **in it.** T.R Hobbs, *L'arte della guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1997; Y. Le Bohec, *L'esercito romano*, Urbino, 2001. (R.P. Gordon)

*Armi e armature; *Carro da guerra; *Guerra

ESERCITO DEI CIELI

Il termine più comunemente tradotto con "esercito" è *ṣāḇā'*, che ricorre circa 400 volte; *ḥayil* è anche tradotto "esercito" diverse volte (ma si veda *Esercito nel senso militare). Ciascuno di questi termini, con il dovuto riguardo alla sua connotazione particolare, può essere usato indifferentemente per indicare, *p.e.*, l'"esercito" di faraone o "l'esercito" d'Israele. Tuttavia quando è usato per l'esercito d'Israele, esso assume generalmente una connotazione religiosa; vi sono inoltre due usi esclusivamente religiosi di *ṣāḇā'* che occorre rilevare.

a) Esercito dei cieli

Questa espressione (*ṣ^e^ḇā' haššāmayim*) ricorre circa 15 volte, e nella maggior parte dei casi indica l'oggetto dei culti pagani (Deut. 4:19, *ecc.*). I due significati "corpi celesti" ed "esseri angelici" sono strettamente intrecciati. La traduzione della LXX, che usa *kosmos*, *stratia* o *dynamis*, non ci aiuta. Indubbiamente, per il pensiero ebraico, che considerava i corpi celesti strettamente associati agli esseri celesti, la distinzione era di poco conto. Di fatto, l'angelologia suggerita dai racconti di C.S.Lewis (*Lontano dal pianeta silenzioso*, 1951, *Perelandra*, 1951) avrebbe goduto il consenso degli scrittori biblici. La Bibbia parla effettivamente di una gerarchia di angeli attenti agli individui e alle nazioni; alla luce dell'odierna cosmologia questo concetto, ammesso che sia accettato (come dovrebbe essere biblicamente), va addirittura esteso, come impone il duplice senso dell'espressione "esercito dei cieli", al controllo degli elementi dell'universo fisico: pianeti, stelle e nebulose.

b) Dio degli eserciti (Yahweh ṣ^e^ḇā'ôṯ)

Questa espressione ricorre circa 300 volte nell'AT ed è particolarmente frequente in Isaia, Geremia, Zaccaria e Malachia. È un titolo di potenza e di forza, usato spesso in un contesto apocalittico o militare. È significativo che esso ricorra per la prima volta in I Samuele 1:3 in relazione al santuario di Silo. "Degli eserciti" è reso nella LXX sia con la traslitterazione *sabaot* (*cfr.* Rom: 9:29; Giac. 5:4) sia con il termine *pantokratōr* ("onnipotente"). Alcuni vedono questo titolo di Dio associato alla sua signoria sulle "schiere" d'Israele; ma il suo uso, specialmente nei profeti, implica chiaramente anche una relazione con l'"esercito dei cieli" nel senso angelico dell'espressione; e proprio questa potrebbe essere la sua connotazione originaria. (M.T. Fermer)

*Dio, nomi

ESION–GHEBER (ELAT, ELOT)

Nelle fonti bibliche risultano tre fasi della storia di questi luoghi. Nella prima li troviamo lungo l'itinerario degli Israeliti che si spostavano dal lato orientale del Sinai verso Cades–Barnea (Num. 33: 35–36; Deut. 2:8). Esion–Gheber ed Elat sono menzionate come due entità separate. Nella seconda fase, Ezion–Geber figura da sola, nei secoli X e IX a.C. come porto dal quale Salomone, alleato con Chiram di Tiro, inviò navi verso Ofir e altrove (I Re 9:26; II Cro. 8:17); nello stesso porto le navi della spedizione pianificata da Giosafat furono distrutte (I Re 22:48; II Cro. 20:36–37). Nella terza fase, Elat/Elot riappare nel XIII sec a.C., quando Azaria (Uzzia) di Giuda la conquistò e la ricostruì (II Re 14:22); 40 anni dopo *ca.* Acaz dovette cederla agli edomiti, sotto pressione aramea (II Re 16:6). Robinson collocò l'insediamento principale di Elat nel sito in seguito occupato dalla città di Aila, a 1 km. *ca.* a nord–est di Aqaba (*Bibilical Researches in Palestine I*, 1841, p. 241).

Un antico sito, Ṭell el–Ḫeleifi, a circa 4 km. più a ovest, fu indicato da Frank e scavato da Nelson Glueck. Entrambi identificarono questo sito con Esion–Gheber. Glueck identificò l'edificio principale all'interno della fortezza con un luogo per la fusione del rame, ipotizzando che il mare fosse un tempo più a nord rispetto a oggi (*cfr.* la sua opera *Other Side of the Jordan*, 1970, pp. 103–137) ma, a motivo delle reazioni della critica, modificò parzialmente le sue opinioni (*BASOR* 179, 1965, pp. 15–17), insistendo comunque che quelli che nella Bibbia risultano essere due diversi luoghi fossero un sito unico.

Opere più recenti portano a conclusioni molto più radicali. Ṭell el–Ḫeleifi potrebbe non essere

mai stato un porto. Dallo studio della piccola isola, Jazirat Faraun, a circa 20 km. a sud–ovest, sul lato del golfo di Aqaba presso il Sinai, risulta che sia questa da identificare forse con Esion–Gheber. L'isola stessa ha un piccolo porto riparato. Lo stretto costituisce un ormeggio protetto ed esistono tracce di antichi moli (*cfr.* A. Flinder, *BAR* 15/4, 1989, pp. 30–43). Esso avrebbe rappresentato un punto di partenza adatto per la spedizione di *Salomone e per quella (fallita) di Giosafat.

Un ulteriore studio degli scavi di Ṭell el–Ḥeleifi fu compiuto da G. Pratico (*BA* 45, 1982, pp. 120–121; *BASOR* 259, 1985, pp. 1–32; *cfr. BAR* 12/5, 1986, pp. 24–35; rapporto completo, G.D. Pratico, *Nelson Glueck's 1938–1940*, 1993). Risulta che la storia del sito si estende soltanto tra l'VIII e il IV sec. a.C. e non risale al X (come pensava Glueck). Fu costituito da due fasi principali: prima una costruzione ufficiale all'interno di una zona rettangolare racchiusa da un muro a casamatta, e poi un forte con edifici annessi all'interno di un'area murata più vasta. Si può supporre che questo sito rappresenti la Elat conquistata e poi ricostruita da Azaria (casamatta livello I), poi persa nella lotta con gli edomiti e da loro ricostruita (forte, livelli II–IV). Ma se la vera Elat si trova un po' più a est, e dunque questa zona sarebbe stata un'area satellite della Elat vera e propria, a prescindere da chi l'abbia costruita. Senza dubbio appartenne successivamente agli edomiti, fatto attestato dalle impronte di sigilli di un ufficiale. La fase V risale al periodo persiano (V–IV sec. a.C.). (K.A. Kitchen)

ESODO

Questo evento segnò la nascita di Israele come nazione e (mediante il patto sancito al Sinai) come teocrazia.

I. L'evento

Dopo che gli ebrei ebbero vissuto nella regione orientale del Delta egiziano per 430 anni (Es. 12: 40–41), con la conseguente riduzione in schiavitù durante le dinastie XVIII e XIX, Dio incaricò Mosè, insieme ad Aronne che gli faceva da portavoce, di guidare questi discendenti di Abraamo, Isacco e Giacobbe, fuori dall'Egitto per diventare una nazione, stanziata nella terra promessa (Es. 3—4). Nonostante l'ostilità e il potere del faraone e successivamente l'infedeltà di Israele stesso, tutto questo disegno giunse a compimento (Gios. 24).

Che un notevole gruppo di persone vissute come schiavi sia risuscito a lasciare uno stato importante non è cosa impossibile né un fatto unico nell'antichità. Nel tardo XV sec. a.C. le popolazioni di circa quattordici "terre", "regioni montane" e città lasciarono le aree dove vivevano all'interno del regno ittita e si trasferirono nelle terre di Isuwa (Prologo al trattato tra Suppiluliuma e "Mattiwaza", Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, 1923, p. 5), per poi essere riportati indietro dal potente re ittita Suppiluliuma. Tuttavia, i tentativi del faraone di trattenere e poi di ricatturare il popolo di Israele furono resi futili dall'azione di Dio che gli contrappose le forze della natura mediante nove piaghe e una punizione soprannaturale nella decima, e travolgendo nel mar Rosso l'esercito e i carri egiziani. La chiamata del popolo con queste modalità fuori da un paese, perché potesse servire Dio e vivere sulla base di un patto stipulato con questo stesso Dio è un fatto unico. I popoli che fuggirono nelle terre di Isuwa senza dubbio si consideravano oppressi ma non avevano alcun ordine o chiamata divina a un qualche destino luminoso. Insieme a Israele lasciò l'Egitto una folla di persone molto varia, con motivazioni e origini molto diverse ("una folla di gente di ogni specie", Es. 12:38, ebr. *'ērebrab*, "plebaglia"). Questa era la folla che preferiva la carne alla manna (Num. 11:4, ebr. *'asapsup*, "accozzaglia di gente raccogliticcia").

Altri aspetti specifici dell'Esodo vengono affrontati in maniera più appropriata in altre voci: per la *datazione* si veda *Cronologia dell'Antico Testamento. Per l'*itinerario*, si vedano i nomi di località egiziane,*Accampamento presso il mare, *Baal–Sefon, *Pitom, *Ramses, *Succot, *Migdol, *ecc.*, e per lo spostamento nel deserto del Sinai, *pellegrinaggio nel deserto, *Sinai e altre località quali *Elim, *Refidim, *ecc.* Per l'oppressione egiziana e per le condizioni relative all'Esodo si vedano *Egitto (**IV.**), *Mosè e *piaghe d'Egitto.

II. L'Esodo nella storia successiva

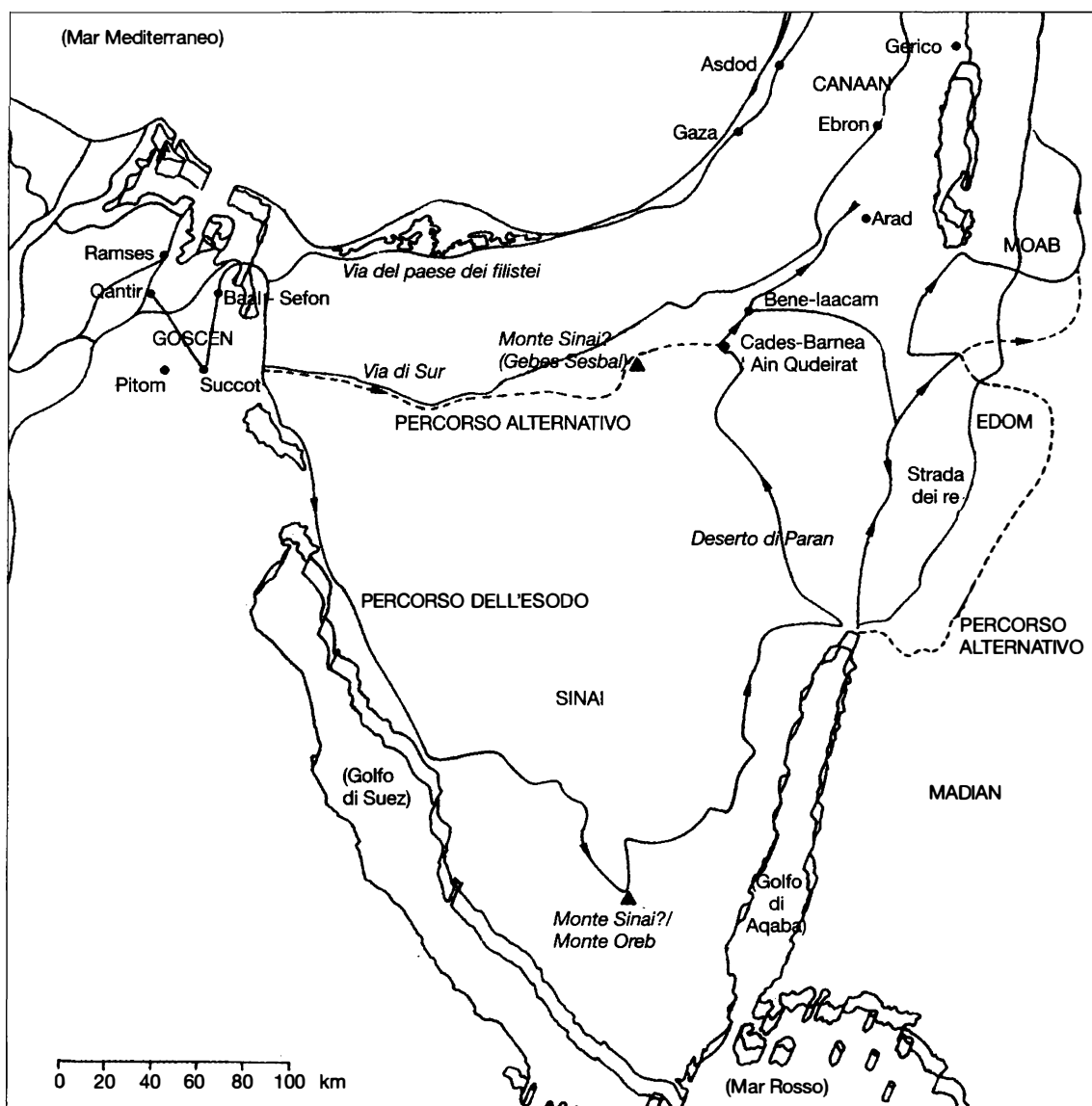
Più volte i profeti (esortando Israele a ritornare a Dio) e i salmisti nei loro canti, rievocano l'esodo, la grazia redentrice di Dio nel chiamare fuori dalla schiavitù egiziana un popolo per adempiere la promessa fatta ai patriarchi, affinché questo popolo lo servisse e rendesse testimonianza della sua verità. Per questi scrittori la grande redenzione deve essere sempre ricordata con gratitudine e ubbidienza. Si vedano i seguenti brani: libri storici, Giudici 6:8–9, 13; I Samuele 12:6, 8; I Re 8:51; II Cronache 7:22; Neemia 9:9–12. Per i Salmi, 7: 14–20; 78:12–55; 80:8; 106:7–12; 114. Tra i profeti, si vedano: Osea 11:1; Geremia 7:21–24; 11:1–8; 34:13; Daniele 9:15. Nel NT, Cristo compì l'esodo finale, la piena redenzione (*cfr.* Luca 9:31 gr.; 22:16; Ebr. 13:13).

Bibliografia. J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978 (sono fornite prove archeologiche e altri dati a sostegno della datazione nel XV sec. a.C. sia perl 'esodo sia per la conquista); D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; R.E. Nixon, *The Exodus in the New Testament*, 1963. Informazioni sul contesto storico in K.A. Kitchen, *ABD* 2, pp. 700–708, **in it.** E. Anati, *La montagna fi Dio: ricerche archeologiche sulla starda dell'esodo*, Milano, 1986; L.A. Schöckel, *Salvezza e liberazione: l'esodo*, Bologna, 1996. (K.A. Kitchen)

*Deserto; *Egitto; *Mosè; *Schiavitù

ESODO, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

Esodo (versione latina del greco della LXX, Exodos, "uscita") è il secondo libro del Pentateuco e descrive le vicende di Israele dopo il periodo propizio in cui Giuseppe fu al potere. Riporta inoltre i due punti culminanti della storia di Israele: la liberazione dall'Egitto e la consegna della Legge. Per questo l'Esodo ha un ruolo centrale nella rivelazione di Dio al suo popolo, non soltanto quello dell'antico ma anche quello del nuovo patto, poi-

Probabile percorso dell'Esodo.

ché l'agnello pasquale diventa figura del sacrificio del nostro Signore, e la festa della Pasqua è modificata per servire come da commemorazione della nostra redenzione.

Il tema principale del libro riguarda gli eventi che portano alla fuga dall'Egitto e quelli successivi. L'inquadramento cronologico è dato soltanto in termini generici, coerentemente con la visione ebraica della storia come susseguirsi di eventi e non di date.

Il libro dopo una breve nota genealogica, che fa da transizione con la Genesi, comincia il racconto presentando l'inquietudine degli egiziani di fronte al numero crescente di ebrei nel paese. Per controbilanciare quella che appariva una minaccia, gli ebrei furono inizialmente costretti ai lavori forzati sotto la supervisione di egiziani, probabilmente sia perchè era necessaria una grande forza lavoro, sia per poter tenere il popolo sotto sorveglianza. Il carico di lavoro fu poi accresciuto, probabilmente per ridurre al minimo il tempo libero le occasioni di ribellione. Infine fu fatto un tentativo per bloccare la crescita ulteriore del popolo uccidendo tutti i nuovi nati di sesso maschile. Probabilmente furono scelti i maschi piuttosto che le femmine, in quanto i primi erano visti come potenziali istigatori alla rivolta. Questa ultima fase repressiva fa da sfondo al racconto della nascita e della crescita di Mosè, la seconda grande figura della storia ebraica alla corte d'Egitto. La parte iniziale della sua vita, l'incontro con Dio e l'ascesa alla guida del popolo occupano i capitoli 2—4. Nei capitoli 5—13 sono narrati i tentativi di ottenere la liberazione d'Israele, che portano infine alle *piaghe d'Egitto e all'istituzione della *Pasqua. Dopo il passaggio del *mar Rosso e la celebrazione dell'evento con un canto (14:1—15:21) segue un resoconto della marcia verso il Sinai (15:22—18:27). Il resto del libro racconta del patto stipulato al Sinai (19—31), la sua mancata osservanza (32—33), il suo rinnovo (34) e la costruzione del *tabernacolo secondo precise istruzioni (35—40).

II. Paternità

Le principali scuole di pensiero dell'alta critica vedono l'Esodo come una composizione di elementi diversi, provenienti da più fonti o autori, formatasi in un periodo tra l'VIII e il II sec. a.C. (A.H. McNeile, *Exodus*, p. ii; *Pentateuco, sez. II.). Agli ipotetici documenti **J** (brani in cui ricorre il nome Yahweh), **E** (Elohim), **D** (scuola deuteronomista), **P** (scuola sacerdotale) e **R** (redattori vari) sono stati aggiunti **L** (fonti non sacerdotali, O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965, p. 191), e **B** (*Bundesbuch*, libro del Patto, Es. 20:22–23:33, Eissfeldt, *ibid.*). Secondo Eissfeldt (p. 211), l'ordine di sviluppo di Esodo sarebbe: L–J–E–B–P–R^J–R^E–R^B–R^P, dove R sta per il redattore che ha aggiunto al testo la fonte indicata dalla lettera in apice (pp. 210ss.).

Secondo Eissfeldt, da un punto di vista letterario ed estetico, l'atteggiamento "pio" che i redattori nutrivano nei confronti del materiale fu uno svantaggio, in quanto impedì loro di dare al testo un'unità letteraria nuova e superiore. Ciò avrebbe rappresentato, senza dubbio, un gesto di sorprendente discrezione, considerata la portata della presunta ricostruzione letteraria che stavano elaborando. Tuttavia McNeile afferma senza mezzi termini che: "Poichè in ogni tempo della storia di Israele ogni istituzione civile e religiosa era fatta risalire a Mosè, ogni età successiva considerava necessario manipolare i documenti" (*op. cit.*, p. ix). Ancora, secondo McNeile, lo scopo degli autori sacerdotali era "ridurre a sistema le tradizioni e spesso integrarle sotto l'influsso di idee religiose" (*op. cit.*, p. lxxix), e che "i narratori arricchivano il racconto in base alla loro immaginazione", e "le tradizioni acquisirono un elemento miracoloso nei secoli che intercorsero tra gli eventi e il tempo in cui vissero i vari autori" (p. cxii).

Quanto a Mosè, McNeile afferma: "Vaghe tradizioni relative al fondatore della religione nazionale venivano trasmesse oralmente ... si sarebbero inseriti, a proposito della sua vita, dettagli leggendari" (p. cviii). Egli continua: "Si può tranquillamente affermare che Mosè non avrebbe messo per iscritto una serie di precetti morali" e inoltre: "è impossibile affermare che un qualunque specifico dettaglio sia derivato direttamente da Mosè" (p. cxvii). Per quanto riguarda il tabernacolo, questo stesso autore afferma: "la storicità è negata senza esitazione da chiunque accetti i principi essenziali della critica storica e letteraria" (p. cxviii). Il motivo di questa professione di scetticismo è la menzione della tenda di convegno in 33:7, in quanto si presuppone che questa tenda sia da identificare con il tabernacolo. È tuttavia chiaro che il riferimento qui è alla pratica vigente nel periodo che precedette la costruzione del tabernacolo, il cui scopo era quello di essere un santuario che rappresentasse la presenza di Dio in mezzo al popolo (25:8). S.R. Driver crede che i costumi e i riti "sono predatati e rappresentati come se fossero stati enunciati e praticati durante l'età mosaica" (*Exodus*, p. lxv).

Se questi punti di vista avessero una pur minima validità oggettiva, il racconto dell'esodo perderebbe ogni valore storico. Le teorie tuttavia non sono in questo caso suscettibili di conferma. Come ha detto Eissfeldt: " ... l'intera criti-

ca del Pentateuco è pura ipotesi, sebbene basata su argomentazioni molto significative" (*op. cit.*, p. 240).

Risulta strano che il materiale **P**, redatto dal punto di vista sacerdotale, esprima così poco l'esaltazione del sacerdozio. È Mosè, la guida politica, che rimane il grande eroe, mentre chi permette al popolo di cadere nell'idolatria è Aronne, il sacerdote, che viene prima ripreso e poi ristabilito da Mosè. E questo episodio non costituisce l'unico scivolone di Aronne. Se lo scopo principale della revisione del materiale fosse stato quello di dare un'immagine ideale della teocrazia, come doveva essere nell'età mosaica (Driver, *op. cit.*, p. xii), allora il progetto, alla luce della testardaggine e della disubbidienza del popolo, appare terribilmente malconcepito.

La critica letteraria in generale sosterrebbe che un'opera letteraria contiene molteplici fonti, senza con ciò ipotizzare molteplici autori (*p.e.* J.L. Lowes, *The Road to Xanadu*). È ora inoltre ritenuto assiomatico che lo stile sia largamente dettato dalla materia trattata e non da lessici personali. Il raffronto tra la supposta natura composita del Pentateuco e gli scritti degli storici arabi, che assemblano semplicemente le loro testimonianze, non è in alcun modo applicabile alla letteratura dell'antico Oriente semitico (A.T. Chapman, *Introduction to the Pentateuch*, 1911).

L'applicazione dei criteri di dissezione a documenti la cui paternità è indiscussa dimostra l'inutilità di tali criteri (*cfr.* *Egitto, **V**.*b*). La scelta di questi criteri è stata assolutamente arbitraria e altre scelte ugualmente possibili porterebbero a risultati completamente diversi. Un passo chiave usato per giustificare la frammentazione dei documenti è Esodo 6:3, dove, si sostiene, l'introduzione del nome Yahweh sia presentata come una novità. Ma l'enfasi che in questo brano si pone sulla continuità dell'identità con il Dio dei patriarchi può difficilmente far pensare a un'innovazione. Vi sono due possibili interpretazioni di questo versetto. "Nome" qui può riferirsi non a un appellativo, ma può significare "onore" o "carattere", come spesso accade nelle lingue semitiche in generale. Oppure la frase potrebbe essere presa in senso interrogativo ed ellittico: "Non ho forse fatto conoscere loro il mio nome, Yahweh?". La congiunzione "pure" nel versetto seguente, all'interno di una proposizione affermativa, implica un'altra affermazione positiva precedente (W.J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, pp. 17–18; G.R. Driver, "Affirmation by Exclamatory Negation", *Journal of the Ancient Near East Soc., Columbia Univ.* 5, 1973 (T.H. Gaster vol.), p. 109). Le tradizioni contenute nell'Esodo sono state sottoposte a numerosi studi, in particolare da parte di G. Von Rad e M. Noth. Ogni studio simile al loro è di carattere puramente congetturale, fin quando continuerà a basarsi su quella critica letteraria soggettiva di cui sopra, e su posizioni pregiudiziali riguardo alla storia religiosa ebraica. Tuttavia, si registra un progresso nel fatto che le tradizioni sono ora spesso considerate molto più antiche delle fonti letterarie.

L'ottica ebraica, fin dai tempi di Giosuè (8:34–35), sottoscritta poi dal nostro Signore, e accolta dalla chiesa cristiana, era che Esodo fosse opera di Mosè. Il libro stesso, al suo interno, sembra avallare questa impressione. Non si è trovata alcuna prova filologica oggettiva che porti a rifiutare questa ottica. Se vi fosse stata una qualche revisione del testo a posteriori, ci si aspetterebbe che questa si fosse limitata a cose quali l'aggiornamento dei nomi geografici. Un'operazione del genere, eseguita onestamente e nell'interesse della chiarezza, sarebbe stata ben lontana dall'inserimento, all'interno dei documenti, di lunghe interpolazioni, per non parlare del tentativo di farle passare per composizioni di epoca mosaica.

III. Il testo

Il testo dell'Esodo è straordinariamente esente da errori di trascrizione. In alcuni punti sono state perse delle lettere. Vi sono alcuni esempi di dittografia (*p.e.* forse *sammîm*, "spezie", in 30:34). Troviamo aplografie (cioè il ricorrere una volta sola di qualcosa che in precedenza ricorreva due volte nel testo), *p.e.*, in 19:12, dove è stato omesso un *m* (= "da"). In 11:1 è possibile che una nota a margine sia stata inserita nel testo: "quando vi manderà via davvero". In 20:18, forse con la perdita della lettera ebr. *y*, "paura" è diventato "vide". In 34:19 l'articolo determinativo ebr. *h* è diventato *t*. In 23:3, per via di un'errata lettura di *g* come *w*, "grande" è diventato "povero"(*cfr.* Lev. 19:15). In 17:16 sembra che siano state confuse le lettere *k* ed *n*: si legge probabilmente: "ed egli disse: la potenza è nel vessillo del SIGNORE". In 23:5 *b* sembra aver sostituito *r*, cambiando "aiutare" in "abbandonare"; in tal caso si leggerebbe: "guardati bene dall'abbandonarlo, ma aiutalo".

L'entità di alcuni *numeri sembra presentare problemi per alcuni. La trasmissione dei numeri è particolarmente soggetta a errore. Per quanto concerne il problema del numero molto grande di persone coinvolte e del problema di come provvedere a loro, è importante ricordare che nel caso degli ebrei non si trattava di una popolazione cittadina, ma di uomini e donne perfettamente capaci, grazie al loro stile di vita, di cavarsela da soli.

Bibliografia. A.H. McNeile, *The Book of Exodus, WC*, 1917; E.J. Young, *IOT*, 1954; M. Noth, *Exodus*, 1962; B.P. Napier, *Exodus*, 1963; D.W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959; U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B.S. Childs, *Exodus*, 1974 (confronto con studi recenti); R.A. Cole, *Exodus*, *TOTC*, 1973; J. Finegan, *Let My People Go*, 1963; E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973, **in it.** *CBI* 1, pp. 132–163; *PS* 1, pp. 255–276; *IS* 1, pp. 109–173; G. Ravasi, *Esodo*, Brescia, 2001; J. Scharbert, *Esodo*, Brescia, 2001; T. Fretheim, *Esodo*, Torino, 2004. (W.J. Martin, A.R. Millard)

*Canone dell'AT; *Pentateuco

ESPIAZIONE

Questo termine non si trova in tutte le versioni della Bibbia, e in alcune si trova al posto di "propiziazione" o "sacrificio propiziatorio". L'uso del termine "espiazione" deriva dalla contestazione del termine "propiziazione", sulla base della considerazione che quest'ultimo indicherebbe il tentativo di rendere nuovamente propizio un Dio adirato, concetto questo assente dalle Scritture. Per questo motivo propiziazione è sostituito con "espiazione". La questione non è però così semplice. L'espiazione in senso stretto necessita di un oggetto. Possiamo espiare un crimine o un peccato. Propiziazione invece ha come termine una persona. Si propizia una persona più che un peccato (senza dimenticare che nella Bibbia si trova talvolta l'espressione "propiziare" con peccato come oggetto, nel senso di "fare propiziazione a motivo del peccato"). Se consideriamo il nostro rapporto con Dio come un rapporto fondamentalmente personale, non possiamo permetterci allora di eliminare il concetto di propiziazione. Coloro che sostengono l'uso del termine espiazione al posto di quello di propiziazione devono porsi le seguenti domande: perché espiare i nostri peccati? Quali sono le conseguenze qualora non avvenga l'espiazione? Tali conseguenze sono opera della mano di Dio? "Espiazione" sarebbe un termine valido soltanto se potessimo rispondere: "No", senza esitazione, all'ultima domanda. Se il peccato è una cosa, e può quindi essere trattato come una *cosa*, e come tale cancellata e allontanata da noi, e così via, allora possiamo parlare correttamente di espiazione. Se però il peccato intacca il rapporto dell'uomo con Dio, se il rapporto con Dio è la cosa principale, allora è difficile capire in che modo l'espiazione sia adeguata. Nel momento in cui entriamo nell'ambito personale, abbiamo bisogno di un termine quale "propiziazione". Sembra dunque che nonostante l'affermazione perentoria di taluni, l'espiazione non sia la soluzione ai nostri problemi. I concetti espressi di norma con "propiziazione" non sono resi adeguatamente con il termine "espiazione".

Bibliografia. C. Brown, *NIDNTT* 3, pp. 151–160, **in it.** *ER* 6, *s.v.* "Espiazione, concezioni ebraiche", pp. 239–240; J.R.W. Stott, *La croce di Cristo*, GBU, Chieti, 2001. (Leon Morris)

*Morte espiatoria, vicaria e sacrificale di Cristo; *Propiziazione; *Riconciliazione; *Sacrificio

ESPIAZIONE, GIORNO DELLA

(Ebr. *yôm hakkippurîm*). Nel decimo giorno del settimo mese (Tišri, settembre/ottobre), Israele celebrava il suo giorno sacro più solenne. Ogni attività era sospesa e tutto il popolo osservava un rigido digiuno.

I. Finalità

Il giorno dell'espiazione serviva a ricordare che i sacrifici quotidiani, settimanali e mensili fatti sull'altare delle offerte non erano sufficienti per espiare il peccato. Anche davanti all'altare l'adoratore doveva mantenersi a distanza, incapace di avvicinare la santa presenza di Dio che si manifestava tra i cherubini nel luogo santissimo. In questo giorno dell'anno il sangue dell'espiazione era portato dal Sommo sacerdote, in rappresentanza di tutto il popolo, nel Santo dei santi, il luogo del trono divino.

Il Sommo sacerdote faceva l'espiazione per "tutte le iniquità dei figli d'Israele e per tutte le loro trasgressioni". L'espiazione era fatta prima di tutto per il sacerdote in quanto il mediatore tra Dio e il suo popolo doveva essere puro da un punto di vista cerimoniale. Anche il santuario era purificato perché anch'esso era contaminato dalla presenza e dal culto reso da uomini peccatori.

II. Antica osservanza

In preparazione per i sacrifici da svolgere in quel giorno, il Sommo sacerdote si toglieva le vesti ufficiali e indossava una semplice tunica bianca e offriva un toro come sacrificio per il peccato, per sé e per gli altri sacerdoti. Dopo aver riempito il suo turibolo di carboni accesi presi dall'altare, entrava nel luogo santissimo dove poneva incenso sul fuoco. L'incenso formava una nuvola che copriva il propiziatorio, il coperchio dell'arca del patto. Il Sommo sacerdote prendeva il sangue del toro e lo spruzzava sul propiziatorio e davanti all'arca del patto. In tal modo era compiuta l'espiazione per il sacerdozio.

In seguito il Sommo sacerdote sacrificava un capro come sacrificio per il peccato del popolo. Una parte del sangue era portato dentro il luogo santissimo e spruzzato lì alla stessa maniera dell'offerta per il peccato dei sacerdoti (Lev. 16:11–15).

Dopo aver purificato il luogo Santo e l'altare dei sacrifici con il sangue del toro e del capro (Lev. 16:18–19), il Sommo sacerdote prendeva un secondo capro, poneva la sua mano destra sulla testa e confessava su di esso i peccati di Israele. Questo capro, abitualmente chiamato capro espiatorio, era inviato nel deserto dove simbolicamente trasportava i peccati del popolo.

Le carcasse dei due sacrifici, il toro e l'altro capro, erano portate fuori della città e bruciate. Il giorno si concludeva con altri sacrifici.

III. Significato

L'Epistola agli Ebrei interpreta il rituale del giorno dell'espiazione come un tipo dell'opera espiatoria di Cristo, enfatizzando la perfezione di questa e contrastandola con l'inadeguatezza del primo (Ebr. 9—10). Gesù stesso è definito il nostro "Sommo sacerdote", e il sangue sparso sul Calvario è considerato come l'antitipo del sangue dei tori e dei capri. A differenza del sacerdozio dell'AT Cristo non aveva bisogno di compiere un sacrificio per i suoi peccati, essendone privo.

Allo stesso modo in cui il Sommo sacerdote dell'AT entrava nel luogo santissimo con il sangue della vittima sacrificale, Gesù è entrato nel cielo per comparire davanti al padre in vece del suo popolo (Ebr. 9:11–12).

Il Sommo sacerdote doveva offrire il sacrificio per il peccato ogni anno sia per sé sia per i peccati del popolo. Questa ripetizione annuale del sacrificio serviva a ricordare che l'espiazione perfetta non era ancora stata provveduta. Al contrario, Gesù con il suo sangue ha compiuto una redenzione eterna in favore del suo popolo (Ebr. 9:12).

L'Epistola agli Ebrei nota che i sacrifici levitici potevano effettuare soltanto "la purificazione della carne". Essi purificavano il peccatore solo dal punto di vista cerimoniale, ma non potevano effettuare una purificazione interiore, prerequisito per la comunione con Dio. I sacrifici avevano la funzione di tipo e di profezia di Gesù, il quale per mezzo del suo sacrificio, di gran lunga migliore, purifica la coscienza dalle opere morte (Ebr. 9:13–14).

Il tabernacolo dell'AT aveva lo scopo, infatti, di insegnare a Israele che il peccato impediva l'accesso alla presenza di Dio. Solo il Sommo sacerdote, e unicamente lui per una sola volta all'anno, poteva entrare nel luogo santissimo, ma "non senza sangue" offerto per espiare i propri peccati (Ebr. 9:7). Gesù, al contrario, per mezzo di una "via nuova e vivente" è entrato nel cielo stesso, il luogo santissimo autentico dove egli vive per intercedere per il suo popolo. Il credente non deve più rimanere distante, come accadeva per l'israelita di un tempo, ma ora per mezzo di Cristo può avvicinarsi all'autentico trono di grazia.

In Ebrei 13:11–12 ci viene ricordato che la carne del peccato offerta nel giorno dell'espiazione era bruciata al di fuori del campo di Israele. Anche Gesù soffrì al di fuori della porta di Gerusalemme perché potesse redimere il suo popolo dal peccato.

IV. Osservanza moderna

Nell'odierna ritualità ebraica il giorno dell'espiazione, *Yom Kippur*, è l'ultimo dei "dieci giorni di penitenza" che iniziano con *Rosh haShana*, il giorno del capodanno ebraico. Questo periodo è dedicato agli esercizi spirituali di penitenza, preghiera e digiuno in preparazione del più solenne giorno dell'anno, lo *Yom Kippur.* Gli aspetti sacrificali del giorno dell'espiazione non sono più in voga, ma dopo la distruzione del tempio, gli ebrei osservano ancora questa festa digiunando e astenendosi da ogni tipo di attività.

Alla vigilia dello *Yom Kippur* viene suonato lo *shophar*, o corno del riscatto per raccogliere il popolo per l'adorazione nella sinagoga. A questo punto è intonato l'imponente preghiera liturgica *Kol Nidre* ("tutti i voti"). La congregazione, in atteggiamento di penitenza, chiede a Dio di perdonarla per aver rotto i voti che è stata incapace di mantenere.

Il giorno successivo si svolgono servizi sacri dal mattino fino a notte fonda. Al tramonto del giorno dell'espiazione la festa è conclusa con un semplice suono dello *shophar*, e a questo punto ognuno torna nelle proprie case.

Bibliografia. M. Noth, *Leviticus*, 1965, pp. 115–126, tr. it. Brescia, 1989; N.H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, p. 121 *et passim*; *idem.*, *Leviticus and Numbers*, 1967, pp. 109–118; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 507–510, tr. it. 1964; *idem.*, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, pp. 91–97, **in it.** *DIB*, pp. 505–508; T. Hewitt, *L'epistola agli Ebrei*, GBU, Roma, 1986; G. Ravasi, *Deuteronomio e Levitico. Il sacro, le leggi, i riti*, Bologna, 1988; W. Kornfeld, *Levitico*, Brescia, 1998; G. Deiana, *Levitico*, Milano, 2005; *Feste ebraiche*, Milano, 2000–2001; I. Mullner, *Feste ebraiche e feste cristiane*, Bologna, 2005. (C.F. Pfeiffer)

*Capro; *Festa; *Sacrificio

ESSENI

Nelle fonti classiche il nome è attribuito a una grande setta giudaica presente nella Giudea a partire almeno dalla metà del II sec. a.C. fino alla rivolta del 66–70 d.C. L'etimologia del nome (gr. *essēni*, *essaioi*, lat. *esseni*) rimane incerta. Delle numerose ipotesi avanzate sulla derivazione del nome le tre più attendibili sono:

1. aramaica, *'asayya'*, "guaritori";
2. siriaco *ḥassayyâ*, "pii" (= ebr. *ḥasîdim*, gr. *assidaioi*);
3. nome greco dei sacerdoti di Artemide (*e ssēnas*).

In ogni caso, non v'è prova del fatto che il termine "esseni" fosse auto–attribuito.

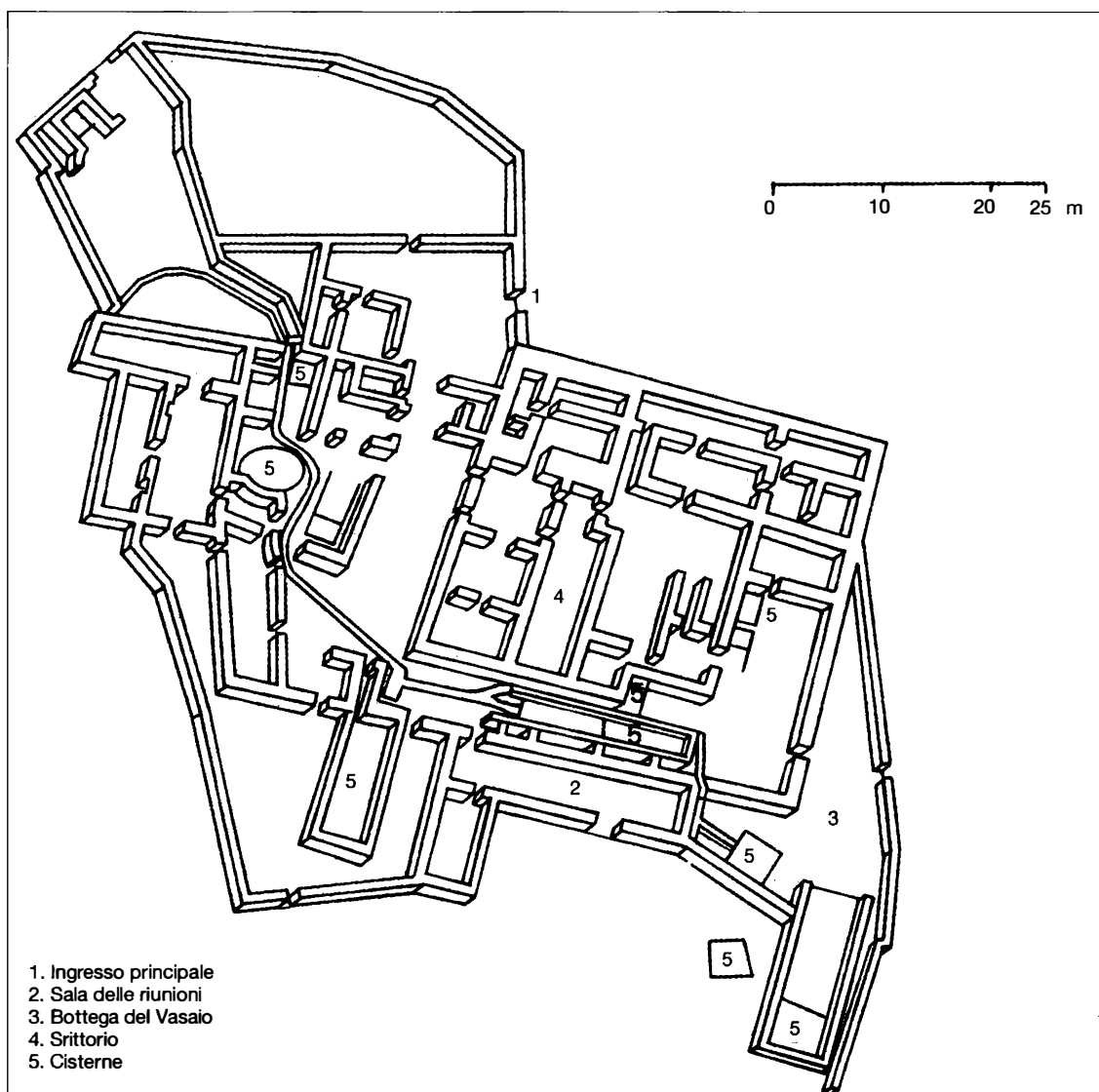
Le nostre principali fonti esterne provengono da Filone (*Omn. Prob. Lib.* 75–91; *Apologia*, tramandata da Eusebio *Praep. Ev.* 8.11.1–18), Giuseppe Flavio (*Bell.* 2.119–161 e *Ant.* 18.18–22; commenti e anedotti in *Bell.* 1.78–80; 2.113; 2.567; 3.11; 5.145; *Ant.* 13.171–172; 15.371–379; *Vit. Mos.* 10–11), Plinio (*HN.* 5.73) e Ippolito di Roma (*Ref. Haer.* 9.18–28). Tutte queste fonti esigono molta attenzione nell'interpretazione (si veda *farisei).

Per una serie di ragioni si pensa che gli ebrei di Qumran, le cui credenze sono riportate nei +Rotoli del Mar Morto, fossero esseni:

1. somiglianza tra le descrizioni, le pratiche e l'organizzazione della comunità come si evince dai Rotoli del Mar Morto;

2. coerenza tra le indicazioni geografiche di Plinio e la posizione di Qumran;

3. coerenza tra il quadro cronologico di Giuseppe Flavio relativo agli esseni (150 a.C.–70 d.C.) con i dati archeologici relativi a Qumran, con la datazione dei manoscritti (paleografia e C–14) e con i riferimenti storici presenti nei testi. Se a Qumran erano esseni, abbiamo allora un *corpus* considerevole di fonti testuali dirette che li concernono, senza paralleli per qualunque altro gruppo ebraico del periodo del secondo tempio. Tuttavia, è necessario essere cauti nel leggere i rotoli per ricavarne la storia degli esseni. Svariati fattori mostrano un rapporto complesso tra i rotoli, Qumran e gli esseni: nei Rotoli del Mar Morto sono rappresentate più comunità; il rapporto tra Qumran e queste altre comunità non è ancora del tutto chiaro; non vi è alcuna prova solida che Qumran fosse il centro della vita essena (alcuni hanno addirittura proposto che Qumran fosse una comunità distaccatasi dagli esseni); le fonti classiche indicano una diversità interna agli esseni (*p.e.* gruppi che praticavano il matrimonio, altri il celibato).

In generale, è ragionevole accettare come caratteristiche degli esseni quelle che troviamo in altre fonti, eventualmente confermate o corrette dai rotoli. Essi vivevano in svariate comunità in tutto Israele ma avevano un grande insediamento a Qumran. Per tutti i potenziali membri era prevista un'iniziazione: un periodo preparatorio di studio e di esami, seguito da due anni di apprendistato, durante i quali erano accolti gradualmente nella condivisione della proprietà comune, dei cibi e delle bevande pure. A un certo punto era pronunciato un giuramento di fedeltà. Nelle comunità regnava una rigorosa gerarchia, al cui vertice c'erano sacerdoti e anziani, oltre a supervisori amministrativi e spirituali, mentre le funzioni giudiziarie erano svolte in maniera democratica da assemblee di membri aventi titolo. Vi era la proprietà comune, con il mantenimento di una certa discrezione privata. Regolarmente (secondo Giuseppe Flavio, due volte al giorno) vi erano pasti comuni preceduti dalla preghiera di un sacerdote. I loro bagni purificatori erano unici in quanto accessibili soltanto ai membri della setta dopo un anno di noviziato, e la purificazione era necessaria prima dei pasti comuni oltre che nei normali casi di impurità. Si distinguevano dalle autorità del tempio per quanto riguardava la purezza cultuale e quindi limitavano o rifiutavano del tutto la partecipazione ai sacrifici. A motivo della loro stretta ricerca di purezza, evitavano il contatto con l'olio, collocavano il luogo degli escrementi lontano dalla sede della comunità, e proibivano l'espettorazione all'interno del gruppo. Le regole relative al sabato erano particolarmente rigide. L'accenno di Giuseppe Flavio secondo cui invocavano il sole difficilmente può significare che adorassero il sole, piuttosto, è possibile che si riferisca alla pratica di pregare insieme quotidianamente al sorgere del sole e al tramonto (Giuseppe Flavio, T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the DSS*, 1988). Inoltre, l'affermazione di Giuseppe Flavio secondo la quale essi credevano nel "fato" e nell'immortalità dell'anima, non è altro che un modo di spiegare a lettori greci il determinismo e la (probabile) credenza nella vita dopo la morte attestati anche nei rotoli. Gli esseni custodivano gelosamente alcune conoscenze esoteriche, tra cui i nomi degli angeli. La ricchezza era disprezzata perché si pensava che avesse un'influenza negativa. Si dedicavano allo studio dei testi sacri. La trasgressione delle leggi mosaiche e delle regole comunitarie era severamente punita con multe e anche con l'espulsione. Non è certo che la

Pianta degli edifici di Qumram che si suppone sia stata occupata da una comunità essena, II sec. a.C. – I sec. d.C.

maggioranza degli esseni osservasse il celibato, né che fossero completamente separati da ogni partecipazione al culto del tempio, come si crede comunemente.

Sebbene non sono menzionati nel NT, lo studio degli esseni è prezioso per comprendere il primo cristianesimo, considerate le numerose somiglianze tra i due gruppi (*p.e.* l'organizzazione e le cariche, i pasti comuni, la proprietà in comune, i bagni di purificazione limitati a coloro che avevano studiato e che si erano ravveduti). I tentativi di identificare gli esseni con i primi cristiani sono falliti, e il suggerimento che i due gruppi occupassero un quartiere comune all'interno della città di Gerusalemme è una speculazione.

Bibliografia. T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the DSS*, 1988; J.J. Collins, "Essenes", *ABD* 2, 1992, pp. 619–626; P.R. Davies, *Behind the Essenes*, 1987; L.B. Elder, "The Woman Question and Female Ascetics among Essenes", *BA* 57, 1994, pp. 220–234; F. Garcia Martinez e A.S. Van der Woude, "A "Gröningen" Hypothesis of Qumran Origins and Early History", *RQ* 14, 1990, pp. 521–541; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Edition*, rev. e a cura di G. Vermes, *et al.*, 1, 1979, pp. 555–597; H. Stegemann, "The Qumran Essenes—Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times", in *The Madrid Proceedings of the International Con-*

gress on the DSS 1, a cura di J. Trebolle Barrera e L. Vegas Montaner, 1992, pp. 83–166; G. Vermes e M.D. Goodman, a cura di, *The Essenes According to the Classical Sources*, 1989, **in it.** *ER* 6, pp. 241–244; E.M. Laperrousaz, *Gli Esseni secondo la loro testimonianza diretta*, Brescia, 1998; D. Flusser, *La setta di Qumran: alla scoperta degli Esseni*, Casale Monferrato, 1998; E. Benamozegh, *Storia degli Esseni*, Genova, 2007. (D.K. Falk)

*Rotoli del Mar Morto; *Qumran

EST

Direzione indicata nell'AT con l'espressione ***mizraḥ-šemeš***, "il sorgere del sole" (Num. 21: 11; Giu. 11:18), oppure, più frequentemente, con ***mizrāḥ***, "sorgere", da solo (*p.e.* Gios. 4:19), e una volta sola (Sal. 75:6) con ***môṣā***, **"**uscire", da solo. Nel NT si trova ***anatolōn*** con lo stesso uso, "sorgere" (*p.e.* in Matt. 2:1). Il sorgere degli astri dava ai popoli antichi un punto di riferimento per determinare le direzioni, in modo tale che il termine *qeḏem* "fronte/davanti", o alcuni lemmi dalla radice *qdm*, erano utilizzati spesso per indicare l'est. Il vocabolo *qdm* è attestato fin dal 2000 a.C. come prestito linguistico derivato dal "racconto di Sinuhe", egiziano, e dai testi ugaritici del XIV sec. La sapienza dell'oriente (più probabilmente *Babilonia anziché Moab, I Re 4:30; *cfr.* Matt. 2:1–12) era proverbiale, e comparabile a quella egiziana. (T.C. Mitchell)

ESTAOL, ESTAOLITI

(*'eštā'ōl*, dal verbo *šā'al*, "chiedere"). Città di pianura, a ovest di Gerusalemme, che potrebbe essere identificata con l'odierna Išwa', inclusa nel territorio sia di Giuda (Gios. 15:33) sia di Dan (19:41), anomalia spigabile in parte dalla fluidità del confine a causa della pressione prima amorrea (Giu. 1:34) e poi filistea.

Gli estaoliti sono elencati tra i calebiti, tradizionalmente legati a Giuda (I Cro. 2:53). Fu vicino a Estaol che il danita Sansone fu per la prima volta mosso dallo Spirito del Signore (Giu. 13:25) e sempre qui fu sepolto nella tomba di suo padre (16:31). Da Estaol e dalla vicina Sorea cominciò la ricerca da parte dei daniti di un territorio stabile (18:2, 11). (A.E. Cundall)

ESTASI

La parola greca *ekstasis* (*lett.*, "stare fuori" o "essere messi fuori", rispetto a un normale stato mentale) è tradotta "estasi" in Atti 10:10; 11:5; 22:17, dove sta a indicare la condizione necessaria per ricevere una visione. Lo stato di estasi non è mai stato pienamente spiegato, ma include il superamento delle normali condizioni di coscienza e di percezione. Negli unici due casi in cui troviamo la strana parola ebraica ***sanwērîm***, tradotta con "cecità" in Genesi 19:11 e II Re 6:18, è chiaro che viene indicato uno stato di trance di tipo ipnotico. (J.S. Wright)

ESTER

Secondo Ester 2:7, il suo nome ebr. era Adassa (Mirto). Il nome Ester potrebbe essere l'equivalente del persiano *stara* (stella), sebbene alcuni intravedono un collegamento con la dea babilonese Isthar.

Ester sposò Assuero (Serse, 486–465 a.C.). Erodoto e Ctesia riportano che la moglie di Serse fosse Amestris (probabilmente Vasti), che lo seguì nella spedizione in Grecia, dopo gli avvenimenti riportati in Ester 1. Durante il viaggio di ritorno la regina scatenò l'ira di Serse mutilando la madre di una delle sue concubine, e quasi provocando una rivolta (Erodoto 9.108–109). Non c'è dunque da stupirsi se Serse espresse il proposito di lasciarla, cercando una nuova regina, Ester appunto. Amestris tornò al potere come regina madre durante il regno del figlio, Artaserse I, ed è probabilmente la "regina" di cui si parla in Neemia 2:6. Se supponiamo che Ester morì non molti anni dopo gli eventi riportati nel libro che porta il suo nome, non è difficile spiegare la presenza di due regine.

Sebbene Ester fosse una donna coraggiosa, che rischiò la sua vita per salvare gli ebrei (4:11–17), la Bibbia non la loda per l'incoraggiamento da lei dato all'uccisione dei nemici, nel cap. 9. In questo era figlia del suo tempo. (J.S. Wright)

ESTER, LIBRO

Questo libro racconta come l'ebrea Ester divenne moglie del re di Persia e potè così evitare il massacro dei suoi connazionali.

I. Sommario dei contenuti

a) 1:1–22. Assuero depone sua moglie Vasti per essersi rifiutata di recarsi al banchetto.
b) 2:1–18. Ester, cugina di Mardocheo, un ebreo, è scelta al posto di Vasti.
c) 2:19–23. Mardocheo avverte Ester di un complotto per uccidere il re.
d) 3:1–15. Mardocheo rifiuta di inchinarsi davanti ad Aman, il favorito del re, e Aman decide quindi di massacrare gli ebrei.
e) 4:1–17. Mardocheo convince Ester a interce-

dere presso il re.

f) 5:1–14. Ester invita il re e Aman a un banchetto.

g) 6:1–14. Il re costringe Aman a onorare Mardocheo pubblicamente, come ricompensa per aver sventato il complotto contro di lui.

h) 7:1–10. Durante un secondo banchetto, Ester rivela il piano di Aman per sterminare gli ebrei e Aman viene impiccato alla forca che aveva preparato per Mardocheo.

i) 8:1–17. Poichè l'editto relativo al massacro non può essere revocato, il re emana un secondo editto in cui permette agli ebrei di difendersi.

j) 9:1–19. Gli ebrei colgono l'occasione per uccidere i loro nemici.

k) 9:20–32. La salvezza è commemorata con la festa di Purim.

l) 10:1–3. A Mardocheo è assegnato un ruolo di autorità.

II. Paternità e datazione

Il libro fu scritto qualche tempo dopo la morte di Assuero (1:1), cioè dopo il 465 a.C., se Assuero è identificato con Serse. Alcuni ebrei considerano Mardocheo l'autore del libro, come potrebbero far pensare i riferimenti di 9:20, 32. Buona parte del contenuto potrebbe essere stato inserito negli annali reali, come riportato in 10:2 e forse 6:1, il che spiegherebbe l'omissione del nome di Dio, anche se il digiuno di Ester in 4:16 implica senza dubbio una forma di preghiera ed è insegnata la dottrina della provvidenza (4:14).

Bisogna notare che le versioni greche del libro di Ester contengono 107 versetti in più dove si nomina direttamente Dio. Una parte di questo materiale è riportata nelle versioni della Bibbia con i libri apocrifi, dopo 10:3 (dove termina il testo ebraico). La data indicata nella versione CEI in 10:31 corrisponde al 114 a.C., probabilmente la data della traduzione o ampliamento della versione.

III. Autenticità

Sebbene alcuni, come R.H. Pfeiffer, considerano il libro un'opera inventata, altri commentatori si troverebbero d'accordo con il verdetto di H.H. Rowley secondo cui l'autore "sembra aver avuto accesso a ottime fonti di informazione sugli affari persiani, e il nucleo della storia potrebbe essere più antico del libro stesso" (*Growth of the Old Testament*, p. 155). La vicenda non è stata confermata da alcun documento persiano e spesso, quindi, si suppone che sia impossibile farla combaciare con la storia persiana attestata.

Il re Assuero è di solito identificato con Serse (486–465 a.C.), sebbene alcuni, *p.e.* J. Hoschander e A.T. Olmstead, lo identificano con Artaserse II (404–359 a.C.). Se è effettivamente Serse, abbiamo una spiegazione dello strano vuoto tra il terzo anno in 1:3 e il settimo anno in 2:16, in quanto tra il 483 e il 480 a.C. stava pianificando e attuando la sua disastrosa invasione della Grecia. Erodoto (7.114; 9.108–109) ci indica Amestris come moglie di Serse ma non sappiamo da fonti secolari se il re avesse o meno più mogli. Anche se, secondo Erodoto (3.84), il re doveva scegliere una moglie tra una delle sette famiglie nobili (*cfr.* Est. 1:14), bisogna dire che regole di questo tipo erano facilmente aggirate. Serse non aveva scrupoli a prendere la donna che gli piaceva.

Si suppone che l'autore commetta un grave errore in 2:5–6, quando descrive *Mardocheo come prigioniero nel 597 a.C. In tal caso, al tempo della vicenda, avrebbe avuto più di 120 anni. Sulla base del principio per il quale una traduzione sensata è da preferire a una che non ha senso, possiamo riferire il "che" del versetto 6 al bisnonno di Mardocheo, Chis, così come consente la lingua ebraica.

Altre ipotetiche improbabilità sono principalmente opinoni soggettive. Perché, ad esempio, *Aman avrebbe tentato di sterminare l'intero popolo ebraico unicamente sulla base della sfida che Mardocheo gli aveva lanciato? Inoltre, perché il re lo avrebbe permesso? Aman avrebbe poi fissato una data così lontana nel tempo per il suddetto massacro? Tali critiche mostrano una strana ignoranza della natura umana. Massacri e guerre sono spesso nati dall'orgoglio ferito di uno o più individui. I sovrani persiani erano inoltre spesso orientati dai loro consiglieri e Aman presenta gli ebrei come dei traditori (3:8). Aman è descritto come un uomo estremamente superstizioso e il giorno per il massacro fu scelto tirando a sorte per trovare la data che lo vedeva particolarmente fortunato (3:7). Le forche alte 25 m. (7:9) costituiscono la tipica dimostrazione stravagante di un uomo al potere che ha subito un'umiliazione, mentre i diecimila talenti d'argento offerti come dono al re in 3:9 sono difficilmente da prendersi sul serio; ciò che sicuramente non poteva sfuggire al re era che gran parte delle ricchezze degli ebrei sarebbe finita nelle casse reali, per cui la sua risposta è una tipica dimostrazione di cortesia orientale grazie alla quale Aman poteva tenere il denaro offerto per sé (3:11): entrambi i partiti capivano senza dubbio che, fin quando al re fosse toccata una buona parte degli introiti, avrebbe chiuso un occhio su ciò di cui si fosse appropriato Aman.

Dobbiamo fare un breve accenno a una strana interpretazione del libro. Si tratta dell'interpretazione mitologica proposta da Zimmern e Jensen. Ester sarebbe la dea Ishtar; Mardocheo sarebbe Marduk; Aman sarebbe il dio elamita Umman; Vasti sarebbe Masti, dea elamita. Il racconto si riferirebbe quindi a un conflitto tra divinità babilonesi ed elamite. Sarebbe molto strano che gli Ebrei avessero utilizzato un racconto o una cerimonia cultuale politeista per spiegare una festa religiosa ebraica. Anche se fosse possibile dimostrare che il *Purim sia nato da una cerimonia pagana, sarebbe stato comunque necessario creare una storia del tutto diversa, nella quale difficilmente sarebbero stati conservati i nomi delle divinità pagane. Potrebbe tuttavia essere vero che i nomi dei personaggi nel libro di Ester hanno un qualche legame con i nomi di déi e divinità, visto che esistono altri esempi di giudei a cui venivano attribuiti nomi legati a divinità varie, *p.e.* Daniele (Dan. 1:7; *cfr.* Esdr. 1:8). Infatti, un altro Mardocheo è menzionato in Esdra 2:2. Quanto al nome Ester, è chiaramente detto che si tratta di un secondo nome (Est. 2:7).

Bibliografia. L.B. Paton, *Esther*, *ICC*, 1908; J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, 1923; B.W. Anderson, *The Book of Esther*, Introduction and Exegesis, in *IB*, 3, 1951; J.S. Wright, "The Historicity of the Book of Esther", in J.B. Payne, a cura di, *New Perspectives on the Old Testament*; C.A. Moore, *Esther*, *AB*, 1971; J.G. Baldwin, *TOTC*, C.F. Keil, *Chronik, Esra, Nehemia und Eshter*, 1990; D.J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, *NCB*, 2 ed., 1985, **in it.** *CBI* 1, pp. 507–517; *PS* 1, pp. 498–504; *Is* 1, pp. 743–758. (J.S. Wright)

*Canone dell'AT

ETAM

1. Accampamento degli israeliti nell'istmo di Suez (Es. 13:20; Num. 33:6–7), sulla cui localizzazione gli studiosi non hanno raggiunto un consenso. Müller suggerisce un collegamento con il nome della divinità egizia Atum; Naville propone invece Edom; Clédat, Gauthier, Bourdon, Lagrange, Abel e Montet propendono per un legame con l'antica parola egiziana indicante "forte" (*htm*), un nome che fu dato a svariate località; nessuna di queste teorie, però, sembra molto probabile. L'antica parola egizia *htm* sembra piuttosto indicare la città di frontiera di Silo (*accampamento presso il mare) **2.** Località tra le colline di Giuda, ricostruita da Roboamo (II Cro. 11:6), a cui probabilmente si fa riferimento in I Cronache 4: 3, e in Giosuè 15:59 (*Aitan* nella LXX). Il luogo è solitamente identificato con l'odierna Ḫirbet el–Ḫoḫ, a circa 10,5 km. a sud–sud–ovest di Gerusalemme. **3.** Villaggio nel territorio di Simeone (I Cro. 4:32). Il luogo è sconosciuto; alcuni studiosi lo identificano con **2**. **4.** La grotta (*sᵉʿîp̄ selaʿ*, "caverna nella roccia") in cui Sansone si rifugiò dai filistei (Giu. 15:8, 11). Il luogo è sconosciuto, ma si trova certamente nella parte orientale della terra di Giuda.

Bibliografia. *KB*, p. 699; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 321. (C. de Wit, T.C. Mitchell)

ETAN

(Ebr. *ʾêṯān* "durevole", "antico"). Uomo saggio del tempo di Salomone, noto come "l'esdraita", della discendenza di Giuda a cui si fa riferimento in I Re 5:11, nel titolo del Salmo 89, e forse in I Cronache 2:6, ammesso che "Zerac" sia da considerare una forma di "Ezra". Sono nominati altri due uomini con il nome di Etan: in I Cronache 6:42 (forse identico a *Iedutun) e in 15:17. (J.D. Douglas)

ETICA BIBLICA

I. L'elemento distintivo

La caratteristica dell'insegnamento etico della Bibbia è proprio il suo essere biblico. Le parole "etica" e "morale", invece, derivano da radici (greca e latina) che significano "comportamento pratico". L'implicazione di questa origine è che noi compiamo ciò che è eticamente corretto allorquando ci atteniamo ai dettami delle usanze. Sulla base delle cose che si fanno normalmente giungiamo alla conclusione che queste sono le cose da farsi.

L'etica biblica è teocentrica, in netto contrasto con quest'approccio. Anziché seguire l'opinione dei più o conformarsi al comportamento generale, le Scritture ci incoraggiano a partire da Dio e dai suoi valori, anziché dall'uomo e dalle sue consuetudini, nel cercare le linee guida in ambito morale. Questo principio centrale e unificante è espresso nella Bibbia in molteplici modi.

a) Il metro di ciò che è bene risiede nella persona. Se vogliamo scoprire quale sia la natura del bene, la Bibbia ci indica la persona di Dio. Egli solo è buono (Mar. 10:18), e la "buona, gradita e perfetta volontà" appartiene solo a lui (Rom. 12: 2). Nel deserto del Sinai Yahweh promise a Mosè: "Io farò passare davanti a te tutta la mia bontà"

(Es. 33:19) e la promessa fu onorata mediante una speciale rivelazione del carattere di Dio (Es. 34: 6–7). In contrasto con qualunque altro maestro di morale, Dio è assolutamente coerente. Ciò che egli vuole, egli è.

b) *La fonte della conoscenza morale è la rivelazione.* Secondo la Bibbia la conoscenza del bene e del male non è una questione di ricerca filosofica ma l'accoglienza di una rivelazione divina. Secondo Paolo, la conoscenza della volontà di Dio (il che equivale a scoprire cosa sia buono) si ottiene mediante l'istruzione nella legge (Rom. 2:18). Per cui, mentre il filosofo morale investiga le nozioni di cui è in possesso per trarre conclusioni razionali, gli autori biblici sono soddisfatti semplicemente nel dichiarare la volontà rivelata di Dio, senza sentire bisogno alcuno di giustificare i loro giudizi.

c) In apparenza, la differenza più evidente tra la Bibbia e un testo di etica è la maniera in cui l'insegnamento morale è trasmesso. Per rinvenire argomentazioni a favore delle esigenze morali bibliche bisogna rivolgersi quasi esclusivamente alla letteratura sapienziale dell'AT (*cfr.* Prov. 5:1–2). Altrove, il giudizio morale è semplicemente annunciato, senza alcuna spiegazione. Al contrario, un filosofo che non giustifichi le sue tesi con buone argomentazioni non può aspettarsi di essere preso sul serio. Gli autori biblici, invece, per il fatto di credere di comunicare semplicemente la volontà di Dio non avvertivano il bisogno di argomentazioni logiche a sostegno dei comandamenti morali.

d) *La principale esigenza etica è l'imitazione di Dio.* Poiché Dio riassume in sé la bontà si ha che l'ideale umano supremo, secondo la Bibbia, è l'imitazione di Dio. Ciò è evidente nella formula dell'AT "siate santi, poiché io sono santo" (Lev. 11:44–45); e nel modo in cui le grandi parole legate al concetto di patto, quali *ḥesed* (amore fedele), *ʾemûnâh* (fedeltà) sono impiegate per descrivere sia il carattere di Dio sia le caratteristiche morali che egli pretende dall'uomo. Nel NT si trova lo stesso concetto. Gesù afferma che i credenti devono mostrare la misericordia del loro Padre celeste oltre alla sua perfezione morale (Luca 6: 36; Matt. 5:48). E poiché Gesù è "impronta della sua essenza" (Ebr. 1:3), riceviamo con la stessa intensità l'invito a imitarlo (*cfr.* I Cor. 11:1). Diventiamo imitatori del Padre vivendo l'amore del Figlio (Ef. 5:1–2).

e) *La religione e l'etica sono inseparabili.* Ogni tentativo di separare gli insegnamenti morali della Bibbia dal suo insegnamento religioso sono destinati a fallire. Poiché l'etica biblica è teocentrica, l'insegnamento morale delle Scritture perde di credibilità qualora venga eliminato il suo sostrato religioso (si veda *p.e.*, le beatitudini, Matt. 5: 3–12). La religione e l'etica sono legate come le fondamenta lo sono all'edificio che vi poggia sopra. I requisiti morali del Decalogo, per esempio, sono fondati sull'imprescindibile azione redentrice di Dio (Es. 20:2); allo stesso modo, buona parte dell'insegnamento morale di Gesù è presentata come una conseguenza diretta di premesse religiose (*cfr.* Matt. 5:43–48). Il medesimo principio è ben illustrato dalla struttura letteraria delle epistole di Paolo. Oltre a offrire esempi specifici di insegnamento morale costruito su fondamenti religiosi (*p.e.* I Cor. 6:18–20; II Cor. 8:7–15; Fil. 2: 4–11), Paolo modella le sue lettere con lo stesso schema. Una sezione teologica ben formulata diventa la base per una concreta applicazione etica (si veda in particolare, Romani, Efesini, Filippesi). L'etica cristiana nasce dalla dottrina cristiana, e le due sono inscindibili.

II. L'Antico Testamento

a) *Il patto.* Il patto che Dio fece con Israele per mezzo di Mosè (Es. 24) ha un significato etico diretto e di vasta portata. In particolare, la grazia manifestata dal SIGNORE nella scelta della controparte del patto (Deut. 7:7–8; 9:4), stabilisce il principio dell'intero insegnamento morale dell'AT.

La grazia di Dio fornisce la motivazione primaria per ubbidire ai suoi comandamenti. Nell'AT sono presenti appelli al timore di Dio (*cfr.* Es. 22: 22–27), ma ancora più spesso troviamo che è la grazia a stimolare a comportarsi rettamente. Gli uomini, come partner di Dio nel patto, sono invitati a rispondere con gratitudine alle azioni amorevoli di Dio, compiute *a priori* e senza merito alcuno; sono invitati a fare la sua volontà in riconoscenza per la sua grazia, piuttosto che piegarsi al terrore indotto da minacce di punizione. Perciò gli schiavi devono essere trattati con generosità, avendo così Dio trattato gli schiavi ebrei in Egitto (Deut. 15:12–18). I commercianti non devono falsificare le bilance, tenendo a mente che fu il Dio di giustizia a salvare i loro antenati (Lev. 19: 36). Gli stranieri devono essere trattati con la stessa bontà mostrata dal Dio di grazia al suo popolo, "perché anche voi foste stranieri nel paese d'Egitto" (vv. 33–34). In sintesi, il requisito del patto di Dio è "osserverete dunque i miei comandamenti e li metterete in pratica" perchè "Io sono il SIGNORE ... e vi ho fatti uscire dal paese d'Egitto per essere vostro Dio" (vv. 31–33).

Il patto incoraggiava inoltre un'intensa coscienza della solidarietà di gruppo. L'effetto di ciò non era soltanto unire l'individuo con Dio ma anche quello di legare tutti i membri del patto in un'unica comunità (*cfr.* il linguaggio utilizzato da Paolo nella descrizione delle conseguenze del nuo-

vo patto in Ef. 2:11–18). La presenza nella Bibbia di un linguaggio che fa riferimento alla solidarietà di "carne e ossa" illustra molto chiaramente questo principio; utilizzato per la prima volta in Gen. 2:23 a proposito del rapporto tra due persone, poteva essere applicato da un individuo alla sua famiglia estesa (Giud. 9:1–2), da una nazione che giurava fedeltà al proprio capo (II Sam. 5:1) e perfino, successivamente, da un ebreo a proposito del suo rapporto con la sua etnia (Rom. 11:14). La conseguenza è che quando un uomo trasgrediva uno dei comandamenti di Dio, nel suo peccato era coinvolta tutta la comunità (Gios. 7:1–6); e così, quando un individuo si trovava in cattive acque, tutta la comunità sentiva l'obbligo di soccorrerlo.

Da qui deriva la forte enfasi posta dall'AT sull'etica sociale. La solidarietà comunitaria portava direttamente alla preoccupazione per il prossimo. Nella comunità locale ciascun individuo era importante. Il povero aveva gli stessi diritti del ricco, perchè entrambi rientravano nello stesso patto. I membri più deboli della società erano protetti in maniera particolare (*cfr.* le istruzioni specifiche in Es. 22 e 23, dove sono assicurati la salvaguardia della vedova, dell'orfano, dello straniero e del povero).

b) *La legge.* Il patto forniva il contesto per la legislazione di Dio. Di conseguenza, una caratteristica della legge dell'AT era l'enfasi posta sul mantenimento di giusti rapporti umani. Il suo scopo principale non era di porre paletti intorno a ideali etici astratti, ma di cementare i buoni rapporti tra le persone, e tra le persone e Dio. Così la maggior parte dei precetti è espressa nella seconda persona piuttosto che nella terza. Da ciò deriva anche la forte predisposizione positiva di coloro che erano sotto la legge nei confronti della legge stessa (*cfr.* Sal. 19:7–11; 119:33–35, 72); si era poi coscienti che la conseguenza più seria dell'infrazione delle leggi non era una qualche punizione materiale ma la rottura dello stesso rapporto (*cfr.* Os. 1:2).

Il cuore della legge sono i Dieci comandamenti (Es. 20:3–17; Deut. 5:7–21), che si occupano dei principali rapporti interpersonali. Nessuna sintesi potrebbe essere più comprensiva. Sono indicati i valori fondamentali della fede, del culto e della vita: la santità di Dio, la sua adorazione, il suo nome e il giorno a lui dedicato; e ancora la sacralità del matrimonio e della famiglia, della vita, della proprietà e della verità. Il contesto in cui sono emanati è un contesto di redenzione (Es. 20:2), e il loro valore non è finito con la venuta di Cristo (Matt. 5:17–20; Rom. 13:9; Giac. 2:10–11).

Oltre a costituire il frutto dell'opera redentrice di Dio, il Decalogo ha profonde radici negli ordinamenti della creazione descritti in Genesi 1 e 2. Gli ordinamenti in questione sono quelli della procreazione e della responsabilità della gestione della creazione (1:28); del sabato (2:2–3); del lavoro (2:15) e del matrimonio (2:24). Nell'insieme il Decalogo tocca tutti gli ambiti della vita e del comportamento umani, offrendo linee guida a coloro che cercano di vivere un'esistenza in conformità con l'ideale del Creatore.

La caduta dell'uomo nel peccato non ha in alcun modo abrogato questi ordinamenti. Il perdurare del loro valore è attestato dalle Scritture (Gen. 3:16, 19; 4:1–2, 17, 25; 5:1–2; 9:6–7). La caduta, però, ha materialmente influito sul contenuto specifico della legge dell'AT. Insieme alle sanzioni penali fu necessario introdurre nuove clausole per far fronte alla situazione radicalmente diversa che si era determinata con il peccato. La concessione del divorzio dato da Mosè (Deut. 24:1–4) è un ottimo esempio. Questa clausola era una concessione divina ai rapporti matrimoniali gravemente rovinati dal peccato e non un annullamento dell'ordinamento del matrimonio, stabilito alla creazione (Gen. 2:24; *cfr.* Matt. 19:3–6). Qui, come altrove, bisogna fare molta attenzione a non confondere la tolleranza di Dio con la sua approvazione; così come bisogna sempre distinguere tra l'etica biblica e il comportamento talvolta equivoco, attestato nella Bibbia, del popolo di Dio.

c) *I profeti.* I profeti dell'VIII sec. a.C. sono stati a ragione considerati "i teorici della politica sociale del patto". Le condizioni sociali erano notevolmente cambiate rispetto al tempo di Mosè. I contemporanei di Amos avevano case estive e case invernali. C'erano grandi affari, speculazione finanziaria e prestito di denaro su larga scala. Erano firmati accordi d'alleanza e di scambio culturale con potenze straniere. In questa situazione la legge del patto era di scarso aiuto per coloro che si trovavano ad affrontare dilemmi morali in una situazione tanto diversa. Tuttavia, i profeti si impegnarono nell'interpretazione della legge alla ricerca dei suoi principi applicandoli poi ai problemi morali del loro tempo.

In particolare, sostenevano l'enfasi che la legge poneva sulla giustizia sociale. Riflettendo accuratamente lo spirito del patto che salvaguardava i deboli, Amos e Osea fustigano coloro che vendono i bisognosi per un paio di sandali, accettano di essere corrotti con denaro, utilizzano pesi e misure falsi o, in generale, opprimono i poveri (Am. 2:6; 5:12; Mich. 6:11). I profeti Isaia e Osea si scagliano in maniera particolarmente violenta contro coloro che tentano di nascondere i loro fallimenti morali dietro una facciata di osservanza religiosa (Is. 1:10–18; Os. 6:6). Dio trova nauseanti le fe-

stività e il canto degli inni, tuonavano questi profeti, mentre fiorisce l'ingiustizia (Am. 5:21–27). Camminare umilmente con Dio implica la pratica della giustizia e l'amore per la misericordia (Mich. 6:8).

I profeti, inoltre, si occuparono di rettificare le cattive interpretazioni della legge che potevano portare, nella loro applicazione, a veri e propri squilibri. L'accento che il patto poneva sulla solidarietà, per esempio, rischiava, se mal interpretato, di sminuire la responsabilità personale. Così Ezechiele, in particolare, si impegnò a chiarire che davanti a Dio ogni individuo è moralmente responsabile per le proprie azioni; nessuno può scaricare le proprie responsabilità sui discendenti e sull'ambiente in cui vive (Ez. 18:20–28). Ancora, l'interesse particolare di Dio per Israele aveva condotto alcuni a nutrire un malsano e particolare tipo di nazionalismo che portava al disprezzo degli stranieri. I profeti rettificarono quest'errore spiegando che i valori morali di Dio valgono per tutti. Il suo amore abbraccia gli etiopi come gli israeliti (Am. 9:7). E Israele non scamperà al giudizio per il peccato appellandosi alla sua speciale posizione di popolo eletto; anzi, afferma Amos, una conoscenza privilegiata di Dio porta a una maggiore responsabilità e a un maggiore rischio (Am. 1:1—3:2).

L'enormità del peccato, e l'estensione del baratro tra il Dio santo e gli uomini peccatori colpì profondamente i profeti (*cfr.* Ab. 1:13; Is. 6:3–6). Senza uno speciale atto di grazia divina, nessuno sforzo poteva colmare questa lacuna (*cfr.* Ger. 13:23). Il rinnovamento dell'uomo dipendeva da un'azione dello Spirito di Dio (Ez. 37) e da un nuovo patto la cui legge sarebbe stata scritta nei cuori da Dio stesso (Ger. 31:31–34).

III. Il Nuovo Testamento

a) I Vangeli. Gesù mostrò grande rispetto per la legge morale dell'AT; non era venuto per abolirla ma per compierla (Matt. 5:17–20). Egli non insegnò come un legislatore. Sebbene esprimesse molti suoi insegnamenti morali nella forma imperativa (*p.e.* Matt. 5:12–48; Mar. 10:9), e insegnasse con l'autorità di un legislatore (*cfr.* Matt. 7:24–29; Mar. 1:22), non era suo scopo creare un *corpus* onnicomprensivo di leggi per la vita morale. La legge prescrive o vieta determinate cose; Gesù era più interessato a spiegare e illustrare il carattere generale della volontà di Dio. La legge si occupa delle azioni; Gesù si occupava molto più del carattere e delle motivazioni che ispirano l'azione.

L'interiorizzazione delle esigenze della legge da parte di Gesù è ben illustrata nel Sermone sul monte. La legge vietava l'omicidio e l'adulterio. Gesù (pur, ovviamente, non condonando né l'uno né l'altro) punta il dito sui pensieri e sugli atteggiamenti che stanno dietro tali azioni. L'uomo che nutre un odio privato nei confronti del prossimo, o che desidera con lo sguardo la moglie dello stesso, non poteva (secondo il suo insegnamento) evitare la colpa morale appellandosi al fatto di non aver trasgredito la legge (Matt. 5:21–22, 27–28). Le beatitudini, con cui inizia il sermone (vv. 3–12) sottolineano lo stesso concetto. Non sono una lista di regole, bensì una serie di elogi rivolti a coloro la cui vita esemplifica atteggiamenti che scaturiscono dal timore di Dio. In parole povere, i peccati condannati da Gesù sono principalmente quelli dello spirito, più che quelli della carne. Dice sorprendentemente poco (*p.e.*) a proposito dei comportamenti peccaminosi legati alla sessualità. In due occasioni in cui gli furono presentate situazioni di peccato di natura sessuale (Luca 7:37–50; Giov. 8:3–11), scelse deliberatamente di volgere l'attenzione sulle motivazioni peccaminose degli accusatori. Riservò i suoi rimproveri più acuti ad atteggiamenti sbagliati derivanti dalla cecità morale del cuore e della mente, in ragione di insensibilità e orgoglio (Matt. 7:3–5; Mar. 3:5; Luca 18:9–14).

L'approccio di Gesù all'amore offre un'ulteriore illustrazione del modo in cui rafforzava e sviluppava l'insegnamento morale dell'AT. Entrambi gli elementi della sua ben nota sintesi della legge nei termini dell'amore (Mar. 12:28–31) sono derivati direttamente dalle pagine dell'AT (Deut. 6:4; Lev. 19:18). Contrastò però nettamente l'interpretazione di molti suoi contemporanei con la sua radicale lettura del secondo di questi comandamenti. Troppo spesso l'espressione "ama il tuo prossimo" era letta come "ama il tuo prossimo che appartiene al patto, e ama lui solo". Soprattutto nella parabola del buon samaritano (Luca 10:29–37), Gesù insegnò che l'amore per il prossimo deve estendersi a chiunque sia nel bisogno, a prescindere da questioni di razza, credo o cultura. Stava in sintesi universalizzando i requisiti dell'amore.

Nell'esposizione dell'amore per il prossimo Gesù identificò la grazia come l'elemento distintivo. Altri tipi d'amore, tutti considerati positivamente nel NT, sono una sorta di reazione a qualcosa della persona amata che attira (come nell'amicizia o nell'attrazione fisica), oppure è il tipo d'amore che si limita ai membri di un gruppo (come l'affetto familiare). Il vero amore per il prossimo, insegnava Gesù, opera in maniera indipendente dall'amabilità. Nasce dal bisogno, non dal merito, non cerca un tornaconto (Luca 6:32–36; 14:12–14). E non si limita al proprio gruppo.

In tutti questi modi il vero amore per il prossimo rispecchia l'amore di Dio (Giov. 3:16; 13:34; Luca 15:11–32; *cfr.* Gal. 2:20; I Giov. 4:7–10).

Quando lo scriba reagì con entusiasmo alla sintesi della legge fatta da Gesù, la replica fu: "Tu non sei lontano dal Regno di Dio" (Mar. 12:34). L'amore, dunque, oltre a essere il fulcro della legge di Dio, è la porta che conduce al suo regno, e l'insegnamento di Gesù relativo al regno è pieno di implicazioni etiche. Coloro che entrano nel regno sono coloro che si sottomettono al governo di Dio: quando il suo regno viene, la sua volontà è compiuta. Dio provvede, per coloro che sono nel suo regno, una guida regale e la potenza necessaria per mettere in pratica le giuste scelte etiche.

È la disponibilità di una capacità morale soprannaturale che dà senso ad alcune delle esigenze di Gesù, altrimenti impossibili da soddisfare (*cfr.* Matt. 5:48). Non era un trionfalista (il regno prevede anche il ravvedimento, Mar. 1:15), ma buona parte dei suoi imperativi morali sono indirizzati a coloro che sono già nel regno, con la rassicurazione che tutti coloro che si sottomettono alla volontà di Dio sperimenteranno la sua potenza che permette di trasformare le convinzioni etiche in pratica.

Poichè il regno è una realtà presente in Cristo, la guida e la potenza del re sono disponibili qui e ora. Ma poichè vi è anche un senso per il quale la venuta del regno è imminente, nell'insegnamento di Gesù c'è anche una forte nota d'urgenza. Quando il governo di Dio sugli uomini sarà pienamente rivelato avverrà un giudizio, e soltanto chi è sconsiderato può ignorare la nota di avvertimento portata dal regno (*cfr.* Luca 12:20). Da qui, la chiamata al ravvedimento insita nel vangelo (Matt. 4:17).

b) Il resto del Nuovo Testamento. Come ci si può aspettare, le Epistole offrono chiari paralleli con gli insegnamenti dei Vangeli, sebbene le parole di Gesù sono citate sorprendentemente poco (ma si veda I Cor. 7:10; 9:14). Tuttavia, poichè furono scritte come risposte pratiche ad esigenze urgenti avanzate da chiese concrete, il tono del loro insegnamento morale è leggermente diverso. Dai Vangeli sembrerebbe che Gesù insegnasse proponendo per lo più principi generali, lasciando agli ascoltatori il compito di trarre le applicazioni personali. Nelle Epistole, invece, le applicazioni sono spesso indicate in termini molto specifici. Il peccato di natura sessuale, per esempio, è analizzato in grande dettaglio (si veda I Cor. 6:9–20; II Cor. 12:20–21), e i peccati della lingua ricevono un trattamento altrettanto dettagliato (*cfr.* Rom. 1: 29–30; Ef. 4:29; 5:4; Col. 3:8; Giac. 3:5–12).

Un'altra caratteristica dell'insegnamento etico delle Epistole è la presenza dei cosiddetti codici domestici (Ef. 5:22—6:9; Col. 3:18—4:1; I Tim. 2: 8–15; Tito 2:1–10; I Pie. 2:18–21; 3:1–7). Si tratta di piccoli blocchi di insegnamento sui giusti rapporti interpersonali, particolarmente nel matrimonio, in famiglia e al lavoro. Sono dal tono alquanto conservatore, come lo sono i brani relativi al rapporto tra i credenti e le autorità secolari (*cfr.* Rom. 13:1–7; Tito 3:1; I Pie. 2:13–17). Per quanto la comunità cristiana guardasse alla realizzazione del Regno di Dio con entusiasmo, ciò non la conduceva a rifiutare le strutture d'autorità che reggevano la vita della società. Anche nel libro dell'Apocalisse, dove il linguaggio apocalittico cela a mala pena la condanna del governo secolare di Roma da parte di Giovanni, i santi sono chiamati al martirio, non alla rivoluzione. Ciononostante, troviamo nel NT i semi del cambiamento sociale, in particolare nel rapporto che i credenti sono invitati a sviluppare nella chiesa gli uni con gli altri (*cfr.* Gal. 3:28).

Il tema del regno è molto meno presente nelle Epistole, rispetto ai Vangeli, ma troviamo la stessa enfasi posta sul bisogno dell'uomo, nella vita morale, della guida e della potenza di Dio. Nel linguaggio di Paolo, l'unione con Cristo (II Cor. 5: 17) e la presenza dello Spirito di Dio nel credente (Fil. 2:13) portano la vita morale della persona a un nuovo livello. Nutrito dalla Parola di Dio (Ebr. 5:14), il credente riceve una visione più chiara delle distinzioni tra bene e male (*cfr.* Rom. 12:1–2); e grazie allo Spirito che dimora in lui ha una nuova capacità di applicare praticamente ciò che sa essere giusto.

Si dice talvolta che nella sua opposizione al legalismo giudaico, e spinto dalla sua fiducia nella potenza dello Spirito di istruire e trasformare il credente, Paolo (in particolare) riteneva che, per coloro che sono in Cristo, la legge morale dell'AT era diventata obsoleta. Esistono senza dubbio brani nelle Epistole che, letti isolatamente, potrebbero portare a tale conclusione (*p.e.* Gal. 3:23–26; Rom. 7:6; 10:4; II Cor. 3:6), ma è importante riconoscere che Paolo utilizza la parola "legge" in modi diversi. Quando la usa in modo sintetico per indicare "la giustificazione per mezzo della legge" (*p.e.* in Rom. 10:4), intende dire chiaramente che vivere sotto il regime della legge è tanto obsoleto quanto pericoloso per i credenti. Quando invece impiega la parola per definire la volontà di Dio (*p.e.* in Rom. 7:12), è molto più positivo. Cita il Decalogo senza imbarazzo (*p.e.* Ef. 6:2–3), e scrive liberamente di principi della legge che sono efficaci nella vita cristiana (Rom. 8:2–4; I Cor. 9:21; Gal. 6:2; *cfr.* Giac. 1:25; 2:12). Qui, come altrove, l'insegnamento del NT

si armonizza bene con quello dell'AT. Per quanto riguarda le esigenze morali fondamentali di Dio, la legge mantiene la sua validità, poiché Dio soltanto esprime nella sua persona e nella sua volontà tutto ciò che è buono e giusto.

Bibliografia. C.H. Dodd, *Gospel and Law*, 1951; C.F.H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957; H. Thielicke, *Theological Ethics*, 2 voll., E.T., 1968–1969, rist. 1978; J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 1972; R.C. Birch e L.L. Rasmussen, *The Bible and Ethics in the Christian Life*, 1976; L.B. Smedes, *Mere Morality*, 1983, pros. pub. in it., GBU; C.J.H. Wright, *Living as People of God*, 1983; A. Verhey, *The Great Reversal*, 1984; R. Higginson, *Dilemmas*, 1988; R. Bauckham, *The Bible in Politics*, 1989; E.D. Cook, *Dilemmas of Life*, 1990; N.L. Geisler, *Christian Ethics*, 1990; J.R.W. Stott, *Issues Facing Christians Today*, 2 ed., 1990; E.D. Cook, *Living in the Kingdom of God*, 1992; O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 2 ed., 1993; D.J. Atkinson e D.H. Field, *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, 1995, **in it.** *DPL*, pp. 591–601; E. Testa, *La morale dell'Antico Testamento*, Brescia, 1981; G. Segalla, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Brescia, 1989; E. Lohse, *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Brescia, 1991; W. Schrage, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia, 1999; W. Janzen, *Etica dell'Antico Testamento. Un approccio paradigmatico*, Torino, 2004. (D.H. Field)

*Amore; *Coscienza; *Giudizio; *Giustizia; *Legge; *Libertà; *Santità

ETIOPIA

Occupata dai discendenti di Cus (Gen. 10:6), l'Etiopia biblica (gr. *Aithiōps*, "viso bruciato", *cfr.* Ger. 13:23) era parte del regno della Nubia che si estendeva da Assuan (*Siene) a sud fino alla congiunzione del Nilo presso l'odierna Khartum. In tempi preistorici fu invasa da camiti provenienti dall'Arabia e dall'Asia e poi fu dominata dall'Egitto per quasi 500 anni a partire dalla XVIII Dinastia (1500 a.C. *ca.*), sotto il governo di un viceré ("il Figlio del Re di Cus") che guidava l'impero africano, controllava l'esercito in Africa e si occupava delle miniere d'oro della Nubia.

Durante il IX sec. gli etiopi, la cui capitale era Napata, vicino alla quarta cataratta, fecero un'incursione nella terra d'Israele dove furono però sconfitti da Asa (II Cro. 14:9–15). L'apice del potere etiopo iniziò intorno al 720 a.C. quando Piankhi approfittò delle lotte inetestine in Egitto e fu il primo nell'arco di un millennio a conquistare quella terra. Per circa 60 anni furono gli etiopi (XXV Dinastia) a controllare la valle del Nilo. Tiraca sembra essere stato alleato di Ezechia e cercò di prevenire l'invasione di Sennacherib (II Re 19: 9; Is. 37:9; J. Bright, *History of Israel*, 2 ed., 1972, pp. 296ss., tr. it. Roma, 2002, discute i problemi cronologici relativi a questa narrazione). Naum 3: 9 allude alla gloria di questo periodo: "L'Etiopia era la sua (dell'Egitto) forza". Le invasioni di Esaraddon e Assurbanipal ridusssero il regno egizio–etiopico al livello di stato vassallo; la distruzione di Tebe (663 a.C. *ca.*; Naum 3:8–10) portò alla sua scomparsa, adempiendo la profezia pronunciata con l'uso di figure da Isaia (20:2–6).

Le truppe etiopiche combatterono invano nell'esercito del faraone Neco a Carchemis (605 a.C.; Ger. 46:2, 9). La conquista dell'Egitto a opera di Cambise portò l'Etiopia sotto il dominio persiano; Ester 1:1 e 8:9 citano l'Etiopia come la provincia persiana di sud–ovest più lontana; anche gli autori biblici la indicano talvolta per simboleggiare l'estensione illimitata della sovranità di Dio (Sal. 87:4; Ez. 30:4–9; Am. 9:7; Sof. 2:12). "Al di là dei fiumi d'Etiopia" (Is. 18:1; Sof. 3:10) potrebbe fare riferimento all'Abissinia settentrionale dove, sembra, si erano stabiliti coloni israeliti insieme ad altri semiti dall'Arabia meridionale. L'autore delle Cronache è a conoscenza di questo stretto rapporto tra l'Etiopia e l'Arabia meridionale (II Cro. 21:16).

In Atti 8:27, per Etiopia si intende il regno nilotico di *Candace, la cui capitale era Meroe che risaliva al periodo persiano. Gli etiopi moderni considerano riferiti a se stessi alcuni riferimenti biblici, vedendo nella conversione dell'*eunuco etiopo l'adempimento di Salmo 68:31.

Bibliografia. E.A.W. Budge, *History of Ethiopia*, 1928; E. Ullendorff, *The Ethiopians*, 1960; *idem.*, *Ethiopia and the Bible*, 1968; J. Wilson, *The Burden of Egypt*, 1951, tr. it. Milano, 1965, **in it.** F. Giyorgis, *Storia dell'Etiopia*, 1987; R. Alberti, *Etiopia: viaggio nella storia e nelle leggende*, Udine, 2003. (D.A. Hubbard)

ETNARCA

(Gr. *Ethnarchēs*, "governatore", II Cor. 11:32). Ufficiale di Damasco responsabile di una guarnigione, sotto Areta IV re dell'Arabia Petrea (9 a.C.– 39 d.C.), che fu spronato dai giudei ad arrestare Paolo diverso tempo dopo la sua conversione (Atti 9:24–25). Nel 64 a.C. Damasco divenne parte della provincia romana della Siria. In questo periodo fu temporaneamente sotto *Areta.

Il titolo è usato da Giuseppe Flavio per indicare i governanti subordinati, in particolare nel caso

di popoli sotto il controllo straniero, *p.e.* i giudei di Alessandria (*Ant.* 14.117); *cfr.* Simone, etnarca della Giudea sotto Demetrio II (I Mac. 14:47). (B.F. Harris)

EUD, ECUD

(Ebr. *ʾēhûḏ*), nome beniaminita (I Cro. 7:10; 8:6; Giu. 3:15). Eud, figlio di Ghera, guidò la rivolta contro l'occupazione moabita della parte orientale del territorio di Beniamino (Giu. 3); avendo ottenuto un colloquio privato con il re Eglon, lo uccise nei suoi alloggi e chiamò a raccolta gli israeliti affinché approfittassero della confusione dei moabiti. Il suo essere mancino fu probabilmente d'aiuto per cogliere di sorpresa il re Eglon, *cfr.* Giudici 20:16. (J.P.U. Lilley)

EUFRATE

Il fiume più grande dell'Asia occidentale al quale nell'AT si fa spesso riferimento come ***hannāhâr***, "il fiume", (*p.e.* Deut. 11:24). È talvolta chiamato per nome, anche se la forma ebraica è ***p**ᵉ**rāṯ*** (*p.e.* Gen. 2:14; 15:18) derivata dall'accadico *purattu*, che esprime il sumero *buranun*, mentre la forma neotestamentaria è ***euphratēs*** (Apoc. 9:14; 16:12). L'Eufrate nasce da due affluenti principali della Turchia orientale, il Murat Su che nasce dal lago Van, e il Kara Su che nasce presso Ezerum, e scorre alimentato solo dal Khabur (*Abor) per 2000 km. fino al golfo Persico. A partire dal livello basso che si registra a settembre, il fiume cresce gradualmente durante l'inverno fino a raggiungere una profondità di 3 metri entro il mese di maggio, per poi decrescere nuovamente fino a settembre, con un ciclo di piena meno estremo del *Tigri. Nella piana alluvionale di Babilonia il suo corso, rispetto all'antichità, si è spostato verso ovest, così come si capisce dall'ubicazione delle principali città che ora si trovano a qualche chilometro di distanza verso oriente, mentre prima si trovavano sul fiume. La cosa è dimostrata dal fatto che i sumeri scrivevano ideograficamente il nome del fiume come "fiume di Sippar", città le cui rovine si trovano ora a circa 6 km. a est del corso attuale (*Sefarvaim). Oltre alle numerose città importanti, tra cui Babilonia, che si trovavano sulle rive del fiume nella piana meridionale, ricordiamo la città di Mari, più a monte e non lontana dal punto di confluenza con il Khabur e il valico strategico tra la Mesopotamia e la Siria settentrionali, controllato dalla città di *Carchemis.

Bibliografia. S.A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956, pp. 4–7, **in it.** M. Roncalli, *Il Tigri e l'Eufrate: i fiumi del Paradiso*, Cinisello Balsamo, 1993. (T.C. Mitchell)

*Mesopotamia

EUNICE

Madre di *Timoteo, nota per la sua fede (II Tim. 1:5). Era israelita (Atti 16:1) e pia, come dimostra il fatto che guidò l'educazione biblica di Timoteo fin dalla sua tenera età (II Tim. 3:15), ma suo marito era un gentile, e il figlio non fu circonciso (Atti 16:3). Quanto al suo matrimonio misto, bisogna dire che sono attestati matrimoni tra giudei e membri di alcune grandi famiglie della Frigia (Ramsay, *BRD*, p. 357; *cfr. CBP*, 2, pp. 667ss.), per cui il matrimonio di Eunice potrebbe essere l'esempio di una strategia della sua famiglia volta a migliorare la propria posizione sociale, e non come un caso di infedeltà personale. Alcuni MSS lat. di Atti 16:1, nonché Origene, commentando Romani 16:21, la definiscono vedova, e ***hypērchen*** ("era stato", Atti 16:3) potrebbe supportare questa tesi. Viveva a Derba o Listra; dal punto di vista linguistico sono possibili entrambe le località (*cfr. BC*, 4, pp. 184, 254). Il nome è greco ma non sembra essere comune.

A volte si è pensato che il riferimento di Paolo sia alla fede ebraica di questa donna ma l'interpretazione più naturale di II Timoteo 1:5 (e di Atti 16:1) è che la sua fede cristiana "abitò" (*aoristo*, forse con un'allusione alla conversione, durante il primo viaggio missionario di Paolo) "prima" in *Loide e poi in lei (*cioè* prima della conversione di Timoteo). (A.F. Walls)

EUNUCO

L'origine del termine veterotestamentario (ebr. ***sārîs***) è incerta ma si suppone che derivi da uno assiro che significava "colui che fa capo (al re)" (Così Jensen, *ZA* 7, 1892, 174A.1, e Zimmern, *ZDMG* 53, 1899, 116 A.2); ipotesi accettata da S.R. Driver e L. Koehler nei loro vocabolari (si veda la nota ulteriore a opera di quest'ultimo nel suo *Supplement*, p. 219). Il significato primario è "funzionario di corte". In ebraico troviamo un significato secondario, vale a dire "evirato". Da Erodoto apprendiamo che "nelle corti in Oriente gli eunuchi sono molto apprezzati in quanto degni di fiducia in ogni campo" (8.105). Gli eunuchi erano spesso impiegati dai governanti orientali come funzionari domestici. È dunque spesso difficile capire quale dei due significati sia sottinteso dal termine, o se siano impliciti entrambi. Potifar (Gen. 39:1), che era sposato (v. 7), è chiamato ***sārîs*** (LXX *eunouchos*): in questo caso sembra

più indicato il significato di "funzionario di corte". In Isaia 56:3 è in primo piano il significato di "evirato"; In Neemia 1:11, l'espressione "io ero il coppiere del re", è riportata in alcune copie della LXX con *eunouchos*; ma probabilmente si tratta di un errore per *oinochoos*, come ha evidenziato Rahlfs nel suo *Septuaginta* (1, p. 923). Un "evirato" doveva essere escluso dall'assemblea del SIGNORE (Deut. 23:2). Non è possibile supporre, come Giuseppe Flavio (*Ant.* 10.186), che Daniele e i suoi compagni fossero "evirati", poichè sono descritti "senza difetti fisici" (Dan. 1:4).

Nel NT è usato il termine *eunouchos*, derivato forse da *eunēn echō* ("che tiene il letto"). Come il suo corrispondente ***sārîs*** non deve necessariamente denotare un evirato. In Atti 8:27 è possibile leggere entrambi i significati; in Matteo 19:12 è chiaro che si tratta di un "evirato". In questo ultimo brano sono menzionati tre tipi di eunuco: quelli per nascita, quelli fatti tali dall'uomo e gli eunuchi spirituali. Quest'ultimo gruppo include tutti coloro che hanno sacrificato desideri legittimi e naturali per amore del regno dei cieli. Si racconta che Origene, avendo interpretato in modo letteralistico il testo, si mutilò.

La fede ebraica conosceva soltanto due tipi di eunuco: l'eunuco fatto tale dall'uomo (*sārîs 'āḏām*) e l'eunuco per nascita (*sārîs hammâ*), così la Mishnah (*Zabim* 2. 1). Quest'ultimo termine ***sārîs hammâ***, "eunuco del sole" è spiegato da Jastrow, *Dictionary of Babylonian Talmud*, 1, p. 476, con il significato di "eunuco fin dal momento in cui ha visto il sole", cioè un eunuco nato tale. (R.J.A. Sheriffs)

L'etiopo di Atti 8

Alto ufficiale (***dynastēs***) e tesoriere alla corte della regina *Candace di *Etiopia, si convertì grazie al ministero di Filippo (Atti 8:26–40). Non era raro nell'antichità che gli eunuchi, la cui classica funzione era quella di supervisori degli harem, ascendessero a posizioni influenti.

Escluso da una partecipazione attiva ai riti ebraici a motivo della sua etnia e della sua condizione (Deut. 23:1), era probabilmente "un timorato di Dio". La sua conoscenza del giudaismo e dell'AT (il testo citato di Is. 53 in Atti 8:32–33 sembra appartenere alla LXX), non è del tutto sorprendente, se si considerano le comunità giudaiche residenti nell'Alto Egitto e il forte impatto avuto dallo stile di vita e dal pensiero giudaici sugli etiopi. Il suo zelo per lo studio delle Scritture, la sua pronta ricezione del vangelo e del battesimo ne fanno uno dei convertiti più particolari degli Atti, anche se la sua confessione (Atti 8:37) non è presente nei MSS migliori. La tradizione etiopica lo considera il primo evangelista del paese. (D.A. Hubbard)

*Atti degli apostoli, libro; *Ciambellano

EUTICO

"Fortunato", nome greco comune, è il giovane di Troas che cadde da una finestra di un piano superiore durante la prolungata predicazione notturna di Paolo in città (Atti 20:7–12). H.J. Cadbury (*Book of Acts in History*, pp. 8ss.) fa notare un incidente simile che si trova nel Papiro di Ossirinco (3.475). Le parole di Luca suggeriscono un sonno sempre più forte che alla fine divenne irresistibile, forse (il v. 8 sembra infatti legato all'incidente) indotto dalle numerose lampade.

L'esito miracoloso della vicenda è stato messo in dubbio ritenendo che le parole di Paolo al v.10 siano una diagnosi piuttosto che una guarigione. Tuttavia il v. 9 dimostra che Luca stesso fosse certo della morte di Eutico. Il suo essere "in vita" risalirebbe dunque al momento dell'abbraccio di Paolo (*cfr.* II Re 4:34). Alla partenza di Paolo il mattino successivo Eutico stava bene (v. 12; secondo il Testo Occidentale, Eutico partecipò al commiato). Luca fu un testimone oculare e il suo racconto è vivido facendo apparire verosimile la sequenza dei fatti. La supposizione di Dibelius secondo il quale "un aneddoto comune a quei tempi fu legato a Paolo e che Luca, avendolo trovato in questa forma, lo inserì nel racconto", crea più problemi di quanti non ne risolva.

Bibliografia. W.M. Ramsay, *SPT*, pp. 290–291; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, E.T. 1956, pp. 17ss, **in it.** I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, GBU, Roma, 1990. (A.F. Walls)

EVA

La prima donna, moglie di *Adamo e madre di Caino, Abele e Set (Gen. 4:1–2, 25). Dopo aver creato Adamo, Dio decise di fornirgli un aiuto che fosse "adatto a lui" (*'ēzer* ***k^e^neḡdô***, Gen. 2:18, 20, *lett.* "un aiuto che gli sta di fronte", cioè "un aiutante a lui corrispondente"); lo fece addormentare e, prendendogli una costola (*ṣēlā'*, Gen. 2:21), creò (***bānâ***, Gen. 2:22, termine solitamente impiegato con il significato di "costruire") una donna (*l^e^'iššâ*) (*creazione). Adamo, riconoscendo lo stretto rapporto che li legava, affermò che sarebbe stata chiamata "donna" (*'iššâ*), poiché era stata tratta (*min*; *cfr.* I Cor. 11:8, *ek*) dall'uomo (*'îš*) (Gen. 2:23). Alcuni studiosi ritengono che ***'îš*** e ***'iššâ*** sono etimologicamente distinti ma ciò non è necessariamente significativo in quanto il contesto

esige solo che vi sia somiglianza formale tra le parole, come accade anche in alcune lingue moderne (nell'inglese: "man" e "woman").

Eva fu usata dal serpente per portare Adamo a mangiare il frutto proibito (*caduta); il risultato fu che Dio la condannò a partorire con dolore e a essere sottoposta al dominio (*māšal bᵉ*) di Adamo (Gen. 3:16). Adamo la chiamò "Eva" (*ḥawwâ*, Gen. 3:20), poichè divenne madre dei viventi (*ḥay*). Molte teorie sono state proposte per spiegare *ḥawwâ*. Alcuni ritengono il nome una forma arcaica di *ḥayyâ*, "essere vivente" (la LXX assume questa lettura traducendo così in Gen. 3: 20, *zōē*, "vita"), altri notano una somiglianza con l'aramaico *ḥiwyā*' "serpente", termine a cui è legata una divinità fenicia (forse un serpente) *hwt*; ma come nel caso di *'îš* e *'iššâ*, il testo non sembra essere null'altro che un'assonanza formale. Il nome *ḥawwâ* ricorre due volte nell'AT (Gen. 3:20; 4:1), anche perché più spesso è usata la parola "donna". Nella LXX e nel NT il nome lo troviamo nella forma *Heua* (*Eua* in alcuni MSS), che diventa *Heva* nella Vulgata, ed Eva in italiano.

Un racconto concernente Eva e in qualche modo analogo a quello biblico è quello del mito sumero del dio Enki. In questo mito Enki si trova a subire una serie di tragedie e la dea Ninkhursanga per aiutarlo produce un'altra dea. Quando egli dice "la mia costola (*ti*; scritto con un logogramma equivalente all'accadico *ṣîlu*, "fianco, costola") mi fa male", la prima risponde d'aver fatto nascere la dea Ninti ("signora della costola"). Il sumero *Nin–ti* può tuttavia significare anche "donna che fa vivere". È possibile che questo mito rifletta in qualche modo una narrazione originaria comune al racconto della Genesi.

Bibliografia. *KB* 3 ed., p. 284; G.J. Spurrell, *Notes on the Text of the Book of Genesis*, 2 ed., 1896, p. 45; S.N. Kramer, *Enki and Ninhursag. A Sumerian Paradise Myth* (*BASOR* Supplementary Studies 1), 1945, pp. 8–9; *From the Tablets of Sumer*, 1956, pp. 170–171 = *History Begins at Sumer*, 1958, pp. 195–196, tr. it. Roma, 1997; I.M. Kikawada, "Two Notes on Eve", *JBL* 91, 1972, pp. 33–37, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 842–846; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984. (T.C. Mitchell)

*Adamo; *Creazione; *Donna

EVANGELISTA

La parola tradotta nel NT con "evangelista" deriva dal verbo *euangelizomai*, "annunciare una notizia", che di norma è reso nel NT con "predicare il vangelo". (Il termine neotestamentaro ricorda l'ebr. *mᵉbaśśēr*, *mᵉbāśśeret* di Is. 40:9; 52:7.) Il verbo è molto comune nel NT e ha come soggetto Dio (Gal. 3:8), il nostro Signore (Luca 20: 1), i comuni membri di chiesa (Atti 8:4), oltre agli apostoli nei loro viaggi missionari. Il sostantivo "evangelista" appare tre volte nel NT. Timoteo (II Tim. 4:5) è esortato da Paolo a svolgere il compito di evangelista, cioè a far conoscere i fatti del vangelo. Timoteo aveva accompagnato l'apostolo nei suoi viaggi missionari. È tuttavia evidente, dal tipo di ingiunzione rivoltagli dall'apostolo nelle due lettere che portano il suo nome, che a quel tempo aveva un ruolo prevalentemente pastorale e locale. Il fatto che sia esortato a svolgere il compito di evangelista dimostra che un evangelista potesse essere anche pastore e insegnante.

In Atti 21:8 Filippo è descritto come "l'evangelista". Filippo era uno dei sette scelti in Atti 6 e dopo la persecuzione di Stefano si occupò prevalentemente della predicazione in aree non raggiunte dal vangelo (si veda Atti 8:5, 12, 35, 40). Si noti che sebbene fosse un evangelista non era incluso tra gli apostoli (Atti 8:14). Una simile distinzione è fatta tra Timoteo e gli apostoli in II Corinzi 1:1 e Colossesi 1:1. Da ciò si comprende, quindi, che mentre gli apostoli erano evangelisti, non tutti gli evangelisti erano apostoli. Questa distinzione è confermata ulteriormente in Efesini 4:11, dove la carica di "evangelista" è menzionata dopo "apostolo" e "profeta", e prima di "pastore" e "insegnante". Da questo passo risulta evidente che quello di evangelista era un dono a sé. Sebbene tutti i credenti potessero esercitare questo compito allorquando ne avevano l'opportunità, alcuni erano chiamati e dotati dallo Spirito Santo a svolgere questo compito. Più tardi nella storia della chiesa, il termine "evangelista" fu applicato ai quattro autori dei Vangeli.

Bibliografia in it. *GLNT*, 3:1103–1106; U. Becker, *DCBNT*, pp. 1918–1925. (D.B. Knox)

*Apostolo; *Doni dello Spirito

EVIL–MERODAC (EVILMERODAC)

Re di *Babilonia che liberò il re Ioiachin di Giuda dalla prigionia durante il suo primo anno di regno (Ger. 52:31; II Re 25:27–30). Amēl–Marduk ("uomo di Marduc") successe al padre Nabucodonosor II all'inizio d'ottobre del 562 a.C. Secondo Giuseppe Flavio (da Berosso), regnò "senza alcuna legge o alcun freno" (*Ap.* 1.146) ma le uniche allusioni a lui al di fuori di queste si trovano su tavolette amministrative. Fu ucciso tra il 7 e il 13 agosto del 560 a.C., con un complotto guidato dal cognato *Nergal–Sarezer (Neriglissar).

Bibliografia. R. H. Sack, *Amēl–Marduk: 562–560 B.C.*, 1972. (D.J. Wiseman)

EVODIA

(Fil. 4:2) Paolo invita questa donna e Sintìche a riconciliarsi. Probabilmente, come suggerito da Lightfoot, erano diaconesse a Filippi. (J.D. Douglas)

EZECHIA

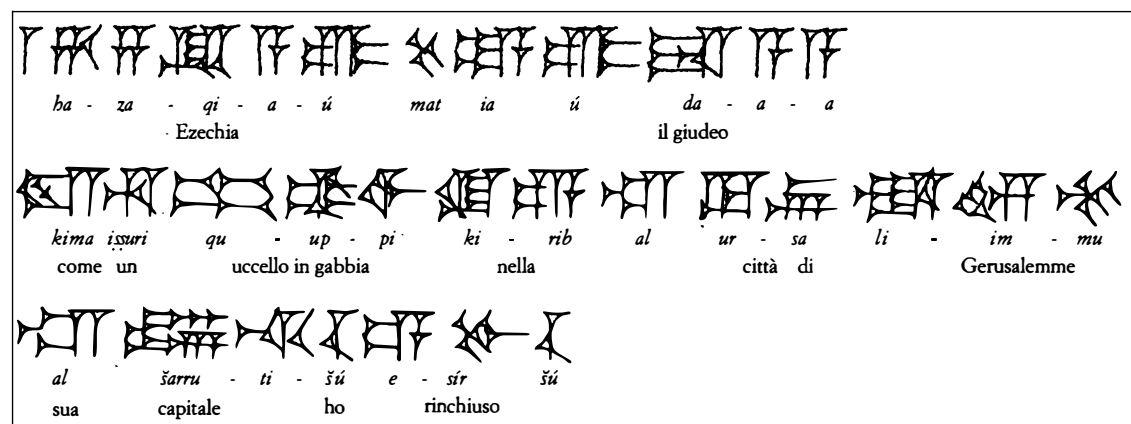
(Ebr. *ḥizqîyâ* o *ḥizqîyāhû*, "Yahweh è (la mia) forza"). **1.** Quattordicesimo re di Giuda, figlio di Acaz. Aveva 25 anni quando salì al trono e regnò per 29 anni (II Re 18:2; II Cro. 29:1). Si distinse per la sua pietà e devozione (II Re 18:5); diede attenzione alle tradizioni e agli insegnamenti antichi (Prov. 25:1). La sua importanza è evidenziata dai tre racconti del suo regno (II Re 17–20; Is. 36–39; II Cro. 29–32).

Vi è qualche difficoltà a stabilire la cronologia del regno di Ezechia, ma sembra che egli abbia assunto la coreggenza con Acaz verso il 729 a.C. e sia divenuto re verso il 716. Così la caduta di Samaria avvenne nel VI anno del suo regno (come coreggente: II Re 18:10), mentre Sennacherib invase Giuda (701 a.C.) nel quattordicesimo anno del suo regno (come regnante unico: II Re 18:13). La malattia di Ezechia e la sua guarigione avvennero poco prima dell'invasione di Sennacherib: gli furono allora promessi altri quindici anni di regno (II Re 20) (*Gradini).

In seguito alle pratiche pagane introdotte nel periodo in cui Acaz era stato sottoposto agli assiri (*cfr.* Is. 2:6–8), Ezechia intraprese una radicale riforma religiosa nel primo anno in cui regnò da solo (II Cro. 29:3–19). Egli ristabilì il vero culto di Yahweh nel tempio purificato e restaurato, riconfermò il patto tra Yahweh e il suo popolo, ripristinò la celebrazione della Pasqua su vasta scala (II Cro. 30:26) invitando anche gli israeliti del nord a parteciparvi (II Cro. 30:5–6). Distrusse anche gli alti luoghi in tutto il paese (II Re 18:4; II Cro. 31:1) e fece a pezzi il *serpente di rame che Mosè aveva eretto nel deserto ma che ora veniva trattato come un idolo (II Re 18:4).

Politicamente Ezechia mal sopportava il dominio assiro: Giuda si unì a una rivolta anti–assira fomentata dall'Egitto e guidata da *Asdod. Certamente Giuda aveva dato ascolto agli avvertimenti di Isaia (Is. 20); infatti, benché Sargon II si vantasse di aver soggiogato *ia–u–di*, "Giuda" (*cfr. DOTT*, p. 61; anche N. Na'aman, *BASOR*, 214, 1974, p. 27), non vi è nell'AT alcun accenno a un'invasione assira in quel periodo. Alla morte di Sargon (705 a.C.) Ezechia, intravedendo la possibilità di ribellarsi al giogo di suo figlio Sennacherib, accolse amichevolmente i messaggeri di Merodac Baladan, il re caldeo ribelle (II Re 20: 12–19; Is. 39) e ottenne dall'Egitto una promessa di sostegno. Rafforzò anche le difese intorno a Gerusalemme, e costruì il serbatoio di Siloe e l'acquedotto per assicurare il rifornimento idrico della città (II Re 20:20; Is. 22:9–11).

Nel resoconto della sua campagna a ovest, Sennacherib descrive Ezechia come il capo della ribellione (*ANET*, pp. 287–288; *DOTT*, pp. 64–69). Egli afferma di aver conquistato quarantasei città fortificate e di aver imprigionato Ezechia "come un uccello in gabbia a Gerusalemme, la sua capitale", tuttavia non pretende di aver conquistato la città; e l'AT narra l'intervento di Yahweh che mise in rotta il suo esercito (II Re 19:32–36).

La menzione di *Tiraca re d'Etiopia in II Re 19: 9 ha indotto alcuni a ipotizzare una seconda campagna di Sennacherib contro Giuda verso il 688

Ezechia "il giudeo" (ḫazaqiau mât Yaudaya) citato in un prisma di argilla che descrive le prime campagne di Sennacherib compreso l'assedio di Gerusalemme nel 701 a.C.

a.C., dato che nel 701 Tiraca sarebbe stato troppo giovane per parteciparvi, e inoltre non aveva ancora il titolo di re in quella data. È stato tuttavia dimostrato che egli aveva allora tra i 20 e 21 anni, e che il titolo di re è relativo al momento in cui gli eventi furono scritti e non a quello in cui avvennero (*cfr.* K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egpyt*, 1972, pp. 385–386 e nn. 823–824). **2**. Padre di un clan che ritornò dall'esilio babilonese insieme a Esdra (Esd. 2:16; Nee. 7:21); era fra coloro che sigillarono il patto rinnovato con Yahweh (Nee. 10:17). Il suo nome appare in due forme: Ater è la versione accadica. Neemia elenca i due nomi come persone distinte. (D.W. Baker)

*Giuda; *Isaia, libro

EZECHIELE

Il nome (ebr. *yᵉḥezqē'l*, "Dio dà forza"), si trova in forma quasi simile in I Cronache 24:16, per indicare il capo di uno degli ordini sacerdotali.

Ezechiele, figlio di *Buzi, fu deportato a Babilonia quasi sicuramente con Ioiachim nel 597 a.C. (II Re 24:14–17). Fu confinato nel villaggio di Tel–Abib presso il fiume *Chebar. Cinque anni dopo ricevette la sua chiamata come profeta (Ez. 1:2), forse all'età di 30 anni (1:1), sebbene questa ipotesi sia negata da molti, senza però che se ne presenti una più soddisfacente. Visse poi per almeno altri 22 anni (29:17).

Abbiamo poche informazioni sulla sua vita. Anche se aveva una conoscenza dettagliata del tempio di Gerusalemme e del suo culto, non vi è prova alcuna che vi avesse prestato servizio. Anche coloro, *p.e.* Cooke (*ICC*), che credono che buona parte dei capitoli 1—24 siano oracoli pronunciati a Gerusalemme, non ipotizzano alcuno servizio nel tempio, nonostante il fatto che il suo pensiero è influenzato dal simbolismo sacerdotale in misura maggiore di qualunque altro profeta. Le sue profezie furono mal recepite (3:25), ma lo troviamo presto in una posizione onorata (8:1; 14:1; 20: 1), forse a motivo del suo rango familiare, anche se i più non presero con grande serietà il suo messaggio (33:30–32). Sua moglie morì improvvisamente il giorno in cui Nabucodonosor invase Gerusalemme (24:1–2, 15–18); non vi è riferimento alcuno a eventuali figli.

H. Klostermann, *Theologische Studien und Kritiken*, 1877 tentò, sulla base di brani quali 3:23—4:8 di dimostrare che Ezechiele soffriva di una malattia nervosa organica, che definì catalessi. Questa teoria, popolare a suo tempo, è oggi accettata da pochi. Si discute su come andrebbero interpretate le azioni simboliche di Ezechiele. Alcuni, *p.e.* A.B. Davidson, *Ezekiel* (*CBSC*), p. xxx, e J. Skinner, *HDB*, 1, p. 817a, sostengono che si tratti esclusivamente di eventi mentali. Più comune è la concezione che, sebbene si trattasse di azioni compiute realmente, dobbiamo riconoscervi un elemento metaforico e non attenerci esclusivamente a un'interpretazione letterale. Si veda anche l'articolo seguente. (H.L. Ellison)

EZECHIELE, LIBRO

I. Struttura e contenuto

Le indicazioni cronologiche (1:2; 3:16; 8:1; 20: 1; 24:1; 26:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1, 17; 33: 21; 40:1), tranne quelle dei capp. 25—32, formano una serie coerente, indicando i maggiori sviluppi del messaggio di Ezechiele (si veda l'articolo precedente). È ragionevole pensare che i capp. 25—32 furono inseriti nella loro posizione attuale in maniera analoga a Isaia 13—27, per segnalare la divisione tra le due principali fasi dell'attività di Ezechiele; *cfr.* anche la probabile posizione originale delle profezie contro le nazioni in Geremia (nella LXX). In Ezechiele capp. 1—24 egli è il profeta della inesorabile disfatta, che spiega gli avvenimenti futuri al resto del popolo in esilio (non a Gerusalemme) per prepararli al loro ruolo futuro. I capp. 33—39 presentano uno schema del messaggio con il quale si adoperò per fortificare gli esuli aiutandoli a considerarsi popolo di Dio. Il lungo intervallo tra 33:21 e 40:1 (circa 13 anni), il netto cambiamento di stile e il fatto che Giuseppe Flavio parla di *due* libri di Ezechiele (*Ant.* 10.79) fanno pensare che i capp. 40—48 rappresentino un gruppo di profezie separato (sebbene connesso) dai capp. 33:1—39:29.

II. Paternità e datazione

Ezechiele ha una collocazione inequivocabile all'interno della lista di Ben Sira dell'inizio del II sec. a.C. (Sir. 49:8), ma nel I sec. vi fu il tentativo di sottrarre il libro all'uso pubblico. Vi furono tre motivi per questo tentativo. Alcuni ritenevano troppo ripugnante per l'uso pubblico il cap. 16; il capitolo 1 e i paralleli erano impiegati in pericolose speculazioni teosofiche (i seguaci del misticismo *Merkabhah* [da "carro"] pensavano fossero la chiave per i misteri della creazione); soprattutto, numerosi dettagli contenuti nei capp. 40—48 erano ritenuti contraddittori rispetto alla Legge di Mosè, considerata già all'epoca immutabile. L'impegno di Anania Ben Ezechia, che risolse le apparenti discrepanze, assicurò al libro un posto pubblico all'interno del canone farisaico.

Questa posizione fu raramente contraddetta, e J. Skinner poteva affermare nel 1898 (*HDB*, 1, p.

817a): "il libro di Ezechiele (a parte la condizione parzialmente corrotta del testo) esiste nella forma in cui fu redatto dall'autore ... Né l'unità né l'autenticità di Ezechiele sono stati messi in dubbio, se non da un piccolissimo gruppo di studiosi. Esso mostra l'impronta dell'unico autore non solo nella fraseologia, nelle metafore, nel pensiero ma è anche scritto in base a un piano tanto chiaro quanto globale, al punto tale che la prova di un disegno letterario diviene assolutamente inconfutabile". Nonostante la forza di queste argomentazioni, la posizione cominciò a cambiare nel 1924; gli attacchi all'unità e all'autenticità di Ezechiele si possono dividere in tre gruppi, che tendono a sovrapporsi.

a) La data di composizione

C.C. Torrey considerò il libro uno pseudepigrafo, redatto intorno al 230 a.C., che descriveva le abominazioni del regno di Manasse; un redattore diede poi al testo la sua forma attuale non più tardi del 200 a.C. M. Burrows giunse a una simile datazione grazie allo studio linguistico. L.E. Browne sosteneva invece una datazione da collocare all'epoca di Alessandro Magno. J. Smith, d'altro canto, considerava Ezechiele un israelita del nord, deportato nel 734 a.C., che profetizzò ai suoi coesuli fino al suo ritorno a Gerusalemme nel 691 a.C., dove pronunciò la maggior parte dei suoi oracoli. Tali punti di vista hanno avuto scarsissimo successo.

b) La localizzazione della profezia

La datazione di Torrey raccolse pochi consensi ma molti seguirono la strada da lui indicata nel considerare buona parte del libro avente origine intorno a Gerusalemme. È da molti ritenuto che, a prescindere dalla deportazione di Ezechiele, nel 597 a.C., egli profetizzasse a Gerusalemme o nei suoi pressi, fino alla distruzione nel 586 a.C. Forse la migliore presentazione di questa teoria è quella di Pfeiffer, *IOT*, 1948, pp. 535–543. La principale giustificazione per questa interpretazione è il tradizionale fraintendimento delle profezie di Ezechiele antecedenti il 586 a.C. che indicano la fine di Gerusalemme. La sua grande debolezza è la necessità di operare una vasta riorganizzazione del testo complimentata dall'assenza di una seria motivazione che giustifichi la distorsione dell'attività storica di Ezechiele.

c) L'unità del libro

Basandosi principalmente sul contrasto tra la poesia e la prosa di Ezechiele, G. Hölscher gli attribuì soltanto 170 versetti (principalmente poetici) su un totale di 1273, assegnando il resto a un redattore levita vissuto tra il 500 e il 450 a.C. W.A. Irwin giunse a simili risultati ricorrendo a metodi differenti, attribuendo circa 250 versetti ad Ezechiele. Molti negano che i capp. 40—48 siano suoi. Le loro argomentazioni costituiscono una sfida ad effettuare una esegesi più profonda, ma hanno fallito nel tentativo di convincere i più, e nonostante il fatto che sempre più spesso siano riconosciute inserzioni redazionali.

Sembra giusto dire che questi studi critici si sono per la gran parte annullati da soli. Hanno portato a una più profonda comprensione di molti aspetti del libro, ma hanno lasciato la problematica generale più o meno al punto in cui si trovava prima del 1924. Dall'opera di C.G. Howie in poi c'è stato un ritorno generalizzato a una posizione più conservatrice. Sono pochi, ormai, a negare che il libro sia un prodotto di Ezechiele stesso durante l'esilio. Nei primi 39 capitoli, G. Fohrer appoggiandosi su basi fondamentalmente soggettive, nega l'attribuzione al profeta di circa 100 versetti, e tutto ciò senza intaccare alcun aspetto importante del suo messaggio. Negli ultimi 9 capitoli del libro è negato al profeta circa lo stesso numero di versetti, ma le motivazioni, in questo caso, sembrano ancora più soggettive.

Vi è inoltre stata una generale rinuncia alla tesi secondo la quale Ezechiele abbia profetizzato a Gerusalemme durante la prima parte della sua attività. Un grande commentario, quello di W. Zimmerli, assume una posizione fondamentalmente conservatrice, senza però attribuire il libro a Ezechiele stesso.

III. Il testo

Molti *hapax legomena* ed espressioni tecniche, nonché una scarsa chiarezza del linguaggio simbolico hanno portato gli scribi a frequenti errori. Spesso, anche se con estrema prudenza, si può fare appello alla LXX per correggere l'ebraico. Un interessante raffronto tra ebraico e greco è in Cooke, *Ezekiel*, *ICC*, pp. xl–xlvii.

IV. L'insegnamento religioso del libro

Per comprendere il libro in maniera corretta dobbiamo tenere presente che come tutti gli scritti dei profeti esso non costituisce un manuale di teologia; è Parola di Dio rivolta a un resto del popolo, sconfitto e in esilio, che stava sperimentando ciò che i teologi del tempo avevano considerato come assolutamente impossibile. Se Ezechiele con il suo simbolismo sembra porre l'accento sulla trascendenza di Dio ciò accade perché vuole esprimere in maniera chiara che la sua onnipotenza non può essere limitata dal fallimento del suo popolo. Ciò porta alla più severa denuncia della storia e del-

la religione del popolo di Israele che si trova nell'AT (capp. 16, 20, 23). La promessa di restaurazione non è più legata a un ravvedimento del popolo, ma diventa un atto della grazia di Dio che porta al ravvedimento (36:16–32). La restaurazione è in primis finalizzata a difendere l'onore di Dio e non quello di Israele. Poichè tutto dipende dalla grazia di Dio, il rapporto dell'individuo con lui non dipende né dall'eredità né dal proprio passato (18; 33:10–20). Molti hanno dedotto dai capp. 40—48 l'immagine di un Ezechiele ritualista, sacerdotale e chiuso ma ciò deriva da un mancato riconoscimento del carattere fondamentalmente escatologico di questi capitoli. A testimonianza di ciò troviamo l'apparente mancanza, in essi, di interesse per gli esuli ritornati in patria. Essi non tentarono neanche di implementare quei punti che sarebbe stato loro possibile implementare, quali ad esempio la conferma del sacerdozio ai sadociti (44: 15–16), o l'apparente duplicazione del giorno dell'espiazione (45:18, 20; LXX che ne rende correttamente il senso). Nel simbolismo che esprime la precisa conformità al piano e alla legge divini vediamo che il popolo di Dio, alla fine, si conformerà perfettamente a tutti i suoi disegni.

Bibliografia. G.A. Cooke, *The Book of Ezekiel, ICC*, ICC, *1936*; W.A. Irwin, *The Problem of Ezekiel*, 1943, "Ezekiel Research since 1943", *VT* 3, 1953, pp. 54–66; C.G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, 1950; G. Fohrer e K. Galling, *Ezechiel*, 1955; J.B. Taylor, *Ezekiel*, *TOTC*, 1969; W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1969; W.H. Brownlee, *Ezekiel 1—19*, 1986; R.M. Halls, *Ezekiel*, 1989; L.C. Allen, *Ezekiel 20—48*, 1990; I.M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, 1994, **in it.** *CBI* 2, pp. 332–361; *PS* 1, pp. 439–450; *IS* 1, pp. 1285–1385; *ER* 6, pp. 245–248; W. Eichrodt, *Ezechiele*, Brescia, 2001; J. Blekinsopp, *Ezechiele*, Torino, 2004. (H.L. Ellison)

*Canone dell'AT

EZEL

Il punto di incontro stabilito tra Davide e Gionatan, e di cui si parla in I Samuele 20:19. È talvolta tradotto con "partenza", ma alcune versioni, seguendo la LXX, traducono "questo colle" o "il mucchio di pietre lassù", supponendo quindi una corruzione del testo ebraico. (G.W. Grogan)

F

FACCIA

(Ebr. *panîm*, gr. *prosōpon.*) Il senso del termine ebraico corrisponde, in italiano, a espressioni quali: il viso delle persone, la faccia degli animali e, metaforicamente, della luna. Si riferisce alla facciata di qualche cosa, al suo aspetto esteriore. La "faccia" di qualcuno divenne in seguito anche sinonimo della "presenza". L'ebr., *lip̄enê* (*lett.* "alla faccia di", e quindi "alla presenza di", "di fronte a"), è molto comune.

La faccia, naturalmente, rende visibile le emozioni interiori e nella Scrittura il termine è accompagnato da molteplici aggettivi, come "triste", "in lacrime", "vergognosa" o "pallida". La faccia poteva cambiare colore, diventare scura o arrossire.

Modestia o riverenza richiedevano un velo sulla faccia, come fece Rebecca davanti a Isacco. Il volto di Dio non poteva essere visto dall'uomo, pena la morte (Es. 33:20); nelle visioni di Isaia i serafini si coprivano la faccia alla presenza dell'onnipotente. Prostrarsi con la faccia a terra era segno di umiltà; cadere con la faccia a terra indicava grande timore. D'altra parte, il disprezzo assoluto poteva essere espresso sputando sul viso di qualcuno. Metaforicamente, un atteggiamento determinato poteva essere dimostrato "irrigidendo" la propria faccia (si notino le vivide espressioni di Isaia 50:7, che denota fermezza irremovibile, e di Galati 2:11: "gli resistei in faccia perché era da condannare"). Intimità e comprensione erano comunicate con l'espressione "faccia a faccia". Questo modo di dire è entrato nel linguaggio comune.

Il viso dei defunti veniva coperto (Giov. 11:44) e il gesto di coprire la faccia di Aman rese palese che era condannato (Est. 7:8). Quando invece un uomo si prostrava per fare una richiesta, e quando tale richiesta era accolta, il suo superiore alzava la testa del richiedente; quindi, alzare la faccia di qualcuno simboleggiava soprattutto la concessione di un favore (Gen. 19:21, ebr.); significava anche favorire una persona rispetto alle altre. Il NT usa le parole greche *prosōpolēmptēs* "colui che rispetta le persone" (*lett.* "uno che prende la faccia), e il sostantivo astratto *prosōpolēpsia*, per esprimere il concetto di non avere riguardi personali (Atti 10:34; Rom. 2:11).

La "faccia di Dio", cioè la sua benevola presenza, è un tema importante dell'AT, come, *p.e.*, per il *pani della presentazione (*lett.* "pani della faccia").

Bibliografia: *THAT*, *s.v. pānîm*, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 390ss.; E. Lohse, *GLNT*, 11:405–438; E. Tiedke, *DCBNT*, pp. 2013–2015; *DIB*, pp. 1609–1612. (D.F. Payne)

FAMIGLIA

I. Nell'Antico Testamento

Nell'AT non c'è alcun termine che corrisponda esattamente all'italiano moderno "famiglia" inteso come l'insieme di padre, madre e figli. Il termine più vicino è *bayiṯ* ("casa") che con ogni probabilità a partire dal significato di gruppo di persone è passato a indicare la casa (la NVR traduce "famiglia" in I Cro. 13:14 e Sal. 68:6). Nella Bibbia il termine poteva essere usato non solo per quelli che si rifugiavano sotto lo stesso tetto (Es. 12:4) ma anche per gruppi più estesi, come per esempio la "casa d'Israele" (Is. 5:7), che comprendeva tutta la nazione. Forse un equivalente più vicino all'italiano "famiglia" è l'espressione "casa paterna" (ebr. *bêṯ 'āḇ*). Il termine più frequentemente tradotto con "famiglia" nelle versioni italiane è *mišpāḥâ*, che aveva il significato più di "clan" che di "famiglia" nucleare. Viene usato così con riferimento ai seicento daniti di due villaggi (Giu. 18:11).

Per avere un'idea della relazione fra questi due termini si può leggere il racconto di Giosuè 7: 16–18 a proposito dell'individuazione di Acan dopo la sconfitta d'Israele ad Ai. La ricerca fu prima circoscritta alla "tribù" (*šēḇet*) di Giuda, poi al "clan" (*mišpāḥâ*) degli zerachiti e infine alla "casa" (*bayiṯ*) di Zabdi. Il fatto che Acan fosse un uomo sposato e avesse figli propri (7:24), ma fosse ancora conteggiato fra i membri della *bayiṯ* di suo nonno Zabdi, dimostra la portata di questo termine. Concettualmente, i membri di una tribù possono essere raffigurati come un cono, con l'antenato fondatore all'apice e la generazione vivente alla base. Il termine *šēḇet*, *lett.* "bastone", che forse si riferiva all'autorità dell'antenato fondatore, era applicato a tutta la tribù; *mišpāḥâ* si riferiva a una parte più piccola della tribù mentre

bayiṯ poteva riferirsi a una parte ancora più piccola, sebbene la sua applicazione dipendeva dal contesto perché, se il termine era qualificato con il nome dell'antenato fondatore, poteva riferirsi a tutta la tribù. In ciascun caso, i termini potevano indicare semplicemente gli attuali componenti del gruppo oppure i membri passati e presenti, morti e viventi.

a) La scelta del coniuge

Dalla scelta del coniuge erano esclusi alcuni parenti stretti sia di sangue sia di matrimonio (Lev. 18:6–18; Deut. 27:20–23) ma, al di fuori di questi gradi di parentela proibiti, si preferiva il matrimonio fra parenti, come viene mostrato dal matrimonio di Isacco con Rebecca (24:4), di Giacobbe con Rachele e Lea (28:2; 29:19) e dal desiderio di Manoà riguardo a Sansone (Giu. 14:3). D'altra parte, alcuni matrimoni erano contratti con stranieri: ittiti (Gen. 26:34), egiziani (41:45), madianiti (Es. 2:21), moabiti (Rut. 1:4), sidoni (I Re 16: 31) e altri. Un caso speciale di scelta del coniuge era contemplato dalla legge del levirato in ragione della quale, se un uomo sposato moriva senza avere figli, il suo fratello prossimo era obbligato a sposare la vedova e ad allevare i figli per perpetuare il nome del deceduto (Deut. 25:5–10).

b) Metodi per procurarsi una moglie

Nella maggior parte dei casi, la scelta di un coniuge e i successivi accordi per il matrimonio erano fatti dai genitori, come si deduce dal fatto che, sebbene Sansone fosse attratto dalla donna di Timna, si rivolse ai propri genitori per contrarre il matrimonio. Il metodo abituale per procurarsi una moglie era l'acquisto, anche se questo termine non è del tutto soddisfacente, dal momento che il "prezzo della sposa" (*mōhar*; Gen. 34:12; Es. 22:16; I Sam. 18:25), benché fosse un pagamento fatto dall'uomo al padre della sposa, era più una sorta di indennizzo alla famiglia per la perdita di un membro prezioso che un vero e proprio acquisto in denaro. Poteva esser svolto un servizio al posto del pagamento, come i quattordici anni di servizio resi da Giacobbe presso Labano per Rachele e Lea, ma questa prassi non era comune durante la monarchia. Mezzi non ortodossi per procurarsi una moglie, che non coinvolgevano sempre i genitori, includevano la cattura in guerra (Deut. 21:10–14) o nelle incursioni (Giu. 21), o la seduzione, nel qual caso il seduttore era obbligato a sposare la fanciulla violata (Es. 22:16; *cfr.* Gen. 34:1–4)

c) Residenza

Il matrimonio israelita era patrilocale: la donna lasciava la casa di suo padre e andava ad abitare con suo marito. Al tempo dei patriarchi questo avrebbe spesso implicato l'andare ad abitare nello stesso gruppo, *bayiṯ* o *mišpāḥâ*, del padre e dei fratelli di suo marito, ma al tempo della monarchia il figlio che si sposava probabilmente lasciava la casa dei genitori per mettere su la propria *bayiṯ*, fatto questo suggerito dalle piccole dimensioni di molte delle case private scoperte durante gli scavi. Viene avanzata l'ipotesi di una residenza matrilocale, citando i tre casi di Giacobbe, Gedeone (Giu. 8:31; 9:1–2) e Sansone, ma una simile interpretazione non è necessaria. Giacobbe visse nella "casa" di Labano mentre lavorava per compensare le sue mogli, e fu il modo, piuttosto che il fatto della sua partenza a provocare il disappunto di Labano (Gen. 31:26–28). Gedeone non visse con la donna in questione e in ogni caso lei non era che una concubina. Lo stesso è vero per Sansone e la donna di Timna, da lui visitata e con la quale non visse.

d) Numero dei coniugi

Sebbene alla creazione fosse stata designata la monogamia, in epoca patriarcale si riscontra la poligamia (poliginia, non poliandria). In principio Abraamo ebbe solo una moglie, Sara, ma quando ella si rivelò sterile, seguì l'usanza del tempo nell'avere figli dalla serva di lei, Agar (Gen. 16:1–2), e prese Chetura in moglie dopo la morte di Sara (Gen. 25:1). Nelle generazioni successive erano prese più mogli: Giacobbe ne aveva due, più le loro due serve. Il possedere due mogli era consentito nella legislazione mosaica (Deut. 21:15) e sotto i giudici e la monarchia c'erano ancora meno restrizioni; l'unico limite sembra essere stato costituito dal fattore economico. Che questo non fosse il piano di Dio, però, è suggerito dall'immagine di Israele come l'unica sposa di Dio negli scritti profetici (Is. 50:1; 54:6–7; 62:4–5; Ger. 2:2; Ez. 16; Os. 2:4–5). Oltre alle mogli e alle serve delle mogli, coloro che potevano permetterselo avevano delle *concubine e, se il padre era disposto, ai figli nati da queste poteva essere concessa la medesima condizione sociale di quella dei veri figli.

e) Marito e moglie

Oltre ai termini *ʾîš* e *ʾiššâ* "uomo" e "donna", che servivano anche per "marito" e "moglie", il marito era il *baʿal*, "padrone" e *ʾāḏôn* "signore" della moglie, termini che illustrano le rispettive posizioni legali e pratiche. Fino al matrimonio una donna era sottomessa al padre, dopo lo era al marito, e per entrambi era una proprietà. Un uomo poteva divorziare da sua moglie, ma proba-

bilmente lei non poteva divorziare da lui; ella non ereditava i beni del marito che andavano ai figli; a volte era costretta a convivere con altre mogli. Nella pratica, però, c'era molta differenziazione a secondo della personalità e della forza di carattere della donna; alcune donne avevano un ruolo pubblico, come nei casi di Debora (Giu. 4–5), Atalia (II Re 11), Culda (II Re 22:14–15) ed Ester. I doveri della moglie comprendevano prima di tutto il partorire e l'aver cura dei figli, poi svolgere lavori domestici come cucinare e aiutare il marito nei campi quando se ne presentava l'occasione. La fedeltà era importante per entrambe le parti e nella legge c'erano norme rigide per la punizione dell'adulterio. Il compito più importante della moglie era partorire figli e per questo la *sterilità costituiva motivo di vergogna.

f) Genitori e figli

I quattro termini "padre" (*'āḇ*), "madre" (*'ēm*),, "figlio" (*bēn*) e "figlia" (*baṯ*), trovano corrispondenza nella maggior parte delle lingue semitiche e, ai tempi dell'AT, erano così comuni da aver assunto forme grammaticali irregolari. Il più grande desiderio di un marito e di una moglie era quello di avere molti figli (Sal. 127:3–5), ma soprattutto figli maschi, come viene chiaramente mostrato nella storia di Abraamo e dei suoi rapporti con Dio; i figli provenivano da Dio. Il primogenito occupava una posizione speciale ereditando, alla morte del padre, una doppia porzione e diventando capo della famiglia. A volte, tuttavia, un padre mostrava preferenza per un figlio più giovane, come fece Giacobbe per Giuseppe e poi per Beniamino. Una figlia non ereditava dal proprio padre, a meno che mancassero figli maschi (*cfr.*, tuttavia, Giob. 42:13–15).

Nell'antica Mesopotamia, come testimoniano per esempio le tavolette di Nuzi, è ben attestata l'abitudine, da parte di coppie che non avevano figli propri, di adottare qualcuno che prendesse il posto di un figlio (*Nuzi, *patriarchi) e fu in armonia con questa usanza che *Abraamo prese in considerazione l'idea di fare proprio erede uno dei suoi servi (Gen. 15:3). Nell'AT non c'è tuttavia alcuna legge specifica riguardo all'*adozione. Casi simili, quando sono riportati, si collocano in ambienti stranieri, come Mosè adottato dalla figlia del Faraone (Es. 2:10) ed Ester da Mardocheo (Est. 2:7, 15), oppure non sono casi di reale adozione perché gli adottati erano già discendenti di chi adottava, come nel caso di Giacobbe con i figli di Giuseppe (Gen. 48:5,12) e di Naomi con il bambino di Rut (Rut 4:16–17). Tutti i bambini piccoli erano accuditi dalla madre, ma quando i ragazzi crescevano, era loro insegnato a condividere il lavoro del padre così che, in generale, il padre si occupava dell'*istruzione del figlio e la madre di quella della figlia. Il quinto comandamento (Es. 20:12) mostra che per i figli la madre era degna dello stesso onore del padre.

g) Altri parenti

I termini "fratello" (*'āḥ*) e "sorella" (*'āḥôṯ*) potevano riferirsi non solo a figli degli stessi genitori ma anche a fratellastri, sia di diverso padre sia di diversa madre, e le restrizioni riguardo ai rapporti sessuali fra fratelli germani nati dagli stessi genitori si riferivano anche a questi ultimi (Lev. 18: 9,11; Deut. 27:22). Spesso gli zii e le zie erano particolarmente importanti per i bambini, soprattutto il fratello della madre per il figlio e la sorella del padre per la figlia. Questi sono di solito indicati con l'appropriata combinazione di termini come *'aḥôṯ–'āḇ*, "sorella del padre", ma descritti a volte con le parole *dôḏ*, "zio" e *dôḏâ*, "zia". Una donna avrebbe parlato di suo suocero e di sua suocera usando i termini *ḥām* (*p.e.* Gen. 38:13, 25; I Sam. 4:19, 21) e *ḥāmôṯ* (*p.e.* Rut 1:14). Si pensa che *ḥōṯēn* (*p.e.* Es. 3:1; 4:18) e *ḥōṯeneṯ* (Deut. 27: 23) fossero i termini corrispondenti usati dall'uomo riguardo ai suoceri, sebbene l'uso limitato di questi termini renda l'ipotesi incerta.

h) Solidarietà fra parenti

Al tempo dei patriarchi, due importanti fattori favorivano la solidarietà: lo stesso sangue o discendenza e una comune abitazione, nonché gli obblighi legali secondo le usanze e secondo la Legge. Sebbene dopo che gli israeliti si furono stabiliti nella terra promessa la tendenza a dividersi indebolì questi fattori, essi continuarono a essere importanti per tutto l'arco dell'AT. Anche la comunanza di interessi fra i membri della famiglia, del clan e della tribù, era motivo di unità all'interno di questi gruppi e sotto i loro capi. Uno dei risultati di quest'unità era il diritto di ciascun membro di un gruppo a essere protetto dal gruppo stesso e, a dire il vero, l'obbligo del gruppo a fornire certi servizi. Fra questi emergeva quello del *gō'ēl* ("parente stretto"), i cui doveri potevano andare dallo sposare la vedova di un parente (Rut 2:20; 3:12; cap. 4) al riscattare un parente dalla schiavitù alla quale questi si era venduto per pagare un debito. (T.C. Mitchell)

II. Nel Nuovo Testamento

La famiglia (gr. *patria*) è menzionata come tale solo tre volte, sebbene l'idea di "casa" a essa collegata (gr. *oikos*, *oikia*) sia più frequente; *patria* ("stirpe, discendenza", *LSJ*) indica l'origine storica di una famiglia, *cioè* il suo "patriarca" piut-

tosto che il suo capo attuale. Una famiglia poteva essere una tribù o persino una nazione. In Atti 3: 25 la promessa ad Abraamo è citata nella forma "nella tua discendenza tutte le nazioni (*patriai*) della terra saranno benedette". La LXX ha "tribù" (*phylai*) nella promessa originale (Gen. 12:3) e "nazioni" (*ethnē*) quando la promessa è ribadita in Genesi 18:18 e 22:18. Giuseppe era "della casa e famiglia (*patria*) di Davide" (Luca 2:4). Come mostra questo versetto, "casa" (*oikos*) può essere usato nello stesso senso (*cfr.* Luca 1:27); si veda anche "la casa d'Israele" (Matt. 10:6; 15: 24; Atti 2:36; 7:42, *ecc.*), "la casa di Giacobbe" (Luca 1:33).

L'importanza della paternità si vede bene nella terza ricorrenza del termine *patria*, in Efesini 3:14–15: "Io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni famiglia nei cieli e sulla terra prende nome". Questo significa che, proprio come ciascuna *patria* presuppone un *patēr* ("padre"), così dietro tutte le famiglie sta la paternità universale di Dio dalla quale deriva l'intero schema dei rapporti umani. Altrove incontriamo il concetto più ristretto della paternità di Dio in relazione alla famiglia dei fedeli.

Il termine "casa", dove non è semplicemente sinonimo di "famiglia", indica un'unità sociale che incontriamo ovunque nel mondo romano, ellenistico e giudaico del I sec. d.C. Essa era composta non solo dal signore (gr. *kyrios*), padrone (gr. ***despotês***) o padre di famiglia, sua moglie, i loro figli, gli schiavi domestici, ma anche da vari dipendenti, come servitori, impiegati e persino "clienti" (*p.e.* liberti o amici) che si univano volontariamente alla famiglia per avere reciproci benefici (*Casa di Cesare). I Vangeli sono ricchi di allusioni alla casa e alle sue caratteristiche (*p.e.* Matt. 21:33–41). La famiglia era un fattore importante nella crescita e nella stabilità della chiesa. Già fra i giudei la famiglia rappresentava il contesto per gli appuntamenti spirituali coma la Pasqua, il pasto settimanale di *shabat*, la preghiera e l'insegnamento (*istruzione). Luca afferma che nella chiesa di Gerusalemme la "rottura del pane" avveniva "nelle case" (Atti 2:46). Questa frase, *kat' oikon*, si trova nei papiri in contrasto con la frase "presso individui" (*kata prosōpon*).

Nelle città ellenistiche il ruolo delle famiglie nella fondazione delle chiese non era meno importante. La prima adesione dei gentili fu rappresentata dall'intera casa di Cornelio a Cesarea, compresi i domestici, un attendente, parenti e amici intimi (Atti 10:7, 24). Quando Paolo andò in Europa, la chiesa fu fondata a Filippi con il battesimo della famiglia di Lidia e di quella del carceriere (Atti 16:15; 31–34). A Corinto, "i primi convertiti in Acaia" furono la famiglia di Stefana (I Cor. 16:15) che, probabilmente, insieme con la famiglia di Crispo il capo della sinagoga e l'ospitale Gaio (Atti 18:8; I Cor. 1:14–16; Rom. 16:23), furono battezzati da Paolo stesso. Altre famiglie cristiane menzionate per nome sono quelle di Prisca e Aquila (a Efeso, I Cor. 16:19; e forse a Roma, Rom. 16:5), di Onesiforo (a Efeso, II Tim. 1:16; 4: 19), di Filemone (a Colosse, Filem. 1–2), di Ninfa (a Laodicea, Col. 4:15), di Asincrito e Filologo (a Roma ?), (Rom. 16:14–15).

Nella chiesa di Gerusalemme le famiglie erano evidentemente istruite in gruppo (Atti 5:42), e questa era anche l'abitudine di Paolo, come egli ricorda agli anziani di Efeso (20:20). Esisteva una regolare catechesi che esponeva i doveri reciproci dei membri di una famiglia cristiana: mogli e mariti, figli e padri, servitori e padroni. Si veda Colossesi 3:18–4:1; Efesini 5:22–6:9; I Pietro 2:18–3:7.

Sono menzionate le chiese: nella casa di Prisca e Aquila (Rom. 16:5 e I Cor. 16:19), di Ninfa (Col. 4:15) e di Filemone (o Archippo?) (Filem. 2). Questo significa che la casa era considerata in sé come *chiesa, o che la chiesa in una data località era ospitata da una casa (si veda "nelle case" di cui sopra). Quando si parla di Gaio come di colui che ospita "tutta la chiesa" (Rom. 16:23), forse è sottintesa l'esistenza a Corinto di altre chiese domestiche e si può pensare che talvolta, forse per la Cena del Signore (I Cor. 11:18–22), esse si riunivano tutte insieme "come una chiesa". Tuttavia è importante osservare che in alcune situazioni sia il battesimo sia la Cena del Signore avevano luogo all'interno di una casa, per non parlare dell'istruzione della moglie e dei figli (I Cor. 14:35; Ef. 6:4); inoltre fra le fila di capi famiglia affidabili erano scelti i vescovi e i diaconi per la chiesa (I Tim. 3:2–7, 12).

Non sorprende che la chiesa stessa dovrebbe essere considerata come la famiglia di Dio (si veda Ef. 2:19, dove "famiglia di Dio" figura come sinonimo di popolo dei santi) o famiglia dei credenti (Gal. 6:10 gr.). La descrizione dei credenti come figli adottati (Rom. 8:15–17) o come servitori e amministratori (I Pie. 4:10) implica questa immagine. Paolo vede se stesso come un servitore di Gesù Cristo, un amministratore chiamato a compiere uno speciale ministero (Rom. 1:1; I Cor. 4:1; 9:17). In un'immagine analoga l'autore della Lettera agli Ebrei descrive Mosè come un servitore fedele nella casa di Dio, prefigurando Cristo come il figlio e l'erede (*cfr.* Gal. 3:23–4:7) della famiglia di Dio; "noi siamo la sua casa", dice l'autore, "se manteniamo ferma sino alla fine la nostra franchezza e la speranza di cui ci vantiamo" (Ebr. 3:1–6).

Bibliografia. E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, 1960; R.P. Martin, *The Family and the Fellowship*, 1979; P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, *WBC*, 1982, pp. 214 ss, **in it.** *GLAT* (*mišpāḥâ*), 5, coll. 442–450; *DTAT*, (*ḇayiṯ*), 1, 268ss.; *DIB*, pp. 490–495; *La famiglia nella Bibbia. Ricerca biblico–pastorale*, Bologna, 1980; *Il matrimonio nella Bibbia*, Borla, 2005; D.I Block e A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (D.W.B. Robinson)

*Donna; *Eredità; *Matrimonio; *Vindice di sangue

FANTE

Ebr. *raḡlî*, da *reḡel*, "piede". Il termine si riferisce soltanto agli uomini (Es. 12:37; *cfr.* Num. 11: 21). Si tratta di un termine militare (Giu. 20:2). Spesso indica soldati in generale (I Sam. 4:10; 15: 4; II Sam. 10:6; I Re 20:29) ma talvolta si usa per distinguere la fanteria da coloro che combattevano sui carri (II Sam. 8:4; II Re 13:17; Ger. 12:5; I Cro. 18:4; 19:18). (A. van Selms)

*Esercito

FARAONE

I. Il termine

Nella Scrittura è il titolo comune per i re d'Egitto. Deriva dall'egiziano *pr–''*, "grande casa". In origine era semplicemente il nome che indicava il palazzo reale e la corte egiziana, ed era usato in questo modo durante il Vecchio e il Medio Regno nel III e nella prima metà del II mill. a.C. Ma a partire dalla metà della XVIII dinastia (1450 a.C. *ca.*) il termine fu applicato alla stessa persona del re, come sinonimo per "Sua Maestà". I primi esempi di questo utilizzo a quanto pare risalgono ai regni di Tutmòsi III (?) e IV, poi sotto Amenòfi IV/ Akhenaton. Dalla XIX Dinastia in avanti, il semplice termine "faraone" è costantemente usato nei documenti, proprio come lo è in Genesi e in Esodo. Dalla XXII dinastia in avanti (945 a.C), il termine "faraone" poteva essere anche abbinato al nome proprio del re: quindi, "Faraone Sheshonq" appare su una stele risalente a quel periodo, proprio come nei riferimenti veterotestamentari, in data leggermente più tardiva, al faraone Neco e al faraone Cofra. Si veda Sir A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3 ed., 1957, p. 75; J. Vergote, *Joseph en Egypte*, 1959, pp. 45–48.

II. Alcuni faraoni

1. Un contemporaneo di Abramo (Gen. 12:15–20). All'epoca in cui viveva Abraamo, 1900 a.C. *ca.*, con ogni probabilità il faraone era uno dei diversi Amenemhat e Sesostri della XII Dinastia (991–1778 a.C. *ca.*).

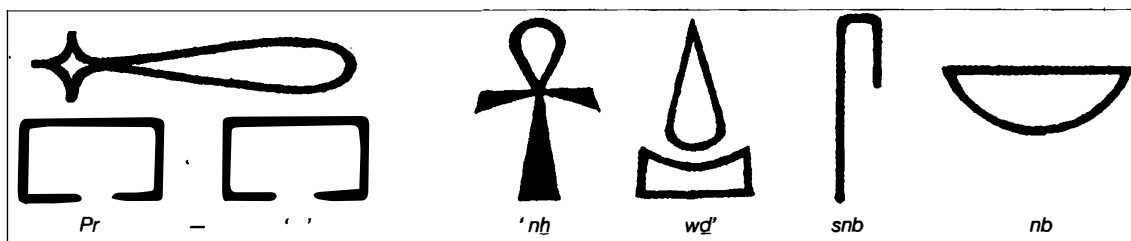
2. Un contemporaneo di *Giuseppe (Gen. 37–50). Giuseppe visse intorno al 1700 a.C.; perciò il faraone sarebbe stato molto probabilmente uno dei re Hyksos della XV dinastia.

3. Il faraone (i faraoni) dell'oppressione. Il numero dei governatori individuali sottintesi dai termini "re d'Egitto" e "faraone" in Esodo 1—2 è una questione di interpretazione: uno, o due. In ogni caso, egli/essi precederebbero direttamente il faraone dell'esodo.

4. Il faraone dell'esodo (Es. 5–12). Se l'esodo avvenne durante la prima metà del XIII sec. a.C., come sembra essere l'ipotesi più probabile dai dati disponibili, il faraone ultimo oppressore d'Israele sarebbe stato Ramses II.

5. Il padre di Bitia, moglie di Mered della tribù di Giuda (I Cro. 4:18). La data di Bitia e del re suo padre è incerta, e perciò non è ancora stato identificato.

6. Il faraone che ricevette il giovane principe Adad di Edom, quando fuggì dalla devastazione degli edomiti compiuta da Davide e Ioab (I Re 11: 18–22), dato in sposo a sua cognata apparterrebbe alla tarda XXI dinastia, cioè Amenenope o Siamun. Le incertezze cronologiche relative alla XXI dinastia impediscono una datazione più precisa.

7. Il faraone che sottomise Ghezer e che la concesse in dote alla figlia che diede in moglie a Salomone (I Re 9:16; *cfr.* 3:1; 7:8; 9:24; 11:1). L'anno dell'incursione di Sisac nel territorio d'Israe-

Su una lettera del XIV sec. a.C. si legge: "Faraone, vita, prosperità, salute, il Signore".

le (nel 925 a.C., il V anno di Roboamo), era prima del XXI anno del suo regno. Era salito al trono nel 945 a.C. *ca.* Salomone morì nel 931/930 a.C. dopo un regno durato 40 anni che aveva avuto inizio nel 970 a.C. *ca.* Quindi Sisac salì al trono nel XXV anno di Salomone. Perciò contemporanei egiziani di Salomone per questi primi 25 anni di regno sarebbero stati gli ultimi due re della XXI dinastia, Siamun e Psusennes II. Di questi due, Simun è forse il faraone che prese Ghezer e la concesse con la propria figlia a Salomone; una scena trionfale di questo faraone rinvenuta a Tanis (Soan) potrebbe attestare l'attività bellica di Simun in Filistia. Per questo periodo di rapporti fra Egitto e Israele, *cfr.* K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, pp. 273ss. 280ss.

8. *Sisac, che è Sheshonq I, fondatore della XXII dinastia (libica). **9.** *So, contemporaneo di Osea. **10.** *Tiraca, della XXV Dinastia (etiope). **11.** *Neco, secondo della XXVI dinastia, è il faraone di Geremia 25:19. **12.** Cofra, quarto re della XXVI dinastia, sembra essere il faraone di Geremia 37:5, 7, 11; Ez. 17:17; 29:2–3; e forse di Geremia 47:1. *Zera quasi sicuramente non era un faraone.

III. Altri riferimenti

Si trovano principalmente nei profeti. Isaia 19: 11 fa parte di un brano che rispecchia la disgregazione dell'Egitto. Tale divisione interna divenne cronica per la prima volta all'inizio dell'epoca di Isaia, dalla fine della XXII alla XXIV dinastia (750–715 a.C. *ca.*), e continuò nel periodo di sudditanza ai re etiopici della XXV dinastia (715–664 a.C. *ca.*). L'orgoglio per la lunga e magnifica continuità della tradizione faraonica era rispecchiato nell'arcaicità forzata promossa dai re della XXV e della XXVI dinastia, che cercarono di richiamare le glorie delle epoche più antiche (*cfr.* Is 19:11). In Isaia 30:2–3 spiccano la reputazione di falsità e superficialità dei re etiopi d'Egitto e la loro reale incapacità di soccorrere Israele contro gli eserciti assiri. Nel 701 a.C., quando l'assiro Rabsachè definì il faraone una "canna rotta" sul trono c'era Shebitku ("Shabataka") (Is. 36:6; II Re 18:21). Per "il palazzo del faraone a Tapanes" (Ger. 43: 9), si veda *Tapanes.

Sia Geremia (46:25–26) sia Ezechiele (30:21–25; 31:2,18; 32:31–32), dal 587 a.C. in avanti profetizzarono che l'Egitto sarebbe stato sconfitto da Nabucodonosor II di Babilonia. Nel 568 a.C. Nabucodonosor scese realmente in guerra contro l'Egitto, come è indicato da un testo frammentario babilonese, sebbene il grado del suo successo contro Ahmose II (Amasi) è ancora sconosciuto a causa della carenza di documenti. Infine, Cantico dei Cantici 1:9 rispecchia la grande fama dei cavalli da carri dei faraoni a partire dal nuovo regno (1550–1070 a.C. *ca.*). (K.A. Kitchen)

*Cronologia dell'AT; *Egitto

FARISEI

I. Storia

È molto difficile ricostruire la storia di qualsiasi setta giudaica (esse comprendono farisei, *sadducei, *esseni, *zeloti, *samaritani, e probabilmente molti altri gruppi). A parte gli scritti dello storico giudaico Giuseppe Flavio, tutte le fonti che abbiamo sono "racconti di viaggiatori" (*p.e.* Plinio, *HN* 5.73) e riferimenti casuali, oltre alla tradizione rabbinica posteriore che risente dell'influenza della distruzione del *tempio. Ogni autore ha il suo punto di vista e la maggior parte delle ricostruzioni moderne usano in modo troppo acritico queste fonti.

Pur non dando per scontato che i suoi lettori avessero familiarità con i farisei, Giuseppe Flavio non dà delucidazioni riguardo agli aspetti che noi riterremmo più significativi: le origini, le dottrine, la concezione che avevano del loro ruolo e le strutture sociali che li riguardavano.

La sua analisi delle sette giudaiche fa parte dello scopo generale di spiegare la caduta del popolo eletto di Dio. Perciò egli mette a fuoco la divina provvidenza, la predestinazione e il libero arbitrio. I farisei di Giuseppe Flavio sembrano occupare una posizione media tra la rigida teoria della predestinazione degli *esseni e la libertà umana sostenuta dai *sadducei. Egli li considera come una fazione avvincente, popolare e potente, ascetica nel modo di vivere, interessata a presentare uomini scrupolosi della Torah. Hanno una quantità di interpretazioni e tradizioni aggiuntive, e le pratiche religiose sono svolte secondo la loro interpretazione (si veda particolarmente *Ant.* 18.12–17). Ma Giuseppe Flavio vede nella politica il loro ruolo principale, asserendo che controllavano realmente lo stato dal tempo di Alessandra Salomè (76–67 a.C.) fino a Erode il Grande. Eppure, nel racconto di questo periodo li cita raramente, e sicuramente non dimostra il loro potere politico. Per questa ragione molti studiosi ritengono esagerate, se non assoluta propaganda, le affermazioni di Giuseppe Flavio.

Le tradizioni rabbiniche non dicono nulla riguardo alla politica: l'interesse è esclusivamente religioso. Non siamo certi del fatto che i termini "farisei", "savi" o "rabbi" corrispondano ai gruppi che conosciamo come farisei. La maggioranza delle tradizioni più antiche focalizzano l'attenzio-

ne sulle leggi di purificazione, particolarmente le abluzioni, le leggi alimentari, le decime e l'osservanza della festa del sabato. Perciò Neuser suggerisce che i farisei si consideravano, sebbene laici, il "regno di sacerdoti" di Esodo 19:6, osservanti della legge sui sacerdoti in servizio nel tempio. (Motivazioni e interessi simili appaiono in modo interessante nei *Rotoli del Mar Morto). Anche nel NT, la purezza cerimoniale sembra essere l'interesse prioritario dei farisei.

II. Rapporti con altri gruppi

Tutti e quattro i Vangeli collegano gli *scribi con i farisei (Matt. 5:20; 12:38; 15:1; cap. 23; Mar. 2: 16; 7:1; Luca 5:21, 30; 6:7; 7:30; 11:53; 15:2; Giov. 8:3; *cfr.* Atti 23:9). Questo indica semplicemente che alcuni degli scribi erano farisei, e capaci, grazie alla loro erudizione, di assumere ruoli di guida all'interno del movimento.

Solo Matteo mette in relazione i farisei con i sadducei (3:7; 16:1,6,11,12). Essi potrebbero dunque rappresentare i capi del popolo, ma generalmente gli evangelisti vedono in quel ruolo diversi capi: sacerdoti, anziani e scribi. Forse i farisei e i sadducei erano considerati i più distanti dal punto di vista dottrinale, rispetto alle altri correnti del giudaismo. Giuseppe Flavio e i rabbini considerano significativi i contrasti fra questi due gruppi; *cfr.* anche Atti 23:6–10.

Almeno una volta Matteo collega i farisei con i capi dei sacerdoti (21:45), mentre Giovanni presenta questa combinazione come la forza motrice dietro l'opposizione "dei Giudei" nei confronti di Gesù (7:32, 45; 11:47,57; 18:3). Questo potrebbe fare da supporto alla tesi di Giuseppe Flavio secondo cui essi esercitavano un potere politico. Sebbene Matteo sembri sottintendere due gruppi separati, Giuseppe Flavio nota che alcuni fra gli stessi sacerdoti erano farisei.

III Insegnamento

I problemi discussi sopra rendono difficile sapere che cosa fosse peculiare ai farisei. Le affermazioni di Giuseppe Flavio che fanno dei farisei gli interpreti fedeli della legge (*p.e. Bell.* 2.162) vanno equilibrate dal fatto che attribuisce tale accuratezza a tutte le sette giudaiche, particolarmente a quella sacerdotale. Che essi fossero conservatori su alcune parti della legge e liberali riguardo ad altre, aggiungendo anche tradizioni loro proprie, non risulta né sorprendente, né un fenomeno limitato al loro gruppo. In ogni modo, qualsiasi pretesa di poter dire l'ultima parola sul significato della legge, aggiungerebbe forza alle condanne severe di Gesù.

Il solo punto sul quale tutte le fonti concordano è la convinzione dei farisei che esiste una vita dopo la morte. Giuseppe Flavio contrasta la loro posizione con il dualismo esseno: le anime malvagie sono punite, mentre i giusti passano in un "altro corpo" (*Bell.* 2.163), forse nel contesto di una risurrezione nazionale.

IV. Influenza

L'immagine tradizionale del fariseo legalista super–autorevole è evidentemente sbagliata. Le affermazioni secondo le quali controllavano la pratica cultuale pubblica sono improbabili e contraddette dall'evidenza. Sebbene tutte le fonti suggeriscano una loro influenza sproporzionata sulla società, non c'è ragione di supporre che esercitassero un'influenza diretta nelle sinagoghe o su altre sfere della vita quotidiana dei giudei. Giuseppe Flavio, le tradizioni rabbiniche e il Vangelo di Giovanni farebbero supporre, inoltre, che la loro influenza si concentrava nei dintorni di Gerusalemme, anche se Marco e Luca riportano la presenza di farisei in Galilea (Luca 5:17).

Un fattore importante per determinare la loro influenza è l'impressione data dai Vangeli sinottici che fossero i farisei ad addossarsi il compito di esaminare le credenziali di Gesù e a cercare di distruggere il suo insegnamento sovversivo. Partendo da questo fatto, essi sono ritratti come autorità naturali nella comunità religiosa, o almeno di quella parte di maggiore interesse per la prima comunità cristiana. Questo è coerente sia con il resoconto di Giuseppe Flavio sulle loro pretese di "accuratezza" in qualità di interpreti, sia con ciò che si conosce dei primi tempi della vita del fariseo Saulo da Tarso (Gal. 1:13–14; Fil. 3:5–6). In Luca, in particolare, sembra che i farisei considerassero Gesù un loro pari, sebbene fossero aspramente criticati da lui. In Atti, appaiono nel *Sinedrio come espressione di una voce moderata, sebbene il termine "i farisei" diventò rapidamente stereotipo degli oppositori di Gesù.

Bibliografia. Vedi i le voci elencate sotto sadducei; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 voll., 1971; *idem.*, "Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire", in L.H. Feldman e G. Hata, a cura di, *Josephus, Judaism, and Christianity*, 1987, pp. 274–292; S. Van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew*, 1972; J. Lightstone, "Sadducees versus Pharisees: The Tan–naitic Sources", in Neusner, a cura di, *Christianity, Judaism and other Greco–Roman Cults: Studies for Morion Smith at 60*, 3, 1975, pp. 206–217; M.J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish leaders*, 1978; R.L. Brawley, *Luke–Acts and the Jews*, 1987; J.T. Sanders, *The Jews in Luke–Acts*,

1987; J.T. Carroll, "Luke's Portrayal of the Pharisees", *CQB* 50, 1988, pp. 604–621; D.B. Gowler, *Host, Guest, Enemy and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, 1991; S. Mason, 6, 1991; *idem.*, "Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sahendrin in Acts" in R.J. Bauckham, a cura di, *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, 1995, **in it.** *ER* 6, pp. 249–252; R. Travers Herford, *I farisei*, Bari, ed. anast., 1982; G. Stemberger, *Farisei, sadducei, esseni*, Brescia, 1993; A.J. Saldarini, *Farisei, scribi e sadducei nella società palestinese*, Brescia, 2003. (D.R. de Lacey)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Giudaismo

FEBE

Donna benevola della Cencrea (porto situato a est di Corinto, dove l'ospitalità era importante), *diaconessa della chiesa e soccorritrice di molti, incluso Paolo (Rom. 16:1–2. Sembra essere stata la latrice della lettera che Paolo scrisse ai Romani, nella quale chiese per lei degna ospitalità. E.J. Goodspeed (*HTR* 44, 1951, pp. 55ss.) sostiene che Romani 16 sia una lettera separata indirizzata a Efeso per assicurare a Febe accoglienza presso le persone nominate. Tali riferimenti indiretti non sembrano motivati. Il nome (che significa "raggiante") è un soprannome di Artemide. Nel *MM* (sotto la parola *koimaomai*) si menziona un epitafio significativo riguardante "la seconda Febe", un'altra diaconessa vissuta più tardi. Si veda inoltre M.D. Gibson, *ExpT* 23, 1911–12, p. 281. (A.F. Walls)

FECCIA

(Ebr. *šᵉmārîm*, "conserve", Is. 25:6; Ger. 48:11; Sof. 1:12). Residuo del vino nel fondo della giara. Si veda *vino e bevande alcoliche e un articolo eccellente e completo alla voce "Shemarim" in Kitto, *A Cyclopoedia of Biblical Literature.* Nell'AT il termine è usato unicamente in senso figurato. (J.D. Douglas)

FEDE

I. Nell'Antico Testamento

Nell'AT il termine "fede" si trova solo tre volte nella ND (II Re 17:14; II Cro. 32:15; Ab. 2:4), ma undici volte nella NVR. In alcuni brani è usato per indicare l'infedeltà (*p.e.* Lev. 5:15; Deut. 32:20; Deut. 32:51) oppure l'agire in buona fede (Giu. 9:15–16), mentre in altri ha a che fare piuttosto con la fiducia. Non dovremmo concludere, in ragione dello scarso uso del termine, che nell'AT la fede non sia importante, perché l'idea ricorre frequentemente, espressa con verbi come "credere", "confidare" o "sperare".

Cominciamo la nostra rassegna con Salmo 26: 1 "Fammi giustizia, o SIGNORE, perché io cammino nell'integrità e confido nel SIGNORE senza vacillare". Si dice spesso che l'AT attribuisce la salvezza agli uomini sulla base delle loro azioni ma questo brano pone la questione nella giusta prospettiva. Il salmista in effetti fa appello alla propria "integrità" ma questo non significa che confidi in se stesso o nelle proprie opere. La sua fiducia è in Dio e la sua "integrità" è la prova di quella fiducia. L'AT è variegato e in esso le verità concernenti la salvezza sono esposte in vari modi. Non sempre gli scrittori fanno le distinzioni che noi ci aspetteremmo, a partire dal NT. Ma un attento esame rivelerà che nell'AT, come nel NT, si richiede fondamentalmente un atteggiamento giusto verso Dio, cioè la fede. *Cfr.* Salmo 37:3–5, "Confida nel SIGNORE e fa' il bene ... trova la tua gioia nel Signore, ed egli appagherà i desideri del tuo cuore. Riponi la tua sorte nel SIGNORE; confida in lui, ed egli agirà". Qui è indiscutibile che il salmista esorti a vivere una vita retta; nello stesso tempo incoraggia alla fiducia nel SIGNORE, che è un altro modo per dire di vivere per fede. A volte gli uomini sono esortati a confidare nella Parola di Dio (Sal. 119:42) ma, più sovente, è la fede in Dio stesso a essere richiesta: "Confida nel SIGNORE con tutto il cuore e non ti appoggiare sul tuo discernimento" (Prov. 3:5).

L'ultima parte di questo versetto disapprova la fiducia che una persona può riporre nelle sue capacità e questo pensiero ricorre frequentemente: "Chi confida nel proprio cuore è uno stolto" (Prov. 28:26). Un uomo non può confidare nella propria giustizia (Ez. 33:13). Efraim è punito per aver confidato "nelle sue vie, nella moltitudine dei suoi guerrieri " (Os. 10:13). La fiducia negli idoli è spesso denunciata (Is. 42:17; Ab. 2:18). Geremia mette in guardia dal confidare in qualunque cosa che sia umana: "Maledetto l'uomo che confida nell'uomo e fa della carne il suo braccio, e il cui cuore si allontana dal SIGNORE" (Ger. 17: 5). L'elenco delle cose nelle quali, secondo la Bibbia, non si deve porre la fiducia, potrebbe essere allungato e l'elenco dei brani che esortano a confidare nel SIGNORE è ancora più lungo. È chiaro, dunque, che i credenti dell'AT pensavano al SIGNORE come all'unico degno di fiducia. Non confidavano in ciò che facevano loro stessi, negli altri uomini o negli altri dèi. La loro fiducia era solo nel SIGNORE. A volte questo concetto è espresso con immagini suggestive: egli è "la mia rocca, la mia fortezza, il mio liberatore, il mio Dio, la mia

rupe, in cui mi rifugio, il mio scudo, il mio potente salvatore, il mio alto rifugio" (Sal. 18:2). La fede può essere posta con fiducia in un tale Dio.

Bisogna fare un accenno speciale ad Abraamo. Tutta la sua vita dà prova di uno spirito di fiducia e di profonda fede. Di lui è detto che "credette al Signore, che gli contò questo come giustizia" (Gen. 15:6). Questo versetto viene ripreso dagli scrittori del NT e la verità fondamentale che esso esprime è sviluppata ulteriormente.

II. Nel Nuovo Testamento

a) L'uso del termine in generale

Nel NT la fede è un concetto fondamentale. Il sostantivo greco ***pistis*** e il verbo ***pisteuō*** si trovano più di 240 volte, mentre l'aggettivo ***pistos*** ricorre 67 volte. Quest'enfasi sulla fede va vista alla luce dell'opera salvifica di Dio in Cristo. Il concetto centrale del NT è che Dio ha mandato il suo Figlio per essere il Salvatore del mondo. Cristo ha compiuto la salvezza dell'uomo morendo come "sacrificio propiziatorio" sulla croce al Calvario. La fede è l'atto con il quale si abbandona ogni fiducia negli sforzi compiuti per ottenere la salvezza, siano essi atti di pietà, di rettitudine morale o qualunque altra cosa. È l'atteggiamento di completa fiducia in Cristo, l'affidarsi soltanto a lui per tutto il processo della salvezza. Quando il carceriere di Filippi chiese: "Signori, che debbo fare per essere salvato?" Paolo e Sila risposero senza esitazione: "Credi nel Signore Gesù e sarai salvato" (Atti 16:30–31). "Chiunque crede in Lui" non perisce, ma ha vita eterna (Giov. 3:16). La fede è l'unica via mediante la quale gli uomini ricevono la salvezza.

Il verbo ***pisteuō*** è spesso seguito dalla congiunzione "che" per indicare un rapporto essenziale fra la fede e i fatti, sebbene si sottintenda molto più di questo. Giacomo ci dice che i demoni credono "che c'è un solo Dio", ma questa "fede" non è per loro di alcun giovamento (Giac. 2:19). ***Pisteuō*** può essere seguito dal dativo quando il significato è quello di dar credito a, oppure accettare come vero quanto detto da qualcuno. Perciò Gesù ricorda ai Giudei che "Giovanni è venuto … per la via della giustizia, e voi non gli avete creduto" (Matt. 21:32). Qui non è questione di fede nel senso di fiducia; i giudei semplicemente non credevano a quello che Giovanni diceva. Possiamo vedere questo anche nei confronti di Gesù: "A me, perché io dico la verità, voi non credete" (Giov. 8:45), o nel versetto seguente; "Se dico la verità, perché non mi credete?" Tuttavia, non bisogna dimenticare la dimensione intellettiva della fede. Di conseguenza, il verbo ***pisteuō*** seguito dal dativo, talvolta sta a indicare la fede salvifica, come in Giovanni 5:24: "Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha vita eterna". L'uomo che veramente crede in Dio agirà in base a quella fede. In altre parole, credere alla verità rivelata da Dio avrà come conseguenza una fede autentica.

La forma sintattica più comune per esprimere il concetto di fede salvifica è quella in cui il verbo ***pisteuō*** è seguito dalla preposizione *eis*, *lett.* credere "in". Indica una fede che, per così dire, modifica la collocazione di una persona, ponendola "in Cristo", un'espressione usata spesso nel NT con riferimento ai cristiani. Quest'unione con Cristo non denota semplicemente una convinzione che comporta un assenso intellettuale, ma una convinzione con la quale il credente si aggrappa al suo Salvatore con tutto il suo cuore. Chi crede in questo modo dimora in Cristo e Cristo in lui (Giov. 15:4). La fede non è l'accettazione di certe proposizioni ritenute vere, bensì il credere in una persona, la persona di Cristo.

A volte ***pisteuô*** è seguito da ***epi***, "sopra". La fede ha una base sicura. Vediamo questa locuzione in Atti 9:42 dove, allorquando fu nota la risurrezione di Tabita, "molti credettero nel Signore". Le persone avevano visto quello che Cristo poteva fare e quindi avevano appoggiato la loro fede "sopra" di lui. A volte la fede si appoggia sul Padre, come quando Paolo parla di credere "in Colui che ha risuscitato dai morti Gesù, nostro Signore" (Rom. 4:24).

L'uso assoluto del verbo è caratteristico del NT. Quando Gesù stava con i samaritani, molti di loro "credettero a motivo della sua parola" (Giov. 4: 41). Non è necessario aggiungere che cosa o in chi credettero; la fede è così centrale che si può parlare di "credere" senza bisogno di ulteriori chiarimenti. I cristiani sono semplicemente "credenti". Quest'uso assoluto del verbo "credere" si trova in tutto il NT, non è limitato ad alcun autore particolare, e ciò ci permette di concludere che la fede è fondamentale.

Anche i tempi del verbo ***pisteuō*** sono istruttivi. Il tempo aoristo indica un'azione compiuta, sottolineando il carattere definitivo della fede: quando un uomo arriva a credere si affida fermamente a Cristo. Il tempo presente, invece, esprime l'idea di un azione continuativa. La fede non è un qualcosa che passa; è un atteggiamento che permane. Il tempo perfetto unisce entrambe le idee; si riferisce alla fede presente che è ininterrotta rispetto all'atto del credere avvenuto nel passato. Chi crede entra in una condizione permanente di fede. Bisogna aggiungere che qualche volta nei contesti in cui l'articolo "la" precede il sostantivo "fede", c'è un riferimento a tutto l'insegnamento cristia-

no, come quando Paolo parla dei colossesi come "rafforzati dalla fede", aggiungendo "come vi è stata insegnata" (Col. 2:7)

b) Usi particolari del termine

i) Nei Vangeli sinottici la fede è spesso collegata alla guarigione, come quando Gesù disse alla donna che aveva toccato la sua veste in mezzo alla folla: "Coraggio, figliola; la tua fede ti ha guarita" (Matt. 9:22). I Vangeli parlano anche della fede in un senso più ampio. Marco, per esempio, riporta le parole del Signore Gesù: "Ogni cosa è possibile per chi crede" (Mar. 9:23). Allo stesso modo il Signore parla delle grandi conseguenze dell'avere "fede come un granello di senape" (Matt. 17:20; Luca 17:6). È chiaro che il nostro Signore richiedeva la fede in se stesso. Il particolare appello cristiano ad avere fede in Cristo si basa fondamentalmente su ciò che egli stesso esigeva.

ii) Nel quarto Vangelo, la fede occupa un posto molto importante; infatti il verbo ***pisteuō*** vi si trova 98 volte. Stranamente il sostantivo ***pistis***, "fede", non è mai usato. Questo si deve probabilmente al fatto che era usato negli ambienti di tipo gnostico. È possibile che Giovanni avesse in mente questi oppositori e forse voleva evitare di usare un termine che essi amavano molto; d'altra parte, è possibile che abbia preferito il significato più dinamico del verbo. Quale che sia la motivazione, egli utilizza il verbo ***pisteuō*** più spesso di qualunque altro scrittore del NT e tre volte in più dei primi tre Vangeli messi insieme. La costruzione che Giovanni predilige è quella con la preposizione *eis*, "credere in". La cosa importante è il legame fra il credente e Cristo. Giovanni parla allora ripetutamente di credere in lui o di credere "nel nome" di Cristo (*p.e.* Giov. 3:18). Il "nome" per gli uomini dell'antichità era ciò che ricapitolava tutta la personalità; stava a indicare tutto ciò che l'uomo rappresentava. Credere nel nome di Cristo, quindi, significa credere in tutto quello che egli è essenzialmente. Giovanni 3:18 dice anche: "Chi crede in lui non è giudicato; chi non crede è già giudicato". È caratteristico dell'insegnamento di Giovanni che le questioni eterne siano decise qui e ora. La fede non dà agli uomini semplicemente la certezza della vita eterna che è da collocare in qualche momento del futuro; essa dà loro la vita eterna qui e ora. Chi crede nel Figlio "ha" vita eterna (3:36; *cfr.* 5:24).

iii) Non sorprende che nel libro degli Atti, dove troviamo il racconto del grande successo missionario, il modo tipico per indicare il credere come atto decisivo sia l'uso del tempo aoristo. Luca riporta molte occasioni in cui le persone ponevano la loro fiducia in Cristo. In altre espressioni si pone l'enfasi ora sulla natura continuativa della fede ora sui suoi risultati permanenti, ma ciò che ricorre più spesso è il riferimento alla decisione.

iv) Per Paolo la fede è l'atteggiamento che caratterizza il cristiano. Egli non evita, come fa Giovanni, il sostantivo, anzi questo si trova nei suoi scritti più del doppio del verbo. Tale sostantivo è strettamente legato ad alcuni dei suoi temi di fondo: così in Galati 3:2–5 la nuova vita figura come risultato della "predicazione della fede". Paolo sente profondamente il fatto che il cristianesimo è più che un sistema di buoni propositi: esso non solo dice agli uomini quello che devono fare, ma dà loro la potenza per farlo. Ripetutamente, l'apostolo confronta le mere parole con la potenza, sempre nell'intento di sottolineare che la potenza dello Spirito Santo di Dio si vede nella nuova vita dei cristiani; tale potenza agisce negli uomini soltanto quando credono (Romani 1:5; 16: 26). Non c'è nulla che possa sostituire la fede.

Molti degli scritti polemici di Paolo si incentrano sulla disputa con i giudaizzanti. Questi sostenevano che per i cristiani non bastava credere ed essere battezzati, dovevano anche essere circoncisi e, essendo in questo modo ammessi al giudaismo, dovevano sforzarsi di osservare tutta la legge mosaica. Essi facevano dell'ubbidienza alla legge una precondizione necessaria per la salvezza. Paolo si oppone a tutto ciò, insistendo sul fatto che gli uomini non possono fare niente, assolutamente niente, per rendere possibile la propria salvezza. Tutto è stato compiuto da Cristo e nessun uomo può aggiungere alcunché alla perfezione della sua opera. Perciò Paolo sostiene che gli uomini sono giustificati "per fede" (Rom. 5:1). La dottrina della *giustificazione per fede sta proprio al centro del suo messaggio; anche quando non usa questa terminologia, insiste sempre sul medesimo concetto. Combatte con forza qualsiasi concezione dell'efficacia delle buone opere: "L'uomo non è giustificato per le opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Cristo Gesù" scrive l'apostolo ai Galati, e continua: "e abbiamo anche noi creduto in Cristo Gesù per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge", tuonando, "perché dalle opere della legge nessuno sarà giustificato" (Gal. 2:16). È evidente che per lui la fede significa l'abbandono di ogni fiducia nella propria capacità di meritare la salvezza. Si tratta di accettare fiduciosamente il dono di Dio in Cristo e di dipendere totalmente da Cristo per tutto quello che la salvezza significa.

Un'altra importante caratteristica della teologia di Paolo è lo spazio che riserva all'opera dello Spirito Santo. Egli concepisce tutti i credenti come il tempio dello Spirito (Rom. 8:9,14; I Cor. 6:19) e

collega anche questa nozione con la fede. Perciò scrive agli efesini riguardo a Cristo: "Voi pure, ... avendo creduto in lui, avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è pegno della nostra eredità" (Ef. 1:13–14). Il sigillo rappresentava il marchio di proprietà, una metafora facilmente comprensibile in un'epoca in cui molti non sapevano leggere. Lo Spirito nei credenti è il marchio di proprietà di Dio e viene posto sugli uomini solo quando credono. L'apostolo prosegue parlando dello Spirito come "il pegno (gr. *arrabōn*) della nostra eredità" e usa un termine che nel I sec. significava una caparra, *cioè* un pagamento che era allo stesso tempo parte del prezzo convenuto e garanzia che il rimanente sarebbe stato pagato. Perciò quando un uomo crede, riceve lo Spirito Santo come parte della vita futura e assicurazione che il resto seguirà sicuramente (*caparra).

v) L'autore della Lettera agli Ebrei tratta la fede come una caratteristica costante del popolo di Dio. Nella magnifica galleria dei ritratti di Ebrei 11 egli passa in rassegna i grandi del passato, mostrando come essi illustrano il principio che "senza fede è impossibile piacere a Dio" (Ebr. 11:6). Si interessa particolarmente al contrasto fra fede e visione. La fede è "certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono" (11: 1). Sottolinea il fatto che persone prive di prove tangibili a sostegno della loro fede, si attenevano fermamente alle promesse di Dio; in altre parole, camminavano per fede e non per visione.

vi) Fra gli altri autori del NT non possiamo trascurare Giacomo, in quanto è stato spesso considerato in contraddizione con Paolo. Mentre Paolo insiste sul fatto che un uomo è giustificato per fede e non per opere, Giacomo sostiene che "l'uomo è giustificato per opere, e non per fede soltanto" (Giac. 2:24). Si tratta di una contraddizione soltanto apparente. Il tipo di "fede" a cui si oppone Giacomo non è quell'ardente fiducia personale nel Salvatore vivente di cui parla Paolo. È un tipo di fede che Giacomo descrive così: "Tu credi che c'è un solo Dio, e fai bene; anche i demoni lo credono e tremano" (2:19). Qui egli pensa a un'adesione intellettuale a certe verità a cui non corrisponde una vita vissuta secondo tali verità. (2:15–19). Giacomo è talmente lontano dall'opporsi alla fede vera, da presupporla continuamente. Proprio all'inizio della sua lettera egli parla della "prova della vostra fede" (1:3) ed esorta i suoi lettori: "La vostra fede nel nostro Signore Gesù Cristo, il Signore della gloria, sia immune da favoritismi" (2:1). Critica una fede sbagliata, ma presume che ciascuno riconosca la necessità di una fede autentica. Inoltre, Giacomo non intende per "opere" ciò che intende Paolo con lo stesso termine. Paolo pensa all'ubbidienza ai comandamenti della legge come a un sistema per mezzo del quale un uomo possa meritare la salvezza; per Giacomo la legge è "la legge di libertà" (2:12). Le sue "opere" assomigliano molto al "frutto dello Spirito" di cui parla lo stesso Paolo. Esse sono appassionate azioni d'amore che provengono da un corretto atteggiamento verso Dio; sono i frutti della fede. Giacomo obietta alla pretesa che ci sia la fede quando non c'è alcun frutto che l'attesta.

La fede è senza dubbio uno dei concetti più importanti in tutto il NT. Ovunque è richiesta e ovunque si insiste sulla sua importanza. Fede significa abbandonare totalmente la fiducia nelle proprie risorse e gettarsi incondizionatamente sulla misericordia di Dio. Fede significa afferrare le promesse di Dio in Cristo, fare affidamento solamente sull'opera compiuta da Cristo per la salvezza, e sulla potenza dello Spirito Santo di Dio, che abita in noi, per la forza quotidiana. Fede implica completa fiducia in Dio e piena ubbidienza a Dio.

Bibliografia. D.M. Baillie, *Faith in God*, 1964; G.C. Berkouwer, *Faith and Justification*, 2 ed., 1954; J. Hick, *Faith and Knowledge*, 2 ed., 1966; T. Soding, *Glaube bei Markus*, 1985; *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus* 1992, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 625–696; A. Weiser, *et al.*, *GLNT*, 10:337–488; O. Becker, O. Michel, *DCBNT*, pp. 609–627; *DPL*, pp. 605–615; *DIB*, pp. 500–501; V. Subilia, *La giustificazione per fede*, Brescia, 1976; M. Miegge, *Per una fede*, Torino, 1993; M. Buber, *Due tipi di fede*, 2 ed., Cinisello Balsamo, 1999; R.C. Sproul, *Sola fede*, Mantova, 1999; D. Barbera, *La fede nell'insegnamento della Bibbia*, Cento, 2003; R. Di prose, *L'ubbidienza della fede*, Fondi, 2003. (L. Morris)

*Abraamo; *Incredulità; *Opere; *Perseveranza; *Galati, epistola; *Romani, epistola

FEGATO

Parola che ricorre soltanto nell'AT. L'ebr. *kāḇēḏ* deriva da una radice significante "essere grande" o, per estensione, "essere onorato". Dunque, si tratta di un organo pesante, importante. Delle 14 ricorrenze, 11 si trovano in Esodo e Levitico, riferite al fegato di vittime sacrificali.

La "rete che copre il fegato" (Es. 29:13, *ecc.*), sempre associata ai rognoni, era bruciata sull'altare. In Giuseppe Flavio troviamo un elenco della parti bruciate sull'altare (*Ant.* 3.228): "i rognoni, la rete e tutto il grasso intorno al fegato".

È improbabile che la "rete", *yōṯereṯ*, si riferisca a un lobo del fegato: probabilmente indica il grasso che lo ricopre, oppure il pancreas. La parola significa letteralmente "resto" o "appendice" (RSV), dunque non è detto esplicitamente che fosse proprio il fegato a essere bruciato sull'altare, ma era forse il grasso delle interiora e i rognoni.

Sembra che il fegato servisse per una forma di divinazione, fondata sulla lettura delle macchie interne. Nel Medio Oriente sono stati dissepolti molti fegati artificiali di argilla, che probabilmente erano costruiti proprio a questo scopo. Si sa che una pratica simile esisteva tra gli etruschi, dai quali passò ai romani (lat. *haruspices* = "indovini" che utilizzano il fegato). (B.O. Banwell)

*Sacrificio e offerta

FELICE

Fratello del favorito di Claudio, il *liberto Pallas, per influenza del quale fu nominato procuratore della Giudea. Generalmente si pensa che il suo nome fosse Antonio Felice (Tacito, *Hist.* 5, 9), ma i MSS di Giuseppe Flavio (*Ant.* 20.137), come quelli di Suidas, portano "Claudio Felice". Si suggerisce che il riferimento in un'iscrizione a un procuratore chiamato Claudio sia a Felice, benché il cognome non è leggibile (*IEJ* 16, 1966, pp. 259–264). Questo nome indicherebbe che egli era un liberto di Claudio stesso e non, come Pallas, di Antonia, la madre di Claudio.

Tacito (*Ann.* 12. 54) e Giuseppe Flavio (*Ant.* XX, vii,1.) sono in disaccordo riguardo al tempo e alle circostanze del suo arrivo in Giudea: secondo Tacito stava in Samaria prima del processo del procuratore Ventidio Cumano (la menzione di "molti anni" in Atti 24:10 potrebbe esserne una conferma), ma in ogni caso sembra aver avuto la carica di procuratore della Giudea dal 52 d.C. *ca.* Sotto il suo governo aumentarono le sommosse perché "con brutalità e avidità egli esercitava i poteri di un re con la mentalità di uno schiavo" (Tacito, *Hist.* 5.9) ed era assolutamente spietato nell'annientare l'opposizione. Verso il 55 d.C. soppresse i seguaci di un profeta egiziano, ma l'uomo stesso fuggì (Giuseppe *Bell.* II.xiii, 5). Quando scoppiò la rivolta narrata in Atti 21: 27–36, il tribuno Claudio Lisia scambiò Paolo per questo *egiziano (Atti 21:38).

Dopo essere stato arrestato, Paolo fu trasferito a Cesarea, la capitale romana dei territori giudaici, e fu accusato davanti a Felice. Dalla narrazione che segue emergono due comprovate caratteristiche del governatore: la sua trascuratezza nei confronti della giustizia e la sua avarizia. Egli tenne Paolo in prigione per due anni, nella speranza di ricevere una forte somma di denaro (Atti 24:26). Deluso, ne rinviò il giudizio nonostante ci fossero prove più che sufficienti dell'innocenza del prigioniero (23:29), e lasciò Paolo in prigione per far piacere ai Giudei allo scadere del suo incarico (24:27) o, secondo il Testo occidentale, per far piacere a sua moglie *Drusilla.

Felice fu richiamato da Nerone, probabilmente nel 59 d.C., e solo l'influenza di Pallas fece sì che le accuse mossegli dai giudei non avessero seguito. Non si conosce niente della sua storia successiva. (E.M.B. Green e C.J. Hemer)

*Appello a Cesare; *Festo; *Paolo

FENICE

1. Uccello mitico, che anticamente si pensava nascesse direttamente dalla carcassa dei genitori. Alcuni cristiani (Tertulliano, *Ressurr.* 13.6; *cfr. I Clemente* 25), vi videro un'analogia con la risurrezione, e giustificarono questo parallelo appoggiandosi al Sal. 92:12 (LXX, 91:13), ma in questo brano *phoinix* significa chiaramente "l'albero della palma". La fenice e la palma figuravano frequentemente nell'arte cristiana. **2.** Porto dove si diressero gli esperti marinai per trascorrere l'inverno, nonostante le suppliche di Paolo (Atti 27:12). Dati forniti da Strabone, Tolomeo e altri scrittori, sembrano indicare l'area di capo Mouros, dove l'odierna Loutro è l'unico porto sicuro nella parte meridionale di Creta (James Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 4 ed., 1880, p. 90n). Ma Luca dice che Fenice è "esposto a sud–ovest e nord–ovest", cioè, è volto a ovest, mentre Loutro è volta a est. Una stretta penisola la separa da una baia volta a ovest che, però, offre poco riparo. Smith, ponendo in evidenza il pericolo dei forti venti invernali provenienti da ovest, suggerisce che Luca intendesse la direzione verso la quale i venti soffiavano, cioè nord–est. e sud–est; ma questo suggerimento non trova sostegni, a meno di ipotizzare qualche espressione nautica andata perduta. Ramsay pensava che Luca potesse avere comprensibilmente mal interpretato il resoconto di Paolo, ma lasciò aperta la possibilità di un cambiamento della linea costiera (cfr. HDB). La ricerca di Ogilvie insiste nel suggerire che sia accaduto proprio questo. La baia occidentale era un tempo più protetta e sembra che attività sismiche abbiano coperto un'insenatura volta verso verso nord–ovest in tempi antichi, mentre esiste ancora un'insenatura volta a sud–ovest. La baia occidentale si chiama ancora Phinika. Ogilvie inoltre scoprì che localmente i venti invernali sono a nord ed est: in Atti 27 si parla di un vento da est–nord–est che causò il naufragio.

Bibliografia. J.B. Lightfoot su *1 Clemente* 25; J. Smith, *cit.*, pp. 87ss., 251ss.; R.M. Ogilvie, *JTS* n. s. 9, 1958, pp. 308ss. (A.F. Walls)

FENICIA, FENICI

Il territorio, situato sulla costa mediterranea orientale, si estende per 240 km. *ca.* tra i fiumi Litani e Arvad (l'odierno Libano e Latakia); i fenici erano i suoi abitanti.

Nel NT la Fenicia è nominata soltanto come luogo di rifugio per i cristiani che fuggivano dalla persecuzione successiva alla morte di Stefano (Atti 11:19); Paolo e Sila passarono per la regione viaggiando da Samaria ad Antiochia (Atti 15:3). Successivamente Paolo sbarcò sulla costa fenicia vicino a Tiro durante il viaggio a Gerusalemme (Atti 21:2–3). All'epoca di Cristo la Fenicia figurava come "i territori di Tiro e Sidone" (Matt. 15: 21; *cfr.* Luca 6:17), e gli abitanti, compreso i greci, erano considerati "sirofenici" (Mar. 7:26).

Ai tempi dell'AT il territorio occupato dai fenici era chiamato "Canaan" dagli ebrei (Is. 23:11), e probabilmente "cananeo" (cioè, "mercante") era il nome usato dagli abitanti stessi (Gen. 10:15). Comunque fu usanza comune in tutti i tempi riferirsi alla Fenicia con il nome delle sue città principali (*Tiro, *Sidone), poiché tra queste c'era poca coesione politica a eccezione di alcuni periodi come quello del regno di Chiram I. Altri importanti centri abitati erano Arvad, Simyra, Ghebel/ Biblo, Be(i)rut e *Sarepta.

I. Storia

L'origine dei fenici (popolo marinaio) è oscura, sebbene secondo Erodoto (1.1; 7.89) essi sarebbero arrivati via terra dall'area del golfo Persico, passando dal mar Rosso, e fondando in primo luogo Sidone. La prova archeologica più antica concernente la loro presenza proviene dai ritrovamenti "proto–fenici" a Biblo (l'antica Gubla o Ghebel, Ez. 27:9, l'odierna Jubail) risalenti al 3000 a.C. *ca.* Questo sito importante è stato scavato, a partire dal 1924, dai francesi Montet e Dunand. Sui rilievi egiziani sono rappresentate navi di Biblo dell'epoca di Sahure nella V dinastia (2500 a.C. *ca.*) e non vi è alcun dubbio che verso il XVIII sec. esistesse un notevole commercio in legname e oggetti artistici tra la Fenicia e l'Egitto (*navi). In quel periodo i fenici avevano stabilito le loro prime colonie lungo la costa a Ioppe, Dor (Giu. 1:27–31), Acri e Ugarit (Ras Shamra). Essi scelsero porti naturali che si potevano difendere facilmente, e gradualmente dominarono la popolazione locale come a Ras Shamra (IV livello).

Per alcuni secoli la Fenicia fu sotto il controllo economico e quasi militare degli egiziani delle XVIII e XIX dinastie, e Arvad fu tra i luoghi che sembrano essere stati conquistati da Tutmòsi III (1485 a.C. *ca.*). Tuttavia, le lettere scritte da Rib–Adda di Biblo e Abi–milki di Tiro ad Amenòfi III ad Amarna in Egitto, dimostrano che entro il 1400 a.C. *ca.* Ṣumur e Berito si erano ribellati e insieme a Sidone, che sembra essere rimasta indipendente, stavano boicottando le città fenicie. Quando I "popoli del mare" invasero la costa (1200 *ca.*) Biblo, Arvad e Ugarit furono distrutte e i sidoni fuggirono a Tiro, che diventò il porto principale o, come afferma Isaia, la "figlia di Sidone" (23:12).

All'epoca di Davide, Tiro era governata da Chiram I, figlio di Abi–Baal e il periodo il suo regno diventò un'epoca d'oro. La Fenicia fu un alleato commerciale di Davide (II Sam. 5:11; I Re 5: 1) e Chiram fece un patto per rifornire Salomone con legno, pietra e artigiani per la costruzione del tempio e del palazzo (I Re 5:1–12; II Cro. 2:3–16), nonché di navi e navigatori per assistere le flotte giudaiche e per sviluppare il porto di Esion–Gheber come base per lunghi viaggi (I Re 9:27). Questo aiuto diede a Tiro vantaggi territoriali, perché venti villaggi sul confine gli furono dati come pagamento parziale (vv. 10–14). La Fenicia stessa, a lungo influenzata dall'arte, dai decori e dalle tradizioni egiziane, adesso era in grado di influenzare il pensiero ebraico. Chiram fu un conquistatore e un costruttore di diversi templi a Tiro, oltre che un amministratore capace che sedò le rivolte delle colonie (W.F. Albright, nel *Leland Volume*, 1942, pp. 43–44). Probabilmente si deve alla sua iniziativa il fatto che entro il IX sec. a.C. furono fondate colonie fenicie in Sardegna (Nova e Tharros), a Cipro (Kition) e a Karatepe (Taurus). Utica era stata colonizzata nel XII sec., e Cartagine, la Sicilia (Motya) e la Tunisia entro il VIII sec.

Il successore di Chiram, un sacerdote di nome Etbaal, mantenne l'alleanza con Israele celebrando il matrimonio della propria figlia Izebel con Acab (I Re 16:31), con la conseguenza che il culto dei Baal fenici fu incrementato (I Re 18:19). Elia fuggì per un periodo a Sarepta, sulla costa controllata da Sidone, e quindi a quel tempo indipendente da Tiro (I Re 17:9).

L'avanzata degli assiri esercitò pressione sulle città fenice. Assurnasirpal II (884–859 a.C.) raccolse il tributo da Tiro, Sidone, Ghebal e Arvad, tributo fatto di vestiario, stoffe colorate, metalli preziosi, legno e avorio scolpiti. Questo tributo fu rinnovato quando Salmanassar III assediò Damasco e marciò verso la costa mediterranea all'altezza del fiume Dog, nell' 841 a.C. L'atto di sottomissione a lui e i doni mandati da Tiro e Sidone sono

raffigurati sulle porte di bronzo del tempio assiro a Balawat (si veda *ANEP*, pp. 356–357). Adadnirari III contò Tiro e Sidone tra i suoi vassalli nell'803 a.C. (*DOTT*, p. 51). Hirammu di Tiro, Sibitti–Bi'ili di Gubla (Biblo) inviarono il tributo a Tiglat–Pileser III durante il suo assedio di Arvad (741 a.C. *ca.*) pressappoco nello stesso periodo nel quale Menaem di Israele si sottomise a lui.

Alcuni anni dopo l'assiro mandò il suo *rab šaqe*, un funzionario (*Rabsachè) a raccogliere tributi da Metenna di Tiro. Le lettere inviate al re assiro mostrano che Tiro e Sidone erano sotto la sovrintendenza diretta di un funzionario assiro, che inoltrava le tasse prevalentemente pagate in legname e merci, direttamente a Cala (*Iraq* 17, 1955, pp. 126–154). Nel 734 a.C. Tiglat–Pileser conquistò la fortezza che proteggeva le vie d'accesso a Tiro e Sidone, ora alleate nella difesa.

Sargon continuò a razziare i territori sulla costa fenicia, e Sennacherib (701 d.C. *ca.*) conquistò Usse, presso Tiro e portò a Ninive i prigionieri fenici per costruire il suo nuovo palazzo (come si vede sui rilievi) e a Opis per costruire la flotta progettata per inseguire il ribelle *Merodac–Baladan nel golfo Persico. Tuttavia, le città più importanti mantennero la loro indipendenza fino a quando Esaraddon saccheggiò Sidone e spostò i sopravvissuti in una nuova città chiamata "città fortificata di Esaraddon" e in 15 villaggi adiacenti. Altre città furono poste sotto Ba'al di Tiro, legato a Esaraddon con un'alleanza. Tale alleanza comprendeva Arvad, Accra, Dor, Ghebel e i monti del Libano e regolava il commercio e la navigazione. Tuttavia, incitato da Tiraca d'Egitto, Ba'al si ribellò. Tiro fu assediata e la Fenicia fu declassata allo stato di provincia. I governanti delle città, tra cui Milki–asapa di Ghebel, e Matan–Ba'al di Arvad, contribuirono alla fondazione del nuovo palazzo di Esaraddon a Cala, come fece Manasse a Babilonia (II Cro. 33:11).

Assurbanipal, prima della sua avanzata verso l'Egitto, continuò la guerra contro la Fenicia, frenando Ba'al con un attacco nel 665 a.C. Prese le figlie di Ba'alu come concubine e ricevette anche un cospicuo tributo. Alla morte di Ba'al fu fatto re Asi–Baal e fu nominato Yakin–ilum per governare Arvad.

Con il declino dell'Assiria le città riguadagnarono la loro indipendenza e commerciarono con i nuovi porti aperti in Egitto. I cartaginesi, imparentati quanto a origine con i fenici, fondarono colonie in Algeria, Spagna e Marocco fra il VII e il V sec. e grazie a una vittoria navale sugli etruschi nel 535 a.C., chiusero la parte occidentale del Mediterraneo ai commercianti fenici.

Nabucodonosor II di Babilonia, nella sua avanzata verso l'Egitto, assediò Tiro per 13 anni, dal 585 al 573 a.C. *ca.* (Ez. 26:1–29:21), ma, anche se Ittobaal fu portato via a Babilonia come prigioniero, la città conservò una certa autonomia, che mantenne durante tutto il governo neo–babilonese e persiano, commerciando con l'Egitto (Sof. 1:11) e rifornendo Gerusalemme di pesce e di altri prodotti (Nee. 13:16) e probabilmente ricevendo in cambio legno e tessuti fatti a mano (Prov. 31:24; *Arti e mestieri).

Alessandro Magno conquistò la parte insulare di Tiro grazie a un terrapieno costruito sul mare. La sconfitta e la distruzione furono pesanti, ma la città si ristabilì e, come Sidone, era fiorente in epoca ellenista e romana (*cfr.* Matt. 15:21).

II. Religione

La religione idolatra della Fenicia fu condannata da Elia (I Re 18–19) e da successivi profeti d'Israele (Is. 65:11). Il primo periodo, osservabile nei testi di Ras Shamra, rivela una mitologia politeistica e naturalista centrata su Baal, (altrimenti chiamato melek, "re"), il dio–sole Saps (Šapšu) e Rešef (Nikkal) una divinità degli inferi. I culti della fertilità onoravano Anat (Astarte) e il miscuglio popolare di idee semitiche e egiziane sfociava nel culto di Adone (identificato con Osiride) e *Tammuz. Altre divinità includevano Ešmun, il dio della guarigione (gr. *asklepios*) e Melqart.

III. Arte

Le tendenze sincretistiche delle religioni fenice si vedono nell'arte che combina elementi semitici, egiziani e hurriti. Questo è dovuto alla posizione geografica, all'interscambio di materiali e all'influenza che derivava dal commercio. I fenici erano principalmente commercianti marittimi e artisti. Esportavano seta, lino e lana, da loro tinti, intessuti e ricamati, da qui il nome Fenicia potrebbe derivare dal gr. *phoinikoi*, "popolo rosso porpora" (l'accadico *kinahhilkina'ain*, *cioè* Canaan) (*arti e mestieri; *POTT*, p. 34) e dalle loro illimitate risorse di legno e derivati trasportati dal Libano via mare. Gli artigiani lavoravano la pietra (*p.e.* il sarcofago di Chiram risalente al 900 a.C. *ca.*; *BASOR* 134, 1954, p. 9; *Syria* 11, 1930, pp. 180ss.) l'*avorio e il vetro; e sebbene gli ebrei non permettessero le immagini o la raffigurazione di figure umane (*arte), monete fenice in argento e in bronzo del IV sec. a.C. sono state trovate nell'entroterra. Le esigenze del commercio condussero allo sviluppo della *scrittura (i cosiddetti alfabeti fenici, di Biblo, e ugaritico), dell'abaco per contare, e dei libri di papiro.

Purtroppo la letteratura fenicia, comprensiva della mitologia di Sanchuniathon di Biblo e la sto-

ria di Menandro di Tiro, è sopravvissuta soltanto in alcune citazioni di autori successivi; probabilmente fu per mezzo della loro letteratura che molta cultura orientale raggiunse la Grecia.

Bibliografia. D.B. Harden, *The Phoenicians*, 1962, tr. it. Milano, 1964; S. Moscati, *The World of Phoenicians*, 1968, orig. it. Milano, 1966; D.R. Ap–Thomas in *POTT*, pp. 259–286; *Studia Phoenicia*, **in it.** *ER* 11, pp. 216–222; *EAA*, 3, pp. 616ss., II Supp. (1970–1994), 2, pp. 628ss.; G. Garbini, *I fenici: storia e religione*, Napoli, 1980; G. Chiera, *I fenici, mercanti e avventurieri dell'antichità*, Roma, 1988; S. Moscati, *Chi furono i fenici*, Torino, 1993; C. Bonnet, *I Fenici*, Roma, 2005.
(D.J. Wiseman)

FEREZEI

Figurano: 1) tra le popolazioni presenti in Canaan (Gen. 15:20; Es. 3:8; Deut. 7:1; 20:17; Gios. 3:10; 9:1; Giu. 3:5; I Re 9:20 II Cro. 8:7; Esdr. 9:1; Nee. 9:8); (2) con i gebusei, *ecc.*, nelle colline (Gios. 17:15); 3) con i cananei vicino a Betel (Gen. 13:7), vicino a Sichem (Gen. 34:30), e nelle colline della Giudea (Giu. 1:4s.); 4) con i Refaim (Gios. 17:15). Apparentemente erano abitanti delle colline; questo si armonizza con l'interpretazione del termine "ferezei", preferita dalla maggior parte dei commentatori, quali "abitanti dei villaggi" (dall'ebr. *perāzâ*, "piccolo villaggio"). Il fatto che Gen. 10:15–16 non nomini i ferezei tra i "figli" di Canaan confermerebbe questa possibilità. Vedi *POTT*, p. 101. (J.P.U. Lilley)

FESTA

Ebr. *ḥag̱* "festa" (Lev. 23:6; Deut. 16:16), *mô'adê Yahweh*, "solennità del SIGNORE" (Lev. 23:2, 4; Num. 15:3). I termini indicano un giorno o un periodo di gioia religiosa. Sebbene alcune di queste feste coincidano con le stagioni, non ne consegue che abbiano la loro origine nei riti stagionali delle religioni dell'antico Vicino Oriente, legate agli dèi del pantheon che banchettano insieme o festeggiano con gli uomini. (Si veda C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, pp. 57–103; T. Gaster, *Thespis*, 1950, pp. 6–108.)

Le feste bibliche differiscono per principio, scopo e contenuto. Per l'israelita le stagioni erano volute da Dio per il beneficio dell'uomo e mostravano la sua generosità verso le creature. Con queste feste l'uomo non solo riconosceva Dio come colui che provvedeva, ma ricordava l'infinita benignità che il SIGNORE elargiva gratuitamente al popolo eletto che aveva liberato con il suo intervento personale (Es. 10:2; 12:8–9,11,14; Lev. 23:5; Deut. 16:6,12). La gioia espressa era profonda. L'impegno religioso non era incompatibile con il piacere nelle cose terrene, considerate doni di Dio (Lev. 23:40; Deut. 16:14). Il coinvolgimento di chi partecipava alla festa aveva risvolti sia religiosi sia etici, comportando il riconoscimento del peccato e la devozione alla Legge di Dio (Es. 13:9). I sacrifici offerti simboleggiavano il perdono del peccato e la riconciliazione con Dio (Lev. 17:11; Num. 28:22; 29:7–11; II Cro. 30:22; Ez. 45:17, 20). Avere qualche impedimento a partecipare alla festa era una cosa considerata come una perdita e una privazione (Num. 9:7). Alla festa l'israelita non appariva solo come un beneficiario del favore divino, ma restituiva al SIGNORE nella misura delle benedizioni ricevute (Deut. 16:10). Queste feste contrastavano con quelle non autorizzate in cui israeliti senza timore di Dio mangiavano, bevevano e si divertivano (Es 32:6; I Re 12:32–33).

Le feste dell'AT non seguono lo schema del Vicino Oriente dove un periodo di gioia era preceduto da riti di mortificazione e di purificazione (T. Gaster, *op. cit.* pp. 6, 12). La festività biblica conteneva in sé stessa l'elemento del cordoglio, implicito nel sacrificio per il peccato (Lev. 23:27; Num. 29:7). Non c'è alcuna netta linea di distinzione fra il dolore per il peccato e la gioia del SIGNORE.

Il disappunto espresso da Isaia per il modo in cui le feste erano osservate dai giudei (Is. 1:13–20) non era dovuto al fatto che avessero perduto il loro significato religioso, ma al fatto che molti israeliti avevano perso di vista la loro finalità spirituale. Essi riducevano la religione a osservanza esteriore, il che non era l'intento divino per le feste fin dal tempo della loro istituzione. Nel NT questo fu ben compreso dal nostro Signore e dai credenti devoti i quali con diligenza e spiritualità osservavano le festività del vecchio patto (Luca 2:41; 22:8; Giov. 4:45; 5:1; 7:2,11; 12:20).

Le feste che sono menzionate nell'AT sono le seguenti:

1. La festa degli Azzimi, ebr. *ḥag̱ hammaṣṣôṯ*, (Es. 23:15) o *Pasqua, ebr. *pesaḥ* (Lev. 23:5) fu istituita per commemorare la liberazione dall'Egitto (Es. 10:2; 12:8,14). Faceva parte delle tre solennità annuali ed era osservata a partire dal quattordicesimo giorno del primo mese. Per sette giorni si mangiava pane senza lievito e non si faceva alcun lavoro ordinario. Il primo e l'ultimo giorno, essendo "sante convocazioni", si offrivano sacrifici (Num. 28:16–25; Deut. 16:1–8).

2. La festa delle Settimane, ebr. *ḥag̱ šāḇû'ôṯ*. Viene anche chiamata la "festa della Mietitura" e "giorno delle Primizie" (Es. 23:16; 34:22; Num.

28:26). In seguito, fu nota come *Pentecoste perché era celebrata il cinquantesimo giorno dopo il primo sabato della Pasqua. Era caratterizzata da una santa convocazione e dall'offerta di sacrifici.

3. La festa dei *Tabernacoli, ebr. *ḥaḡ hassukkôṯ*, o "festa delle Capanne", è anche chiamata la "festa del Raccolto", ebr. *ḥaḡ hā'āsîp̄* (Es. 23:16; 34:22; Lev. 23:34; Deut. 16: 13). Durava sette giorni, il primo e l'ultimo erano sante convocazioni. Si raccoglievano i frutti e il popolo abitava in capanne fatte con rami di alberi (Lev. 23:39–43; Num. 29:12–38).

4. Il *Sabato. è considerato una festa in Levitico 23:2–3 ed è chiamato "sabato di riposo". Era caratterizzato da un'assemblea solenne (Is. 1:13) e dalla sospensione di qualsiasi attività; era anche un giorno di gioia (58:13).

5. Il primo giorno del settimo mese: il giorno dell'acclamazione (Num. 29:1) In Levitico 23:24 questo giorno è chiamato "un riposo solenne che sarà ricordato con il suon della tromba, una santa convocazione". Si offrivano sacrifici e non si faceva alcun lavoro ordinario.

6. Il giorno delle "Espiazioni" (Lev. 23: 26–31; *cfr.* Num 29:7–10). Era osservato il decimo giorno del settimo mese ed era un giorno di "santa convocazione," in cui le persone si umiliavano e si faceva l'espiazione per il peccato.

7. La festa dei Purim, descritta in Ester cap. 9. Istituita da Mardocheo al tempo di Assuero per commemorare l'eccezionale liberazione di Israele dalle macchinazioni di Aman. Era un giorno di festeggiamenti e di gioia.

La festa extra–biblica di *ḥ^anukkâ* celebrava la restaurazione e la purificazione del tempio di Gerusalemme fatta da Giuda Maccabeo nel 164 a.C., dopo che esso era stato profanato da Antioco Epifane. È anche chiamata "festa delle Luci". Si veda Giovanni 10:22 dove è citata con il suo nome greco *enkainia* ("dedicazione").

Bibliografia. *EJ*, 6, col. 1189–1196, 1237–1246, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 774–789; *DIB*, pp. 505–510; A.J. Soggin, *Israele in epoca biblica: istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Torino, 2000. (D. Freeman)

*Banchetto; *Gioia; *Musica

FESTO

Porcio Festo succedette a *Felice come procuratore della Giudea. Non si conosce nulla della sua vita prima della nomina e morì mentre era in carica dopo circa due anni. Negli scritti di Giuseppe Flavio (*Ant.* XX. viii, 9) egli appare in positivo contrasto con il predecessore Felice e con il successore Albino. In Atti (24:27—26:32) appare in una luce meno favorevole. Sebbene trattasse il caso di Paolo con lodevole alacrità (25:6) e fosse convinto della sua innocenza (26:31), era pronto a sacrificare Paolo per far cosa gradita ai giudei (25:9). Di qui la scandalosa proposta del nuovo processo a Gerusalemme. Di fronte a una disposizione che lo avrebbe messo nelle mani dei suoi nemici, Paolo fu costretto ad appellarsi a Cesare. Tuttavia, Festo fu evidentemente colpito da Paolo e portò il caso davanti ad Agrippa II e a *Berenice. Successivamente l'innocenza di Paolo emerse chiaramente, ma la vicenda passò a Roma.

Festo fu in seguito coinvolto quando i capi giudei andarono da Nerone per far causa ad Agrippa perché aveva violato l'area del tempio (Giuseppe *Ant.* XX. vii.11).

La data dell'arrivo di Festo in Giudea è un punto cruciale per la cronologia paolina. W.M. Ramsay in *Pauline Studies*, pp. 348ss, sostiene che i dati forniti da Eusebio, se compresi correttamente, indicherebbero il 59 d.C., il che trova qualche conferma nell'emissione di nuove monete da parte del procuratore, avvenuta in quell'anno, evento spesso concomitante con l'arrivo di un nuovo governatore (si veda H.J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955, pp. 9ss). (E.M.B. Green e C.J. Hemer)

*Appello a Cesare; *Felice; *Paolo

FIACCOLA

La parola è generalmente una traduzione dell'ebr. *lappîḏ* nell'AT e del gr. *lampas* nel NT. Per *lappîḏ* si intende la tradizionale fiaccola composta da un lungo pezzo di legno con stracci intrisi d'olio avvolti intorno alla cima. La parola è tradotta "lampi" in Esodo 20:18. l^mP^s è tradotta con il senso normale di "torcia", come in Giovanni 18:3 e Apocalisse 4:5; 8:10. In Atti 20:8, dove il contesto è domestico, è tradotta "lampade". Ricorre diverse volte in Matteo 25:1–8, la parabola delle vergini avvedute e stolte. Mentre molte traduzioni rendono "lampade", sarebbe più appropriato vedere un riferimento alle fiaccole che erano usate nei cortei nuziali. (R.E. Nixon)

FICO, ALBERO

(Ebr. *t^e'ēnâ*, "fico", "albero del fico"; ebr. *paḡ* "fichi primaticci", in Cantico 2:13 (Diod.); gr. *olynthos* "fico immaturo", soltanto in Apoc. 6:13; gr. *sykon*, "fico", gr. *sykē*, "albero del fico"). Proveniente dall'Asia minore e dalla regione mediterranea orientale, l'albero del fico (*ficus carica*) cresce fino a un'altezza di 11 m. ma spesso, in luoghi rocciosi, si sviluppa come un arbusto con più

gambi. Fu coltivato anticamente in Canaan come la vite e l'olivo (si veda Giu. 9:7–15), con i quali è associato nelle promesse di Dio di prosperità e negli avvertimenti profetici (Ger. 5:17; Os. 2:12; Gioe. 1:7,12; Ab. 3:17). Il fico è spesso piantato insieme alla vite (Luca 13:6), il che portò alla nota espressione "sedersi sotto la propria vite e sotto il proprio fico" come simbolo di prolungato benessere e prosperità (I Re 4:25; Mich. 4:4; Zacc. 3:10; *cfr.* II Re 18:31; Is. 36:16). Alcuni di questi casi possono riferirsi semplicemente alla preferenza per l'albero di fico perchè dava riparo e ombra alla casa.

La sterilità o la distruzione di questi alberi che richiedono anni di paziente lavoro a causa della crescita lenta (Prov. 27:18; Luca 13:7) rappresentavano una calamità nazionale (Ger. 5:17; Ab. 3:17; *cfr.* Sal. 105:33), mentre la loro produttività era segno di pace e di favore divino. I fichi sono spesso menzionati insieme con la vite, la palma e il melograno (*p.e.* in Deut. 8:8); la loro assenza motivò in parte la protesta degli israeliti in Numeri 20:5.

Adamo ed Eva si coprirono con perizoma fatti con le larghe foglie di fico (Gen. 3:7) e in Oriente le foglie sono ancora cucite insieme e usate per confezionare frutta fresca da mandare ai mercati, dove i fichi sono un prezioso articolo di commercio. Dolci o torte di fichi secchi (dall'ebr. *d^e^ḇēlâ*, "pressati insieme") erano un cibo eccellente facile da trasportare e costituivano un dono gradito (I Sam. 25:18; I Cro. 12:40). Un impiastro di fichi secchi fu prescritto da Isaia per curare l'ulcera di Ezechia (II Re 20:7; Is. 38:21).

La complicata biologia del fico ha confuso autori inesperti. L'albero selvatico necessita di essere impollinato da una vespa, conosciuta come "vespa da fico" che si insinua nel foro apicale del giovane fico. L'insetto vive la propria vita all'interno dei caprifichi maschi non commestibili che spuntano diverse volte all'anno sui ramoscelli. I fichi femmina commestibili sono impollinati da questi insetti, ma le varietà comunemente coltivate sviluppano il frutto senza bisogno di insetti impollinatori. Perciò quelli menzionati in Geremia 8:13 e Apocalisse 6:13 non appartengono a un raccolto definito, mentre i fichi cattivi di Geremia 24:2b e 29:17, potrebbero essere caprifichi non commestibili. Fichi commestibili, del primo raccolto, sono citati nel Cantico dei Cantici 2:13 (ebr. *paḡ*, ancora acerbi, verdi); Isaia 28:4; Geremia 24:2a; Osea 9:10; Michea 7:1; Naum 3:12. Il singolare episodio in cui Gesù maledice l'albero del fico (Matt. 21:18–22; Mar. 11:12–14) può essere spiegato dalla ricchezza di fogliame che appare molto prima della maturazione del frutto.

Il fico ha ispirato numerose similitudini, metafore e proverbi (si veda Ger. 24:1–10; Mich. 7:1; Matt. 7:16; Giac. 3:12). Nel periodo ellenistico i fichi erano considerati così importanti per l'economia nazionale che i Greci emanarono leggi speciali per regolarne l'esportazione.

L'albero del sicomoro (gr. *sykomōraia*; lat. *Ficus sycomorus*), legato all'episodio di Zaccheo in Luca 19:4, è spesso noto come il fico gelso perché possiede le stesse caratteristiche.

Bibliografia. A. Goor e M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, pp. 54–69; F.N. Hepper, *IEBP*, pp. 110–114, **in it.** *DIB*, p. 510. (J.D. Douglas e F.N. Hepper)

*Albero; *Frutto; *Vigna

FIELE

Gli ebrei usavano *rôš* e *m^e^rôrâ* per descrivere una pianta e il suo frutto, ambedue molto amari. Tradotto come "erba velenosa" in Osea 10:4, "veleno d'aspide" in Giobbe 20:16, "acque avvelenate" in Geremia 8:14 e "tossico" in Deuteronomio 32:33, è frequentemente associata con l'erba amara dell'assenzio (artemisia Deut. 29:18; Ger. 9:15; Lam. 3:19; Am. 6:12). In Giobbe 16:13 e 20:14 e 25 si trova un riferimento letterale al fiele come secrezione giallastra del fegato. Come pianta probabilmente ci si riferisce all'estratto del coloquintide (*citrullus colocynthis*). In senso metaforico il termine esprime il travaglio (Lam. 3:5) o qualsiasi esperienza amara (Atti 8:23). La bevanda offerta a Gesù alla crocifissione per lenire i suoi dolori (Matt. 27:34, *cfr.* Mar. 15:23) era un vino contenente droghe amare. (R.K. Harrison e F.N. Hepper)

*Erbe

FIGLI DELL'EST

Il termine ebr. *b^e^nê–qeḏem* è un termine generico applicato a svariati popoli stanziati a est (anche a nord–est, Gen. 29:1) del paese di Canaan, ed è utilizzato anche per indicare popoli vicini quali i madianiti, gli amalechiti (Giud. 6:3), i moabiti, gli ammoniti (Ez. 25:10) e i chedariti (Ger. 49:28). Talvolta si intende con quest'espressione dei *nomadi (Ez. 25:4), ma il termine potrebbe riferirsi anche agli abitanti della Mesopotamia (I Re 4:30) e il patriarca Giacobbe è descritto (1:3) come uno dei *b^e^nê–qeḏem*.

Bibliografia. A. Musil, *Arabia Deserta*, 1927, pp. 494ss.; P.K. Hitti, *History of the Arabs*, 1956, p. 43, tr. it. Firenze, 1966, in it. U. Fabietti, *Nomadi del Medio Oriente: un'analisi dell'organizzazione socia-*

le, Loescher, Torino, 1982. (T.C. Mitchell)

*Cadmonei; *Est

FIGLI DI DIO

I. Nell'Antico Testamento

a) Caratteristiche dei figli appartenenti alla classe degli "dèi"

"Figlio" (ebr. *bēn*, aram. *bar*) nelle lingue semitiche è usato comunemente per indicare l'appartenenza a una classe, come "figlio di Israele" che sta per "israelita"; "figlio della potenza" al posto di "valoroso". "Figlio di Dio" in ebr. significa "dio" o "somigliante a dio", piuttosto che "figlio del Dio (Yahweh)". In Giobbe 1:6; 2:1; 38:7; Salmo 29:1; 89:6, i "figli di Dio" formano la corte, o i sudditi celesti, anche se Giobbe (LXX) li chiama *angeli* di Dio (*cfr.* Deut. 32:8 LXX; la traduzione "secondo il numero dei figli di Dio" rende fedelmente il testo ebraico di un rotolo rinvenuto a Qumran, (4Q Deut^{q}), contro il *TM* che ha "figli di Israele"). Similmente, il "figlio degli dèi" in Daniele 3:25 è chiamato "angelo dei giudei" in 3:28.

In Genesi 6:1–2 i "figli di Dio" sono contrapposti alle donne umane in un modo che sembra precludere la loro identificazione con la linea di Caino. Molti commentatori considerano questi versetti un mito pagano appena ritoccato, che trae la sua origine dall'ambito politeistico. Secondo altri, la frase indicherebbe uomini posseduti da demoni, oppure angeli caduti (*cfr.* I Pie. 3:19–20; Giuda 6). Un'interpretazione molto più convincente rimanda alla categoria seguente.

b) Uomini che per nomina divina esercitano la prerogativa del giudizio divino

In Esodo 21:6; 22:8–9, 28, il termine "Dio" (ebr. *'elōhîm*) potrebbe indicare "giudici" a cui Dio delega l'esercizio del potere di vita e di morte (*cfr.* II Cro. 19:6); lo stesso vale nel Salmo 82:6. Nel mondo dell'AT ai re era conferito il titolo di "figlio del dio X" e in Israele era dato questo appellativo con il senso esposto sotto in *c.* M.G. Kline ha proposto che si debba sottintendere questo uso del termine in Genesi 6:1–2, con riferimento ai sovrani dell'era precedente al diluvio (*WTJ* 24, 1962, pp. 187–204).

c) Coloro che sono imparentati con Yahweh grazie al patto

L'essere figli di Dio indica principalmente un rapporto basato su un *patto ed è un termine usato: *i*) per Israele nel suo insieme ("Israele è mio figlio, il mio primogenito", Es. 4:22; *cfr.* Os. 11:1); *ii*) per gli israeliti in senso generale ("Voi siete figli del SIGNORE vostro Dio", Deut. 14:1; *cfr.* Os. 1:10; detto di singoli israeliti nel giudaismo tardivo, *p.e.* Sapienza 2:18); *iii*) per i re di discendenza davidica, l'unto di Yahweh, il quale governerà sul suo popolo in eterno ("Tu sei mio figlio; oggi io t'ho generato", Sal. 2:7). Questa non è una relazione biologica, nonostante a volte la metafora venga utilizzata con riferimento alla nascita, l'infanzia e la crescita (Os. 11:1; Deut. 32:6; Is. 1:2; 63:8) e nonostante ci si aspetti la conformità al carattere del padre. Ma fondamentalmente la figliolanza è stabilita da Dio mediante il patto, fatto ben illustrato da Deuteronomio 14:1–2. Il Messia–re, sebbene chiamato (al pari di Israele, con il quale egli è identificato in modo stretto) "mio primogenito" (Sal. 89:27) e "generato" da Yahweh (Sal. 2: 7), comunque si deve il suo *status* al patto di Dio con lui (Sal. 89:28; II Sam. 23:5). I termini di questo patto ("Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà figlio", II Sam. 7:14) sono paralleli ai termini del patto con Israele ("Io ... sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo", Ger. 31:33). (D.W.B. Robinson, A.R. Millard)

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT. ricorrono entrambe le espressioni "figli (gr. *hyioi*) di Dio" e "figli (gr. *tekna*) di Dio", ma senza distinzioni evidenti nel significato. L'uso del termine nel NT è basato su uno degli usi veterotestamentari.

a) Luca 20:36

Quest'affermazione: "sono simili agli angeli e sono figli di Dio, essendo figli della risurrezione", rispecchia il modo in cui l'espressione "figli di Dio" è usata nei Salmi 29:1; 89:6, e in Deuteronomio 32:8 (LXX), dove essa significa gli esseri celesti che stanno alla presenza di Dio, in contrasto con i "figli di questa generazione". Che gli eletti avessero la prospettiva di questo destino era già la convinzione di molti giudei, ma tale credenza avrebbe acquisito un significato più distintivo alla luce della risurrezione di Cristo.

b) Coloro che agiscono come Dio

Luca 6:35, "sarete figli dell'Altissimo", significa poco più di "sarete come Dio". "Figlio di ..." è un'espressione idiomatica per "avendo le caratteristiche di" oppure "compiere l'opera di" (*cfr.* la descrizione parabolica del figlio che apprende dal padre, in Giov. 5:19), e i "figli di Dio" in Matteo 5:9 e 5:45, appartengono a questa categoria. Il Salmo 82:6, a cui Gesù si appella in Giovanni 10:32-36, può essere un esempio veterotestamentario di questo significato, in quanto i giudici erano uomini che esercitavano il potere sulla vita e sulla morte, il qua-

le spetta a Dio. La metafora elementare di Paolo in Efesini 5:1, "siate dunque imitatori di Dio, perché siete figli da lui amati", rispecchia questo modo di parlare, sebbene presupponga anche una relazione più profonda tra i "figli" e il Padre.

c) Israele e il suo stato di figlio

La figliolanza collettiva di Israele ("Israele è mio figlio, il mio primogenito", Es. 4:22) è molto accentuata nel pensiero di Paolo (*p.e.* Rom. 9:4, "essi sono israeliti, ai quali appartengono l'adozione ... ") e altrove nel N.T. A volte questa figliolanza è vista rappresentata e adempiuta da Gesù il Cristo, per esempio in Matteo 2:15 e nelle narrazioni che concernono il suo battesimo e la tentazione. Tuttavia, anche senza una diretta connessione con lo status di figlio proprio di Cristo, la frase "figli di Dio" rievoca l'applicazione del termine nell'AT al popolo del patto di Dio, tenuto a rispecchiarne la santità. Se Efesini 5:1 è poco più che una metafora, Filippesi 2:15, "figli di Dio senza biasimo in mezzo a una generazione storta e perversa", si basa sul Cantico di Mosè (Deut. 32:5–6, 18–20), e II Corinzi 6:18 mette insieme molti brani riguardanti il patto (*p.e.* Is. 43:6; II Sam. 7:14). "I figli di Dio dispersi" in Giovanni 11:52 sono le pecore perdute della casa d'Israele (*cfr.* 10:16). L'idea è tratta da Ezechiele 34 e 37, sebbene si discute se il riferimento in Giovanni sia unicamente ai credenti giudaici oppure a tutti i credenti.

Nella lettera scritta *agli Ebrei*, 2:10–17, lo stato di figli del popolo di Dio è collegato al tipo speciale di figliolanza proprio di Gesù (viene utilizzato un vocabolo differente, *paidia* per "figli" nella citazione riportata nei vv. 13–14). Qui, lo stato di figlio di Gesù è la figliolanza conferita al Messia–re, il figlio di Davide (Sal. 2:7; II Sam. 7:14, citato in Ebr. 1.5), parallelo alla figliolanza di Israele derivante dal patto, forse raggiungendo qui la sua massima espressione. I "molti figli" sono i "discendenti di Abramo" e "figli" mediante l'elezione anche prima dell'incarnazione di Cristo. Ma essi sono portati "alla gloria" tramite il Figlio che ha in comune con loro "carne e sangue", che procura la loro salvezza per mezzo della sua morte.

d) Paolo in Romani e in Galati

Sebbene Paolo riconosca che l'"adozione" appartiene agli israeliti (Rom. 9:4), insiste sul fatto che non tutti i discendenti di Israele sono "Israele" nel vero senso; quindi non i "figli della carne", bensì "i figli della promessa", sono "figli di Dio", veri partecipi dei privilegi della figliolanza (Rom. 9:6–31).

Secondo questo testo, i gentili sono inclusi al pari dei giudei, "perché siete tutti figli di Dio, per la fede in Cristo Gesù" (Gal. 3:26). La dottrina dell'adozione è esposta in Romani 8, dove Paolo evoca l'idea di *hyiothesia*, di solito reso *adozione. Ma nonostante il termine fosse usato nel greco del quel tempo per indicare l'adozione legale di figli (si veda *MM*), non è chiaro quanto questo rientri nel pensiero di Paolo. Malgrado venga sottolineato il contrasto con un precedente stato di schiavitù, tanto in Romani 8:15 quanto in Galati 4:5, almeno nel secondo brano *hyiothesia* sembra corrispondere all'ammissione di un figlio nell'eredità, al tempo stabilito dal padre. Il modello principale è l'atto sovrano della grazia di Dio quando dichiara che Israele, e quindi il re davidico, è suo figlio. Né l'adozione di Israele (Es. 4:22), né quella del Messia (Sal. 2:7; 89:27) erano in contraddizione con la definizione di chi riceve l'adozione come "primogenito" di Dio, e la *hyiothesia* del credente è praticamente identica alla nozione della generazione spirituale. In Romani 8:23 *hyiothesia* è vista come qualcosa che deve ancora avvenire; sebbene associata alla nozione di "redenzione" (forse dalla schiavitù), l'azione positiva è in realtà la rivelazione dei figli di Dio, quando verrà manifestato ciò che essi sono già ora. Questa adozione è indissolubilmente collegata alla figliolanza di Cristo (Rom. 8:17), è attestata e controllata dallo Spirito (8:14, 16); la sua natura fondamentale sarà svelata quando la figliolanza di Cristo sarà rivelata e quando gli eletti di Dio saranno resi conformi all'immagine del Figlio, "affinché egli sia il primogenito fra molti fratelli" (8:19, 29).

e) Giovanni

Il concetto che Giovanni ha dei "figli di Dio" diverge da quello di Paolo soltanto nell'enfatizzazione, sebbene egli adoperi soltanto *tekna*, riservando *hyios* esclusivamente per Cristo. Westcott sostenne che Giovanni evitava di proposito *hyios*, "il nome che definisce dignità e privilegio", per descrivere la relazione dei cristiani con Dio, poiché "egli non considera la loro posizione come il risultato di una "adozione" (*hyiothesia*), bensì come il risultato di una nuova vita che progredisce dal germe vitale fino alla piena maturità". Ma Westcott costruisce troppo sull'uso dei termini. Mentre Giovanni indubbiamente sfrutta l'immagine della nascita naturale e della relazione conseguente (*p.e.* I Giov. 3:9), egli è anche conscio dello sfondo veterotestamentario, dove Israele divenne figlio di Dio mediante l'elezione e la chiamata. Abbiamo già fatto riferimento a Giovanni 11: 52. I "figli di Dio" in Giovanni 1:12 possono essere intesi come israeliti credenti prima che la Parola diventasse carne. In ogni caso, sono definiti non soltanto "nati da Dio", ma anche persone che diventano "figli di Dio" perché tale status è conferi-

to loro: "egli ha dato il diritto di diventar figli di Dio". Anche in I Giovanni capitoli 3 e 4 i credenti sono descritti come "nati da Dio" con particolare riferimento al fatto che riproducono il carattere d'amore e la giustizia di Dio; tuttavia il titolo "figli di Dio" è anche un privilegio conferito per mezzo della chiamata di Dio (3:1). Sebbene si possa vedere ora, a partire dal comportamento, chi sono i figli di Dio (3:10), il loro aspetto finale "non appare ancora", ma sarà manifestato nel giorno in cui il Figlio di Dio sarà manifestato ed essi rispecchieranno appieno l'immagine del Padre (3:2), che è nel Figlio.

Bibliografia. *BAGD*, *s.v. hyios*, *teknon*; F. Lyall, *JBL* 88, 1969, pp. 458ss.; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, pp. 21ss.; B. Byrne, "*"Sons of God"–"Seed of Abraham"*", 1979; J.M. Scott, *Adoption as Sons of God*, 1992, **in it.** E. Schweitzer, *GLNT* 14:103–254; *DPL*, *s.v.* "Adozione, figliolanza", pp. 24–29; M. Hengel, *Il figlio di Dio*, Brescia, 1984. (D.W.B. Robinson)

*Adozione; *Eredità; *Spirito Santo

FIGLIO DELLA PERDIZIONE

Vedi *apostasia.

FILADELFIA

Città della provincia romana dell'Asia, nella parte occidentale di quella che ora è la Turchia asiatica. Forse fondata da Eumene, re di Pergamo, nel II sec. a.C., e chiamata così in onore di suo fratello Attalo, la cui lealtà gli guadagnò il soprannome di Filadelfo. Situata vicino al confine superiore di un'ampia vallata che conduceva giù passando per Sardi verso il mare presso Smirne, giaceva al confine di un tratto molto fertile di un altipiano dal quale derivava molta della sua prosperità. L'area era soggetta a frequenti terremoti. Nel 17 d.C. un forte terremoto distrusse la città, e a causa del protrarsi delle scosse di assestamento, la gente prese a vivere fuori della città (Strabone, *Geo.* 12.8.18 (579); 13.4.10 (628). Dopo che gli aiuti imperiali l'avevano aiutata a ristabilirsi, la città assunse volontariamente il nuovo nome di Neocesarea. Successivamente, sotto Vespasiano, assunse un altro nome imperiale, Flavia. La città era nota per il grande numero di templi e di feste religiose. La località è oggi occupata dalla cittadina di Alaşehir.

La lettera a "l'angelo della chiesa in Filadelfia" (Apoc. 3:7–13) allude probabilmente a qualche elmento della città. Come Filadelfo fu celebre per la lealtà nei confronti del fratello, così la chiesa, la vera Filadelfia, eredita ed esemplifica il suo carattere per mezzo della sua pronta fedeltà a Cristo (vv. 8, 10). Così come la città si trovava presso la "porta aperta" di una regione dalla quale traeva la sua ricchezza, così alla chiesa è concessa una "porta aperta" di opportunità da sfruttare (v. 8; *cfr.* II Cor. 2: 12). I simboli della "corona" e del "tempio" (vv. 11–12) contrastano con i giochi e le feste religiose della città. A quelli che "vincono" è promessa la sicurezza finale di essere edificati nel tempio di Dio, in contrasto con la precarietà della vita in una città soggetta a terremoti. Come a Smirne, questa chiesa ha subito l'ostilità dei giudei (v. 9), ma chi vince sarà accolto del Signore di cui ha confessato il nome (v. 8), accoglienza simboleggiata dal conferimento di nomi divini (v.12), che ricordano i nuovi nomi di imperatori "divini" assunti dalla città. In seguito Ignazio visitò la città nel sul viaggio da Antiochia a Roma, dove subì il martirio, e inviò una lettera alla chiesa.

Bibliografia. C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, 1986; e. M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, 1980, **in it.** P. Pellizzari, *Turchia cristiana. Un itinerario sui passi di Paolo, Giovanni e delle comunità cristiane*, Milano, 2005; D. Zanella, *Alle sette chiese*, Milano, 2004. (M.J.S. Rudwick, C.J. Hemer)

*Apocalisse, libro

FILATTERI

Il nome è una traslitterazione del greco ***phylaktērio***, che significa " mezzo di protezione" o "amuleto". Sebbene alcuni giudei abbiano interpretato in modo superstizioso l'indossare questi ornamenti, tale atteggiamento è sempre stato marginale; il nome greco dunque deriva con ogni probabilità da un travisamento pagano. Il giudeo parlava di ***tᵉpillâ*** (*lett.* "preghiera"), pl. ***tᵉpillîn***. Gli ebrei pii hanno così interpretato Esodo 13:9, 16; Deuteronomio 6:8; 11:18. La forma dei filatteri fu standardizzata nei primi anni del II sec. d.C.; essa consiste in due cubi vuoti fatti di pelle di animali puri. La loro dimensione varia da 1,25 cm. a 4 cm. per lato. Quello per la testa è diviso in quattro scomparti uguali; quello per la mano non ha alcuna divisione. In essi sono posti i quattro brani contenuti in Esodo 13:1–10; 13:11–16; Deuteronomio 6:4–9; 11:13–21, scritti a mano su pergamena (su quattro pezzi per la testa, su un pezzo per la mano). I filatteri sono legati dai maschi per mezzo di legacci di cuoio alla mano destra e al centro della fronte prima delle orazioni del mattino, sia in casa sia nella sinagoga, eccetto il sabato e nelle feste più importanti. Sono indossati

dopo lo scialle per la preghiera (*ṭallîṯ*), il primo a essere applicato è quello sulla mano. Sia i filatteri sia i legacci sono sempre neri. Il filatterio per la testa si riconosce da una lettera *šin* sui lati destro e sinistro.

Nei ritrovamenti di *Qumran sono state scoperte parti di filatteri che dimostrano come prima della distruzione del tempio essi non erano assolutamente standardizzati. La differenza maggiore, tuttavia, era l'inclusione dei Dieci comandamenti sulla pergamena contenuta in essi. Successivamente, la loro esclusione, proprio come l'esclusione dai servizi giornalieri, fu una reazione contro i giudeo-cristiani.

Sebbene l'esegesi cristiana avesse sempre compreso in senso metaforico i brani sopra citati, la nostra crescente conoscenza del Vicino Oriente antico non esclude la possibilità che l'intento originale potesse comprendere l'applicazione letterale (come anche di Deut. 6:9; 11:20, che i giudei adempiono mettendo una pergamena contenente Deut. 6:4–9 e 11:13–21 in una capsula detta *m^ezûzâ* posta sullo stipite della porta). Tutte le prove disponibili tuttavia suggeriscono che essi siano un'innovazione introdotta dai *ḥ^asîḏîm* (*asidei) come forte reazione alla pressione ellenistica. Non c'è menzione di essi nell'AT; e pare che siano rimasti sconosciuti ai samaritani. La LXX dà per scontato che siano metaforici i brani su cui si basa l'usanza. La *Lettera di Aristea* cita soltanto quello per il braccio, e Filone quello per la testa.

Sia la dichiarazione del Talmud, secondo cui i filatteri non erano indossati dalla gente comune (*ʿam hā-ʾāreṣ*), sia la mancanza di menzione da parte di scrittori pagani, indicano che all'epoca di Cristo erano indossati solamente da una minoranza. Possiamo essere certi che tutti i farisei li indossavano, non esclusivamente durante la preghiera del mattino, ma per tutta la giornata. In seguito l'uso limitato all'ora della preghiera fu dovuto al fatto che in tempi di persecuzione costituivano un segno di riconoscimento troppo evidente. Non abbiamo motivo di pensare che fossero indossati da Cristo o dai suoi discepoli. La condanna in Matteo 23:5 suggerisce la tentazione per i radicali di mettere in rilievo la loro adesione a una tradizione che si stava facendo strada solo lentamente. L'uso dei filatteri diventò generale prima della fine del II sec. d.C.

Il giudeo ortodosso interpreta il loro uso in un modo altamente spirituale. Lo dimostra la meditazione che deve fare mentre li slega: questa meditazione è prescritta nella liturgia mattutina in qualunque libro di preghiera ebraico.

Bibliografia. Articoli in *JewE*, *EJ*, 1971; Y. Yadin, *Tefillin from Qumran*, 1969. (H.L. Ellison)

*Ornamento

FILATURA E TESSITURA

Per la filatura erano utilizzati due strumenti (ebr. *ṭāwâ*; gr. *nēthō*). La conocchia (ebr. *kîšôr*, Prov. 31:19;), sulla quale erano avvolte le fibre da filare, era tenuta con la mano destra, mentre il fuso, o la rocca (ebr. *peleḵ*, v.19), veniva fatto girare con le dita e il pollice della mano destra per attorcigliare le corte fibre naturali e farne il filato. Il fuso aveva uno stelo in legno lungo dai 23 ai 30 cm., con in basso un fusarolo pesante di pietra, o di argilla, per dare velocità alla sua rotazione. Un gancio situato a un'estremità sosteneva il filato che, quando ruotava, era attorcigliato sullo stelo del fuso.

Per la filatura erano impiegate svariate fibre come il lino e la lana (Lev. 13:47), il pelo di capra (Es. 35:26) e il pelo di cammello (Matt. 3:4), benché per la purezza rituale (Lev. 19:19) era vietato mischiare i diversi tipi di filato.

In Israele il compito della filatura era delle donne (Es. 35:25; Prov. 31:19). Tuttavia, per la tessitura (ebr. *ʾārag*; gr. *hyphainō*) ci si avvaleva sia degli uomini (Es. 35:35) sia delle donne (II Re 23:7); I Cronache 4:21 indica l'esistenza di una corporazione di tessitori. Non si è certi se in Israele fosse più comune il telaio orizzontale o verticale, però la tessitura dei capelli del dormiente Sansone (Giu. 16:13) suggerisce il primo, per lo meno in questa occasione. In Egitto erano comuni i telai orizzontali che sono tuttora in uso tra i beduini e tra i contadini nel Vicino Oriente. Pare che i tessitori egiziani fossero rinomati in modo particolare per le loro stoffe bianche (Is. 19:9).

Il subbio da tessitore (*mānôr*) al quale è paragonata l'asta pesante della lancia di Goliat (I Sam. 17:7), era lo strumento con il quale si elevavano e si abbassavano i fili longitudinali dell'ordito (*š^eṯî*) per permettere alla spola di portare di traverso il filo della trama (*ʿēreḇ*, Lev. 13:48) e di passare tra essi. La trama veniva poi spinta fortemente da un bastone (*yāṯēḏ*, Giu. 16:14) per produrre il tessuto compatto.

L'arte familiare della tessitura fornisce metafore vivaci nell'AT; la velocità della spola del tessitore ritrae la velocità con la quale scorre la vita dell'uomo (Giob. 7:6), e la morte è paragonata al taglio del tessuto finito dalla frangia di fili (*dallâ*) attaccati al telaio (Is. 38:12). Filatura e tessitura sono scelti come esempi dell'incessante fatica umana dalla quale è libero il mondo della natura (Luca 12:27).

Bibliografia. R.J. Forbes, *Studies in Ancient*

Technology, 4, 1956; A. Neuberger, *The Tecnical Arts and Sciences of the Ancients*, 1930, **in it.** C. Singer, *Storia della Technologia*, voll. 1 e 2, Torino, 1967. (G.I. Emmerson)

*Arte; *Arti e mestieri

FILEMONE

Proprietario dello schiavo *Onesimo e quasi certamente residente a Colosse (per altre opinioni, si veda il lemma relativo all'omonima epistola). Sebbene Paolo non si fosse recato di persona a Colosse (Col. 2:1), sembra comunque che Filemone si convertì per suo tramite (Filem. v. 19) e fu considerato da Paolo stesso un "compagno d'opera" (v. 1); forse l'incontro avvenne a Efeso, la capitale della provincia (*cfr.* Atti 19:31). L'argomentazione di J. Knox (che riferisce Filem. v. 19 ad Archippo), e secondo la quale Paolo considererebbe propria l'opera di qualunque dei suoi "compagni d'opera", risulta insostenibile alla luce di Colossesi 1:7–8, che egli cita. Filemone v. 5 ("sento parlare dell'amore") non esclude che Paolo l'avesse conosciuto di persona. (A.F. Walls)

FILEMONE, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

a) Indirizzo e saluti (vv. 1–3).
b) Ringraziamento, introduzione dei temi sviluppati successivamente, di amore, di comunione (*koinōnia*, *cfr. koinōnos* "compagno" nel v. 17) e consolazione (*cfr.* v. 20) (vv. 4–7).
c) La richiesta per Onesimo (vv. 8–21).
d) Una richiesta di ospitalità (v. 22).
e) Saluti da parte dei compagni di Paolo (vv. 23–24).
f) Benedizione (v. 25).

II. Importanza

Gli elenchi più antichi del *corpus* paolino (il "canone" di Marcione e il Canone muratoriano) includono Filemone, anche se omettono le Lettere Pastorali. Nel IV sec. appaiono critiche non tanto alla sua autenticità, quanto alla sua semplicità (*cfr.* Girolamo, *Prefazione a Filemone*): tutte le generazioni, comunque, hanno apprezzato la grazia, il tatto e la delicatezza del sentimento che contraddistinguono questa breve lettera. Tertulliano fece notare che essa era l'unica epistola che Marcione lasciò senza modifiche redazionali (*Adv. Marc.* 5:21), e la sua autenticità non è mai stata contestata in modo serio. Negli anni recenti è diventata un baluardo della teoria del *corpus* paolino di E.J. Goodspeed e John Knox (*Paolo, **III.** *d. ii*). Il fatto che Goodspeed e Knox abbiano stimolato un rinnovato interesse per Filemone (e di ciò gli va dato atto) e la buona accoglienza di alcune delle loro ipotesi, non comporta l'obbligo di seguire la loro ricostruzione alquanto dubbia.

III. Forma

La natura personale e informale di Filemone (*cfr.* Deissmann, *LAE*, pp. 234–235, ed *Epistola) può distogliere l'attenzione dalla sua composizione estremamente curata, anche dal punto di vista letterario (*cfr.* Knox, pp. 18–19). Va notato che, oltre alle persone nominate nell'indirizzo (v. 1), nel pensiero di Paolo c'è una chiesa domestica (v. 2). Goodspeed e Knox enfatizzano troppo la parte che la chiesa è tenuta a svolgere per convincere il proprietario dello schiavo "a comportarsi da cristiano" (Goodspeed, p. 118): per tutta la stesura è usata la seconda persona singolare, anche per i saluti; le uniche eccezioni sono nel v. 22 (la visita sperata) e nel v. 25 (la benedizione). Ciò contrasta con la lettera di Ignazio a Policarpo, indirizzata a un individuo senza però essere priva di frequenti brani alla seconda persona plurale a dimostrazione del fatto che l'arringa è indirizzata alla chiesa. Filemone è rivolta al padrone dello schiavo, alla sua famiglia e alla chiesa presumibilmente collegata a lui, alla maniera di Romani 16:5 e Colossesi 4:15. Si è spesso operato un confronto fra Filemone e la lettera di Plinio (*Ep.* 9.21) a favore di un liberto fuggitivo, ma penitente.

IV. Scopo e occasione

Il cuore dell'epistola è un appello di Paolo a favore di un certo Onesimo, uno schiavo proveniente da Colosse (Col. 4:9) la cui condotta è posta in contrasto con il significato del suo nome ("utile", Filem. vv. 10–11, un gioco di parole). Sembra che Onesimo avesse derubato il padrone (v. 18) e fosse fuggito (v. 15). In qualche modo non indicato, forse gli fu di grande aiuto il suo concittadino Epafra (Col 4:12), Onesimo venne in contatto con Paolo in prigione dove sperimentò una conversione radicale. Non solo, ma si sviluppò un forte affetto tra Paolo e il suo nuovo "figlio", nel quale l'apostolo vedeva una ricca potenzialità.

Secondo la legislazione del tempo, su Onesimo poteva abbattersi una vendetta quasi senza limiti del suo padrone. La società greco–romana non fu mai libera dalla fobia di una guerra servile e anche un padrone benevolo avrebbe potuto pensare che fosse suo dovere sociale fare del fuggiasco un esempio. Gravi pene spettavano anche a coloro che davano rifugio ai fuggiaschi (*cfr.* P. Oxy. 1422). È a questo punto che Paolo interviene presso il fratello (vv. 7, 20), non dando un ordine, ma implorando (vv. 8–9) che il proprie-

tario accogliesse Onesimo come avrebbe ricevuto Paolo stesso (v. 17), assumendosi solennemente la responsabilità di tutti i debiti dello schiavo (vv. 18–19).

Ma probabilmente Paolo chiede qualcosa di più della misericordia. Knox indica che *parakaleō* seguito da *peri* (come nel v. 10) nel gr. del tardo I sec. di solito significava "domandare *per ottenere*", piuttosto che "nell'interesse di". Paolo apprezzava molto Onesimo; la sua partenza fu per lui causa di grande dispiacere; e se non fosse stato per la necessità di ottenere il permesso da parte del proprietario gli sarebbe piaciuto tenerlo presso di sé (vv. 11–14). La richiesta di Paolo sarebbe stata che Onesimo potesse essergli restituito per svolgere un servizio cristiano. A quel punto il rapporto con Filemone sarebbe stato molto più intimo e permanente di quello tra padrone e schiavo (vv. 15–16). In ogni caso, Filemone deve la propria conversione al ministero di Paolo (v. 19).

Paolo è in prigione (vv. 9–10): la circostanza è la medesima di quella indicata in Colossesi, in quanto Onesimo deve accompagnare Tichico, il latore di quella lettera (Col. 4:9). Il gruppo di Paolo in Filemone vv. 23–24 è quello che troviamo anche in Colossesi 4:10–14, con l'eccezione di Gesù, detto giusto (a meno che questa non sia un'omissione; *cfr.* E. Amling, *ZNW* 10, 1909–10, p. 261). Quale fosse il luogo di prigionia è deciso principalmente su basi esterne alla lettera: le possibilità concrete sono Roma, durante la prima prigionia (62 d.C. ca.), oppure Efeso nel 55 d.C. *ca.* (*Paolo; *cronologia del NT). Entrambe le città potevano aver attratto Onesimo. Efeso era vicino casa, ma grande a sufficienza per nascondersi; Roma era un rifugio per persone senza fissa dimora d'ogni genere. Paolo prevedeva comunque che, di lì a poco, sarebbe stato rilasciato per poter viaggiare alla volta della zona di Filemone.

Ci sono altri collegamenti con Colossesi. Il brano Colossesi 3:22–25 (*cfr.* Ef. 6:5–9) difficilmente poteva essere stato scritto senza pensare a Onesimo e alle sue future relazioni. Tuttavia, Knox e Goodspeed hanno poco motivo per collegare l'esortazione diretta ad Archippo e "l'Epistola da Laodicea" (Col. 4:16–17) con il caso di Onesimo. Knox stesso ha escluso l'ipotesi di Goodspeed secondo la quale il proprietario di Onesimo vivesse a Laodicea (pp. 40ss.), ma di certo non è migliore la sua ipotesi per la quale Filemone ricevette la lettera prima del sovrintendente (laodiceo) delle chiese della valle del Lico e che Archippo a Colosse era il proprietario dello schiavo e il destinatario principale. Questa ipotesi esige una lettura forzata del destinatario, e una dipendenza estrema da alcune parole (*p.e.* "compagno d'opera") e "compagno d'armi" ai vv. 1 e 2). Non si è certi se l'epistola nominata in Colossesi 4:16 fosse quella conosciuta come Efesini, o qualche lettera sconosciuta, ma nulla fa pensare che fosse quella a Filemone (*Appia; *Archippo; *Filemone).

Bibliografia. Commentari (con Colossesi) sul testo gr.: C.F.D. Moule, 1957; P.T. O'Brien, *WBC*, 1982; altri commentari: J. Knox, *IB*, 1955; R.P. Martin, *NCB*, 1974; N.T. Wright, *TNTC*, 1986; Vedi inoltre J. Knox, *Philemon among the Epistles of Paul* 2, 1959; F.F. Bruce, *BJRL* 48, 1965, pp. 81–97; S.C. Winter, *NTS* 33, 1987, pp. 1–15, **in it.** *CBI* 3, pp. 530–534; *PS* 2, pp. 330–332; H.M. Carson, *Le epistole di Paolo ai Colossesi e a Filemone*, GBU, Roma, 1979; E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Brescia, 1979. (A.F. Walls)

*Canone del NT; *Epistola; *Onesimo; *Schiavitù

FILETO

Insegnante rappresentativo di quelli che screditavano la dottrina cristiana della risurrezione (II Tim. 2:17). (J.D. Douglas)

*Imeneo

FILIPPESI, EPISTOLA

La chiesa a Filippi nasce durante il secondo viaggio missionario dell'apostolo (Atti 16:12–40). La lettera di Paolo a questa comunità cristiana è sempre stata considerata una comunicazione molto personale e affettuosa, nonostante all'inizio del cap. 3 si respiri un clima notevolmente diverso.

I. Sommario dei contenuti

a) Indirizzo e saluti (1:1–2).
b) Ringraziamento e fiducia di Paolo (1:3–7).
c) Preghiera apostolica (1:8–11).
d) Grande ambizione e gioia di Paolo (1:12–26).
e) Esortazione ed esempio (1:27—2:18).
f) Progetti futuri (2:19–30).
g) Grande parentesi (3:1–21).
h) Incoraggiamenti, apprezzamenti e saluti (4:1–23).

II. Data e provenienza

Dal resoconto della vita di Paolo che troviamo in Atti siamo a conoscenza di sole tre prigionie (16: 23–40; 21:32—23:30; 28:30), e questa lettera fu scritta durante una delle tre (Fil. 1:7, 13–14,16). È da escludere la prima, e a prima vista sembra che ci sia da scegliere fra la prigionia a Cesarea e il secondo anno di detenzione a Roma.

a) L'ipotesi Cesarea

Tale ipotesi risale al 1799, quando fu proposta da H.E.G. Paulus. Fu appoggiata sorprendentemente da E. Lohmeyer nel commentario Meyer, e ci sono stati vari altri studi interessanti a favore di quest'origine della lettera (si veda Martin, *Philippians, NCB*, 1976, pp. 45–48). L'ipotesi della composizione della lettera durante la carcerazione a Cesarea comporta le seguenti difficoltà:

1. la custodia di Atti 23:35 non suggerisce l'imminente martirio che, secondo Lohmeyer, sarebbe il tema portante dell'intera lettera (*cfr.* la sua analisi, *Philippians*, Commentario Meyer, pp. 5–6).

2. La dimensione e il tipo di comunità cristiana nel luogo della sua prigionia (Fil 1:12–15), come fa notare Moffatt (*An Introduction to the Literature of the New Testament*, 1918, p. 169), non corrisponde a ciò che si sa della chiesa a Cesarea.

3. La prospettiva dell'apostolo nel periodo trascorso a Cesarea (Atti 23—24) era quella di una visita a Roma (19:21), ma di questo desiderio non c'è alcun cenno in Filippesi; piuttosto, egli non vede l'ora di ritornare a Filippi (2:24).

b) L'ipotesi romana

La proposta alternativa è che la lettera sia stata scritta e inviata durante la prigionia romana dell'apostolo; e questa ipotesi tradizionale continua a riscuotere i maggiori consensi. A suo favore si possono fare le seguenti considerazioni:

1. le allusioni al *praetorium* (1:13) e alla "casa di Cesare" (4:22) corrispondono al dettaglio storico della detenzione romana, quale che sia l'esatto significato dei termini.

2. La gravità dell'accusa e del verdetto imminente (1:20–26; 2:17; 3:11) fa pensare che Paolo sia sotto processo e rischi la vita, presso la corte suprema verso la quale non si può ricorrere in appello. Si suggerisce che questo dato dimostri che Paolo non stesse aspettando il verdetto di una corte provinciale, poiché in quel caso, dopo un verdetto sfavorevole, egli avrebbe potuto sempre "giocare l'ultima carta" (espressione di C.H. Dodd), che avrebbe invalidato la sentenza locale, facendo trasferire il caso a Roma. Il fatto che egli non sembra avere questa opzione, suggerisce che in realtà egli si sia già appellato a Roma e che tale appello lo abbia già condotto nella città imperiale.

3. La chiesa a Roma corrisponderebbe per dimensione e tipo alla descrizione contenuta in Filippesi 1:12–15, una comunità cristiana considerevolmente influente.

4. La durata della prigionia sarebbe sufficiente, secondo questa posizione, per tutti i viaggi citati o a cui si fa allusione nella lettera.

5. Il prologo marcionita dell'epistola testimonia, indirettamente, a favore della provenienza romana della medesima: "l'apostolo li loda, per mezzo di Epafrodito, dalla prigione a Roma".

Tuttavia, ci sono alcune difficoltà per questa ipotesi, difficoltà che hanno fatto esitare gli studiosi. A. Deissmann, con ogni probabilità fu il primo ad avanzare questi dubbi:

1. egli attira l'attenzione sul fatto che i viaggi verso, e dal luogo della prigionia a cui si fa cenno implicano un luogo non lontano da Filippi. Se si accetta l'ipotesi romana è difficile far entrare "quei lunghi viaggi" nei due anni indicati per la durata della prigionia romana.

2. Inoltre, la situazione rispecchiata nella lettera, con la prospettiva del martirio imminente, difficilmente si accordano con la libertà relativa e con l'atmosfera serena di Atti 28:30–31. Se la lettera proviene da quella prigionia appare necessario ipotizzare uno sviluppo sfavorevole nelle relazioni dell'apostolo con le autorità, sviluppo che portò a un peggioramento delle sue condizioni e aspettative.

3. Una critica significativa all'ipotesi tradizionale è rappresentata dalla testimonianza di 2:24, nella quale si esprime la speranza che, se l'apostolo sarà messo in libertà, intende allora ritornare a visitare i filippesi e portare così nuovamente il suo ministero missionario e pastorale in mezzo a loro. Questo è un dato importante presente nella lettera stessa, in quanto sappiamo, da Romani 15:23–24, 28, che a quell'epoca Paolo considerava completata la sua opera missionaria nell'est, e si stava concentrando in Occidente, principalmente in Spagna. Se la lettera provenisse da Roma (cioè, se è successiva alla stesura di Rom. 15), bisogna credere che fosse sorta una nuova situazione che lo aveva condotto a rivedere i suoi progetti. In verità questa possibilità non è assolutamente impensabile, da quello che sappiamo dai suoi rapporti con Corinto, ma essa mostra che l'ipotesi romana non è esente da difficoltà.

c) L'ipotesi efesina

In alternativa all'origine romana, è stato proposto che la lettera sia nata nel contesto di una presunta prigionia efesina. L'ipotesi è labile in quanto è fondata su deduzioni; ma i sostenitori trovano che collocare la lettera nel periodo efesino permette di superare le difficoltà incontrate per l'ipotesi romana. Ad esempio, il desiderato ritorno a Filippi potrebbe corrispondere alla visita compiuta e di cui si fa menzione in Atti 20:1–6; inoltre, gli spostamenti di Timoteo a cui si fa cenno nella lettera coincidono con il resoconto di Atti. W. Michaelis,

sostenitore dell'origine efesina, dimostra in modo convincente come in questo caso gli spostamenti citati sia in Atti sia in Filippesi combacerebbero come i pezzi di un puzzle. La minore distanza fra Filippi ed Efeso rende i viaggi più credibili, mentre un'iscrizione antica giustificherebbe la menzione dei riferimenti romani in 1:13 e 4:22. Efeso era il centro dell'amministrazione imperiale in Asia per cui lì ci sarebbe stato un *praetorium*.

Le difficoltà principali che s'incontrano nell'accettare questa ipotesi originale sono:

1. Il suo carattere di speculazione. La prigionia efesina non può essere provata, sebbene per essa ci siano molte attestazioni indirette, specialmente in I e II Corinzi.

2. L'assenza di una pur minima menzione di una colletta per le chiese in Giudea che, sappiamo, avrebbe dominato il pensiero dell'apostolo all'epoca di questa supposta datazione.

3. Forse l'obiezione più forte è che non si spiega perché Paolo, trovandosi in prigione e in pericolo di vita a Efeso, non avesse usato il proprio diritto di cittadino romano appellandosi all'imperatore per essere giudicato a Roma.

La nostra conclusione, quindi, deve deludere chi aspetta una risposta certa. Le prove si equivalgono, per cui una decisione finale appare impossibile. L'origine romana può tuttora essere accolta con cautela, nonostante restino irrisolti uno o due dubbi. Per essere accolta, l'ipotesi efesina dovrebbe essere sufficientemente solida da capovolgere il giudizio vecchio di secoli, ma non è così, per quanto abbia molti punti a suo favore. Se ci fossero delle prove dirette, essa troverebbe un'accoglienza più ampia. Il carattere delle opinioni che regna fra gli studiosi tende, comunque, a favorire una datazione risalente al periodo efesino (si veda Martin, *op. cit.*, pp. 36–57); (*Paolo).

III. L'unità della lettera

Dal punto di vista della storia testuale la lettera risulta un'unità compatta; eppure tale unità è contestata, principalmente in base a un cambiamento brusco del tono, dello stile e del contenuto che si registra all'inizio del cap. 3. Questo fenomeno è spiegato in due modi: o parlando di una "interpolazione" o di una "interruzione".

a) Interpolazione

Secondo questa spiegazione, la ragione del cambiamento repentino di 3:1b sta nel fatto che questo versetto introduce un frammento interpolato e proveniente da un'altra lettera paolina che in qualche modo è stato intessuto nell'epistola canonica. Però c'è poco accordo sul punto in cui terminerebbe l'interpolazione, se al versetto 4:3 (secondo K. Lake), 4:1 (secondo A.H. McNeile e C.S.C. Williams, F.W. Beare) o 3:19 (secondo J.H. Michael). Beare concepisce la lettera come un documento composito, che comprende tre elementi: una lettera di ringraziamento per il dono dei filippesi tramite Epafrodito (4:10–20); il frammento interpolato che denuncia il falso insegnamento dei giudaizzanti e l'antinomianismo dei cristiani gentili (3:2–4:1), forse rivolto a qualche chiesa diversa, come aveva proposto J.H. Michael; gli aspetti strutturali dell'epistola (1:1–3:1; 4:2–9, 21–23), che fanno pensare alla lettera come l'ultima di Paolo e, in un certo senso, il suo messaggio di addio alla chiesa militante sulla terra. Questa analisi ha diverse varianti (si veda Martin, *op. cit.*, pp. 14–21 per i dettagli), ma nel complesso la suddivisione in tre frammenti è ampiamente sostenuta. Per una difesa convincente dell'unità della lettera, si veda R. Jewett, *NovT* 12, 1970, pp. 40–53.

b) Interruzione

L'improvviso cambiamento di stile e interesse può essere spiegato in modo più plausibile dall'interruzione dell'apostolo mentre dettava la lettera, come sostiene Lightfoot. Si veda anche E. Stange, "Diktierpausen in den Paulusbriefen", in *ZNW* 18, 1917–18, pp. 115–116.

Secondo questa interpretazione Paolo intendeva concludere la lettera dopo il versetto 3:1a ma, turbato dalle notizie drammatiche che gli erano appena giunte, cambia rapidamente direzione per dettare un veemente ammonimento. "Le stesse cose" è un termine prospettico, che introduce i gravi ammonimenti che seguono contro i giudaizzanti. Si veda: V.P. Furnish, *NTS* 10, 1963–4, pp. 80–88.

L'integrità della lettera perciò deve essere accettata, con una possibile riserva nel caso di 2:5–11, che alcuni considerano una composizione pre, o post–paolina, mentre F.W. Beare fa una proposta innovativa secondo cui questa sezione deve la sua origine a uno scrittore gentile sconosciuto, influenzato dal pensiero di Paolo. Paolo avrebbe accolto il suo scritto dandogli il proprio *imprimatur* perché lo include nella sua epistola. Per un'ampia discussione sulla paternità e la provenienza di questo inno cristologico (2:5–11), si veda la bibliografia sotto.

IV. Circostanza e scopo della lettera

La ragione più ovvia per la quale la lettera fu scritta è da rinvenire nella prigionia nella quale Paolo si trovava, e nel suo desiderio di raccomandare alla chiesa i colleghi Timoteo ed Epafrodito. Paolo scrive come se volesse preparare la strada per l'arrivo di questi uomini e in particolare per fuga-

re qualsiasi critica che i filippesi avrebbero potuto sollevare contro Epafrodito (*cfr.* 2:23–30).

C'è inoltre una nota di apprezzamento per il dono dei filippesi, al quale Paolo allude in diversi punti (1:5; 4:10, 14–19). Questo dono gli era giunto per mezzo di Epafrodito e Paolo esprime la sua riconoscenza sia per il dono sia per la presenza del loro messaggero (2:25).

Evidentemente Epafrodito aveva anche portato notizie sul sorgere di diversi problemi a Filippi, specialmente sulla mancanza di unità fra i membri della chiesa. Ciò lo si può vedere in 2:2–4 e 14 e in 4:2, dove sono nominati i membri in conflitto. Forse vi si fa accenno anche in 1:27. Paolo li rimprovera benignamente e li esorta a "essere concordi nel Signore". Un'altra causa di turbamento nella chiesa sembra essere stata la presenza di un gruppo di perfezionisti. Dalle argomentazioni di Paolo si può dedurre che la convinzione dei filippesi di diventare "perfetti" era basata su un'escatologia influenzata dallo gnosticismo, che eliminava la speranza futura dei credenti, trasferendola al presente. Le parole di Paolo nel capitolo 3 avrebbero lo scopo di correggere questo errore (per i particolari, si veda Martin, *op. cit.* pp. 22–34).

A Filippi la causa cristiana pare essere stata oggetto di persecuzione e attacco da parte del mondo esterno. C'è un'allusione precisa ai "nemici" della chiesa (1:28), nonché al tipo di società in cui la chiesa era chiamata a vivere e a portare testimonianza a Cristo (2:15). Da qui la chiamata spesso ripetuta a restare saldi (1:27; 4:1).

Come ulteriore scopo si intuisce un ministero di incoraggiamento, sebbene l'interpretazione di Lohmeyer che vedrebbe l'intera epistola come un "opuscolo per martiri", sembra esagerata.

V. Il valore della lettera

Due valori della lettera spiccano in particolare. In primo luogo, questa lettera resterà sempre una testimonianza all'atteggiamento dell'apostolo nei confronti delle proprie sofferenze. Per la grazia di Dio egli è in grado di gioire malgrado le circostanze più dure della prigionia e di fronte al destino incombente. Il suo costante appello a gioire (la parola "gioia" e le sue forme analoghe si trova 16 volte) è una caratteristica distintiva, come notava Bengel nella sua famosa frase: "*summa epistolae gaudeo, gaudete*". E il segreto di quella gioia è la comunione con il Signore che è il centro della sua vita, qualsiasi cosa il futuro possa riservargli (1:20–21).

In secondo luogo, nessuna introduzione alla lettera sarebbe completa senza un riferimento al celebre brano di 2:5–11. Qui troviamo il *locus classicus* della dottrina di Paolo; la persona di Cristo e la natura e la portata della salvezza cristiana, e per questa ragione l'Epistola ai Filippesi, finché gli importanti scritti dell'apostolo continueranno ad attirare l'attenzione degli studiosi cristiani, resterà sempre fra quelle più studiate.

Bibliografia. I commentari di F.W. Beare, 1959; K. Barth (E.T. 1962), K. Grayston *CBC*, 1967; R.P. Martin, *NCB*, 1976; G.F. Hawthorne, *WBC*, 1983; J.A. Motyer, *BST*, 1984; P.T. O'Brien, *NIGTC*, 1991. Vedi anche J.L. Houlden, *Paul's Letter from Prison*, 1970; G.B. Caird, *Paul's Letters from Prison*, 1976; R.P. Martin *Carmen Christi*; *Philippians 2:5–11*, 2 ed., 1983; J.T. Fitzgerald, *ABD* 5, pp. 318–326, **in it.** *CBI* 3, pp. 447–465; *PS* 2, pp. 344–350; *IS* 2, pp. 683–703; K. Barth, *L'epistola ai Filippesi*, Torino, 1974; J. Gnilka, *Lettera ai Filippesi*, 2 ed., Roma, 1985; R.P. Martin, *L'epistola di Paolo ai Filippesi*, GBU, Roma, 1992; S. Negri, *Lettera dal carcere*, Rimini, 2003. (R.P. Martin)

*Canone del NT; *Epistola

FILIPPI

Nel corso dei suoi viaggi apostolici Paolo in una visione ricevette l'invito da parte di un uomo della Macedonia che implorava: "Passa in Macedonia e soccorrici" (Atti 16:9). Interpretando questo appello come una chiamata da parte di Dio, Paolo e il suo gruppo salparono per Neapolis, il porto di Filippi, situato a 13 km. a sud della città e termine della via Egnatia, strada militare che collegava Roma con l'Oriente, e importante linea di comunicazione.

L'arrivo a Filippi in Atti 16:12 presenta una descrizione della città: "la più importante città della Macedonia e una colonia romana". Si possono tracciare le tappe per mezzo delle quali la città si elevò al rango di questa nobile descrizione.

La città deve il suo nome a Filippo il macedone, che la sottrasse ai tasiani nel 360 a.C. *ca*. Egli l'ampliò e la fortificò per difendere le sue frontiere contro sempre dai tasiani. All'epoca, l'estrazione dell'oro era sviluppata e le monete d'oro coniate con il nome di Filippo diventarono comuni. Dopo la battaglia di Pidna,nel 168 a.C., fu annessa alle colonie dai romani. Quando la Macedonia per ragioni amministrative venne divisa in quattro distretti, Filippi fu inclusa nel primo di essi. Questo fatto darebbe sostegno all'ipotesi, avanzata da F. Field e accolta da F. Blass, di sostituire *prōtē* (TR) con *prōtēs* in Atti 16:12. F. Blass giustifica questo cambiamento appellandosi al riferimento alla divisione della Macedonia in quattro distretti da parte di Emilio Paolo nel 167 a.C. (Livio, 45. 17–18, 29); *cfr.* i commentari sugli Atti

di H. Conzelmann e E. Haenchen, *ad loc.* Secondo quest'emendamento, il versetto sarebbe: "una città della prima divisione della Macedonia". Se il testo non venisse così modificato, la pretesa di Filippi di essere "la città principale del distretto" può essere accettata soltanto in senso generale, come osserva A.N. Sherwin-White (*Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, pp. 93ss.). È possibile che il commento rifletta l'interesse particolare di Luca verso la città, che potrebbe essere stata addirittura il suo luogo di nascita.

Nel 42 a.C. la famosa battaglia di Filippi fu combattuta da Antonio e Ottaviano schierati contro Cassio. Dopo questa data la città fu ampliata, probabilmente con l'arrivo di coloni; in quest'epoca è attestato il titolo *Colonia Iulia*. La sua importanza fu ulteriormente accresciuta quando, dopo la battaglia di Azio nel 31 a.C. nella quale Ottaviano sconfisse le armate di Antonio e Cleopatra, la città accolse un insediamento di coloni italiani che avevano aiutato Antonio ed erano stati costretti a cedere la loro terra ai veterani di Ottaviano (Lake and Cadbury, p. 187). Ottaviano diede alla città il suo titolo importante, *Col(onia) Iul(ia) Aug(usta) Philip(pensis)*, riscontrato su alcune monete. Di tutti i privilegi che questo titolo conferiva, il possesso del "diritto italico" (*ius italicum*) era il più rilevante. Esso significava che i coloni godevano diritti e privilegi come se le loro terre fossero parte del territorio italiano.

L'orgoglio civico dei Filippesi (ai quali nella lettera di Paolo, 4:15, è attribuito l'equivalente del loro nome latino *Philippenses*) figura nel racconto di Atti (16:21; *cfr.* 16:37), e ricompare nelle allusioni che l'apostolo fa nell'epistola. Sono usati nomi ufficiali ("*pretori*" in 16:20, 22, e "*littori*" in 16:35). La parola gr. *akatakritous*, tradotta "senza che fossimo stati condannati" (v. 37), sembra un calco del latino *incognita* o *indicta causa*, cioè "senza esame". Inoltre, nella lettera alla chiesa di Filippi due brani, 1:27 e 3:20, parlano di "cittadinanza", termine che esercitava un'attrazione speciale per i destinatari; e le virtù elencate in 4:8 sono quelle che la mentalità romana avrebbe apprezzato in modo particolare. Dopo la prima visita dell'apostolo con la sua predicazione, la sua carcerazione e il suo rilascio, il suo contatto successivo con la città è dedotto dai riferimenti di Atti 20:1, 6; I Tim. 1:3.

Bibliografia. I dettagli storici sono forniti in *BC*, 1,4, 1933, *ad loc.*; R.P. Martin, *Philippians, NCB*, 1976; per le informazioni archeologiche, l'opera di P. Collart, *Philippes, ville de Macedoine*, 2 voll., contiene illustrazioni e testi, 1937, *cfr.* W.A. McDonald, *BA* 3, 1940, pp. 18–24, **in it.** *EAA*, 3, pp. 673ss., I Supp. (1970), pp. 333ss., II Supp. (1970–1994), 2, pp. 663ss. (R.P. Martin)

*Atti degli apostoli, libro; *Macedonia

FILIPPO

(Gr. *philippos*, "amante dei cavalli"). Sono quattro i personaggi con questo nome conosciuti dal NT. **1**. Un figlio di Erode il Grande e di Mariamne, la figlia di Simone il Sommo sacerdote. Per un periodo egli fu il secondo in successione ad Antipa (Giuseppe Flavio; *Ant.* 17.53), ma questo ordine fu modificato da alcuni testamenti successivi, ed egli visse come privato cittadino. A.H.M. Jones (*The Herods of Judea*, 1938, p. 176n.) sostiene che il suo nome fosse Erode, non Filippo. (Giuseppe Flavio, *Ant.* 18.37, lo chiama Erode, ma tanti membri della famiglia degli *Erodi portarono questo nome, al punto che si rese quasi obbligatorio un nome aggiuntivo.) Sua moglie *Erodiade, la madre di Salomè, lo lasciò per andare a vivere con Erode Antipa, suo fratellastro (Matt. 14:3; Mar. 6:17; Luca 3:19). **2**. Un figlio di Erode il Grande avuto dalla quinta moglie, Cleopatra di Gerusalemme; Giuseppe Flavio (*Ant.* 17.21) afferma che crebbe a Roma. Dal pronunciamento di Augusto sulla volontà di Erode espresso nel suo testamento, a Filippo fu concessa la tetrarchia di Gaulanitide, Traconitide, Auranitide, Batanea (Giuseppe Flavio) e Iturea (Luca 3:1). Governò per 37 anni fino alla morte, che avvenne nell'inverno del 33/34 d.C., e si distinse dalla sua famiglia per la moderazione e la giustizia del suo governo (Giuseppe Flavio, *Ant.* 18.106). Alla sua morte il territorio fu annesso alla provincia di Siria fino al 37 d.C., quando l'imperatore Gaio Caligola lo concesse ad Agrippa (l'Erode di Atti 12:1, 19–23), figlio di Aristobolo e nipote di Erode e Mariamne. Filippo ricostruì Paneas (l'odierna Banias) come Cesarea di Filippo (Matt. 16:13; Mar. 8:27) e Betsaida Giulia (Giuseppe Flavio, *Ant.* 18.28; *Bell.* 2.168), con entrambi i nomi che rispecchiano le sue simpatie per i romani. Fu il primo principe giudaico a imprimere le sue monete con l'effigie degli imperatori romani. Sposò Salomè, la figlia di Erodiade, ma non ebbe figli (Giuseppe Flavio, *Ant.* 18. 137). **3**. Filippo l'apostolo fu chiamato a seguire Gesù il giorno seguente la chiamata di Andrea e Simone, e fu usato nel condurre Natanaele al suo seguito (Giov. 1:43–46). La sua città era *Betsaida (Giov. 1:44): la Betsaida di Galilea (Giov. 12: 21), la città natale di Andrea e Simone, e si pensa che sia stata un villaggio di pescatori sulla sponda ovest del lago. Nell'elenco degli apostoli in Mat-

teo 10:3; Marco 3:14; Luca 6:14 figura al quinto posto, con Bartolomeo sesto: Atti 1:13 lo pone quinto, ma pone Tommaso al sesto posto. Altri riferimenti nel NT si riferiscono alle sue perplessità espresse a Gesù sul come fornire il cibo ai 5000 (Giov. 6:5), al suo condurre i Greci a Gesù (Giov. 12:21–22), e alla richiesta che fece a Gesù di poter vedere il Padre (Giov. 14:8). Papia 2.4 si riferisce a lui come uno dei *presbiteroi* (si veda sotto). 4. Filippo fu uno dei "Sette" scelti come inservienti (i primi "*diaconi") della chiesa a Gerusalemme (Atti 6:5). Durante la persecuzione della chiesa che seguì il martirio di Stefano, Filippo portò il vangelo in Samaria, dove il suo ministero fu benedetto (8:5–13), e poi fu mandato a sud, sulla strada Gerusalemme–Gaza per condurre l'eunuco etiope a Cristo (vv. 26–38). Dopo questo avvenimento egli "si ritrovò" ad Azot, la Asdod filistea, da dove cominciò un ministero itinerante fino a raggiungere il porto di Cesarea (vv. 39–40), dove pare si sia stabilito (21:8). Filippo era conosciuto come "l'evangelista", presumibilmente per distinguerlo dall'apostolo (**3.** sopra), ed ebbe quattro figlie che erano profetesse (21:9). Mentre Luca qui distingue Filippo l'evangelista dall'apostolo, definendolo "uno dei sette", Eusebio cita due volte Policrate, che allude a Filippo, "uno dei dodici apostoli", e alle sue due anziane figlie vergini sepolte a Ierapoli, mentre un'altra figlia fu sepolta a Efeso. Forse quest'ultima è quella menzionata in *Hist. Eccl.* 3.30 per essere stata data in matrimonio (Eusebio cita Clemente di Alessandria, che forse adopera qui il plurale in modo impreciso). Anche Papia è citato (*Hist. Eccl.* 3.39) per la sua dichiarazione secondo la quale "l'apostolo Filippo" e le sue figlie vivevano a Ierapoli, e che le figlie gli fornivano informazioni. Una citazione di Gaio dal *Dialogo col montanista Proclo* (*Hist. Eccl.* 3.31), secondo cui a Ierapoli si può vedere la tomba di Filippo e delle sue quattro figlie profetesse, seguito da un riferimento ad Atti 21:8–9, dimostra che lo storico aveva confuso l'apostolo con l'evangelista. Sembrerebbe più verosimile che sia l'apostolo sia l'evangelista avessero figlie, e ciò avrebbe creato confusione. Probabilmente Lightfood (*Colossians*, pp. 45ss.) ha ragione nel sostenere che fu l'apostolo a morire a Ierapoli. Il ritrovamento dei papiri di Nag Hammadi (*Chenoboskion) hanno rivelato un vangelo apocrifo, *Vangelo di Filippo*: si veda R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, 1962, **in it.** B. Witherington III, *Il codice del vangelo*, GBU, Chieti, 2006, la bibl. finale a cura di P. Ciavarella. (D.H. Wheaton)

*Erode (vedi figura); *Gnosticismo; *Predicazione

FILISTIA, FILISTEI

II. Nome

Nell'AT il nome filisteo è scritto *pᵉlištî*, di solito con l'articolo, e più comunemente nella forma plurale *pᵉlištîm* (raramente *pᵉlištiyyîm*), generalmente senza articolo. Il territorio che essi abitavano era conosciuto come "la terra dei filistei" (*'ereṣ pᵉlištîm*) o Filistia (*pᵉlešet*). Il nome moderno "Palestina" è derivato direttamente dall'assiro *Palastu*, gr. *Palaestine* e lat. *Palaestina*. Nella Septuaginta la parola è resa in vari modi: *Phylistieim* (principalmente nel Pentateuco, in Giosuè e in Giudici); *Hellenas* (Is. 9:12 [11, *Ebr.*]); *allophylos–oi* "straniero, forestiero" (non compare nel Pentateuco o in Giosuè). È probabile che lo stesso nome si debba identificare con *prst* nei testi egiziani (i suoni *l* e *r* non sono rappresentati separatamente nella scrittura geroglifica) e *palastu* nelle iscrizioni cuneiformi assire.

II. Nella Bibbia

a) Origine dei filistei

Secondo la *Tavola delle nazioni (Gen. 10:14; I Cro. 1:12), i filistei derivavano da Casluim, figlio di Mitsraim (Egitto) figlio di Cam (Gen. 10:14; I Cro. 1:12). Quando essi apparvero più tardi e affrontarono gli israeliti venivano da *Caftor (Am. 9:7).

b) Durante l'epoca dei patriarchi

Abraamo e Isacco ebbero rapporti con un filisteo, Abimelec re di Gherar, e con il suo generale Picol (Gen. capp. 20—21, 26). All'epoca della monarchia i filistei erano proverbialmente aggressivi, mentre Abimelec era stato un uomo ragionevole. Egli aveva adottato parecchie usanze del paese, aveva un nome semitico, e strinse un patto con Isacco.

c) Durante l'epoca dell'esodo e dei giudici

Quando gli israeliti lasciarono l'Egitto, i filistei erano insediati lungo la striscia costiera tra l'Egitto e Gaza, e quindi gli israeliti erano obbligati a deviare verso l'interno per evitare "la via del paese dei filistei" (Es. 13:17). La sezione adiacente del Mediterraneo, infatti, veniva chiamata il mare dei filistei (23:31). I filistei probabilmente all'epoca dell'esodo non occupavano più l'entroterra, così si può pensare che in questi brani il nome venga usato in modo retrospettivo. Forse quando in Deuteronomio 2:23 si fa menzione di caftorei si parla dei filistei residenti nell'area costiera.

Gli israeliti non incontrarono i filistei in Canaan durante la conquista, ma all'epoca in cui Giosuè

era anziano essi dimoravano nelle cinque città di Gaza, Ascalon, Asdod, Ecron e Gat (Gios. 13:2–3). Da quest'epoca e per molte generazioni Dio si servì di questo popolo per punire gli israeliti (Giu. 3:2–3). Samgar, figlio di Anat, li sconfisse temporaneamente (Giu. 3:31), ma essi si spingevano costantemente verso l'interno dalla pianura costiera, e addirittura gli israeliti adottarono i loro dèi (Giu. 10:6–7). Il grande eroe israelita appartenente al periodo dei giudici fu Sansone (Giu. 13–16). Durante il suo tempo c'erano rapporti sociali tra i filistei e gli israeliti; infatti egli sposò una donna filistea, e successivamente ebbe relazioni con Dalila che pur non essendo lei stessa filistea, era tuttavia in stretto contatto con questo popolo. La parte collinare non era sotto il controllo filisteo e Sansone vi si rifugiava dopo le proprie imprese. Quando alla fine fu preso venne legato con catene di bronzo (16:21) e obbligato a fare il buffone mentre essi lo guardavano dall'interno e dal tetto di una costruzione sostenuta da colonne (16:25–27).

d) Durante i regni di Saul e Davide

L'incessante pressione da parte dei filistei fu probabilmente una ragione per la quale Israele sentì il bisogno di una forte guida militare. I filistei avevano preso l'arca e avevano distrutto Silo (I Sam. 4), e avevano il controllo di Esdraelon, della pianura costiera, del Neghev e di una grande parte del territorio collinare. Avendo il monopolio dell'industria del ferro, impedirono agli israeliti di sviluppare nuove armi (I Sam. 13:19–22).

Saul fu unto re da Samuele e dopo una vittoria sui filistei a Micmas, li cacciò dalle contrade montuose (I Sam. 14). Tuttavia, il suo governo incostante permise ai filistei di continuare a farsi valere, come quando sfidarono Israele a Efes–Dammim, e Davide uccise Golia (I Sam. 17–18). Saul si scontrò con Davide, che diventò un fuorilegge e alla fine un vassallo di Achis re di Gat (I Sam. 27). Non fu convocato a combattere contro Israele nella battaglia del monte Ghilboa quando Saul e i suoi figli furono uccisi. Quando Davide assunse il regno di Israele sembra che sia rimasto in rapporti amichevoli almeno con Gat; infatti, mantenne una guardia del corpo filistea per tutta la durata del suo regno (*cheretei). Comunque un conflitto era inevitabile. Davide cacciò i filistei dal paese e inflisse un duro colpo alla stessa Filistia (II Sam. 5:25), ponendo fine alla possibilità che i filistei costituissero una minaccia seria.

e) Durante la monarchia divisa

I filistei continuarono a essere causa di problemi durante tutta la monarchia. Con l'indebolimento del regno alla morte di Davide le città filistee (a eccezione di Gat, II Cro. 11:8) erano indipendenti e si combatteva sul confine (I Re 15:27; 16:15). Giosafat ricevette il tributo da alcuni filistei (II Cro. 17:11), ma sotto Ieoram Israele perse la città di confine di Libna (II Re 8:22). I filistei erano ancora aggressivi all'epoca di Acaz (Is. 9:8–12). L'ultima menzione di essi nella Bibbia è nella profezia di Zaccaria, dopo il ritorno dall'esilio.

III. Filistia

L'area che trasse il proprio nome dai filistei era la parte più centrale del loro insediamento. Questa si accentrava nelle cinque principali città filistee: Gaza, Ascalon, Asdod, Ecron e Gat, e comprendeva la striscia costiera a sud del monte Carmelo, estendendosi all'interno fino ai piedi delle colline della Giudea. Ci sono ancora incertezze riguardo all'identificazione dei luoghi in cui si trovano alcune delle cinque città principali (si veda sotto le voci delle singole città). Altre città che nella Bibbia sono associate particolarmente ai filistei sono *Bet–Sean e *Gherar.

IV. Le iscrizioni

I filistei sono citati per nome (*prst*) per la prima volta negli annali di Ramses III in relazione al suo V anno (1185 a.C) e per quelli seguenti, in un'incisione rinvenuta nel tempio che aveva dedicato ad Ammon a Medinet Habu, vicino a Tebe. Essa descrive la sua campagna contro un'invasione di libici e di diversi altri popoli, generalmente conosciuti come "popoli del mare", fra i quali c'erano i *prst*. Altri membri dei "popoli del mare" erano già stati menzionati nelle iscrizioni di Merenptah, di Ramses II e nelle lettere di Amarna del XIV sec. (Lukka, Serdanu, Danuna). I rilievi scolpiti nel tempio a Medinet Habu mostrano i popoli del mare che arrivano con le loro famiglie e i beni in carri e navi, e i *prst* e un altro gruppo strettamente associato con loro, i *ṯkr* (Tjekker), rappresentati mentre indossano acconciature di piume legate a una fascia orizzontale. Tuttavia, non tutti i *prst* sono ritratti in questo modo; uno di essi a Medinet Habu porta la barba e un aderente copricapo. Una testa con acconciatura simile è uno dei segni pittografici che indica i filistei su un disco di argilla ritrovato a Festo, nell'isola di Creta, che di solito si fa risalire al XVII sec. a.C.

Le iscrizioni assire menzionano la Filistia come un'area spesso in rivolta. La prima comparsa è in un'iscrizione di Adad–nirari III (810–782 a.C.), dove la Filistia è citata tra altri stati che pagavano tributi, Israele compreso. Successivamente, la Filistia è nominata da Tiglat–Pileser III, Sargon e Sennacherib, di solito come un'area ostile, sconfitta. In un archivio di documenti cuneiformi ri-

trovati a Babilonia e risalenti all'epoca dell'esilio, i filistei sono elencati fra espatriati che ricevevano una razione.

V. Archeologia

a) Ceramica

Un particolare tipo di ceramica è stato ritrovato in diversi siti intorno al territorio della Filistia in strati risalenti al tardo II mill. a.C. Giacché si tratta dell'area e del periodo dei filistei, questa ceramica è solitamente attribuita a loro. Questo tipo di ceramica si trova a Ecron e Asdod sopra lo strato risalente al 1200 a.C. e contenente ceramica prodotta localmente in uno stile derivato dagli egei e conosciuto a Cipro (classificato come miceneo III. C. 1.b). I primi esemplari hanno decorazioni semplici, ma in seguito esse divengono sempre più elaborate; probabilmente nel tardo XII sec. queste ultime diventano il prototipo della ceramica filistea. Gli scavi in altri siti (*p.e.* Tell Batash, Tel Mor e Tell Qasile) suggeriscono una graduale espansione durante il XII e XI secolo a.C. Inoltre è chiaro che esistevano insediamenti filistei in molte altre località, principalmente a Tell Bēt Mirsim, Ghezer, Bet–Semes e Deir el–Balah.

b) Sarcofagi di argilla

A *Bet–Sean, Tell el–Fār'a, Lachis e in Transgiordania sono stati ritrovati sarcofagi d'argilla con un volto in rilievo, che probabilmente sono da collegare a sarcofagi simili scoperti in Egitto, principalmente a Tell el–Yehudiyeh nel Delta del Nilo. La loro età e la distribuzione suggeriscono un'origine filistea, ipotesi avvalorata dal fatto che alcuni dei volti sono sormontati da una fila di sottili aste verticali, che forse stanno a indicare le acconciature di piume.

c) Armi

I rilievi egiziani mostrano i *prst* con i Tjekker e Serdanu, armati di lance, scudi rotondi, lunghe spade e pugnali triangolari. Appaiono in Canaan nel periodo di transizione dall'Età del Bronzo a quella del Ferro, così che sono verosimili le affermazioni bibliche secondo cui Sansone sarebbe stato legato con catene di bronzo e che all'epoca di Saul i filistei controllavano l'industria del ferro.

VI. Cultura

I filistei, pur conservando alcune peculiarità culturali che tradivano la loro origine forestiera, si erano ben assimilati nella cultura cananea che li circondava.

a) Amministrazione

Ciascuna delle cinque città filistee era governata da un *seren* (Gios. 13:3; Giu. 3:3; 16:5, 8, 18, 27, 30; I Sam. 5:8, 11; 6:4, 12, 16, 18; 7:7; 29:2, 6–7; I Cro. 12:19). Il termine probabilmente è analogo a *tarwana*, "giudici" dal luvio (geroglifico ittita), e il termine greco pre–ellenico (probabilmente indoeuropeo) *turannos*, "governatore assoluto". Il significato esatto di *seren* è incerto, ma "principe" è una buona traduzione.

b) Lingua

La loro lingua è praticamente sconosciuta in quanto non è stata ritrovata alcuna iscrizione filistea. È infondato il suggerimento che siano filistee le iscrizioni semi–pittografiche trovate su tavolette d'argilla a Deir 'Alla. Gli accostamenti dei filistei ai micenei, insieme al probabile legame del termine *se ren* con l'indoeuropeo *turannos*, così come la parola *kôba'l qôba'*, "elmo" (*p.e.* quello di Goliat), probabilmente analogo all'ittita *kupahi*, "elmo, cappello", suggeriscono la possibilità che la lingua filistea fosse indoeuropea. Altri indicano il possibile accostamento fra *'argāz* "scatola", con l'ittita *ark–* "mettere, rinchiudere" e il gr. *arkeo* "respingere, difendere", come pure i nomi personali (si veda sotto). Tuttavia questa non può essere più che un'ipotesi. Il nome Achis (*'ākîš*) probabilmente è lo stesso di *'kš*, elencato come nome, *kftyw*, di *Caftor, in un'incisione egiziana risalente circa alla XVIII dinastia, e Goliat (*golyat*) è forse collegato dalla sua desinenza *–yat* con nomi luvio e lidii terminanti rispettivamente in *–wattaš* e *–wattes*. A parte queste poche parole, evidentemente i filistei, una volta insediati in Canaan, adottarono la lingua semitica dei popoli da loro cacciati.

c) Religione

La conoscenza della religione filistea dipende principalmente dalla Bibbia. Le tre divinità menzionate, *Dagon, *Astarte e Baalzebub, erano tutte mediorientali. Si può pensare che i filistei identificassero le proprie divinità con quelle trovate in Canaan, e che avessero adattato la propria religione a quella che trovarono. A Tell Qasile sono stati trovati tre diversi templi negli strati XII–X, che assomigliano ai templi ritrovati nell'Egeo e a Cipro. Un focolare circolare, scoperto in un edificio pubblico accanto al tempio, appartiene a un tipo conosciuto nei contesti cultuali di Micene, Pylos e altri siti nell'Egeo, mentre un altro simile è stato trovato a Ecron. In questo sito, l'attrezzatura per il culto comprendeva ruote facenti parte di un mobile contenente un lavabo in bronzo (ebr. *m^e^kônāh*, *cfr.* I Re 7:30).

VII. Origine e ruolo

I dati disponibili non lasciano dubbi sul fatto che

i filistei provenivano direttamente dall'Egeo, anche se la loro origine poteva essere altrove. Alcuni studiosi equiparano il nome a quello dei pelasgi, gli abitanti che precedettero i greci nell'Egeo, opinione corroborata da due occorrenze del nome nella letteratura greca, scritto con la *t* piuttosto che la *g*. Questa veduta è ancora dibattuta, e comunque i riferimenti nel gr. classico ai pelasgi sono troppo scarsi per generare certezze.

Sembra che i filistei fossero una delle popolazioni del mare che nel tardo II mill., si spostarono dall'Egeo, probabilmente in seguito ad altre migrazioni; essi migrarono via terra e via mare, alcuni via Creta e Cipro, verso il Vicino Oriente. Qui ebbero un punto d'appoggio, prima come truppe mercenarie del faraone, dei re ittiti e dei principi cananei, e alla fine come coloni integrati dalla popolazione locale. Anche se conservarono il loro nome per molti secoli, i filistei della Bibbia, i Tjekker che occupavano una regione costiera adiacente, e senza dubbio altre popolazioni del mare, diventarono cananei a tutti gli effetti.

VIII. I filistei nelle narrazioni patriarcali

Poiché i filistei non sono nominati nelle iscrizioni extra bibliche fino al XII sec. a.C. e i resti archeologici che li concernono risalgono a quest'epoca, molti commentatori rifiutano e considerano anacronistici i riferimenti a questo popolo nel periodo patriarcale. Bisogna tuttavia fare due considerazioni. In primo luogo, c'è evidenza di una grande espansione del commercio egeo nel Medio II periodo minoico (1900–1700 a.C. *ca.*; *Creta) e oggetti di manifattura egea, o influenzata da quest'ultima, risalenti a questo periodo, sono stati scoperti a Ras Shamra in Siria, Asor e forse a Meghiddo in Israele, e Tod, Harageh, el–Lahun e Abydos in Egitto. Probabilmente gran parte di questo commercio consisteva in merci deperibili, come fibre tessili. Lo dimostrerebbe un nuovo tipo di disegno a spirale che appare in Egitto e in Asia (Mari) durante quest'epoca. L'ulteriore prova di scambi è offerta da una tavoletta proveniente da Mari (XVIII sec.) che riporta la spedizione di doni da parte del re di Asor a *Caftor. In secondo luogo, nell'antichità i nomi etnici erano usati con poca precisione. Era inverosimile che i membri di un gruppo misto come i popoli del mare si distinguessero accuratamente per nome, e dunque l'assenza di un nome dalle iscrizioni può semplicemente significare che il particolare gruppo non fosse sufficientemente importante da meritare una citazione speciale. I popoli del mare e i loro predecessori che commerciavano con il Vicino Oriente, arrivarono a ondate: i luka si conoscevano già nel XIV sec. (lettere di Amarna), e in un'ondata del XII sec. prevalsero i filistei, che di conseguenza figurano a questo punto nei resoconti. Nel contesto il termine "filisteo" potrebbe essere stato applicato in modo retrospettivo agli antichi migranti egei, proprio nello stesso modo con cui oggi ci si riferisce agli "indiani d'America". Non c'è motivo per escludere che esistessero piccoli gruppi di filistei fra i commercianti egei, anche se non erano sufficientemente visibili per farsi notare dagli stati più grandi.

Bibliografia. R.A.S. Macalister, *The Philistines, Their History and Civilization*, 1914; A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text 1, pp. 200–205*, *AASOR* 49, 1989, pp. 1–15; G.E. Wright, *BA* 22, 1959, pp. 54–56; T.C. Mitchell in *AOTS*, pp. 404–427; K.A. Kitchen in *POTT*, pp. 53–78. T. Dothan, *People of The Sea: The Search fo the Philistines*, 1992, **in it.** *ER* 11, pp. 223–225; G. Garbini, *I filistei. Gli antagonisti di Israele*, Rusconi, Milano, 1997; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Laterza, Bari, 2006; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari, 5 ed., 2006 (T.C. Mitchell)

FILO

I filati menzionati nella Bibbia sono di pelo di capra, pelo di cammello, cotone (ebr. ***karpas***, Est. 1:6; *cfr. Ebi*, 1, p. 915), lino e seta (Ez. 16:10; Apoc. 18:12). Il cotone, prodotto dalle fibre che stanno intorno ai semi del *Gossypium herbaceum*, proveniva dall'India e si diffuse in Oriente solo nel periodo greco. (F.N. Hepper)

FILONE DI ALESSANDRIA

Tra i tanti personaggi che nell'antichità avevano il nome Filone, il più importante, per chi studia la Bibbia, è Filone di Alessandria, membro di una ricca e influente famiglia giudea in quella città durante il I sec. Suo fratello Alessandro fu uno degli uomini più ricchi del tempo, mentre il nipote Tiberio Alessandro diventò procuratore della Giudea e prefetto d'Egitto, dopo avere apostatato dalla fede giudaica.

Si conosce poco della vita di Filone. Non si conosce né la data di nascita, né di morte; l'unica data sicura della sua carriera è quella della sua partecipazione all'ambasciata a Gaio (Caligola) nel 39 d.C. Da questo si deduce che a quell'epoca egli era un uomo attempato, e quindi possiamo ipotizzare che abbia vissuto dal 20 a.C, al 45 d.C. *ca.* Dai suoi scritti si può dedurre che, in quanto capo della comunità giudaica, trascorse gran parte della propria vita come figura pubblica. La sua inclinazione naturale, tuttavia, era per una vita contemplativa e di ricerca filosofica nella quale,

come lui stesso asserisce, egli trascorse la gioventù (*De Specialibus Legibus*, 03.1), forse nella comunità di terapeuti da lui descritta in *De Vita Contemplativa*. Sebbene fosse obbligato a lasciare questa comunità per occuparsi delle proprie funzioni, trovò il tempo per produrre un corpo di scritti su temi filosofici e teologici.

La sua opera giovanile trattava di temi nei quali mostra poca originalità, ma tuttavia essa rappresenta una fonte utile per lo studio della filosofia ellenistica di un periodo scarsamente documentato. Produsse principalmente interpretazioni del Pentateuco; fu spinto dal desiderio di dimostrare che le ricerche filosofiche e religiose del mondo gentile contemporaneo trovavano il loro vero fine nel Dio di Abraamo. Abbiamo tre grandi opere, nessuna delle quali è completa, e sono parzialmente scomposte, di cui le diverse sezioni sono state spesso tramandate come trattati separati nella tradizione manoscritta: un commentario sulla Genesi intitolato *Legum Allegoriae*; un'opera più breve dello stesso tipo intitolato *Questiones in Genesim* e *Questiones in Exodum*; e una panoramica storica contenuta nel Pentateuco e intitolata *Esposizione della Legge*. Con l'espediente dell'esegesi allegorica, Filone è in grado di ricavare un insegnamento morale e mistico da ogni parte di questi libri. Il suo metodo allegorico è tratto da quello già applicato dai filosofi ai libri omerici. Può essere riassunto come: *i*) cosmologico ("fisiologico" per usare la sua terminologia), nel quale si coglie l'allegoria concernente la natura (*physis*) delle cose (*p.e.* il Sommo sacerdote e i suoi paramenti sacri visti come il *logos* e l'universo, *De Vita Mosis*, 2.117ss.), e *ii*) "etico", dove si fa riferimento alla psicologia umana e alla lotta morale (*p.e.* le interpretazioni etimologiche di certe figure come Isacco=gioia). La base, sia della cosmologia sia della psicologia, è lo stoicismo, anche se si sente l'influsso del pitagorismo e del platonismo, fatto questo che probabilmente riflette l'eclettismo del periodo.

Secondo gli studiosi il contributo più importante di Filone, si coglie nel suo uso della filosofia per dare alla religione una base razionale; egli infatti è il "primo teologo" e la filosofia per lui è importante soprattutto come serva della teologia. La motivazione della sua opera non può essere vista semplicemente nello zelo missionario, comune a molti giudei dell'epoca, ma anche nelle esperienze mistiche sulla realtà del suo Dio, del quale egli scrive in modo commovente in diversi brani (*p.e. De Specialibus Legibus*, *loc. cit.*). Centrale alla sua comprensione sia dell'universo sia dell'esperienza religiosa, è il concetto del *logos*, termine d'origine stoica che in Filone, unito a un certo concetto platonico del mondo delle idee, indica il modo per mezzo del quale il Dio trascendente crea e sostiene il mondo e, successivamente, rivela se stesso alle sue creature. Mosè è presentato come un tipo del *logos* mediante il quale gli uomini sono guidati alla conoscenza di Dio; i patriarchi figurano come esempi di coloro che si sono liberati dalla schiavitù delle cose materiali e si sono uniti alla Sapienza divina.

L'edizione definitiva del testo greco di Filone è nei sei volumi di L. Cohn e P. Wendland, pubblicati dal 1896 al 1914, con un settimo volume di Indici di H. Leisegang (1926–30). Alcune opere, ancora esistenti in lingua armena, furono curate dal Mechitarist J.B. Aucherian nel 1822 e 1826; la versione risale al V secolo. C'è inoltre un'antica versione latina di Filone, di qualche valore per la ricostruzione del testo. La traduzione delle opere di Filone, sia in greco sia in armeno, è nella *Loeb Classical Library* di F.H. Colon, G.H. Whittaker e R. Marcus (10 volumi, più 2 volumi supplementari, 1929–1962).

Le sue opere, essendo gli scritti giudeo-ellenistici meglio conservati e più esaurienti, hanno valore in quanto illuminano il pensiero del mondo del NT. Alcune sue citazioni veterotestamentarie gettano luce sull'origine della LXX (si veda P. Katz, *Philo's Bible*, 1950). Infine, due scritti del NT non possono essere adeguatamente compresi senza un riferimento a questo pensiero e al suo metodo. L'Epistola agli Ebrei nella trattazione del tabernacolo e della figura di Melchisedec mostra grande affinità con il metodo allegorico, mentre la dottrina del Figlio in quest'epistola in alcuni punti è simile al suo insegnamento sul Logos. Il Vangelo di Giovanni non ricalca l'allegoria filonica (come qualche volta è stato asserito), ma nella cosmologia esplicita del prologo e implicita altrove, c'è un'affinità con l'allegoria di Filone. Ciò non deve indurci a pensare che questi scrittori dipendessero direttamente da Filone. Una spiegazione plausibile potrebbe essere che avevano una preparazione culturale simile. Entrambe le piste sono percorse dagli studiosi e richiedono ulteriori ricerche.

Bibliografia. H. Leisegang, "Philo" in *RE*; E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, 1939; *By Light, Light*, 1935; S. Sandmel, *Philo of Alexandria*, 1979; R. Williamson, *Philo and the Episle to the Hebrews*, 1970; J. Cazeaux, *La trame et la chaine ... dans ... des traites de Philon* (1983, 1989); R. Radice e D.T. Runia, *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliographiy* 1937–1986, 1988, **in it.** Oltre alle traduzioni delle sue opere, si veda, *ER* 6, pp. 253–256; *Enc. Fil.*, 5, pp. 4120–4122; R. Radi-

ce, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, 1989; J. Danielou, *Filone d'Alessandria*, Roma, 1991; C. Kraus Reggiani, *L'uso della scrittura in Filone di Alessandria*, Frankfurt, 1993; J.Y. Leloup, *Aver cura dell'essere: Filone e i terapeuti d'Alessandria*, Roma, 1994; D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano, 1999. (J.N. Birdsall)

*Alessandria; *Diaspora; *Giudaismo; *Giuseppe Flavio; *Logos

FILOSOFIA

In questo articolo ci soffermiamo in primo luogo sulla ricorrenza dei termini "filosofia" e "filosofo" e sui contesti, sostanzialmente neotestamentari in cui alcuni temi prettamente biblici sembrano evocare, per ragioni linguistiche e speculative, temi e interessi della filosofia ellenistica; in un secondo momento, segnaliamo alcuni momenti significativi del rapporto tra Bibbia e filosofia sviluppatosi nel corso della storia del pensiero occidentale; infine, segnaliamo alcuni orientamenti contemporanei nei quali il nesso in questione può essere visto alle prese con tematiche del XXI secolo.

Nel NT troviamo il termine *philosophia* in Colossesi 2:8, mentre in Atti 17:8, troviamo *philosophos*. I due testi si trovano in precisi contesti letterari, la parenesi e la narrativa, dei quali converrà tener conto in sede di interpretazione. Se, infatti, nel primo testo troviamo un'esortazione paolina che sembra connotare negativamente la relazione tra speculazione filosofica e rivelazione biblica, nel secondo abbiamo il racconto di Luca sulla predicazione dell'apostolo ad Atene, nell'*areòpago e questo episodio ci rivela che nell'ambito della situazione generale del I sec. predicazione apostolica e tradizione filosofica greca sono venute a contatto, e non semplicemente per respingersi reciprocamente. Sempre lo stesso episodio offre una giustificazione di ordine ambientale per quei brani, non solo paolini, nei quali troviamo temi di comune interesse per l'insegnamento biblico e per la speculazione filosofica. È importante dunque a questo riguardo ricordare che il I sec. fu un secolo in cui la presenza della speculazione filosofica era molto variegata e diffusa nell'ambito di un clima generale che favoriva il confronto e il dialogo tra esperienze religiose e scuole filosofiche. Per una panoramica del quadro filosofico del I sec. è utile la sintesi in *DPL*, *s.v.* "Filosofia" (vedi bibl. per i riferimenti).

I. Attenti alla filosofia

H.M. Carson ha affermato che nella lettera ai Colossesi troviamo una "splendida cristologia". La natura e il ruolo di Gesù Cristo sono presentati con l'ausilio di un vocabolario che da un lato rimanda a un background giudaico e veterotestamentario, dall'altro lato presenta delle evidenti assonanze filosofiche. Termini come "conoscenza" (2:3), "pienezza" (1:19), "mistero" (1:26), "intelligenza" (1:9), "sapienza" (1:28) fanno da corollario all'affermazione secondo la quale in Cristo, "*i tesori della sapienza e della conoscenza sono nascosti*" e questa stessa affermazione non solo risponde ai fini polemici della Lettera ma si rivela anche estremamente promettente sul piano di quell'indagine che nella storia culturale dell'Occidente è stata posta sotto la rubrica di "filosofia".

Paolo, però, nel secondo capitolo (2:8) mette in guardia i credenti di Colosse: "*Guardate che nessuno faccia di voi sua preda* (*sulagōgeō*) *con la filosofia e con vani raggiri secondo la tradizione degli uomini e gli elementi del mondo e non secondo Cristo*". L'avvertimento paolino prende di mira un fenomeno che minava la priorità cognitiva, teologica e spirituale di Gesù Cristo, ne diminuiva il primato ontologico e vanificava il valore della sua opera.

Questo fenomeno viene definito da Paolo "filosofia", ed è probabile che egli prenda in prestito il termine dagli stessi falsi dottori, i quali evidentemente presentavano il loro insegnamento proprio in questi termini.

In questo testo abbiamo la dimostrazione del fatto che il termine filosofia, nel contesto culturale del I sec., ricopriva una pluralità di sensi molto diversi fra loro. C'era sicuramente quello tradizionale di "amore per la sapienza", che trovava espressione nelle classiche scuole filosofiche (platoniche, aristoteliche, stoiche, epicuree, *ecc.*) sia nella sua accezione soggettiva (tensione verso, e ricerca della sapienza e della conoscenza), sia nella sua accezione oggettiva (giustificazione e insegnamento di un sistema dottrinario). Permaneva ancora l'accezione di tipo culturalista, per la quale la filosofia era sinonimo di cultura elevata. Ma si era fatta avanti anche un'accezione del termine filosofia e della pratica filosofica che non denotava unicamente dei sistemi squisitamente speculativi, ma anche pratiche che molto spesso erano di natura religiosa. Nell'ambito della cultura ebraica, per esempio, Giuseppe Flavio non aveva difficoltà a identificare con il termine "filosofia" le sette giudaiche, mentre *Filone, dal canto suo, considerava lo stesso ebraismo e la legge mosaica in particolare la filosofia dei padri (Lightfoot, 1879, p. 179).

Paolo qualifica ulteriormente questa "filosofia" che minacciava i colossesi sia sul piano funzionale, definendola "vanità ingannatrice", (Riv.), "inganno fatuo" (Paoline), sia sul piano dei conte-

nuti, sostenendo che essa è "*secondo la tradizione degli uomini e gli elementi del mondo ...*" e non è "*secondo Cristo*" (Lightfoot, 1879).

È possibile leggere l'avvertimento paolino proprio su questi due piani: quello funzionale e quello contenutistico. Da un lato questa filosofia, quale che fosse, era adoperata nelle mani di uomini senza scrupoli, di falsi dottori, come uno strumento volto a imprigionare, "fare preda" (NVR). Su questo piano Paolo prende di mira "l'uso" della speculazione filosofica, piuttosto che i suoi contenuti, restituendoci un modello di penetrazione analitica nel complesso del discorso filosofico che sa distinguere tra l'insieme dei suoi concetti (semantica), il suo linguaggio (grammatica) e la sua tensione a una precisa prassi (pragmatica) in quanto espressione di una precisa forma di vita. Paolo sembra, su questo piano, operare una vera e propria "decostruzione" di quello che in termini postmoderni potrebbe definirsi un "*regime* cognitivo" (B.J. Walsh e S.C. Keesmaat, pp. 96–114).

Sul piano dei contenuti Paolo indica i rapporti interni del sistema eretico, appuntando la sua attenzione sul livello delle convinzioni di fondo che, al pari di un insieme di premesse, fungeva da fondamento allo sviluppo di questa filosofia religiosa. Inoltre c'è da pensare che "**tradizione degli uomini*" ed "**elementi del mondo*", fossero due indicatori eloquenti per identificare e respingere questa filosofia.

La prima delle espressioni, "*tradizione degli uomini*", non ha rappresentato un problema per l'esegesi, sia se la "filosofia" incriminata fosse collocata nell'area culturale greca, sia se lo fosse in quella giudaica. In sé essa indica un sistema di pensiero che fonda la sua legittimità e la sua pretesa autorevolezza sulla trasmissione di insegnamenti nell'ambito di strutture formali segnate da autorità umane. Lo sforzo degli esegeti volto a delineare i contorni di questa eresia si è appuntato, al contrario, sul concetto di "*elementi del mondo*" (*stoicheia*). Nel contesto di questo articolo ci è utile la schematizzazione compiuta da D. Furter (p. 52–62) che non tiene solo conto dell'espressione stessa ma anche dell'insegnamento cristologico positivo dell'apostolo (1:13–20), delle pratiche derivanti dalla filosofia incriminata (2:16–23) e delle conseguenze che le ipotesi hanno sul tema della datazione della Lettera.

La filosofia sarebbe: *i*) una forma di gnosticismo (da Baur a Lightfoot ma per ragioni diverse); *ii*) un insegnamento misterico al quale erano legati determinati riti (Dibelius); *iii*) l'insegnamento di dottori giudaizzanti (Lyonnet); *iv*) una contaminazione di elementi giudaici ed ellenistici (H.M. Carson e A. Kuen, tra gli altri); *v*) una temperie sincretistica (ipotesi maggiormente diffusa: Cerfaux, Schweizer); *vi*) un malsano misticismo di origine giudaica (F.F. Bruce).

Accogliendo l'invito di H.M. Carson a non essere dogmatici nella identificazione della "filosofia" incriminata, qui ci concentriamo sulla strategia seguita dall'apostolo Paolo. L'espressione "*elementi del mondo*" non ha solo lo scopo di identificare la filosofia in questione (questa è la principale preoccupazione degli esegeti) ma vuole ancor più segnalare la presenza di un livello di fondo a partire dal quale il sistema di pensiero o la pratica filosofico–religiosa si ergeva e da cui dipendeva (e questa è una strategia che può interessare maggiormente il filosofo). L'avvertimento di Paolo unito alle argomentazioni cristologiche segnala che questo sistema, pur facendo posto al suo interno anche a Gesù Cristo (come accadrà successivamente con le correnti gnostiche), non era tuttavia fondato su Cristo, non era "*secondo Cristo*". Per questa ragione questa "filosofia" andava respinta. Paolo, però, nel momento in cui la respinge, permette di pensare che esista lo spazio per un'indagine sul nesso tra pensiero filosofico e rivelazione biblica, che sia "*secondo Cristo*".

Da questo brano possono dunque derivare due letture completamente antitetiche del nesso Bibbia–filosofia: o la filosofia in sé è totalmente da respingere, perché tutta dipendente da "*elementi del mondo*", o esiste la possibilità di un pensiero, filosofico, che si costruisca a partire da Cristo, "*secondo Cristo*": "Se esiste una filosofia – delle filosofie! – *secondo (kata) la tradizione degli uomini* e *secondo gli elementi del mondo*, esiste altresì una filosofia secondo Cristo, fondata non sulle argomentazioni umane, ma sulla rivelazione" (Carson; Furter, p. 134).

In apertura di questo articolo abbiamo però fatto cenno al fatto che nel NT esistono altri contesti in cui, pur non ricorrendo esplicitamente termini appartenenti al gruppo semantico di "filosofia" (fatta eccezione per Atti 17), contengono però temi che sembrano intersecare l'interesse della speculazione filosofica ellenistica vera e propria. Bisogna ricordare che questa convergenza aveva delle ragioni sostanzialmente linguistico–culturali dovute a una serie di mediazioni storiche, letterarie e sociali tra cui spicca la traduzione dell'AT dei LXX in lingua greca.

Atti 17:16:34. In questo brano (dove ricorre la parola *philosophos*) abbiamo il racconto della predicazione ateniese di Paolo, predicazione che viene presentata come un confronto epocale tra rivelazione dell'unico vero Dio e speculazione umana che si muove da sempre nella coscienza di questa presenza divina, senza poterne discernere le

fattezze. Anche questo brano potrebbe prestarsi alla duplicità di letture che abbiamo identificato per Colossesi: il risultato negativo o limitato della predicazione paolina sembra giustificare lo scetticismo nei confronti della valorizzazione del nesso Bibbia–filosofia. Dall'altro lato, però, è innegabile che Luca enuclea i momenti fondamentali di un incontro tra rivelazione biblica e pensiero filosofico ponendoli sapientemente all'insegna di una vera e propria teoria dei "punti di contatto", tramandandoci con precisione le citazioni paoline di autori stoici. "Paolo, [afferma C. Brown], fonda la sua argomentazione sul fatto che i pensatori greci [stoici ed epicurei] hanno una genuina intuizione (*insight*) dell'esistenza e del carattere di Dio" (p. 67).

Atti 14:8–17. L'episodio più noto e più ricco di Atti 17 non è il primo in cui veniamo a conoscere le movenze del pensiero paolino alle prese con il contesto culturale greco, gentile. In Atti 14 troviamo anticipati, in uno scenario meno pacifico di quello di Atene, il riferimento a temi di fisica e di metafisica filosofica comuni a più scuole filosofiche, in particolare alla tradizione platonica e allo stoicismo, temi che in Atti 17 sono maggiormente sviluppati.

Romani 1. Le esperienze del confronto fatte sul campo, possono ben rappresentare il background per questo notissimo capitolo della Lettera ai Romani, dove troviamo l'insegnamento su quella che sarà poi definita la rivelazione di Dio nella natura, a sua volta *locus* fondamentale di ogni "teologia naturale" elaborata lungo il corso dei secoli dal pensiero cristiano. È importante sottolineare che qui, come negli altri brani, Paolo non argomenta al fine di "provare" l'esistenza di Dio, ma tenta di presentare ed elaborare una visione di Dio sulla base di una preliminare e diffusa "conoscenza", sufficiente a motivare la responsabilità degli esseri umani. Il riformatore Giovanni Calvino, riprendendo concezioni e sensibilità ciceroniane parlerà a questo proposito di un *sensus divinitatis* diffuso nell'intera umanità.

Il brano di *Giovanni 1*, e in particolare quello che è definito "prologo" è il brano maggiormente invocato come dimostrazione palese di un matrimonio felice, già a partire dalle movenze linguistiche (**logos*), tra speculazione filosofica e rivelazione biblica. Esso è spesso indicato come il modello da cui trarrà ispirazione tutta la stagione della patristica, finendo per essere proposto come un incontro fondamentale e irripetibile e per questo estremamente autorevole del rapporto tra speculazione filosofica e rivelazione. Tuttavia oggi, dopo che si è riconosciuta la complessità delle fonti giovannee, il valore del Prologo in merito al discorso che stiamo sviluppando è stato ridimensionato. È indubbio, però, che il termine *logos* non era termine neutrale né indifferente a una riflessione che tentasse di legittimare un impegno filosofico da parte dei cristiani dei primi secoli.

Ci sarebbero altri momenti del canone neotestamentario da elencare in questo breve e incompleto elenco (su tutti la *Lettera agli *Ebrei* con le sue assonanze platoniche). Tuttavia, le cose dette finora ci permettono di accogliere come conclusione la riflessione di O. Michel: "Il protocristianesimo riprende categorie mentali e mezzi espressivi propri della filosofia solo in quanto possono contribuire alla presentazione, chiarificazione e salvaguardia dell'evangelo" (*GLNT*).

II. Bibbia e filosofia nel pensiero occidentale

Da un punto di vista storico possiamo assumere le due letture che sono derivate da Colossesi 2:8 per identificare alcuni significativi momenti della storia del pensiero filosofico in cui sono emersi gli atteggiamenti negativi e positivi nella concezione del rapporto Bibbia–filosofia. Qui, dobbiamo dire che "Bibbia" è assunta come sinonimo di rivelazione ed è distinta da elaborazione teologica che consegue dallo studio della Bibbia.

Nella misura in cui l'enfasi è stata posta maggiormente sulla generalizzazione dell'avvertimento paolino, "attenti alla filosofia", come se si trattasse di un'invettiva contro l'intera filosofia, si è avuto nei confronti di quest'ultima un approccio segnato dal sospetto quando non addirittura dal disprezzo o, in subordine, si è voluto segnalare una distinzione di fondo tra essa e l'insegnamento biblico. Qui possiamo pensare a una sorta di filo che lega diverse posizioni filosofiche, a partire dal forte interrogativo retorico di Tertulliano (160–230) "*Può esservi forse qualcosa di comune fra Atene e Gerusalemme?*", alle distinzioni tra i *Due tipi di fede* (*Zwei Glaubensweisen*) segnalate da Martin Buber (1878–1965), passando per le invettive di Lutero contro la filosofia aristotelica e scolastica.

Bisogna tuttavia segnalare che uno di questi atteggiamenti, la distinzione tra rivelazione biblica e speculazione filosofica, non ha coinciso perfettamente con la lettura antitetica delle due realtà; al contrario, e molto spesso, la filosofia intesa come tentativo di chiarificazione di concetti e linguaggi filosofici e teologici ha rappresentato un valido sussidio nell'identificazione dei limiti del pensiero umano. Si pensi solo per un attimo alla distinzione pascaliana tra il "Dio dei filosofi" e il "Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe", oppure a un filosofare come quello di Kierkegaard (1813–1855) che giunse a rinvenire un esito peculiare della filoso-

fia nella chiarificazione del cristianesimo autentico, contro la versione che di quest'ultimo era elaborata sulla base della filosofia hegeliana.

Al contrario, se a partire da Colossesi 2:8 si pone l'enfasi sulla parte propositiva insita nell'avvertimento paolino, vale a dire la pratica di una filosofia "secondo Cristo", è possibile allora identificare lungo la storia del pensiero occidentale vari tentativi di pensare positivamente il rapporto tra rivelazione biblica e filosofia. Questo è il caso, sicuramente, di tutte quelle filosofie che hanno pensato questo rapporto, a partire dal periodo patristico, e in particolare dal pensiero di Agostino (354–430), come un rapporto tra la *scientia* teologica e la filosofia (filosofia *ancilla theologiae*).

Questo rapporto, però, a volte ha dato l'impressione di relegare la dimensione rivelativa della Bibbia in secondo piano nei confronti del sapere teologico elaborato, codificato e trasmesso nelle epoche della scolastica medioevale e di quella protestante; questa impressione è forte anche se bisogna segnalare che all'interno di quella che è definita "teologia filosofica" ci sono stati molti tentativi di segnalare una diretta dipendenza dal testo biblico di particolari temi filosofici. Un esempio su tutti può essere la cosiddetta "metafisica dell'esodo", elaborata da pensatori come E. Gilson (1884–1978) e J. Maritain (1882–1973): nonostante si appoggiasse a un'esegesi ormai superata del testo di Esodo 6, e facesse leva sul magistero di Tommaso d'Aquino, essa voleva intravedere nella rivelazione del nome divino fatta a Mosè un riferimento esplicito alla trascendenza divina, un riferimento che, fatte determinate distinzioni, coincideva con il pensiero greco classico (Platone e soprattutto Aristotele) sull'Essere.

La critica a cui è stata sottoposta in epoca moderna (a partire almeno da Kant) la metafisica si è appuntata sul fatto che questi tentativi di pensare una realtà come quella divina, ricorrendo all'Essere della filosofia, si rendevano colpevoli di porre l'essere stesso di Dio al culmine di una catena di enti tutti similmente conoscibili e da qui tutti similmente controllabili e dipendenti dal soggetto umano (si pensi in particolare a M. Heidegger, 1889–1976, e alla sua critica dell'ontoteologia). Questa critica, insieme ad altri fenomeni quali la svolta antropologica del pensiero filosofico e teologico (a partire da Cartesio) e la svolta in chiave etico–pratica di quello che una volta era il sapere religioso (per Kant Dio non è conoscibile da un punto di vista teoretico e la sua esistenza è solo postulata a fini pratici ed etici), hanno riproposto nell'ambito del filosofare occidentale, in un arco temporale che non vede distinzioni sostanziali tra modernità e postmodernità, il problema della natura del testo biblico e del ruolo che il suo contenuto ha nei confronti di una filosofia sempre più concepita come l'impresa peculiare di una ragione autonoma.

Possiamo individuare almeno due poli intorno ai quali si sono raccolte le varie risposte relative alla natura e alla funzione del testo biblico. Una filosofia radicale si è interrogata sul carattere divino delle Scritture dando una risposta estremamente negativa e ritenuta definitiva. Baruch Spinoza (1632–1677), con il suo *Tractatus theologico–politicus* del 1670, ha posto le basi per un'interpretazione della Bibbia completamente sganciata da qualsiasi idea di rivelazione, aprendo così la strada a quello che sarà il liberalismo filosofico e teologico dei secoli successivi; autori successivi come per esempio un E. Troeltsch (1865–1923), facendo leva sullo sviluppo delle scienze, proporranno una revisione della lettura del testo biblico che tenesse conto della differenza epocale che separa i lettori moderni e contemporanei da quelli dell'antichità.

All'altro polo, e limitandoci al piano filosofico, si è registrato, soprattutto verso la fine dell'800 e all'inizio del '900, un rinnovato interesse nei confronti del ruolo che il contenuto del testo biblico può svolgere all'interno della speculazione filosofica. Questo interesse è nato per una pluralità di fattori: gli esiti contraddittori raggiunti sul piano storico e culturale da fenomeni quali l'illuminismo e il positivismo, la messa in discussione e la sfiducia (romanticismo, feonomenologia, esistenzialismo) nei confronti del ruolo centrale giocato dalla ragione umana in questi sviluppi, un'attenzione per la dimensione esistenziale pre–teoretica e pre–concettuale e una riapertura nei confronti di quella dimensione religiosa che si pensava di aver ridotto "nei limiti della sola ragione". Fenomeni come il "nuovo pensiero" (*neue Denken*), corrente filosofica ruotante intorno alla cultura ebraico–tedesca di inizio '900 che trova nel filosofo F. Rosenzweig (1886–1929) il suo esponente di spicco (non mancano in esso pensatori cristiani, luterani) e il *neocalvinismo olandese*, originatosi con A. Kuyper (1837–1920) ma che ha trovato una sua espressione filosofica matura in H. Dooyeweerd (1894–1977) non solo non nascondono la loro considerazione per la dimensione religiosa dell'essere umano ma fanno spazio in maniera non celata al testo biblico, testo colto a partire dalla sua stessa pretesa di rivelazione. Questa accentuazione è molto forte nel neocalvinismo e in particolare nel pensiero dooyeweerdiano dove si sostiene che la Bibbia/rivelazione, in ragione del rapporto che tenta di intrattenere con il centro dell'essere umano, il suo *cuore, può orienta-

re l'interazione che l'essere umano ha con tutta la realtà, con tutte le sfere in cui si esplica in particolare la sua attività cognitiva e non solo cognitiva.

III. Orientamenti contemporanei

Agli inizi del XXI secolo il rapporto tra Bibbia e speculazione filosofica può essere intravisto e seguito in diversi scenari culturali. Si può sicuramente segnalare lo scenario della pluralità religiosa del mondo contemporaneo, dove il rapporto con le Scritture ebraico–cristiane è visto alla luce del rapporto che universalmente lega i fedeli di altre religioni mondiali (Islam, Induismo, ecc...) ai propri testi sacri. In questo ambito i temi all'ordine del giorno concernono le modalità di sedimentazione e di crescita del contenuto dei testi sacri, nonché il ruolo che assume l'interprete nei suoi confronti.

In secondo luogo, si può segnalare il riacutizzarsi del conflitto tra fede e scienza che si appunta in modo particolare su alcuni momenti della rivelazione biblica che sembrano essere in conflitto o in concorrenza con la ricerca scientifica: su tutti dobbiamo ricordare il dibattito evoluzione/creazione. Qui va segnalata la "tenuta" della proposta biblica (creazione) grazie ad alcuni procedimenti che in un'ottica filosofica ricevono una valutazione diversa. Si va dal creazionismo letteralista, poco considerato dal punto di vista filosofico, all'attenzione alle modalità espressive del testo biblico, analizzate rapportandole alle cosmogonie mitiche del Vicino Oriente antico, ai tentativi di ordine concordista di rinvenire, *post factum*, delle convergenze tra le scoperte della scienza e il testo biblico, alla segnalazione del carattere paradigmatico e dunque non assoluto dell'indagine scientifica e della proposta evoluzionistica, tema questo che trova ampio spazio nel dibattito epistemologico e di filosofia della scienza contemporaneo.

In terzo luogo, va segnalata la costellazione di problematiche etiche, da quelle che hanno a che fare con le scienze della vita, a quelle di etica sociale. In che modo il testo biblico, che non si confronta direttamente con tematiche tipicamente contemporanee e occidentali derivanti dallo sviluppo della tecnologia (bioetica), può contribuire alla comprensione dell'uso di queste nuove conoscenze e competenze? In che modo la Bibbia, in qualità di testo che si colloca in scenari socio–politici ormai superati, può ambire a far sentire la sua voce nell'ambito del problema della presenza della religione nella pubblica piazza delle democrazie occidentali?

Infine resta il tema generale del rapporto tra l'intelligenza della fede che trova nella Bibbia una delle sue fonti, se non la fonte principale, almeno per i cristiani evangelici, dalla quale attingere le informazioni fondamentali sulla realtà (Dio ha creato, l'uomo ha peccato, Dio in Cristo ha redento e salva) e la conoscenza della stessa realtà che ci proviene dall'indagine scientifica segnata da un naturalismo metodologico ma soprattutto metafisico. Qui, in questo che è un ambito di ordine epistemologico, alcune proposte filosofiche, forse reminiscenti della sfida paolina sulla possibilità di una filosofia "secondo Cristo", propongono un filosofare che tenta di mostrare che le convinzioni cristiane (attinte dalla Bibbia) non sottraggono garanzia alle nostre credenze (rendendole irrazionali o irragionevoli) ma possono ben essere assunte nelle premesse che orientano in maniera consapevole e cosciente il sapere e la conoscenza in tutti i campi.

Il filosofo evangelico Alvin Plantinga ha a questo proposito schematizzato questa possibilità, costruendo una sorta di proposizione ipotetico–condizionale: "se F, allora FS", dove F sta per tutto ciò che conosciamo per fede, mentre FS sono le conclusioni a cui si giunge partendo da tutte le premesse disponibili, comprese quelle della fede. In tal modo, non si correrebbe il rischio di elaborare un pensiero semplicemente religioso, in quanto una volta date le premesse della fede, bisognerà lavorare insieme a chi fede non ha, con le stesse proposizioni che ci conducono alla conclusione FS; sarà compito del cristiano dimostrare, in tutti i campi, che partendo dalla fede si giunge utilizzando strumenti identici a conclusioni diverse (FS). Nicholas Wolterstorff ha invece segnalato che nel campo dell'indagine scientifica non abbiamo solo a che fare con il binomio "dati" grezzi e "teorie scientifiche"; esiste un terzo polo, quello nel quale si collocano le convinzioni di fondo del ricercatore, le *control beliefs*. L'indagine sul reale, dunque, è il frutto di un'interazione tra dati, teorie e credenze di fondo che orientano tutta l'impresa del sapere.

Bibliografia: *GLNT* 15:5–48; *DPL*, pp. 642–650; *Enc. Fil.*, 5, pp. 4125–4146; J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, rev. ed. 1879, rist., Grand Rapids, 1959; N. Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, 1976; D. Furter, *Les Epitres de Paul aux Colossiens et a Philemon*, Vaux–sur–Seine, 1987; C.E. Brown, *Christianity & Western Thought*, Grand Rapids, 1990; A. Plantinga, "Augustinian Christian Philosophy", in *Monist*, 75:3, 1992; C. Arnold, *The Colossians Syncretism*, Grand Rapids, 1996; B.J. Walsh e S.C. Keesmaat, *Colossians Remixed*, Downers Grove, 2004, **in it.** H.M. Carson, *Le epistole*

di Paolo ai Colossesi e a Filemone, GBU, Roma, 1979; C.E. Brown, *Filosofia e fede cristiana*, GBU, Roma, 1996; S. Zucal, a cura di, *Cristo nella filosofia contemporanea*, 2 voll. Cinisello Balsamo, 2000–2002; W. Pannenberg, *Teologia e filosofia*, Brescia, 1999; G.C. Di Gaetano, *Alvin Plantinga. La razionalità della credenza teistica*, Brescia, 2006. (G.C. Di Gaetano)

FINEAS

Nome di origine egiziana, *P'–nḥsy*, "il nubiano"; popolare in Egitto durante il Nuovo Regno (dal XVI al XII sec. a.C.). Nell'AT il nome è portato da tre personaggi: **1**. il figlio di Eleazar, nipote di Aronne (Es. 6:25; I Cro. 6:4, 50; Esd. 7:5), con discendenze sacerdotali (Esdr. 8:2). Uccise un israelita e la donna madianita (pagana) che questi aveva preso, dopo che Israele fu coinvolto in pratiche pagane a Sittim (Num. 25; Sal. 106:30), e partecipò alla guerra successiva contro Madian (Nu 31: 6). Sotto Giosuè, Fineas aiutò a risolvere la disputa con le tribù oltre il Giordano a proposito del loro altare (Gios. 22:9–34). Dopo la sepoltura del padre sulla collina di sua proprietà (Gios. 24:33), Fineas svolse mansioni sacerdotali nel primo periodo dei giudici (Giu. 20:28; I Cro. 9:20). **2**. Il più giovane dei due riprovevoli figli di Eli, nel tardo periodo dei giudici (I Sam. 1:3; *cfr.* 2:12–17, 34). Fu ucciso nella battaglia di Afec quando i filistei catturarono l'arca (I Sam. 4). Un nipote di questo Fineas fu sacerdote durante il regno di Saul (I Sam. 14:3). **3**. Padre di un sacerdote di nome Eleazar all'epoca di Esdra (Esdr. 8:33). (K.A. Kitchen)

FIUME

L'ebraico ha diverse parole che spesso sono tradotte con "fiume", anche se questa non sempre è la traduzione più esatta. La parola ebr. comune è *naḥal*, che significa uadi o torrente che creava un canale, asciutto d'estate, ma che diveniva impetuoso nella stagione delle piogge. Lo Iabboc era uno uadi di questo genere (Deut. 2:37), così come tutti i corsi d'acqua menzionati nelle storie di Elia. Dato che i letti di questi fiumi potevano improvvisamente trasformarsi in tumultuosi torrenti, spesso simboleggiano l'orgoglio delle nazioni (Is. 66:12), la forza dell'invasore (Ger. 47:2) e la potenza del nemico (Sal. 124:4). Nella sua visione, Ezechiele vide un *naḥal* sgorgare dal tempio (47:5–12).

Il secondo termine, *nāhār*, in ebr. è quello più abituale per "fiume". È usato per determinati fiumi, come quelli dell'Eden (Gen. 2:10, 13–14), per l'Eufrate (Deut. 1:7) e per i fiumi dell'Etiopia (Is. 18:1), di Damasco (II Re 5:12), *ecc.* In Esodo 7:19 e nel Salmo 137:1, la parola dovrebbe quasi certamente tradursi con "canale". Le acque scaturite dalla roccia colpita da Mosè formarono un *nāhār* (Sal. 105.41).

La parola usata più spesso per indicare il Nilo è *yᵉ'ôr*, che si trova anche in copto, e deriva da un gioco di parole egiziano (*BDB*); si veda, per esempio, Genesi 41:1; Esodo 1:22. È usata da Geremia (46:7–8) come similitudine dell'invasione egiziana.

Altri termini ebr. per "fiume" sono *peleḡ*, canale d'irrigazione (Sal. 1:3; 65:9); *'āpîq*, canale o letto di fiume (Sal. 42:1; Is. 8:7); e *yûḇāl* o *'ûḇāl*, un torrente o corso d'acqua (Is. 30:25; Dan. 8:2–3, 6). Nel NT la parola per "fiume" è *potamos*. È usata per indicare l'Eufrate (Apoc. 16:12) e il Giordano (Mar. 1:5), il fiume che sgorga dal trono di Dio (Apoc. 22:1–2) e lo Spirito Santo nell'allegoria dell'acqua viva (Giov. 7:38–39). (J.G.S.S. Thomson)

*Eufrate; *Giordano; *Nilo; *Tigri

FLAGELLO, FLAGELLARE

È la traduzione italiana per diversi vocaboli delle lingue bibliche. **1**. Ebr. *šôṭ* (Giob. 5:21; Is. 10: 26, ecc.), *šōṭēṭ* (Gios. 23:13), "un flagello", usato però generalmente in senso metaforico. **2**. Gr. *mastigoō* (Matt. 10:17; Giov. 19:1, *ecc.*), *mastizō* (Atti 22:25), "fustigare", "flagellare"; *ahrage lloō*, derivato dal lat. *flagello* (Matt. 27:26; Mar. 15:15). La flagellazione in Matteo 27:26 e Marco 15:15 costituì uno stadio preliminare nell'esecuzione della sentenza di *crocifissione; quella proposta in Luca 23:16,22 (*paideuō*) ed eseguita in Giovanni 19:1 precedette la sentenza di morte e fu forse intesa come una pena più leggera. (J.D. Douglas, F.F. Bruce)

FOLLIA

Sebbene nell'AT la follia sia talvolta pura stupidità o ingenuità (*p.e.* Prov. 10:14; 14:15; 18:13), generalmente si riferisce a un atteggiamento che costituisce una colpa: un disprezzo per la verità e per la disciplina di Dio (1:7). Perciò anche l'uomo "sciocco" o ingenuo (*peṯî*) non è solo "privo di senno" (Prov. 7:7–23) ma fatalmente ostinato (1:32). Egli deve fare una scelta morale e spirituale, non solo uno sforzo mentale (9:1–6, 13–18; Sal. 19:7). Così pure il "folle" (conosciuto con vari termini potenzialmente intercambiabili, soprattutto *kᵉsîl*, *'ᵉwîl*, *sāḵāl*) è tipicamente uno che, come Saul, ha "agito da stolto" (I Sam. 26:21) e ha chiuso la propria mente a Dio (*p.e.* Sal. 94:8–11; Prov. 27:22; Ger. 5:21). La follia più incallita è quella del "beffardo" (*lēṣ*, *p.e.* Prov. 1:22; 14:6; 24:9) e

dell'incredulo aggressivo chiamato *nāḇāl* (I Sam. 25:25; Sal. 14:1; Is. 32:5–6).

L'avvertimento di Cristo contro il considerare qualcuno "pazzo" (*mōros*, Matt. 5:22) presuppone queste connotazioni spirituali e morali. In I Corinzi 1:25, 27, Paolo riprende il termine (*mōros*, "pazzia") usato dagli increduli nella loro erronea valutazione dei propositi di Dio. La pazzia di un uomo può consistere talvolta nella sua incapacità di percepire i punti in questione (*p.e.* Luca 11:40; I Cor. 15:36, *aphrōn*), ma più verosimilmente nel fatto che ha compiuto delle scelte disdicevoli (Luca 12:20, *aphrōn*; Rom. 1:21, *asynetos*; Gal. 3:1, 3, *anoētos*; Matt. 7:26, *mōros*). (D.A. Hubbard e F.D. Kidner)

*Malattia e guarigione

FONDAMENTA, FONDAMENTO

I. Nell'Antico Testamento

Il termine ebr. *yāsaḏ* e i suoi derivati significano "fissare saldamente, fondare". Il termine è usato sia in senso letterale sia in senso metaforico con riferimento a ogni tipo di fondamenta di edifici (Giob. 4:19) e di altari (Es. 29:12), della terra (Sal. 24:2; Is. 24:18), del mondo abitato (Sal. 18:15) e delle volte celesti (Am. 9:6). L'Israele del futuro (Is. 54:11), Sion (Is. 14:32) e il giusto (Prov. 10:25) sono descritti come "fondati".

"Porre" le fondamenta (Is. 28:16), specialmente quelle del tempio (I Re 6:37; Esdr. 5:16), era un rito religioso ma ovviamente ciò non implicava l'offerta di sacrifici umani. A questo proposito, la morte dei figli di Chiel (I Re 16:34), in occasione della ricostruzione di Gerico, è interpretata più come una punizione (Gios. 6:26) che come un sacrificio.

La scelta del sito e la preparazione erano importanti e le fondamenta erano gettate talvolta su un fondo roccioso oppure su sabbia. Generalmente, il sito era livellato riempiendo di pietre un muro di contenimento per sorreggere l'intera struttura o gli angoli. Le fondamenta del tempio di Salomone erano fatte di grandi e costosi blocchi di pietra lavorati (I Re 5:17; 6:37; 7:10; *cfr.* I Cro. 22:2). È stato suggerito che in Esdra 5:16 si parli di un muro di contenimento (aram. *'ussa*; accad. *'ussu*), costruito per sostenere la piattaforma di basamento (*temenos*; accad. *timēnu*); in seguito questo sarebbe stato riempito di terra e poi sarebbero state gettate le fondamenta sopra di esso (Esdr. 3:10; Zacc. 4:9), ma mancano supporti archeologici e linguistici a favore di questa teoria. Le fondamenta sono spesso l'unica parte dell'antica *architettura rimasta oggi. La "porta del fondamento" a Gerusalemme (II Cro. 23:5, Diod.) potrebbe essere la porta dei Cavalli o "Porta di Sur". (D.J. Wiseman)

II. Nel Nuovo Testamento

Due termini greci sono tradotti "fondamento": *katabolē*, "gettare, o posare". Le dieci volte in cui questa parola ricorre sono tutte legate all'espressione "la fondazione del mondo" (*p.e.* Matt. 13: 35; Luca 11:50).

Themelios, "qualunque fondamento", ricorre sedici volte. È usato generalmente in senso figurato ma anche in senso letterale per parlare dell'uomo saggio che pone il suo fondamento sulla roccia (Luca 6:48). Si parla di Cristo come fondamento della chiesa, ovvero, la vera e unica base della nostra salvezza (I Cor. 3:11). Egli è la *pietra angolare principale mentre gli apostoli, che sono gli amministratori fiduciari e i divulgatori del suo vangelo, sono citati come il fondamento sul quale i cristiani sono edificati (Ef. 2:20; *cfr.* Apoc. 21:14, 19). Il termine "fondamento" è usato anche con riferimento al ministero di una persona (Rom. 15: 20; I Cor. 3:10) e alla certezza del sigillo di Dio (II Tim. 2:19). Gli insegnamenti basilari della verità divina sono un fondamento dal quale tutto il resto dipende (Ebr. 6:1–2).

Con un uso leggermente diverso del termine, Timoteo è incaricato di esortare quelli che sono "ricchi in questo mondo" a "mettersi da parte un tesoro ben fondato" (I Tim. 6:19, Diod.: "farsi un tesoro d'un buon fondamento"; *cfr.* Ebr. 11: 10; Matt. 6:19–20), affidando tutto a Dio, forse in contrasto con i mercanti di Efeso che depositavano i loro tesori terreni nel tempio della "grande dea Diana".

Bibliografia. R.S. Ellis, *Foundation–Deposits in Ancient Mesopotamia*, 1968; G. Turner, *Iraq* 32, 1970, pp. 69–71, **in it.** *GLAT*, 3, coll. 779–794; K.L. Schmidt, *GLNT* 4:313–318; J. Blunck, *DCBNT*, pp. 695–697; *DIB*, pp. 547–549. (J.D. Douglas, J.B. Taylor)

FONTE

La terra d'Israele, per la sua struttura geologica, è un territorio con molte sorgenti, come era stato indicato agli israeliti prima che vi si insediassero (Deut. 8:7). Ciò ha avuto come risultato l'uso di una molteplicità di termini ebraici comunemente tradotti nelle versioni italiane con "fonte" o "sorgente".

1. *'ayin*, "sorgente, fonte", la parola più comune (*p.e.* Gen. 16:7), è nota per il fatto che come prefisso ha *'ên*, un elemento comune nei nomi di

località. Il termine arabo affine è familiare, come in 'Ain es–Sultân, la sorgente presso la quale sorgeva la città di *Gerico. La parola ricorre in forma modificata, Enon, nome del luogo dove Giovanni battezzava (Giov. 3:23). **2.** ***ma'yān***, "luogo di sorgenti" è una variante di **1.**, tradotto "fonti" in Genesi 7:11 e Salmo 87:7. **3.** ***mabbûa'***, "sorgente", da ***nāḇa'***, "sgorgare, gorgogliare", è tradotto sia "fonte" (Eccl. 12:8) sia "sorgente" (Is. 35:7). **4.** ***māqôr***, questo termine è usato talvolta in senso figurato, *p.e.* per la "vita" (Sal. 36:9) o in senso fisiologico (Lev. 20:18 "flusso") e tradotto "fonte" (*p.e.* Sal. 36:9) e "fontana" (Prov. 25:26). **5.** ***môṣā'***, "luogo di uscita", viene da ***yāṣā*** "uscire" e talvolta è tradotto "sorgente" (*p.e.* in II Re 2:21). **6.** ***gal,*** è a volte reso "mucchio" (Gen. 31:46), ma in Cantico dei Cantici 4:12 è tradotto "sorgente". **7.** ***gullâ***, "bacinella, scodella" è reso "sorgente" in Giosuè 15:19 e in Giudici 1:15 (Diod. "fonte"). **8.** ***bôr***, "cisterna", "fontana". In Geremia 6:7, dove *Keṯîḇ* rende ***bawir*** e il *Qerē* ***bayr***, la NVR rende "pozzo" e la Diod. rende "fonte del pozzo", mentre la CEI ha "sorgente". **9.** ***ḥay***, "vivo" come in "un pozzo d'acqua viva" (Gen. 26:19). **10.** ***nēḇeḵ,*** ricorre soltanto una volta nel testo biblico, nella costruzione plurale ***niḇeḵê–yām***, in Giobbe 38:16 e viene tradotto "sorgenti del mare". Nel NT il principale termine gr. per "sorgente", "fonte", è *pēgē* (Giov. 4:6; Apoc. 7:17; *cfr.* Mar. 5:29), una parola che, nella LXX, è usata principalmente per rendere l'ebr. ***'ayin***. (T.C. Mitchell)

*Acqua

FORCA

(Ebr. ***'es***, "albero"). Si trova solo nel libro di Ester (nove volte). Aman fece costruire una forca (Paoline: "patibolo") su cui far morire *Mardocheo, ma si è discusso molto sulla modalità dell'esecuzione progettata. In Persia, dove ebbero luogo gli eventi in questione, l'impiccagione non era consueta; è stato suggerito che la parola ebraica significhi, verosimilmente, "palo" e che, secondo l'usanza persiana, la vittima doveva essere impalata. (J.D. Douglas)

*Croce

FORCHETTONE PER LA CARNE

Utensile di bronzo che insieme ad altri utensili era legato all'altare degli olocausti nel tabernacolo (Es. 27:3; 38:3; Num. 4:14) e nel tempio di Salomone (I Cro. 28:17; II Cro. 4:16). Usato a Silo (I Sam. 2:13–14) come una forchetta a tre punte. (K.A. Kitchen)

*Altare

FORESTA

1. Ebr. ***ḥōreš***, "boschetto", "bosco, collina boscosa" si trova in parecchi brani (*p.e.* Ez. 31:3), sebbene in uno di questi (II Cro. 27:4) il testo sia incerto e si riferisca a un nome proprio. **2.** Ebr. ***pardēs***, "parco", un prestito dal persiano *pari–daeza*, "recinzione", parola usata per una riserva o parco con alberi (Nee. 2:8), alberi da frutta (Cant. 4:13) e un *giardino ben sistemato (Eccl. 2:5). **3.** Ebr. ***ya'ar***, "distesa", il termine più comune, utilizzato trentacinque volte nell'AT. In epoca biblica gran parte della regione collinare era coperta da foreste. A parte l'uso del termine in generale, la Bibbia menziona diversi boschi e foreste per nome, *p.e.* "foresta del Libano" (I Re 7:2); (*si vedano le voci con il nome di queste località).

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 2 ed., 1974, pp. 105–110. (J.D. Douglas)

*Albero

FORESTIERO

Vedi *straniero.

FORNACE

Termine usato per tradurre cinque parole ebraiche e una greca. **1.** ***'attûn,*** termine aram. che viene utilizzato in Daniele cap. 3 per la fornace nella quale Sadrac, Mesac ed Abed–Nego furono gettati da Nabucodonosor. Probabilmente si tratta di una parola presa in prestito dall'accad. ***utunu*** "forno", usato per cuocere i mattoni o per fondere i metalli.

2. ***kiḇšān,*** parola che si trova quattro volte nella Bibbia come similitudine per descrivere il fumo di Sodoma e Gomorra (Gen. 19:28) e del monte Sinai (Es. 9:8, 10). Nella lingua ebr. post–biblica indicava una fornace per cuocere la ceramica o per fare la calce. **3.** ***kûr,*** pentola o crogiolo per fondere i metalli. Nella Bibbia figura sempre come metafora o similitudine della punizione di Dio o del suo temprare l'uomo. L'Egitto era una fornace di ferro (Deut. 4:20; Ger. 11:4; I Re 8:51); Dio metterà Israele nel crogiolo e lo fonderà con la sua ira (Ez. 22:18, 20, 22); e Israele passerà attraverso il crogiolo dell'afflizione (Is. 48:10). **4.** ***'alîl,*** termine usato solo nel Salmo 12:6; è una similitudine delle parole di Dio che sono come l'argento raffinato in un crogiolo. **5.** ***tannûr***, "fornello portatile" o "forno" (*pane), come in Neemia 3:11 e 12:38; sarebbe una traduzione preferibile in Isaia 31:9 dove si legge "fornace" e forse in Genesi 15:17 dove la NVR riporta "fornace" (Diod. "forno").

6. *kaminos*, “forno, fornace”, termine usato nella LXX per tradurre *'attûn*, *kibšān* e *kûr*, e in Matteo 13:42, 50 e Apocalisse 9:2 come un'immagine del fuoco dell'inferno (*cfr.* anche Apoc. 1:15).

In Israele, sono state portate alla luce fornaci per raffinare il rame a Bet–Semes, ad Ai e a Esion–Gheber, l'ultima delle quali a sud dello uadi Araba, che forma una gola in cui soffiano forti venti. Fornaci per il raffinamento del ferro, ben preservate e costruite sotto il livello del terreno, sono state ritrovate a Tell Jemmeh (?Gherar). (*arti e mestieri).

Bibliografia. A.G. Barrios, *Manuel d'Archeologie biblique*, 1, 1939, pp. 372h–373; R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, pp. 66 ss., **in it.** C. Singer, a cura di, *Storia della tecnologia,* vol. I, Boringhieri, Torino, 1976 (T.C. Mitchell)

*Mattone

FORNACE PER MATTONI

Nell'Oriente biblico i mattoni di fango seccati al sole furono sempre il materiale da costruzione più economico e più diffuso, ma non quello atto a durare più a lungo (*p.e.* quando pioveva). I mattoni cotti al forno erano quasi indistruttibili. In Mesopotamia si usavano, fin dai primi tempi, (per i rivestimenti, per i pavimenti *ecc.*), in edifici importanti, ma erano quasi del tutto sconosciuti in terra d'Israele e in Egitto, prima dei romani. I forni per mattoni si ritrovano pertanto regolarmente in Mesopotamia ma non vicino al Nilo o al Giordano. La parola ebraica *malbēn* è tradotta con “fornace da mattoni” in II Samuele 12:31 e Geremia 43:9 e “fornace” in Naum 3:14. Tale traduzione sembra essere errata. Il *malbēn* è lo stampo per mattoni, di legno vuoto, usato per fare gli ordinari mattoni seccati al sole in II Samuele e Naum e, nel passo di Geremia, è usato in senso figurato per descrivere la pavimentazione rettangolare, in mattoni, di Tapanes. In II Samuele 12:31 (la frase è resa dalla NVR con “li mise a fabbricare mattoni”) si vuole dire che Davide obbligò gli ammoniti a lavori duri (nel verbo, si legge *d* in luogo di *r*, lettere molto simili in ebr.), con seghe di ferro, scuri di ferro e stampi per mattoni (*malkēn* sta probabilmente per *malbēn*, *TM* mrg. *Qᵉrᵉ*).

La “fornace ardente” nella quale furono gettati, per punizione, Daniele e i suoi tre amici (Dan. 3:6, 11, 15, 19–23) era molto probabilmente una fornace per mattoni, una di quelle che devono aver rifornito di mattoni cotti la Babilonia di Nabucodonosor. La parola usata, *'attûn*, fornace, è probabilmente identica a quella assiro–babilonese *utūnum*, “forno, fornace”. Oltre che in Daniele, la suddetta crudele punizione è attestata non solo dal profeta Geremia (29:22) ma anche da alcuni documenti scritti. Da una lettera babilonese del 1880 a.C. *ca.* e da un regolamento di corte del 1130 risulta che alcune persone furono (o potevano essere) gettate in una fornace come punizione; si veda G.R. Driver, *AfO* 17, 1956, pp. 285–286. Tale usanza viene presa come paragone nel Salmo 21:9. Sulla “fornace ardente” come fornace da mattoni, si veda quanto è detto in merito alle fiamme di fornaci per mattoni moderne, simili alle antiche, che illuminano il cielo vicino a Babilonia, da R. Koldewey, *The Excavation at Babylon*, 1914, pp. 81–82. È possibile che le fornaci per mattoni dell'antica Babilonia somigliassero alla grande fornace per vasi, portata alla luce a Nippur e raffigurata in B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, p. 234 e figure 55–56, **in it.** *EAA*, II Supp. (1970–1994), 2, pp. 686ss. (K.A. Kitchen)

*Mattone

FORO APPIO

Cittadina del Lazio con un mercato che fungeva da luogo di sosta, fondata da Appio Claudio Caeco sulla Via Appia. Distante 63 km. da Roma era, secondo il poeta Orazio, un luogo “pieno di barcaioli e di locandieri dai prezzi esorbitanti”. Foro Appio era il punto settentrionale del canale che attraversava l'Agro pontino. Era uno dei posti in cui i fratelli provenienti da Roma incontrarono Paolo (Atti 28:15); si veda anche *Tre Taverne. (E.M. Blaiklock)

FORTIFICAZIONI E ASSEDIO

I. La difesa nel mondo antico

a) Luogo e dimensioni delle fortezze

Durante la maggior parte del periodo biblico i termini “città” e “fortezza” erano in pratica sinonimi. Talvolta una “città cinta di mura” sottolinea questo normale aspetto difensivo delle città, in contrasto con i villaggi privi di mura. Il resoconto della ricostruzione di Gerusalemme sotto la guida di Neemia dimostra chiaramente che le mura costituivano una città in quanto tale.

Quando era possibile, si sceglieva per la posizione della città un luogo difendibile, benché fosse indispensabile anche una sorgente d'acqua. Un colle isolato ed elevato come Samaria o l'inespugnabile sperone di una collina come Ofel, il sito della Gerusalemme di Davide, erano luoghi eccellenti. Alcune città erano scelte per scopi strategici regionali, per la protezione delle strade e le vie di comunicazione principali o, come nel caso di Be-

tel, per la vicinanza dell'acqua. Le città in pianura, costruite quando la popolazione cresceva nella città in collina, richiedevano un sistema di difesa artificiale.

Generalmente, il termine "fortezza" suggerisce un perimetro di difesa limitato. Le città conosciute nella Bibbia avevano in media una superficie di circa 2–4 ettari, alcune la metà, altre una maggiore. Per esempio, Meghiddo e la Gerusalemme del tempo di Davide occupavano 4,5–5,3 ettari, mentre la città cananea Asor copriva circa 81 ettari. Le capitali dell'Egitto, dell'Assiria, della Babilonia, della Persia e Roma erano di dimensioni eccezionali e differivano dalle normali città anche sotto altri aspetti (*Ninive, *Cala, *Babilonia).

Le mura delle città variavano notevolmente in larghezza, altezza e forma. Mura solide avevano in media una larghezza di 3 m., ma potevano essere due o tre volte più larghe alla base. Le muraglie a casamatte erano un sistema a due pareti, ciascuna delle quali larga circa 1,5 m. L'altezza delle mura variava dai 6 a oltre 9 m. Solitamente, le fondamenta erano di pietra e le mura stesse di pietra, mattoni o mattoni di fango posti sopra un numero variabile di strati di pietre. Le difese si rafforzavano con mura esterne poste a un tiro d'arco dalla cinta principale.

b) Lo sviluppo delle difese della città

Benché si preferisse la guerra aperta, se necessario, un esercito che si difendeva poteva ritirarsi nella propria città. Le mura e le fortificazioni a esse collegate dovevano impedire l'ingresso del nemico e provvedere una piattaforma di tiro protetta per i difensori. Mura e bastioni, indipendenti o legati al muro principale, baluardi, torri e spalti merlati o parapetti con feritoie sono stati tutti utilizzati in periodi diversi.

Alcuni scavi hanno portato alla luce resti di mura di città che risalgono al III mill. a.C., probabilmente sviluppatesi sotto l'influenza mesopotamica. Un lungo intervallo di tempo separa queste mura dalle fortificazioni più antiche a noi note. Della Gerico neolitica preceramica sono stati rinvenuti diversi resti di mura di pietra grezza, come pure una torre circolare del diametro di 13 m. con un passaggio interno che contava 22 gradini. Queste mura e un fossato largo 9 m., scavato nella solida roccia, risalgono al 7000–6000 a.C., più di 4000 anni prima di Abramo. Ai villaggi non fortificati seguirono, intorno al 3000 a.C., alcune città fortificate, quali: Gerico, Meghiddo, Ghezer, Ai, *ecc.* Si utilizzavano una molteplicità di mura di pietra e/o di mattoni, alcune con bastioni e baluardi. Sono state scoperte anche torri angolari semicircolari e quadrate.

Durante il periodo successivo, quello dell'Età del Bronzo media (dai patriarchi a Giuseppe), furono apportate alcune importanti modifiche alle mura e alle porte, legate in parte all'uso dei carri e forse dell'ariete. Verso il 1700 a.C., quando gli Hyksos entrarono in Egitto (*Cronologia dell'AT), si aggiunsero alle mura esistenti un solido bastione di terra battuta o si costruirono bastioni indipendenti. Talvolta era eretto un muro sulla sommità del terrapieno. Si trovano massicce mura di pietra anche risalenti a un periodo più tardivo (*Sichem). Il bastione o "spalto", uno speciale consolidamento sul pendio di una collina, spesso reso impermeabile con intonaco o gesso, serviva da difesa negli assalti con l'ariete (*EAEHL*, p. 113). Tale bastione non serviva per proteggere lo spazio riservato ai carri e ai guerrieri, ma per proteggere la città bassa (*Asor). Gli Hyksos furono evidentemente responsabili di questo nuovo sistema di difesa, benché gli abitanti cananei occupassero ancora le città. Infine, di fronte al bastione, c'era spesso un fossato e il materiale asportato formava il terrapieno (*CAH*, 2, 1 pp. 77–116).

Giosuè entrò nella terra di Canaan nella tarda Età del Bronzo, nel XIII secolo a.C. Gli scavi hanno rivelato poche tracce delle fortificazioni di questo periodo. Ci furono pochi nuovi sviluppi e si continuò a utilizzare i sistemi di difesa dell'Età del Bronzo media. Questo potrebbe spiegare l'apparente mancanza a *Gerico di mura che risalgono al tempo di Giosuè. Fino a oggi non si conoscono fortificazioni israelite anteriori al tempo di Saul e di Davide.

Durante la monarchia unita furono costruite muraglie a casamatte in diverse città. Esse consistevano in due muri paralleli larghi circa 1,5 m., separati da circa 2 m. di spazio ma uniti a intervalli regolari da muri trasversali. Le stanze lunghe e strette che in questo modo si formavano all'interno della muraglia potevano essere usate come abitazione (Gios. 2:15), come magazzino, o riempite per aumentarne la solidità. Le mura di questo tipo erano meno costose da costruire, ma avevano comunque una discreta robustezza. Le muraglie a casamatte furono usate dal 1600 fino al II sec. a.C. La capitale di Saul a Ghibea era una fortezza, 52 per 35 m., con torri angolari e muraglia a casamatte. Si usavano anche altri tipi di muraglia. A Beer–Sceba due sottili mura parallele, con a seguire una solida muraglia di 4 m. di spessore, sono databili all'epoca di Davide e di Salomone. Le città costruite da Salomone usavano schemi di fortificazione differenti sebbene, come si è visto a *Meghiddo, *Asor e *Ghezer, una loro caratteristica fosse l'uso di muraglie a casamatte e di una porta con tre serie di pilastri e due torri. Durante

il resto dell'AT si utilizzarono sia mura solide sia muraglie a casamatte e, a volte, un muro esterno e uno interno (*Lachis)

Fortezze reali, come Ghibea di Saul, furono costruite durante l'Età del Ferro. Una serie di forti rettangolari o di struttura irregolare, costruiti nel Negev fra il X e il VI secolo a.C., indicano che gli israeliti si espansero verso sud. La cittadella di *Arad era un'importante fortezza reale di frontiera; forti romani furono costruiti nel Negev, nell'Araba e nella Transgiordania.

Scavi effettuati a *Gerusalemme hanno rivelato alcune delle opere di difesa costruite lungo i secoli. Kathleen Kenyon ha scoperto delle sezioni di due muri in fondo alla valle del Chidron, facenti parte rispettivamente delle mura esistenti fino al VII sec. a.C. e di quelle nuove costruite in quel secolo, distrutte poi da Nabucodonosor nel 586 a.C. Un muro sulla cresta orientale dell'Ofel, al livello di uno strato superiore, sembrerebbe essere quello costruito da Neemia perché egli non poteva sgombrare le macerie lasciate dalla distruzione babilonese. A ovest, a 275 m. dalla spianata del Tempio, più di 40 m. di muraglia dello spessore di 7 m. costruita con grosse pietre, rappresenta probabilmente l'ampliamento delle mura di Gerusalemme fatte da Ezechia (II Cro. 32:5).

In epoca intertestamentaria e in quella neotestamentaria le città erano generalmente circondate da uno o due muri di pietra. A Maresa le mura quasi quadrate avevano contrafforti e torri angolari. La pregevole muraglia romana a Samaria, costruita evidentemente da Erode, circondava una superficie di 69 ettari. Erode il Grande fu il costruttore più attivo di tutta la storia di Israele. Un esempio della sua opera a Gerusalemme è rappresentato dal solido muro di contenimento della spianata del Tempio. In scavi ulteriori si vanno scoprendo sezioni di opere di difesa asmonea e delle tre mura di Gerusalemme dell'epoca neotestamentaria, quali quelle nei pressi della cittadella che si trova vicino alla porta di Giaffa, appartenente al "primo muro", la base massiccia di una torre asmonea e la torre di Fasael del palazzo di Erode (torre di Davide).

c) La porta della città

Il punto più debole delle fortificazioni di una città era la porta. Si svilupparono diversi modi per renderla più sicura, quali torri, accessi posti di sbiego e porte interne con diverse serie di stipiti. Le torri, come lo spalto, erano usate per proteggere la zona morta ai piedi della muraglia. La maggior parte delle città costruite su "tell", ossia collinette, avevano una porta principale, oppure una porta interna e una esterna. Le città grandi, come Gerusalemme, avevano diverse porte. Fino all'anno 1000 a.C. *ca.*, un certo numero di porte segrete, piccoli accessi facilmente difendibili, permettevano ai soldati di entrare o uscire dalla città velocemente, in quanto si preferiva combattere in spazi aperti.

Prima che sorgesse l'esigenza di accessi per i carri, ingressi posti ad angolo con due porte impedivano l'assalto dei nemici. Con l'avvento dei carri, intorno al 1700 a.C., la maggior sicurezza era garantita dalle torri e da una porta complessa fatta con diversi pilastri o lesene. Le torri e le stanze superiori consentivano ai difensori di colpire il nemico che avanzava. Forse una di quelle superiori era una stanza reale speciale, come suggeriscono i rilievi nella camera della grande porta a Medinet Habu (*cfr.* II Sam. 18:33). In epoca patriarcale, le porte avevano due serie di tre pilastri. Porte simili fatte costruire da Salomone creavano tre guardiole. Prima e dopo il tempo di Salomone si usavano modelli a due guardiole. A Dan e a Tell el–Naṣ be, una sovrapposizione sulle mura formava uno spazio quadrato dietro al quale era collocata la porta. A Tell el–Naṣ be una grossa torre alla destra (muro esterno) consentiva di controllare gli aggressori su tre lati. A Dan, panche di pietra davanti alla porta e fra la porta esterna e quella interna, indicano il luogo dove si esercitava la giustizia (Rut 4:1–2; II Sam. 19:8). Nello stesso sito sono stati rinvenuti una probabile base di un trono e un baldacchino. La porta della città era chiusa da massicce doppie porte di legno. Queste porte erano sostenute da pali piantati nel terreno e imperniati su pietre appositamente incavate. Quando era chiusa contro la soglia di pietra, la porta era sprangata con una grossa trave mantenuta in posizione mediante due cavità in entrambi gli stipiti. Dal momento che un nemico avrebbe cercato di dar fuoco alle porte, spesso queste venivano coperte con lastre di metallo.

d) Cittadelle e piccoli forti

La porta munita di torri era di fatto l'ingresso di una fortezza o di una cittadella. Il termine "torre" (*migdāl*) può indicare anche una cittadella interna, un palazzo o un tempio (*Baal–Berit a Sichem) che rappresentava un secondo luogo fortificato interno, da cui combattere in caso fosse stata aperta una breccia nelle mura. Talvolta, una città era divisa in sezioni per analoghe ragioni difensive. La parola "torre" può riferirsi anche a una piccola fortezza o a quello che noi potremmo chiamare fortino; la catena di forti nel Negev e in Transgiordania ne sono un esempio (si veda sopra).

e) Il rifornimento d'acqua

Dopo la fortificazione di una città con mura e

porte, l'esigenza principale era quella dell'approvvigionamento d'acqua. Prima dell'invenzione dell'intonaco impermeabile per sigillare le cisterne, ogni città aveva bisogno di una sorgente o di un ruscello nelle vicinanze. I serbatoi misero le fortezze in grado di resistere a lunghi assedi, come nel caso di Masada. Le città costruite sui tell dovevano comunque avere accesso a sorgenti ai piedi della collina. Nel X sec. e in seguito, si scavarono tunnel e pozzi dentro la città per avere accesso all'acqua, mentre gli ingressi esterni erano bloccati. Gallerie di accesso di questo tipo furono usate a Meghiddo, ad Asor, a Ghezer, a Gabaon e a Gerusalemme (galleria di *Siloe). Questi sistemi di rifornimento idrico rivelano conoscenze e abilità tecniche avanzate. I difensori cercavano di negare l'approvvigionamento di acqua agli invasori riempiendo le cisterne, prosciugando gli stagni e nascondendo le sorgenti ovunque fosse possibile. Anche il rifornimento di cibo era di vitale importanza per resistere agli assedi, per cui si trovavano dentro le città granai e magazzini.

II. Metodi di attacco

Il metodo meno costoso per prendere una città era naturalmente quello di persuaderla ad arrendersi senza combattimento. Il re assiro Sennacherib tentò inutilmente questa strategia con Gerusalemme. Un altro sistema era quello di catturare una città con qualche stratagemma e a sorpresa, come fece Davide quando prese Gerusalemme. Ioab entrò probabilmente nella città attraverso l'acquedotto. Generalmente, comunque, le grandi città dovevano essere catturate o con un assalto o con un lungo assedio.

a) L'assalto

In un assalto diretto l'invasore poteva cercare di scalare le mura utilizzando scale, penetrare attraverso le mura perforandole con utensili vari o con l'ariete, introdursi dalla porta incendiandola o buttandola giù o scavare un tunnel sotto il muro. Dove bastioni, fossati o il fianco di una collina rendevano difficile l'attacco, si utilizzava una rampa. Parte del fossato era riempito di terra o di macerie e vi si costruiva sopra una rampa inclinata fino al livello del muro di cinta della città. Una rampa assira rinvenuta a Lachis nel 1977 risultò costruita tutta con grosse pietre di campo. Rilievi assiri provenienti da Ninive raffiguranti l'assalto di Sennacherib a *Lachis (si veda Is. 37:33) mostrano che le rampe avevano del legno in superficie. Le truppe d'assalto, dietro grandi scudi, oltre agli arieti, avanzavano sulle rampe, protetti dagli arcieri e frombolieri. La trave dell'ariete aveva una testa di ferro a forma di azza che quando penetrava nel muro di mattoni era spostata lateralmente per rimuoverli. Una torre davanti all'ariete era usata dagli arcieri per colpire i difensori che stavano sulle mura. Torri mobili potevano essere portate accanto alle mura e da qui catapultare grosse pietre sulle sezioni superiori delle mura e contro i difensori. Per impedire la fuga degli assediati si costruiva un bastione o un terrapieno attorno alla città (Ger. 6:6; Ez. 17:17). Dalle mura i difensori lanciavano frecce, giavellotti, pietre, acqua bollente e torce accese per dar fuoco agli arieti. Talvolta uscivano anche dalla città per distruggere i dispositivi d'assalto e attaccare le truppe che li proteggevano.

b) L'assedio

Il sistema di assedio prolungato era usato quando una città era troppo potente per un assalto diretto o quando, per altri motivi, l'invasore preferiva aspettare. Accerchiando la città, gli attaccanti cercavano di tagliare i suoi rifornimenti e i suoi aiuti dall'esterno fino a quando i difensori erano obbligati ad arrendersi. Un bastione circolare e campi fortificati erano necessari per proteggere l'esercito invasore. Gli assedi potevano durare parecchi anni, come quello che il re d'Assiria pose a Samaria (II Re 17:5).

c) Conquista e distruzione

Dopo la conquista, normalmente la città era saccheggiata e bruciata. La maggior parte delle città furono però ricostruite. I difensori sopravvissuti potevano essere deportati, fatti schiavi o sottoposti al pagamento di tributi e i loro capi erano torturati, uccisi o presi in ostaggio. La distruzione più famosa dell'epoca dell'AT fu la devastazione da parte di Nabucodonosor di tutte le città della Giudea, compresa Gerusalemme, nel 588–587 a.C. La distruzione di Gerusalemme a opera di Tito nel 70 d.C. fu ugualmente totale, benché sotto i romani le città minori fossero trattate molto meglio.

Bibliografia. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, 1963; S.M. Paul e W.G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973; *NEAEHL*; A. Negev, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, 1972, **in it.** *DIB*, pp. 553–554; T.R. Hobbs, *L'arte della guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1997; M. Gichon, *Le grandi battaglie della Bibbia*, Roma, 2003. (G.G. Garner)

*Armi e armature; *Città; *Esercito; *Guerra; *Mura

FORTUNATO

Membro della delegazione della chiesa di Corin-

to che fu una benedizione per Paolo a Efeso (I Cor. 16:17–18). Di lui non si conosce nient'altro; il suo è un nome latino molto comune ed è possibile che fosse uno schiavo. Pare non abbia fondamenti l'idea secondo la quale lui e *Acàico appartenessero alla famiglia di *Stefana (*cfr.* I Cor. 16:15) o a quella di Cloe (I Cor. 1:11). È interessante rinvenire un Fortunato in seguito in I Clemente 65 (così J.B. Lightfoot, *St. Clement of Rome*, 1, pag. 62; 2, pag. 187), ma non è certo che il Fortunato di Clemente fosse quello di Corinto. (A.F. Walls)

FOSSA

Buca profonda nel terreno, di natura artificiale ma anche naturale.

1. Ebr. *bôr*, "buca profonda", usato per descrivere il luogo dove Giuseppe fu gettato dai fratelli (Gen. 37:20, 22, 24), un luogo in cui nascondersi (I Sam. 13:6), un luogo nel quale si nascondono i leoni (II Sam. 23:20; I Cro. 11:22), un luogo nel quale venivano rinchiusi i prigionieri (Is: 24:22; Zacc. 9: 11; *cfr.* Ger. 38:6) e dove Ismaele, il ribelle (Ger. 41: 7, 9), gettò gli uomini di Sichem, Silo e Samaria. Le leggi di Esodo 21:33–34 proibiscono agli israeliti di aprire buche e lasciarle scoperte (*cfr.* Eccl. 10:8, dove la parola è *gûmmāṣ*). Metaforicamente la parola è usata per descrivere l'oltretomba, il luogo degli spiriti dei deceduti (Sal. 28:1; 30:3; 88:4, 6; 143: 7; Prov. 1:12; Is. 14:15, 19; 38:18; Ez. 26:20; 31:14, 16; 32:18, 24). Un secondo uso metaforico descrive il luogo dal quale Dio trae fuori i suoi santi (Sal. 40: 2; Is. 51:1). **2.** Ebr. *b^{e}ʼēr*, "pozzo". La valle di Siddim era piena di cave di bitume (Gen. 14:10). Usato metaforicamente, esso è la fossa di distruzione (Sal. 55:23; 69:15). In Proverbi 23:27, una prostituta è descritta come una fossa profonda. **3.** Ebr. *gēḇ* o *geḇeʼ*, "luogo dove si raccoglie l'acqua" (Is. 30: 14; Ger. 14:3). **4.** Ebr. *paḥaṯ*, "fossa per intrappolare gli animali" (II Sam. 17:9; 18:17; Is. 24:17–18; Ger. 48:43–44). **5.** Ebr. *š^{e}ʼôl*, soggiorno dei morti (Num. 16:30, 33; Giob. 17:16). La medesima parola ebraica è tradotta diversamente altrove (*inferno). **6.** Tre parole dalla radice ebr. *šwḥ*: *i)* *šûḥâ*, "fossa nel deserto" (Ger. 2:6), il luogo dove Geremia fu intrappolato da uomini malvagi (18:20, 22), e la bocca di una donna corrotta (Prov. 22:14). *ii)* *šaḥaṯ*, trappola nel terreno per animali selvaggi (Sal. 35:7; Ez. 19:4, 8), o, più di consueto, "fossa" (Giob. 33:18, 24, 28, 30; Sal. 9:1; 30:9; 94:13; Is. 38:17; 51:14; Ez. 28:8). *iii)* *šîḥâ*, trappola, fossa (Sal. 57:6; 119:85; Ger. 18:22). **7.** Due parole dalla radice *šḥh*, *š^{e}ḥut*, la fossa che gli empi preparano per i giusti, nella quale cadono loro stessi (Prov. 28: 10), e *š^{e}ḥîṯ*, la sorte di Sedekia nel 587 a.C. quando fu preso nella fossa del nemico (Lam. 4:20). **8.** Nel NT la fossa nella quale cade un asino è *bothynos*, in Matteo 12:11 e *phrear* in Luca 14:5. Anche il pozzo senza fondo di Apocalisse 9:1–2 è *phrear* (*abisso).

Dalle scoperte archeologiche si ha un'idea di come erano le fosse. Di solito la cisterna che serviva come fossa aveva un'apertura larga circa quanto un uomo, per una profondità di 1 m. e poi si allargava in una cavità a forma di bulbo. Le ceramiche e altri resti trovati in queste fosse aiutano a datare il periodo nel quale erano in uso. L'uso di fosse per prendere in trappola animali e uomini è attestato anche nei testi extrabiblici. (J.A. Thompson)

*Archeologia; *Fossa

FRANGIA (FRANGE)

Bordo di nappe agli angoli di un mantello (Deut. 22:12). Era legata da un cordone violetto e serviva per ricordare a colui che lo indossava i comandamenti di Dio e la necessità di ubbidire a essi (Num. 15:38–39). Molti monumenti mostrano ebrei e altri che indossano mantelli con le frange. In epoca neotestamentaria, coloro che si dilettavano nel mostrare esternamente la propria religiosità mettevano frange particolarmente lunghe ai loro mantelli (Matt. 23:5). (K.A. Kitchen)

FRATELLI DI GESÙ

Nei Vangeli quattro uomini sono definiti "fratelli" di Gesù, e precisamente Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda (Matt. 13:55; Mar. 6:3). Gli abitanti della città in cui Gesù era nato manifestarono stupore che un fratello di costoro possedesse una sapienza e una potenza cosi notevoli (Mar. 6: 2–3). D'altro lato Gesù contrappose i suoi fratelli e sua madre, legati a lui da vincoli fisici, ai discepoli, che in virtù dell'ubbidienza alla volontà di suo Padre erano da lui ritenuti "fratelli" e "madre" spirituali (Matt. 12:46–50). Sulla natura del rapporto esistente tra Gesù e i quattro uomini citati sono state sostenute tre tesi diverse.

a) I "fratelli" erano i figli più piccoli di Giuseppe e Maria. È un'opinione confermata dal significato immediato di "primogenito" in Luca 2:7 e da quanto si deduce naturalmente dal passo di Matt. 1:25, e cioè che dopo la nascita di Gesù tra Giuseppe e Maria ci furono i rapporti normali tra marito e moglie. Tesi energicamente sostenuta da Elvidio nel IV secolo, ma che finì per essere ritenuta eretica alla luce della dottrina sempre più attraente, man mano che si sviluppava il movimento ascetico, secondo la quale Maria fu sempre vergine. Dalla Riforma in poi questa prima tesi è stata l'opinione più comunemente sostenuta dai protestanti.

b) I "fratelli" erano figli di Giuseppe avuti da una prima moglie. Questa opinione, sostenuta dapprima nel III secolo e difesa da Epifanio nel IV, diventò la dottrina accettata dalla chiesa ortodossa orientale. Non trova un sostegno diretto nel NT. Tuttavia i suoi sostenitori hanno supposto che l'opposizione riservata a Gesù dai fratelli, durante la sua vita terrena, era da attribuirsi in larga misura alla loro gelosia, motivata dai successi riportati dal fratellastro più giovane.

c) I "fratelli" erano i cugini di Gesù. È l'opinione avanzata da San Girolamo a difesa della dottrina della verginità perpetua di Maria, e continua a essere l'insegnamento ufficiale della chiesa cattolica romana. Si basa sulla seguente serie di presupposti arbitrari: 1) che l'interpretazione corretta di Giovanni 19:25 è che presso la croce c'erano tre donne, e non quattro, e cioè Maria madre di Gesù, sua sorella, identificata con "Maria di Cleopa", e Maria Maddalena; 2) che la seconda Maria del brano di Giovanni è la stessa Maria descritta in Marco 15:40 come "Maria madre di Giacomo il minore e di Iose"; 3) che il suddetto "Giacomo il minore" è l'apostolo definito, in Marco 3:18, "Giacomo, figlio di Alfeo"; 4) che la seconda Maria di Giovanni 19:25 era maritata con Alfeo. San Girolamo ammise di non sapere perché dovesse essere descritta come "di Cleopa", che presumibilmente significa "moglie di Cleopa". La teoria ora descritta sembrerebbe esigere o che Cleopa fosse un altro nome indicante lo stesso Alfeo, o che questa Maria si fosse sposata due volte. Mediante la suddetta esegesi, ingegnosa ma non convincente, San Girolamo ridusse a due il numero degli uomini chiamati Giacomo nel NT: il figlio di Zebedeo e Giacomo il fratello del Signore, anche lui apostolo e noto come "il minore" per distinguerlo dal figlio di Zebedeo! È probabile che i "miei fratelli" di Matteo 28:10 faccia riferimento a un gruppo più ampio rispetto a "i fratelli" già menzionati.

Bibliografia. Si veda l'excursus di J.B. Lightfoot, "The Brethren of the Lord" in *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, 2 ed., 1886, pp. 247–282; J.J. Gunther, "The Family of Jesus", *EQ* 46, 1974, pp. 25ss.; J.W. Wenham, "The Relatives of Jesus", *EQ* 47, 1975, pp. 6ss.; e le introduzioni ai commentari citati sotto la voce *Giacomo, Epistola, **in it.** E.G. Parrinder, *Figlio di Giuseppe*, Torino, 1995; J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, voll. 1 e 3, Brescia, 2001, 2003. (R.V.G. Tasker)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento

FRIGIA

Territorio a ovest del grande altipiano anatolico, che si estende a nord fino all'alto Sangario, a sud–ovest seguendo la valle del fiume Meandro, e a sud–est attraverso l'altipiano, forse fino a Iconio. I frigi formarono il mitico regno di Mida. Essi caddero sotto l'influenza ellenica durante l'era dei re attalidi di Pergamo, e nel 116 a.C. la maggior parte della Frigia fu incorporata dai romani nella provincia dell'Asia. L'estremità orientale (Frigia galattica) fu accorpata nella nuova provincia di Galazia nel 25 a.C. I romani furono profondamente colpiti dal culto estatico dei frigi indirizzato a Cibele, e il fanatismo nazionale spiega il tono delle iscrizioni tombali, presumibilmente montaniste, del II sec. d.C., che costituiscono la più antica testimonianza pubblica rimasta del cristianesimo; non vi è comunque traccia dell'esistenza di chiese indigene ai tempi del NT. Le chiese teoricamente situate nella Frigia (Laodicea, Ierapoli, Colosse, Antiochia di Psidia e probabilmente Iconio) nacquero nelle comunità greche. Molti abitanti giudei di questi stati greci fecero visita a Gerusalemme in occasione della Pentecoste (Atti 2:10). Se Colossesi 2:1, com'è ammissibile, non esclude una visita di Paolo, sarebbe naturale supporre che Atti 16:6 e 18:23 facciano riferimento alle prime tre di queste città situate sul Meandro superiore. Se così non fosse, potremmo far ricorso all'ipotesi che la frase "la regione della Frigia e della Galazia" comprende un termine collettivo per indicare la Frigia galattica e che in particolare si riferisce alle chiese di Iconio e Antiochia di Pisidia. Diversamente non possiamo identificare i discepoli che Paolo lasciò in "Frigia".

Bibliografia. Strabone, 12; J. Friedrich, *RE*, 20, 1, pp. 781–891; W.M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 1895–1897; A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 1937; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 voll., 1950; W.M. Calder, *AS* 5, 1955, pp. 25–38, **in it.** P. Pellizzari, *Turchia cristiana. Un itinerario sui passi di Paolo, Giovanni e delle comunità cristiane*, Cinisello, 2005. (E.A. Judge)

*Antiochia di Pisidia; *Galazia

FRONTE

(Ebr. *mēṣaḥ*; gr. *metōpon*, *lett.* "fra gli occhi"). L'aspetto della fronte può indicare opposizione, difesa o ribellione (Ger. 3:3) e l'indurimento della fronte indica la determinazione o la forza di perseverare in un medesimo atteggiamento (Is. 48:4; Ez. 3:8–9). La fronte, essendo scoperta e completamente visibile, era il posto più indicato per apporre un segno o un marchio (Ez. 9:4; Es. 28:38; Apoc. 7:3; 13:16); in Ezechiele il segno era appo-

sto con l'inchiostro ma nel libro dell'Apocalisse è un sigillo e in Esodo una lamina. Si osservi che anche il *filatterio era portato sulla fronte. (B.O. Banwell)

*Faccia; *Occhio

FRUSTATA

È la traduzione di diverse parole ebr. e gr., delle quali soltanto una (il gr. *plēgē*) si trova più di due volte. La legge deuteronomica limitava a quaranta il numero di colpi che potevano essere prescritti da un giudice (Deut. 25:2–3). Generalmente, la punizione era eseguita con una frusta composta da tre strisce di cuoio e l'esecutore stesso incorreva in una sanzione se superava il numero stabilito. Quindi ciò che Paolo descrive in quello che definì il suo "folle" vantarsi (II Cor. 11:1, 24) era in realtà la pena massima, poiché i quaranta colpi nella pratica erano diminuiti di uno in base al principio del "mettere una protezione attorno alla legge".

Le frustate potevano costituire un simbolo di correzione salutare (Sal. 89:32; *cfr.* Prov. 13:24) e un ricordo del sacrificio del Signore (Is. 53:5; I Pie. 2:24). (J.D. Douglas)

FRUTTETO

Noto in tutta l'antichità in molte delle terre bibliche, si trattava di piantagioni di alberi da frutta, in particolare di melograni (Eccl. 2:5, "alberi fruttiferi" e Cant. 4:13 dove si traduce la parola ebr. *pardēs*. (K.A. Kitchen)

FRUTTO

I termini ebr. e gr., alcuni dei quali sono interscambiabili sono: ebr. *'ēḇ*, "frutto" (Cant. 6:11; Dan. 4:12, 14, 21); ***y^eḇûl***, "prodotti" (Deut. 11: 17; Ab. 3:17; Agg. 1:10); ***t^enûḇâ*** "frutto, prodotti" (Giu. 9:11; Is. 27:6; Lam. 4:9); *leḥem* "frutto" (Ger. 11:19); ***m^elē'â***, "frutto" (Deut. 22:9; anche " raccolte" in Es. 22:29); ***p̄^erî***, "frutto" (107 volte); ***t^eḇû'â***, "frutto" (13 volte); ***kōah***, "frutto" (Giob. 31:39). Gr. *gennēma*, "frutto della vigna" o "frutto" (Matt. 26:29; Mar. 14:25; Luca 12: 18; 22:18; II Cor. 9:10); *karpos*, "frutto" (64 volte; *akarpos*, "senza frutto" in Giuda 12); *apōra*, "frutti maturi" (*cfr.* Apoc. 18:14).

a) Uso letterale

La legge di Mosè ordinava che gli alberi fruttiferi fossero considerati impuri per tre anni dopo essere stati piantati, appartenenti al Signore il quarto anno e che il popolo ne mangiasse i frutti solo dal quinto anno in poi (Lev. 19:23–25). Questo preservava la vita dell'albero impedendo la raccolta prematura, dava a Dio il giusto posto, forse commemorava l'entrata del peccato per mezzo del frutto proibito e certamente inculcava l'auto–disciplina. Gli alberi da frutto erano tenuti in una considerazione così elevata che in seguito per molti secoli, persino durante le guerre più aspre, si facevano grandi sforzi per proteggerli (*cfr.* Deut. 20:19–20). A volte si parla dei figli come del frutto del seno o del grembo materno (Deut. 28:4; Sal. 127:3).

b) Uso metaforico

Il temine "frutto" ha ispirato molteplici metafore, comprese le espressioni come "frutto dello Spirito" (Ga. 5:22), "frutto a Dio" (Rom. 7:4) e "frutto per la morte" (Rom. 7:5; *cfr.* Giac. 1:15), "frutto delle labbra" (cioè, il parlare; Ebr. 13:15), "per frutto la vostra santificazione" (Rom. 6:22), "li conoscerete dai loro frutti" (Matt. 7:16–20), frutto dell'egocentrismo (Os. 10:1; *cfr.* Zacc. 7:5–6), frutto di stagione (cioè vera prosperità, Sal. 1:3; Ger. 17:8), frutti del vangelo (Rom. 1:13; Col. 1: 6), di giustizia (Fil. 1:11; Giac. 3:18), frutti che dimostrano ravvedimento (Matt. 3:8; *cfr.* Am. 6:12). Le "opere infruttuose delle tenebre" sono contrapposte al "frutto della luce" (Ef. 5:9–11).

Alcuni considerano l'"albero della vita con i suoi dodici frutti" (Apoc. 22:2) "un simbolo sacro del patto delle opere e analogo al pane e al vino usati da Melchisedec (Gen. 14:18) e all'eucaristia (Matt. 26:29) nel patto della grazia" (*Baker's Dictionary of Theology*, 1960, pag. 231). È più probabile che si tratti di un simbolo di vita abbondante (Giov. 10:10).

Bibliografia. A. Goor e M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968; F.N. Hepper, *IEBP: Flowers and trees, Fruits and Vegetables, Ecology*, 1992, **in it.** R. Hensel, *DCBNT*, pp. 728–730; *GLNT*, 5: 215–222. (J.D. Douglas)

*Agricoltura; *Albero; *Cibo; *Diluvio; *Fico; *Vite

FULMINE

1. Il fulmine che accompagna il *tuono è un fenomeno molto noto nel Vicino Oriente, specialmente nella stagione fredda, con un massimo di manifestazioni in novembre e dicembre. La parola è a volte tradotta con "scintillio" o "luccicare" (Deut. 32:41; Giob. 20:25; Ez. 21:15; Na. 3:3; Ab. 3:11). Il lampo è una figura che serve a indicare la luminosità dell'espressione (Dan. 10:6; Matt. 28: 3) e del vestimento (Luca 24:4). In alcuni passi anche il termine "fuoco" si riferisce a lampo (*p.e.* Es.

9:23; I Re 18:38; II Re 1:10, 12, 14; I Cro. 21:26; Giob. 1:16; Sal. 148:8). Il fulmine è poeticamente descritto insieme ai temporali (II Sam. 22:15; Salmi 18:14; 97:4; 135:7; Ger. 10:13; 51:16).

2. Il fulmine è associato alle teofanie del Sinai (Es. 19:16; 20:18), è presente nella visione di Ezechiele (Ez. 1:13–14) e diverse volte nell'Apocalisse (Apoc. 4:5; 8:5; 11:19; 16:18). È considerato uno strumento del giudizio di Dio (Sal. 144:6; Zacc. 9:14; Luca 10:18). (J.M. Houston)

*Turbine

FUNE

Vedi *corda.

FUOCO

Traduce l'ebr. *'ēš* e nel NT il gr. *pyr*, termine generalmente usato nella LXX per tradurre *'ēš*. Questi termini esprimono lo stato di combustione e i suoi aspetti visibili come la fiamma. La produzione di fuoco con mezzi artificiali è un'abilità che si attribuisce all'uomo fin dall'Età della Pietra. Nell'antichità si faceva molta attenzione a mantenere un fuoco acceso per evitare di doverlo riaccendere. A quanto pare, Abraamo portò con sé un fuoco acceso quando andò a offrire Isacco (Gen. 22: 6) e Isaia 30:14 indica che questa era un'abitudine domestica. Probabilmente nei tempi dell'AT i metodi più comuni per accendere un fuoco erano: girare un pezzo di legno in un buco di pietra, pratica attestata nel geroglifico egizio *d'* (XVIII Dinastia) e battere una pietra su piriti di ferro, pratica questa attestata dal Neolitico e pertanto ritenuta in uso in seguito. Forse si fa riferimento a quest'ultimo metodo in II Maccabei 10:3.

Il fuoco era normalmente usato per cuocere (Es. 12:8; Giov. 21:9), produrre calore (Is. 44:16; Luca 22:55), affinare i metalli (Es. 32:24; Ger. 6:29) ma anche per distruggere idoli (Es. 32:20; Deut. 7:5, 25), idoli d'Astarte (Deut. 12:3), carri (Gios. 11:6, 9) e città (Gios. 6:24; Giu. 18:27) e per bruciare i colpevoli in due casi di violazione sessuale (Lev. 20:14; 21:9). Esso aveva anche una parte importante nel culto del tabernacolo e del tempio, sugli altari dell'incenso e degli olocausti. Il fuoco sull'altare dell'olocausto, appiccato da Dio (Lev. 9: 24; II Cro. 7:1–3), era mantenuto continuamente acceso (Lev. 6:13). Esso era speciale e non erano accettati sacrifici fatti per mezzo di "fuochi estranei" (Lev. 10:1; Num. 3:4; 26:61). L'usanza pagana di far "passare i figli per il fuoco" era di tanto in tanto praticata dagli israeliti (II Re 3:27; 16:3; 17:17, 31; 21:6; 23:10; II Cro. 28:3; 33:6); la pratica è annoverata dai profeti fra i motivi di condanna del popolo (Mich. 6:7). Questa consuetudine non indica necessariamente un *sacrificio umano quanto la devozione a *Moloc o Milcom. È possibile che tale pratica includesse incantesimi di fuoco simili a quelli praticati in Mesopotamia (*AfO* 23, 1970, pp. 39–45).

Le teofanie di Dio erano, a volte, accompagnate dal fuoco (Es. 3:2; 13:21–22; 19:18; Deut. 4:11) e l'immagine del fuoco è usata per simboleggiare la gloria di Dio (Ez. 1:4, 13), la sua presenza protettrice (II Re 6:17), la sua santità (Deut. 4:24), il suo giusto giudizio (Zacc. 13:9) e la sua ira contro il peccato (Is. 66:15–16). Il fuoco è anche usato come simbolo dello Spirito Santo (Matt. 3:11; Atti 2:3), dell'ispirazione profetica (Ger. 5:14; 20: 9; 23:29) e del fervore religioso (Sal. 39:3). In altri contesti è utilizzato come simbolo del peccato (Is.9:18), della concupiscenza (Os. 7:6) e dell'afflizione (Sal. 66:12).

Bibliografia. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, pp. 4 ss.; *Le Feu dans le Proche-Orient antique*, 1973, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 907–932; *DIB*, pp. 571–575; Goudsblom Jonah, *Fuoco e civiltà dalla preistoria a oggi*, Roma, 1996. (T.C. Mitchell)

*Altare; *Giudizio; *Inferno; *Pruno ardente; *Turbine

G

GAAL

(Ebr. *ḡaʿal*, figlio di Ebed) la LXX(B), *Iobel*, fa pensare all'ebr. *ʿōḇēḏ*, "servo" (*cfr.* Moore, *ICC, Judges*, p. 256, e Giu. 9:28). Condottiere di una banda nomade che venne a Sichem durante il regno di Abimelec approfittando dello scontento che regnava in città. Il suo agire costrinse Abimelec ad attaccare Sichem; Gaal e i suoi uomini furono espulsi dal governatore preposto da Abimelec, ma il re comunque si vendicò della città perché aveva dato sostegno a Gaal (Giu. 9:22–45). (J.P.U. Lilley)

GABAON

Città importante ai tempi dell'invasione di Canaan da parte di Israele. Gli abitanti erano ivvei (Gios. 9:17; il testo della LXX "Horei" è forse da preferirsi). La città sembra essere stata governata da un consiglio di anziani (Gios. 9:11, *cfr.* 10:2). In seguito alla caduta di Gerico e di Ai, i gabaoniti con astuzia indussero Giosuè a firmare un patto che accordasse loro il vassallaggio. Quando fu scoperto il loro inganno furono maledetti e ridotti in servitù. I re degli amorei, abitanti della regione montuosa meridionale, attaccarono Gabaon per la sua defezione, ma Giosuè salì con la sua gente per aiutare i loro alleati, e per mezzo di una provvidenziale grandinata e l'estensione soprannaturale delle ore di luce, sconfisse gli amorei (Gios. 9—10; 11:19). La città fu assegnata alla tribù di Beniamino e consacrata ai leviti (Gios. 18:25; 21:17). Durante la lotta tra Davide e i seguaci di Is–Boset i due eserciti si incontrarono a Gabaon. Furono scelti dodici guerrieri da ciascuna formazione per battersi, ma ognuno uccise il suo antagonista, e soltanto dopo un'aspra battaglia l'esercito di Davide uscì vittorioso (II Sam. 2:12–17). Presso "la gran pietra che è in Gabaon" Ioab uccise Amasa per il suo noncurante ritardo (II Sam. 20:8). Forse si trattava solo di un noto punto di riferimento o forse la pietra aveva qualche significato religioso, legato all'alto luogo dove si trovavano il tabernacolo e l'altare dell'olocausto e dove Salomone adorò in seguito alla sua ascesa al trono (I Cro. 16:39; 21:29; II Cro. 1:3, 13; I Re 3:4–5). Alla luce di I Cronache 14:16 e Isaia 28:21 e la LXX, probabilmente "Gheba" in II Samuele 5:25 dovrebbe leggersi "Gabaon". Ai tempi di Davide i gabaoniti godevano ancora dei diritti del patto stretto con Giosuè, ragion per cui l'unico modo per rimuovere la colpa commessa da Saul quando ne fece strage fu quello di permettere ai gabaoniti di prendere sette dei suoi discendenti e ucciderli (II Sam. 21:1–11). L'azione nefasta di Saul fu forse considerata ancora più grave alla luce dei legami stretti della sua famiglia con questa città (I Cro. 8:29–30; 9:35–39). Gabaon è enumerata tra le città conquistate da Sisac d'Egitto (*ANET* p. 242; *cfr.* I Re 14:25). Gli assassini di Ghedalia, governatore di Giuda, nominato da Nabucodonosor, furono raggiunti "presso le grandi acque che sono a Gabaon", e i prigionieri che avevano presi furono liberati (Ger. 41:11–14). Neemia ebbe l'aiuto dei gabaoniti nella ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Nee. 3:7).

Scavi compiuti negli anni 1956–1962 a El–Gib, 9 km. a nord di Gerusalemme, hanno rivelato rovine di città risalenti alla prima metà dell'Età del Bronzo e all'Età del Ferro fino al periodo persiano. In epoca romana vi era una cittadina. Non vi sono invece prove di vita cittadina risalenti alla tarda Età del Bronzo, periodo che si potrebbe considerare contemporaneo a Giosuè, anche se necropoli di quell'epoca attestano insediamenti umani in tale area. Presto nell'Età del Ferro fu scavato nella roccia, fino a una profondità di 11 metri, un grande fosso con una scala sulle pareti laterali. Una galleria con scalini scendeva poi altri 12 metri, portando a una cisterna per l'acqua, forse "lo stagno" di II Samuele 2, e "le grandi acque" di Geremia 41. Sembra che spesso tutta la struttura fosse piena d'acqua. Più tardi fu scavata un'altra galleria tra la cisterna e una sorgente fuori dalle mura della città. Nei sedimenti che riempivano questo grande fosso sono stati ritrovati molti manici di anfore con un *sigillo reale o l'iscrizione del nome del proprietario e della città, Gabaon. Le indagini dell'area intorno alla cisterna hanno rivelato che Gabaon era il centro di un'industria vinicola non indifferente nel VII sec. a.C. Anfore di vino sigillate erano conservate in fosse fresche tagliate nella roccia. Si pensa che le iscrizioni si riferiscano al sito in questione, identificato così come Gabaon.

Bibliografia. J.B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, 1959; *idem.*, *The*

Water System of Gibeon, 1961; *idem*, *Gibeon Where the Sun Stood Still*, 1962; *idem.*, *The Bronze Age Cemetery at Gibeon*, e Winery, *Defences and Soundings at Gibeon*, 1964; *NEAEHL*, pp. 511–514. (A.R. Millard)

*Giosuè, libro

GABBATÀ

Parola aramaica che significa "altura", "collinetta"; parola del posto per indicare la località che, evidentemente, si trovava sopra un'altura. *Gabbatà* identifica la stessa località gerosolimitana chiamata anche "Lastrico" (*lithōstrōn*), ma non descrive esattamente la stessa cosa. Come viene specificato in Giovanni 19:13, si tratta di un "luogo" chiamato sia Altura sia Lastrico. Si può supporre che il Lastrico fu creato da Erode davanti al suo palazzo nella Città alta (all'angolo nord–ovest delle prime mura settentrionali). Si tratta della residenza ufficiale dei governatori romani, compreso Pilato, come testimoniato da alcune descrizioni di Giuseppe Flavio.

La parola greca *lithōstrōn* fu utilizzata dai romani per descrivere un'area lastricata, o un lavoro d'incastro (*opus sectile*), oppure il selciato. Ambedue i tipi di pavimentazione furono utilizzati da Erode; quello a lavoro d'incastro a Gerico (alcune delle pietre sono colorate, per formare disegni) e a selciato a Gerusalemme, in particolare per le strade e nelle zone terrazzate fuori dalle immense mura che circondavano la spianata del Tempio (ora visibili grazie agli scavi di Mazar). Sono state portate alla luce le fondamenta di questo palazzo nella Città alta, ma mancano le sovrastrutture. Il Lastricato non è stato finora ritrovato.

Non risulta attendibile la collocazione del Lastrico nel Convento delle Suore di Sion. I pellegrini cristiani che accettano questa tesi sbagliano nel sostenere che Gesù fosse stato processato nella fortezza Antonia sulla spianata del Tempio; come abbiamo affermato sopra, il quartiere generale di Pilato era il palazzo della Città alta. Inoltre, la collocazione di questo lastricato non combacia esattamente neanche con la fortezza Antonia; probabilmente si tratta di parte della pubblica piazza che si trovava alla porta orientale dell'Aelia capitolina di Adriano. Le vasche sottostanti furono riempite di terra e quando Tito attaccò la fortezza Antonia vi furono costruite sopra macchine d'assedio (al tempo della prima rivolta). Ai tempi di Gesù si trattava delle vasche aperte all'esterno delle mura dell'Antonia. La pavimentazione, ora conosciuta come *lithostrōn*, all'epoca non esisteva ancora. (J.P. Kane)

*Gerusalemme

GABRIELE

(Ebr. *Gaḇrî'el* "uomo di Dio" o "forza di Dio"). Uno dei due angeli nominati nella Bibbia: l'altro è *Michele. Viene mandato per interpretare la visione di Daniele (Dan. 8:16) e per consegnargli la profezia sulle 70 settimane (Dan. 9:21). Alcuni commentatori identificano con Gabriele anche l'angelo di Daniele 10:15–21.

Nella letteratura giudaica intertestamentaria Gabriele è uno degli arcangeli, "gli angeli della presenza" che stanno davanti al trono di Dio a lodarlo e a intercedere per gli uomini (Tb. 12: 15; *Giubilei* 2:2; 1QH 6:13; 1QSb 4; *Testamento di Levi* 3:5–7; *cfr.* Luca 1:19; Apoc. 8:2). È nominato sia come uno di quattro arcangeli, insieme a Michele, Sariel (o Uriel) e Raffaele (*I Enoc* 9:1; 1QM 9:15ss; *cfr. I Enoc* 40:6; 54:6; *Oracoli Sibillini* 2:215 [alcuni manoscritti]; *Numeri Rabbah* 2: 10); sia come uno di sette, con Uriel, Raffaele, Raguel, Michele, Sariel (o Saraqael) e Remiel (*I Enoc* 20). Gabriele ha la responsabilità particolare del paradiso (*I Enoc* 20:7). Fu lui a distruggere i giganti antidiluviani (*I Enoc* 10:9). Insieme agli altri arcangeli avrà un compito ufficiale nel giudizio universale (*I Enoc* 90:21–22; *cfr.* 54:6; *Oracoli Sibillini* 2:214–219; I Tess 4:16; Apoc. 8:2) Nei Targum e nella letteratura rabbinica spesso gli angeli anonimi nell'Antico Testamento sono identificati con Gabriele o con Michele.

Nel NT Gabriele è mandato a Zaccaria, per annunciare la nascita di Giovanni Battista (Luca 1:11–20) e a Maria, per annunciare la nascita di Gesù (Luca 1:26–38). Il modo in cui si presenta: "Io son Gabriele che sto davanti a Dio" (Luca 1: 19) lo identifica come uno degli arcangeli (*cfr.* Tobia 12:15). (R.J. Bauckham)

*Angelo

GAD

("Buona fortuna") **1**. Settimo figlio di Giacobbe, il primo avuto da Zilpa, la serva di Lea (Gen. 30: 10–11). Gad aveva già sette figli quando Giacobbe e la sua famiglia si trasferirono in Egitto (Gen. 46: 16); Giacobbe profetizzò per i discendenti di Gad una vita tribolata, ma predisse che sarebbe stato comunque vittorioso (Gen. 49:19). Sono nominati di nuovo più tardi nella benedizione di Mosè (Deut. 33:20–21). **2**. Tribù d'Israele, discendente da Gad, e il territorio da essa occupato. Ai tempi di Mosè la tribù comprendeva sette casate (Num. 26:15–18), era guidata e rappresentata da un certo Eliasaf (Num. 1:14; 2:14; 7:42; 10:20), e fornì un uomo per l'esplorazione della terra di Canaan (Num. 13:15). Quando Israele giunse nelle pianu-

re di Moab, Ruben, Gad e la metà della tribù di Manasse chiesero il permesso di stabilirsi nelle terre a Oriente del Giordano, che desideravano come la loro parte di terra promessa perché consideravano il paese di *Galaad adatto per l'allevamento del loro numeroso bestiame. Mosè acconsentì, a patto che aiutassero prima i loro fratelli a stabilirsi nel territorio a ovest del Giordano (Num. 32). I figli di Gad e i figli di Ruben si affrettarono a ricostruire delle città (compresa Atarot) e a costruire dei recinti per proteggere le famiglie e il loro bestiame (Num. 32:34–38, *cfr.* vv. 26–27) mentre si accingevano ad aiutare i loro fratelli, per mantenere fede alla loro promessa (Gios. 22:1–8). Seguì l'episodio dell'altare di testimonianza (Gios. 22: 9–34). Ruben e Gad ricevettero il regno amoreo di Sicon come territorio per le loro tribù: Ruben ebbe il territorio da *Aroer sul torrente Arnon, verso nord fino a una linea che parte dalla foce del Giordano e va verso oriente fino alla regione di Chesbon (Gios.13:15–23). A nord di questa linea, Gad ebbe tutta la parte meridionale di Galaad, dalla valle del Giordano verso Oriente fino alla parte del torrente Iabboc che scorre da sud verso nord (fungendo da confine con Ammon) e poi il settentrione fino alla parte dello Iabboc che scorre da est a ovest. Inoltre, vi erano due propaggini di questo territorio: la prima era la valle orientale del Giordano (che precedentemente apparteneva a Sicon) tra il mar Morto e il mare di Chinneret (o Galilea) e la seconda, attraversando la curva che lo Iabboc faceva verso nord–est, abbracciava la regione di *Maanaim e un tratto fertile che affiancava la parte orientale della Galaad settentrionale, passando attraverso il Gebel Qafqafa fino alla strategica Ramot di Galaad che corrisponde all'odierna Tell Rāmīt, 32 km. a nord–est di Gerasa (*cfr.* Gios.13:24–28). Nel territorio di Gad fu assegnata ai leviti la città di Chesbon (Gios. 21:38–39); Giosuè 13:16–17 andrebbe allora forse letto così: "il confine [di Ruben] partendo da Aroer ... tutto l'altipiano presso Medeba [fino a] Chesbon ..." (aggiungendo la lettera, *h,* locativa). Dibon e le altre città menzionate risulterebbero così situate tra questi limiti, e Chesbon risulterebbe il punto più meridionale di Gad.

I figli di Gad parteciparono sicuramente alle vicissitudini sperimentate al tempo dei giudici da tutta la parte d'Israele che abitava al di là del Giordano (*p.e.* Giu. 10—12). Al tempo di Saul le alture boscose di Galaad di Gad offrivano un rifugio (I Sam. 13:7) e tra coloro che si unirono a Davide che fuggiva e che appoggiarono il suo riconoscimento quale re c'erano dei gaditi (I Cro. 12:1, 8–15, 37–38). Dei gaditi parteciparono anche all'amministrazione del regno di Davide (II Sam. 23:36; 24:5; I Cro. 26:32). Il re Mesa sulla stele omonima (840/830 a.C. *ca.*), scrive che i gaditi erano vissuti da lungo tempo nel territorio di Atarot. Poco dopo questa data, nel regno di Ieu di Israele, Azael di Damasco soggiogò tutto il paese di Galaad, inclusi i gaditi (II Re 10:32–33). Nel XVIII sec. a.C. gli insediamenti gaditi si estendevano evidentemente verso nord–est all'interno del territorio di Basan (I Cro. 5:11–17), fino a quando Tiglat–Pileser III portò in esilio gli abitanti della Transgiordania (II Re 15: 29; I Cro. 5:25–26). In seguito gli ammoniti invasero di nuovo la terra di Gad (Ger. 49:1–6). Nella visione di Ezechiele sull'assegnazione delle parti del paese alle diverse tribù, la parte più a sud è assegnata a Gad (Ez. 48:27–28). Per informazioni geografiche si veda D. Baly, *Geography of the Bible (2)*, 1974, pp. 210ss., 221ss., 227–232, **in it.** si veda J. Rogerson, *Terre della Bibbia*, Brescia, 1995. **3.** Profeta o veggente, contemporaneo di Saul e Davide, che consigliò a Davide di partire da Moab per andare nel territorio di Giuda (I Sam. 22:5). In seguito Dio si servì di Gad per offrire a Davide una scelta fra tre possibili punizioni per aver censito il popolo; poi gli commandò di costruire un altare nell'aia di Arauna (II Sam. 24:10–25; I Cro. 21). Gad assistette Davide e Natan nell'organizzazione della liturgia da usare nel futuro nel tempio (II Cro. 29:25), e scrisse la storia del regno di Davide (I Cro. 29:29). **4.** Divinità pagana adorata dai cananei come dio della fortuna, davanti al quale "preparano una mensa" (Is. 65:11). (K.A. Kitchen)

*Giudici, libro; *Tribù di Israele

GAD, VALLE

Luogo in cui ebbe inizio il censimento ordinato da Davide e descritto come: "Aroer, a destra della città che è in mezzo alla valle (ebr. *naḥal*) di Gad" (II Sam. 24:5). In Deuteronomio 2:36 Aroer è collocata "all'inizio della valle (*naḥal*) dell'Arnon".

In ragione del fatto che il censimento sarebbe iniziato logicamente dal confine meridionale del territorio oltre il Giordano, si tratta con ogni probabilità proprio di questa località. Diversi MSS della LXX evidenziano corruzioni del testo ebraico di II Samuele 24:5, che dovrebbe leggersi: "verso Gad e Iazer". (G.T. Manley)

GADARA, GADARENI

L'unico riferimento biblico all'area di Gadara si trova nel racconto del miracolo di Legione e del branco di porci. La parola "Gadareni" si trova in alcuni testi e versioni di Matteo 8:28, Marco 5:1 e Luca 8:26. È probabile, tuttavia, che "Gadareni"

corrisponda alla forma originale del testo soltanto in Matteo. È chiaro che il miracolo fu operato sulla riva del mare di Galilea, in una borgata di Gadara, città a 10 km. a sud–est del mare, vicino alla Gola dello Yarmuk (o Hieromax). La Mishnah sostiene che Gadara risale al periodo veterotestamentario. Tra il III sec. a.C. e la guerra giudaica (66–70 d.C.) è stata sotto il dominio, dei tolomei, poi dei seleucidi, dei giudei e dei romani. Era una delle città della Decapoli. Le rovine a Umm Qēs ora indicano il sito originale. (D.F. Payne)

*Gerasa

GAIO

Prenome latino, usato diverse volte nel Nuovo Testamento senza alcuna aggiunta. **1.** Un macedone coinvolto nel tumulto di Efeso (Atti 19:29; *Aristarco). **2.** Compagno di Paolo nel viaggio a Gerusalemme, membro del gruppo che aspettò l'apostolo a Troas (Atti 20:4–6), forse un delegato dalla sua chiesa che, secondo il testo comunemente accettato, sarebbe Derba. È interessante comunque seguire il testo occidentale di Atti che ha "di Dubero" (cittadina della Macedonia); e anche possibile associare la specificazione "di Derba" a Timoteo, (in tal caso Gaio risulterebbe di Tessalonica). In ogni caso, Gaio sarebbe un macedone e quindi verosimilmente lo stesso di **1.** È impossibile addurre prove certe. Forse Luca interpone qui due galati (Timoteo in rappresentanza di Listra) tra due tessalonicesi e due rappresentanti dell'Asia. **3.** Un corinto, battezzato da Paolo (I Cor. 1:14). La chiesa si riuniva in casa sua e Paolo fu ospitato da lui in occasione della sua terza visita a Corinto (Rom. 16:23). Un suggerimento di Ramsay, ripreso in seguito, sostiene che Gaio fosse il prenome di Tizio Giusto (Atti 18:7). Origene, commentando Romani 16, accenna a una tradizione secondo cui Gaio divenne il primo vescovo di Tessalonica. **4.** Il destinatario della III Giovanni: l'anziano loda la sua rettitudine e la sua ospitalità (chiedendo di essere ospitato di nuovo) e spera di vederlo presto. J. Chapman (*JTS* 5, 1904 pag. 365ss.) sarebbe propenso a identificarlo con tutti i precedenti, specialmente con il Gaio ai punti **1** e **3**, ma la sua ricostruzione è piuttosto fantasiosa. Il nome era molto comune; i quattro riferimenti potrebbero benissimo riferirsi a quattro persone diverse. (A.F. Walls)

GALAAD

1. Figlio di Machir, figlio di Manasse e capostipite dei galaaditi, famiglia che formava la parte più consistente della tribù di Manasse (Num. 26:29–30; 27:1; 36:1; Gios. 17:1, 3; I Cro. 2:21, 23; 7:14–17). **2.** Discendente di Gad e progenitore di alcuni gaditi (I Cro. 5:14). **3.** Il padre di Iefte (Giu. 11: 1–2). **4.** Nome che indicava tutto o parte dei territori della Transgiordania occupati dalle tribù di Ruben, Gad, e metà della tribù di Manasse. Geograficamente Galaad propriamente detto consisteva nella regione montuosa, in gran parte boscosa, a nord di una linea tracciata da Chesbon verso ovest, fino alla punta settentrionale del Mar Morto, ed estendendosi più a nord verso l'odierno uadi e fiume Yarmuk, divenendo pianeggiante a 29 km. a sud del fiume. La parte settentrionale di queste pianure forma il territorio di Basan. Galaad si trova diviso in due metà, una settentrionale e l'altra meridionale, dal basso Iabboc, che corre da est a ovest. A sud di Galaad, (cioè a sud della linea tracciata tra Chesbon e il Mar Morto) ed estendendosi fino al fiume Arnon, vi è un altipiano ondulato adatto alla coltivazione di grano e al pascolo per mandrie e greggi. Anche questo tratto era a volte incluso nel termine "Galaad". Effettivamente, il nome Galaad poteva applicarsi a tutta la zona (israelita) della Transgiordania (*cfr.* Deut. 2:36 e particolarmente 34:1; Giu. 10—12; 20:1; II Re 15:29). I Samuele 13:7 è interessante perché usa "Gad" riferendosi a una particolare sezione, e "Galaad" parlando di tutto il territorio in generale. Anche in II Re 10:33 è usato come termine generale, e "tutto il paese di Galaad", cioè la Transgiordania israelita, comprende "Galaad (cioè Galaad in senso stretto, più il territorio fino al fiume Arnon) e Basan". Troviamo il termine usato in senso stretto invece in Deuteronomio 3:10 e Giosuè 13:11, dove è inteso come il solo territorio collinare e boscoso tra le città della pianura (o altipiano) a sud di Chesbon, e Basan quale confine settentrionale. Sia la metà settentrionale da sola (Deut. 3:15; Gios. 17:1, 5–6) sia la metà meridionale potevano chiamarsi "Galaad", anche se in Deuteronomio 3:12 (*cfr.* v. 16) la parte meridionale è chiamata: "la metà della contrada montuosa di Galaad" e in Giosuè 12:2 e 5: "la metà di Galaad", mentre in Giosuè 13:31 è la metà a nord a essere chiamata "la metà di Galaad". In Deuteronomio 3:13 la metà settentrionale è chiamata "il resto di Galaad". Particolarmente interessante è la sequenza in Deuteronomio 3:12 e 16, e poi 13 e 15, perché troviamo un utilizzo simultaneo del termine nel senso più stretto e nel senso ampio. L'utilizzo simultaneo di un termine nel senso più ampio e in quello ristretto è un fenomeno comune dell'antichità. Nella maggioranza delle citazioni veterotestamentarie del nome Galaad è il contesto a indicare quale sia il senso inteso.

Il balsamo di Galaad era proverbiale (Ger. 8:22;

46:11; *cfr.* Gen. 37:25). I folti boschi che ricoprivano i suoi monti sono citati insieme al Libano e al Carmelo come simbolo di ricchezza e abbondanza (Ger. 22:6; 50:19; Zacc. 10:10). Il territorio forniva pascolo per le capre (Cant. 4:1; 6:5), e rifugio per i fuggiaschi. Tra coloro che si rifugiarono in Galaad dobbiamo ricordare Giacobbe, quando fuggì da Labano (Gen. 31:21–55), gli israeliti che temevano i filistei al tempo di Saul (I Sam. 13: 7; Is–Boset (II Sam. 2:8–9) e Davide durante la ribellione di Absalom (II Sam. 17:22–29).

Bibliografia. Per quanto riguarda la geografia naturale, vedi. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, pp. 219–225. Per l'archeologia, si veda N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, 3; *AASOR* 18/19, 1939, pp. 151–153, 242–251 (estensione e storia), e pp. 153–242, 251ss. (archeologia). In generale, M. Ottoson, *Gilead*, 1969; speculativa la ricerca di M. Wüst, *Untershuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten testaments*, 1. *Ostjordanaland*, 1975. (K.A. Kitchen)

*Gad; *Maanaim ; *Manasse; *Ramot di Galaad; *Ruben

GALATI, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

La difficoltà di rintracciare nella struttura della lettera una chiara sequenza tematica è senz'altro dovuta all'urgenza con cui essa fu scritta. Si potrebbe tuttavia suddividerla nel modo seguente:

1. Saluti (1:1–5)
2. Questo nuovo "vangelo" non è un vangelo (1: 6–10)
3. Autobiografia apologetica (1:11—2:14)
   a) Paolo ha ricevuto il suo mandato direttamente da Cristo (1:11–17)
   b) La prima visita di Paolo a Gerusalemme dopo la sua conversione (1:18–24)
   c) La sua seconda visita a Gerusalemme (2:1–10)
   d) Il motivo per cui Paolo ad Antiochia si è opposto a Pietro (2:11–14)
4. Il vangelo della grazia non incoraggia a peccare (2:15–21)
5. Un appello all'esperienza personale dei galati (3:1–6)
6. Il patto con Abramo contenente le promesse del vangelo è precedente alla Legge di Mosè (3:7–22)
7. La maturità cristiana (3:23—4:11)
   a) Ora siamo figli adulti (3:23–29)
   b) Il ritorno all'infanzia (4:1–7)
   c) Il ritorno alla schiavitù (4:8–11)
8. Un ulteriore appello personale (4:12–20)
9. La libertà cristiana: le due Gerusalemme (4: 21—5:1)
10. La fede e non le opere (5:2–12)
11. Libertà non libertinaggio (5:13–26)
12. Appello all'aiuto reciproco (6:1–5)
13. Seminare e mietere (6:6–10)
14. Poscritto per mano dello stesso Paolo (6:11–18)
    a) Paolo prende la penna (6:11)
    b) Il vanto veritiero e quello falso (6:12–16)
    c) I segni veraci di un servo di Cristo (6:17)
    d) Benedizione (6:18)

II. Autore e data

La paternità paolina di Galati è stata sempre un assioma della critica neotestamentaria, fatta eccezione per qualche ambiente estremo e poco rappresentativo come la scuola Van Manen (la cui posizione la si trova in *Ebi*). Tradizionalmente Galati è stata riconosciuta una tra le quattro "epistole principali" di Paolo (le altre tre sono Romani, I e II Corinzi); infatti, Galati è stato considerato un metro con il quale si potevano vagliare con certezza altri scritti che hanno una pretesa paternità paolina.

Partendo dall'ipotesi della Galazia settentrionale come destinazione della lettera (si veda la sezione **IV**, sotto) si ha che essa non poteva essere stata scritta prima del 49/50 d.C., quando ebbe inizio il secondo viaggio missionario di Paolo (Atti 16:6), e più probabilmente dopo l'anno 52, quando ebbe inizio il terzo viaggio che vide Paolo attraversare per una seconda volta la "Galazia" (Atti 18:23); infatti, l'accenno all'averli evangelizzati "la prima volta" (Gal. 4:13), letteralmente , "la volta precedente" (gr. *to proteron*), implica due visite. Se si parte dall'ipotesi della Galazia meridionale come destinazione, invece, l'epistola poteva essere stata scritta in una data anteriore; le parole "così presto" (1:6) suggeriscono infatti una data di poco successiva al primo viaggio missionario (47–48 d.C.) e le parole "la prima volta" in 4:13 potrebbero coincidere con il fatto che nel corso del primo viaggio Paolo e Barnaba visitarono per due volte le città nella Galazia meridionale, viaggiando da Antiochia di Pisidia fino a Derba per poi tornare ad Antiochia (Atti 14:21). La possibilità di determinare in modo più preciso la data della lettera dipende da una corretta interpretazione delle visite a Gerusalemme, visite a cui Paolo fa riferimento in Galati. A sostegno del fatto che dopo la sua conversione non era sorta alcuna occasione in cui potesse ricevere dagli apostoli a Gerusalemme un mandato per il suo servizio missionario, Pao-

lo accenna alle volte in cui li aveva incontrati successivamente, raccontando come erano andate le cose. Menziona allora due visite a Gerusalemme, una tre anni (o nel terzo anno) dopo la sua conversione (Gal. 1:18) e un'altra 14 anni dopo (2:1). La prima è certamente quella menzionata in Atti 9: 26–29. La seconda è stata spesso identificata con quella di Atti 15:2, durante la quale ebbe luogo il *concilio di Gerusalemme. Dobbiamo considerare però questi fatti: *i*) se Galati 2:1–10 e Atti 15: 2–29 riportano la stessa circostanza, almeno uno dei racconti presenterebbe erroneamente i fatti; *ii*) è inverosimile considerare la circostanza narrata in Galati 2:1–10 un incontro privato di Paolo e Barnaba con Giacomo, Pietro e Giovanni prima dell'incontro pubblico; se fosse così non si capisce perché Paolo non abbia esposto nell'epistola le decisioni del concilio, essendo queste direttamente attinenti alla controversia trattata nell'epistola; *iii*) il fatto che le conclusioni dell'incontro non sono accennate in Galati si spiega più facilmente se, di fatto, il Consiglio non avesse avuto luogo all'epoca della stesura della lettera; *iv*) se la visita a Gerusalemme riportata in Galati 2:1 fosse quella di Atti 15, gli avversari di Paolo avrebbero potuto criticarlo per non aver menzionato la visita precedente di cui si parla in Atti 11:30 e 12:25. (Non è sostenibile la posizione di chi ritiene la visita di Atti 11:30 e 12:25 un duplicato di quanto riportato nel capitolo 15; inoltre, ci sono forti argomentazioni a sostegno dell'attendibilità della narrazione di Atti, narrazione sulla quale si appoggia la presente discussione). Vi sono motivi fondati per identificare la visita di Galati 2:1 con quella di Atti 11:30, e per datare l'Epistola poco prima del concilio di Gerusalemme nel 48/49 d.C. *ca*. L'episodio riportato in Galati 2:12 probabilmente è da collegare con Atti 15:1.

III. L'occasione

Galati fu scritta evidentemente a persone convertite a opera di Paolo che si trovavano nell'imminente pericolo di adulterare il vangelo della libertà cristiana insegnata da lui stesso, mescolandovi elementi di legalismo giudaico. Tra questi elementi era di primaria importanza la circoncisione; ma si fa cenno anche all'osservanza del calendario giudaico (Gal. 4:10) e forse a regole alimentari. Evidentemente, le "chiese della Galazia" erano state visitate da giudaizzanti che seminavano dubbi sull'apostolato di Paolo e insistevano che oltre alla fede in Cristo da lui predicata, per giungere alla salvezza bisognava farsi circoncidere e conformarsi ad altri aspetti della legge giudaica. Quando Paolo ricevette notizie dell'accaduto, scrisse con grande urgenza questa lettera, denunciando l'insegnamento che mescolava la legge con la grazia come un *altro* vangelo, diverso da quello che egli aveva predicato nel nome di Cristo, che poi non è un altro vangelo, e scongiurando i suoi lettori a rimanere saldi nella loro libertà e non sottoporsi al giogo della schiavitù.

IV. I Destinatari

La lettera è indirizzata "alle chiese della Galazia" (1:2) Si tratta, per noi, di un indirizzo piuttosto ambiguo, perché nel I sec. d.C. "la Galazia" aveva due accezioni distinte: poteva indicare la Galazia etnica dell'Asia minore centrale, oppure la provincia romana della Galazia, molto più grande come estensione. Se la lettera fu inviata alla Galazia etnica (era questa l'opinione di J.B. Lightfoot e gran parte dei commentatori più antichi), dovremmo supporre che questa sia la regione attraversata da Paolo nelle circostanze indicate in Atti 16:6 e 18:23 (o almeno in una di esse). Probabilmente bisogna interpretare questi brani diversamente. Effettivamente, mancano i dati per sostenere la tesi che Paolo abbia mai visitato la Galazia della popolazione etnica; invece ci sono molti dati inerenti alle sue visite alla parte meridionale della provincia della Galazia, dove fondò delle chiese. La tesi secondo cui la Galazia etnica sarebbe stata la zona destinataria di questa lettera è chiamata la "teoria della Galazia settentrionale" mentre la "teoria della Galazia meridionale" presuppone che la lettera fosse stata inviata alle chiese di Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra e Derba, che si trovavano tutte nella parte meridionale della provincia romana e furono tutte fondate da Barnaba e Paolo durante il loro primo viaggio missionario (Atti 13:14—14:23).

Nel tentativo di screditare la "teoria della Galazia meridionale", la decisione di Paolo di rivolgersi ai suoi lettori come "Galati" dal momento che non erano etnicamente galati è stata definito una decisione psicologicamente maldestra. D'altra parte, se i suoi lettori appartenevano a diversi gruppi etnici (frigi, licaoni) quale appellativo comune avrebbe potuto scegliere per comprenderli tutti, se non il loro comune denominatore politico–amministrativo di galati? (È come se uno scrittore moderno, rivolgendosi a un gruppo misto di persone inglesi, gallesi e scozzesi, le chiamasse "britannici" in senso politico, sebbene da un punto di vista etnico questo termine si applichi soltanto ai membri gallesi del gruppo.)

V. Le principali argomentazioni

Benché una suddivisione logica dell'Epistola ci sfugge, possiamo almeno riconoscere le principali argomentazioni di cui si serve Paolo per difende-

re la vera libertà del vangelo. Possiamo indicarne brevemente nove:

1. Il vangelo predicato da Paolo gli era stato affidato per mandato diretto da Cristo stesso; giungeva ai suoi uditori con l'autorità di Cristo e non con quella di Paolo (1:11–12).

2. Per controbattere la pretesa di Paolo di aver ricevuto un mandato diretto da Cristo, senza mediazione di sorta, alcuni ritenevano che ogni valida autorità apostolica doveva essere necessariamente mediata da Gerusalemme e che quindi l'insegnamento di Paolo e ciò che egli praticava non potevano ritenersi validi qualora deviassero dal modello di Gerusalemme. Paolo risponde raccontando le sue visite a Gerusalemme fra la sua conversione e il momento in cui scrive, dimostrando che i conduttori a Gerusalemme non avevano avuto alcuna opportunità di affidargli un mandato, ma che al contrario avevano riconosciuto il suo mandato di apostolo dei gentili, già ricevuto da Cristo (1:15—2:10).

3. Se fosse stato possibile essere accettati da Dio sulla base della circoncisione e sulla base dell'osservanza di altri aspetti della legge giudaica, la morte di Cristo sarebbe risultata vana e senza scopo (2:15–21).

4. La vita nuova, come ben sapevano i galati convertiti, è un dono dello Spirito di Dio; quando essi la ricevettero, nello stesso momento furono concesse a loro le prove inequivocabili della presenza e della potenza dello Spirito. Avendo iniziato la loro vita cristiana a quel livello alto, era assurdo pensare che dovessero proseguirla su un livello inferiore, quello delle opere della legge (3:2–5).

5. I giudaizzanti giustificavano la loro insistenza sulla circoncisione facendo appello all'esempio di Abraamo: dato che la circoncisione era il sigillo del patto di Dio con lui, nessuno incirconciso poteva partecipare a quel patto e godere tutte le benedizioni che ne scaturivano. Ma i veri figli d'Abramo sono coloro che sono giustificati per la fede in Dio, come lo fu Abraamo stesso; sono loro che godono le benedizioni promesse. La promessa di Dio ad Abramo fu adempiuta in Cristo, non nella legge; quindi le benedizioni insite in quella promessa vanno colte non con l'osservanza della legge (che fu data molto tempo dopo la promessa e non poteva perciò annullarla), bensì per mezzo della fede in Cristo (3:6–9, 15–22).

6. La legge emana una maledizione su chiunque non riesce a osservarla in ogni suo piccolo dettaglio; dunque coloro che pongono la loro fiducia nella legge corrono il pericolo di cadere sotto tale maledizione. Ma Cristo, per la sua morte in croce, ha attirato su di sé quella maledizione, al posto di coloro che credono in lui, liberandoli così dalla maledizione emanata dalla legge. Quindi chi crede in lui non dovrebbe tornare a porsi sotto la legge e sotto la maledizione che l'accompagna (3: 10–14).

7. Il principio di osservanza della legge appartiene a un'epoca di immaturità spirituale; ora che Cristo è stato manifestato, coloro che credono in lui sono giunti alla maggiore età, come figli di Dio adulti. Accettare la tesi dei giudaizzanti significherebbe regredire allo stadio dell'infanzia (3:23 — 4:7).

8. La legge imponeva un giogo di schiavitù; la fede in Cristo libera. Coloro che sono stati liberati da Cristo sarebbero folli se rinunciassero alla loro libertà per sottoporsi di nuovo ai poveri elementi della legge (4:8–11; 5:1; 3:19).

9. Questa libertà proclamata dal vangelo della grazia non ha nulla a che fare con l'anarchia o con il libertinaggio: la fede in Cristo è una fede che opera per mezzo dell'amore e quindi adempie la legge di Cristo (5:6; 5:13—6:10).

Queste argomentazioni sono presentate in forma più sistematica nell'Epistola di Paolo ai Romani, scritta 8 o 9 anni più tardi. La fondamentale visione del vangelo che unisce tutti questi punti probabilmente si formò nella mente di Paolo abbastanza presto dopo la propria conversione, anche se il modo in cui li esprime nella Lettera ai Galati dipende dalla situazione particolare a cui si rivolge. Ma forse proprio per questo la Lettera ai Galati è ritenuta da sempre dai cristiani una "Magna Carta" della libertà del vangelo.

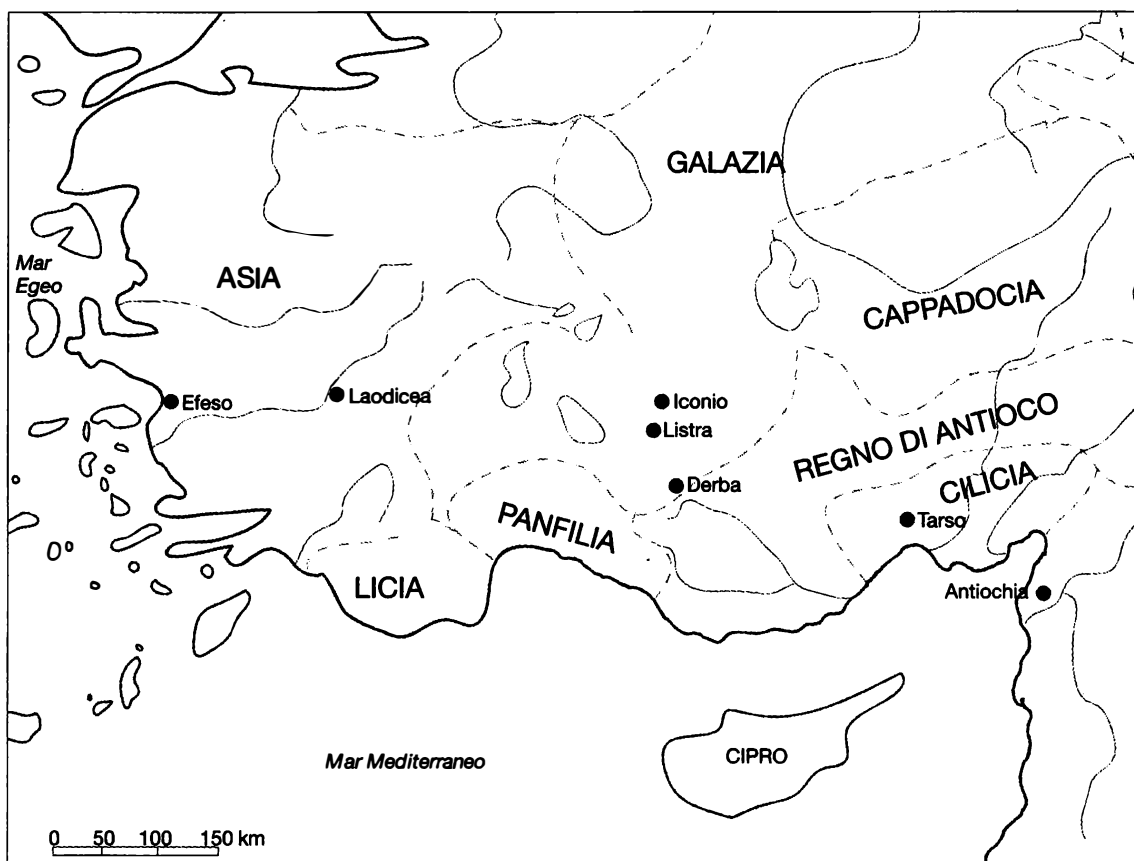
Bibliografia. J.H. Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, 1929; C.H. Buck, Jr., "The Date of Galatians" *JBL* 70, 1951, pp.113 ss.; F.F. Bruce, "Galatian Problems, 1–5", *BJRL* 51, 1968–9, a 55, 1972–3; D. Guthrie, *Galatians, NCB*, 1969; F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians, NIGTC*, 1982; R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians, NIC*, 1988; R.N. Longenecker, *Galatians, WBC*,1990; G.W. Hansen, *Galatians, IVP-NTC*, 1994; P.H. Kern, *Rhetoric, Scholarship and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle* (dissertazione pubblicata), R.A. Cole, *Galatians, TNTC*, 2 ed., 1989, tr it. della prima ed., GBU, Roma, 1975, **in it.** *CBI* 3, pp. 399–420; *PS* 2, pp. 275–286; *IS* 2, pp. 621–647; *DPL*, pp. 657–676; G. Girardet, *La lettera di Paolo ai Galati: dalla religione degli schiavi alla fede degli uomini liberi*, 1982; F. Mussner, *La lettera ai Galati*, Brescia, 1987; B. Corsani, *Lettera ai Galati*, 1990; G.B. Cousar, *L'epistola ai Galati*, Torino, 2003. (F.F. Bruce)

*Canone del NT; *Paolo; *Pietro

GALAZIA

1. Antico regno di Galazia situato nella parte settentrionale del grande altipiano interno dell'Asia minore, che comprendeva gran parte della valle del fiume Halys. Un'esplosione demografica in Europa portò dei galli a stabilirsi in questa zona durante il III sec. a.C. Sebbene non arrivassero mai a costituire la maggioranza della popolazione, si imposero sulle tribù più numerose dei frigi e dei cappadoci. Infine i galli si divisero in tre tribù, ognuna delle quali abitò un'area diversa: i Trocmi si stabilirono nella zona orientale, che confinava con la Cappadocia e il Ponto, con Tavio per capitale; i Tolistobogi abitarono il ponente, confinante con la Frigia e la Bitinia, con Pessinunte come città principale; mentre i Tectosagi si stabilirono nella zona centrale con capitale Ancyra. **2.** Provincia romana di Galazia. Nel 64 a.C. la Galazia divenne stato cliente dei romani e dopo la morte di Aminta, l'ultimo re, nel 25 a.C., le fu conferito lo status di Provincia romana. La nuova provincia comprendeva non solo l'antico territorio ma anche parti del Ponto, della Frigia, della Licaonia, della Pisidia, della Paflagonia e dell'Isauria. Le città evangelizzate da Paolo nel suo primo viaggio missionario, Antiochia, Iconio, Listra e Derba, facevano parte della provincia di Galazia (Atti 13—14). Listra e Derba erano colonie romane, mentre le prime due erano state romanizzate dall'imperatore Claudio. Data la strategica posizione geografica di questi centri abitati, gran numero di romani, greci e giudei vi erano attratti.

Una problematica particolarmente ardua sorge dall'uso della parola "Galazia" da parte di Paolo nella Epistola ai Galati (1:2). L'interrogativo è: Paolo usa il termine nel suo senso geografico, cioè per indicare l'antico regno etnico di Galazia o nel suo senso amministrativo, per indicare la provincia Romana che aveva lo stesso nome? Gli studiosi del Nuovo Testamento si dividono su questa questione.

È chiaro dal racconto di Atti 13—14 che Paolo visitò la Galazia meridionale, fondandovi delle chiese. Ci si chiede se abbia mai svolto una missione nella Galazia settentrionale. Due brani in

Particolare della provincia romana di Galazia.

particolare sono stati addotti a sostegno di una tale ipotesi. Nel primo (Atti 16:6) si legge: "Poi attraversarono la Frigia e la regione della Galazia ..." I sostenitori della teoria della Galazia settentrionale intendono "la Frigia" come il territorio in cui si trovavano Antiochia e Iconio, mentre "la Galazia" si riferirebbe alla zona geografica o regno etnico così nominato. Ramsay, invece, intende la frase *tên Phrygian kai Galatikên chôran* come un termine composto che descrive un'unica zona, la regione frigio–galata. La parola *chôra* (territorio) era il termine ufficiale per descrivere le *regiones* in cui furono divise le province romane. Una parte dell'antico regno della Frigia era entrata a far parte della Provincia romana denominata Galazia e un'altra parte invece era compresa nella Provincia dell'Asia. Atti 16:6 si riferirebbe quindi alle parti della Frigia che erano state incorporate nella provincia romana della Galazia. Questa interpretazione ha il sostegno della seguente affermazione di Atti: "lo Spirito Santo vietò loro di annunziare la parola in Asia". Evidentemente, il progetto del gruppo missionario era di partire da Antiochia di Pisidia e andare direttamente verso ovest, tragitto che li avrebbe portati nella provincia dell'Asia. Invece hanno preso la direzione del nord verso la Bitinia, attraversando così solo una piccola parte dell'Asia.

L'altro brano è Atti 18:23. Qui l'ordine dei nomi geografici è al contrario: "... partì, percorrendo la regione della Galazia e della Frigia successivamente, fortificando tutti i discepoli". Ciò che qui è designato con "la regione della Galazia" era probabilmente "la Licaonia galata, chiamata così per distinguerla dalla Licaonia orientale, che si trovava non nella provincia della Galazia, bensì nel territorio del re Antioco" (F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 1962, p. 380). In questo caso "la Frigia" comprenderebbe con ogni probabilità sia la Frigia galata sia quella asiatica, dato che in questa circostanza non vi era stato alcun divieto che impedisse a Paolo di predicare la parola in Asia.

Questi due brani hanno in comune il fatto che non si riscontra in essi alcun motivo per supporre che "Galazia" indichi la Galazia settentrionale. È poco probabile che Paolo abbia mai visitato l'antico regno a nord, tanto meno che abbia condotto da quelle parti una vasta missione. (*Galati, **IV**).

Ci sono nel Nuovo Testamento altri tre brani in cui ricorre il nome "Galazia". II Timoteo 4:10 (in alcuni MSS. si legge "Gallia" al posto di "Galazia") e I Pietro 1:1, si riferiscono quasi certamente alla provincia romana, mentre l'interpretazione di "Galazia" in I Corinzi 16:1, "le chiese di Galazia", dipenderà dal significato che si dà ai brani discussi sopra.

Bibliografia. W. M. Ramsay, *An Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1899, *passim; SPT*, pp. 89–151, 178–193; *The Church in the Roman Empire*, 3 ed., 1894, pp. 74–111; *HDB*; *HDAC*; *IDB*; K. Lake, *BC*, 5, 1933, pp. 231ss.; G.H.C. Macgregor, *IB*, 9, 1954, pp. 213ss; 10, 1953, pp.213ss; R.T.Stamm, *IB*, 10, 1953, pp. 435ss, **in it.** *DPL*, pp. 657–676; G. Bejor, *L'Oriente asiatico: Bitinia–Ponto, Galazia, Cappadocia,* in *Storia di Roma,* vol. III, *L'età tardo–antica*, Torino, 1993, pp. 543–552. (W.W. Wessel)

*Cronologia del NT; *Paolo

GALED

(Ebr. *galʿēḏ*, "pietre della testimonianza"). Nome dato al cumulo di pietre eretto da Giacobbe e Labano in ricordo del loro patto sancito nella Transgiordania settentrionale (Gen. 31:47–48). Labano vi diede il nome equivalente in lingua aramaica, *Iegar–Saaduta.* Alcuni documenti risalenti alla prima parte del II mill. a.C. rivelano la presenza di un gran numero di gruppi etnici nella Mesopotamia settentrionale. È possibile dunque che vi fossero tra loro degli aramei e che il loro dialetto fosse stato adottato da altri gruppi semitici. Finora mancano prove indipendenti della presenza di aramei in questa zona, nel periodo in questione (*Aram). (A.R. Millard)

GALILEA

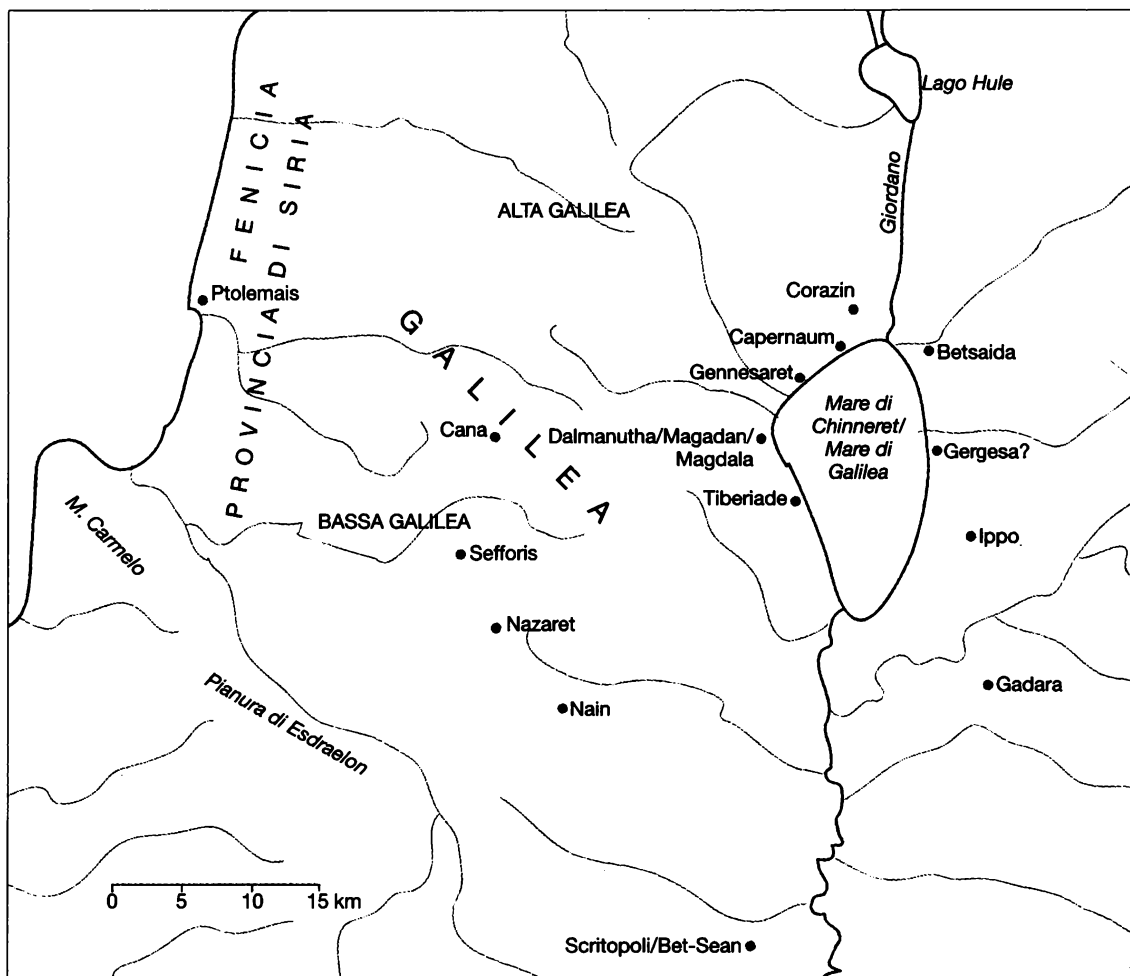
(Ebr. *gālîl*, anello, cerchio, quindi "zona o regione"). Nome di una regione settentrionale della terra d'Israele, teatro della fanciullezza e di parte del ministero terreno di Cristo. L'origine del nome è incerta. Si trova qualche volta nell'AT (*p.e.* Gios. 20:7; I Re 9:11) e, menzione importante, in Isaia 9:1. Quest'ultima probabilmente è un riferimento alla storia della regione: originariamente faceva parte delle terre assegnate alle dodici tribù ma a causa della pressione esercitata dai popoli più a nord, gli ebrei si trovarono a vivere in una sorta di striscia che si estendeva a nord circondata su tre lati da popolazioni non ebraiche, "le nazioni". Al tempo dei maccabei l'influenza dei popoli pagani sui giudei divenne così forte che questi si ritirarono verso sud per mezzo secolo. Per tale ragione fu necessario colonizzare nuovamente la Galilea e questo fatto, insieme alla diversità della popolazione, contribuì al disprezzo che i giudei nutrivano nei confronti dei galilei (Giov. 7:52).

Risulta difficile indicare in modo esatto i confini della regione galilea, fatta eccezione per i confini provinciali stabiliti dall'impero romano. Evidentemente, il nome fu usato per le regioni pa-

ludose nel nord d'Israele, l'ubicazione esatta delle quali cambiava con il tempo. All'epoca di Cristo, comunque, la provincia della Galilea indicava un territorio praticamente rettangolare, lungo 70 chilometri da nord a sud, e 40 chilometri da est a ovest, bagnato a est dal fiume Giordano e dal mare di Galilea e separato dal Mediterraneo dalla parte meridionale della regione siro–fenicia che occupava la pianura litoranea.

Così definita, la Galilea era essenzialmente una zona montuosa, circondata su ogni lato tranne che a nord da zone pianeggianti: la pianura litoranea, la pianura di Esdraelon, e la valle del Giordano. Occupava la parte meridionale delle montagne del Libano, territorio che degradava per due "livelli", partendo da nord verso sud, per tutta l'ampiezza della sua estensione. Il "livello" superiore formava l'alta Galilea, gran parte della quale si eleva di circa 1.000 m. sopra il livello del mare. Questa ai tempi del Nuovo Testamento era una zona boscosa e scarsamente popolata. Il "livello" inferiore formava la bassa Galilea con un'altezza di 450–600 m. ma che scendeva in modo piuttosto ripido addirittura fino a più di 180 m. al di sotto del livello del mare, in pratica la profondità del mare di Galilea.

Gran parte dei racconti dei quattro Vangeli si riferisce a questa parte bassa della Galilea. Bagnata abbondantemente da torrenti che scendono dalle montagne che si trovano al nord, e con generosi tratti di terreno fertile nei bacini calcarei tra le sue colline, era una zona densamente popolata e prospera. Esportava olio d'oliva e cereali oltre al pesce pescato nel lago.

"Mentre durante i tempi dell'Antico Testamento la Galilea si trovava isolata dai centri principali, ai tempi del Nuovo Testamento raggiunse una certa importanza" (D.Baly, *The Geography of the Bi-*

La Galilea neotestamentaria.

ble, 1957, p. 90). La regione romana della Galilea fu governata da Erode il Grande, che morì nel 4 a.C., seguito da Erode Antipa ed Erode Agrippa. Benché isolata dalla Giudea (almeno dal punto di vista dei giudei) e dalla Samarìa, la Galilea era parte integrante della "terra", e infatti i galilei offrirono una resistenza ancor più dura nei confronti dei Romani degli stessi giudei del sud. Il rapporto tra queste due zone ai tempi di Gesù si accosta bene a "quella tra l'Inghilterra e la Scozia subito dopo l'unione" (G.A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931, p. 425).

Questa, dunque, fu la regione in cui crebbe il Cristo, a Nazaret, tra le colline calcaree della bassa Galilea. Grazie alla sua posizione questa era attraversata da diverse vie imperiali importanti e quindi era tutt'altro che una zona rurale isolata. Una familiarità con il commercio, con l'agricoltura e con la pesca fece da sfondo culturale della vita di Gesù, fatto che trova riscontro nelle sue parabole e nel suo insegnamento. Da questa zona provenivano i suoi primi discepoli, e il suo primo campo di missione fu quello delle sue numerose cittadine e villaggi.

Oggi la Galilea, insieme alla pianura di Esdraelon, forma la parte centrale dell'Israele settentrionale, ma ai suoi abitanti moderni spetta la sfida di riconquistare a questa zona la prosperità che godeva ai tempi neotestamentari. Le sue foreste sono state in gran parte rimpiazzate dalla *maquis*, la caratteristica macchia mediterranea, mentre molte delle sue cittadine e dei suoi villaggi conosciuti e visitati da Cristo sono spariti dalla cartina senza lasciare quasi traccia alcuna.

Bibliografia. G.A. Smith *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931, pp. 413–436; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, **in it.** R. Horsley, *Galilea: storia, politica, popolazione*, Brescia, 2006. (J.H. Paterson)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Israele, terra

GALILEA, MARE/LAGO

Un lago nella Galilea, menzionato nell'AT come "mare di *Chinneret" (Num. 34:11; Gios. 12:3), e nel NT come il "lago di Gennesaret" (Luca 5:1) e "mar di Tiberiade" (Giov. 21:1). Il suo nome in ebraico moderno è Yam Kinneret.

Il lago è lungo 21 chilometri *ca.*, largo 11 chilometri e si trova a 211 m. sotto il livello del mare. È attraversato da nord a sud dal fiume Giordano, ragione per cui le sue acque sono dolci, a differenza di quelle del Mar Morto, e la pesca, secondo il racconto neotestamentario era notevole e famosa in tutto l'impero romano, con un'importante esportazione. Situato nella profonda valle del Giordano e circondato da alture il lago è soggetto a raffiche di vento provenienti dalle montagne e a improvvise burrasche.

È circondato anche da pianure di varia ampiezza; in generale, i pendii del lato orientale scendono a picco sul lago (Mar. 5:13), mentre a ovest sono più graduali. A nord e a sud si estendono le pianure fluviali del Giordano che sfocia nel lago all'estremità settentrionale, lasciandolo a sud. Sulla riva del lago erano situate alcune cittadine: Capernaum, Betsaida, *ecc.*, e qui si svolse buona parte del ministero di Cristo. A quei tempi le cittadine formavano una cintura fiorente e quasi continua di zone abitate che circondavano il lago, con una fitta rete di comunicazioni e di commercio. Oggi giorno rimane solo Tiberiade, persino i siti di alcune altre località antiche sono sconosciuti, e diversi cambiamenti sociali hanno fatto sì che il lago non possieda più la sua importanza nella vita della regione.

Bibliografia. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931, pp. 437–463. (J.H. Paterson)

*Capernaum; *Navi e barche

GALLIONE

Lucius Junius Annaeus (o Annaeanus) era figlio di Seneca il retore e fratello di Seneca il filosofo. Un'iscrizione a Delfi (*SIG*, 2, 3 ed., 801; *cfr.* testo e discussione di K. Lake, *BC*, 5, pag. 460ss.) attesta che fu proconsole d'Acaia negli anni 52–53 d.C., ed è con questa carica che lo incontriamo in Atti 18:12–17. Questo fatto rappresenta un punto fermo su cui costruire una cronologia degli spostamenti di Paolo, anche se non si conoscono le date precise dell'incarico di Gallione. Suo fratello Seneca lo menziona nei suoi scritti (*Ep.* 104. 1: *Quaest.* 4a, pref. 11), come anche diversi altri scrittori antichi (*p.e.* Plinio, *HN* 21.33; Tacito, *Ann.* 15.73; Dione Cassio, 61.35; 62.25), quasi sempre in chiave positiva. Luca descrive il suo deciso rifiuto di dare luogo a un processo a Paolo come chiesto dai giudei, ritenendo che non avevano portato nei suoi confronti alcuna denuncia di un atto criminale. La frase, diventata famosa: "Gallione non si curava affatto di queste cose" indubbiamente esprime la sua indifferenza religiosa ma, ancor più, rispecchia la sua connivenza in occasione dei forti episodi di antisemitismo che seguirono di lì a poco. Il testo occidentale si esprime con: "Gallione chiuse un occhio". Fu giustiziato per ordine di Nerone nel 65 d.C. (J.H. Harrop)

*Acaia; *Proconsole

GAMALIELE

(Ebr. *gamlî'el*, "ricompensa di Dio"; gr. *Gamaliel.*) 1. Figlio di Pedasur, e "capo dei figli di Manasse", scelto per aiutare Mosè a fare il censimento nel deserto (Num. 1:10; 2:20; 7:54, 59; 10:23). 2. Figlio di Simone e nipote di Hillel (secondo una tradizione più tardiva ma poco affidabile), Gamaliele era un dottore della legge e membro del Sinedrio. Rappresentante dell'ala moderata dei *farisei, la scuola di Hillel, antitetica a quella di Shammai, intervenne nel processo agli apostoli con un discorso argomentato e persuasivo (Atti 5: 33–40). Paolo lo riconobbe quale suo insegnante (Atti 22:3) ed era tenuto in onore al punto di essere chiamato "Rabban" ("nostro insegnante"), un titolo più insigne di "Rabbi" ("mio insegnante"). Si veda J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 1, 1971, pp. 341ss.

La Mishnah (*Sota* 9. 15) dice: "Da quando è morto Rabban Gamaliel il Vecchio non vi è stata più riverenza per la legge, e la purezza e l'astinenza sono scomparse anch'esse allora". Come si può immaginare, in ragione di questa sua reputazione tra i giudei, non si trova alcuna prova di una sua conversione al cristianesimo, malgrado qualche ipotesi abbastanza antica (*p.e.* le *Ricognizioni Clementine* 1.65). (J.D. Douglas)

*Sinedrio

GAMBA

1. Ebr. *kᵉrā'ayim*: si trova principalmente nei testi rituali, *p.e.*, Esodo 12:9; 29:17; Levitico 1:9, 13; 4:11, *ecc.* In Levitico 11:21 il termine si riferisce alle zampe posteriori delle locuste, che possono essere mangiate, e in Amos 3:12 rappresenta un'immagine di giudizio. **2**. *reḡel* normalmente significa piede, ma in I Samuele 17:6 è usato per le gambe di Golia. **3**. *šôq* indica la parte superiore della gamba ed è sinonimo di "coscia". È usato in riferimento agli uomini (Deut. 28:35; Sal. 147: 10; Prov. 26:7; Cant. 5:15; Is. 47:2; Dan. 2:33; In Giu. 15:8 è tradotto con il termine "anca"). È usato anche per gli animali. In una serie di brani concernenti rituali (*p.e.* Es. 29:22, 27; Lev. 7:32–34; 8: 25–26; Num. 6:20, *ecc.*), è tradotto con "coscia". Si trattava di una delle parti migliori dell'animale, normalmente riservata ai sacerdoti (*cfr.* I Sam. 9:24). **4**. *šōḇel*: la NVR in Isaia 47:2 traduce non correttamente con "gamba"; è preferibile "tunica". **5**. Il gr. *skelos* ricorre unicamente in Giovanni 19:31–33, quando le gambe di coloro che erano crocifissi con Gesù furono spezzate per accelerarne la morte. (J.G.G. Norman)

*Corpo; *Piede

GANCIO

Vedi *uncino.

GARA

Vedi *gioco.

GARANTE

Il garante è una persona che si assume la responsabilità di un debito, o dell'adempimento di un impegno, al posto di un altro. Il termine inoltre è impiegato per descrivere un pegno depositato come garanzia contro una perdita o un danno o come affermazione di "certezza". Troviamo il vocabolo utilizzato nell'ultimo senso in Genesi 15: 13; 18:13; 26:9; Atti 12:11 (dove esso è reso "sappi per certo", "so di sicuro", *ecc.*).

La Scrittura consiglia estrema cautela nell'assunzione del ruolo di garante (Prov. 6:1–2; 11:15; 17:18; 22:26–27).

Giuda si assunse l'onere di far da garante per l'incolumità di Beniamino (Gen. 43:9; 44:32). Dare qualcuno in ostaggio (II Re 18:23; Is. 36:8) è un'idea simile. La parola è usata in riferimento al Signore, garante del nuovo patto (Ebr. 7:22; *cfr.* Sal.119:122). (M.R. Gordon)

GAT

Una delle cinque città principali della Filistia, occupata precedentemente dagli anachiti (*Anac; Gios. 11:22). Una variante del nome *gat* era *gitti* o *gittim* (Gios. 13:3) e ciò spiega il termine "ghitteo" per indicare gli abitanti della città. Quando i filistei catturarono l'arca e questa portò disgrazia su Asdod, fu portata a Gat ma essendo i suoi abitanti colpiti dalla peste bubbonica, la spostarono a Ecron (I Sam. 5:6–10; 6:17). Gat era famosa come città natia di Goliat (I Sam. 17) ucciso da Davide. Più tardi Davide, mentre fuggiva da Saul, finse la pazzia per evitare la vendetta da parte di Achis, re di Gat (I Sam. 21:10–15). In seguito, però, servì Achis e visse nel suo territorio per più di un anno (I Sam. 27). Quando le fortune di Davide migliorarono, e anche durante la ribellione di Absalom, dopo che ebbe aggiunto Gat al proprio territorio (I Cro. 18:1), aveva al seguito amici ghittei (II Sam. 6:10–11; 15:19–21; 18:2) e ghittei erano anche tra i suoi mercenari (II Sam. 15:18). Un altro personaggio ghitteo interessante ci viene presentato in II Samuele 21:20 e nel brano parallelo in I Cronache 20:6. Questi era di statura notevole e aveva sei dita a ogni arto. Benché in I Re 2:39–41 ci si riferisce ancora ad Achis come re di

Gat, è probabile che la citta fosse soggetta a Davide, ed evidentemente lo fu fino al tempo di Roboamo, che la fortificò (II Cro. 11:8). Fu catturata da Azael di Damasco nel tardo IX sec. (II Re 12: 17), ed è possibile che abbia riconquistato la sua indipendenza prima dell'attacco di Uzzia, che abbattè le sue mura quando mosse guerra ai filistei (II Cro. 26:6); subito dopo Amos afferma che Gat apparteneva ai filistei (Am. 6:2), ed è probabile che si trattasse di una zona sottoposta a qualche forma di vassallaggio ai filistei, pur se all'interno del territorio di Giuda. Nel tardo VIII sec. Gat fu assediata e conquistata da Sargon re d'Assiria.

Il sito della città non è stato individuato con certezza. Tell el-'Arēmī, 30 km. a nord-est di Gaza era stato suggerita ma poi l'ipotesi fu smentita dagli scavi compiuti in questo sito. Altre possibilità sono Tell eš-Šerī'a e Tell eṣ-Ṣāfī, nonché il vicino Tell en-Nagīle, noto anche come 'Arāq el-Menšīye, ma sono necessarie ulteriori ricerche.

Bibliografia. E.K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, p. 88, K.A. Kitchen, *POTT*, pp. 62ss.; *NEAEHL*,pp. 418, 1329, 1522–1523; G.E. Wright, *BA* 29, 1966, pp. 78–86; *LOB*, p. 250, **in it.** G. Garbini, *I filistei. Gli antagonisti di Israele*, Milano, 1997. (T.C. Mitchell)

*Davide; *Filistei; Golia

GAT-CHEFER

(Ebr. ***gat-haḥēper***, "torchio di fosso"). Cittadina al confine tra Zabulon e Neftali (Gios. 19:13), che diede i natali al profeta Giona (II Re 14:25). È stata identificata con Hirbet es-Zerra' e con la vicina El Mešhed, 5 km. a nord-est di Nazaret. Una tradizione antica, che perdura ancora, indica la città non solo come luogo di nascita del profeta ma anche come custode della sua tomba. Girolamo nel IV secolo d.C. affermò che la tomba di Giona distava circa 3 km. da Sefforis, che coinciderebbe con Gat-Chefer. (M.A. MacLeod)

GAZA

(Ebr. '*azzâ*, LXX *Gaza*) Una delle cinque principali città filistee. Abitata alle sue origini dagli avvei che più tardi furono cacciati dai caftorei (*Caftor; Deut. 2:23), segnava il confine meridionale di Canaan sulla costa del mare Mediterraneo (Gen. 10:19). Fu conquistata da Giosuè (Gios. 10: 41) che vi trovò ancora alcuni anachiti (Gios. 11: 21–22). Durante la vita di Giosuè Israele perse di nuovo il controllo della città (Gios. 13:3). La tribù di Giuda, a cui era stato assegnato questo territorio (Gios. 15:47), riprese la città (Giu. 1:18; qualche studioso ritiene che si tratti della stessa campagna militare riportata in Giosuè 10:41). Al tempo dei giudici Sansone andò da una prostituta di Gaza e in questo contesto è riportata una descrizione della porta della città (Giu. 16:1–3). È probabile che in questo periodo Israele non aveva il controllo della città perché quando i filistei riuscirono finalmente a catturare Sansone lo imprigionarono lì, e fu in questa città che fece "il buffone" per loro, tirandosi addosso, alla fine, le due colonne di mezzo su cui poggiava la casa, uccidendo molti degli spettatori (Giu. 16:21–31). Qualcuno ha osservato che questa descrizione di Sansone che "faceva il buffone" davanti a un edificio sostenuto da colonne, con degli spettatori riuniti sul tetto, ricorda alcune caratteristiche della civiltà cretese, cosa che non sorprende, date le origini dei filistei. Quando l'arca del patto fu catturata dai filistei, Gaza, insieme alle altre città, soffrì la peste bubbonica e offrì un "emorroide" e un topo d'oro per allontanarla (I Sam. 6:17).

La città costituiva un punto importante sulle strade commerciali fra l'Egitto e l'Asia orientale e dal VIII sec. è nominata spesso tra le città conquistate dall'Assiria. Tiglat-Pileser III la conquistò (*Ha-az-zu-tu*) nel 734 a.C., forse su richiesta di Ioacaz di Giuda, e il governatore Khanunu fuggì in Egitto. Tiglat Pileser eresse una sua statua nel palazzo. Nel 722 a.C. toccò a Sargon riconquistarla all'Assiria in quanto nel frattempo Khanunu vi era tornato, sostenendo una ribellione guidata da Camat. Khanunu fu portato prigioniero in Assiria, e in seguito la città rimase fedele agli assiri, perché quando Sennacherib marciò contro Ezechia a Gerusalemme, diede a Sillibel, re di Gaza, alcuni territori sottratti a Giuda. Esaraddon, comunque, mise a dura prova questa lealtà quando impose un tributo pesante al re di Gaza e ad altri venti re del paese degli ittiti. Ai tempi di Geremia la città fu conquistata dall'Egitto (Ger. 47:1). Alessandro Magno, nel 332 a.C., prese Gaza dopo un assedio di cinque mesi. Infine, la città fu ridotta a una desolazione da Alessandro Ianneo nel 96 a.C, come profetizzato da Amos (1:6–7), Sofonia (2:4) e Zaccaria (9:5).

Il sito dell'antica Gaza, Tell Harube, si trova all'interno della città moderna. Alcuni scavi hanno dimostrato che il sito era abitato nella tarda Età del Bronzo e nell'Età del Ferro, e sono stati ritrovati frammenti di ceramiche filistee. Diversi resti ne evidenziano l'importanza all'epoca ellenistica e romana. Il proconsole Gabinio la riedificò nel 57 a.C. in una posizione nuova, a sud di quella originale e più vicina al mare. Quando l'angelo voleva mandare Filippo verso l'area originale, la distinse dalla nuova città con le parole: "Essa è una strada

deserta" (*hauté estin eremos*, Atti 8:26).

A Tell el–'Aǧǧul, 6 km. a sud–ovest, Flinders Petrie ritrovò vaste necropoli e una città che era stata fiorente nel II secolo a.C. Nelle tombe e negli edifici risalenti al 1400 a.C. *ca.*, furono scoperti numerosi esemplari di gioielleria in oro. Nelle vicinanze sono state scavate sepolture più tardive contenenti sarcofagi filistei in argilla.

Bibliografia. J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931, pp. 375ss.; *NEAEHL*, pp.49–53, 464–467, **in it.** G. Garbini, *I filistei. Gli antagonisti di Israele*, Milano, 1997; R.S. Hess, *Giosuè. Introduzione e commento*, GBU, Chieti, 2006. (T.C. Mitchell, A.R. Millard)

*Filistei

GEBUSEI

Nome etnico di un popolo che dimorava sulle colline (Num. 13:29; Gios. 11:3) intorno a *Gerusalemme (Gios. 15:8; 18:16). Discendenti del terzo figlio di Canaan (Gen. 10:16; I Cro. 1:14), essi sono tuttavia elencati come un distinto, ma minoritario, gruppo che viveva accanto a popolazioni quali amorei e ivvei. Iebus era un nome di Gerusalemme, la principale città del loro territorio (Giu. 19:10–11; I Cro. 11:4–5), e "gebusei" era il termine che definiva gli abitanti della città (Gen. 15:21; Es. 3:8). In seguito, è stato usato per i suoi antichi abitanti (Ez. 16:3, 45; Zacc. 9:7).

Il re più antico della città, a meno che anche Melchisedec non fosse sovrano di Gerusalemme (*Salem), nominato nelll'AT è Adoni–Sedec (Gios. 10:1), che radunò i suoi alleati amorei (v. 5) per proteggere la città dagli israeliti che stavano entrando nella regione, ma trovando la morte a Bet–Oron (vv. 10–11). Secondo le lettere di *Amarna (1400 a.C.), *Urusalim* era sotto il dominio di Abdi–Ḫepa, il cui nome, come quello del successivo sovrano gebuseo *Arauna (II Sam. 24: 24) o Ornan (I Cro. 21:15), non è semita, ma probabilmente hurrita o *coreo. Iebus fu data alle fiamme dopo essere stata presa dagli uomini di Giuda (Giu. 1:8), ma i suoi abitanti originari ne ripresero il controllo almeno fino all'attacco di Davide (II Sam. 5:6). I gebusei poterono restare sulla collina del tempio finché la loro terra non fu comprata o la minoranza gebusea assorbita dai giudei che costruirono un nuovo quartiere in Sion (Giu. 1:21; 19:11). (D.J. Wiseman)

GEDEONE

(Ebr. ***giḏ^{e}ʿôn***, "tagliatore, colui che colpisce"); si tratta del giudice che liberò Israele dai madianiti, popolazione beduina che all'epoca dominava la zona centrale della terra d'Israele (Giu. 6:1—8: 35). Figlio di Ioas, abiezerita, della tribù di Manasse, fu chiamato anche Ierubbaal. Alcuni studiosi ritengono che la narrazione sia composita, formata da almeno due racconti (si vedano i commentari).

Gedeone fu chiamato a liberare il suo popolo mentre batteva il grano in segreto nella strettoia, proprio per timore delle scorrerie dei madianiti. Ne seguì un atto di sfida in cui Gedeone demolì l'altare di Baal appartenente a suo padre, con l'idolo che stava lì vicino, e fu solo l'accortezza rivelata dal padre a salvarlo dalla vendetta progettata dai suoi concittadini. Questo gesto di sfida sembra rappresentare una protesta contro l'equiparazione del culto di Yahweh al culto a Baal. A questo gesto è legato il nome dato a Gedeone, Ierubbaal (***y^{e}rubbaʿal***), che viene interpretato come "Baal lotta" oppure "che Baal faccia crescere". Alcuni suggeriscono, invece, che questo fosse il nome di Gedeone in precedenza, un indizio del diffuso sincretismo, ma che ricevette un nuovo significato alla luce di quest'azione iconoclastica (*cfr.* R. Kittel, *Great Men and Movements in Israel*, 1929, p. 65; F.F. Bruce, *NBCR*, *ad loc*). In II Samuele 11:21 appare come Ierubbeset (***y^{e}rubbe šeṯ***), sostituendo al nome aborrito di Baal la parola "vergogna".

La sconfitta dei madianiti è descritta in modo vivace in Giudici 7: seguendo le direttive di Yahweh Gedeone riduce il suo esercito da 32.000 uomini a 300, e riceve una rassicurazione durante un giro segreto di ricognizione, quando sente un guerriero madianita raccontare al suo compagno un suo sogno in cui venivano sconfitti. Gedeone attaccò a sorpresa, di notte, fatto questo che demoralizzò talmente il nemico che la battaglia fu vinta senza difficoltà. La vittoria di Israele fu completata (capitolo 8) con l'uccisione di Zeba e Salmunna, capi dei madianiti, malgrado l'ostilità degli abitanti di Succot e Penuel. Gedeone poi punì duramente queste città per averlo osteggiato nella sua lotta di liberazione. Dopo la sconfitta di Madian fu chiesto a Gedeone di stabilire una monarchia ereditaria, ma egli rifiutò. Nondimeno accettò gli anelli d'oro (orecchini) presi come bottino, e ne fece un "efod" (probabilmente un'immagine per rappresentare Yahweh), ponendolo nella sua città. In seguito questo divenne causa di idolatria per il popolo. La sconfitta di Madian fu netta e Israele ebbe pace durante il resto della vita di Gedeone. Finì la sua vita in prospera vecchiaia, con molte mogli e tanti figli tra cui Abimelec (Giu. 9).

Il capitolo 11 di Ebrei accorda a Gedeone un

posto tra gli eroi della fede. Confidò in Dio anziché fidarsi di un grande esercito, guadagnando la vittoria con un pugno di uomini e dimostrando così che era stato Yahweh a combattere per loro. Da Isaia 9:4 si intuisce che "il giorno di Madian" divenne un'espressione proverbiale per indicare la liberazione operata da Dio senza l'apporto dell'uomo. Gedeone è presentato come una persona umile, e il suo rifiuto di essere riconosciuto re conferma il fatto che il governo ideale per Israele era la teocrazia (Giu. 8:23).

Bibliografia Si veda *Giudici. *Commentari* di G. A. Cooke (*CBSC*), 1918, C. F. Burney, 1930, H. W. Hertberg (*Das Alte Testament Deutsch*), 1953. Fleming James, *Personalities of the Old Testament*, 1947, **in it.** J.L. MacKenzie, *Il mondo dei giudici*, Torino, 1970; V. Liberti, *I laici nel popolo di Dio: esegesi biblica*, Roma, 1990. (A.R. Millard)

GEENNA

Vedi *inferno.

GELOSIA

Il principale termine dell'AT tradotto con gelosia è ***qin'â*** dal verbo ***qānā'***, la cui radice significa "diventare rosso scuro" (Num. 5:14; Prov. 6:34; Ez. 16:42; *ecc.*). La normale traduzione della LXX di ***qin'â*** e delle parole affini è ***zēloō*** o il termine imparentato ***parazēloō*** (Deut. 32:21; *cfr.* Rom. 10:19), e questi sono i principali termini usati nel NT (Atti 7:9; Rom. 11:11; I Cor. 10:22; 13:4). Tutti si riferiscono a un'esclusiva e determinata emozione che può essere moralmente deprecabile o lodevole a seconda che l'oggetto della gelosia sia il proprio sé o qualche causa al di fuori di sé stessi. Nel primo caso la conseguenza è l'invidia o l'odio per gli altri (Gen. 30:1; Prov. 3:31; Ez. 31:9), che per il NT è l'antitesi dell'amore e, pertanto, il nemico dell'autentica comunione cristiana (I Cor. 13:4; II Cor. 12:20; Giac. 3:14). La Bibbia, tuttavia, presenta anche l'altra possibilità di una "*divina* gelosia" (II Cor. 11:2), una consumante e determinata ricerca di un buon fine (I Re 19:10; Es. 20:5; I Cor. 12:31). Tale uso positivo è frequentemente associato alla relazione coniugale, in cui una gelosia per l'esclusività della relazione è condizione necessaria per la sua permanenza (Num. 5:11–31; Ez. 16:38; II Cor. 11:2). La gelosia è riferita sia a Dio sia agli uomini (Es. 20:5; 34:14; Na. 1:2). Si avverte, talvolta, una difficoltà nell'afferrare questo concetto, principalmente a causa del modo in cui le connotazioni negative del termine hanno finito per predominare nell'uso comune. La Scrittura, comunque, testimonia anche di un'applicazione positiva della gelosia e trova in questo concetto un termine altamente significativo per definire il santo zelo di Dio per l'onore del suo nome e per il bene del suo popolo che è legato a lui con il patto (Deut. 32:16, 21; II Re 19:31; Ez. 36:5–6; Zacc. 1:14–15; Giov. 2:17). In tal senso, la gelosia di Dio fa parte dell'essenza del suo carattere morale: ragione importante per l'adorazione e la fiducia da parte del suo popolo, e causa di timore per i suoi nemici. (B.A. Milne)

GENEALOGIA

I. Nell'Antico Testamento

a) In generale

Nell'AT una genealogia è un elenco di nomi che indica gli antenati o i discendenti di un individuo o più individui, oppure semplicemente un registro del nome delle persone coinvolte in una particolare situazione.

La parola "genealogia" può, in modo generico, tradurre l'ebraico ***yaḥaś***, che appare soltanto in Neemia 7:5, ***sēp̄er hayyaḥaś***, "registro genealogico", che si riferisce al registro di coloro che tornarono a Gerusalemme insieme a Sesbasar. Le genealogie nell'AT si trovano maggiormente nel Pentateuco, in Esdra–Neemia e nei libri delle Cronache, ed è esclusivamente in questi ultimi libri che ricorre la forma verbale di ***yaḥaś***, sempre con la radice intensivo–riflessiva (***hiṯ yaḥēś***: "registrarsi per genealogia") (Esd. 2:62; 8:1, 3; Nee. 7:5, 64; I Cro. 4:33; 5:1, 7, 17; 7:5, 7, 9, 40; 9:1, 22; II Cro. 12:15; 31:16–19). La parola ***tôlēḏôṯ***, "le generazioni", è usata in Genesi più o meno con il senso di "storia genealogica" (*posterità).

i) Tipi di genealogie. Le genealogie delle Scritture variano da uno scarno elenco di nomi, come quello che troviamo in I Cronache 1:1, al tipo più comune, che collega i nomi per mezzo di una formula convenzionale, aggiungendo alcune informazioni ad alcune delle voci, ma non a tutte (*p.e.* Gen. 5:1–32, *cfr.* v. 24), e infine allo schema storico completo basato su un elenco di nomi, come quello che troviamo nei libri dei Re.

Nell'AT si trovano due forme di genealogia. Quella "ascendente" normalmente si serve di una formula per collegare i nomi: "*x* il figlio (***bēn***) di *y*" (I Cro. 6:33–43; Esd. 7:1–5), mentre quella "discendente" spesso ha: "*x* generò (***yālaḏ***) *y*" (Gen. 5; Rut 4:18–23). Il tipo "discendente" spesso fornisce molte informazioni sull'età e sulle azioni degli individui elencati, mentre ci si serve più comunemente del tipo "ascendente" per tracciare la stirpe di un individuo, collegandolo con qual-

che personaggio importante del passato, quando le azioni delle persone intermedie non sono rilevanti.

ii) *Le genealogie come fonte di cronologia*. È evidente che alcune genealogie nella Bibbia omettono delle generazioni (*cfr.* Matt. 1:1 con vv. 2–17). Per esempio, l'elenco dei discendenti di Aronne in Esdra 7:1–5 tralascia sei nomi che appaiono in I Cronache 6:3–14. (Si veda anche *cronologia dell'AT, **III**. *a*.) Questo lo si capisce facilmente considerando le formule usate, dato che ***bēn*** può significare sia figlio, sia "nipote" e "discendente", e similmente è probabile che il verbo ***yālaḏ*** significhi non soltanto "generare" in senso fisico, ma anche "diventare antenato di" (il sostantivo ***yeleḏ*** dalla radice di questo verbo, "figli", ha il senso di "discendenti" in Isaia 29:23). Fattori quali l'età dell'individuo alla nascita di un discendente, e il numero di anni vissuti dopo l'evento, non indicano necessariamente che non si possa interpretare queste genealogie come sintesi. Come suggerito da Green e Warfield, forse la puntualizzazione del numero degli anni di vita dei patriarchi serviva a enfatizzare un risultato inevitabile della caduta: la loro mortalità malgrado l'evidente longevità.

iii) *Le genealogie nel Vicino Oriente antico*. Le genealogie erano tipiche della tradizione storiografica antica. Naturalmente gli esempi primari sono forniti dagli alberi genealogici reali, ma anche documenti di procedimenti legali riguardanti la titolarietà di terreni testimoniano che molte altre persone registravano questi dettagli. Scribi assiri del I mill. a.C. elencarono i re dell'Assiria dai tempi più remoti, con una catena quasi ininterrotta per mille anni (*ANET*, 3 ed., pp. 564–566). Veniva registrata la parentela tra le persone nominate e la durata del regno di ciascuna. All'inizio dell'elenco si trovano i nomi di "diciasette re che abitavano in tende". Per lungo tempo considerati personificazione leggendaria delle tribù originarie, quindi nomi fittizi, ora pare che questi nomi abbiano una base storica, grazie alla scoperta fatta a *Ebla di un trattato in cui è nominato il primo. Esiste un elenco risalente al XVII sec. a.C. di re di Babilonia, dei loro antenati e predecessori, con alcuni nomi che hanno una corrispondenza con l'elenco dei re assiri. Ancora più antico è l'elenco dei re sumeri, che termina intorno al 1800 a.C., e che nomina re di Babilonia risalendo fino al diluvio e ancora prima (*ANET*, pp. 255–256). Scribi ittiti, di Ugarit ed egiziani hanno lasciato anch'essi elenchi di re, di varia lunghezza e redatti per vari scopi.

Anche in questi testi si possono osservare alcune caratteristiche particolari tipiche delle genealogie bibliche. Negli elenchi di nomi sono intercalati note storiche o personali, simili a quelle che si trovano in Genesi 4:21, 23; 36:24, I Cronache 5: 9–10, *ecc.* L'elenco dei re sumeri presenta un certo Mes–kiaga–nuna, re di Ur, come figlio di Mes–ane–padas, ma altri documenti dell'epoca suggeriscono che fosse in realtà nipote di Mes–ane–padas, essendo suo padre A–ane–pada. Possiamo concludere che o uno scriba tralasciò il nome del padre per sbaglio perché era molto simile a quello del nonno, oppure bisogna attribuire a "figlio" un significato più ampio di quello moderno. Questo uso più ampio era comune a Babilonia, come in tutte le lingue semitiche, avendo il significato di "membro di un gruppo specifico". Dal 1500 a.C. in poi, ***māru*** ("figlio") aveva il senso di "discendente di". Un esempio interessante si trova sull'obelisco nero di Salmanassar III, dove Ieu è presentato come "figlio (***mār***) di Omri"; sappiamo che non era suo parente ma regnò sullo stesso stato. Vi è un esempio egiziano degno di nota: si tratta di un testo breve in cui il re Tiraka (670 a.C. *ca.*) onora suo "padre" Sesostri III (1870 a.C. *ca.*) che lo aveva preceduto di 1200 anni. Similmente, il re Abdul Aziz dell'Arabia Saudita, nel XX sec. d.C., era chiamato Ibn ("figlio di") Saud, mentre era in verità figlio di Abd–er–Rahman, e il Saud, di cui portò il nome, era morto nel 1724. Nell'interpretazione di qualunque genealogia antica bisogna tenere presente l'uso di parole che indicano parentela e l'uso di nomi di famiglia e di dinastia, e molti altri fattori ancora.

Non c'è motivo quindi di supporre che tutte le genealogie nella Bibbia pretendano di essere complete, dato che il loro scopo era piuttosto quello di stabilire la certezza che l'individuo discendesse da qualche antenato o linea di antenati particolari, scopo non intaccato dall'omissione di alcuni nomi, anziché un calcolo cronologico preciso. Alla luce di prove sempre crescenti sul fondamento storico di altri elenchi simili, è sbagliato ignorare qualunque parte delle genealogie bibliche, considerandole leggendarie, o personificazione di tribù antiche o divinità, o qualcosa di puramente fittizio.

b) *Genealogie nell'Antico Testamento*

I principali elenchi genealogici nell'A.T. sono:

i) Da Adamo a Noè (Gen. 5; I Cro. 1:1–4). Dieci nomi, ciascuno presentato nella formula: "**A** visse x anni e generò (*yālaḏ*) **B**, e **A** dopo che ebbe generato **B**, visse y anni e generò figli e figlie, e tutto il tempo che **A** visse fu z anni, poi morì". Le cifre per x e y variano leggermente tra il TM, il Pentateuco samaritano (SP) e la LXX, anche se in gran parte concordano per la somma (z), come di seguito: Adamo, 930; Set, 912; Enos, 905; Chenan, 910; Maalaleel, 895; Iared,

962 (TM, LXX), 847 (SP); Enoc, 365; Metusela, 969 (TM, LXX), 720 (SP); Lamec, 777 (TM), 635 (SP), 753 (LXX); l'età di Noè al momento del diluvio, 600 anni. Con ogni probabilità quest'elenco è abbreviato, quindi non è possibile servirsene con sicurezza nell'intento di costruire una cronologia. Simile a questa genealogia è la prima sezione dell'elenco dei re sumeri, che presenta una lista di dieci "grandi" che governarono prima del diluvio. In una delle revisioni del testo di questo famoso elenco, il tempo totale del governo di questi grandi arriva addirittura a 43.200 anni.

ii) I discendenti di Caino (Gen. 4:17–22).

iii) I discendenti di Noè (Gen. 10; I Cro. 1:4–23). L'elenco delle nazioni che discesero da Sem, Cam e Iafet (*Tavola delle nazioni).

iv) Da Sem ad Abraamo (Gen. 11:10–26, I Cro. 1:24–27). Una genealogia di dieci nomi, presentata nella stessa forma di *i*), tranne per il fatto che mentre il Pentateuco samaritano fornisce la somma degli anni (*z*), il TM e la LXX danno soltanto le cifre *x* e *y*. Ecco di seguito le somme fornite dal Pentateuco samaritano e calcolate per il TM e la LXX; si vede nella maggior parte dei casi un accordo tra il TM e il SP contro la LXX. Sem, 600; Arpacsad, 438 (TM e SP), 565 (LXX); a questo punto la LXX inserisce Cainam, 460, omesso nel TM e nel SP; Sela 433 (TM, SP), 460 (LXX); Eber, 464 (TM), 404 (SP), 504 (LXX); Peleg, 239 (TM, SP), 339 (LXX); Reu, 239 (TM, SP), 339 (LXX); Serug, 230 (TM, SP), 330 (LXX); Naor, 148 (TM, SP), 208 (LXX); Tera, 205 (TM, LXX), 145 (SP); Abraamo.

v) I discendenti di Abraamo per via di Chetura (Gen. 25:1–4; I Cro. 1:32–33) (*Arabia.)

vi) I discendenti di Naor (Gen. 22:20–24).

vii) I discendenti di Lot (Gen. 19:37–38).

viii) I discendenti di Ismaele (Gen. 25:12–18; I Cro. 1:29–31).

ix) I discendenti di Esaù (Gen. 36; I Cro. 1: 35–54).

x) I discendenti di Israele (Giacobbe, Gen. 46), i figli 1–6 da Lea; 7–8 da Bila; 9–10 da Zilpa e 11–12 da Rachele.

1. Ruben (Gen. 46:9; Es. 6:14; Num. 26:5–11; I Cro. 5:1–10).
2. Simeone (Gen. 46:10; Es. 6:15; Num. 26: 12–14; I Cro. 4:24–43).
3. Levi (Gen. 46:11; Es. 6:16–26; I Cro. 6:1–53). Questa è una genealogia importante, giacché il sacerdozio ereditario apparteneva a questa discendenza e i Sommi sacerdoti discendevano da Aronne, la cui genealogia personale è presentata in forma abbreviata in Esodo 6:16–22. La discendenza di Samuele per via di Levi è presentata in I Cronache 6 e quella di Esdra per via di Aronne in Esdra 7:1–5. Si veda anche xi), sotto.
4. Giuda (Gen. 46:12; Num. 26:19–22; I Cro. 2:3 — 4:22; 9:4). Questa fu la stirpe di Davide (I Cro. 2—3), da cui discese la serie dei re da Salomone a Giosia (I Cro. 3:10–15).
5. Issacar (Gen. 46:13; Num. 26:23–25; I Cro. 7:1–5).
6. Zabulon (Gen. 46:14; Num. 26:26–27).
7. Dan (Gen. 46:23; Num. 26:42–43).
8. Neftali (Gen. 46:24; Num. 26:48–50; I Cro. 7:13).
9. Gad (Gen. 46:16; Num. 26:15–18; I Cro. 5: 11–17).
10. Ascer (Gen. 46:17; Num. 26:44–47; I Cro. 7:30–40).
11. Giuseppe (Gen. 46:20; Num. 26:28–37; I Cro. 7:14–27), per mezzo dei suoi due figli, Efraim e Manasse, che furono accettati da Giacobbe alla stregua dei suoi propri figli (Gen. 48:5, 12; *adozione).
12. Beniamino (Gen. 46:21; Num. 26:38–41; I Cro. 7:6–12; 8:1–40; 9:7, 35–44). Questa fu la tribù di Saul (I Cro. 8—9).

Oltre a questi elenchi che confermano i legami genealogici di parentela, esiste una varietà di registri di nomi di personaggi elencati in diversi contesti attinenti a periodi storici dell'A.T.

xi) Registri di leviti (si veda anche *x*) 3, sopra. Ai tempi di Davide (I Cro. 15:5–24), di Giosafat (II Cro. 17:8), di Ezechia (II Cro. 29:12–14; 31: 12–17), di Giosia (II Cro. 34:8–13; 35:8–9), di Zorobabele e di Ioiachim (Nee. 12:1–24), di Neemia (Nee. 10:2–13).

xii) Registri del regno di Davide. Le sue reclute a Siclag (I Cro. 12:3–13, 20), i suoi uomini valorosi (II Sam. 23:8–39; I Cro. 11:11–47), i suoi capi tribù (I Cro. 27:16–22) e gli altri suoi ufficiali amministrativi (I Cro. 27:25–31).

xiii) Registri delle famiglie e delle persone ai tempi del ritorno e dei lavori svolti da Esdra e Neemia. Coloro che tornarono con Zorobabele (Nee. 7:7–63; Esd. 2:2–61), quelli che tornarono con Esdra (Esd. 8:2–14), i costruttori delle mura di Gerusalemme (Nee. 3:1–32), coloro che avevano sposato donne straniere (Esd. 10:18–43), quelli che firmarono il patto (Nee. 10:1–27), coloro che si stabilirono a Gerusalemme (Nee. 11:4–19; I Cro. 9:3–17).

II. Nel Nuovo Testamento

Vi sono due genealogie nel NT (Matt. 1:1–17; Luca 3:23–38), che presentano la discendenza umana di Gesù, il Messia (*Genealogia di Gesù Cristo).

Oltre alla parola greca *genesis* in Matteo 1:1, resa con "genealogia", nel NT, appare il termine *genealogia* in I Timoteo 1:4 e Tito 3:9. Il ver-

bo *genealogeo*, "tracciare la discendenza", si trova in Ebrei 7:6 in riferimento a Melchisedec, che non derivava da Levi (non era della sua stirpe). Nei brani di Timoteo e di Tito il termine "genealogie" ha un senso dispregiativo; in Timoteo è collegato alla parola *mythoi*, "favole" e in Tito è raggruppato con "questioni stolte". Forse Paolo aveva in mente il tipo di racconto storico mitologico derivato dall'AT, che si trova in alcuni libri giudaici apocrifi quale il *Libro dei Giubilei*, o forse ancora gli alberi genealogici di *eoni* della letteratura gnostica. Ovviamente, questi brani di Paolo non si riferiscono alle genealogie dell'AT.

Bibliografia. E.L. Curtis, *HDB*, 2, pp. 121–137; P.W. Crannel, *ISBE*, 2, pp.1183–1196; W.H. Green, "Primeval Chronology", *Bibliotheca Sacra* 1890, pp.285–303; B.B. Warfield, "On the Antiquity...of the Human race", *PTR* 9, 1911, pp. 1–17; E.J. Young, *WTJ* 12–13, 1949–51, pp. 189–193; W.G. Lambert, *JCS* 11, 1957, pp. 1–14, 112; A. Malamat, *JAOS* 88, 1968, pp.163–173; R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977; M.D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, 1969, **in it.** *GLAT*, (*yaḥaś*) 3, coll. 712–717; Per il NT si veda D. Guthrie, *Le Epistole Pastorali*, 1971, pp. 68, 241. (T.C. Mitchell, A.R. Millard)

GENEALOGIA DI GESÙ CRISTO

Due volte nel NT ci è presentata la genealogia dettagliata di Gesù Cristo. Il primo evangelista introduce il suo resoconto con un linguaggio che ricorda la Genesi, "Genealogia di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abraamo", e segue poi la linea di discendenza per quarantadue generazioni da Abraamo a Cristo (Matt. 1:1–17). Il terzo evangelista, subito dopo aver riportato il battesimo di Cristo, dice che "Gesù, quando cominciò a insegnare, aveva circa trent'anni ed era figlio, come si credeva, di Giuseppe", e procede a ritroso da Giuseppe, passando per più di settanta generazioni, ad "Adamo, figlio di Dio" (Luca 3:23–38).

Non è necessario in questo contesto esaminare la genealogia che va da Adamo ad Abraamo, non presente in Matteo, e che Luca ovviamente attinse con ogni probabilità da I Cronache 1:1–4, 24–27, da Genesi 5:3–32; 11:10–26 (seguendo la LXX, giacché nel v. 36 egli inserisce Cainam tra Arfàcsad e Sala). Da Abraamo a Davide i due elenchi sono praticamente identici; la linea che va da Giuda a Davide è attinta da I Cronache 2:4–14 (*cfr.* Rut 4:18–22). Matteo 1:5 fornisce l'informazione aggiuntiva secondo cui la madre di Boaz fosse Raab, (presumibilmente Raab di Gerico). Da Davide fino a Giuseppe gli elenchi divergono, perché Matteo traccia il lignaggio da Davide attraverso suo figlio Salomone e i successivi re di Giuda fino a Ieconia, mentre Luca lo traccia attraverso Natan, un altro figlio di Davide avuto da Bat–Sceba (I Cro. 3:5 dove lei è chiamata Bat–Sua), e non attraverso la linea regnante. In Matteo Ieconia è seguito da Salatiel e da suo figlio Zorobabel, e troviamo questi due nomi anche nell'elenco di Luca (3:27), ma a parte questa breve convergenza gli elenchi sono divergenti fino a Giuseppe.

È molto improbabile che i nomi di questi elenchi che non trovano riscontro nell'AT siano stati inventati o dagli evangelisti stessi o dalle loro fonti. Se prendiamo sul serio questi elenchi, però, il rapporto intercorrente tra di essi costituisce un problema. Per ambedue gli evangelisti Gesù risulta discendente da Davide; la sua discendenza davidica era un fatto risaputo durante il suo ministero terreno (Mar. 10:47–48) ed è attestata dalla testimonianza apostolica (Rom. 1:3; così che Ebrei 7:14 dà per scontato che tutti sapessero che Gesù apparteneva alla tribù di Giuda). Ma entrambi gli elenchi stabiliscono la sua discendenza per mezzo di Giuseppe, anche se fanno ben capire che, sebbene Giuseppe fosse il padre *de iure*, non lo era *de facto*. La genealogia di Luca rende chiaro questo con la frase parentetica: "come si credeva" (3:23); similmente, nel testo più accreditato di Matteo 1:16 si legge che Giuseppe era "il marito di Maria, dalla quale nacque Gesù, che è chiamato il Cristo". Anche seguendo la lettura del testo sinaitico siriano di Matteo 1:16 ("Giuseppe ... generò Gesù ...") è subito escluso il senso biologico di "generò", se si tiene conto del racconto che segue nei versi 18–25, e in ogni caso è probabile che anche altrove in questa genealogia con il termine "generò" si intende una successione legale anziché una parentela effettiva. L'elenco di Matteo ha probabilmente lo scopo di tracciare la discendenza a partire dal trono di Davide, anche laddove non si passa direttamente da padre in figlio. In questo caso ci si potrebbe forse aspettare che Luca, al contrario, si fosse preoccupato di tracciare la discendenza biologica. Dunque, diversi commentatori hanno ritenuto che la genealogia di Luca tracci la discendenza reale di Gesù, anche se non esplicitamente, passando per Maria sua madre. Dalle parole di Gabriele in Luca 1:32 è possibile desumere che Maria fosse discesa da Davide, anche se queste parole si potrebbero spiegare con il riferimento, nel versetto 27, a "Giuseppe, della casa di Davide", mentre troviamo al versetto 36 che Maria è parente di Elisabetta, identificata al versetto 5 come discendente di Aronne. Non è il caso di cercare aiuto nel Talmud (TJ *Hagigah* 77d) dove c'è il riferimento a una cer-

ta Miriam, figlia di Eli, (*cfr.* Eli, Luca 3:23) perché questa Miriam non ha niente a che fare con la madre di Gesù. In ogni caso, se fosse stato negli scopi del Vangelo di Luca stabilire la genealogia passando per Maria, è strano che ciò non venga dichiarato esplicitamente. È più probabile che ambedue gli elenchi intendano tracciare la discendenza passando per Giuseppe. Se Mattan, il nonno di Giuseppe secondo Matteo 1:15, è lo stesso Mattàt, suo nonno secondo Luca 3:24, "avremmo bisogno solo di supporre che Giacobbe (il padre di Giuseppe in Matteo) fosse morto senza prole, cosicché suo nipote, figlio di suo fratello Eli (il padre di Giuseppe in Luca) divenne suo erede" (J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1932, p. 208). Per quanto riguarda la correttezza della ricostruzione della genealogia di Gesù mediante Giuseppe, "Giuseppe era discendente di Davide e il fanciullo, benché nato senza il suo apporto, in un senso concreto nacque "a lui""(*ibid.*, p. 187). Una versione più complicata, che comprende il matrimonio secondo la legge del levirato, ci giunge da Giulio Africano (230 d.C. *ca.*) sulla base di una tradizione custodita, secondo quanto si asserisce, dalla famiglia di Gesù (Eusebio *Hist. Eccl.* 1:7).

Se il Natan nominato in Zaccaria 12:12 è il figlio di Davide, chiamato così, evidentemente la sua casata aveva un posto di preminenza in Israele, e in tal caso il fatto che in Luca 3:31 Gesù risulta un suo discendente potrebbe essere più significativo di quanto appare a una lettura superficiale.

La lista di Luca elenca venti o ventuno generazioni tra Davide e l'esilio babilonese, e altrettante tra l'esilio e Gesù, mentre l'elenco di Matteo presenta soltanto quattordici generazioni per ciascuno di questi periodi. Ma è possibile dimostrare senza dubbio che non sono nominate diverse generazioni nell'elenco di Matteo, nel periodo intercorrente fra Davide e l'esilio, e potrebbero mancarne altre nel periodo successivo. "Resa" di Luca 3:27 rappresentava forse in origine anziché un nome individuale, *cfr.* l'aramaico *resa* "principe", il titolo di Zorobabele (nel qual caso la sezione post–esilica della genealogia lucana è forse derivata da un documento aramaico).

Lo scopo principale dei due elenchi è di confermare la rivendicazione di Gesù di essere figlio di Davide, e in modo più generale di sottolineare la sua solidarietà con l'umanità e il rapporto stretto della sua persona con tutto ciò che l'aveva preceduto. Cristo e il nuovo patto sono strettamente legati all'epoca dell'antico patto. Marcione, che voleva spezzare ogni possibile legame tra il cristianesimo e l'AT, dimostrò di sapere il fatto suo quando eliminò la genealogia di Gesù dalla sua edizione del Vangelo di Luca.

Bibliografia. J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* 2 ed., 1932, pp. 173ss.; M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1988; R. Morgenthaler, *DCBNT* pp. 738–740; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, pp. 653–660, **in it.** N. Casalini, *Libro dell'origine di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di Matteo 1–2*, Jerusalem, 1990; L. Morris, *Il vangelo secondo Luca*, GBU, Chieti, 2003; R.T. Frances, *Il vangelo secondo Matteo*, GBU, Chieti, 2004. (F.F. Bruce)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento

GENERAZIONE

Vedi *posterità.

GENESI, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

a) Preistoria: il racconto della creazione (1:1–2:3)

b) La storia dell'uomo (2:4–11:26). La sua creazione e la sua caduta (2:4–3:24); la crescita della popolazione (4:1–6:8); il giudizio del diluvio (6: 9–9:29); il sorgere delle nazioni (10:1–11:26).

c) La storia di Abraamo (11:27 –23:20) La sua entrata nella terra promessa (11:27–14:24); il patto e la promessa (15:1–18:15); Sodoma e Gomorra (18:16–19:38); Sara, Isacco e Ismaele (20:1–23:20).

d)La storia d'Isacco (24:1–26:35). Il suo matrimonio con Rebecca (24:1–67); la morte di suo padre e la nascita dei suoi figli (25:1–34); il rinnovo della promessa a Gherar (26:1–35).

e) La storia di Giacobbe (27:1–36:43). La benedizione strappata con l'inganno (27:1–46); la fuga in Caran e il rinnovo della promessa a Betel (28: 1–22); vita e matrimoni in Caran (29:1–31:16); il suo ritorno alla terra promessa e l'ulteriore rinnovo della promessa a Betel (31:17–35:29); la discendenza di Esau (36:1– 43).

f) La storia di Giuseppe (37:1–50:26). Giuseppe venduto e condotto in Egitto (37:1–36); Giuda e la nuora (38:1–30); Giuseppe in Egitto (39:1–45:28); suo padre e i suoi fratelli in Egitto (46: 1–47:31); la benedizione di Giacobbe dà la priorità a Efraim e Giuda (48:1–49:28); la morte di Giacobbe e di Giuseppe (49:29–50:26).

Il libro della Genesi si chiude con il popolo d'Israele stanziato in Egitto. Erano la famiglia eletta da tutta l'umanità nei confronti della quale Dio intendeva manifestare i potenti atti di liberazione di cui si parlerà nell'Esodo. In mezzo a questo popolo la tribù di Giuda emerge già come una tribù che ha un'importanza particolare.

Si può anche fare un'analisi tecnica del libro, dividendolo secondo le dieci occorrenze dell'espressione: "Questa è la posterità di ..." (o di una espressione equivalente; *posterità, ebr. *tôl^{e}dôṯ*) che significa "discendenza" o "registro genealogico". L'espressione è usata in relazione a: i cieli e la terra (2:4), Adamo (5:1), Noè (6: 9), i figli di Noè (10:1), Sem (11:10), Tera (11:27), Ismaele (25:12), Isacco (25:19), Esau (36:1) e Giacobbe (37:2).

II. Paternità

Per una discussione sulla paternità del Pentateuco, si veda la voce omonima. Per quanto riguarda la paternità della Genesi in particolare, non vi è nel libro alcuna indicazione sul suo autore. Esistono due opinioni, ciascuna delle quali ha qualche variante: (a) paternità mosaica, (b) paternità non mosaica.

a) Paternità mosaica

L'istruzione ricevuta da Mosè alla corte del faraone lo avrebbe preparato a leggere e scrivere (Es. 24:4; Deut. 31:9, *ecc.*), e senz'altro lui avrebbe avuto la premura di preservare le informazioni storiche a lui pervenute. Ciò significa che Mosè, più che l'autore della Genesi, fu colui che ne curò la stesura in qualità di redattore. Racconti e registri di discendenza delle famiglie sarebbero stati tramandati oralmente o in forma scritta, e Mosè ebbe cura di raccoglierli insieme, facendo un lavoro di redazione e di traduzione, ove necessario. La storia della creazione in Genesi 1 forse gli giunse come rivelazione diretta da Dio; infatti è risaputo che Mosè ebbe contatti diretti con Dio (si veda Es. 33:11; Deut. 34:10). Ne consegue la legittimità della ricerca nella Genesi dei documenti oppure dei racconti trasmessi oralmente. Possiamo dire che Mosè fu colui che, fedelmente, trascrisse ciò che gli era giunto dalle generazioni che lo avevano preceduto. Se ammettiamo la possibilità di qualche ulteriore annotazione aggiunta dai copisti fino al tempo della monarchia, per rendere più chiaro il senso del testo ai lettori contemporanei (*p.e.* Gen. 12:6; 13:7; 14:17 e alcune parti di 36:9–43), non occorre allora datare alcuna parte del libro dopo il tempo di Mosè. Sebbene l'interpretazione corretta di Esodo 6:3 non escluda che il nome Yahweh sia stato utilizzato in Genesi, non risulterebbe comunque strano se Mosè avesse usato il nome con cui egli conosceva Dio, il Dio del Patto, al posto del nome con cui era conosciuto quando questi stipulò un rapporto di alleanza con i patriarchi ("*El Shaddai*", "Dio Onnipotente"), per ricordare ai lettori che si trattava sempre del Dio del Sinai. Per questa sezione si veda E.J. Young, *IOT*,1949, pp. 51ss.

b) Paternità non mosaica

Nella varietà di teorie che caratterizza questa seconda opzione non vi è nessuna che riscuote un consenso generale. Fin dai tempi di Jean Astruc, nel XVIII sec., alcuni studiosi hanno cercato di individuare diversi "documenti" all'interno del Pentateuco. Quelli suggeriti per la Genesi sono "J" (che fa riferimento al nome di Dio, Yahweh), "E" (che dà Elohim come nome di Dio) e "P" (sigla che si riferisce a materiale maggiormente segnato da temi religiosi). Le prime versioni di questa teoria erano molto radicali, in quanto negavano la storicità a molto del materiale della Genesi. Più di recente si è ritenuto che i "documenti" siano cresciuti sulla base di un processo di collezione del materiale fino a giungere alla loro forma finale; "J" nel decimo o nono secolo a.C. *ca.*, "E" un po' più tardi, e "P" nel periodo dopo l'esilio. Nelle forme più moderate di questa teoria non è necessariamente negata la storicità del racconto.

In tempi più recenti la teoria "documentaria" è stata abbandonata da alcuni studiosi in quanto questi ritengono che tali documenti formali non sarebbero mai esistiti. Gli appartenenti a questa scuola di pensiero parlano di "cicli di tradizione" che sarebbero sorti in diverse aree, in ragione soprattutto di un interesse religioso, per esempio Esodo 1–12 è citato come un "ciclo di tradizione" il cui punto focale è la festa di Pasqua. Più avanti nel tempo, dei redattori avrebbero raccolto questi "cicli", trasformandoli nella forma attuale. La maggior parte del materiale sarebbe esistito in forma orale prima di essere raccolto. In questa scuola non è formalmente negata la storicità dei racconti, anche se viene ridimensionata da alcuni scrittori a una "storicità generale" e non precisa. Tale scuola di pensiero, conosciuta come "Storia della tradizione", ipotizza uno sviluppo di tradizioni intorno a certi eventi storici significativi per la vita religiosa d'Israele e facenti parte del suo rituale e della sua liturgia.

Nessuna corrente di pensiero odierna riscuote il consenso di tutti gli studiosi. L'esatta origine del libro della Genesi resta sconosciuta.

III. Il posto della Genesi nella Bibbia

Genesi è il libro degli inizi, la grande introduzione alla vicenda della redenzione. Si può considerare Genesi 1—11 come il prologo di questa vicenda, il cui primo atto inizia al capitolo 12 con l'entrata in scena di Abramo. All'altro capo troviamo l'Apocalisse che rappresenta l'epilogo.

Il prologo è di interesse universale. Dio ha crea-

to ogni cosa (cap. 1). In particolare, ha creato l'uomo, che è divenuto ribelle e peccatore (capp. 2—3). Il peccato è divenuto una realtà universale (cap. 4), e trattandosi di ribellione contro Dio è sempre oggetto del giudizio divino, esemplificato nella narrazione del diluvio (capp. 6—9). Persino dopo questa dimostrazione dell'ira di Dio l'uomo tornò a ribellarsi (cap. 11). Eppure Dio ha sempre dimostrato la sua grazia e la sua misericordia. Adamo ed Eva furono espulsi ma non distrutti (cap. 3); Caino fu cacciato ma Dio gli mise un segno di protezione (cap. 4); l'umanità fu travolta dal diluvio ma non cancellata, perché Dio si adoperò perché se ne salvasse un residuo (capp. 6—9); gli uomini furono dispersi ma Dio permise loro di continuare a vivere (cap. 11).

Ecco il prologo che dipinge lo sfondo della vicenda che sta per avere inizio. Quale sarebbe stata la risposta di Dio al peccato universale e persistente dell'uomo? In Genesi 12, con l'inizio formale della storia, incontriamo Abramo con cui ebbe inizio la risposta divina. Dio avrebbe chiamato un popolo eletto, dal quale, a suo tempo, sarebbe sorto il redentore. Quel popolo avrebbe proclamato il messaggio della redenzione a tutti gli uomini, ovunque. La Genesi narra soltanto l'inizio della storia, fino al tempo di Giuseppe, preparando la scena in cui si sarebbe svolto il grande atto divino di liberazione del popolo dall'Egitto, figura della liberazione ancora più grande che Dio avrebbe operato più in là.

IV. La storicità della Genesi

Avere prove esterne valide a corroborare la storicità del libro della Genesi è molto difficile, perché molti dei racconti contenuti nel libro non hanno alcun parallelo nella letteratura extra–biblica. L'impresa risulta particolarmente ardua per i capitoli 1—11, anche se un po' meno per i capitoli 12—52. Va ricordato sempre che non si può svolgere un'indagine scientifica su gran parte della Bibbia, particolarmente per quanto concerne il suo contenuto che va creduto. Le parti della Genesi per cui si potrebbe cercare altra evidenza sono le seguenti:

*a) La *Creazione*

b) L'origine dell'Uomo

La Bibbia afferma che Dio creò l'uomo. Non prevede altra possibilità per spiegare la sua origine. Tuttavia, non è possibile capire dalla Genesi le modalità precise dell'agire di Dio. Dal punto di vista scientifico l'origine dell'uomo resta ignota, e né l'archeologia né l'antropologia riescono a fornire una spiegazione sul luogo, il momento o la modalità della sua origine. Ai cristiani conviene essere cauti nelle proprie asserzioni a riguardo, accontentandosi di affermare, con la Genesi, che essa avvenne, in qualche modo, ma avvenne, e Dio fu all'origine e alla guida del processo. In ogni modo, bisogna evitare di arrivare a conclusioni affrettate.

c) Il diluvio

Non esistono prove conclusive per quanto riguarda il momento, la causa o l'estensione del diluvio. Sicuramente vi erano inondazioni estese nella zona di provenienza dei patriarchi e gli antichi sumeri possedevano un racconto dettagliato di un gran diluvio occorso nel mondo antico. Comunque non esistono motivi sufficienti per accettare il suggerimento di Sir Leonard Woolley secondo cui lo strato profondo di sedimenti scoperto dai suoi scavi nella zona di Ur fosse il risultato proprio del *Diluvio narrato nella Bibbia.

d) I racconti patriarcali

Oggi è possibile leggere i racconti dei patriarchi alla luce di quanto conosciamo sulle condizioni sociali, politiche e culturali del Vicino Oriente antico nel periodo che va dal 2000 al 1500 a.C. Mentre non è possibile datare gli avvenimenti narrati nella Genesi, si può certamente affermare che quanto troviamo nel resoconto biblico rispecchia la vita di certe aree della Mesopotamia durante questo periodo (*patriarchi). H.H. Rowley, "*Recent Discoveries in the Patriarchal Age*", *BJRL* 32, 1949–50, pp. 76 ss. (ristampato in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952; J. Bright, *A History of Israel*, 2 ed., 1972, pp. 67–102, tr. it. Roma, 2002.

V. La Genesi e la teologia

Non si insiste mai troppo nel segnalare che il valore primario della Genesi, come di tutta la Scrittura, è di ordine teologico. Si rischia di sprecare molto tempo e molta energia dando attenzione a tanti dettagli marginali ignorando le grandi questioni teologiche. Per esempio, il racconto del diluvio parla di peccato, di giudizio, di redenzione e di nuova vita. Occuparsi di dettagli quali la grandezza dell'arca o preoccuparsi di problemi quali il nutrimento degli animali saliti a bordo o il modo di smaltire i rifiuti, equivale a concentrarsi su questioni di importanza marginale. Dio si è rivelato in gran parte per mezzo di eventi storici, e nonostante la storia sia di grande importanza per la rivelazione biblica, bisogna ricordare che ciò che veramente vale è il significato teologico di questi avvenimenti. Laddove mancano delle prove esterne a conferma dei racconti della Genesi, si può tuttavia discernerne senza difficoltà il significato teologico.

Bibliografia. B. Vawter, *A Path Through Genesis*, 1955; E.A. Speiser, *Genesis*, 1956; G. von Rad, *Genesis*, 1961; D. Kidner, *Genesis*, *TOTC*, 1967; C. Westermann, *Genesis 1–11*, 1974; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, *WBC*, 1987, **in it.** *CBI* 1, pp. 85–131; *PS* 1, pp. 207–254; *IS* 1, pp. 15–107; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1982; C. Westermann, *Genesi*, Casale Monferrato, 1995; W. Brueggemann, *Genesi*, Torino, 2002. (J.S. Wright, J.A. Thompson)

*Canone dell'AT; *Pentateuco

GENTILI

(Ebr. *gôyîm*; gr. *ethnê* o *Hellênes*). Originariamente un termine generale per "nazioni", nel corso del tempo e con l'uso ha acquisito un senso più ristretto. Nell'AT l'origine comune di tutte le nazioni viene sottolineata nell'elenco dei discendenti di Noè (Gen. 10). Nel patto di Dio con Abramo si distingue fra i suoi discendenti e le altre nazioni ma non in un senso esclusivistico (Gen. 12:2; 18:18; 22:18; 26:4). Israele acquisì la consapevolezza di essere una nazione distinta con gli eventi dell'Esodo (Deut. 26:5), e per mezzo del patto sinaitico (Es. 19:6). Da quel momento la sua consacrazione a Dio condizionò ogni sua relazione con le altre nazioni (Es. 34:10; Lev. 18:24–25; Deut. 15:6).

Il popolo d'Israele era costantemente tentato a compromettersi con l'idolatria e con l'immoralità praticate dalle altre nazioni (I Re 14:24), attirandosi addosso il giudizio di Dio (II Re 17:7–23; Ez. 5: 5–17). Al ritorno dall'esilio questo pericolo si fece ancora più insidioso a causa della corruzione dei giudei rimasti in Canaan (*cfr.* Esd. 6:21). Lo sforzo continuo di evitare di contaminarsi con le nazioni circonvicine portò a un atteggiamento talmente aspro ed esclusivistico nei confronti delle altre nazioni che al tempo di Cristo se un giudeo applicava a un suo connazionale l'appellativo "gentile" (*ethnikos*, Matt. 18:17), ciò equivaleva a chiamarlo "pubblicano". Tacito li censurò perché avevano nei confronti del resto dell'umanità l'odio che solitamente si riserva ai nemici (*Annali* 5.5).

I gentili comunque trovano posto nelle profezie riguardanti il regno, sia come sconfitti che avrebbero accresciuto la gloria d'Israele (Is. 60:5–6), sia come coloro che avrebbero cercato l'Eterno (Is. 11:10) e gli avrebbero offerto la loro adorazione (Mal. 1:11) nel momento in cui il Messia sarebbe apparso per essere la luce delle nazioni e portare salvezza fino alle estremità della terra (Is 42:6; 49: 6). Sulla base di queste predizioni Simeone accolse Gesù (Luca 2:32) e questi iniziò il suo ministero (Matt. 12:18, 21). Gli stessi giudei si chiesero se Gesù sarebbe andato dai gentili (Giov. 7:35). Benché sbalordita e titubante di fronte alla conversione di Cornelio (Atti 10:45; 11:18), la chiesa non tardò ad accettare davanti a Dio l'eguaglianza tra giudeo e gentile (Rom. 1:16; Col. 3:11), rivelando così la portata del vangelo con la sua gloriosa speranza come opportunità aperta a tutti (Gal. 2:14–16.; Apoc. 21:24; 22:2).

Bibliografia in it. *DPL*, pp. 680–687; M. Hengel, *Ebrei, greci e barbari*, Brescia, 1976. (P.A. Blair)

*Concilio di Gerusalemme; *Chiesa; *Ebrei; *Paolo; *Pietro

GERASA

Città importante del periodo classico, pari a Palmira e Petra. Il sito odierno, situata nella Transgiordania, a metà strada tra il mar Morto e il mare di Galilea, a circa 30 km. a est del Giordano conserva una forma del nome originale, *Jaraš*, e rappresenta una delle città provinciali romane meglio conservate in tutto il Medio Oriente. Nella Bibbia è menzionata solo indirettamente nei brani che descrivono la visita del Signore Gesù sulla sponda orientale del mare di Galilea, territorio che è chiamato il paese dei Geraseni (Mar. 5:1; Luca 8:26) e dei Gadareni in Matteo 8:28. In tutti e tre questi brani, diversi MSS. offrono le seguenti forme greche: *Gerasênos*, *Gergesênos* e *Gadarênos*. La città è situata in una valle bagnata da una torrente che vi scorre in mezzo. La sua ricchezza probabilmente derivava dalla coltivazione dei fertili campi di grano a oriente della città. Nel 1806 attrasse l'attenzione del viaggiatore tedesco Seetzen, dopo di che fu visitata da molti europei. Nel 1867 Charles Warren disegnò diverse piantine delle rovine, scattando anche molte fotografie. Nel 1878 sorse sul posto un villaggio, con la conseguente distruzione di alcuni degli edifici rimasti. Per questo, tra le guerre e fino a oggi, sono stati intrapresi a cura del Dipartimento delle Antichità, importanti lavori di scavi, ricostruzione e conservazione delle rovine. I resti della città romana sono molto estesi, rendendo difficile la ricerca relativa ai periodo precedenti. Probabilmente Gerasa dalla grandezza di un villaggio crebbe fino a diventare una cittadina greca di nome Antiochia dopo il IV sec. a.C., periodo in cui una sicurezza maggiore favorì una certa prosperità. La prima menzione storica della città è negli scritti di Giuseppe Flavio, dove si afferma che Teodoro di Gadara vi si rifugiò alla fine del II sec. a.C. ma che poco dopo la città fu presa da Alessandro Ianneo, rimanendo in mani giudaiche fino alla conquista di Pompeo nel 63 a.C., quando venne a far parte della provincia romana della Siria. Roma continuò la

politica greca di una certa autonomia di governo e in questo periodo la città, una della *Decapoli, fiorì grazie a un commercio consistente con i nabatei a sud. La sua prosperità nel I sec. d.C. è testimoniata dalla sua ricostruzione secondo un piano tipicamente romano, con un viale principale fiancheggiato da colonne, che portava al foro. Vi erano templi dedicati ad Artemide e a Zeus, due teatri e un muro di cinta. Seguì nel II sec. d.C. una prosperità ancora maggiore; lo testimoniano rovine più estese, compreso un arco trionfale che commemorava la visita dell'imperatore Adriano tra il 129 e il 130 d.C. Nei primi anni del III sec. d.C. la città divenne una colonia, ma ben presto ebbe inizio il suo declino, così che al tempo delle crociate era già da tempo abbandonata.

Bibliografia. C. C. McCown, *The Ladder of Progress in Palestine*, 1943, pp. 309–325; G. Lankester Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959, pp. 78–104; E. G. Kraeling, *Gerasa, City of the Decapolis*, 1938; *NEAEHL*, pp. 470–479, **in it.** *Momenti e luoghi del Mediterraneo: archeologia in Iraq, Jerash, Beirut, Cartagine, Selinunte,* Torino, 2003. (T.C. Mitchell)

*Gadara

GEREMIA, LIBRO

I. Il suo contesto

La vicenda di Geremia copre un periodo di 40 anni, dalla sua chiamata nel tredicesimo anno del re Giosia (626 a.C.) fino alla caduta di Gerusalemme nel 587 a.C. In questi quattro decenni profetizzò sotto gli ultimi cinque re di Giuda: Giosia, Ioacaz, Ioiachim, Ioiachin e Sedechia. Mentre predicava, importanti eventi e personaggi di rilievo determinavano la storia di quel periodo, uno dei più critici del Vicino Oriente antico, che ebbe ripercussioni anche sulla storia di Giuda.

L'impero assiro si era disintegrato e Babilonia e l'Egitto rimasero a lottare l'uno contro l'altra per la supremazia nella regione. La cronologia dell'ultimo quarto del VII sec. a.C. è stata enormemente chiarita dalla pubblicazione di alcune tavolette che, sebbene ritrovate molti anni fa, erano rimaste nascoste negli scantinati del *British Museum* di Londra. Nel 1956 D.J. Wiseman rese disponibili agli studiosi del Vicino Oriente questi documenti caldei, consentendo così un riesame della cronologia dell'ultimo quarto del VII sec. a.C. Ulteriore luce è stata gettata anche dalla scoperta di ostrakon (lettere su frammenti di terracotta) e *bullae* (sigilli) che, in alcuni casi, nominano personaggi noti dal libro di Geremia. Il sigillo più interessante riporta: "appartenente a Berekyahu (Baruc) figlio di Neriyahu (Neria) lo scriba". Si tratta, probabilmente, proprio del Baruc che aiutò Geremia a scrivere le sue profezie (Ger. 36:4) e che può davvero avere scritto i racconti in terza persona della vita di Geremia. Altri sigilli nominano Ghemaria, il figlio di Safan (Ger. 36:11) e "Ierameel, il figlio del re" (Ger. 36:26; si veda P.J. Re, *Jeremiah: An Archaeological Companion*, pp. 93–99). Per l'ostrakon, si veda II*e* sotto.

I momenti della vita di Geremia che ricadono in questo importantissimo periodo sono molto ben documentati e gli aspetti più intimi della sua personalità sono ritratti più vividamente di quelli degli altri profeti minori o perfino di Isaia ed Ezechiele.

Quando fu chiamato al ministero profetico, Geremia era ancora "un ragazzo" (***na'ar***, 1:6), un termine ambiguo che descrive tanto l'infanzia (Es. 2:6) quanto l'adolescenza (I Sam. 30:17). Se il modesto Geremia intendeva dire semplicemente che era spiritualmente e socialmente immaturo, la parola potrebbe significare che aveva tra i venti e i trent'anni, non l'età media di un profeta, se si possono applicare anche in questo caso le regole stabilite per i leviti (Num. 8:24; I Cro. 23:24). Presumendo quindi che alla sua chiamata Geremia fosse poco più che ventenne, egli visse la sua giovinezza durante i regni di Manasse e Amon. Quando fu chiamato era passato quasi un secolo dal momento in cui il regno settentrionale di Israele (Samaria) era caduto nelle mani degli assiri. Al sud, tuttavia, Giuda riuscì a sopravvivere: per un miracolo aveva superato la crisi dell'invasione di Sennacherib, come Isaia aveva predetto. Il re Ezechia aveva iniziato delle riforme religiose e morali di Giuda (II Re 18:1–6), ma queste erano state vanificate dalla lunga apostasia di suo figlio Manasse (II Re 21:1–18) e dal breve regno idolatra di Amon (II Re 21:19–25). Mentre Giuda si rotolava nel pantano dell'idolatria, gli assiri sotto Esaraddon e Assurbanipal conquistarono l'Egitto, che però si risollevò grazie a Psammetico (664–610 a.C.) e ricominciò a intimorire Giuda, che si trovò a vacillare tra le lusinghe e le minacce delle due potenze mondiali, Egitto e Babilonia. Geremia crebbe in questa atmosfera di tensione politica internazionale e di declino religioso nazionale.

Senza dubbio molti in Giuda aspettavano con impazienza l'alba che avrebbe posto fine alla notte di 60 anni di degenerazione morale. Geremia crebbe in una pia famiglia sacerdotale (1:1): il suo nome, "Yahweh esalta" o "Yahweh abbatte", simboleggia bene le preghiere di entrambi i suoi genitori per l'inconsolabile nazione e le loro aspirazio-

ni per il giovane Geremia. Essi gli avrebbero comunicato la propria ansia per le persecuzioni religiose e le apostasie di Manasse e Amon e lo avrebbero educato nelle leggi di Israele, riempiendo la sua fertile mente degli insegnamenti di Isaia e di altri profeti del secolo precedente.

II. I cinque regni

a) Giosia

Quando Dio chiamò Geremia, Giosia (640–609 a.C.), che era stato sul trono di Giuda per dodici anni, aveva già introdotto delle riforme religiose (II Cro. 34:4–7); ma fu soltanto nel 621 a.C., il diciottesimo anno del suo regno, che egli iniziò una sistematica riforma della religione e dei principi morali di Giuda (II Re 23).

A dare impulso a questa riforma fu l'importantissima scoperta nel tempio del "libro della legge" da parte di Chilchia. Geremia era profeta già da cinque anni. Probabilmente i capp. 1—6 descrivono le condizioni di Giuda prima delle principali riforme di Giosia nel 622–621 a.C. La nazione è inguaribilmente corrotta, insensibile all'offerta di perdono da parte di Dio e ignara della minaccia di un invincibile nemico. Ad eccezione di 11:1–8, che contiene qualche accenno all'entusiasmo di Geremia per le riforme di Giosia, il profeta non ha lasciato alcun ricordo degli ultimi dodici anni del regno di Giosia. Nel 609 a.C. il re fu ucciso a Meghiddo (II Re 23:29) in un tentativo fallito di resistere al faraone Neco (610–594 a.C.), successore di Psammetico. Naturalmente, Geremia pianse la prematura morte di Giosia (22:10a), per cui sentiva simpatia (22:15–16).

b) Ioacaz

Neco continuò a ingerirsi negli affari di Giuda. Ioacaz (o Sallum, Ger. 22:11) succedette a Giosia (609 a.C.) ma tre mesi dopo fu deposto da Neco, che impose su Giuda un pesante tributo (II Re 23:31–33) e nominò Ioiachim (o Eliachim), fratello di Ioacaz, come re (II Re 23:34; II Cro. 36:2, 5). Geremia fece un lamento per la deposizione e per l'esilio in Egitto di Ioacaz (22:10–12).

c) Ioiachim

Durante questo regno (609–597 a.C.) ebbe luogo un evento di grande importanza politica. Nel 605 a.C. gli egiziani guidati da Neco furono annientati dai caldei guidati da Nabucodonosor nella battaglia di Carchemis (Ger. 46), sulla sponda destra dell'Eufrate a nord ovest di Aleppo, e a Camat. Politicamente, questo episodio fu fondamentale perché segnò il trasferimento dell'egemonia sul Medio Oriente a Babilonia. Pertanto, Carchemis ebbe anche per Giuda un considerevole significato. Dato che ora tutte le strade verso il confine egiziano erano sotto il controllo di Nabucodonosor, era inevitabile che l'intero Medio Oriente passasse sotto il suo dominio (Ger. 25:15–26). Da quel momento, quindi, il profeta sostenne la sottomissione di Giuda alla sovranità babilonese. Nel 604 a.C. Nabucodonosor saccheggiò la città di Ascalon, contro la quale Geremia (47:5–7) e Sofonia (2:4–7) avevano profetizzato. In Geremia 36:9–13 è bandito un digiuno in Giuda, il che indica senz'altro l'approssimarsi di una calamità nazionale. Infatti, la data della campagna di Nabucodonosor contro Ascalon coincide con la data di questo digiuno. Geremia previde che, da Ascalon, Nabucodonosor avrebbe marciato contro Giuda; da qui il digiuno e la proclamazione del messaggio di Geremia a Gerusalemme. Ma la politica del profeta si contrapponeva alla strategia interna ed estera di Ioiachim. Il re favoriva pratiche idolatre (II Re 23:37) e il suo egoismo e la sua vanità aggravavano le disgrazie di Giuda (Ger. 22:13–19). Ioiachim aveva scarso rispetto per la persona del profeta (26:20–23) o per il messaggio (26:9). La sua vacillante politica di alleanza, ora con l'Egitto, ora con Babilonia, era probabilmente dovuta al fatto che l'esito dello scontro fra Babilonia e l'Egitto nell'anno 601/600 a.C. non fu decisivo. Tre anni dopo si ribellò a Babilonia, ma ciò non fece altro che portarlo maggiormente sotto il giogo babilonese, e la sofferenza di Giuda ne fu aggravata (II Re 24:1–2). Geremia rimproverò il re, i profeti e i sacerdoti, la cui conseguente ostilità si rispecchia nei suoi oracoli. Fu perseguitato (12:6; 15:15–18), fatto oggetto di complotti (11:18–23; 18:18), imprigionato (20:2), dichiarato degno di morte (26:10-11, 24; *cfr.* vv. 20–23; 36:26). Le sue profezie in forma scritta furono distrutte (36:27). Ma pur in tali deprimenti circostanze, Geremia perseverò nel suo ministero, intercedendo per Giuda (11:14; 14:11; 17:16), protestando con Dio (17:14–18; 18:18–23; 20:7–18), smascherando i profeti opportunisti (23:9–40), predicendo la distruzione del tempio (7:1–15) e della nazione (capp. 18—19), e piangendo per il tragico destino del suo popolo (9:1; 13:17; 14:17). Alla fine, la vita di Ioiachim si concluse in modo violento a Gerusalemme nel 598 a.C., l'undicesimo anno del suo regno, come Geremia aveva predetto (22:18; *cfr.* II Re 24:1–6). D'altro canto, II Cronache 36:6–7 parla di Ioiachim messo in catene e portato a Babilonia da Nabucodonosor. Daniele 1:1–2 parla anche dell'esilio di Ioiachim nel terzo anno del suo regno.

d) Ioiachin

Ioiachin (o Conia, 22:24, 28, o Ieconia, 24:1) suc-

cedette a Ioiachim nel 597 a.C. e raccolse ciò che suo padre aveva seminato. Questo immaturo diciottenne regnò soltanto tre mesi (II Re 24:8). La ribellione del padre Ioiachim aveva costretto Nabucodonosor, nel settimo anno del suo regno, ad assediare Gerusalemme; il giovane re di Giuda "si presentò" (II Re 24:12), cioè si arrese, e, con la maggioranza dell'aristocrazia, degli artigiani e dei soldati di Giuda, fu esiliato a Babilonia (come implica Ger. 22:18–19) mentre il tempio fu saccheggiato (II Re 24:10–16). Nella Cronaca babilonese, una fonte extrabiblica coeva si trova ora, per la prima volta, conferma di questa informazione. Geremia aveva già predetto il destino di Ioiachin (22:24–30). 36 anni dopo, tuttavia, fu rilasciato dal figlio e successore di Nabucodonosor (II Re 25:27–30).

e) Sedechia

Sedechia, il nuovo re nominato da Nabucodonosor sul trono di Giuda, era il figlio più giovane di Giosia (Ger. 1:3) e zio di Ioiachin (II Re 24: 17:II Cro. 36:10). Questo resoconto dell'AT sulla nomina di Sedechia da parte di Nabucodonosor come successore di Ioiachin è pienamente attestato nella Cronaca babilonese. Il suo regno (597–587 a.C.) confermò il tragico destino di Giuda (II Re 24:19–20). Era debole e tentennante; i suoi funzionari erano di ceto umile. Avendo rimpiazzato l'aristocrazia esiliata, essi ora la guardavano con disprezzo, ma Geremia aveva le sue convinzioni riguardo ai fichi "cattivi" e a quelli "buoni" (25:1–7). Fu a questi ultimi che il profeta inviò la sua famosa lettera (29:1–14). Ma sia a Babilonia sia in Giuda falsi profeti cercavano di far giustiziare Geremia (28:1–14; 29:24–27). Il principale argomento di contesa fra loro era la durata della cattività: Geremia prevedeva un esilio di 70 anni, mentre i falsi profeti sostenevano che sarebbe durato soltanto due anni.

Il maggiore conflitto fra Geremia e Sedechia riguardava la questione della ribellione a Nabucodonosor. Nel quarto anno del suo regno, Sedechia progettò una rivolta in combutta con gli stati vicini, alla quale il profeta si oppose con veemenza (capp. 27—28). Sembra, tuttavia, che il re fosse riuscito a dissipare i sospetti di Nabucodonosor visitando Babilonia nello stesso anno (51:59).

Alla fine, però, nel settimo o ottavo anno del suo regno, Sedechia si compromise irrimediabilmente agli occhi di Nabucodonosor intavolando dei negoziati con il faraone Cofra. Il dado era tratto e i babilonesi marciarono nuovamente verso Giuda. Come avevano fatto gli assiri con il regno di Ezechia, essi dapprima distrussero le città di Giuda. Geremia 34:7 è scritto in un momento delle operazioni militari in cui soltanto gli avamposti a sud, Lachis e Azeca, resistevano ancora, momento questo che è stato illuminato dai cosiddetti ostrakon di Lachis, uno dei quali riporta il lamento di un ufficiale di una remota postazione, che dice che le luci di Azeca sono ora spente e che guarda con speranza alle luci di Lachis (Ostrakon 4; si veda P.J. King, *Jeremiah: An Archaeological Companion*, pp. 82–83). Nel nono anno di Sedechia (589) i babilonesi assediarono Gerusalemme per la seconda volta, ma prima (21:1–10) e durante l'assedio (34:1–22; 37:3–10, 16–21; 38:14–26) Geremia ebbe un solo messaggio per Sedechia: arrendersi ai babilonesi, perché Gerusalemme doveva cadere nelle loro mani. La fondatezza dell'interpretazione di Geremia della battaglia di Carchemis 17 anni prima (605) veniva pienamente dimostrata. A un certo punto dell'assedio, l'avanzata dell'esercito egiziano costrinse i babilonesi a ritirarsi, ma le speranze che Geremia si fosse sbagliato furono rapidamente dissipate. Il suo avvertimento che i babilonesi avrebbero annientato gli Egiziani divenne presto realtà e l'assedio fu immediatamente ripreso (37:1–10). La perfidia di alcuni giudei nei confronti dei loro schiavi in questo frangente suscitò il profondo sdegno di Geremia e la sua più severa condanna (34:8–22). Grazie ai vigliacchi tentennamenti di Sedechia, il profeta fu maltrattato così tanto dai suoi nemici durante l'assedio che arrivò a disperare della sua vita. Arrestato con l'accusa di arrendersi al nemico, fu messo in una prigione sotterranea (37:11–16), ma venne successivamente spostato nel cortile della prigione nei pressi del palazzo (37:17–21). Fu poi accusato di tradimento e gettato in una cisterna in disuso, dove sarebbe morto se non fosse intervenuto in tempo Ebed–Melec. Ancora una volta, fu trasferito nel cortile della prigione (38:1–13), dove il re conferì in segreto con lui (vv. 14–28).

Durante le ultime fasi dell'assedio, Geremia, con un grande atto di fede, acquistò il campo di suo cugino ad Anatot (32:1–15). In questo momento proclamò anche le promesse di restaurazione (32:36–44; 33:1–26). A questo periodo può essere attribuita la profezia sul nuovo patto (31:31–34) che si sarebbe adempiuto definitivamente in Cristo, il mediatore di tale patto. Il calice dell'iniquità di Giuda era, però, ormai colmo e nel 587 il giudizio avvolse la dannata città di Gerusalemme (cap. 39). Anche qui è istruttivo notare che il racconto della cattività di Gerusalemme nella Cronaca babilonese concorda, in generale, con quello dell'AT in II Re 24:10–17; II Cronache 36:17 e Geremia 52:28. La distruzione di Gerusalemme è ora da datare nel 587 a.C., non nel 586, calcolando il nuovo anno dalla prima-

vera, invece che dall'autunno, secondo il calendario babilonese.

Nabucodonosor trattò Geremia benevolmente e, quando egli nominò Ghedalia come governatore di Giuda, il profeta andò da lui a Mispa (40: 1–6). Non molto tempo dopo, Ghedalia fu assassinato (41:1–7) e il rimanente dei giudei a Mispa prese la decisione di fuggire in Egitto nonostante accorate proteste di Geremia che, con il segretario Baruc, fu costretto a seguirli. (42:1–43:7). L'ultima scena del burrascoso ministero del vecchio Geremia lo mostra a Tapanes in Egitto, non ancora piegato, che profetizza la conquista dell'Egitto da parte di Nabucodonosor (43:8–13) e rimprovera l'idolatrica adorazione dei giudei allora residenti in Egitto (44:1–13). Non si sa altro di lui, né riguardo a eventi successivi della sua vita, né riguardo alle circostanze della sua morte.

III. La personalità di Geremia

La personalità di Geremia è quella più nitidamente definita di tutti i profeti dell'AT. Non è affatto esagerato affermare che per comprendere ciò che l'AT intende con il termine "profeta", è necessario studiare il libro di Geremia. La sua chiamata, la sua vocazione come portatore della Parola di Dio, l'autorità che ciò gli conferiva, il modo in cui la Parola gli era rivelata, le sue nette distinzioni tra il vero e il falso profeta, il suo messaggio e gli straziantì dilemmi in cui la sua fedeltà a esso lo intrappolava, sono tutti delineati negli oracoli di Geremia con un'autorità irresistibile. Tutto ciò in ragione della correlazione tra l'esperienza spirituale ed emotiva del profeta e il suo ministero profetico. Per interpretazioni sull'interiorità di Geremia, in particolar modo sulle sue cosiddette confessioni o preghiere di lamentazione, si veda Skinner e McConville (sotto).

È impossibile sondare le profondità del dolore in cui Geremia fu immerso. Disperando di poter trovare conforto (8:18, 21), desiderò sciogliersi in lacrime considerando la fine che Giuda avrebbe fatto (9:1; 13:17) e abbandonarla al destino che si era scelto (9:2). Convinto di avere definitivamente fallito, maledisse il giorno in cui era nato (15:10; 20:14–18), accusando Dio di averlo trattato ingiustamente (20:7a) e lamentandosi dell'ignominia in cui era caduto (20:7b–10), imprecò sui suoi tormentatori (18: 18, 21–23). È in questo senso che l'emotivo e grandemente provato Geremia fu una figura tragica. La tragedia della sua vita scaturisce dai conflitti che divamparono in lui e intorno a lui: la parte più nobile di lui combattendo contro gli istinti più bassi, il coraggio in conflitto con la codardia, il trionfo sicuro nella lotta con la sconfitta apparente, la determinazione di abbandonare la sua chiamata sconfitta dall'impossibilità di sottrarsi a essa (*cfr.* 5:14; 15: 16, 19–21 con 6:11; 20:9, 11; 23:29). Questi stridenti conflitti interiori e l'ignominia in cui lo trascinò la sua chiamata (15:17–18; 16:2, 5, 8) lo costrinsero, però, a trovare un rifugio in Dio, tanto che l'ideale di comunione con Dio dell'AT trova la sua più bella espressione in Geremia. E fu in questo rapporto con Dio che Geremia trovò infine la forza di resistere agli erosivi effetti della timidezza, dell'angoscia, della vulnerabilità, dell'ostilità, della solitudine, della disperazione, dell'incomprensione e del fallimento.

IV. Il suo messaggio

a) Il concetto di Dio

Dio è creatore e Signore sovrano che governa tutte le cose in cielo e in terra (27:5; 28:23–24; 5:22, 24; 10:12–13). Mentre gli dèi delle nazioni sono insignificanti (10:14–15; 14:22), il Dio di Israele dispone tutto secondo la sua volontà (18:5–10; 25:15–38; 27:6–8). Egli conosce i cuori degli uomini (17:5–10) ed è la fonte della vita per tutti coloro che confidano in Lui (2:13; 17:13); ama teneramente il suo popolo (2:2; 31:1–3), ma esige la sua obbedienza e la sua fedeltà (7:1–15). I sacrifici agli dèi pagani (7:30–31; 19:5) e le oblazioni offerte loro da un popolo disubbidiente (6:20; 7:21–22; 14:12) sono, per lui, delle abominazioni.

b) Geremia e l'idolatria

Fin dall'inizio, il profeta fu un proclamatore del giudizio divino. Ciò fu indubbiamente a causa dell'immoralità di Giuda. Il male specifico contro cui Geremia inveì fu l'idolatria. I suoi numerosi riferimenti all'adorazione di divinità pagane come Baal, Moloc e la regina del cielo confermano che la pratica era diffusa e varia. Nel tempio c'erano degli idoli (32:34), e nei pressi di Gerusalemme venivano fatti sacrifici di bambini a Baal e a Moloc (*cfr.* 7:31; 19:5; 32:35). Giosia aveva soppresso le pratiche idolatre promosse da suo nonno Manasse, ma la nazione apostatò dopo la sua morte.

c) Geremia e l'immoralità

In tutto l'AT l'immoralità era un elemento concomitante con l'idolatria, principio, questo, potentemente esemplificato dall'idolatrica generazione contemporanea di Geremia (5:1–9; 7:3–11; 23:10–14). Inesorabilmente, la corruzione morale seguiva l'eliminazione del timore di Dio e del rispetto per la sua Legge. Dissolutezza e malvagità erano comuni addirittura fra sacerdoti e profeti (5:30–31; 6:13–15; 14:14). Invece di arrestare l'immoralità, contribuivano alla sua diffusione. Ironia della sorte, l'idolatra e immorale Giuda era ancora zelantemente religiosa! Ciò spiega la reite-

rata affermazione di Geremia che davanti a Dio la legge morale ha la precedenza sul cerimoniale. Il profeta applica questo principio alla riverenza di Giuda per l'arca (3:16), le tavole della Torah (31:31–32), il sigillo del patto rappresentato dalla circoncisione (4:4; 6:10; 9:26), il tempio (7:4, 10f; 11:15; 17:3; 26:6, 9, 12; 27:16) e il sistema sacrificale (6:20; 7:21–22; 11:15; 14:12).

d) Geremia e il giudizio

Naturalmente, l'inevitabilità del giudizio spiccava nel messaggio di Geremia. La punizione di Giuda da parte di Dio prese molte forme, come la siccità e la carestia (5:24; 14:1–6) e l'invasione di una potenza straniera (1:13–16; 4:11–22; 5:15–19; 6:1–15, *ecc.*) e, inesorabilmente, il grande giorno del giudizio sorse quando apparve lo strumento di Dio per punire l'apostata Giuda (25:9; 52:1–30). La storia dello sfondo su cui questi oracoli di giudizio dovrebbero essere collocati è diventata molto più chiara con la pubblicazione delle Cronache dei re caldei (626–556 a.C.), cui si è già fatto riferimento. Esse descrivono un certo numero di eventi internazionali che ebbero luogo durante la vita di Geremia e di cui si trovano allusioni nei suoi oracoli contro le nazioni straniere. Senza dubbio, i suoi oracoli contro le nazioni nel cap. 25 furono scritti sotto l'influsso della prima avanzata di Nabucodonosor a Occidente (Ger. 25:1; *cfr.* v. 9). Il cap. 46 si apre con un riferimento alla battaglia di Carchemis del 605; segue un oracolo collegato alla campagna di Nabucodonosor contro l'Egitto (46:13–26). Anche le cronache babilonesi forniscono una base reale per gli oracoli di Geremia contro Chedar e Asor (49:28–33) ed Elam (49:34–39) e raccontano come Nabucodonosor nel 599 fece incursioni contro le tribù arabe (*cfr.* Ger. 49:29, 32), mentre nel 596 condusse una campagna contro Elam. Fino alla scoperta delle Cronache, questo oracolo non aveva basi storiche indipendenti. Per conoscere la luce gettata dalle cronache babilonesi sulla datazione e sull'autenticità degli oracoli in Geremia 46–51, si veda *JBL* 75, 1956, pp.282–283.

e) Geremia e i falsi profeti

L'elevato concetto che Geremia aveva della sua chiamata e la totale dedizione a essa suscitarono in lui un intransigente antagonismo nei confronti dei profeti e dei sacerdoti di professione che, a loro volta, furono suoi nemici giurati. La principale polemica di Geremia con i sacerdoti riguardava la loro politica di trarre profitto dal loro ufficio e la loro affermazione che il tempio di Gerusalemme non sarebbe mai caduto nelle mani dei Babilonesi (6:13; 18:18; 29:25–32, *ecc.*). I falsi profeti davano conferma al popolo ingannato di Giuda di questo superficiale ottimismo (8:10–17; 14:14–18; 23:9–40, *ecc.*).

f) La speranza di Geremia

Per contrasto, Geremia fu un inflessibile predicatore del giudizio; tuttavia, il suo annuncio del giudizio era mescolato con la speranza. L'esilio di Giuda a Babilonia non sarebbe durato per sempre (25:11; 29:10), anzi, Babilonia stessa sarebbe stata rovesciata (50–51). Questa parola di speranza riguardante la sopravvivenza di Giuda al giudizio fu presente nel messaggio di Geremia fin dall'inizio (3:14–25; 12:14–17) ma, divenendo la situazione sempre più inquietante, la fiducia del profeta brillò più forte (23:1–8; 30–33) e fu questa speranza che produsse il suo grande atto di fede nei giorni più bui (32:1–15).

g) Geremia e la religione di Giuda

Geremia poté quindi anticipare la distruzione del tempio, la caduta della dinastia davidica, la cessazione del sistema sacrificale e del ministero del sacerdozio con perfetta equanimità. Proclamò addirittura che il sigillo del patto, cioè la circoncisione, non aveva alcun significato senza la circoncisione del cuore (4:4; 9:26, *cfr.* 6:10). Confidare nel tempio, nei sacrifici, nel sacerdozio, era inutile se queste cose non erano accompagnate da un cambiamento del cuore (7:4–15, 21–26). Perfino l'arca del patto sarebbe stata resa inutile (3:16). La conoscenza della legge senza obbedienza a essa non aveva alcun valore (2:8; 5:13, 30–31; 8:8). Geremia, pertanto, vede la necessità di avere la legge scritta non su pietra, ma sul cuore, affinché tutti fossero spinti a una spontanea e perfetta obbedienza (31:31–34; 32:40). L'accantonamento dei simboli esteriori del patto non significava la fine dello stesso, ma il suo rinnovamento in una forma più gloriosa (33:14–26).

h) Geremia e il futuro glorioso

In tal modo, Geremia guarda molto più lontano del ritorno di Giuda dall'esilio e della ripresa della vita nella terra promessa (30:17–22; 32:15, 44; 33:9–13). Nel futuro ideale Samaria avrà un ruolo (3:18; 31:4–9), prevarrà l'abbondanza (31:12–14), Gerusalemme sarà santa al Signore (31:23, 38–40), e chiamata "Signore nostra giustizia" (33:16). I suoi abitanti ritorneranno al SIGNORE pentiti (3:22–25; 31:18–20) e con tutto il loro cuore (24:7). Dio li perdonerà (31:34b), metterà in loro il suo timore (32:37–40), stabilirà su di loro il governo del principe messianico (23:5–6) e ammetterà le nazioni dei gentili a partecipare alla benedizione (16:19; 3:17; 30:9).

V. I suoi oracoli

Gli oracoli nel libro di Geremia non sono presentati al lettore in ordine cronologico. Il suo ministero si estese lungo cinque regni e gli oracoli provengono da tutti i periodi. Ad esempio, gran parte dei capp. 2—6 proviene dal regno di Giosia; i capp. 26, 35—36 da quello di Ioiachim e i capp. 21, 24, 29, 37—39 provengono dal tempo di Sedechia. Alcuni commentatori (Bright, Holladay) hanno tentato di datare tutti gli oracoli, ma permangono molte incertezze.

Quindi, dato che i capitoli non sono in ordine cronologico, è probable che il loro ordine attuale sia stato determinato dal contenuto. Il cap. 36 sembrerebbe confermare questa ipotesi. Quando gli oracoli di Geremia furono messi per iscritto per la prima volta nel quarto anno di Ioiachim (604 a.C.), abbracciavano un periodo di 23 anni, dal XIII di Giosia (626 a.C.) fino al 604 a.C. Questi oracoli furono distrutti da Ioiachim nel V anno del suo regno, ma Baruc li riscrisse sotto la dettatura di Geremia e "vi furono aggiunte molte altre parole simili a quelle" (36:32). Non si sa quali fossero queste aggiunte e neppure quali fossero i contenuti del rotolo originale che Ioiachim distrusse; ma chiaramente, il libro di Geremia, così come è pervenuto a noi, è stato formato da oracoli originali e dalle aggiunte, anche se il modo in cui si è giunto a dare al tutto la sua forma finale e i criteri usati rimangono soltanto ipotesi. La disposizione disordinata degli oracoli, tuttavia, rafforza la convinzione che essi siano le parole proferite dalle labbra ispirate di Geremia che furono poi messe insieme in giorni di pericolo e di tumulto.

La questione dell'ordine degli oracoli di Geremia è anche legata al rapporto tra il *TM* e la LXX. La traduzione gr. di Geremia si allontana dal testo ebr. in due aspetti: *i*) è più corta di circa un ottavo, ossia di circa 2.700 parole. Ciò è ancor più rilevante quando si considera che, nel complesso, il testo della LXX corrisponde abbastanza a quello del *TM*: le principali eccezioni sono Geremia, Giobbe e Daniele; *ii*) nella LXX gli oracoli contro le nazioni straniere (46—51) sono posti dopo 25:13 e anche la loro sequenza è alterata. Queste divergenze risalgono al tempo di Origene, ma è difficile credere che i testi greco ed ebraico rappresentino due diverse revisioni del libro di Geremia. Data la statura profetica e il calibro spirituale di Geremia, questi due testi del suo libro devono essere esistiti fin da una data molto antica, in quanto nessun testo che differiva così radicalmente da quello originario quanto differisce quello della LXX dall'ebr. sarebbe stato in grado di affermarsi, se fosse stato prodotto secoli dopo la morte di Geremia.

Nel dibattito sulla superiorità di un testo sull'altro, coloro che favoriscono la versione della LXX sostengono che essa da agli oracoli contro le nazioni straniere un contesto più naturale, e che alcune delle omissioni (ad esempio 29:16–20; 33: 14–26; 39:4–13; 52:28–33) non avrebbero potuto essere casuali. I precedenti riferimenti alle cronache babilonesi hanno però mostrato come queste consentano ora di ricreare lo sfondo storico sul quale collocare alcuni di questi oracoli, in particolare quelli contro Chedar, Asor, Elam e gli arabi. Coloro che sostengono la priorità del testo ebraico enfatizzano "il carattere arbitrario delle omissioni" (Streane) che, secondo Graf, rendono "del tutto impossibile riconoscere a questa nuova edizione, che difficilmente si può definire una traduzione, una qualsiasi autorità critica". L'impressione è che le omissioni non siano motivate da interessi accademici. Rimane il fatto che gli uomini della "grande sinagoga" che così tanto fecero nel determinare il canone dell'AT, preferivano il testo ebraico alla versione greca.

VI. Conclusione

Nel ricapitolare la grandezza di Geremia, si devono sottolineare diverse cose. Egli riconobbe che le riforme di Giosia erano, in realtà, un movimento retrogrado perché minacciavano di annullare il lavoro dei profeti. Una riforma nel culto, senza una riforma del cuore era cosa inutile. Egli comprese anche che la religione in Giuda sarebbe continuata nonostante il tempio e Gerusalemme fossero distrutti. Nella sua famosa lettera agli esiliati in Babilonia (cap. 29) egli affermò che in una terra pagana i giudei potevano ancora adorare Dio nonostante fossero privati del ministero sacerdotale e della funzione del sacrificio. Addirittura, potevano essere più vicini a Dio in Babilonia di quanto lo fossero i loro fratelli a Gerusalemme, i quali avevano fatto della bardatura esteriore della religione un sostituto della fede interiore.

Egli vide anche che, dal momento che la religione era essenzialmente un rapporto morale e spirituale con Dio (31:31–34), anche le sue esigenze dovevano essere morali e spirituali. L'essenza del nuovo patto sarebbe stata l'intimità, che non vuol dire "individualismo": piuttosto, respingendo il proverbio dell' "uva acerba" (Ger. 31:29–30), Geremia intendeva sollevare una nuova generazione dal peso di una colpa ereditata, pur affermando la sua propria responsabilità riguardo alla sua posizione davanti a Dio. Il nuovo popolo del patto di Dio resta "la casa di Israele e la casa di Giuda" (Ger. 31:31), cioè una comunità. In termini cristiani, questa nuova comunità va intesa come coloro che sono fatti l'uno per l'altro in Cristo. Il nuovo patto è stabilito dalla sua morte e dalla sua risurre-

zione, e dal dimorare del suo Spirito nel suo popolo (Ebr. 8:8–13; 10:16–17). Nella vita che egli dà, permettendo loro di vivere nello Spirito, sta la via per superare il limite invalicabile del vecchio patto impossibile da rispettare (Ger. 31:32).

Bibliografia. J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1922; J.P. Hyatt, *IB* 5, 1956; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (625–556 a.C.), 1956; J.G.S.S. Thomson, *The Old Testament View of Revelation*, 1960, cap. 4; Commentari di: J. Bright, *AB*, 1965; J. A. Thompson, *NICOT*, 1980; W.L. Holladay, *Jeremiah 1, 2, Hermeneia*, 1986, 1989; D.R. Jones, *Jeremiah, NCB*, 1992; P.J. King, *Jeremiah: An Archaeological Companion*, 1993; J.G. McConville, *Judgment and Promise*, 1993, **in it.** *CBI* 2, pp. 282–324; *PS* 1, pp. 427–434; *IS* 1, pp.1179–1265; *ER* 6, pp. 261–266; C. Westermann, *Geremia, profeta a prezzo della vita, Genova*, 1971; E. Rostan, *Geremia. Una voce per il nostro tempo*, Napoli, 1972; A. Weiser, *Geremia*, 2 voll., Brescia, 1987; H. Mottu, *Geremia: una protesta contro la sofferenza*, Torino, 1990; G. Fischer, *Il profeta delle nazioni*, Roma, 1995; A. Neher, *Geremia*, Firenze, 2005. (J.G.S.S. Thomson, J.G. McConville)

*Canone dell'AT; *Profezia

GERICO

I. Nome

Il significato originale del nome Gerico è incerto. La cosa più semplice da fare è prendere l'ebr. *y^erîḥô*, della stessa radice di *yārēaḥ*, "luna", e collegarlo all'antico Dio–luna semitico occidentale *Yariḥ* o *Yeraḥ*, *cfr.* note di Albright in *Archaeology and the Religion of Israel*, ed. 1953, pp. 83, 91–92, 197 nota 36, e in *AASOR* 6, 1926, pp. 73–74. Alcuni propongono *rwḥ*, "luogo profumato" (*BDB*, p. 437b, dopo Gesenio), o "fondato da (divinità) *Hô*" (*PEQ* 77, 1945, p. 13), ma ciò è improbabile.

II. Siti

La Gerico dell'AT è generalmente identificata con l'attuale montagnola di Tell es–Sultan 16 km. *ca.* a nord–ovest dell'odierna foce del Giordano nel Mar Morto, 2 km. a nord–ovest del villaggio di Er–Riḥa (Gerico), e a circa 27 km. a est–nord–est di Gerusalemme. L'imponente collinetta a forma di pera è lunga circa 400 m. da nord a sud e approssimativamente larga 200 m. all'ampia estremità settentrionale, e spessa circa 20 m. La Gerico erodiana del NT è rappresentata dalle tell di Tulūl Abū el–'Alayiq, 2 km. a ovest dell'odierna Er–Riḥa, quindi a sud della Gerico dell'AT. Le montagne della Giudea si elevano improvvisamente dalle pianure di Gerico poco distanti, a ovest.

III. Storia

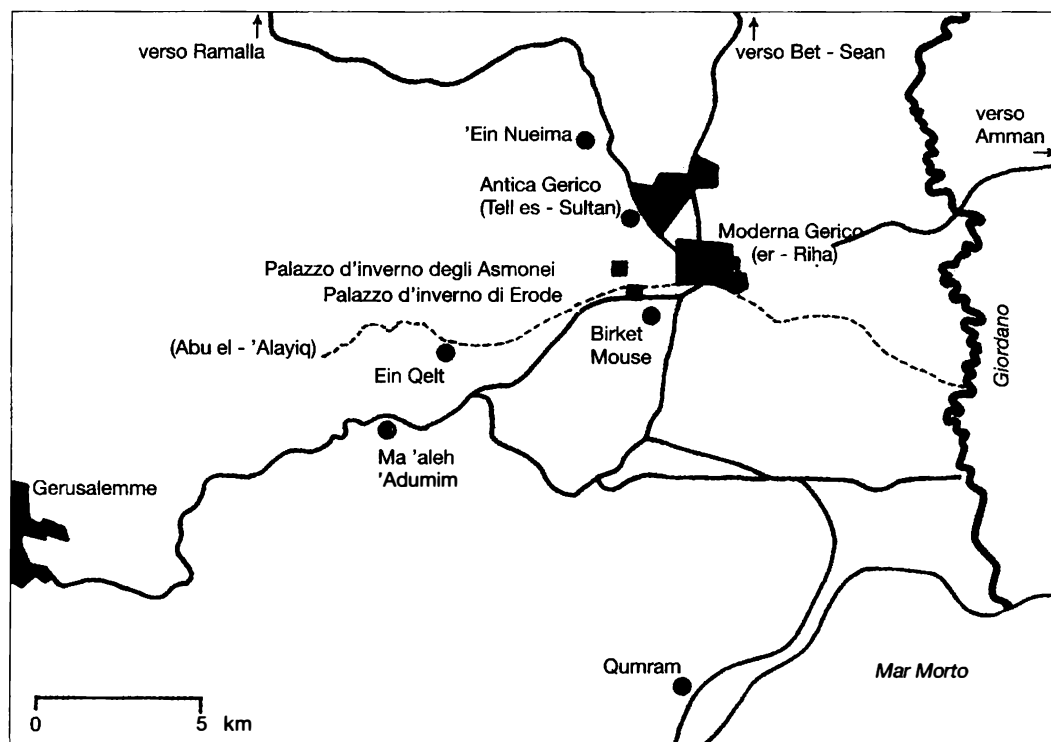
a) Prima di Giosuè

i) Inizi. La storia di Gerico è virtualmente un riassunto dell'intera storia archeologica della terra d'Israele tra l'8000 e il 1200 a.C. *ca.* (Per le speciali abbreviazioni usate qui, si veda la bibliografia alla fine di questo articolo.) Ogni insediamento a Gerico deve la sua esistenza alla bella sorgente perenne di quel luogo e all'oasi a cui fornisce acqua (*DUJ*, pl. 1); nell'AT Gerico è chiamata, a volte, "la città delle palme" (Deut. 34:3). Forse già tra il 9600 e il 7700 a.C., gruppi di cacciatori avevano qui un santuario e i primi agricoltori conosciuti di Canaan costruirono capanne vicino alla sorgente (*AHL*, pp. 41–43; pl. 5A). All'inizio dell'VIII mill. a.C. (datazione con Carbonio–14), l'antica città di Gerico fu costruita con una cinta di mura di pietra che comprendevano almeno una torre (con scale a muro) e case di forma circolare; successivamente furono usate case spaziose di forma rettangolare. Era usanza rivestire i teschi degli antenati (forse come oggetti di venerazione) con argilla, per farne ritratti di notevole realismo (*DUJ*, pp. 67–73 e tav. 25, 29–30, o *AHL*, pp. 43–47 e tav. 7, per "ceramiche del pre–Neolitico, fase A"; *DUJ*, pp. 51–67 e tav. 20–22, o *AHL*, pp. 47–57, 60 e pls. 13ss., per "fase B"). Nel V e nel IV mill. a.C. gli abitanti di Gerico impararono a produrre ceramiche, ma poi abbandonarono il posto ("Ceramiche Neolitiche A e B", "Gerico IX e VIII" nei libri più antichi, *DUJ*, pp. 79–94, *AHL*, pp. 60–70). L'antica Gerico è attualmente la fonte di informazioni principale sulle prime tracce di vita organizzata in Canaan; *cfr.* anche *W*, cap. 2–4 e *GSJ*, pp. 55–72.

ii) Primo periodo storico. A partire dal 3200 a.C. Gerico fu nuovamente abitata come città fortificata da mura e torri, siamo nell'alta Età del Bronzo, mentre venivano fondate città che sarebbero in seguito divenute famose, come Meghiddo, contemporanea dell'epoca delle piramidi dell'Egitto e della civilizzazione sumera in Mesopotamia (*DUJ*, pp. 167–185; *AHL*, pp. 101–134; *W*, cap. 5; *GSJ*, pp. 75–88, città I e II). All'incirca nel 2300 a.C. Gerico scomparve improvvisamente per mano di nuovi arrivati senza cultura che poi ripopolarono il sito (Albright, media Età del Bronzo I; K.M. Kenyon, Età del Bronzo Alta/Media Età, *cfr. DUJ*, pp. 186–209; *AHL*, pp. 135–161). Questi si coalizzarono con i cananei della media Età del Bronzo (1900–1600/1550 a.C. *ca.*). Biblicamente questo era il periodo di Abramo, Isacco

e Giacobbe; i reperti della contemporanea Gerico gettano una vivida luce sulla vita comune dei vicini di Abramo che abitavano nelle città cananee/amoree. Le tombe hanno conservato più di quanto abbiano fatto gli edifici cittadini malamente spogliati. Splendide ceramiche, tavoli di legno a tre e a quattro gambe, sgabelli e letti, scrigni di osso intarsiato, oggetti di vimini, vassoi di frutta e taglieri, stiletti e cerchietti di metallo: tutti questi oggetti sono stati preservati dalle particolari condizioni atmosferiche (*DUJ*, pp. 210–232 [città], 233–255 [tombe]; *AHL*, pp. 162–194; *GSJ*, pp. 91–108). Per il restauro dell'interno di una casa di Gerico, si veda *DUJ*, risguardi. Per ricostruzioni della città fortificata sulla collina, si veda *Illustrated London News*, 19 maggio 1956, pp. 554–555; *cfr. AHL*, p. 188, tav. 45.

b) Gerico e l'Antico Testamento

i) L'invasione di Giosuè. Dopo il 1600 a.C. *ca.*, Gerico fu violentemente distrutta, probabilmente dai faraoni della XVIII Dinastia imperiale. Dopo questa, l'unica occupazione di Gerico risalente al tardo Bronzo data principalmente tra il 1400 e il 1325 a.C.; dal XIII secolo a.C., data della conquista israelita, non si sa virtualmente nulla (*DUJ*, pp. 259–263; *AHL*, pp. 197–198, 209–211). Si evince che le mura della "tarda Età del Bronzo" di Garstang (*GSJ*, cap. 7) risalgono, in realtà, all'alta Età del Bronzo, più di 1.000 anni prima di Giosuè, a causa dei resti dell'alto Bronzo a esse connessi, e sono ricoperte da materiale del medio Bronzo, identificato solo in seguito negli scavi della Kenyon (*p.e. DUJ*, pp. 170–171, 176–177, e in particolare 181). È possibile che al tempo di Giosuè (XIII secolo a.C.) ci fosse una piccola città nella parte orientale del monticello, più tardi interamente erosa. Questa non è solo un'opinione "concordista" o euristica, ma una possibilità suggerita dall'evidenza di una notevole erosione dei più antichi insediamenti di Gerico. Le tombe dimostrano in modo conclusivo l'importanza della Gerico della media Età del Bronzo (periodo patriarcale), sebbene sul monticello la maggior parte della città del medio Bronzo, nonché molta di quella dell'alto Bronzo, fosse stata erosa tra il 1600 e il 1400 a.C. *ca.* (*cfr. DUJ*, pp. 170–171, e anche 45, 93, 259–260, 262–263). Se gli elementi naturali hanno prodotto così tanto danno in appena 200 anni, è facile capire quanta distruzione possa avere causato l'erosione naturale sulla montagnola deserta nei 400 anni che separano il tempo di Giosuè dalla rifondazione di Gerico da parte di Chiel di Betel (I Re 16:34) durante il regno di

Gerico e gli antichi siti adiacenti.

Acab. Pare altamente probabile che i resti portati via dall'acqua della città della tarda Età del Bronzo siano attualmente ricoperti dalla strada moderna e dalla terra coltivata lungo la parte orientale della montagnola, dato che il suo principale pendio scende da ovest a est. Rimane un forte dubbio che altri scavi qui (se mai autorizzati) possano oggi svelare molto di più. Si sa che il racconto di Gios. 3—8, all'interno del quale si trova quello della caduta di Gerico riflette fedelmente le condizioni e la topografia della zona, mentre riporta in modo realistico la conduzione di Giosuè. Per il territorio, *cfr.* J. Garstang, 4, 1931, pp. 135–148. Resta valida la sua ipotesi sulle lievi scosse mandate provvidenzialmente, anche se le mura del "tardo Bronzo" (in realtà alto Bronzo) oggi non costituiscono una prova diretta del tempo di Giosuè. Sul comando di Giosuè, *cfr.* Garstang, *op.cit.*, pp. 149–161, e Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, pp. 91–97.

ii) Da Giosuè a Neemia. Per molti secoli non fu fatto alcun tentativo di ricostruire la città–collina di Gerico per timore della maledizione di Giosuè (Gios. 6:26), ma la sorgente e l'oasi, a cui forse attingeva un piccolo villaggio nei dintorni, erano sempre frequentate. Al tempo dei Giudici, Eglon re di Moab occupò temporaneamente l'oasi (Giu. 3:13) e gli inviati di Davide sostarono lì dopo essere stati oltraggiati da Canun di Ammon (II Sam. 10:5; I Cro. 19:5); il "fortino" rinvenuto dagli scavi potrebbe essere stato un posto di guardia di questo periodo (X secolo a.C.: così Albright e Wright, cittati da Tushingham, *BA* 16, 1953, p. 67). Quindi, durante il regno di Acab (*cfr.* 874/3 853 a.C.), Chiel di Betel rifondò la città di Gerico, compiendo anche l'antica maledizione con la perdita sia del figlio maggiore sia del minore (I Re 16:34). Questa Gerico piuttosto semplice dell'Età del Ferro era quella di Elia e di Eliseo (II Re 2:4–5, 18–22), e fu nelle pianure di Gerico che i babilonesi catturarono Sedechia, ultimo re di Giuda (II Re 25:5; II Cro. 28:15; Ger. 39:5; 52:8). I resti di questa Gerico (IX–VI secolo a.C.) sono frammentari (sempre a causa dell'erosione), ma molto definiti: edifici, ceramiche e tombe; probabilmente i babilonesi la distrussero nel 587 a.C. (si veda *BA* 16, 1953, pp. 66–67; *PEQ 85*, 1953, pp. 91, 95; *DUJ*, pp. 263 264). Dopo l'esilio, una modesta Gerico esisteva ancora al tempo dei persiani. Circa 345 figli di Gerico ritornarono in Giudea con Zorobabele (Esdr. 2:34; Nee. 7:36), e i loro discendenti aiutarono a ricostruire le mura di Gerusalemme nel 445 a.C. sotto Neemia (Nee. 3:2); una giara di ceramica con sigillo (IV secolo a.C. *ca.*) "appartenente ad Agar (figlia di) Uria" è l'ultimo reperto della Gerico veterotestamentaria (Hammond, *PEQ* 89, 1957, pp. 68–69, con tav. 16, corretto in *BASOR* 147, 1957, pp. 37–39; *cfr.* anche Albright, *BASOR* 148, 1957, pp. 28–30).

c) La Gerico del Nuovo Testamento

Nel periodo del NT la città di Gerico era situata a sud della vecchia montagnola. In quella regione, Erode il Grande (40/37–4 a.C.) e i suoi successori costruirono un palazzo invernale con giardini ornamentali nei pressi dei famosi boschetti di palme e abeti balsamici che fruttavano ottime entrate. Sono state riportate alla luce frammentarie rovine che possono essere messe in relazione con questi grandi edifici. Si veda anche Kelso e Baramki, "Excavations at New Testament Jericho" in *AASOR* 29/30, 1955, e *BA* 14, 1951, pp. 33–43; Pritchard, *The Excavation at Herodian Jericho* in *AASOR* 32/33, 1958, e *BASOR* 123, 1951, pp. 8–17. Erode portò dell'acqua mediante un acquedotto dallo uadi el–Qelt (Perowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956, tavole a fronte delle pp. 96–97).

Nei dintorni della Gerico neotestamentaria Cristo guarì i due ciechi, fra cui Bartimeo (Matt. 20:29; Mar. 10:46; Luca 18:35). Zaccheo (Luca 19:1) non era l'unico Giudeo benestante che aveva la sua casa in questa zona ricercata. L'immortale storia del buon samaritano si svolge lungo la stretta strada infestata da banditi, che da Gerusalemme scendeva a Gerico (Luca 10:30–37).

IV. Bibliografia

Sir Charles Warren fece perforazioni a Gerico intorno al 1868 con pochi risultati. Il primo scavo scientifico che venne qui effettuato (1907–1909) fu di Sellin e Watzinger (*Jericho*, 1913), che non riuscirono però a datare correttamente le loro scoperte. A parte gli errori riguardo alla "Gerico di Giosuè" (si veda sopra), Garstang nel 1930–1936 gettò una solida base per l'archeologia di questo sito. Si veda J. e J.B.E. Garstang, *The Story of Jericho*, 1948 (*GSJ*). Dei dettagliati resoconti preliminari si trovano in *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* dal numero19, 1932, al 23, 1936, e in *PEQ* per gli stessi anni. La Kenyon rivide i risultati di Garstang in *PEQ* 83, 1951, pp. 101–138. Ulteriore bibliografia antica si trova in Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 1, 1939, pp. 61, 63. Dettagliati resoconti preliminari degli scavi della Kenyon dal 1952 al 1958 si trovano in *PEQ* dall'84, 1952, al 92, 1960; *BASOR* 127, 1952, pp. 5–16; *BA* 16, 1953, pp. 45–67, e 17, 1954, pp. 98–104. Per un'istruttiva e umoristica relazione generale, si veda *W* = M. Wheeler, *The Walls of Jericho*, 1956 (edizione economica, 1960). La migliore relazione globale dettagliata

è *DUJ* = K.M. Kenyon, *Digging Up Jericho*, 1957 (ill.), tr. it. Milano, 1959, integrato per i periodi più antichi da *AHL* = K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960. La pubblicazione definitiva è quella di K.M. Kenyon *et al.*, *Jericho* I–V, 1960–83. Uno sfondo generale e un riassunto in P. Bienkowski, *Jericho in the Late Bronze Age*, 1986. Per la Gerico del NT si vedano le opere citate sopra (**III.** *c*) e l'ottima ricostruzione a cura di L. Mowry, *BA* 15, 1952, pp. 25–42. Bibliografia generale, *cfr.* E.K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, pp. 42–44; panorama, *cfr. EAEHL*, 2, pp. 550–575, **in it.** *EAA*, 3, pp. 844ss., I Supp. (1970), pp. 126ss., II Supp. (1970–1994), 2, pp. 750ss.; J.A. Soggin, *Gerico. Anatomia di una conquista*, Roma, 1974; L. Nigro, *Tell Es Sultan. Gerico alle soglie della prima urbanizzazione: il villaggio e la necropoli del Bronzo Antico (3300–3000 A.C.)*, Roma, 2005. (K.A. Kitchen)

*Archeologia; *Cronologia dell'AT; *Giosuè, libro

GERMOGLIO

Vedi *ramo.

GEROBOAMO

(Probabilmente "il popolo cresca"; forse "contenda per il popolo", cioè contro le oppressioni di Roboamo). **1**. Primo re di Israele (931–910 a.C. *ca*.; I Re 11:26–14:20; II Cro. 10:2–13:20), Geroboamo, figlio di Nebat, sembra che sia stato un ricco proprietario terriero (*gibbôr ḥayil*, I Re 11: 28), capace di preparare se stesso e altri alla guerra, nonostante il fatto che sua madre fosse vedova. *Salomone, costruendo Millo, pose Geroboamo, un efraimita, a capo della forza lavoro delle tribù del nord. Le pratiche oppressive del re spinsero Geroboamo a fomentare una rivolta che portò al suo esilio in Egitto fino alla morte di Salomone. La LXX contiene un'inattendibile midrash (basato in parte sulle esperienze di Adad, I Re 11:14–22) che tenta di completare la descrizione biblica, piuttosto essenziale, della fuga di Geroboamo. La sua amicizia con *Sisac fu di breve durata, perché la successiva invasione del faraone (925 a.C. *ca.*) si rivelò costosa sia per Giuda sia per Israele (furono distrutte, come indicano le prove archeologiche, Ghezer, Taanak, Meghiddo, Bet–Sean, e altre città). L'avventato rifiuto di Roboamo di dare vita a una politica più clemente di quella di suo padre portò all'adempimento della profezia di Aiia (I Re 12:15–19.): il regno si divise. Solo Beniamino restò fedele a Giuda e divenne terreno di scontro in una serie di scaramucce di confine fra i due re (I Re 14:30). Il conflitto con Giuda (I Re 15:6–7; II Cro. 13:2–20) insieme alle ripetute pressioni provenienti da Damasco e dalle città filistee, spinsero Geroboamo a fortificare città chiave come Sichem, Penuel e Tirsa che, a turno, gli servirono da capitale (I Re 12:25; 14:17).

Geroboamo si attirò l'ira divina costruendo a Dan e a Betel santuari che rivaleggiavano con il tempio di Gerusalemme ed erano gestiti da personale appartenente a un sacerdozio di nuova formazione, non levitico. Fece cambiare, inoltre, la data della festa delle Capanne (I Re 12:31–32). I nefandi vitelli probabilmente non erano rappresentazioni di divinità, ma delle basi su cui si supponeva appoggiasse i piedi l'invisibile Yahweh (*cfr.* W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2 ed., 1957, pp. 299–301). Essi minacciarono la fede del patto incoraggiando il sincretismo tra il culto di Yahweh e il culto della fertilità di Baal e attirando così il rimprovero profetico (*p.e.,* l'uomo di Dio, I Re 13:1–5.; Aiia, I Re 14: 14–16). L'ascesa al trono di Geroboamo per scelta popolare invece che per diritto ereditario condannò il regno del Nord all'instabilità dinastica fin dall'inizio. Il culto monarchico separato da quello a Gerusalemme stabilì il modello per i suoi successori, che sono solitamente giudicati come perpetuatori dei peccati di Geroboamo (*p.e.,* I Re 16:26).

Bibliografia. M. Aberbach, L. Smolar, in *IDBS*, 1976, pp. 473–475; J. Bright, *A History of Israel*, 2 ed., 1972, pp. 226–235, tr. it. Roma, 2002; J. Gray, *1 and 2 Kings*, 2 ed., 1970; *EJ*, 9, colonne 1371–1374; M. Noth, *The History of Israel*, 2 ed., 1960, pp. 225ss., tr. it. Brescia, 1975; M. Haran, *VT* 17, 1967, pp. 266, 325ss.

2. Geroboamo II (793–753 a.C. *ca.*) fu il quarto re della dinastia di Ieu e uno dei più illustri sovrani di Israele (II Re 14:23–29). Coreggente con suo padre per un decennio, Geroboamo II continuò le politiche di espansione aggressiva di Ioas. Aiutato dalle campagne di Adad–Nirari (805–802 a.C.) che spezzarono il potere del regno arameo, e dalla preoccupazione dell'Assiria per l'Armenia, fu in grado di ristabilire i confini di Israele praticamente le stesse dimensioni che avevano nel periodo di Salomone, adempiendo così la profezia di Giona (II Re 14:25).

Le abilità amministrative di Geroboamo si combinarono con la quasi totale assenza di attacchi dall'esterno, portando una prosperità economica ineguagliabile. Gli scavi a *Samaria, compresa la scoperta degli ostraka samaritani, hanno dimostrato la grandiosità della città–fortezza di

Sigillo recante l'iscrizione "appartenente a Shema, servo di Geroboamo" (lšm' 'bd yrbm), probabilmente Geroboamo II. Il leone ruggente era il simbolo di Giuda. Proveniente da Meghiddo.

Geroboamo insieme al lusso e alla falsa adorazione che irritavano l'anima retta di Amos (Am. 6:1–7; 5:26; 8:14). Ricchezza e povertà estreme (Am. 2:6–7), rituali religiosi vuoti (Am. 5:21–24; 7:10–17) e falsa sicurezza (Am. 6:1–8) sono fra le caratteristiche del lungo regno di Geroboamo. La tetra profezia di Amos (7:9) si realizzò quando il riuscito colpo di stato di Sallum contro Zaccaria (il cui nome dimostra che Geroboamo conservava qualche riguardo per Yahweh, II Re 15:8–12) pose la parola fine alla discendenza di Ieu. Si veda J. Bright, *op. cit.*, pp. 254–256; *EJ*, 9, col. 1374–1375; M.F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, pp. 89–95. (D.A. Hubbard)

GERUSALEMME

I. Introduzione e descrizione generale

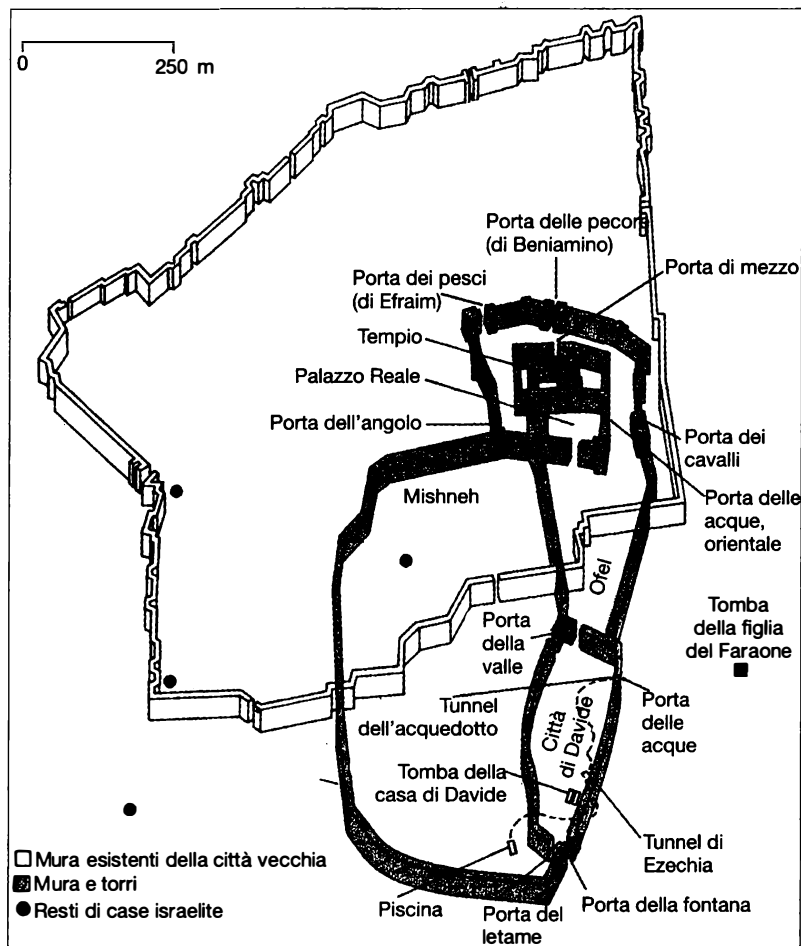
Gerusalemme è una delle città più famose del mondo. Esiste con questo nome da almeno il III mill. a.C. e oggi è considerata sacra dai fedeli delle tre grandi religioni monoteistiche, l'ebraismo, il cristianesimo e dai musulmani. La città è situata sulle colline di Giuda, a circa 50 km. dal Mediterraneo e a circa 30 km. a ovest dell'estremità nord del mar Morto; è adagiata su un irregolare altipiano che digrada nettamente verso sud–est. A est si trova il crinale degli Ulivi. L'accesso alla città da tutte le parti tranne a nord è impedito da tre profonde gole che si uniscono nella valle di Siloam (Siloe), nei pressi del pozzo *Bīr 'Ayyub*, a sud–est della città. La valle orientale è quella del Chidron; a ovest c'è quella che oggi è chiamato lo uadi er–Rabābeh, ed è probabilmente la valle di Innom; e la terza taglia la città in due prima di dirigersi a sud, e lievemente a est, per poi incontrare le altre due. Quest'ultima gola non è menzionata né nominata nella Scrittura (sebbene Maktesh, Sof. 1:11 ND; NVR "il mortaio", possa essere stato il nome di parte di essa), per cui ci si riferisce ad essa solitamente come la valle Tyropeon, ossia la valle dei produttori di formaggio, seguendo Giuseppe Flavio.

Su ciascun versante della valle Tyropeon si elevano delle alture per cui la città può immediatamente essere divisa in due metà, una occidentale e l'altra orientale. Ignorando altre alture minori, si può suddividere ciascuna di queste due parti in due colli, uno settentrionale e l'altro meridionale. Quando si considera la crescita e lo sviluppo della città (si veda **IV.**) sarà importante visualizzare questi dettagli. Parlando dell'altezza di queste colline e della profondità di queste valli, è necessario comprendere che esse sono mutate notevolmente nel corso dei secoli. Ciò è inevitabile per qualunque città abitata ininterrottamente per secoli, in particolare quando abbia subito distruzioni. Strato dopo strato, macerie e detriti si accumulano; in alcune parti di Gerusalemme arrivano

ad ammontare a 30 m. Nel caso di Gerusalemme c'è anche il fattore dei deliberati tentativi fatti in diversi periodi di colmare le valli (specialmente la Tyropeon) e ridurre i colli.

L'approvvigionamento d'acqua di Gerusalemme ha sempre presentato dei problemi. Oltre a *Bīr 'Ayyub*, il pozzo sopra citato, c'è solo la sorgente della Vergine, collegata da un acquedotto alla vasca di Siloe. Ovviamente esistono, e sono esistite, altre riserve, come quella di Betesda nel periodo del NT e la vasca Mamilla oggi, ma per il loro riempimento dipendono dalle piogge oppure dagli acquedotti. *Bīr 'Ayyub* e la sorgente della Vergine sono rispettivamente, con ogni probabilità, le bibliche En–Rogel e Ghion. *Bīr 'Ayyub* si trova a sud–est della città, al congiungimento delle tre gole di cui sopra. La sorgente della Vergine è a nord di *Bīr 'Ayyub*, a est e leggermente a sud dell'area del Tempio. È pertanto evidente che solo la parte sud–orientale di Gerusalemme dispone di un sicuro approvvigionamento d'acqua. (Si veda A. Mazar, "The Aqueducts of Jerusalem", in Y. Yadin, *Jerusalem Revealed*, pp. 79–84.)

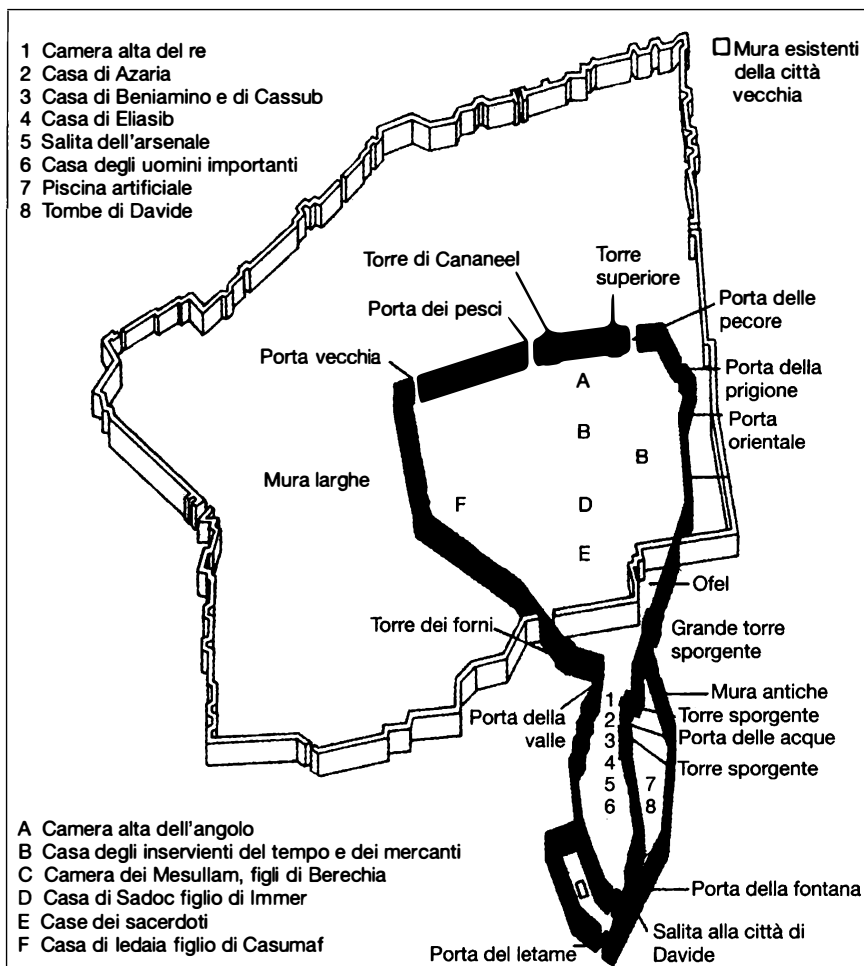
II. Nome

Il significato del nome non è certo. La parola ebr. è solitamente scritta nell'AT ***yᵉrûšālaim***, ma questa forma è anomala, dato che l'ebraico non può avere due vocali consecutive. Tale anomalia fu risolta nell'ebraico più tardivo con l'inserimento della lettera "y", a formare ***yᵉrûšālayim***; infatti, questa forma ricorre poche volte nell'AT, ad esempio, Ger. 26:18, e può darsi che si trattasse di un composto (in quanto lo è il finale ***ayim***), considerando la città come una realtà duplice. (Allo stesso modo, anche il nome ebr. per "Egitto", ***miṣrayim***, sembra composto.) Ma ci sono pochi dubbi sul fatto che la forma originale della parola in ebr. fosse ***yᵉrûšālēm***; come è evidenziato dall'abbreviazione ***šālēm*** ("Salem") in Sal. 76:2, e

Gerusalemme da Salomone a Ezechia con l'estensione verso nord e ovest che comprende l'area del tempio.

dalla forma aramaica del nome *y^e^rûšlēm*, che si trova in Esd. 5:14, *ecc.*

Il nome è pre–israelita e compare nei Testi di esecrazione egiziani (XIX–XVIII secolo; la forma sembra essere Rushalimum) e, più tardi, in documenti assiri (come *Urasalim* o *Urisalimmu*). Si ritiene che la prima parte del nome significhi "fondamento"; la seconda, sebbene affine alla parola ebr. per "pace", probabilmente in origine si riferiva alla divinità cananea Shalem. Dunque, "fondamento di Shalem" è probabilmente il senso originale del nome; nel corso del tempo, però, il secondo elemento sarebbe stato associato a "pace" (ebr. *šālôm*) nella mentalità ebraica; *cfr.* Ebr. 7:2.

Nel greco del NT il nome è traslitterato in due diversi modi, *Hierosolyma* (come in Matt. 2:1) e *Hierousalēm* (come in Matt. 23:37). Il secondo è evidentemente un'approssimazione alla pronuncia ebraica e, fra l'altro, un'ulteriore prova della presenza di una "e" come originale vocale finale in ebraico. Il primo è deliberatamente ellenizzato, si da avere una parola dal suono greco; la prima parte della parola richiama immediatamente la parola greca *hieros*, "santa", per cui, probabilmente, l'insieme era inteso come qualcosa che significava "sacra Salem". La LXX ha soltanto la forma *Hierousalēm* mentre gli scrittori classici greci usano *Hierosolyma* (ad esempio Polibio; così pure i latini, come Plinio).

Gerusalemme è descritta in Isaia 52:1 come la città santa, titolo che le viene spesso dato anche oggi. La frase ebr. è *'îr haq–qōdeš*, letteralmente "la città della santità". Probabilmente, la ragione di questo titolo era che Gerusalemme custodiva il tempio, il santuario dove Dio si degnava di incontrare il suo popolo; quindi, la parola *qōdeš* alla fine giunse a significare "santuario" come pure "santità". Per il giudaismo, poi, Gerusalemme era la città santa senza rivali; era naturale per Paolo e Giovanni, vedendo che la città terrena era lonta-

Probabile ricostruzione di Gerusalemme operata da Neemia nel V sec. a.C.

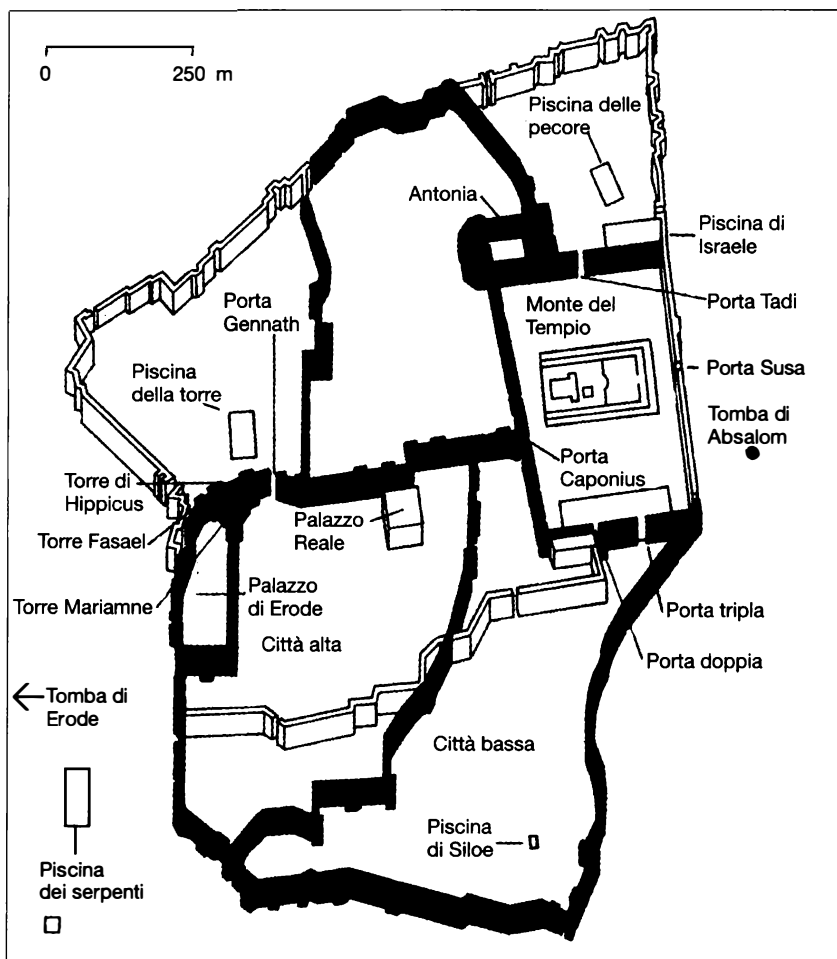
na dall'essere perfetta, definire il luogo in cui Dio dimora nella vera santità come "la Gerusalemme di lassù" (Gal. 4:26) e "la nuova Gerusalemme" (Apoc. 21:2).

Per altri nomi che la città ha avuto, si veda il punto **III.**, nella ricostruzione storica.

III. Storia

Sono state scoperte tracce di insediamenti preistorici a Gerusalemme, ma la sua storia più remota non può essere tracciata. Dopo una scarna citazione nei Testi di esecrazione egiziani dell'inizio del II mill., riappare nelle lettere di Amarna del XIV secolo, governata da un re di nome Abdi–Khepa. In quel tempo era sotto la sovranità dell'Egitto ed era probabilmente poco più che una fortezza. Possibili riferimenti del Pentateuco a essa sono Salem (Gen. 14:18) e la montagna nel "paese di Moria" di Gen. 22:2. Secondo tradizioni molto antiche, la seconda era il luogo in cui venne più tardi costruito il tempio, ma non si ha prova certa di questo. Per quanto riguarda Salem, è quasi certamente da identificare con Gerusalemme (*cfr.* Sal. 76:2); se fosse così, ai giorni di Abraamo era governata da un re, Melchisedec, che era anche "sacerdote del Dio Altissimo" (*'ēl ʿelyôn*).

Quando gli Israeliti entrarono in Canaan Gerusalemme era nelle mani di una tribù indigena semitica, i gebusei, sui quali regnava un re di nome Adoni–Sedec. Questo sovrano formò un'alleanza di re contro Giosuè, il quale li sconfisse sonoramente ma non prese la città, senza dubbio per la forza che le dava la sua posizione naturale. Essa rimase ai gebusei col nome di Iebus. Confrontando Giudici 1:8 con 1:21, sembra che Giuda abbia preso la parte esterna della città e che Beniamino abbia occupato quest'ultima, vivendo in pace insieme ai gebusei nella fortezza.

Questa era la situazione quando Davide diven-

Gerusalemme al tempo di Erode il Grande.

ne re. La sua prima capitale fu Ebron, ma presto comprese il valore di Gerusalemme e si accinse a conquistarla. Si trattava di una mossa non solo tattica ma anche diplomatica, in quanto risiedere in una città sul confine tra Beniamino e Giuda avrebbe contribuito a diminuire le difficoltà fra le due tribù. I gebusei avevano fiducia della loro sicurezza dietro le mura della fortezza, ma gli uomini di Davide adottarono un metodo insolito per entrare e presero la cittadella di sorpresa (II Sam. 5:6–10.). In questo brano si incontra un terzo nome, "Sion", che era probabilmente il nome della collina su cui stava la cittadella; Vincent, tuttavia, pensa che il nome, originariamente, fosse applicato all'edificio della fortezza piuttosto che all'area che occupava.

Dopo avere preso la città, Davide migliorò le fortificazioni e costruì un palazzo reale; inoltre, trasferì l'arca nella sua nuova capitale. Salomone portò avanti il lavoro di fortificazione, ma la sua grande impresa fu la costruzione del tempio. Dopo la sua morte e la conseguente divisione del regno, Gerusalemme ebbe naturalmente un certo declino, essendo rimasta la capitale solo di Giuda. Fin dal quinto anno del successore di Salomone, Roboamo, il tempio e il palazzo reale furono saccheggiati dalle truppe egiziane (I Re 14:25–26). Predoni filistei e arabi saccheggiarono nuovamente il palazzo durante il regno di Ioram. Mentre regnava Amasia, un dissidio con il re del regno del Nord, Ioas, ebbe come conseguenza l'abbattimento di parte delle mura della città e un nuovo saccheggio del tempio e del palazzo. Uzzia riparò questo danno alle fortificazioni, cosicché durante il regno di Acaz la città fu in grado di contrastare gli attacchi degli eserciti uniti di Siria e Israele. Poco dopo, il regno del Nord cadde in mano assira. Anche Ezechia di Giuda aveva buona ragione di temere l'Assiria, alla quale però Gerusalemme sfuggì provvidenzialmente. In previsione di un assedio, Ezechia fece costruire un condotto per migliorare l'approvvigionamento d'acqua della città.

Nabucodonosor di Babilonia conquistò Gerusalemme nel 597 e nel 587 a.C. distrusse la città e il tempio. Alla fine di quel secolo i giudei, sotto il nuovo governo persiano, furono autorizzati a ritornare nella loro terra e nella loro città, dove ricostruirono il tempio, mentre le mura della città restarono in rovina finché furono restaurate da Neemia alla metà del V secolo a.C. Alessandro Magno pose fine al dominio della Persia alla fine del IV secolo e, dopo la sua morte, il suo generale Tolomeo, fondatore della dinastia tolemaica in Egitto, entrò a Gerusalemme e la annesse al suo regno. Nel 198 a.C. la Giudea cadde nelle mani di Antioco II, re seleucide di Siria. Circa trent'anni dopo, Antioco IV entrò a Gerusalemme e ne distrusse le mura, saccheggiando e profanando il tempio; installò, inoltre, un presidio siriano nella città, nell'Akra. Giuda Maccabeo guidò una rivolta di giudei e, nel 165 a.C., il tempio fu ridedicato. Lui e i suoi successori ottennero gradualmente l'indipendenza per la Giudea, e la dinastia asmonea governò una Gerusalemme libera fino alla metà del I secolo a.C., quando intervenne Roma. I generali romani entrarono con la forza in città nel 63 e nel 54; un esercito di parti la saccheggiò nel 40 e, tre anni dopo, Erode il Grande dovette combattere per entrarvi e prenderne il controllo. Egli dovette in un primo tempo riparare i danni provocati da queste svariate incursioni; poi lanciò un grande programma edilizio, erigendo alcune importanti torri. La sua più rinomata opera fu la ricostruzione del tempio su scala molto più grande, anche se non fu ultimato durante la sua vita. Una delle sue torri fu la Antonia, che dominava la zona del tempio (ospitava la guarnigione romana che venne in aiuto di Paolo, Atti 21:34).

La rivolta giudaica contro i Romani nel 66 d.C. non poteva che avere una conclusione: nel 70 d.C. il generale romano Tito entrò sistematicamente con la forza in Gerusalemme e distrusse le fortificazioni e il tempio, lasciando in piedi tre torri; una di queste, Phasael, è rimasta fino a oggi, incorporata nella cosiddetta "Torre di Davide". Ma un'ulteriore sciagura attendeva i giudei: un'altra rivolta nel 132 d.C. portò alla ricostruzione di Gerusalemme (su scala più piccola) come città pagana, dedicata a Giove Capitolino, dalla quale erano esclusi tutti gli ebrei. Fu opera dell'imperatore Adriano, che chiamò la nuova città Aelia Capitolina (nome che entrò anche nella lingua araba, come Iliya). Fu soltanto durante il regno di Costantino (inizio del IV secolo) che agli ebrei fu di nuovo permesso di entrare nella città. Dal suo regno in poi essa, da pagana, divenne cristiana e vi furono costruiti diversi monasteri e molte chiese, in particolare quella del Santo sepolcro.

Fin dal II secolo, Gerusalemme ha vissuto molte vicissitudini, venendo conquistata e posseduta in tempi diversi da truppe e amministrazioni persiane, arabe, turche, dalle crociate e dalle truppe britanniche, e poi da quelle israeliane. I più importanti sviluppi edilizi nella Città vecchia (in contrapposizione alla rapida crescita dei sobborghi moderni) furono dovuti ai primi musulmani, ai crociati e infine al sultano turco Solimano il magnifico, il quale nel 1542, ricostruì le mura della città che si possono vedere ancora oggi. Gli israeliani danno alla città l'antico nome ebr. *yᵉrûšālayim*; gli arabi solitamente la chiama-

no *al-Quds* (*al-Sharîf*), "il (nobile) Santuario".

IV. Crescita ed estensione

Va detto fin dall'inizio che vi è un certo grado di incertezza riguardo alla storia fisica di Gerusalemme. Ciò è in parte dovuto ai periodici disastri e alle distruzioni e al conseguente accumulo, nel corso dei secoli, di strati su strati di macerie. Altrove, tali fattori hanno causato difficoltà, ma gli archeologi sono stati spesso in grado di superarle in massima parte. Il particolare problema che presenta Gerusalemme è l'essere stata abitata continuamente (e l'esserlo tuttora), per cui gli scavi possono essere effettuati solo con molta difficoltà. Qui gli archeologi devono scavare dove è possibile, non dove ritengono che potrebbe essere più proficuo. D'altro canto, c'è l'abbondanza di tradizioni cristiane, giudaiche e musulmane; ma, in molti casi, non è facile valutarle, per cui rimangono incertezze e controversie. Tuttavia, durante il secolo scorso è stato fatto un lavoro archeologico di grande valore che ha risolto alcuni problemi.

La Scrittura non menziona da nessuna parte una descrizione sistematica della città. Ciò che più si avvicina a una descrizione è il resoconto della ricostruzione delle mura da parte di Neemia. C'è, però, un gran numero di riferimenti che danno qualche informazione; sono da mettere insieme e da adattare al quadro che si ricava dall'archeologia. La più antica descrizione della città è quella di Giuseppe Flavio che in *Bell.* 5.136–141 prepara lo sfondo per il suo racconto della graduale presa della città da parte di Tito e dell'esercito romano. Si deve poi tenere conto anche di questo avvenimento.

Gli scavi hanno definitivamente mostrato che la città più antica si trovava sulla collina di sud-est, un'area che ora è completamente al di fuori delle mura della città (il muro meridionale fu ricostruito nel II sec. d.C più a nord della sua linea precedente). È necessario tenere presente che la Sion originaria sorgeva sul crinale orientale; al tempo di Giuseppe Flavio questo nome, Sion, era già erroneamente applicato alla collina sud-occidentale.

Rimangono poche tracce del periodo pre-gebuseo, ma si può supporre che una piccola città si sviluppò sul crinale sud-orientale, a una distanza comoda dalla sorgente Ghion nella valle verso est. I gebusei fecero degli ampliamenti limitati, in particolare con la costruzione di terrazze a est, così che il loro muro orientale sorgeva in basso lungo il pendio verso la sorgente. Pare che questo terrazzamento e il muro orientale abbiano richiesto frequenti manutenzioni e riparazioni fino alla loro distruzione finale a opera dei babilonesi all'inizio del VI secolo a.C., dopodiché il muro orientale fu di nuovo spostato verso il crinale. L'opinione attuale ritiene che la parola *Millo (II Sam. 5:9; I Re 9:15), che deriva da una radice ebr. che significa "riempire", si riferisca a questo terrazzamento.

In tempi di pace si era soliti costruire le case al di fuori delle mura, il che rendeva necessario, di tanto in tanto, nuove mura e fortificazioni. La città di Davide e di Salomone si estendeva in particolare verso nord, essendo il tempio eretto sulla collina nord-orientale; il palazzo reale era probabilmente situato nell'area fra la città vecchia e il tempio.

Quest'area intermedia è probabilmente la "Ofel" di brani quali II Cronache 27:3 (il nome significa "protuberanza", e venne usato anche per la cittadella di altre città, come Samaria, *cfr.* II Re 5:24, CEI); ma qualche studioso applica il termine all'intero crinale orientale a sud del tempio. La città gebusea, o forse la sua fortezza centrale, portava già il nome "Sion" (il cui significato è incerto, forse "area asciutta" o "altura") al tempo della presa da parte di Davide, dopodiché fu anche chiamata "la città di Davide" (*cfr.* II Sam. 5:6–10; I Re 8:1). Il nome "Sion" poi divenne, o rimase, sinonimo di Gerusalemme nel suo complesso.

Fu nei prosperi giorni dell'VIII secolo a.C. che la città si estese per la prima volta verso la collina occidentale; sembra che questo nuovo sobborgo sia stato chiamato il Secondo quartiere o Mishneh (II Re 22:14). Più tardi fu racchiuso da mura, costruite durante il regno di Ezechia (*cfr.* II Cro. 32: 5) o forse un po' più tardi. È certo che questo ampliamento includeva la collina nord-occidentale, ma se la collina a sud-ovest fosse occupata in quel momento è ancora una questione irrisolta. Gli archeologi israeliani affermano che lo era e che la vasca di Siloe si trovava all'interno delle mura della città durante il regno di Ezechia.

Quando le truppe di Nabucodonosor saccheggiarono Gerusalemme nel 587 a.C., distrussero la maggior parte degli edifici e demolirono le mura della città. Il tempio fu ricostruito alla fine del secolo e la città riebbe una piccola popolazione. Nella metà del V secolo le autorità persiane consentirono a Neemia di ricostruire le mura della città. Senza dubbio egli restaurò le mura più antiche laddove era possibile, ma è chiaro dagli scavi che arretrò il muro orientale sul lato est della collina in quanto le antiche terrazze erano così danneggiate da non poter essere riparate; inoltre, il crinale occidentale era abbandonato. I depositi del periodo persiano si trovano principalmente sulla cima della collina orientale. La descrizione di Gerusalemme fatta da Neemia presenta diversi problemi: non è chiaro quali delle porte nominate fossero nelle mura della città e quale conduces-

se all'area del tempio. I nomi delle porte di tanto in tanto cambiavano, e il testo ebraico presenta delle difficoltà. I primi tentativi di interpretare i dati di Neemia vanno rivisti alla luce degli scavi più recenti. Sebbene non vengano date indicazioni della direzione o dei cambiamenti di direzione, è abbastanza chiaro che il giro che Neemia descrive nel cap. 3 iniziava a nord della città e procedeva in senso antiorario.

Ci sono poche indicazioni che la città si sia estesa di nuovo verso il crinale occidentale, fino al II secolo a.C.. Dopo la rivolta maccabea, essa riprese a crescere nuovamente. Erode il Grande fu responsabile di un grande programma edilizio nel tardo I secolo a.C., e la città continuò a svilupparsi fino alla sua distruzione alla fine della guerra giudaica (66–70 d.C.). La nostra principale fonte letteraria per questo intero periodo è Giuseppe Flavio, ma le sue informazioni lasciano ancora irrisolti numerosi problemi.

Il primo di questi problemi è la posizione dell'"Accra", la fortezza siriana di Gerusalemme del 169 a.C. La sua funzione era ovviamente quella di tenere sotto stretta sorveglianza i cortili del tempio, ma né Giuseppe Flavio né il libro di I Maccabei chiarisce se il presidio fosse situato a nord, a ovest o a sud del tempio. Le opinioni rimangono divise, ma gli scavi più recenti tendono a confermare la terza di queste ipotesi (si veda *BASOR* 176, 1964, pp. 10–11).

Un secondo problema riguarda il corso del "Secondo muro" e del "Terzo muro" citati da Giuseppe Flavio, il quale scrive che i romani penetrarono in Gerusalemme nel 70 d.C. aprendo progressivamente brecce nelle tre mura settentrionali. Lo storico descrive le estremità delle tre mura ma non dà informazioni sulla linea seguita da esse. Gli scavi hanno aggiunto qua e là qualcosa ai suoi dati, ma permangono molte incertezze.

I resti di un antico muro dove si trova l'attuale Porta di Damasco sono stati identificati da K.M. Kenyon come parte del Terzo muro, ma come parte del Secondo dagli archeologi israeliani, i quali hanno collegato al Terzo muro i ritrovamenti fatti molto più a nord, cosa che invece la Kenyon considera parte di un muro di circonvallazione eretto da Tito durante l'assedio di Gerusalemme. Il Terzo muro fu iniziato da Agrippa I (41–44 d.C.), ed era a malapena terminato allo scoppio della guerra giudaica nel 66 d.C., per cui i metodi stratigrafici difficilmente servirebbero a distinguere il Muro di Agrippa da quello di Tito.

Uno speciale motivo di interesse relativo al Secondo muro, che dev'essere stato costruito nel II o I secolo a.C. (Giuseppe Flavio non data la costruzione), è il suo rapporto con la chiesa del Santo sepolcro. Se la chiesa possa effettivamente indicare l'autentico sito della crocifissione e della sepoltura di Cristo, il luogo su cui essa sorge doveva stare all'esterno delle mura della città; ma per molti anni si sono avuti dei dubbi se il sito fosse all'interno o meno della linea del Secondo muro (il Terzo muro allora non esisteva). È stato stabilito, attualmente, che quest'area fosse a nord del muro; pertanto il sito potrebbe essere ritenuto autentico.

La città rimase in rovina tra il 70 d.C. e la rivolta di Bar–Kokhba avvenuta sessant'anni dopo. L'imperatore Adriano ricostruì la città, chiamandola Aelia Capitolina; essa era molto più piccola della precedente, con l'arretramento permanente delle mura a sud. Durante l'era cristiana, le dimensioni di Gerusalemme non sono state affatto costanti. La forma definitiva dell'attuale area murata ("la Città vecchia") le fu data da Solimano il magnifico nel XVI secolo.

V. Significato teologico

Per naturale metonimia, i nomi "Sion" e "Gerusalemme" stanno frequentemente per l'insieme dei suoi cittadini (anche quando sono lontani, in esilio), l'intero Giuda, l'intero Israele, o l'intero popolo di Dio.

Gerusalemme ha un importante ruolo teologico in entrambi i Testamenti; anche in questo senso non è immediatamente distinguibile dalla più ampia prospettiva dell'intera terra promessa. Due sono i motivi predominanti: Gerusalemme è, allo stesso tempo, il luogo dell'infedeltà e della disobbedienza ebraica e anche dell'elezione, della presenza, della protezione e della gloria di Dio. Il corso della storia ha dimostrato la prima caratteristica, che ha inevitabilmente provocato l'ira e la punizione divine; le glorie della città possono essere solo nel futuro. (Si veda, in particolare Is. 1: 21; 29:1–4; Matt. 23:37–38; e Sal. 78:68–69; Is. 37: 35; 54:11–17.) Il contrasto fra la città reale e quella ideale diede naturalmente adito al concetto di una Gerusalemme celeste (*cfr.* Gal. 4:25–26; Ebr. 12:22; Apoc. 21).

Bibliografia. Sulla storia e l'archeologia, si veda in particolare K.M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974, e la bibliografia ivi elencata; Y. Yadin, a cura di, *Jerusalem Revealed*, 1975; B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, 1975; H. Geva, *Ancient Jerusalem Revealed*, 1994; *NEAEHL* 2, pp. 698–804. Sulle condizioni economiche e sociali, si veda J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, tr. it. Roma, 1989. Sulla teologia si veda W.D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974, **in it.** *GLAT*, 3, coll. 1086–1096; *GLNT* 12:

253–374; *DIB*, pp. 591–592; *DPL*, pp. 687–706; *ER* 6, pp. 267–271; *EAA*, 3, pp. 850ss., I supp. p. 351, II supp. (1970–1994), vol. 2, pp. 758ss.; M. Borrmans, a cura di, *Gerusalemme: Atti della XXVI settimana biblica (in onore di C.M. Martini)*, Brescia, 1982; R. Brunelli, *Storia di Gerusalemme*, Milano, 1990; G. Trotta, a cura di, *Gerusalemme*, Brescia, 1990; G. Konzelmann, *Gerusalemme. 4000 anni di guerre per la città santa*, Casale Monferrato, 1993. (D.F. Payne)

*Citta; *Cronologia dell'AT; *Cronologia del NT ; *Davide ; *Gebusei; *Sion ; *Tempio

GESTO

L'orientale da sempre è portato a esprimersi ricorrendo a gesti, ed è dunque naturale che la Bibbia accenni a numerosi gesti espressivi. Possono essere classificati in tre categorie: in primo luogo, le naturali reazioni fisiche in determinate circostanze; secondo, i gesti usuali o convenzionali; terzo, le azioni deliberatamente simboliche. I gesti della prima categoria sono involontari mentre quelli della seconda categoria tendono a diventarlo per abitudine.

Nella Bibbia non sono riportati molti gesti della prima categoria; per esempio, essa non accenna a scrollate di spalla o movimenti della testa per accompagnare lo svolgersi di un racconto. Cenni con le mani per esprimere diverse cose sono menzionati in Matteo12:49 e Atti 12:17. Le condizioni delle persone che lo circondavano portarono Gesù a sospirare (Mar. 7:34) e a piangere (Giov. 11:35).

Nelle Scritture sono citati in gran numero segni convenzionali. Quando si salutava una persona di rango superiore ci si chinava, forse baciando la sua mano. Chi salutava un amico prendeva il suo mento o la sua barba e, avvicinandolo, lo baciava. Luca 7:44–46 elenca i segni dell'ospitalità. Il disprezzo si esprimeva scuotendo la testa e facendo boccacce (Sal. 22:7). Nel commercio si sanciva un contratto colpendo le mani (nella parafrasi di Proverbi 6:1 il ricorso al gesto si perde). Un dolore morale estremo si esprimeva stracciandosi le vesti e buttandosi della polvere in testa. In questa categoria possiamo includere anche la posizione del corpo assunta normalmente per la preghiera o per accordare una benedizione. Si noti anche Esodo 6:6 e Isaia 65:2.

L'azione simbolica era strumento di insegnamento profetico: Ezechiele, in particolar modo, ne fece molto uso, e molte delle azioni di Gesù furono di natura simbolica. Non di rado toccava coloro che intendeva sanare; soffiò sui discepoli mentre diceva "Ricevete lo Spirito Santo" (Giov. 20:22). Si noti anche il gesto eloquente di Pilato in Matteo 27:24. (D.F. Payne)

*Mano; *Piede; *Testa; *Volto

GESÙ CRISTO, TITOLI

Un titolo è una designazione che descrive o si riferisce a una funzione o ruolo particolare di una persona e pertanto può indicare l'onore che le è dovuto. Per esempio, Giovanni era noto come "Battista" in quanto questo appellativo descriveva una sua peculiare funzione. Non è necessario che tale funzione fosse unica: a molte persone si potevano applicare formule come "il profeta" o "il re".

Nomi e titoli sono strettamente correlati. A volte, quello che inizialmente era un nome poteva diventare un titolo, e viceversa, come ben illustrato nel caso degli imperatori romani. In origine,Cesare era il nome della famiglia di Giulio Cesare e del nipote adottivo Ottaviano, che divenne il primo imperatore romano; in seguito, quel nome iniziò a essere usato come titolo che significava "del Cesare" (Fil. 4:22, gr.; nonostante sia maggiormente usato senza l'articolo nel NT, come in Mar. 12:14–17, rimane comunque un titolo). Ottaviano stesso ricevette dal senato romano nel 27 a.C. il titolo di "Augusto", che significa "degno di rispetto" e che fu tradotto in gr. *sebastos*. Come tale potrebbe essere usato per gli imperatori successivi (Atti 25:21, 25), ma per la maggior parte della gente di oggi è il nome del primo imperatore, dato che era il nome con il quale questi era conosciuto fin dal momento in cui gli venne dato.

Il significato di un titolo può essere modificato dal personaggio e dalle sue azioni fornendogli una nuova connotazione. Le funzioni di un re nel regno unito sono state mutate drasticamente nel corso di molti secoli, per cui il titolo "re" non esprime più lo stesso significato di un tempo. Il semplice titolo *der Führer* ("il Capo"), adottato in Germania da Adolf Hitler, è stato così tanto segnato dal personaggio da renderne alquanto inopportuno l'ulteriore uso nella politica tedesca.

Infine, possono esserci casi in cui una persona può essere descritta in modo da lasciare chiaramente intendere che ha un certo ruolo, o svolge le funzioni associate a un particolare titolo, anche se il titolo stesso non gli è applicato in quel contesto. Si può dire, per esempio, di qualcuno che ha usurpato un trono, "Tizio era re in tutto eccetto nel nome".

Queste considerazioni generali sono utili per un esame dei titoli dati a Gesù nel NT e aiuteranno a evitare alcune insidie nello studio di questo argomento.

I. Titoli applicati a Gesù durante la sua vita

Il nome *Gesù* non è affatto un titolo per la persona che lo portava. È, tuttavia, un nome con un significato, essendo la forma greca di "Giosuè", cioè "Yahweh è salvezza", e gli scrittori del NT erano ben consapevoli di questo significato (Matt. 1:21). Il nome indicava, così, la funzione che era attribuita a Gesù e ciò trovò più tardi espressione nel titolo *Salvatore*, che in un primo momento serviva per *descrivere la funzione* di Gesù (Atti 5:31; 13:23; Fil. 3:20), per poi diventare parte del suo solenne titolo (II Tim. 1:10; Tito 1:4; II Pie. 1:11). Gesù era il nome proprio del Salvatore e, mentre il suo significato come titolo rimane insito per gli ascoltatori coscienti del suo senso, è probabile che per molti, oggi, non sia nulla più di un nome (come di solito non viene in mente, quando si usa "Giovanni" che questo nome significa "dono di Dio").

Gesù era un nome abbastanza comune nella prima metà del I sec. d.C., ed è significativo che verso la fine di quel secolo esso cominciava a non essere più usato: per i cristiani era troppo sacro come nome proprio, mentre per gli ebrei era da detestare. Per distinguere Gesù (Cristo) da altri che portavano questo nome, egli fu definito *Gesù di Nazaret* o *Gesù il* *Nazareno*. L'uso di questa frase può avere acquisito qualche significato teologico alla luce della somiglianza con la parola "nazireo".

In conseguenza della sua attività, Gesù era conosciuto come *Maestro*, e chiamato con questo titolo proprio come qualsiasi altro insegnante giudeo (Mar. 4:38; 9:17, 38; 10:17). Occasionalmente, quando non c'era il rischio di confonderlo con altri insegnanti, poteva essere chiamato semplicemente "il Maestro" (Mar. 5:35; 14:14; Giov. 11:28). Gli insegnanti ebrei erano chiamati normalmente *Rabbi* (*lett.*, "mio grande"), segno di rispetto che finì per significare "il riverito (Maestro)". Era questa la formula con cui i discepoli si rivolgevano a Gesù (Mar. 9:5; 11:21; 14:45), sebbene non fosse usata per riferirsi a lui alla terza persona. In Luca, Gesù è talvolta chiamato *Maestro* (**epistatēs**, 5:5; 8:24), termine che suggerisce rispetto per Gesù da parte dei suoi discepoli e dei simpatizzanti e che, forse, indicava la sua relazione con gruppi di persone piuttosto che con dei singoli. Un ulteriore termine di deferenza era *Signore* (*kyrie*, forma vocativa di *kyrios*). Nei Vangeli questo rappresenta probabilmente un originale aramaico *rabbî* o *mārî* ("mio Signore") usato come un titolo di rispetto (Mar. 7:28; Matt. 8:2, 6, 8). Sebbene questa formula possa riferirsi a Gesù semplicemente come a un insegnante degno di rispetto (Luca 6:46; Giov. 13:13–14), c'è motivo di pensare che Gesù fosse talvolta chiamato così nella sua qualità di persona con poteri miracolosi (G. Vermes, *Gesù the Jew*, pp. 122–137). Il termine non è usato in Matteo o Marco da una terza persona per riferirsi a Gesù (eccetto Matt. 21:3; Mar. 11:3), ma Luca chiama Gesù "il Signore" non di rado in brani narrativi (7:13; 10:1, 39, 41). Tale uso suggerisce che Luca era ben consapevole che il pieno significato del titolo non era compreso prima della risurrezione, ma che egli voleva mostrare che Gesù aveva agito durante la sua vita con la stessa autorità che ebbe pienamente dopo la risurrezione.

Il fatto che Gesù fosse ritenuto più di un normale insegnante giudaico è evidente dal termine *profeta* (Matt. 21:11, 46; Mar. 6:15; 8:28; Luca 7:16, 39; 24:19; Giov. 4:19; 6:14; 7:40; 9:17). Gesù stesso dimostrava di riconoscere questo suo ruolo (Mar. 6:4; Luca 4:24; 13:33–34). I titoli "Maestro" e "profeta", in sé, non distinguevano Gesù da altri insegnanti e profeti del suo tempo, che si trovassero tra i capi religiosi giudei o tra alcuni gruppi di conduttori della chiesa dei primi tempi (Atti 13:1), sebbene, naturalmente, la chiesa primitiva avrebbe affermato che Gesù era *il* Maestro e il Profeta per eccellenza.

È probabile, comunque, che in qualche caso il termine *Il Profeta* fosse usato in un senso esclusivo. Nel pensiero ebraico c'era l'attesa di Elia, o di una persona come lui, per l'introduzione del tempo della fine, e si discuteva sulla possibilità di identificare questo profeta escatologico in Giovanni Battista oppure in Gesù (*cfr.* Giov. 1:21, 25). A questo proposito, sembra che esista una certa confusione a riguardo, dato che Giovanni negò di essere quel profeta, mentre Gesù affermò che Giovanni era in effetti Elia (Matt. 17:12–13); confusione che scomparirebbe se si intendesse Giovanni 1:21, 25 come un riferimento alla venuta di un ultimo profeta come Mosè (Deut. 18:15–19). Pietro identificò Gesù come un profeta come Mosè (Atti 3:22–26), e questo permette di considerare Giovanni come un precursore del tempo della fine, come il profeta Elia. La difficoltà può essere sorta perché il pensiero ebraico non teneva molto separate le due figure. È probabile che Gesù stesso considerasse il suo ruolo come quello del profeta come Mosè: egli non usava il titolo con questa connotazione, ma si considerava uno che riproponeva l'opera di Mosè e che adempiva il ruolo del profeta che parla in prima persona in Isaia 61:1–3. Egli usò brani di Isaia (29:18–19; 35:5–6 e 61:1) per descrivere la propria opera (Luca 4:18–19; 7:22) nei termini di una riproposizione delle condizioni del periodo dell'esodo e delle peregrinazioni nel deserto, cioè nei termini dell'opera di Mosè. In quest'ottica, anche l'insegnamento

con cui Gesù reinterpretava la legge di Mosè può essere significativo.

Proprio come Gesù valutava la sua opera in termini del legislatore e dei profeti (Mosè ed Elia/ Eliseo; *cfr.* Luca 4:25–27), così è probabile che il concetto ebraico di sapienza influenzasse il suo pensiero, nonostante nei Vangeli il titolo stesso, *Sapienza*, non venga applicato a lui (si veda, tuttavia, I Cor. 1:24, 30). Nell'AT e nella letteratura intertestamentaria si trova il concetto personificato della Sapienza come assistente di Dio nella creazione e, nella forma della Legge, come guida del popolo di Dio (Prov. 8:22–36). Il saggio per eccellenza fu Salomone, e non è un caso che Gesù affermò che nel suo ministero fosse presente qualcosa di più grande di Salomone (Matt. 12:42). Era scritto che la *Sapienza* mandava i suoi emissari agli uomini per rivelare le vie di Dio (Prov. 9:3–6). A volte Gesù parlò come se fosse lui quell'emissario (Luca 11:49–51) o come se fosse lui stesso a dover essere identificato con la *Sapienza* (13:34; *cfr.* Matt. 23:34–37).

Le speranze ebraiche erano incentrate sull'instaurazione del Regno di Dio ed erano spesso associate alla venuta di un rappresentante di Dio che lo esercitasse. Questa persona avrebbe dovuto essere un re, unto da Dio e appartenente alla discendenza di Davide. Il termine *Unto*, che poteva essere usato nel descrivere un re, un sacerdote o un profeta, cominciò a diffondersi nel periodo intertestamentario come termine tecnico per indicare questo rappresentante di Dio atteso. La parola ebr. era ***māšîaḥ***, dalla quale derivò la forma greca traslitterata *Messias*, italianizzata in *Messia; il termine greco corrispondente con il significato di "unto" era *Christos*, da cui deriva *Cristo*, sinonimo di *Messia*. Dal momento che l'atteso sovrano doveva essere un *Re* e un *Figlio* (ossia, discendente) *di Davide*, anche questi due termini vennero usati come titoli o designazioni riferentisi a lui.

È fuori da ogni dubbio che Gesù fu messo a morte dai romani con l'accusa di essersi dichiarato il Re dei giudei (Mar. 15:26). La questione è se egli abbia esplicitamente reclamato questa carica e implicitamente agito in questo ruolo. Il termine "Messia" vero e proprio è solo di rado sulla bocca di Gesù. In Marco 12:35 e 13:21 (*cfr.* Matt. 24: 5) egli parla del Messia e di coloro che pretendono di esserlo senza identificare sé stesso in modo diretto come Messia. In Matteo 23:10 e Marco 9: 41 troviamo che insegna ai suoi discepoli, facendo principalmente riferimento, a quanto pare, alla situazione della prima chiesa. Matteo16:20 riprende semplicemente il v. 16. Ne consegue che Gesù non si riferiva a sé stesso come Messia quando insegnava pubblicamente alle folle e che, al massimo, usò raramente questo titolo parlando ai suoi discepoli (*cfr.* Giov. 4:25–26). Lo stesso dicasi del titolo "Figlio di Davide"; la domanda in Marco 12:35–37 non identifica esplicitamente Gesù come il Figlio di Davide. E Gesù non reclamò pubblicamente neanche il titolo di "re" (Matt. 25:34 e 40 è rivolto ai discepoli). D'altra parte, molte azioni di Gesù potevano essere considerate come quelle del Messia: il suo battesimo nello Spirito fu considerato sia da lui stesso (Luca 4:18) sia dalla chiesa primitiva (Atti 4:27; 10:38) come un'unzione; Egli proclamò che il Regno di Dio stava per venire, associandolo alla sua stessa attività (Matt. 12:28), e agì con un'autorità che presupponeva che assumesse il posto di Dio (Mar. 2:7). Non sorprende che ci si ponesse la domanda se lui fosse il re atteso (Giov. 4: 29; 7:25–31) e che il popolo voleva farlo re (Giov. 6:15). Durante il suo processo gli fu chiesto se fosse il Messia e in questa occasione egli lo ammise pubblicamente (Mar. 14:61–62; *cfr.* Giov. 18:33–38). Qualche tempo prima, Pietro lo riconobbe come Messia, e Gesù non rifiutò questa identificazione (Mar. 8:29–30); la gente che sperava di essere oggetto della sua misericordia e del suo aiuto nel loro bisogno si rivolgeva a lui chiamandolo "Figlio di Davide" (Mar. 10:47–48).

L'evidenza dimostra che sebbene Gesù agisse implicitamente come Messia, era nello stesso tempo reticente in merito e cercava di mettere a tacere le voci sulla sua messianicità (Mar. 8: 30). Per questo atteggiamento sono state fornite diverse spiegazioni. Si può scartare l'ipotesi che i Vangeli abbiano travisato la situazione e che Gesù non fosse riconosciuto né da se medesimo, né da chiunque altro come il Messia; che soltanto dopo la risurrezione la chiesa gli diede questo titolo (così W. Wrede, *The Messianic Secret*, E.T. 1971, tr. it. Napoli, 1996; *contra:* J.D.G. Dunn, *TynB* 21, 1970, pp. 92–117). Un importante elemento nella spiegazione è il fatto che il concetto che Gesù aveva del ruolo di Messia era assolutamente diverso da quello che avevano molti giudei, i quali si aspettavano che il Messia desse il via a uno sconvolgimento politico e liberasse la nazione dai romani; anche se c'erano giudei che avevano un ideale più spirituale dell'opera del Messia, Gesù dovette stare in guardia contro questo travisamento. (È superfluo dire che in nessun modo Gesù si associò alla perorazione della violenza da parte dei rivoluzionari politici del suo tempo; su questo argomento l'ultima parola è stata detta da M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?*, 1971.) Un altro elemento può essere che Gesù non desiderava proclamare la sua messianicità finché non avesse dimostrato di essere il Messia mediante le sue azioni, o finché la gente non avesse compreso il

vero significato del suo ministero. Così facendo, liberò la messianicità dall'accostamento politico-terreno e la reinterpretò nei termini del concetto veterotestamentario di colui che attua potentemente la salvezza da parte di Dio.

D'altronde, però, i Vangeli danno l'impressione che Gesù preferisse usare un'altra definizione, *Figlio dell'uomo* (si noti il cambio di terminologia in Mar. 8:29–30, 31 e 14:61–62). Questa insolita espressione in gr. può essere nata soltanto come traduzione di una frase idiomatica semitica (ebr. ***ben 'āḏām***; aram. ***bar ᵉnāš***[*â*]) che significa sia un particolare membro della specie "uomo", (ad esempio Ez. 2:1), sia l'umanità in generale (ad esempio Sal. 8:4). In Daniele 7:13–14 la frase descrive "uno simile a un figlio d'uomo" (NVR) che giunge sulle nuvole davanti al Vegliardo e riceve da lui dominio eterno su tutti i popoli. Nella lingua del tempo di Gesù sembra fosse possibile usare la frase per riferirsi a sé stessi con modestia, in determinate circostanze, sebbene le opinioni divergano se venisse usata per fare un'affermazione dell'umanità in generale, e di conseguenza a proposito di chi la pronunciava in particolare, o per fare un'affermazione applicabile solo a chi la faceva.

La frase ricorre piuttosto spesso nei discorsi di Gesù, e la sua presenza nei Vangeli sinottici ha prodotto ampi dibattiti.

1. Da un lato, si è supposto che il significato della frase derivi da Daniele 7:13–14, nel qual caso si riferisce alla futura venuta di un essere celeste descritto con simbolismo apocalittico (Mar. 13:26; 14:62) e al ruolo che questa figura riveste nel giudizio finale (Mar. 8:38; Matt. 10:23; 19:28; 25:31; Luca 12:8–9; 17:22–30; 18:8). Alcuni studiosi ritengono che la chiesa primitiva fu la prima a usare questo concetto per descrivere il futuro ruolo di Gesù (così N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* 1974); altri sostengono, sulla base di Luca 12:8–9, che Gesù aspettava la venuta di una figura apocalittica *diversa da sé* che avrebbe difeso la sua opera, e che fu la chiesa primitiva che, più tardi, identificò Gesù stesso con questa figura (così H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965); altri, ancora, affermano che Gesù aspettava la sua stessa futura venuta come il Figlio dell'uomo (così O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 2 ed., 1963, tr. it. Bologna, 1970).

Accanto a queste affermazioni "future" ve ne sono altre che parlano della presente autorità e dell'umiliazione del Figlio dell'uomo (Mar. 2:10, 27–28; Luca 6:22; 7:34; 9:58; 12:10; 19:10) e profetizzano la sua sofferenza, morte e risurrezione (Mar. 8:31; 9:9, 12, 31; 10:33–34, 45; 14:21, 41; *cfr.* Luca 24:7). È difficile (ma non impossibile, si veda sotto) capire come simili affermazioni potessero essere fatte per il Figlio dell'uomo descritto in Daniele 7, e molti studiosi, di conseguenza, pensano che l'uso di "Figlio dell'uomo" in tali brani sia dovuto alla chiesa primitiva che, avendo identificato Gesù come il Figlio dell'uomo che viene, procedette a usare lo stesso titolo in riferimento al suo ministero terreno e alla sua passione. Altri studiosi sostengono che Gesù produsse la propria reinterpretazione creativa del ruolo del Figlio dell'uomo sotto l'influenza della profezia del Servo sofferente di Yahweh (Is. 52:13—53:12).

2. D'altro canto, diversi studiosi prendono come punto di partenza l'uso di ***bar ᵉnāš***(*â*) come un'autodefinizione in aramaico e sostengono che Gesù lo usò semplicemente come modo di riferirsi a sé stesso. Secondo questa opinione è molto probabile che le affermazioni nei Vangeli, che non sono apocalittiche nel contenuto e si riferiscono a Gesù semplicemente come a un uomo, siano autentiche. In seguito, quest'uso dell'espressione da parte di Gesù avrebbe riportato la chiesa a Daniele 7, e questa avrebbe proceduto a reinterpretare l'insegnamento di Gesù nei termini apocalittici (G. Vermes, *op. cit.*, pp. 160–191).

3. È probabile che gli studiosi si siano sviati insistendo su un'unica origine per tutti i detti e non prendendo sufficientemente sul serio l'ambiguità del termine. Chiaramente, esso poteva essere usato come autodefinizione, anche se rimane incerto quando ciò poteva essere appropriato. Allo stesso tempo, non si può negare che il termine potesse avere la forza di titolo. C.F.D. Moule osserva correttamente che l'uso dell'articolo nella frase può dare la forza di "*la* figura umana" (ovvero quella menzionata in Dan. 7:13–14; "Neglected Features in the Problem of "the Son of Man"", in J. Gnilka, a cura di, *Neues Testament und Kirche*, 1974, pp. 413–428). Il fatto che questa figura avesse un ruolo in alcuni aspetti del pensiero giudaico è mostrato dalle allusioni in *I Enoc* e *IV Esdra* (sebbene la datazione delle parti cruciali di *I Enoc* è notoriamente incerta). L'approccio più probabile, quindi, è ancora quello che assume Daniele 7:13–14 come punto di partenza e vi vede una figura, forse il capo e rappresentante di Israele, con la quale Gesù identifica sé stesso. È una figura che possiede autorità ed è destinata a governare il mondo, ma la via che porta a quel governo passa per l'umiliazione, la sofferenza e il rifiuto. Non è troppo difficile comprendere Gesù che parla in questo modo, purché si presuma che egli abbia atteso il suo stesso rifiuto e la successiva giustificazione da parte di Dio. Questa ipotesi è del tutto probabile quando si tiene conto di: a) il riconoscimento di Gesù della realtà della condizione in cui egli

svolgeva un ministero che lo portò in rotta di collisione con le ostili autorità giudaiche; e b) l'accettazione di Gesù del modo di vita degli uomini pii descritti nell'AT, secondo il quale i giusti possono attendersi rifiuto e persecuzione, e pertanto devono confidare nella liberazione di Dio. Questo schema può essere tracciato in alcuni dei Salmi (specialmente 22 e 69), nelle profezie del Servo sofferente e nella vita dei "santi dell'Altissimo" di Daniele. Lo si può trovare anche nel libro della Sapienza (sebbene non sia certo se questo libro possa aver influenzato Gesù stesso) e nelle leggende popolari nelle quali i giudei glorificavano il destino dei martiri maccabei. Sarebbe strano se Gesù, su uno sfondo così particolare, non avesse inteso la sua vita in questi termini. Nello stesso tempo, il suo modo di parlare certamente disorientava i suoi uditori: "Chi è questo Figlio dell'uomo?" (Giov. 12:34). Era probabilmente un modo deliberato di nascondere in una certa misura le sue proprie rivendicazioni, così da non portare a false aspettative, e di reclamare autorità, ma un'autorità che era largamente rifiutata dagli uomini. Con il suo uso di questa frase Gesù avanzava, così, la pretesa di essere l'ultimo rappresentante di Dio agli uomini, destinato a regnare ma respinto da Israele, condannato a soffrire ma giustificato da Dio.

Uno degli elementi che contribuirono a far comprendere a Gesù il suo ruolo come Figlio dell'uomo fu la figura del *Servo di Yahweh*. Egli non usò apertamente questo titolo e l'approccio che più si avvicina al suo uso è allorquando ricorre in una citazione tratta da Isaia 42:1–4 in Matteo 12: 18–21. Tuttavia, è abbastanza evidente che Gesù vedeva se stesso come colui che adempiva il ruolo di colui che era venuto per servire e per immolarsi come riscatto per molti (Mar. 10:45; *cfr.* 14: 24; Is. 53:10–12) e che perciò era "annoverato tra i malfattori" (Luca 22:37; *cfr.* Is. 53:12; R.T. France, *TynB* 19, 1968, pp. 26–52).

Se i titoli suddetti descrivono il ruolo di Gesù, il suo rango e la sua relazione con Dio trovano espressione nel titolo *Figlio di Dio*. L'uso di questo titolo per angeli e altre creature celesti non sembra incidere sulla sua applicazione a Gesù. Più importante è il modo in cui esso era usato nell'AT in riferimento al popolo di Israele nel suo insieme e al loro re in particolare, e per esprimere il rapporto che essi avevano con Dio in termini di cura divina e di protezione, da una parte, e di servizio umano e obbedienza dall'altra. È possibile che il Messia, al tempo del NT, cominciasse a essere considerato in un senso speciale il Figlio di Dio, così come si era sviluppato il pensiero che le persone timorate di Dio fossero oggetto speciale della sua cura paterna e della sua attenzione.

Gesù stesso fu indubbiamente cosciente di una particolare relazione con *Dio, al quale si rivolgeva in preghiera con il nome intimo di *Abba (Mar. 14:36). È tenendo presente questo sfondo che si dovrebbe comprendere il suo uso del termine "Figlio" per esprimere il suo rapporto con Dio come suo Padre (Matt. 11:27; Luca 10:22). Qui egli afferma che tra lui e Dio esiste la stessa intimità che c'è tra un figlio e suo padre, cosicché soltanto lui è qualificato a rivelare Dio agli uomini, anche se vi sono segreti nel proposito del Padre nascosti perfino al Figlio (Mar. 13:32). Sebbene l'allusione potesse non essere ben chiara alle folle, è probabile che il riferimento al figlio del padrone nella parabola della vigna (Mar. 12:6) fosse un modo velato di indicare Gesù stesso e il suo destino. Questo senso di unicità del suo essere Figlio va oltre quello comune di una relazione filiale con Dio che poteva avere un pio giudeo ed è da vedere ulteriormente nel modo in cui Dio stesso si rivolse a Gesù come suo Figlio negli episodi del battesimo e della trasfigurazione (Mar. 1:11; 9:7), e come anche Satana e i demoni si rivolsero a lui (Matt. 4:3, 6; Mar. 3:11; 5:7). L'evidenza mostra che Gesù stesso era estremamente reticente a parlare della sua consapevolezza di avere una relazione unica con Dio; tuttavia, è chiaro che le autorità giudaiche sospettavano che egli facesse affermazioni di questo tipo (Mar. 14:61; Luca 22:70), le quali qualche volta potevano essere fatte forse più apertamente di quanto i Vangeli sinottici lascino intendere (in Giovanni l'autorivelazione di Gesù è più pubblica, ma ciò può essere dovuto al modo in cui Giovanni ha volutamente messo in evidenza le implicazioni complete dell'insegnamento di Gesù per i suoi lettori). È in questo titolo che si trova la massima espressione di chi era Gesù (si veda I.H. Marshall, *Int* 21, 1967, pp. 87–103).

II. L'uso di titoli nel primo periodo della chiesa

Un periodo di circa vent'anni separa la morte e la risurrezione di Gesù dai più antichi documenti databili del NT (le prime lettere di Paolo). L'uso di titoli diversi in riferimento a Gesù era ben accreditato al tempo di Paolo, il quale adoperò senza remore una terminologia già esistente e pienamente sviluppata che poteva dare per scontata e che non aveva bisogno di spiegazioni. È comunque difficile seguire le fasi dell'uso dei diversi titoli di Gesù e dei relativi significati teologici durante questo periodo che precede la stesura dei primi documenti del NT. Si deve procedere tentando di individuare le occorrenze dei titoli negli scritti del NT che possono essere plausibilmente considerate un riflesso dell'uso tradizionale; si tratta di un processo soggettivo che conduce a ipo-

tesi di varia credibilità. Si può anche fare uso del resoconto della chiesa primitiva fornito da Atti, ma va riconosciuto il fatto che Luca scrisse alcuni anni dopo gli eventi che raccontava, e che avrebbe avuto l'inevitabile tendenza ad adottare la terminologia familiare ai suoi lettori. Per fare un paragone, si pensi a come una figura pubblica tende a essere descritta con il suo titolo più recente anche quando si parla della sua carriera passata; solitamente si dice, per fare un esempio, "la regina Vittoria passò gli anni della sua giovinezza a Kensington Palace" piuttosto che, in modo più preciso, "la principessa Vittoria (che divenne in seguito regina) passò gli anni della sua giovinezza...". Tuttavia, esercitando la dovuta cautela, si può fare qualche passo avanti seguendo le fasi del primo sviluppo dei titoli usati per descrivere Gesù.

Bisogna ammettere che alcuni studiosi hanno mostrato una notevole audacia nel postulare una serie di fasi nella riflessione cristologica della chiesa primitiva, unicamente sulla base del presupposto che un'originale comprensione di Gesù in termini puramente giudaici fu seguita da una comprensione sempre più influenzata dal modo di pensare ellenistico trasmesso alla chiesa prima dal giudaismo della diaspora e poi, più direttamente, dal mondo gentile (F. Hahn; R.H. Fuller). Mentre, in termini *generali,* uno sviluppo di questo tipo può sembrare probabile, bisogna anche dire che una tale ipotesi non può essere usata per tracciare con precisione fasi di sviluppo, dato che sulla chiesa incisero influenze di ogni tipo fin dai suoi primi giorni e che si ha a che fare con una riflessione cristologica di chiese semi–indipendenti e diverse. Non esiste la possibilità di tracciare una semplice linea evolutiva dei complessi processi del pensiero dei primi vent'anni della chiesa cristiana. Ciò che si può dire è che questo fu un periodo di ineguagliata e creativa riflessione nello sviluppo della cristologia (I. H. Marshall, *NTS* 19, 1972–3, pp. 271–287).

Talvolta si suggerisce che l'interesse della chiesa primitiva per Gesù era in origine puramente funzionale piuttosto che ontologico (O. Cullmann). Essa si occupava di ciò che Gesù fece piuttosto che di chi fosse, e non si poneva domande metafisiche riguardo al suo rango. Scindere, però, in modo così netto le alternative significa, probabilmente, separare ciò che originariamente era una cosa unica: funzione e posizione non possono essere facilmente separate. La chiesa primitiva si occupava, senza dubbio, di ciò che Gesù aveva compiuto, ma la vera natura di ciò che aveva fatto sollevava inevitabilmente, fin dall'inizio, la questione della sua relazione con Dio e questo si riflette nei titoli usati per descriverlo.

Durante questo periodo, la maggior parte dei termini "umani" ordinari usati in precedenza per descrivere Gesù durante il periodo del suo ministero terreno caddero in disuso, eccezion fatta per quelli preservati nel materiale narrativo sulla sua vita. Termini quali *Rabbi* e *Maestro* non erano più appropriati; allo stesso modo *Profeta,* che aveva rappresentato un livello più alto di intuizione popolare sulla funzione di Gesù, cadde in disuso, sebbene questo termine fosse ancora applicato a lui (Atti 3:22–23; *cfr.* 7:37) ma non come titolo vero e proprio. Ciò che sorprende è la scomparsa praticamente totale di *Figlio dell'uomo.* Questa definizione si trova come titolo solo sulla bocca di Stefano (Atti 7:56); altrove è rimasta come citazione dall'AT (Ebr. 2:6; che cita Sal. 8:5) e in una descrizione di Gesù che troviamo in Apocalisse 1:13; 14:14 (*cfr.* Dan. 7:13–14), anche se il concetto, con ogni probabilità, era ancora presente. Da un lato, è possibile che in greco ci si trovi di fronte a una traduzione di "Figlio dell'uomo" in un più comprensibile "uomo", almeno in uno o due brani nei quali Gesù è posto al di sopra di Adamo, il primo uomo (Rom. 5:15; I Cor. 15:21, 47; *cfr.* I Tim. 2:5). Dall'altro, i Vangeli hanno conservato l'uso del termine nelle parole di Gesù. Abbiamo già notato che, secondo alcuni studiosi, l'uso del termine ebbe origine nella chiesa primitiva, o che perlomeno la maggioranza degli esempi del suo uso furono sviluppati dalla chiesa primitiva sulla base di poche frasi pronunciate da Gesù stesso. Mentre queste ipotesi sono altamente improbabili, non si può escludere la possibilità che l'inclusione del titolo in qualche frase possa essere dovuta alla chiesa; molto probabilmente, questo è il caso del Vangelo di Giovanni, dove l'insegnamento di Gesù è messo in una forma che non ci permette di isolare le parole pronunciate dal Signore stesso dal commento interpretativo dell'evangelista. È importante, però, che la più piena espressione in Giovanni del significato implicito nel titolo avviene nel contesto di un Vangelo, come insegnamento attribuito a Gesù stesso e che, in definitiva, si basa sulle sue parole (si veda **IV.**, sotto). Niente suggerisce che la chiesa primitiva usasse il titolo in modo indipendente: essa lo considerava un termine chiaramente appropriato soltanto sulla bocca di Gesù, come autodefinizione, con l'unica eccezione di Atti 7:56, e non divenne mai un termine da usare in frasi confessionali (con l'eccezione di Giov. 9:35).

Nonostante nei Vangeli non ricorra il titolo di *Servo,* si può notare che gli aspetti a esso correlati sono presenti nella descrizione dell'opera di Gesù come di un servizio a favore dei "molti". Questo stesso tema ricompare nel pensiero della chiesa primitiva, ed è particolarmente evidente in I Pie-

tro 2:21–25, dove la passione e la morte di Gesù sono descritte con parole tratte da Isaia 53; non è altrettanto chiaramente presente nelle formule con cui Paolo esprime il significato della morte di Gesù (Rom. 4:25; 8:34; I Cor. 11:23–25; 15:3–5; Fil. 2:6–11; I Tim. 2:6; J. Jeremias, *GLNT* 9:395–440). Il titolo stesso (*pais*) si trova in Atti 3:13, 26; 4:27, 30 dove si afferma che Gesù è il Servo di Dio che fu consegnato alla morte dai giudei, ma risuscitato e glorificato da Dio affinché fosse sorgente di benedizione per il suo popolo. Se Gesù qui è definito con un titolo portato anche da Davide (Atti 4:25, *pais*) e dai profeti (Apoc. 11:18; 22:9, *doulos*), in questo caso è soprattutto il pensiero di Isaia 42:1–4; 52:13–14 ad aver influenzato la chiesa primitiva. Sebbene il titolo non ricompaia fino all'epoca dei padri apostolici, tanto da far pensare che si trattase di una definizione di Luca piuttosto che di un appellativo primitivo di Gesù, è più probabile che il termine fosse usato dalla chiesa della Giudea e che cadde poi in disuso a causa dell'ambiguità della forma *pais* (che può significare "fanciullo" o "servo") e a motivo della sfumatura di subordinazione insita nella forma *doulos* ("schiavo").

Secondo le parole del discorso attribuito a Pietro nel giorno di Pentecoste, il significato della risurrezione era che Dio aveva costituito quel Gesù che i giudei avevano crocifisso, Signore e *Cristo* (Atti 2:36). Questo brano fornisce la chiave per lo sviluppo dei titoli cristologici. La risurrezione fu l'evento decisivo che portò i seguaci di Gesù a un nuovo modo di considerare la sua persona, il che fu per loro confermato dal dono dello Spirito proveniente dal Gesù esaltato (Atti 2:33). Le affermazioni fatte da Gesù di essere una figura "messianica" di qualche genere trovarono conferma nel fatto che Dio lo aveva risuscitato dalla morte, attestando, in tal modo, la veridicità di quelle affermazioni. Colui che morì sotto la sarcastica iscrizione di Pilato "Il Re dei Giudei" era stato ora manifestato come re in un senso più profondo. Il titolo vero e proprio di "re" non sembra essere stato usato spesso. È vero che esso sostituì "regno" nella predicazione apostolica, ma era una parola forse pericolosa, dal punto di vista politico (Atti 17:7) e il suo uso era limitato (Apoc. 17:14; 19:16); si noti, però, che il titolo "Signore", ugualmente pericoloso per la stessa ragione, era usato di frequente. "Messia", parola priva di significato al di fuori di ambienti di lingua ebraica, fu sostituita non tanto da "re" quanto da "Cristo". In questa forma il titolo tendeva a perdere il suo significato originale di "unto" (si veda, tuttavia, II Cor. 1:21) e ad assumere più il senso di "Salvatore". Veniva particolarmente usato in frasi sulla morte e sulla risurrezione di Gesù (Rom. 5:6, 8; 6:3–9; 8:34; 14:9; I Cor. 15:3–5; I Pet. 3:18; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 1966), per cui Gesù era il Cristo nel senso di colui che morì e risuscitò. Anche se "Cristo" tendeva a diventare sempre più un nome per Gesù, piuttosto che un titolo, continuò a esprimere, rispetto alla funzione di nome, un senso di dignità, cosicché non era quasi mai usato da solo con il titolo "Signore" (cioè nella combinazione "Cristo il Signore" (Col. 3:24); ma piuttosto nella forma "il Signore Gesù Cristo"(Rom. 16:18).

In Atti 3:20–21 Gesù è presentato come colui che è destinato ad apparire come il Cristo alla fine dei tempi. Di conseguenza, si è affermato (specialmente F. Hahn) che la primissima cristologia della chiesa si concentrava sulla futura venuta di Gesù, e che i diversi titoli di *Figlio dell'uomo*, *Cristo* e *Signore* erano originariamente usati per indicare quale sarebbe stata la sua funzione alla fine dei tempi; solo più tardi (anche se sempre nel periodo pre–letterario) si comprese che colui che sarebbe venuto come Cristo e Signore alla fine dei tempi era *già* Cristo e Signore in forza della sua risurrezione ed esaltazione (e che queste confermavano una posizione già esistente). Questa teoria, però, manca di prove. Atti 3:20–21 non può significare altro che colui che era già stato unto come il Cristo ritornerà alla fine dei tempi. Gesù non è il Messia designato, ma è già il Messia. Infatti era soltanto a motivo della sua risurrezione e di ciò che essa implicava della persona di Gesù che la chiesa primitiva poteva attendere fiduciosamente la sua parusia come Figlio dell'uomo. Furono, di conseguenza, la morte e la risurrezione a stabilire il significato del termine *Cristo*: il messaggio cristiano nell'ottica di Paolo era esclusivamente legato a "Cristo crocifisso" (I Cor. 1:23; 2:5).

L'altro titolo che compare in Atti 2:36 è *Signore*. Con la risurrezione Dio aveva dimostrato che Gesù era davvero il Signore, e la chiesa primitiva applicava a lui le parole del Salmo 110:1 in forza di questo evento: "Il SIGNORE ha detto al mio Signore: "Siedi alla mia destra, finché io abbia posto i tuoi nemici per sgabello dei tuoi piedi" (Atti 2:34–35). Questo brano era già stato usato da Gesù quando insegnò che il Messia era il Signore di Davide (Mar. 12:36), rispondendo al Sommo sacerdote durante il suo processo (Mar. 14:62). Se Gesù era Signore già in quel momento, ne conseguiva che il compito della chiesa primitiva era di condurre la gente a riconoscere la posizione di Gesù. I neoconvertiti diventavano membri della chiesa riconoscendo Gesù come Signore: "Se con la bocca avrai confessato Gesù come Signore e avrai creduto con il cuore che Dio lo ha ri-

suscitato dai morti, sarai salvato" (Rom. 10:9; *cfr.* I Cor. 12:3). Il grande significato di questa confessione si vede in Fil. 2:11, dove l'apice del piano di Dio è che tutta la creazione riconoscerà Gesù Cristo come Signore. In questa confessione si può ben individuare una nota polemica, dal momento che essa pone Gesù al di sopra di altri "signori" adorati nel mondo ellenistico. Certamente gli ebrei riconoscevano un solo Dio e Signore, ma i pagani adoravano "molti dei e molti signori"; al di sopra di tutti, i cristiani riconoscevano "un Dio, il Padre, ... e un Signore, Gesù Cristo" (I Cor. 8:6). Anche l'imperatore romano era acclamato come Signore (*dominus*) dai suoi sudditi e gli imperatori che seguirono reclamarono sempre più fedeltà, cosa che in una fase successiva avrebbe causato profondi conflitti di coscienza nei cristiani.

Un'importante prova dell'uso antico da parte dei cristiani del titolo "Signore" per Gesù è la frase conservata in aramaico in I Cor. 16:22: **Maranatha.* Essa è una combinazione di due parole e significa "Signore nostro, vieni" oppure "Il nostro Signore è venuto/verrà". Gli studiosi discutono se fosse in origine una preghiera per la parusia di Gesù come Signore (*cfr.* Apoc. 22:20) o una promessa che la sua venuta fosse imminente (*cfr.* Fil. 4:5). Il fatto che la frase fu conservata in aramaico in una chiesa di lingua greca indica che essa era originariamente usata in una chiesa di lingua aramaica, ossia che, probabilmente, era sorta nei primi tempi della chiesa giudaica. Le scoperte a Qumran sono servite a confermare la possibilità di questo sviluppo in un ambiente di lingua aramaica (J.A. Fitzmyer, *NTS* 20, 1973–4, pp. 386–391).

L'ultimo termine da analizzare in questa sezione è *Figlio di Dio.* Esso può ben essere collegato in modo speciale alla predicazione di Paolo: è significativo che Atti 9:20 lo faccia e che esso compaia soltanto una volta altrove in Atti, ossia in una citazione del Salmo 2:7 nel sermone di Paolo ad Antiochia di Pisidia (Atti 13:33). Qui, la promessa "Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato", è applicata da Paolo alla risurrezione, che è considerata la generazione di Gesù a nuova vita. Il concetto, tuttavia, non è che Gesù divenne Figlio di Dio quando fu risuscitato dai morti, ma *perché* era il Figlio, Dio lo risuscitò dai morti (*cfr.* Sapienza 2:18). Lo stesso concetto, generalmente considerato una formula pre–paolina, riappare in Romani 1:3–4 dove è detto che Gesù è stato dichiarato Figlio di Dio con potenza mediante la risurrezione dai morti. In I Tessalonicesi 1:9–10 la figliolanza di Gesù è di nuovo posta in relazione alla risurrezione, e questo fatto è posto come base della speranza della sua parusia.

Due ulteriori elementi sembrano essere associati al titolo di "Figlio" in questo primo periodo. Uno è il concetto della preesistenza del Figlio; diversi brani parlano di Dio che manda suo Figlio (Giov. 3:17; Rom. 8:3; Gal. 4:4–5; I Giov. 4:9–10, 14), presupponendo chiaramente che il Figlio lasciò il Padre per venire nel mondo. Questa linea di pensiero è espressa esplicitamente senza fare uso del termine "Figlio" nell'inno usato da Paolo in Filippesi 2:6–11 (R.P. Martin, *Carmen Cristi*, 1967), in cui Gesù è una figura divina, esistente a immagine di Dio e uguale a Dio, che scambiò la sua condizione di esistenza celeste per un'umile forma di esistenza umana e terrena. Sebbene l'inno parli del suo "spogliare se stesso", di modo che scambiò la forma di Dio per quella di uno schiavo, il fatto che Paolo considerasse Gesù come Figlio di Dio durante la sua vita e la sua morte indica che egli non interpretava il significato dell'inno come una rinuncia di Gesù alla sua natura divina per potersi incarnare. Piuttosto, egli "*spogliò se stesso, prendendo forma di servo...*; e questo, necessariamente, implicava il nascondimento della sua gloria come immagine divina per poter diventare, nella carne umana, l'immagine incarnata di Dio" (Martin, *op. cit.* p. 194).

L'altro elemento associato al titolo di Figlio è che Dio lo diede per soffrire e morire (Rom. 4:25; 8:32; Gal. 2:20; *cfr.* Giov. 3:16). Può esserci qualche collegamento, qui, con l'esempio dell'AT di Abraamo che era pronto a sacrificare suo figlio Isacco per manifestare la sua fede e obbedienza (Gen. 22:12, 16). Neppure Dio risparmiò il suo unico Figlio, ma lo offrì liberamente per togliere i nostri peccati. La grandezza del sacrificio divino è resa tanto più chiara con l'uso del titolo "Figlio".

Non si sa con certezza a che punto la tradizione della nascita verginale di Gesù iniziò a influenzare il pensiero cristologico della chiesa. In entrambi i racconti della nascita è implicito che fu mantenuto il riserbo sulle circostanze in cui avvenne (*cfr.* Matt. 1:19; Luca 2:19, 51), e v'è poco che suggerisca che la tradizione influenzasse la chiesa prima che la nascita di Gesù fosse raccontata nei Vangeli. In entrambe le narrazioni Gesù è presentato come il Figlio di Dio (Matt. 2:15; Luca 1:32, 35) la cui nascita come figlio di Maria è dovuta all'opera dello Spirito Santo; è come Figlio di Dio che egli è idoneo all'ufficio e al compito di Messia (Luca 1:32–33). Non solo, ma come Figlio di Dio egli può essere definito *Emmanuele*, "Dio con noi"; la sua presenza sulla terra è equivalente a quella di Dio stesso. I due racconti non affrontano la questione della relazione fra il concepimento di Gesù per opera dello Spirito e la sua identità con il preesistente Figlio di Dio; essi si occupano solo del modo in cui il figlio di Maria poté na-

scere come Figlio di Dio.

III. L'uso che Paolo fa dei titoli cristologici

Nelle sezioni precedenti si è visto che le fasi essenziali nello sviluppo del vocabolario cristologico della chiesa avevano già avuto luogo prima della stesura delle lettere di Paolo. In esse, l'apostolo fa uso di un vocabolario esistente, dando per scontato che tale terminologia fosse, in generale, familiare ai suoi lettori cristiani; di conseguenza, c'è poco di distintivo nell'uso dei titoli da parte di Paolo. Può darsi che ciò dipenda dal fatto che egli stesso era coinvolto nello sviluppo della teologia della chiesa primitiva e aveva già dato il suo contributo al bagaglio comune del pensiero cristologico prima di cominciare a scrivere le sue lettere. In aperta opposizione allo schema adottato da R. Bultmann (*Theology of the New Testament*, 1, 1952, cap. 3, tr. it. Brescia, 1985), L. Goppelt giustamente rifiuta di discutere "il kerygma della chiesa ellenistica a prescindere da Paolo" in quanto ciò porta semplicemente ad "astrazioni non storiche". Pur riconoscendo che vi erano molte correnti di pensiero nella chiesa primitiva, Goppelt preferisce discutere la teologia di Paolo alla luce delle tradizioni che l'apostolo aveva ricevuto e delle situazioni in cui lavorava (*Theologie des Neuen Testaments*, 2, 1976, pp. 360–361, tr. it. Brescia, 1983).

Due titoli che ci si sarebbe potuti aspettare di trovare nelle lettere di Paolo sono, invece, rari o stranamente assenti. Egli non usa mai *Servo* in riferimento a Gesù, mentre parla dei temi associati al titolo soltanto quando allude a materiale tradizionale. Pensa tuttavia a se stesso e ai suoi compagni d'opera come schiavi (*douloi*) di Dio e solo una volta parla di Gesù come un *ministro* (*diakonos*; Rom. 15:8 ND) della circoncisione (cioè per i giudei). Egli vede anche il ruolo del Servo adempiuto nella testimonianza missionaria della chiesa (Rom. 10:16; 15:21; *cfr.* Atti 13:47).

Il nome *Gesù* usato da solo è piuttosto raro in Paolo (circa 16 ricorrenze, mentre è ovviamente comune nelle combinazioni). Metà di queste ricorrenze si trova in II Corinzi 4:10–14 e I Tessalonicesi 4:14, dove Paolo ragiona su come la morte e la risurrezione di Gesù siano ripetute nella vita dei credenti. Per il resto, egli adopera "Gesù" quando parla di quali altri titoli si addicono a colui che porta tale nome (I Cor. 12:3; *cfr.* II Cor. 11: 4; Fil. 2:10).

Per Paolo, *Cristo* è diventato il principale titolo con cui riferirsi a Gesù. Il suo messaggio era il "vangelo di Cristo" (Gal. 1:7), e un esame delle occorrenze di "Cristo" porta a una teologia paolina in miniatura (si veda l'eccellente trattazione di W. Grundmann, *GLNT* 15:974–1007). Paolo si serve dell'uso tradizionale del titolo, specialmente con riferimento alla morte e alla risurrezione di Gesù, ma lo usa anche in molti altri modi. L'elemento distintivamente paolino emerge nell'espressione "in Cristo", che descrive Cristo come il fattore determinante che condiziona la vita del credente (J.K.S. Reid, *Our Life in Christ*, 1963, cap. 1). Ciò significa che "in Cristo" non si riferisce tanto a una mistica unione con una figura celeste, quanto ai fatti storici della crocifissione e della risurrezione che condizionano la nostra esistenza. Pertanto, la giustificazione avviene "in Cristo" (Gal. 2:17); il singolo cristiano è "un uomo in Cristo" (II Cor. 12:2) e le chiese sono "in Cristo" (Gal. 1:22); la testimonianza cristiana avviene "in Cristo" (I Cor.4:15; Fil. 1:13, gr.; II Cor. 2:17). Ogni aspetto della vita cristiana è determinato dalla nuova situazione che si è creata per mezzo del *fatto* di Cristo.

Paolo usa frequentemente la combinazione "Gesù Cristo" come titolo. A volte le parole ricorrono in ordine inverso, "Cristo Gesù", ma per questo non è mai stata trovata una spiegazione soddisfacente: possono contribuire alla variazione motivi grammaticali, ed è anche stato ipotizzato che Paolo desiderasse enfatizzare il Gesù umano oppure il celeste e preesistente Cristo ponendo davanti ora l'uno ora l'altro dei termini. In ogni caso, non pare ci sia alcuna differenza nell'uso del titolo composto rispetto a quello del semplice "Cristo", tranne il fatto che il primo era percepito come più enfatico e dignitoso.

L'uso di *Signore* da parte di Paolo è essenzialmente lo stesso di quello della chiesa pre–paolina. Qui, in particolare, non c'è bisogno di invocare l'influenza del culto pagano delle divinità per spiegare le caratteristiche peculiari dell'uso paolino. Questa tesi, unitamente all'affermazione a essa collegata, secondo cui molta della teologia di Paolo sia derivata dal travaso di concetti originariamente pagani nel cristianesimo, è stata sempre più dimostrata inutile e insostenibile (O. Cullmann, *op. cit.*, cap. 7). Sicuramente, i cristiani che già riconoscevano Gesù come Signore dovevano definire meglio ciò che intendevano con questo titolo in contrapposizione al culto pagano di altri signori (I Cor. 8:6), ma questo è ben diverso dal dire che l'uso cristiano era derivato da quello pagano.

Dal momento che la confessione di Gesù come Signore era il segno del cristiano, e che per i cristiani non c'era altro Signore, era naturale che Paolo parlasse semplicemente de "il Signore" quando intendeva riferirsi a Gesù. È pur vero che lo stesso titolo era usato in riferimento a Dio il Pa-

dre, e che ciò può ingenerare una certa ambiguità su chi sia inteso: Dio in senso generico o Gesù (è questo il caso, specialmente, in Atti; J.C. O'Neill, *SJT* 8, 1955, pp. 155–174); d'altronde, Paolo applica generalmente "Signore" a Dio quasi esclusivamente nelle citazioni dall'AT, cosicché il rischio di fare confusione è minimo.

Se il titolo "Cristo" aveva acquisito la connotazione di "Salvatore", quello di "Signore" esprimeva primariamente la posizione esaltata di Gesù e il suo governo sull'universo, specialmente sui credenti che accettano la sua signoria. In questo senso è usato in modo particolare per esprimere la responsabilità dei cristiani di ubbidire a Gesù (ad esempio in Rom. 12:11; I Cor. 4:4–5). Paolo, però, lo usa anche molto liberamente nel riferirsi al Gesù terreno (I Cor. 9:5), in special modo relativamente a ciò che divenne nota come "la Cena del Signore" (I Cor. 10:21; 11:23, 26–27) e anche nel riferirsi alle istruzioni date dal Gesù storico (I Cor. 7:10, 25; 9:14; *ecc.*). Non sorprende che la formula "in Cristo" cambi in "nel Signore" allorché ricorre nel contesto di esortazioni e comandamenti (Ef. 6:1; Fil. 4:2; Col. 4:17; *ecc.*). Comunque, l'uso dei due titoli è abbastanza flessibile: a volte Paolo ne usa uno laddove ci si aspetterebbe che avesse usato l'altro.

Titoli composti che includono "Signore" sono frequenti in Paolo, e sono evidentemente usati con lo scopo di esaltare la persona così definita. La prima confessione cristiana "Gesù (Cristo) è Signore" sta dietro allo sviluppo de "il Signore Gesù (Cristo)" (II Cor. 4:5), e sovente Paolo parla del *nostro* Signore, enfatizzando in tal modo sia la necessità della consacrazione personale a Gesù sia l'attenzione salvifica e l'interesse di Gesù per il suo popolo. Tale formula si trova nei saluti introduttivi delle lettere di Paolo, dove "Dio nostro Padre e il Signore Gesù Cristo" sono nominati insieme come la sorgente delle benedizioni spirituali. W. Grundmann (*GLNT* 15:1016–1017) ha ipotizzato che dietro questa formula ci sia l'espressione veterotestamentaria "il Signore Dio" che fu trasformata, nell'adorazione cristiana, in "Dio il Padre" insieme con "Signore Gesù Cristo", a indicare che chi ha Gesù come suo Signore ha pure Dio come suo Padre. Che questa spiegazione sia giusta o meno, due cose sono degne di nota: la prima è che qui Dio il Padre e Gesù sono posti con molta naturalezza l'uno accanto all'altro in modo da indicare un'uguaglianza di posizione; certo, la subordinazione di Gesù al Padre è sempre attentamente salvaguardata (I Cor. 15:28; Fil. 2:11), ma nessun altro essere è mai posto accanto al Padre in questo modo. La seconda cosa da notare è che l'uso veterotestamentario di "Signore" come titolo per Dio ha senza dubbio influenzato quello cristiano, come risulta chiaro da Filippesi 2:10–11, che riprende il linguaggio di Isaia 45: 22–25 applicando a Gesù ciò che è detto di Dio in Isaia. Similmente, in Romani 10:9 e 13 una citazione tratta da Gioele 2:32 riguardante il bisogno di invocare il nome del Signore (ossia Yahweh) è applicata a Gesù. Questo uso non è affatto peculiare a Paolo (*cfr.* Giov. 12:38; Ebr. 1:10; I Pie. 3: 14–15; Giud. 24–25; Apoc. 17:14; 19:16). Quando, infine, Paolo fa riferimento al "Giorno del Signore", egli intende senza dubbio che qui il Signore (Yahweh) va inteso come Gesù (I Cor. 1:8; II Cor. 1:14).

Se ci facessimo guidare da un calcolo statistico, risulterebbe che per Paolo *Figlio di Dio* (15 occorrenze) era molto meno importante di *Signore*, che compare almeno dieci volte di più nei suoi scritti. Tuttavia, come M. Hengel (*The Son of God*, 1976, cap. 3) ha dimostrato, Paolo adopera questo titolo per Gesù quando riassume il contenuto del suo vangelo (Rom. 1:3–4, 9; Gal. 1:15–16), e tende a riservarlo per affermazioni importanti. Lo usa quando ha in mente, in modo particolare, la questione della relazione fra Dio e Gesù, e lo fa riprendendo, come si è visto sopra, le affermazioni tradizionali, le quali parlano di Dio che manda il suo preesistente Figlio nel mondo, sacrificandolo affinché muoia per noi. Egli mette in evidenza specialmente il fatto che è grazie all'opera del Figlio che possiamo essere adottati come figli di Dio (Rom. 8:29; Gal. 4:4–6).

A questo proposito Paolo usa diverse altre espressioni. Gesù è descritto come *immagine del Dio invisibile (Col. 1:15; *cfr.* II Cor. 4:4); egli è il *Primogenito di tutta la creazione (Rom. 8: 29; Col. 1:15–18) e il Figlio *diletto* di Dio (Ef. 1: 6). Queste, però, dovrebbero essere considerate maggiormente descrizioni di Gesù piuttosto che titoli, come pure altre frasi che descrivono diverse funzioni di Gesù, quali *Capo (Ef. 1:22) e perfino *Salvatore* (Ef. 5:23; Fil. 3:20).

L'applicazione da parte di Paolo del titolo *Dio* a Gesù è una questione controversa. L'interpretazione di Romani 9:5 è soggetta a discussioni, ma probabilmente il testo dovrebbe essere inteso come una dossologia del Cristo in quanto Dio (B.M. Metzger, in B. Lindars e S. S. Smalley, a cura di, *Christ and Spirit in the New Testament*, 1973, pp. 95–112). Altrettanto ambigua è II Tessalonicesi 1:12 (si vedano CEI e ND).

Quando si arriva alle Lettere Pastorali la ricca varietà nell'uso di titoli, caratteristica dei primi scritti di Paolo è meno evidente. *Figlio di Dio* non è affatto usato. Né *Gesù* né *Cristo* sono usati indipendentemente (eccetto in I Tim. 5:11), ma

solo in combinazione e di solito nell'ordine *Cristo Gesù*. Invece, *Signore* compare sia come titolo indipendente sia in combinazioni. In diversi casi, probabilmente, si hanno di fronte esempi di frasi formali e inerenti il credo espresse in uno stile dignitoso e basato su materiale tradizionale (I Tim. 1:15; 2:5–6; 6:13; II Tim. 1:9–10; 2:8; Tito 2:11–14; 3:6). Non c'è dubbio che in Tito 2: 13 sia dato a Gesù il titolo di Dio, e che condivide con Dio il titolo di *Salvatore* (II Tim. 1:10; Tito 1:4; 2:13; 3:6).

IV. I titoli di Gesù negli scritti di Giovanni

Nel Vangelo di Giovanni l'uso dei titoli è simile a quello che troviamo negli altri Vangeli. Il Vangelo si concentra sulle attività della persona umana di *Gesù* e la forma composta *Gesù Cristo* è usata soltanto un paio di volte allorché il completo significato di Gesù è compreso da un punto di vista posteriore alla risurrezione (Giov. 1:17; 17: 3, essendo le parole di quest'ultimo versetto pronunciate nella prospettiva di uno che ha "compiuto l'opera" assegnatagli dal Padre). Sebbene il termine *Signore* sia frequentemente usato al vocativo in riferimento a Gesù, è usato raramente in brani narrativi (soltanto in Giov. 4:1; 6:23; 11: 2), prima della risurrezione che ha reso palese la nuova posizione di Gesù. È tuttavia significativo che egli stesso definisca il suo status come quello di un "Maestro" (Giov. 13:13–14, 16; 15:15, 20) che può dare ordini ai suoi schiavi, pur considerando i suoi discepoli degli amici piuttosto che degli schiavi.

Una delle domande chiave in Giovanni è se Gesù sia il *Messia* delle aspettative sia giudaiche che samaritane; lo scopo del Vangelo è di portare a credere che è così (Giov. 20:31). Malgrado la rarità dell'uso del termine "Messia" negli altri Vangeli, Gesù è riconosciuto tale in Giovanni 1:41; 4:29; 11:27, ma è interessante che la parola non compaia mai sulla bocca di Gesù stesso. Altre descrizioni di Gesù usate in Giovanni, che sono quasi dei titoli, includono *Colui che viene* (Giov. 11:27; 12:13; *cfr.* Matt. 11:3); *Santo di Dio* (Giov. 6:69; *cfr.* Mar. 1:24), *Salvatore* (Giov. 4:42), *Agnello di Dio* (Giov. 1:29, 36), *Profeta* (Giov. 6: 14; 7:40) e *Re di Israele* (Giov. 1:49; 12:13; 18:33–38; 19:3, 14–22). Diverse di queste si trovano anche nei Sinottici.

L'autodefinizione caratteristica di Gesù, *Figlio dell'uomo*, ha un ruolo di spicco anche in Giovanni, ma qui si trova una nuova enfasi sull'origine celeste del Figlio dell'uomo, la sua venuta in questo mondo, la sua glorificazione sulla croce e il suo significato come autore della vita (Giov. 3:13; 5: 27; 6:27, 53, 62; 12:23, 34; 13:31), assente nei Vangeli sinottici. Pur non essendo necessario pensare che influenze esterne abbiano contribuito all'uso del titolo in Giovanni, il linguaggio adoperato è sufficientemente diverso da quello dei sinottici e permette di ipotizzare che i discorsi in Giovanni, sebbene si basino sul vero insegnamento di Gesù, siano stati in qualche misura riscritti dall'evangelista o dalle sue fonti (S.S. Smalley, *NTS* 15, 1968–9, pp. 278–301).

Il titolo più fondamentale per Gesù in Giovanni è, senza dubbio, *Figlio di Dio*. Esso indica l'intimità della relazione fra il Padre e il suo preesistente, unico Figlio (Giov. 3:16–18); si tratta di una relazione di amore reciproco (Giov. 3:35; 5: 20) ed è espressa nel modo in cui il Figlio ubbidisce al Padre (Giov. 5:19), il quale gli affida le funzioni di giudice e di autore di vita (Giov. 5:17–30). Il rapporto filiale unico di Gesù rispetto a Dio che troviamo nei sinottici è espresso in Giovanni in modo particolarmente chiaro (11:41; 12:27–28; 17:1). Gli stessi concetti sono essenzialmente espressi dal titolo *Logos (o *Parola*) che compare nel prologo al vangelo: il *Logos* è così strettamente identificato con Dio che non sorprende scoprire che a Gesù sia dato di fatto il titolo di *Dio*; questo è chiaramente il caso nella confessione di Tommaso in 20:28, in cui è l'apparizione di Gesù risorto che porta al riconoscimento del suo *status* divino, ma è anche probabile che Gesù sia definito "l'unigenito Dio/Figlio, che è nel seno del Padre" in 1: 18 (il testo è incerto).

Va infine notato che in Giovanni ci sono diversi detti contenenti l'espressione "Io sono", che applicano a Gesù descrizioni tipo "il buon pastore" e "la vera vite". A volte compaiono semplicemente le parole "Io sono" (4:26; 6:20; 8:24, 28, 58; 13: 19): dato che esse echeggiano l'autoaffermazione di Yahweh di Isaia 43:10 e 48:12, è probabile che si debba considerarle come una velata indicazione della divinità di Gesù.

L'uso di titoli nelle Lettere giovanee è simile a quello nel Vangelo, sebbene, naturalmente, ci sia una differenza tra il modo in cui il Gesù storico è descritto in un Vangelo e il modo in cui il risorto Signore è descritto in una lettera. È un fatto curioso, ma senza dubbio irrilevante, che III Giovanni sia l'unico libro del NT che non fa mai riferimento a Gesù. In I Giovanni *Gesù* è spesso il soggetto di affermazioni in cui è indicato il suo significato come *Cristo* o *Figlio di Dio* (I Giov. 2:22; 4:15; 5: 1, 5). Mentre la questione affrontata qui forse era semplicemente se Gesù fosse davvero il Messia atteso dai giudei, gli studiosi generalmente concordano sul fatto che il problema era piuttosto un altro: se ci fosse stata una vera e duratura incarnazione di Dio in Gesù. Gli oppositori di Giovanni

sembra negassero che ci fosse stata una vera e duratura unione tra il Messia o Figlio di Dio e Gesù (I Giov. 4:2; II Giov. 7), per cui Giovanni dovette enfatizzare che *Gesù Cristo* era veramente venuto con acqua e sangue, cioè con il suo battesimo e con la sua morte. Pertanto, Giovanni adopera il titolo completo di "suo Figlio Gesù Cristo" (I Giov. 1:3; 3:23; 5:20) per indicare l'oggetto del credo cristiano. Solamente il Figlio di Dio può essere il *Salvatore* del mondo (I Giov. 4:14). Il termine *Signore*, invece, è assente nelle Lettere di Giovanni.

In Apocalisse il nome *Gesù* è una designazione importante, allo stesso modo che in Ebrei. Il titolo più completo *Gesù Cristo* è usato soltanto nell'introduzione del libro, come titolo solenne (Apoc. 1:1–2, 5), ma ci sono quattro riferimenti a (il) *Cristo* o al *suo* Cristo (20:4, 6; 11: 15; 12:10), a dimostrazione che la comprensione del Messia come rappresentante di Dio nell'instaurazione del suo governo, era presente nel pensiero di Giovanni. Questo concetto è ulteriormente riscontrabile nel modo in cui i titoli divini *Re* e *Signore* sono usati sia per Dio sia per Gesù (15:3; 17:14; 19:16). Indubbiamente, però, il titolo più caratteristico di Gesù in Apocalisse è quello di *Agnello, usato 28 volte qui e da nessun'altra parte (la parola greca usata in Giov. 1:29, 36; Atti 8:32; I Pie. 1:19 è diversa). L'Agnello combina le caratteristiche paradossali di essere stato immolato (Apoc. 5:6) ma essere tuttavia il Signore che è degno di adorazione (v. 8). Egli mostra la sua ira contro il male (6:16) e guida il popolo di Dio in battaglia (17:14), eppure è il suo sangue che funge da sacrificio per il peccato (7:14) e per mezzo del quale il suo popolo martire emerge vittorioso (12:11).

V. I titoli di Gesù nel resto del Nuovo Testamento

Dei restanti libri del NT, Ebrei è forse quello che maggiormente si distingue per il suo uso di titoli. Esso riprende l'uso del semplice *Gesù* per definire colui che soffrì l'umiliazione e la morte e tuttavia fu esaltato da Dio (Ebr. 2:9; 13:12). Può anche riferirsi a lui semplicemente come il *Signore* (2:3; 7:14) o come *Cristo* (3:6, 14; *ecc.*), ma sebbene l'autore sia indubbiamente conscio che Cristo significhi "unto" (1:9), ne fa uso più come nome che richiede di essere spiegato da altri titoli. Egli descrive Gesù come *autore* di salvezza e di fede (Ebr. 2:10; 12:2 NARDONI), usando un'espressione che forse aveva una più ampia diffusione come titolo cristologico (*cfr.* Atti 3:15; 5:31). Ma soprattutto egli pensa a Gesù come al *Sommo sacerdote*, esponendo la sua opera in termini relativi a questa categoria della legislazione sacrificale dell'AT. Se questo termine è più una descrizione che un titolo di Gesù, il termine *Figlio* è il titolo significativo che sta alla base di esso: è solo dopo avere stabilito l'identità di Gesù come il Figlio di Dio, esaltato al di sopra degli angeli e di Mosè, che l'autore procede a dimostrare come tale posizione abbia qualificato Gesù per diventare Sommo sacerdote e mediatore tra Dio e l'uomo. L'autore fa un attento uso di Salmo 2:7 (Ebr. 1:5; 5:5) e 110:4 per definire lo *status* di Gesù. Egli sottolinea l'enormità del rifiuto della salvezza ottenuta da un Salvatore così esaltato (Ebr. 6:6; 10:29).

Giacomo è degno di nota per il fatto che si riferisce soltanto due volte al *Signore Gesù Cristo* (Giac. 1:1; 2:1), ma quando parla della venuta del Signore (5:7–8) senza dubbio sta pensando a Gesù.

In I Pietro manca l'uso di *Gesù* come nome indipendente, mentre l'autore preferisce *Gesù Cristo*. Egli usa *Signore Gesù Cristo* una volta (1:3) in una frase della tradizione, ma fa frequentemente riferimento a *Cristo*, ed è interessante che lo faccia, in particolare, nel contesto della sofferenza e della morte (1:11, 19; 2:21; 3:18; *ecc.*), cosa che si è visto essere una caratteristica del primitivo uso del titolo. Parla anche del confessare Cristo come *Signore* (3:15; *cfr.* 2:13) in un modo che, nuovamente, ricorda un uso antico.

II Pietro è caratterizzato dall'uso di *Signore Gesù Cristo*, ma anche il titolo di *Salvatore* ricorre frequentemente (1:1, 11; 2:20; 3:2, 18), mentre in 1:1 Gesù è definito "nostro *Dio* e Salvatore". L'uso di Giuda è generalmente simile; entrambi gli autori adoperano l'insolita forma ***despotēs***, "Signore", per Gesù (II Pie. 2:1; Giud. 4), forse perché il pensiero di fondo è quello della redenzione di schiavi; il termine non era popolare in quanto faceva pensare a un dispotismo arbitrario.

VI. Conclusione

L'insegnamento del NT riguardo alla persona di Gesù non è limitato a ciò che esprimono i titoli il cui uso è stato sommariamente descritto sopra. Si dovrebbe anche tenere in considerazione quanto è detto sul carattere e sull'attività di Gesù sia durante la sua vita terrena sia nel suo stato celeste; è importante anche considerare le varie affermazioni inerenti a ciò che la chiesa credeva e le opere letterarie create per descrivere il suo significato. Tuttavia, i titoli stessi riassumono molto dell'insegnamento del NT. Il loro studio consente di vedere come l'opinione dei discepoli si fosse formata a partire dal loro primo contatto con Gesù durante la sua vita, si fosse poi fissata fermamente in ragione della loro esperienza con lui come il

Signore risorto e infine fosse stata elaborata nel corso della loro opera evangelistica e di insegnamento nel mondo giudaico ed ellenistico. In diversi modi i titoli esprimono la suprema dignità di Gesù come il Figlio di Dio, la sua funzione salvifica come Messia e Salvatore e la sua posizione d'onore come Signore. La chiesa primitiva attinse a una ricca fonte di materiale per spiegare chi era Gesù; fondamentalmente prendendo il suo materiale dall'AT, che considerava la profezia della venuta di Gesù una profezia divinamente concessa, ma allo stesso tempo non fu riluttante a usare titoli che potessero essere più comprensibili al mondo. Alcuni titoli si dimostrarono meno adeguati di altri, ma tutti insieme testimoniarono del fatto che in Gesù Dio ha agito fermamente per giudicare e salvare il mondo, e chiamano tutti a riconoscere che questo Gesù è veramente uno con Dio e degno dell'adorazione che si addice a Dio stesso.

Bibliografia. Si vedano gli articoli utili in *DBS*; F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, 1967; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1970; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 2 ed., 1963, tr. it., Bologna, 1970; J.D.G. Dunn, *Christology in the Making*, 2 ed., 1989; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, 1965; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 1969; M. Hengel, *The Son of God*, 1976, tr. it., Brescia, 1984; M.D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 1959; *idem*, *The Son of Man in Mark*, 1967; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 1966; I.H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, 1977; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953; *idem*, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, tr. it., Milano, 1983; B. Witherington III, *The Christology of Jesus*, 1990, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 398–412; *DCBNT*, pp. 645–677, 747–760; *GLNT* 6:909–934;14:173–247, 273–498; 15:940–1092; *DIB*, pp. 596–618; *DPL*, pp. 351–359, pp. 359–383, pp. 615–626; *VB*, pp. 177–190; *Cristologia oggi*, *SdT*, IV, 7, 1981; R. Augstein, *Gesù figlio dell'uomo*, Milano, 1974; W. Pannenberg, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, 1974; M. Hengel, *Figlio di Dio*, Brescia, 1984; B. Lindars, *Credi tu nel figlio dell'uomo?I testi evangelici su Gesù Figlio dell'uomo alla luce delle ultime ricerche*, Cinisello Balsamo, 1987; G. Schneider, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1994; G. Iammarrone, *Gesù di Nazaret Messia del Regno e Figlio di Dio: lineamenti di cristologia*, Padova, 1995; C. Schonborn, *Dio inviò suo Figlio: Cristologia*, Milano, 2002. (I.H. Marshall)

GESÙ CRISTO, VITA E INSEGNAMENTO

Un articolo generico sulla vita e sull'insegnamento di Gesù può soltanto toccare singoli episodi e argomenti. Si consiglia, pertanto, di fare ampio uso dei numerosi riferimenti bibliografici e degli altri articoli relativi a temi specifici.

I. Fonti

a) Fonti non cristiane

A noi sono giunti pochissimi riferimenti a Gesù che siano indipendenti dalle fonti cristiane. L'unica citazione diretta di uno storico romano è uno scarno resoconto della sua esecuzione per ordine di Ponzio Pilato in Giudea nel regno di Tiberio (Tacito, *Ann.* 15.44). Altri antichi riferimenti latini ai cristiani non parlano di Gesù come figura storica. Lo storico ebreo *Giuseppe Flavio fa un breve accenno a Gesù, accenno che secondo l'opinione generale è stato riscritto da cristiani; è probabile che il testo originale si riferisse a lui come un noto operatore di miracoli e insegnante che attraeva un seguito notevole e che fu condannato alla crocifissione sotto Pilato, sebbene anche quest'ultimo dato sia ritenuto incerto (*Ant.* 18.64). Diversi brani discussi del Talmud, il cui riferimento a Gesù nella maggior parte dei casi è soltanto ipotetico, non aggiungono alcun dettaglio storico chiaro, oltre all'affermazione che fu crocifisso alla vigilia di Pasqua, dopo un giusto processo dove fu condannato come mago, uno che "sviava Israele" (*Sinedrio* 43a). Le prove non cristiane, pertanto, suffragano l'esistenza di Gesù, il suo seguito popolare, la sua esecuzione e la data approssimativa (Pilato era in carica in Giudea nel periodo 26–36 d.C.).

b) Fonti cristiane

1. Al di fuori del NT vi sono numerosi resoconti della vita e dell'insegnamento di Gesù in antichi scritti cristiani (*Apocrifi del NT). Alcuni sono chiaramente leggendari e si propongono di colmare i vuoti delle narrazioni dei Vangeli canonici o di accentuare l'elemento miracoloso. Altri sono scritti apparentemente per diffondere una visione gnostica o idee comunque devianti. Mentre alcune di queste opere sono molto antiche (inizio del II sec.), la maggior parte del contenuto storicamente attendibile riportato in tali opere è chiaramente basato sui Vangeli canonici. Solo il *Vangelo di Tommaso* è generalmente considerato come possibile fonte di tradizione autentica indipendente; però anche molti dei suoi detti sono influenzati dallo gnosticismo, mentre buona parte del resto del materiale trova un parallelo nei

Vangeli canonici.

2. In sostanza, dobbiamo limitarci quasi interamente ai quattro Vangeli canonici per la nostra conoscenza di Gesù. Il resto del NT fornisce soltanto qualche detto e qualche tradizione isolati (*p.e.* Atti 20:35; I Cor. 11:23–25).

L'affidabilità dei Vangeli come fonti storiche è oggetto di un acceso dibattito. Il loro scopo primario è, evidentemente, qualcosa che va oltre una semplice narrazione di fatti, ma non è altrettanto evidente che lafinalità dichiaratamente "propagandistica" metta in discussione la loro accuratezza storica. Se si analizzano i Vangeli alla luce della letteratura simile di quel periodo, e in particolare alla luce del concetto ebraico di tradizione, risulta che nonostante vi fosse una notevole libertà nella selezione e nella formulazione di detti e di racconti, così che il pensiero personale e lo scopo di ogni autore emergesse nel modo in cui presentava il suo materiale, il loro principale scopo era quello di tramandare una tradizione attendibile delle parole e delle opere di Gesù. Si veda inoltre *Vangeli e gli articoli sui singoli Vangeli, nonché *Tradizione.

Bibliografia. F.F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 2 ed., 1984, tr. it. Torino, 1989; R.T. France, *The Evidence for Jesus*, 1986; C.L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 1987; G.N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, 1989, **in it.** R. Van Voorst, *Gesù nelle fonti extrabibliche: antiche testimonianze sul maestro di Galilea*, Cinisello Balsamo, 2004.

II. Il contesto storico

a) Periodo

Gesù nacque poco prima della morte di *Erode il Grande nel 4 a.C. (Matt. 2:1, 13–15), ma non è possibile stabilire la data esatta. Il suo ministero pubblico cominciò quando aveva "circa trent'anni" (Luca 3:23), qualche tempo dopo l'inizio della missione di Giovanni Battista, probabilmente nel 28 d.C. (Luca 3:1–3). Anche la lunghezza del suo ministero è difficile da determinare con esattezza, ma generalmente si calcola un periodo di quasi tre anni, sulla base delle due primavere attestate in Marco prima dell'ultima Pasqua (Mar. 2:23; 6:39), e delle tre Pasque di Giovanni 2:13; 6:4 e 12:1. Ciò implica per la crocifissione una data intorno al 33 d.C., dal momento che i Vangeli affermano che la Pasqua (Nisan 14/15) nell'anno della crocifissione cadde di venerdì (sebbene anche questo sia motivo di controversia: si veda *cena del Signore); i dati astronomici del 33 d.C. concorderebbero, anche se è impossibile raggiungere una certezza sulla questione (*Cronologia del NT).

Bibliografia. H. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, 1977, **in it.** J.P. Meier, *A Marginal Jew* 1, 1991, pp. 372–433, tr. it., *Un ebreo marginale*, 3 voll., Brescia, 2001–2003.

b) Luogo

Praticamente l'intero ministero pubblico di Gesù si svolse all'interno della terra d'Israele. Sono registrati solo alcuni viaggi al di fuori di essa, come quelli in Fenicia e nella Decapoli (Mar. 7:24, 31), e a Cesarea di Filippo sui pendii del monte Ermon (Mar. 8:27). Gesù si fece innanzitutto vedere da Giovanni Battista nella valle del Giordano e il Vangelo di Giovanni fa sapere che le prime fasi del ministero ebbero luogo in quella zona e in Giudea (Giov. 1:28–42; 2:13–4:3), prima dell'arresto di Giovanni (3:24; 4:1–3), dopo di che iniziò il ministero in Galilea (Mar. 1:14). Da quel momento il contesto principale del ministero fu la Galilea, fatta eccezione per le visite a Gerusalemme riportate da Giovanni in occasione delle feste, fino all'ultima Pasqua.

c) Situazione storica

1. Quando Gesù nacque i territori d'Israele si trovavano sotto il *governo romano* da circa sessant'anni. Si trattava di un governo indiretto esercitato da principi locali, di cui *Erode il Grande fu il più famoso. La divisione del suo regno fra i figli portò a tre governatori provinciali, di cui *Erode Antipa, tetrarca di Galilea e Perea fu in carica per tutto il periodo del ministero di Gesù; è lui l'Erode che si incontra nei Vangeli, fatta eccezione per i racconti dell'infanzia. Archelao, a cui erano toccate la Giudea e la Samaria, fu deposto dopo dieci anni di malgoverno e in quelle regioni venne imposto un governo diretto nella persona di un prefetto romano, responsabile verso il governatore della provincia di Siria. Questo prefetto, durante il periodo del ministero di Gesù, fu Ponzio *Pilato.

Il dominio romano portò benefici reali alla nazione, ma non era popolare. Una particolare lamentela si appuntava sul sistema di tassazione, sotto il quale le già alte imposte ufficiali erano gonfiate dalle percentuali non ufficiali degli *esattori (o "pubblicani") che in tal modo furono temuti e odiati, sia per questo motivo, sia perché erano collaboratori della forza di occupazione. La causa primaria del risentimento fu il semplice fatto dell'assoggettamento politico, situazione avvertita da molti come incompatibile con lo *status* di popolo di Dio.

2. Le diverse *reazioni dei giudei* a questa situazione si intravedono negli atteggiamenti dei "partiti" del tempo presenti all'interno del giudaismo.

Il partito sacerdotale dei *sadducei, che tramiti gli "anziani" laici esercitava l'effettivo governo dei giudei sotto il dominio romano (*Sinedrio), sembra fosse più preoccupato di mantenere lo *status quo* e la corretta osservanza del rituale del tempio che non di una qualunque resistenza ideologica al dominio romano. I *farisei, sebbene in qualche caso disposti a sostenere movimenti di ribellione, si occupavano della legge e della complessa questione della sua rigorosa applicazione alla vita di tutti i giorni. Gli *esseni abbandonarono qualunque coinvolgimento politico e sociale in favore di una vita monastica. (I *Rotoli del mar Morto forniscono una vivida testimonianza di questo gruppo separatista.) Ma c'era anche un forte movimento popolare incline all'attivismo politico (*zelota, il nome dato più avanti nel I sec. a uno di questi gruppi, è sovente usato in modo approssimativo per definire vari raggruppamenti che assunsero questa posizione), in particolare a partire dalla fallita rivolta di Giuda il galileo, provocata dal *censimento del 6 d.C. Sporadici scoppi di attività insurrezionale, specie in Galilea, portarono infine alla devastante guerra giudaica del 66–70 a.C..

3. La *Galilea, provincia in cui viveva Gesù, era in certa misura separata dal centro della nazione giudaica, la Giudea. La sua popolazione, in maggioranza non ebraica fino a poco tempo prima, e geograficamente isolata dalla Giudea a causa del territorio samaritano che le separava e che era ostile, era disprezzata dagli ebrei della Giudea per la sua discutibile ortodossia religiosa, essendo essa esposta a influenze pagane. Il forte accento del nord faceva sì che un galileo fosse notato nella società di Gerusalemme. Questa differenza di provenienza può essere stata un fattore significativo nei rapporti di Gesù con le autorità giudaiche, nonché per la sua reputazione presso i romani, per i quali "Galileo" era quasi equivalente a "rivoluzionario".

4. Le *lingue* dei territori d'Israele nel I sec. d.C. costituiscono un problema complesso. È evidente che l'aramaico, l'ebraico e il greco fossero tutti parlati. L'aramaico era, molto probabilmente, il dialetto di Gesù, ma un galileo avrebbe certamente dovuto avere anche una conoscenza del greco, mentre l'ebraico (in una forma simile a quella successiva della Mishna) fu sicuramente la lingua usata nelle sue discussioni con le autorità religiose di Gerusalemme.

Bibliografia. F. F. Bruce, *New Testament History*, 1982, capp. 1—9; C. Rowland, *Christian Origins*, 1985, pp. 25–108; J. Stambaugh e D. Balch, *The Social World of the First Christians*, 1986; S. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 1988, **in it.** P. Kaswalder, *La Galilea*, dispense, Jerusalem, a.a. 1990–2000; G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea*, Bologna, 2003.

III. Nascita e infanzia

I dettagli relativi alla nascita di Gesù sono riportati solo nei Vangeli di Matteo e di Luca, ciascuno dei quali usa evidentemente fonti diverse: quello di Matteo si concentra maggiormente sulla storia vista dal punto di vista di Giuseppe, mentre Luca mostra una conoscenza intima delle esperienze di Maria (e di quelle della sua parente Elisabetta, madre di Giovanni Battista) che, come è generalmente accettato, potevano derivare soltanto, direttamente o indirettamente, da Maria stessa. È, perciò ulteriormente significativo che per quanto concerne la causa soprannaturale della nascita di Gesù, indipendentemente da un padre umano, i due Vangeli concordino sebbene si servano di fonti diverse (*nascita verginale).

Le circostanze della nascita e dell'infanzia di Gesù sono in forte contrasto con il suo concepimento soprannaturale. Egli nacque nella stalla per animali di un affollato albergo di paese e crebbe in una normalissima casa nel villaggio galileo di *Nazaret, che non aveva mai avuto particolari menzioni in precedenza. La sua famiglia apparteneva a quello che oggi chiameremmo "ceto medio", essendo "il falegname" un artigiano specializzato che forse dava lavoro a degli operai, e una figura rispettata nella vita del villaggio (*Arti e mestieri, **III**. *c*). I Vangeli chiariscono, però, che non si trattava di una famiglia ricca (Luca 2:24; *cfr.* Lev. 12:8), e a volte le parabole di Gesù riflettono esperienze di una casa in cui il benessere e il denaro erano limitati (*p.e.* Luca 11:5–7; 15: 8–10). Il fatto che Giuseppe non venga nominato dopo le narrazioni della nascita e dell'infanzia, e che Gesù fosse chiamato, nel villaggio, "il figlio di Maria" (Mar. 6:3), è stato spesso considerato come un'indicazione che Giuseppe morì lasciando Gesù, ancora giovane ma il più vecchio dei figli, a portare avanti l'attività di famiglia e a provvedere ai suoi quattro fratelli minori e a un numero imprecisato di sorelle (si veda "il falegname", Mar. 6:3).

In simili circostanze Gesù non poteva aspirare a una più elevata formazione scolastica. Però la sua piena conoscenza delle Scritture dell'AT attesta che aveva ricevuto l'istruzione del comune bambino ebreo alla *scuola–sinagoga, e l'unico episodio della sua infanzia conservato nei Vangeli indica un'attitudine fuori del comune in materia di discussione religiosa (Luca 2:42–50). Al di là di questo, non si sa nulla sulla sua fanciullezza, sebbene

i suoi successivi insegnamenti rivelino una mente colma degli avvenimenti e dei personaggi della vita quotidiana di un villaggio rurale.

IV. L'inizio del ministero pubblico

a) Giovanni Battista

L'occasione per Gesù di emergere dall'anonimato fu la missione di *Giovanni Battista, un parente che era cresciuto come un'asceta nel deserto della Giudea, il cui invito al ravvedimento in vista dell'imminente giudizio di Dio attirò numerose folle per essere da lui battezzate nel Giordano. Fu tra questi seguaci del profeta che Gesù trovò i suoi primi discepoli, con il fattivo incoraggiamento di Giovanni stesso (Giov. 1:35–42), il quale riconobbe in Gesù il giudice di cui aveva predetto l'arrivo (Matt. 3:11–12, *ecc.*). Più tardi, il modo in cui Gesù impostò la sua missione fece apparentemente sorgere qualche dubbio in Giovanni (Matt. 11:2–3), che però non sembra abbia ritirato quel riconoscimento, anche se alcuni dei suoi discepoli mantennero una certa distanza durante il periodo del NT (Atti 18:24–25; 19:1–5).

b) Il battesimo di Gesù

Il battesimo di Gesù da parte di Giovanni fu l'evento che più inaugurò esplicitamente la sua missione. Si è molto discusso sulle ragioni che spinsero Gesù a sottomettersi a un battesimo, il cui esplicito significato era quello del ravvedimento in vista del perdono dei peccati,. Seguendo la traccia del NT (*p.e.* Giov. 8:46; Ebr. 4:15; I Pie. 2:22), i cristiani sono sempre stati concordi sul fatto che a spingerlo non era la consapevolezza del peccato personale. È più plausibile l'ipotesi che la sua intenzione fosse quella di identificarsi con ciò che Giovanni rappresentava, una presa di posizione a favore dell'Israele purificato e riformato predicato da Giovanni, ideale che doveva costituire un elemento importante nella predicazione di Gesù stesso. Inoltre, nell'identificarsi con coloro che rispondevano all'invito al ravvedimento di Giovanni, egli si metteva nella condizione di essere il loro rappresentante. La sua enigmatica spiegazione ("conviene che noi adempiamo in questo modo ogni giustizia", Matt. 3:15), potrebbe indicare una visione del suo ruolo quale Servo del Signore, che in ragione delle sue sofferenze in favore del popolo doveva rendere "giusti i molti' (Is. 53:11).

Quale che fosse l'intento di Gesù, il suo battesimo portò di fatto a una rivelazione decisiva del suo futuro ruolo (Mar. 1:10–11). Una discesa visibile dello Spirito Santo su di lui lo indicò come il liberatore promesso per esempio da Isaia 11:2; 42:1 e 61:1, mentre una voce dal cielo gli si rivolgeva in termini che ricordano Salmo 2:7 (testo che presenta il servo del Signore come suo Figlio) e Isaia 42:1 (la presentazione del servo scelto da Dio per liberare il suo popolo). In questo modo, venivano intrecciati diversi importanti fili della speranza messianica dell'AT, ed era stabilito il ruolo decisivo di Gesù nel proposito redentivo di Dio.

c) La tentazione di Gesù

La "tentazione" (Matt. 4:1–11; Luca 4:1–13), che seguì fu essenzialmente un'anticipazione di ciò che avrebbe significato essere "Figlio di Dio", quale era stato appena proclamato al suo battesimo. Il ritornello delle tentazioni è "Se tu sei il Figlio di Dio ... ", mentre le risposte di Gesù mostrano che il punto focale non era il modo in cui la sua missione doveva essere portata a compimento, bensì la sua personale relazione con Dio. La tentazione di trasformare le pietre in pane aveva lo scopo di fargli mettere in dubbio la cura e la saggezza del Padre nella gestione del periodo di astinenza. Quella di gettarsi dal pinnacolo del tempio era intesa a forzare la mano del Padre per avere la prova che avrebbe protetto suo Figlio, piuttosto che accettare fiduciosamente la sua cura. La terza tentazione voleva compromettere la lealtà assoluta del Figlio verso il Padre. Le tre risposte di Gesù sono tratte da brani di Deuteronomio capp. 6—8, e si riferiscono alle lezioni che la nazione di Israele avrebbe dovuto trarre dalle sue esperienze nel deserto, suggerendo che ora Gesù assumeva il ruolo della nazione come Figlio di Dio, e per mezzo dei suoi successi, laddove Israele aveva fallito, dimostrava di essere il vero Figlio.

L'incontro con Satana, a conclusione di un lungo periodo di ritiro nella regione desertica intorno alla valle del Giordano, servì in tal modo a rafforzare la coscienza di Gesù sul suo *status* di Figlio unico di Dio, cosa che sarebbe stata la chiave della sua missione. Non vi sono elementi per ritenere che queste siano state tutte le tentazioni affrontate da Gesù (*cfr.* Ebr. 4:15), o addirittura che esse fossero le più comuni; furono il momento culminante di un periodo essenziale di preparazione.

Bibliografia. G.H.P. Thompson, *JTS* n.s. 11, 1960, pp. 1–12; J.A.T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, pp. 53–60; R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, pp. 50ss.

d) Il trasferimento in Galilea

Il ministero pubblico di Gesù ebbe inizio, in prima istanza, nella valle del Giordano, con un'enfasi posta sul battesimo, analoga a quella di Giovanni (Giov. 3:22–23; 4:1–2). Gesù appariva a molti

come un secondo Battista e un certo grado di rivalità nacque presto fra i due gruppi di discepoli, sebbene Giovanni non l'approvasse (Giov. 3:26–30). Questo tipo di attività si interruppe sia per la crescente popolarità di Gesù che iniziava a essere notata dalle autorità, sia in particolare per l'arresto di Giovanni il battista da parte di Erode Antipa, dovuto in parte, secondo i Vangeli, alle critiche di Giovanni al matrimonio del re, ma secondo Giuseppe Flavio anche perché si sospettava che fomentasse disordini politici, accusa che poteva facilmente ripercuotersi sul ministero parallelo di Gesù. In questa situazione Gesù si ritirò nella sua Galilea e lo stile del suo ministero cambiò assumendo quello di una predicazione itinerante e di un ministero di guarigione, venendo meno l'impegno a battezzare. (Si veda **II.** *b* per la collocazione geografica del ministero.)

V. Caratteristiche del ministero pubblico di Gesù

a) Stile di vita

Nonostante la sua provenienza dal "ceto medio" (sopra, **III**), lo stile di vita che Gesù si diede a partire da questo momento non era basato sulla certezza economica. Lui e i suoi discepoli vivevano delle offerte e grazie all'ospitalità di coloro che appoggiavano la missione (Matt. 10:8–11; Luca 8:3; 10:38–42). Insegnava a confidare in Dio per tutti i bisogni materiali (Matt. 6:24–34) ed esigeva, da chiunque voleva essere suo discepolo, che vendesse tutti i suoi beni (Mar. 10:17–22). Il denaro era tenuto in comune (Giov. 12:6; 13:29) e bastava unicamente per il loro fabbisogno essenziale. La povertà, per Gesù, non era una sciagura (Luca 6:20–21, 24–25; Mar. 10:23–31). Celibe, senza una fissa dimora (Luca 9:58) o legami materiali, era libero di girare il paese predicando e guarendo.

Nella prima parte del suo ministero fu invitato a parlare nelle *sinagoghe come insegnante ospite (Mar. 1:21, 39; Matt. 9:35; Luca 4:16–27), ma in seguito l'insegnamento in sinagoga non è più menzionato (forse perché la sua radicalità era inaccettabile); e lo si trova a insegnare le folle all'aria aperta, dedicando una crescente parte del suo tempo all'istruzione dei suoi discepoli più stretti.

b) Discepoli

Come altri insegnanti ebrei Gesù riunì un gruppo di *discepoli intorno a sé. Le "folle" andavano e venivano, ascoltavano Gesù con grande attenzione, ma non si impegnavano nel seguirlo; i "discepoli" erano coloro che, a diverso grado, condividevano la sua sorte e lo accompagnavano nei suoi spostamenti. Da questi discepoli Gesù scelse una cerchia ristretta di "Dodici" (spesso chiamati gli "apostoli", sebbene il termine "apostolo" nel NT non sia limitato a loro), dalla quale fu ulteriormente scelto lo speciale gruppetto composto da Pietro, Giacomo e Giovanni, i compagni più intimi di Gesù in diverse circostanze particolari.

Essere un discepolo implicava una dedizione esclusiva e senza riserve a Gesù e l'accettazione, almeno per la cerchia ristretta, del suo stile di vita (anche se non l'abbandono permanente della casa e della famiglia, come evidente nel caso di Pietro, Mar. 1:29–31; I Cor. 9:5), e l'essere pronti a sopportare la persecuzione e l'ostracismo per amore suo (Matt. 10:16–39). È indicativo dell'autorità e dell'attrazione esercitata da Gesù e dai suoi insegnamenti che, nonostante ciò, egli riuscisse a chiamare la gente a seguirlo, e poteva aspettarsi che lo prendessero sul serio.

La maggioranza dei suoi discepoli erano galilei. È probabile che, della cerchia ristretta, tutti tranne *Giuda Iscariota (se il suo nome significa "uomo di Cheriot") provenissero dalla Galilea; ma per quanto concerneva il loro carattere e le loro passate esperienze, essi variavano da *Tommaso il pessimista a *Pietro l'estroverso, e da *Matteo l'esattore (e quindi impiegato del governo filo–romano) a *Simone "lo zelota". L'avere tenuto insieme un simile gruppo, facendone il fondamento della più grande fede del mondo, è un aspetto non trascurabile del successo di Gesù.

c) Comportamento sociale

Una delle obiezioni più comuni fatte a Gesù dalle autorità giudaiche riguardava la sua abitudine di frequentare compagnie discutibili, in particolare quella dei "pubblicani e peccatori", i reietti della società rispettabile. Era particolarmente scandaloso il fatto che mangiasse con loro. Gesù difese le sue azioni perché essenziali alla sua missione che era rivolta ai bisognosi, quale che fosse la loro condizione sociale (Mar. 2:17; *cfr.* Luca 15:1–32). Accoglieva e parlava con donne di facili costumi che altri evitavano (Luca 7:36–50; Giov. 4:7–30), e fu ben accolto perfino fra i *samaritani, nemici storici dei giudei (Giov. 4:39–42; Luca 17:11–19). La parabola del Buon samaritano (10:29–37) è un'audace sfida a uno dei tradizionali tabù giudaici. I suoi contatti diretti con i gentili furono pochi ma positivi (Matt. 8:5–13; 15:22–28); e il suo insegnamento rese chiaro che egli non considerava i gentili una categoria inferiore, ma dava loro un posto a fianco agli ebrei nel piano di Dio (*p.e.* Matt. 8:11–12; Luca 4:25–27).

Il rifiuto di Gesù di farsi limitare dalle convenzionali barriere sociali è evidente anche quando si guarda alle sue relazioni con i ricchi e con i pove-

ri. La maggior parte dei suoi più stretti discepoli sembra avessero la sua stessa estrazione sociale (si trattava in particolare di pescatori, proprietari di barche e datori di lavoro, Mar. 1:20), ma la sua predicazione fu ben accolta dai poveri (Matt. 11:5), sebbene avesse anche seguaci ricchi e influenti (*p.e.* Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea, Giov. 19:38–42), ed era a suo agio in ambienti più sfarzosi (Luca 7:36; 14:1–14). A quanto pare, non era impressionato dalla ricchezza o dalla povertà in quanto tali: era l'atteggiamento verso la ricchezza che contava (Mar. 12:41–44; Luca 12:13–21). Dai suoi seguaci esigeva la stessa indifferenza verso le barriere artificiali (Luca 14:7–14), e condannava duramente l'insensibile disinteresse nei confronti dei meno fortunati (Luca 16:19–31).

In tutto ciò, la preoccupazione di Gesù era per i veri bisogni, fisici e spirituali, di coloro che incontrava e importava poco se nel soddisfare quei bisogni si trovava a ignorare consuetudini e tabù.

Bibliografia. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, 1974; R.T. France, *EQ* 51, 1979, pp. 3ss.

d) Conflitti in merito all'osservanza della legge

Le discussioni con i capi religiosi, specie con gli *scribi e con i *farisei, occupano una buona parte dei racconti evangelici. Gesù non aveva avuto un'istruzione formale da scriba (Giov. 7:15), ma lo stile del suo insegnamento e il suo gruppo di discepoli lo caratterizzarono come un *Rabbi, e talvolta fu chiamato in questo modo. Il contenuto del suo insegnamento, tuttavia, lo distingueva in molti punti dall'ortodossia degli scribi ed era uno dei motivi principali per l'ostilità che lo accompagnò fino alla morte.

La questione dell'autorità era centrale: non era in discussione l'autorità della *legge dell'AT, ma piuttosto l'autorità per la sua interpretazione. La *tradizione degli scribi aveva sviluppato un insieme complesso e in costante crescita di insegnamenti inerenti la corretta applicazione della legge ai più piccoli aspetti della vita quotidiana, e questa tradizione era considerata essa stessa autorevole. I punti oggetto di controversia erano risolti facendo appello a insegnanti del passato. Gesù, invece, prestò poca attenzione alle regole tradizionali non chiaramente riscontrabili nell'AT, e non fece mai riferimento a un'autorità all'infuori di sé stesso (e, ovviamente, dell'AT); si noti la sua formula, "Voi avete udito ... ma *io* vi dico ..." (Matt. 5:21–22, 27–28, 31–32, *ecc.*).

Questa distinzione diventa evidente nel dibattito sulla contaminazione (Mar. 7:1–23), in cui Gesù accusa esplicitamente i farisei e gli scribi di annullare le prescrizioni dell'AT sulla base di regole fatte dall'uomo, e liquida il tema della contaminazione rituale come un tema relativamente banale; anche per quanto concerneva l'osservanza del *sabato (*p. es.* Mar. 2:23—3:6; Luca 13:10–17), uno dei temi della legislazione più elaborati dalla tradizione degli scribi, egli dipanò la matassa della legislazione per sottolineare l'intento originale del sabato, affermando il diritto suo di stabilirne la corretta osservanza.

La serie delle sei "antitesi" che troviamo nel Sermone sul monte (Matt. 5:21–48) illustra ulteriormente il radicale approccio di Gesù alla Legge, che va oltre la regola letterale, e raggiunge l'intenzione che sta dietro l'azione, anteponendo ai precetti i principi, fino al punto di dare l'impressione di accantonare i primi (Matt. 5:38–39). Questo approccio radicale verso le questioni legalistiche fece di Gesù un pericolo per gli scribi e la popolarità delle sue opinioni rese necessario che questi se ne sbarazzassero. Il conflitto era talvolta acceso, con l'uso da entrambe le parti di un linguaggio molto forte (Mar. 3:22; Matt. 23:1–36). Era l'approccio legalistico degli scribi, più che le tradizioni stesse, che Gesù riteneva necessario denunciare.

Bibliografia. D.J. Moo, *JSNT* 20, 1984, pp. 3–49.

e) Miracoli

Fonti cristiane e non cristiane attestano che Gesù era noto ai suoi contemporanei come operatore di *miracoli. La vasta maggioranza di quelli riportati sono casi di guarigioni miracolose, e i Vangeli presentano la guarigione, spesso di un gran numero di persone, come una normale caratteristica del ministero di Gesù (Mar. 1:32–34; 3:7–12; 6:55–56; Luca 7:21–22). Spesso, associati ai suoi miracoli di guarigione (anche se di solito accuratamente differenziati da essi, come in Mar. 1:32–34; Luca 13:32) troviamo gli esorcismi (*possessione demoniaca). Gesù si aspettava che i discepoli, quando furono mandati nel suo nome, esercitassero entrambe queste attività (Mar. 6:13; Matt. 10:8), integralmente collegate alla sua predicazione come aspetti di un attacco totale portato alle potenze del male, nella loro manifestazione sia fisica sia spirituale.

La guarigione e l'esorcismo erano una parte rilevante dell'attività di uomini pii nell'ambito del giudaismo del I sec., ma di nessuna delle figure contemporanee di Gesù è riportato qualcosa che si avvicini all'intensità del suo ministero di guarigione (*salute, **V.**). La gamma di disturbi che egli guarì è molto ampia: dalla paralisi alla cecità, e dalla lebbra a un orecchio staccato. Sono anche

registrati tre casi di persone, decedute da poco, riportate in vita. Contrariamente ad alcuni esorcisti del tempo, non usava, o quasi, dei rituali: spesso, l'unico mezzo impiegato era un semplice comando (Matt. 8:8–9, 16). L'impressione dominante era quella della sua autorità sul male fisico e spirituale, e la sua compassione per chi era nel bisogno. Il suo ministero di guarigione non era un tentativo per farsi riconoscere, e non era nemmeno pensato per dimostrare qualcosa, ma era la risposta della sua compassione nei confronti dei bisogni umani.

Gli altri miracoli di Gesù (quelli che hanno a che fare con la "natura") sono relativamente pochi, ma anche nella maggior parte di questi casi si vede la stessa risposta spontanea a un pressante bisogno, come il nutrimento di folle affamate, il fornire del vino in una situazione di emergenza, il provvedere del pesce dopo una notte di pesca infruttuosa, e il calmare una tempesta sul lago. Il fatto che Gesù risolvesse simili problemi in modi miracolosi non era tanto una deliberata dimostrazione di potenza quanto un frutto naturale della sua natura. Solo il camminare sull'acqua e l'improvviso essiccamento del fico sembrano essere segni compiuti più per insegnare la natura della sua persona e della sua missione, che per rispondere a uno specifico bisogno.

I miracoli, quindi, non sono *la* prova della natura divina di Gesù, sebbene la implichino. Essi sono una parte inevitabile di un ministero totale di liberazione e della vittoria sul male.

f) Posizione politica

L'accusa per la quale Gesù fu alla fine condannato era di sedizione politica (Luca 23:2): aveva dichiarato di essere "re dei giudei". Sebbene questo titolo non ricorra mai nelle sue parole, egli tuttavia parlò spesso del *Regno di Dio quale fine della sua missione (si veda sotto, **VII**. *d*) e tale linguaggio, specialmente in Galilea, dava adito a interpretazioni nazionalistiche. Molto dell'appoggio che ebbe all'inizio era probabilmente dovuto alla speranza che avrebbe alla fine capeggiato una rivolta contro Roma; l'appoggio culminò nel tentativo infruttuoso di spingerlo ad accettare il titolo di "re" (Giov. 6:14–15). Dopo questo episodio, sembra che l'appoggio di cui godeva diminuisse, ed egli passò più tempo a istruire i suoi discepoli sulla vera natura della sua missione.

Alcuni scrittori moderni (specialmente S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, 1967, tr. it. Milano, 1982) hanno tentato di dimostrare che le intenzioni di Gesù erano, di fatto, politiche e che la natura spirituale della sua sovranità fosse un'invenzione posteriore introdotta nei Vangeli per dissimulare il suo vero scopo rivoluzionario. Gesù non era certo così cieco nei confronti dei problemi politici e sociali, come hanno sostenuto cristiani più inclini ad atteggiamenti pietistici; tuttavia l'opinione di Brandon esige che si riscrivano i Vangeli di sana pianta senza motivi consistenti. Il Gesù dei Vangeli si preoccupava di correggere le incomprensioni della natura della sua missione (Mar. 8:27–38; 12:35–37; 14:61–62), evitava la pubblicità e le dimostrazioni popolari e fino all'ultima settimana del suo ministero rifiutò di affermare la posizione nazionalistica anche quando fu interrogato sulla validità della tassa romana (Mar. 12:13–17), e infine fu assolto dall'accusa di sedizione dal prefetto romano (Luca 23: 13–16). Il suo atteggiamento nei confronti della nazione giudaica del suo tempo, che egli riteneva prossima alla punizione in ragione del suo rifiuto dei messaggeri di Dio, punizione che sarebbe culminata nell'imminente distruzione di Gerusalemme (Luca 11:47–51; 13:25–35, *ecc.*), è alquanto incompatibile con simpatie nazionalistiche. Le circostanze del suo ministero lo esposero inevitabilmente al sospetto politico, ma ci sono ampie prove del fatto che le sue intenzioni erano rivolte altrove, anche se qualche suo seguace, indubbiamente, si aspettava che adottasse un ruolo nazionalistico (*Messia, **II**. *a.*).

Bibliografia. M. Hengel, *Victory over Violence*, 1973, tr. it. Torino, 1977; M. Langley, "Jesus and Revolution", *NIDNTT* 3, pp. 967–981; E. Bammel e C.F.C. Moule, a cura di, *Jesus and the Politics of his Day*, 1984, **in it.** M. Pesce, *Ricerche recenti sulla dimensione politica della vicenda di Gesù*, Brescia, 1978; O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Morcelliana, 1980.

g) L'autorità di Gesù

I Vangeli raccontano che l'impressione dominante suscitata dal ministero di Gesù era quella della sua autorità, e ciò è vero sia del suo insegnamento, che si autenticava da solo (Mar. 1:22), sia della sua attività miracolosa (Mar. 1:27; Matt. 9:8). Fu l'autorità della sua persona che colpì il centurione romano (Matt. 8:8–9), che fece sì che i suoi discepoli lasciassero le case e il lavoro per seguirlo, e che travolse tutto e tutti quando entrò nel cortile del tempio e ne cacciò i mercanti (Mar. 11:15–17). Mentre Gesù rifiutava di rivelare apertamente l'origine della sua autorità (Mar. 11:27–33), sottintendeva che essa derivasse da Dio, così come implicava anche la sua stessa affermazione di essere il Figlio di Dio. Dopo la sua risurrezione, Gesù dichiarò apertamente di avere un'autorità universale (Matt. 28:18; *cfr.* Giov. 17:2).

VI. La conclusione del ministero

a) L'ultima settimana a Gerusalemme

Gesù intraprese la sua ultima visita a Gerusalemme deliberatamente, con la consapevolezza che lo avrebbe portato al confronto finale con le autorità e sarebbe culminata nella sua morte (Luca 13:33; 18:31–33). Essa ebbe luogo durante la settimana della *Pasqua, quando Gerusalemme sarebbe stata affollata di pellegrini e i temi della morte e della redenzione sarebbero stati ben presenti nelle loro menti. Alcuni episodi sono di particolare importanza.

1. *L'ingresso.* L'arrivo di Gesù a Gerusalemme fu volutamente plateale. Invece di arrivare nell'anonimato fra le migliaia di altri pellegrini, inscenò un vistoso ingresso nella città cavalcando un asino, mentre i suoi discepoli e altri pellegrini lo salutavano gridando *"Osanna" (Mar. 11:1–10). Si trattò di un'evidente allusione a Zaccaria 9:9–10, la profezia sul re che arrivava a Gerusalemme in groppa a un asino. L'intento era quello di compiere una rivendicazione messianica, cosa che venne compresa dalla folla, fra la quale c'erano sicuramente molti dei suoi sostenitori venuti dalla Galilea. La profezia parla di un re di pace, ma è probabile che molti l'interpretassero come un gesto in senso nazionalistico.

2. *La pulizia del tempio.* Una delle prime cose che Gesù fece al suo arrivo fu ugualmente e volutamente simbolica. Cacciò via dalle vicinanze del tempio i venditori di animali sacrificali e i cambiamonete che, nel periodo della Pasqua, vi si stabilivano con l'accordo dell'autorità dei sacerdoti (Mar. 11:15–18). Tale azione non esprimeva soltanto il suo ripudio dei capi religiosi e della loro pratica cultuale: essa, inevitabilmente, richiamava alla memoria brani come Malachia 3:1–4 e Zaccaria 14:21, che rinforzavano ulteriormente le sue pretese messianiche. Fra l'altro, è da notare che l'obiettivo dell'azione "violenta" di Gesù non era il governo romano, bensì le autorità giudaiche e quindi non era un'espressione di nazionalismo.

3. *Dibattiti.* La settimana fu segnata da un dialogo continuo con le autorità religiose. Sono riportati diversi dibattiti riguardanti temi quali: la fonte dell'autorità di Gesù (Mar. 11:27–33), il suo parere sulle imposte romane (12:13–17), la questione della risurrezione dei morti (12:18–27), il più grande comandamento (12:28–34) e l'identità del Messia quale "Figlio di Davide" (12:35–37). Dibattiti di questo genere si svolsero in pubblico, mentre Gesù insegnava nel cortile del tempio, e l'obiettivo dichiarato era quello di strappargli affermazioni blasfeme o politicamente compromettenti da usare contro di lui. Evitando risposte che avrebbero potuto farlo incriminare, Gesù riuscì nondimeno a impartire alcuni importanti insegnamenti. Si spinse oltre, con l'intento di manifestare con chiarezza il suo ripudio dei capi dei giudei di quel tempo, mediante la parabola dei vignaioli (12:1–12) e riprendendo la sua polemica contro gli scribi e i farisei in particolare (Matt. 23). Predisse anche, in modo più dettagliato, l'imminente distruzione di Gerusalemme e del suo tempio (Mar. 13).

4. *L'Ultima Cena.* Anche questa "cena d'addio" era programmata e deliberata (Mar. 14:13–16). Era in qualche modo un pasto di *Pasqua, anche se forse consumato un giorno prima della celebrazione ufficiale, nella consapevolezza che la sera successiva sarebbe stato troppo tardi. (Si veda *cena del Signore, **I.** *a*, per i dettagli sulla cronologia.) Nel corso del pasto Gesù diede ai suoi discepoli più intimi alcune istruzioni in vista delle sua imminente partenza, rivelando anche che doveva essere tradito da uno di loro (senza però identificare esplicitamente il traditore, eccetto forse a Giovanni, Giov. 13:23–26). Il momento centrale della cena fu la condivisione simbolica del pane e del vino, che Gesù diede come segno per la sua prossima morte che sarebbe stata per il beneficio dei suoi discepoli e, oltre a loro, per i "molti". Questo atto simbolico, effettuato nel contesto della celebrazione pasquale, fu l'affermazione più chiara mai fatta da Gesù dello scopo redentivo della sua morte, ed è giustamente diventato, come da lui stesso disposto, il momento centrale del culto dei suoi seguaci. (Si veda, inoltre, *cena del Signore, **I.** *b*) per il significato delle parole usate in questa occasione.) Esso, infine, dissipò qualsiasi dubbio che i discepoli potessero avere avuto a proposito del suo impegno fino alla morte, quale volontà del Padre per lui.

b) Processo e morte

Gesù fu arrestato senza tumulti, di notte, sui pendii del *monte degli Ulivi. L'azione di Giuda come informatore interno permise alle autorità di individuarlo fra le migliaia di pellegrini accampati, e Gesù stesso rifiutò di sfuggire o porre resistenza all'arresto in quanto, dopo la preghiera nel *Getsemani, si era arreso a questa situazione, accettandola come la volontà di Dio.

Una serie di udienze, durante quella notte e la mattina seguente (venerdì), costituiscono il cosiddetto *processo di Gesù. La prima, probabilmente non ufficiale, si tenne davanti ad *Anna, il deposto Sommo sacerdote (Giov. 18:12–23), e non produsse alcun risultato formale. Seguirono due udienze: una davanti a *Caiafa, di notte, l'altra al mattino presto, davanti al *Sinedrio. La prima, preliminare, improvvisata, la seconda, una riunio-

ne del Sinedrio al completo, per ratificare quanto scoperto nella prima udienza ed emettere un verdetto formale di bestemmia contro Gesù. A cosa si riferisse di preciso la sua bestemmia non è certo, ma la sua accettazione del titolo messianico e le sue allusioni a Salmo 110:1 e Daniele 7:13 per predire la sua futura gloria e potenza (Mar. 14:61–62) furono certamente i fattori decisivi.

La condanna per bestemmia sotto la legge ebraica era la morte, ma l'esecuzione della pena capitale era appannaggio, in quel periodo, del prefetto romano (si veda *processo di Gesù), mentre la bestemmia non era un'accusa valida secondo il diritto romano. Gesù fu perciò portato a Pilato con l'accusa di sedizione, accusa basata sull'uso del titolo "Re dei Giudei".

La riluttanza di Pilato a processare e, ancor più, a far passare un verdetto su Gesù è spiegabile principalmente in base al suo disprezzo verso i sudditi giudei e verso le loro preoccupazioni religiose (si veda *Pilato per dettagli su altri episodi). La consapevolezza che l'accusa era artificiosa e che la vita di Gesù non era stata quella di un rivoluzionario politico, servivano a incrementare la sua riluttanza. I tentativi di evitare il problema rimettendo il caso a Erode Antipa (Luca 23:6–12), offrendo di rilasciare Gesù secondo la tradizionale amnistia di Pasqua (Mar. 15:6–15), mandandolo alla *flagellazione senza l'esecuzione della pena capitale (Giov. 19:1–5), e con una semplice dichiarazione d'innocenza (Luca 23:22, *ecc.*) si dimostrarono, però, tentativi infruttuosi di fronte alla manifestazione ben orchestrata di ostilità popolare verso Gesù. Il fattore decisivo fu l'insistenza delle autorità giudaiche sul fatto che una minaccia al governo romano non avrebbe potuto essere ignorata; l'implicazione era che la non condanna di Gesù sarebbe approdata ai superiori di Pilato (Giov. 19:12). Gesù fu condannato dunque a essere crocifisso.

Per i dettagli sulla crocifissione come metodo di esecuzione si veda *croce. Era la morte di uno schiavo delinquente e anche di un ribelle contro il potere imperiale. L'agonia pubblica e prolungata doveva essere un deterrente per altri aspiranti ribelli.

La crocifissione di Gesù non fu insolita, quanto al metodo; ciò che fu insolito fu il comportamento della vittima. Nonostante la barbara crudeltà della flagellazione e la derisione dei soldati, il trasporto della pesante trave trasversale e la crocifissione stessa, le parole di Gesù durante il suo supplizio sono di perdono, di preoccupazione per gli altri e di preghiera al Padre (*sette parole di Gesù sulla croce). Questo suo comportamento colpì il centurione romano (Mar. 15:39; *cfr.* Luca 23:47) e uno dei due condannati (Luca 23:40–42).

Altrettanto insolita fu la rapidità della sua morte; un uomo che veniva crocifisso moriva molto raramente nello stesso giorno, e soltanto dopo un lungo periodo di crescente perdita di conoscenza. Gesù morì rapidamente e, sembra, per un deliberato atto di volontà (Luca 23:46; *cfr.* Giov. 19:30). Il suo grido finale "È compiuto" (Giov. 19:30) lo mostra non come vittima delle circostanze, ma nel pieno controllo della situazione, risoluto attore di un dramma di estrema importanza.

La sepoltura di Gesù fu un altro aspetto inusuale e indica l'appoggio di cui godeva ancora in ambienti influenti; di norma, infatti, i corpi dei crocifissi non venivano sepolti. La tomba di *Giuseppe d'Arimatea scavata nella roccia era probabilmente una delle tante che si trovavano lì vicino (*sepoltura e lutto).

Bibliografia. J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1960, tr. it. Brescia, 1966; A.N. Sherwin–White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, 1963; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; E. Bammel, a cura di, *The Trial of Jesus*, 1970; D.R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971. M. Hengel, *Crucifixion*, 1977, tr. it. Brescia, 1988, **in it.** R. Pesch, *Il processo di Gesù continua*, Brescia, 1993; G. Barth, *Il significato della morte di Gesù. L'interpretazione del Nuovo Testamento*, Torino, 1995; G. Jossa, *Il processo a Gesù*, Brescia, 2002; R. Brown, *La morte del Messia*, Brescia, 2003.

c) Risurrezione e ascensione

Il fatto che la tomba di Gesù fu trovata vuota la domenica mattina dopo la sua crocifissione è affermato in modi diversi da tutti e quattro i Vangeli e non può essere seriamente messo in discussione su basi storiche. Le spiegazioni di questo fatto che negano la *risurrezione letterale del suo corpo sono del tutto speculative e suscettibili di obiezioni più consistenti dell'evento storico che vogliono screditare.

I Vangeli e Paolo (in I Cor. 15) insieme attestano undici distinti incontri con Gesù risorto nel periodo immediatamente successivo a quella domenica mattina. Il carattere variegato e generalmente imprevedibile di queste apparizioni, e i diversi gruppi di persone coinvolti (da singoli individui a un gruppo di più di 500 persone), rende impossibile liquidarli come allucinazioni, e la difficoltà di stabilirne la sequenza (come i resoconti della scoperta della tomba vuota) non fa che rendere quanto mai improbabile che vi fosse un qualsiasi deliberato complotto teso a perpetrare un inganno ben architettato.

Su queste basi, i cristiani hanno concluso che

Gesù risorse fisicamente dalla tomba con un corpo che, sebbene liberato da alcune delle limitazioni di tempo e spazio (egli poteva passare attraverso porte chiuse e apparire e scomparire improvvisamente), era assolutamente fisico, in grado di spezzare il pane e mangiare, e di essere scambiato per il giardiniere o un compagno di viaggio.

Per alcune settimane Gesù continuò ad apparire in questo modo ai suoi discepoli in singoli incontri, non vivendo né viaggiando con loro. Avendoli dunque convinti della sua vittoria sulla morte, e avendoli rassicurati sul fatto che potevano continuare a confidare nella sua presenza e nel suo aiuto anche quando sarebbe stato fisicamente tolto, egli li lasciò in un modo tale da mostrare chiaramente che la sua presenza fisica non era più necessaria (Atti 1:9–11; *ascensione). Spettava a loro, nel futuro, continuare la missione da lui iniziata, missione nella quale sarebbe stato sempre presente con loro in modo spirituale (Matt. 28:18–20).

Bibliografia. J.N.D. Anderson, *A Lawyer among the Theologians*, 1973, capp. 3–4; G.R. Osborne, *The Resurrection Narratives*, 1984; J.W. Wenham, *Easter Enigma*, 1984, **in it.** G. O'Collins, *Gesù Risorto: un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Brescia, 1989; J. McDowell, *La risurrezione di Gesù. Un fatto certo*, Casoria, 1994; N.T. Wright, *Risurrezione*, Torino, 2006.

VII. L'insegnamento di Gesù

L'insegnamento di Gesù non è presentato in una forma sistematica; esso non fu trasmesso come un ordinato trattato, ma in un'ampia varietà di circostanze esistenziali e di incontri reali. In un articolo di questa natura si possono soltanto selezionare alcuni temi chiave e alcune sottolineature del suo insegnamento, concentrandosi su quelli che erano più peculiari e inattesi nell'ambito del giudaismo del I sec.

a) Forme di insegnamento

Formalmente, l'insegnamento di Gesù ha molto in comune con i metodi tradizionalmente impiegati dagli insegnanti giudaici. Le sue argomentazioni ispirate alle Scritture sacre, le sue esortazioni etiche, le sue regole di condotta, le sue parabole e le sue predizioni escatologiche possono essere tutte paragonate, in termini di metodo didattico, al giudaismo rabbinico o settario dell'epoca; come anche la forma ritmica e talvolta poetica utilizzata per aiutare la memorizzazione. L'unicità del suo insegnamento risiede nel tono e nel contenuto. Ad esempio, mentre la *parabola era una forma di insegnamento conosciuta e accettata, nella letteratura ebraica non c'è nulla che si avvicini alla vivacità, alla varietà e alla quantità delle parabole di Gesù, e ancor meno le sottolineature dottrinali ed etiche che esse comunicano.

Una caratteristica dell'insegnamento di Gesù è che non era trasmesso in forma di lezione accademica frontale, ma scaturiva da incontri personali, da domande di chi voleva sapere, da discussioni con le autorità religiose (di solito iniziate da queste), e dalla necessità di istruire i suoi discepoli in vista della sua imminente sofferenza e morte e del loro ruolo nella prosecuzione del suo ministero. Gesù certamente "ammaestrava" le folle per ore intere (*p.e.* Mar. 6:34–35); ma i discorsi così accuratamente strutturati che si trovano nei Vangeli (come il *Sermone sul monte e i discorsi che troviamo nel Vangelo di *Giovanni) portano il segno di una compilazione posteriore di detti di Gesù, piuttosto che di trascrizioni verbali dei suoi discorsi.

Particolarmente caratteristici di Gesù erano gli epigrammi, cioè espressioni a effetto spesso contenenti un'iperbole e un paradosso voluti per fare il punto (*p.e.* Mar. 10:25; 12:17; Luca 9:24, 58, 60, 62). Le immagini usate erano frequenti ed efficaci; a volte Gesù si servì di sussidi visivi nella forma di parabole "viventi" (Matt. 18:2; Giov. 13:1–15). L'insegnamento di Gesù non era mai noioso: di conseguenza, esso era molto più facile da ricordare degli insegnamenti più formali. Soprattutto, non era solamente teorico, ma aveva a che fare con aspetti pratici della vita.

b) Uso dell'Antico Testamento

Gesù fondò fermamente il suo insegnamento sull'AT. Le sue parole riportate nei Vangeli contengono più di 40 citazioni letterali, circa 60 chiare allusioni verbali e altri riferimenti a brani dell'AT, e oltre 100 altre possibili allusioni, per le quali è difficile dire se siano da intendere come allusioni specifiche oppure se Gesù, per il fatto di essere saturo delle parole e dei concetti dell'AT, si esprimeva inevitabilmente in modi che lo richiamavano.

L'AT era presente in ogni aspetto del suo insegnamento: egli discuteva dei suoi requisiti legali ed etici, che usava come base per il suo insegnamento morale (Matt. 5:17–48; Mar. 10:2–9; 12:28–31); faceva uso dei suoi racconti storici per illustrare aspetti del suo insegnamento (Mar. 2:25–26; Matt. 12:40–42; 24:37–39); nelle discussioni con i capi religiosi normalmente si rivolgeva all'AT come autorità ultima e talvolta li rimproverava perché non riuscivano ad afferrare i suoi principi basilari (Mar. 7:6–13; 12:24; Matt. 12:3–7). Ma era in particolare quando insegnava sulla natura della propria persona e della sua missione

che Gesù usava, in una varietà di modi, l'AT.

A volte Gesù citò semplicemente delle predizioni dell'AT per far comprendere che esse trovavano il loro compimento in lui. Molte di esse riguardavano la venuta del *Messia. Mentre il cristiano non è sorpreso da queste applicazioni (per i dettagli si veda *g*, sotto), bisogna dire che molti dei brani a cui Gesù si riferisce non fanno alcuna menzione del Messia ma solo di Dio stesso che viene a giudicare e a salvare (ad esempio Matt. 11:5, alludendo a Is. 35:5–6; Luca 19:10 a Ez. 34:16, 22; Luca 22:20 a Ger. 31:31); Gesù riteneva anche questi brani compiuti con la sua venuta. In modo ancor più sorprendente, riteneva molti brani che non sono affatto predizioni, ma semplicemente racconti di persone e fatti storici, come figure "adempiute" nella sua missione (come Matt. 12:40–42 in riferimento a Giona e Salomone; Matt. 4:4, 7, 10 in riferimento all'esperienza di Israele nel deserto in Deut. 8:3; 6:16, 13; Mar. 12:10–11 citando Sal. 118:22–23). Quest'ultimo modo di usare l'AT è sviluppato più completamente nel resto del NT (specialmente in Ebrei), ed è generalmente definito *tipologia. Numerose allusioni secondarie in tutto l'insegnamento di Gesù mostrano che egli concepiva il suo ministero come un "adempimento" non solo delle esplicite predizioni dell'AT, ma anche dell'intero disegno dell'opera di Dio nella storia di Israele contenuto in esso.

Bibliografia. R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; J.W. Wenham, *Christ and the Bible*, 1973.

c) Il tempo del compimento

Le prime parole di Gesù nel suo ministero in Galilea, riportate nei Vangeli, sono un'affermazione concisa dei presupposti di base di tutto il suo insegnamento: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino" (Mar. 1:15). Nel Vangelo di Luca il punto focale della prima apparizione pubblica di Gesù è l'affermazione che "Oggi, si è adempiuta questa scrittura (Is. 61:1–2.), che voi udite" (Luca 4:21). È di massima importanza, in tutto il corso del suo ministero, questa nota di adempimento al presente: si trattava dell'arrivo del Messia, della venuta del Giorno di Yahweh lungamente atteso dagli ebrei, l'adempimento di tutte le speranze dell'AT (si veda *b*), sopra). Pur non servendosi mai apertamente del titolo di "Messia" (si veda *g*), sotto, e *Messia, **II.** *a*), egli non negò mai che questo fosse il suo ruolo, e quando Giovanni Battista glielo chiese esplicitamente, diede una risposta chiaramente affermativa (Matt. 11:2–6, alludendo a Is. 35:5–6.; 61:1).

La venuta di Gesù introduce così, secondo il suo stesso insegnamento, una nuova era: l'attesa durata molti secoli lasciava ora il posto all'adempimento. Gesù, facendo uso della tipologia (si veda *b*) sopra), non considerava il suo ministero semplicemente come una *ripetizione* degli schemi precedenti dell'opera di Dio, ma come il loro *coronamento*, essendo l'atto finale e definitivo di Dio che introduceva i giorni della salvezza (e del giudizio) promessi. È in Gesù stesso, nel suo insegnamento e specialmente nel suo ministero salvifico di sofferenza, morte e risurrezione quale dimostrazione di approvazione divina, che sono incentrati, da ora in avanti, i rapporti di Dio con gli uomini.

Riconoscere questa enfasi è essenziale per poter afferrare il significato di buona parte dell'insegnamento di Gesù. Egli non riaffermava semplicemente quanto era già contenuto nell'AT, ma indicava nella sua persona ciò verso cui puntavano le Scritture dell'antico patto, e in cui trovava adempimento il ruolo di queste. Da questo momento in poi, l'AT stesso può essere compreso davvero soltanto *cristologicamente*.

In tal modo, Gesù non approva la ricerca dell'adempimento della profezia negli avvenimenti mondiali non legati al suo ministero. Egli stesso è il centro dell'adempimento; questo adempimento è già giunto con la sua venuta.

Gesù riassume questa enfatizzazione nel suo annuncio durante l'Ultima Cena parlando di un "nuovo *patto" (Luca 22:20; I Cor. 11:25). Il patto stabilito con Israele al Sinai (Es. 24, *ecc.*) è ora, come Geremia aveva predetto (Ger. 31:31–34), sostituito da uno nuovo, ratificato dalla morte sacrificale di Gesù. È iniziata una nuova era.

d) Il Regno di Dio

Questi concetti di un adempimento presente e di una nuova epoca emergono particolarmente nell'insegnamento di Gesù sul *Regno di Dio, uno dei suoi temi centrali. Egli ne parlò in un'ampia varietà di contesti, così che il suo significato essenziale va definito con attenzione. Esso significa la *sovranità* di Dio, la circostanza in cui Dio ha il controllo delle cose, il suo governo o il suo dominio. Ora, sebbene da un lato è vero che Dio abbia sempre il controllo, è tuttavia un fatto, dall'altro lato, che l'uomo respinga la sua sovranità e si ribelli. La "venuta del regno" denota, perciò, l'applicazione pratica del governo di Dio nelle vicende umane, ed era questa venuta del regno che Gesù annunciò all'inizio del suo ministero (Mar. 1:15). Altre sue affermazioni rafforzano il messaggio che la sua venuta ha già attuato il governo di Dio (Matt. 12:28; Luca 17:20–21.). Per questo egli poteva già parlare di persone che "en-

travano nel" o "ricevevano il" regno (Mar. 10:15, 23–25; Luca 12:31; 16:16), e assicurare i suoi discepoli, "il regno of Dio è vostro" (Luca 6:20; *cfr.* Matt. 5:3, 10).

Nello stesso tempo, vi è un senso importante in cui il regno è ancora futuro: esso infatti verrà "con potenza" (Mar. 9:1; *cfr.* Matt. 6:10; Luca 19:11; 22:18). Un giorno, l'accettazione della sovranità di Dio, che è stata aperta a tutti gli uomini con il ministero di Gesù e si è concretizzata nell'esperienza di coloro che lo hanno seguito (in questo senso il regno è già presente), diventerà un fatto universale, allorquando cioè tutti gli uomini, ovunque, riconosceranno il governo di Dio.

Quel coronamento futuro è l'orizzonte finale della proclamazione di Gesù del regno, il completamento di un processo già iniziato con il suo ministero terreno. La nuova era che Gesù è venuto a portare è l'era del governo di Dio. Man mano che le persone rispondono al suo messaggio, quel governo è stabilito progressivamente. Il "già" e il "non ancora" confluiscono in un grandioso panorama storico, del quale si deve ancora vedere il culmine, ma al centro del quale si trova Gesù stesso, perché è rispondendo al suo insegnamento e per mezzo della fede nella sua opera salvifica che un uomo può essere riportato a una vera relazione con Dio, e così "entrare nel Regno di Dio".

Bibliografia. G.E. Ladd, *The Presence of the Future*, 1973; R.T. France, *Divine Government*, 1990, **in it.** J. Weiss, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio,* D'Auria, Napoli, 1993.

e) Dio Padre

Per entrare nel Regno di Dio, quindi, è essenziale accettare il governo di Dio, il che implica una nuova relazione con lui. Per questo Gesù insegnò ai suoi seguaci, coloro che grazie al suo ministero entravano nel Regno di Dio, di considerare Dio come loro Padre. Questa immagine molto personale del rapporto del discepolo con Dio ricorre molto di frequente nei Vangeli ed è una delle caratteristiche più distintive e originali dell'insegnamento di Gesù. Egli insegnò loro a rivolgersi a Dio come al "Padre nostro che sei nei cieli" (Matt. 6:9; * preghiera "Padre nostro"), e a contare sulla sua cura paterna e sulla sua provvidenza nelle cose molto pratiche quale il cibo e il vestiario, perché "il Padre vostro celeste sa che avete bisogno di tutte queste cose" (Matt. 6:25–34). Potevano contare sul loro Padre che li avrebbe protetti (Matt. 10:28–31) e avrebbe provveduto loro cose buone (Matt. 7:7–11). Essendo suoi figli, dovevano provare a essere come lui, perfetti, imparziali (Matt. 5:43–48).

L'insegnamento di Gesù sulla paternità di Dio non è, pertanto, una generica affermazione della benevolenza di Dio verso la sua creazione, ma illustra una relazione di amore e di fiducia riservata soltanto a coloro che sono entrati nel regno. È totalmente opposta sia a un vago universalismo sia a una religiosità formale: si tratta di una relazione esclusiva e intima.

Se, però, l'insegnamento di Gesù su Dio come Padre dei suoi discepoli era un'idea nuova, lo era in modo ancora più forte la sua pretesa di essere, in un senso ancora più esclusivo, lui stesso il Figlio di Dio. Egli si rivolgeva regolarmente a Dio come "Padre" o "Padre mio", lasciando intendere un'intimità mai conosciuta prima nella religione ebraica. (Si veda J. Jeremias, "Abba", in *The Prayers of Jesus*, 1967, pp. 11–65, tr. it. Brescia, 1968.) Nel Vangelo di Giovanni la maggioranza assoluta dei riferimenti a Dio come Padre (e ve ne sono oltre 100) si riferiscono al Padre di *Gesù*. L'esclusività di questa relazione è mostrata dal fatto che Gesù non incluse mai se stesso insieme ai suoi discepoli nel concetto dell'essere *nello stesso senso* figli di Dio; non fece mai riferimento a Dio come al "Padre nostro", includendo se stesso nel "nostro". Matt. 11:27 riassume così questa relazione: "Ogni cosa mi è stata data in mano dal Padre mio; e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio, e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo". Vi sono quindi due modi distinti di essere legati a Dio come Padre: la perfetta unità Padre/Figlio che è una prerogativa esclusiva di Gesù; e il privilegio del discepolo, sfera nel quale solo Gesù può introdurlo, di conoscere Dio e dipendere da lui come suo Padre celeste. Nell'insegnamento di Gesù non c'è alcuna traccia di una più generica paternità di *Dio che abbracci tutti gli uomini.

Bibliografia. J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1971, pp. 56–68, 178–203, tr. it. Brescia, 1972.

f) L'etica del regno

L'attacco di Gesù al legalismo e la sua tendenza a dare la precedenza ai bisogni delle persone davanti alle regole convenzionali (si veda sopra, **V.** *c*), *d*) sono rispecchiati nell'etica che indicò ai suoi discepoli. Non c'è alcun affievolimento dell'esigenza morale: lo standard è la perfezione (Matt. 5:48). La giustizia da lui richiesta è maggiore di quella dei più scrupolosi legalisti (Matt. 5:20), ma la sua grandezza non consiste in un'ulteriore proliferazione di regole di condotta (infatti Gesù non fece alcun tentativo di stabilire un'etica completa per tutte le aree della vita), ma in una più profonda valutazione delle motivazioni e degli atteg-

giament. Rimangono delle regole (il *Sermone sul monte ne contiene molte), ma ciò che Gesù esige si focalizza sul pensiero che sta dietro l'azione (Matt. 5:21–28; Mar. 7:14–23). La cosa che che più colpisce nel suo insegnamento è l'importanza data all'*amore* (Mar. 12:28–34; *cfr.* Luca 6:27–35; Matt. 7:12; Giov. 13:34–35; 15:12–17, *ecc.*); e per evitare che questa esigenza scivolasse nel sentimentalismo, Gesù presentò il Buon samaritano come esempio di amore in azione (Luca 10: 25–37) con la conseguenza che il servizio altruista diviene il criterio della vera grandezza (Mar. 10:42–45).

Un tale amore pratico deve inevitabilmente avere i suoi effetti sugli atteggiamenti e sull'agire sociali. Per quanto riportato dai Vangeli, Gesù non fece proposte specifiche per la riforma della società, come non si impegnò politicamente (si veda sopra, **V.** *f*)), ma sia la sua vita (si veda **V.** *a*), *c*) sia il suo insegnamento tendono a minare la comoda accettazione dello *status quo* socio–economico. In particolare, la sua raccomandazione della povertà (Luca 6:20–25; Mar. 10:17–31; Matt. 6:19–24) e il suo appello per una generosità senza riserve (Luca 6:34–35; 12:33; 14:12–14; Mar. 10:21) rappresentano il fondamento, se non la struttura, di un'etica sociale radicale. (Si veda R.T. France, "God and Mammon: the practical relevance of the teaching of Jesus", *EQ* 51, 1979, pp. 3ss.)

Essere discepolo è, quindi, una seria e totale consacrazione, che può esigere drastiche rinunce non solo dei beni materiali, ma anche di reputazione e relazioni (Mar. 10:28–31; Matt. 10:34–39). Non è per dilettanti (Luca 9:62): esige un completo riorientamento, dove Dio e non l'uomo diventa il punto di riferimento per la vita e per il pensiero di una persona (Matt. 6:33, e tutto il senso di Matt. 6), e la motivazione dominante non è la prospettiva di una ricompensa umana e neanche divina, ma la riconoscenza per il perdono che scaturisce dalla grazia di Dio (Matt. 18:23–35; Luca 7:36–47).

È questo riorientamento, piuttosto che specifiche norme etiche, che rende l'etica di Gesù radicale, rispetto sia al legalismo sia all'umanitarismo che caratterizzavano i migliori sistemi religiosi del suo tempo.

g) La missione di Gesù

Abbiamo visto che Gesù era cosciente di avere un ruolo centrale nell'introdurre il Regno di Dio, perché era nel suo ministero che le speranze dell'AT dovevano trovare il loro adempimento. In altre parole, egli era il Messia.

Eppure, Gesù non dichiarò quasi mai di essere il Messia, facendo uso di questo termine. L'unica occasione in cui prese l'iniziativa nel fare questa dichiarazione fu al di fuori del territorio della Giudea (Giov. 4:25–26). Quando altri si riferivano a lui come Messia (Cristo), egli accettava l'ascrizione, ma era subito sollecito nell'evitare il titolo stesso, che sostituiva regolarmente con l'altro titolo di "Figlio dell'uomo" (Mar. 8:29–33; 14: 61–62; *Messia, **II.** *a*). La speranza messianica popolare giudaica era fermamente vincolata a un'interpretazione politica e nazionalistica del futuro giorno di liberazione, e Gesù non aveva progetti politiche (si veda sopra, **V.** *f*)). La sua personale concezione della propria missione come Messia era tale che il giudaismo popolare non l'avrebbe riconosciuta con quel nome, per cui il titolo stesso risultava imbarazzante.

Ma sebbene Gesù evitava il *titolo* "Messia" (e con esso quello ancor più carico di significato politico di "Figlio di Davide", che altri gli attribuivano, e che egli non applicò mai a sé stesso), faceva riferimento specifico a diverse figure veterotestamentarie, indicandole adempiute nel suo ministero. Quattro o cinque di tali figure si stagliano nel suo insegnamento, ed è una selezione istruttiva. Egli era il Signore di Davide, come illustrato in Sal. 110:1 (Mar. 12:35–37; 14:62); l'umile e rifiutato pastore/re che ricorre diverse volte in Zacc. 9–13 (Matt. 21:1–11; 24:30; 26:31); il Servo sofferente del Signore di Isaia 53 (Mar. 10:45; 14:24; Luca 22:37; *Servo del Signore, **II.** *a*), insieme alla figura collegata dell'unto del Signore di Is. 61:1 (Luca 4:18–21; Matt. 11:4–5); e il "Figlio dell'uomo" divinamente approvato e seduto sul trono di Dan. 7:13–14 (Mar. 8:38; 13:26; 14:62; Matt. 19: 28; 25:31; 28:18). L'enfatizzazione, pertanto, tranne che nel caso di Dan. 7:13f. (per il quale si veda sotto, *i*)), è decisamente su un ruolo di sofferenza, di rifiutato e di morte, e su una posizione umile piuttosto che di comando. Perfino la discussione del Salmo 110:1 in Marco 12:35–37 ha lo scopo specifico di dissociare Gesù dal titolo di "Figlio di Davide" e dalle sue implicazioni politiche. La figura dominante del messianismo dell'AT, un re come Davide, non compare, oltre a questo riferimento, nella selezione di Gesù, ma è rimpiazzata da immagini di sofferenza e di umiliazione.

Probabilmente è questo il motivo per cui Gesù spesso parlava di sé come del "Figlio dell'uomo". Altri titoli avevano già un contenuto chiaramente definito e solitamente nazionalistico, ma "Figlio dell'uomo" non era un *titolo* messianico corrente nel giudaismo ortodosso del tempo (sebbene Dan. 7:13–14 fosse ampiamente considerata una profezia messianica, senza però l'uso del titolo come tale), per cui questa espressione piuttosto enigmatica (*cfr.* Giov. 12:34) permise a Gesù di definire la propria concezione del suo ruolo mes-

sianico. (Si veda, inoltre *Messia, **II**. *a*); *Gesù Cristo, titoli.)

La necessità della sua sofferenza e della sua morte è un tema costante dell'insegnamento di Gesù (specialmente Mar. 8:31; 9:31; 10:33–34; ma anche Mar. 9:12; 10:38, 45; 12:6–8; 14:8, 21–25; Matt. 26: 54; Luca 9:31; 12:50; 13:32–33; 17:25; 22:37; Giov. 10:11–15; 12:23–25; *ecc.*), e spesso è sottolineato che così *deve* essere, perché sta scritto.

Lo scopo di questa sofferenza e di questa morte è spiegato in modo particolarmente chiaro in alcuni riferimenti a Isaia 53, dove si parla del Servo che deve soffrire per i peccati del suo popolo, morire a loro favore per rendere così "giusti i molti"; proprio in questo modo Gesù avrebbe dato "la sua vita come prezzo di riscatto per molti"(Mar. 10:45), e il suo "sangue del patto" sarebbe stato "sparso per molti per il perdono dei peccati" (Matt. 26:28). Questo è un linguaggio utilizzato per parlare di sacrifici, e il motivo della morte di Gesù era quello di rappresentare il sacrificio definitivo che avrebbe reso possibile il perdono dei peccati e la ripresa della comunione fra l'uomo e Dio, ponendo fine alla ribellione dell'uomo e introducendo il Regno di Dio. Questa teologia della redenzione compare raramente e solo per allusione nell'insegnamento di Gesù, ma si muove in una direzione inequivocabile, e viene ripresa in seguito nella teologia più sviluppata di Paolo e degli altri scrittori del NT (*espiazione; *redenzione).

Bibliografia. V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice*, 1937; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1966; R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, cap. 4; J.R.W. Stott, *La croce di Cristo*, GBU, Chieti, 2001; J. Piper, *La passione di Gesù Cristo*, Caltanissetta, 2005.

h) Il popolo di Dio

Si sostiene spesso che Gesù non intendeva fondare una chiesa. Se per "chiesa" si intende un'organizzazione formale e gerarchica, questo è senza dubbio vero. Ma la concezione della sua missione, come l'abbiamo delineata sopra, implicava inevitabilmente la creazione di una nuova comunità, che comprendesse coloro i quali entravano nel Regno di Dio per mezzo del suo sacrificio redentivo. Tale comunità, inizialmente limitata al suo primo gruppo di discepoli ma destinata ad abbracciare tutti coloro che avrebbero risposto al suo insegnamento, indipendentemente dalla provenienza sociale o etnica, non è affatto assente nel suo insegnamento.

La parola "chiesa" (***ekklēsia***) ricorre soltanto due volte nei Vangeli: in Matt. 18:17 si riferisce al gruppo locale di seguaci di Gesù riuniti per risolvere problemi sorti fra i suoi membri, mentre in Matt. 16:18 prefigura il concetto neotestamentario di una chiesa universale che nel tempo avrebbe rappresentato Gesù sulla terra. Altri termini, comunque, esprimono lo stesso concetto di una comunità definita: "il piccolo gregge" di Dio (Luca 12:32; *cfr.* Mar. 14:27; Giov. 10:16), la sua famiglia (Mar. 3:34–35; 10:29–30; Matt. 10:25) e gli ospiti al suo banchetto (Mar. 2:19; Matt. 8:11–12; 22:1–14).

Fino ad allora la nazione d'Israele era il popolo particolare di Dio. Gesù insegnava che da allora in poi, il popolo di Dio sarebbe stato più esteso, ma anche più ristretto, di Israele: i gentili avrebbero trovato un posto al banchetto, mentre qualche ebreo no (Matt. 8:11–12; *cfr.* Matt. 22:1–10). Giovanni Battista aveva ribadito che essere giudei non era in sé una garanzia di salvezza (Matt. 3:8–10) e Gesù riprese lo stesso tema. In numerose metafore e allusioni egli dà l'impressione che il vero Israele sia ora incentrato sulla sua persona (si veda sopra, *c*); anche **IV**. *c*) e in coloro che rispondono alla sua chiamata al ravvedimento. Tale convinzione, simboleggiata dalla scelta di dodici discepoli per formare il suo gruppo base (si veda specialmente Matt. 19:28) ed espressa con l'istituzione del "nuovo patto" (Luca 22:20; *ecc.*; *cfr.* Ger. 31:31–34), spiega perché, mentre il suo ministero personale fu volutamente limitato a Israele (Matt. 10:5f.; 15:24), potè mandare i suoi discepoli, dopo la risurrezione, a fare discepoli in tutte le nazioni (Matt. 28:19; Luca 24:47; Atti 1:8), per formare un popolo di Dio tratto da tutti gli abitanti della terra (Mar. 13:27) (*Israele di Dio; *elezione nazionale).

Bibliografia. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958; G.B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, 1965; C.H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970, cap. 5, tr. it. Torino, 1970; R.T. France, *TynB* 26, 1975, pp. 53–78, **in it.** R. Diprose, *Israele e la chiesa*, Roma, 1998.

i) Il futuro

Gesù si aspettava una "venuta del regno" nel futuro (si veda sopra, *d*), ma esattamente come e quando si aspettava ciò non è spiegato in modo sistematico, cosicché sono possibili un certo numero di interpretazioni diverse. Tuttavia, le seguenti fasi per giungere a questa consumazione sembrano chiaramente insegnate.

1. Diverse volte Gesù predisse che dopo la sua sofferenza avrebbe ricevuto la potenza e il dominio del "Figlio dell'uomo" di Daniele 7:13–14. (si veda sopra, *g*). Non è sempre chiaro quan-

do era da attendere questa prova dell'approvazione divina, ma in Matt. 28:18, dopo la risurrezione, egli sostenne di averla già ricevuta. Anche Marco 14:62 sembra prevedere una rivendicazione imminente, di cui saranno testimoni i suoi stessi giudici.

2. Un evento futuro ripetutamente e chiaramente predetto da Gesù è la distruzione di Gerusalemme e del suo tempio (Mar. 13:2 e il discorso che segue; Luca 21:20–24.; *cfr.* anche Matt. 23: 37–39; Luca 23:28–31), evento presentato come l'inevitabile risultato della mancata risposta dei giudei all'appello finale di Dio (Luca 13:34f.; 19: 41–44; *cfr.* Matt. 22:7) e che si sarebbe abbattuto su quella generazione (Matt. 23:36; Mar. 13:30). È probabile che alcuni dei discorsi di Gesù sulla "venuta del Figlio dell'uomo" (richiamando, nuovamente, Dan. 7:13–14) si riferiscano, almeno in parte, a questo evento piuttosto che alla sua seconda venuta, specie per il fatto che anch'essi prefigurano un adempimento in quella generazione (Mar. 8:38–9:1; Matt. 10:23; Mar. 13:26, 30). Questo atto di giudizio sarebbe, perciò, un'ulteriore manifestazione dell'approvazione divina della sua persona e dell'opera compiuta. Non c'è accordo su quanto del *discorso sul monte degli Ulivi si riferisca alla domanda con la quale esso si apre concernente la distruzione del tempio, e quanto invece a un futuro più lontano, ma di certo il destino di Gerusalemme occupa un posto di rilievo nelle aspettative di Gesù per il futuro, e lo tratta in relazione al proprio ministero.

3. Un'ulteriore applicazione di Daniele 7:13–14 è quella relativa al giudizio finale (Matt. 25:31–34; *cfr.* Matt. 19:28). Mentre troviamo la descrizione più dettagliata in Matteo 25:31–46, questo "giorno del giudizio" è frequentemente citato nell'insegnamento di Gesù che lo applica sia alle persone individualmente, sia alle comunità o nazioni (Matt. 10:15, 32–33; 11:22–24; 12:36, 41–42). Anche in questo giudizio finale Gesù riveste un ruolo di protagonista.

4. Gesù predisse anche la sua seconda venuta, o *parousia* (termine che ricorre nei Vangeli solo in Matt. 24:3, 27, 37, 39), a volte definita il "giorno del Figlio dell'uomo". Essa sarà inconfondibile e universalmente visibile come un lampo (Luca 17: 24); sarà improvvisa e totalmente inattesa (Matt. 24:37–44; Luca 17:26–35), per cui esige una costante prontezza (Matt. 24:42–51; 25:1–13); non si può calcolarne la data, tanto che Gesù stesso affermò di non sapere affatto quando si verificherà (Mar. 13:32).

Questi quattro aspetti dell'insegnamento di Gesù sul futuro si fondono l'uno nell'altro, cosicché non è sempre possibile essere sicuri a quale si faccia riferimento. In generale, mentre 1. rappresenta uno stato di cose costante dalla risurrezione in poi, 2. ha a che fare con uno specifico avvenimento futuro atteso entro quella generazione, e 3. e 4. sono due aspetti della consumazione finale, quando il regno verrà pienamente stabilito; ma tutti sono collegati al permanente ruolo di Gesù quale "Figlio dell'uomo" glorificato e seduto sul trono. Non si dovrebbe permettere alla differenza di opinioni esegetiche sugli intenti di brani specifici di oscurare questo schema globale della visione di Gesù stesso, della venuta del Regno di Dio. Una tale comprensione del suo insegnamento non fornisce alcun sostegno all'affermazione secondo la quale Gesù prevedeva la fine del mondo in un futuro molto vicino. Permette invece di sostenere che la sua chiamata a essere sempre pronti sia altrettanto vincolante per noi oggi quanto lo era per coloro che la udirono per primi (*escatologia).

Bibliografia generale. In aggiunta alle opere elencate alla fine delle singole sezioni, le seguenti opere, più generali, sulla vita e sull'insegnamento di Gesù, sono utili: J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 2 ed., 1963, tr. it., Brescia, 1967; *idem.*, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, 1971, tr. it., Brescia, 1972; C.H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970, tr. it., Torino, 1970; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 2 ed., 1973, tr. it. Torino, 1981; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, tr. it., Milano, 1983; F.F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974, tr. it., Torino, 1989; G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974; B.F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 1979; J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, 1980; A.E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982; M.J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, 1984; E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, 1985, tr. it., Genova, 1992; G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 1986; R. Leivestad, *Jesus in His Own Perspective*, 1987; G. Theissen, *The Shadow of the Galilean*, 1987, tr. it., Torino, 1990; J.H. Charlesworth, *Jesus Within Judaism*, 1989, tr. it., Torino, 1994; C.A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, 1989; R.T. France, *Jesus the Radical,* 1989; D. Wenham, *The Parables of Jesus*, 1989; J.D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, 1991; J.P. Meier, *A Marginal Jew* 1, 1991, tr. it., Brescia, 2001–2003; N.T. Wright, *Who Was Jesus?*, 1992; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 2 ed., 1993, parte I, **in it.** *DIB*, pp. 596–618; *DPL*, pp. 706–735; R. Fabris, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione,* Cittadella, Assisi, 1983; A. McGrath, *Gesù. Chi è e perché è im-*

portante saperlo, GBU, Roma, 1997; N.T. Wright, *Gesù di Nazareth. Sfide e provocazione*, Torino, 2003; C. Augias, M. Pesce, *Inchiesta su Gesù*, Milano, 2006; M. Borg, N. T. Wright, *Quale Gesù? Due letture*, Torino, 2007; P. Ciavarella, V. Bernardi, *Risposta a Inchiesta su Gesù,* GBU, Chieti, 2007; G. Theissen, *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino, 2007. (R.T. France)

GETSEMANI

Dall'aramaico ***gaṯ šemen***, "frantoio", il nome indica un giardino (***kēpos***, Giov. 18:1) a oriente di Gerusalemme oltre la valle del Chedron e presso il monte degli Ulivi (Matt. 26:30). Era un luogo di ritiro frequentato spesso da Cristo e dai suoi discepoli, e fu il luogo dell'agonia di Gesù, del tradimento di Giuda e dell'arresto (Mar. 14:32–52). Probabilmente è il caso di porlo in antitesi con l'Eden, considerandolo il giardino in cui il secondo Adamo vinse la tentazione. Dall'atteggiamento assunto dal nostro Signore nel Getsemani (Luca 22:41) è sorta la consuetudine cristiana di mettersi in ginocchio per pregare. La località latina tradizionale del giardino si trova a oriente del ponte sul Chedron, sulla strada che porta a Gerico.

Qui ci sono degli olivi antichi, si pensa del VII sec. d.C. Si tratta di un terreno quadrangolare che misura 50 metri per lato, che fu recintato dai francescani nel 1848. Secondo Eusebio e Girolamo corrisponde al sito del Getsemani, mentre Thomson, Robinson e Barclay ritengono che sia troppo piccolo e troppo vicino alla strada. Un sito adiacente, a nord, fu recintato dai greci. A nord–est della Chiesa di S. Maria vi è un ampio terreno dove c'erano dei giardini messi a disposizione dei pellegrini cristiani, e Thomson è del parere che il Getsemani dei Vangeli si trovasse qui. Gli olivi originali furono abbattuti da Tito (Giuseppe Flavio, *Bell.* 5,523).

Bibliografia. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, 1888, p.634; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935, pp. 321ss, **in it.** J. Wilkinson, *Gerusalemme la città santa*, Roma, 1981; R.E. Brown, *La morte del Messia*, 2 ed., Brescia, 2003. (D.H. Tongue)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento

GHEAZI

Servo di *Eliseo, forse da identificare con il servo anonimo di II Re 4:42 e 6:15, ma il suo nome è citato soltanto tre volte.

In II Re Gheazi suggerisce che la Sunamita sia ricompensata con la promessa di un figlio, e più avanti è lui che prende il bastone di Eliseo e va a posarlo sulla faccia del fanciullo morto nella vana speranza di ridargli la vita.

In II Re 5, dopo che Eliseo si è rifiutato di accettare un regalo da Naaman la cui lebbra era stata risanata, Gheazi, mentendo, ottiene regali per se stesso. Come punizione lui stesso è colpito dalla lebbra. II Re 5:27 va confrontato con i regolamenti relativi alla lebbra di Levitico 13:12–13. Quando questa forma di malattia della pelle, quale che fosse, faceva diventare bianca tutta la pelle, il malato era da considerarsi "puro" e non era escluso dalla comunità. Perciò Gheazi è potuto restare al servizio di Eliseo. In II Re 8:1–6 Gheazi racconta al re Ieoram il modo in cui il figlio della Sunamita era stato riportato in vita. Mentre egli parla, la donna stessa giunge dal re per chiedere che le sue proprietà le vengano restituite. (J.S. Wright)

GHEBA

(Ebr. *geḇa*, "colle"). Città nel territorio di Beniamino, 11 km. a nord di Gerusalemme e 5 km. da Ghibea con la quale non va confusa (*cfr.* Gios. 18: 24, 28; Is. 10:29). Fu assegnata da Giosuè ai leviti (Gios. 21:17; 1 Cro. 6:60). Fu sulla discesa che partiva da questa città che Gionatan e il suo scudiero, nel loro attacco audace, si palesarono ai filistei (I Sam. 14:1–15). Ai tempi di Asa, re di Giuda, fu fortificata e da allora fu considerata il confine settentrionale di Giuda, sostituendo il nome di Dan nel detto popolare: "da Dan a Beer–Sceba" (II Re 23:8). Dopo l'esilio mantenne la sua importanza (Nee. 11:31; 12:29). La città odierna di Geba' si trova sullo stesso sito. (M.A. MacLeod)

GHEBEL

1. Porto canaaneo e fenicio, le cui rovine si trovano a Jbeil, a 40 km. a nord di Beirut. Il suo nome, (semitico occidentale ***gᵉḇal***, accadico *gubla*, egiziano *kpn*), significa "colle", "scogliera ripida". Il nome greco Biblo potrebbe dipendere da uno spostamento fonetico *g–b*, oppure significare che qui i greci, per la prima volta, conobbero il papiro (gr. *byblos*), supporto scrittorio importato dall'Egitto.

Gli scavi iniziati nel 1919 da M. Dunand hanno portato alla luce una città fiorente dall'epoca neolitica fino ai tempi delle crociate. Già alla metà del III mill. a.C. era centro di esportazione di legno di cedro verso l'Egitto, ricevendo in cambio beni di lusso. La città era protetta da forti bastioni di pietra. All'interno vi erano case, templi e tombe. Alla fine del III mill. fu saccheggiata ma presto

si riprese. Uno dei templi era consacrato alla dea patrona della città (Baalat Ghebal) mentre un altro costituiva un monumento ripieno di obelischi in memoria dei defunti; probabilmente all'origine questi erano ricoperti di argilla e recanti iscrizioni. Decine di anfore contenenti armi, gioielli e statuette di varie divinità, venivano sepolti nei pressi dei templi come offerte votive. Le tombe dei re di Biblo erano piene di vasi di pietra e di vasi egiziani risalenti al 1800 a.C. *ca*. Da questo periodo in poi sembra che degli scribi a Biblo, esperti di scrittura egiziana, abbiano inventato una scrittura più semplice, nota come il geroglifico di Biblo, un sillabario di circa 80 simboli incisi su tavole di pietra e di rame. Forse da qui sorse l'alfabeto (*Scrittura). È certo che esso era già utilizzato, essendo pienamente sviluppato fin da circa il 1000 a.C., data a cui risale il sarcofago in pietra del re Chiram, che porta la prima iscrizione alfabetica più estesa finora conosciuta. Altri testi risalenti al 900 a.C. mostrano la prosecuzione dei contatti con l'Egitto. Con la crescita della potenza di Tiro e di Sidone, l'importanza di Biblo andava diminuendo.

Giosuè 13:5 nomina Ghebel come parte della terra promessa, prima della conquista, e infatti Israele non l'ha mai posseduta. Salomone assunse degli scalpellini ghiblei (I Re 5:18), mentre Ezechiele 27:9 menziona i suoi esperti costruttori navali. Il racconto egiziano di Wenamum descrive la città intorno al 1100 a.C. (*ANET*, pp. 25–29). **2**. Regione montuosa della Transgiordania, i cui abitanti si alleavano con le altre popolazioni circonvicine contro Israele (Sal. 83:7).

Bibliografia. M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, 1937; N. Jidejian, *Byblos through the ages*, 1968, **in it.** *Dizionario della civiltà fenicia*, Roma, 1995; F. Briquel–Chatonnet, *I fenici. Alle origini del Libano*, Torino, 2000. (A.R. Millard)

*Fenici; *Sidone; *Tiro

GHEBER

Principe israelita, figlio di Uri, menzionato in ciò che sembra essere una nota storica aggiunta all'elenco dei distretti amministrativi di Salomone, e presentato come il prefetto di tutto "il paese di Galaad" (I Re 4:19), prima che Salomone lo dividesse nei distretti sesto e settimo, assegnando a Ben–Gheber (forse figlio di Gheber) l'intendenza del sesto distretto (I Re 4:13).

Bibliografia. T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, 1971, pp.121–122. (T.C. Mitchell)

GHEDALIA

(Ebr. *gᵉḏalyâ* o *gᵉḏalyāhû*, "Yahweh è grande"). **1**. Figlio di Aicam, nipote di Safan, fu nominato capo ministro e governatore di Giuda da Nabucodonosor II nel 587 a.C. (II Re 25:22). Insieme al profeta Geremia ebbe l'incarico di occuparsi di alcune principesse reali e della gente rimasta in Giuda dopo la guerra con Babilonia. (Ger. 41: 16; 43:6). Si stabilì a Mispa, dove lo raggiunsero Geremia (40:6) e molti ufficiali e uomini che erano scampati al nemico. Concesse loro asilo politico a condizione che abitassero pacificamente, sottomessi ai caldei. Tuttavia Baalis, re degli ammoniti istigò un ufficiale tra i profughi, Ismael, a uccidere Ghedalia (Ger. 40:14; 41:1–3; II Re 25:25). Il timore di possibili ritorsioni da parte dei babilonesi spinse altri guidei a emigrare in Egitto, nonostante l'avvertimento di Geremia (cap. 42). Il digiuno del terzo giorno di Tišri commemora la morte di Ghedalia (Zacc. 7:5; 8:19). Un sigillo trovato a Lachis recante la scritta: "Appartenente a Ghedalia che è sopra la casa", quasi certamente si riferisce a questo personaggio. **2**. Cantore, figlio di Iedutun, che guidava il coro levitico con la cetra (I Cro. 25:3, 9). **3**. Sacerdote sposato con una donna straniera ai tempi di Esdra (Esd. 10:18). **4**. Figlio di Pascur, cittadino di spicco a Gerusalemme e avversario di Geremia (Ger. 38:1, 4–6). **5**. Nonno del profeta Sofonia e nipote di Ezechia (Sof. 1:1). (D.J. Wiseman)

*Nabucodonosor

GHEDER

Città nella parte meridionale di Canaan (Gios. 12: 13). Nel testo della LXX (B) è *asei*, e altre MSS. in minuscolo suggeriscono che la seconda lettera sia una "s"; la forma originale del testo potrebbe essere stata Goscen. Y. Aharoni, *LOB*, p. 231, suggerisce Gherar. (J.D. Douglas)

GHEDERA

(Ebr. *gᵉḏērah*). **1**. Nella Sefela (regione bassa), Giosuè 15:36, probabilmente Ḫirbet Ĝudrāya (M. Noth, *Josua, ad loc.*) sul lato settentrionale della valle di Ela, di fronte a Soco. Ḫirbet Gedīre, a occidente di Latrun (L. Grollenberg), non si addice al contesto. **2**. Le fabbriche reali di ceramica menzionate in I Cronache 4:23; forse si tratta di Tell ej Judeideh a nord della valle di Maresa (W. F. Albright, *JPOS* 5, 1925, pp. 50ss), dove è stata scoperta una quantità di manici di anfore incisi. **3**. Nel territorio di Beniamino (I Cro. 12:4), forse Ĝudēra, a nord–est di Gabaon, oppure Ḫirbet

Ĝudēra, 10 km. più a ovest. (J.P.U. Lilley)

GHEDEROT

(Ebr. ***g^{e}derôṯ***). Una città nella zona di Lachis in Giuda (Gios. 15:41, I Cro. 28:18). L'area di Qatra e l'odierna Gedera, a sud–est di Iabneel (F.–M. Abel, L. Grollenberg) è troppo a ovest e non quadra con il contesto (*GTT*, p.147; M. Noth, *Josua*, 2 ed., p. 95). (J.P.U. Lilley)

GHEDEROTAIM

(Ebr. ***g^{e}dērôṯaim***). Forse una variante di Ghedera, in Giosuè 15:36; il numero delle città è esatto; nella LXX per "i suoi ovili" si legge ***giḏrōṯêhâh***. (J.P.U. Lilley)

GHEDOR

(Ebr. ***g^{e}dôr***). **1.** Una città nella contrada montuosa di Giuda (Gios. 15:58 e forse I Cro. 4:4); Ḫ. Gedūr, 2 km. a ovest di Beit Ummar e a poca distanza dalla cresta centrale; forse Bet–Gader menzionato in I Cronache 2:51 (*GTT* p. 155). **2.** Nel Neghev, vicino a Soco e Zanoah(I Cro. 4:39). **3.** Nel territorio di Beniamino (I Cro. 12:7); forse da identificarsi con *Ghedera **(3)**. **4.** Nome personale di un beniaminita in I Cronache 8:31 e 9:37. (J.P.U. Lilley)

GHELILOT

Ha forse il significato di "circuito, cerchio" (di pietre), *cfr.* *Ghilgal. È nominato soltanto in Giosuè 18:17 ed è indicato come luogo di confine tra Giuda e Beniamino, con parole quasi identiche a quelle riferite a Ghilgal in Giosuè 15:7. Dato che Ghilgal e Ghelilot hanno praticamente lo stesso significato, in ambedue i casi derivante dall'ebraico ***gālal*** "rotolare", si potrebbe trattare di varianti del nome dello stesso luogo. J. Simmons, *GTT*, p. 173, §326 considera Ghelilot una piccola area nei pressi di Gerico. Y. Aharoni, *LOB*, p. 235, la cercava invece dalle parti di Tal'at ed–Damm, a sud dello uadi Qilt. (K.A. Kitchen)

GHERAR

(Ebr. ***g^{e}rār***, "cerchio"), antica città a sud di Gaza (Gen. 10:19) nelle colline basse ai piedi dei monti della Giudea. Sia Abraamo (Gen. 20—21) sia Isacco (Gen. 26) vi soggiornarono, scavando pozzi e generalmente godendo buoni rapporti con Abimelec, re di Gherar, sebbene Isacco ebbe con lui un disaccordo, poi superato. La città si trovava "nel paese dei *filistei" (***'ereṣ p^{e}lištîm***, Gen. 21: 32, 34; si veda anche 26:1, 8), designazione questa non necessariamente anacronistica. Nei primi anni del nono secolo a.C., Asa re di Giuda vi conseguì una grande vittoria sull'esercitò dell'invasore etiopo Zera (II Cro. 14:13–14).

Il sito di Gherar fu identificato da W.M. Flinders Petrie con l'odierna Tell Gemme, ma in seguito a una ricerca di D. Alon, sembra più verosimile il sito di Tell Abū Hurēre, una collinetta a circa 18 km. a sud–est di Gaza, nello uadi eš–Šerī'a. Si era pensato che questa fosse una collinetta naturale, dal momento che non erano stati riscontrati nelle vicinanze rovine risalenti a prima dell'Età del Ferro, ma la ricerca di Alon ha dimostrato che fu abitato inizialmente nel periodo calcolitico e che l'occupazione continuò in tutti i periodi dell'Età del Bronzo e del Ferro. Cocci trovati più in superficie indicano che la città ebbe un periodo di prosperità verso la metà dell'Età del Bronzo, l'epoca dei patriarchi.

Bibliografia. Y. Aharoni, "The Land of Gerar", *IEJ* 6, 1956, pp. 26–32; *cfr.* F.M. Cross. Jr. e G.E. Wright, *JBL* 75, 1956, pp. 212–213; W.F. Albright, *BASOR* 163, 1961, p. 48. (T.C. Mitchell)

GHERIZIM, GARIZIM

La più meridionale delle due montagne che sovrastano la cittadina moderna di Nablus, 4 km. a nord–ovest dell'antica Sichem (in arabo Gebel et–Tor). È stato chiamato il monte della benedizione, perché ivi furono pronunciate le benedizioni che conseguivano all'ubbidienza, nell'assemblea solenne d'Israele descritta in Giosuè 8:30–35.

Una sporgenza rocciosa a metà strada verso la cima è comunemente nota come "tribuna di Iotam" da cui egli si rivolse agli uomini di Sichem (Giu. 9:7). Sulla sommità si trovano rovine di una chiesa cristiana del V secolo. Precedentemente questa posizione fu occupata da un tempio di Giove, che aveva una scalinata di 300 scalini, come rappresentato su alcune monete antiche rinvenute a Nablus.

Garizim era il monte sacro dei samaritani, perché hanno "adorato su questo monte" (Giov. 4: 20) per innumerevoli generazioni, facendone l'ascesa per osservare le feste di Pasqua, di Pentecoste e delle Capanne. Secondo la tradizione samaritana, Garizim sarebbe sia il monte Moria (Gen. 22:2), sia il luogo scelto da Dio per porvi il suo nome (Deut. 12:5). Dunque fu qui che si costruì il tempio samaritano, con l'autorizzazione dei persiani, nel IV sec. a.C.; lo stesso tempio fu distrutto da Giovanni Ircano nella sua conqui-

sta di Sichem con il territorio circostante intorno al 128 a.C. Si veda inoltre E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, pp. 157–171; G. E. Wright, *Shechem*, 1965, pp. 170–184; *NEAEHL*, pp. 484–492, **in it.** R.S. Hess, *Giosuè. Introduzione e commento*, GBU, Chieti, 2006. (G.T. Manley, F.F. Bruce)

GHERSOM, GHERSON

Ghersom si riferisce alle seguenti persone: **1**. Primogenito di *Mosè, nato in Madian (Es. 2:22; 18: 3). Il nome, che significa "esilio" o "straniero" ricordava l'esilio di Mosè. I figli di Ghersom furono considerati leviti (I Cro. 23:14–15). **2**. Discendente di Fineas il sacerdote (Esd. 8:2). **3**. Figlio di Levi (I Cro. 6:1, 16–17); altrove sono usate forme affini del nome, "Gherson" e "ghersoniti". Nel deserto i ghersoniti portavano il tabernacolo, la tenda, la coperta, i teli e i cordami per la portiera d'ingresso e per il cortile, e ricevettero due carri e quattro buoi per svolgere questo compito. Si accampavano a ovest del tabernacolo. I loro maschi, dall'età di un mese in su, furono 7,500; coloro che servivano, di età tra trenta e cinquant'anni, furono 2,630 (Num. 3:17–26; 4:38–41; 7:7). Nella terra promessa ottennero tredici città (Gios. 21:6). Sotto la direzione del re Davide, i figli di Asaf e i figli di Laedan, ambedue famiglie di ghersoniti, avevano compiti speciali nel canto e nella cura dei tesori della casa di Dio (I Cro.6:39; 23:1–11; 26:21–22). Ghersoniti sono menzionati nel trasporto dell'arca a Gerusalemme (I Cro. 15:7), nella purificazione del tempio sotto Ezechia e sotto Giosia (II Cro. 29:12; 35:15), e nel servizio sacro con Esdra (Esd. 3:10) e Neemia (Nee. 11:17). (D.W. G)

GHESEM

Menzionato in Neemia 2:19 e 6:1–2 come uno dei principali oppositori di *Neemia, quasi certamente è lo stesso Gasmu di Neemia 6:6. In questi brani è identificato semplicemente come "l'arabo" ma era evidentemente un personaggio influente. Vi sono due iscrizioni che forniscono notizie interessanti. Si tratta in primo luogo di un memoriale dell'antica Dedan (l'odierna el–'Ula) che indica come data: "ai giorni di Jasm (forma dialettale di Ghesem) figlio di Shahru", testimoniando così la fama di Ghesem nell'Arabia settentrionale. La seconda iscrizione è una dedica in aramaico, incisa su un vaso d'argento proveniente da un santuario arabo del Delta egiziano. Recita cosi: "Ciò che Qaynu, figlio di Ghesem, re di Chedar, portò [come offerta] a [la dea] Han–'Ilat". Questo testo del suo erede dimostra che Ghesem fu re (capo dei capi) delle tribù di commercianti del deserto della Chedar biblica, situata nell'Arabia settentrionale. Dal periodo in cui invasero l'Egitto nel 525 a.C., i re di Persia mantennero buoni rapporti con gli arabi, (*cfr*. Erodoto, 3.4ss, 88) il che tende a confermare Neemia 6:6, perché una lamentela da parte di Gasmu rivolta al re persiano senz'altro sarebbe stata ascoltata. Per ulteriori notizie sul vaso d'argento e una trattazione più completa di Ghesem, si veda I. Rabinowitz, *JNES* 15, 1956, pp. 2, 5–9, e tavole 6–7. Si confronti anche W.F. Albright, "Dedan" nel volume dedicato ad Alt, *Geschichte und Altes Testament*, 1953, pp. 4, 6 (Iscrizione di Dedan). (K.A. Kitchen)

GHESUR, GHESURITI

1. Nell'elenco dei figli di Davide in II Samuele 3:3 il terzo è: "Absalom figlio di Maaca, figlia di Talmai, re di Ghesur", città della Siria (II Sam. 15:8; I Cro. 3:2), a nord–est di Basan (Gios. 12:5; 13: 11, 13). Absalom fuggì in questa città dopo aver assassinato suo fratello Amnon (II Sam. 13:37), e Davide vi mandò Ioab per riprenderlo (14:23). Il giovane tornò a Gerusalemme ma solo per macchinare una ribellione contro suo padre (II Sam. 14:32; 15:8). **2**. Un altro gruppo chiamato "ghesuriti" è citato in Giosuè 13:2 e in I Samuele 27:8, risiedente nel Neghev presso il confine con l'Egitto. (F.F. Bruce)

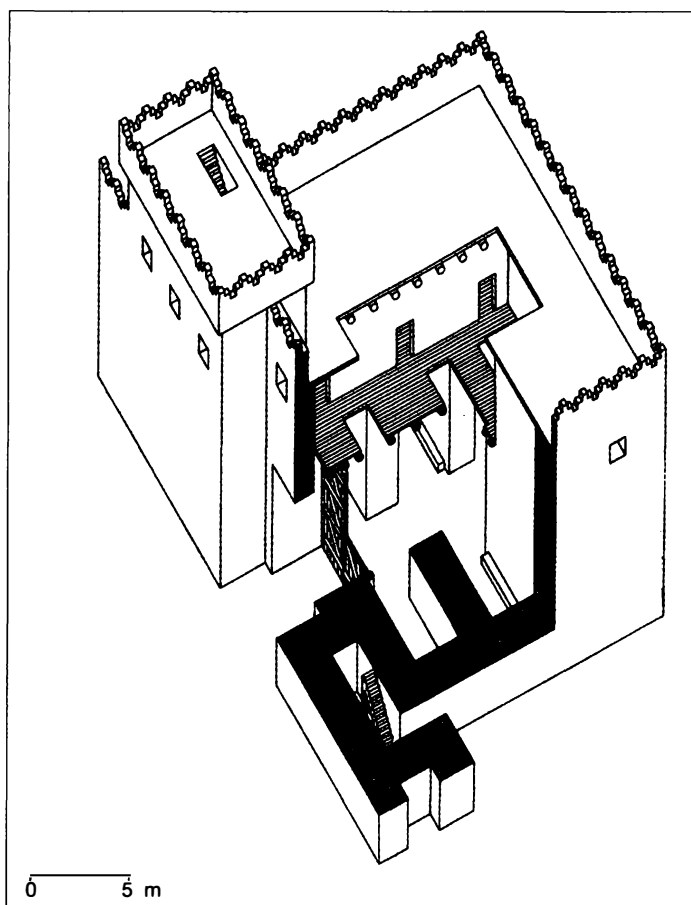
GHEZER

Una delle città principali della Canaan biblica che esiste da almeno dal 1800 a.C. Ha una posizione strategica sulla strada che porta da Gerusalemme a Ioppe, sulla parte rocciosa più settentrionale della Sefela, sovrastante la valle di Aialon. Dista soltanto 12 km. dalla via principale che collega l'Egitto e la Mesopotamia. Il faraone Tutmòsi III conquistò la città cananea nell'anno 1468 a.C. *ca*. Alcune delle lettere di *Amarna provenienti da Ghezer dimostrano che la città prima oscillò poi rimase leale all'Egitto nel XIV sec. a.C. All'epoca della conquista di Israele, il re cananeo Oram di Ghezer cercò di aiutare la città di Lachis ma subì una disfatta (Gios. 10:33; 12:12). Israele non annientò Ghezer (Gios. 16: 10; Giu. 1:29). La città fu contata nel territorio di Efraim come città levita (Gios. 21:21). Il faraone Merenptah scrisse sulla sua stele di averla riconquistata poco dopo la conquista della terra da parte d'Israele. Reperti archeologici dimostrano che dopo il 1200 a.C. la città fu sotto il controllo dei filistei, forse con l'approvazione dell'Egitto, e questo potrebbe spiegare il motivo delle battaglie svolte da Davide in queste zone (II Sam. 5:

25). Ghezer ritornò sotto la giurisdizione d'Israele quando il faraone la diede a sua figlia in occasione del suo matrimonio con Salomone, che ricostruì la città con le sue mura (I Re 9:15–17). Scavi svolti negli anni 1964–1973 hanno portato alla luce una porta con sei camere interne e diverse fortificazioni. In questa zona sono state rinvenute anche grandi quantità di pietre calcinate, probabile risultato dell'attacco a Giuda da parte del faraone Sheshonq (Sisac) nel 925 a.C. *ca.* (I Re 14:25–28). La città fu ricostruita e rimase israelita fino alla fine dell'occupazione assira, nel 630 a.C. *ca.* Sono stati scoperti in un centro amministrativo assiro due contratti per la vendita di un terreno a un assiro da parte di un israelita. La città continuò a essere occupata dai persiani, dai seleucidi e dai maccabei. Ghezer (Gazara) è spesso nominata nei racconti delle rivolte maccabee. Due reperti archeologici interessanti sono il *calendario di Ghezer e un *alto luogo con dieci pilastri monolitici risalenti al 1600 a.C. *ca.*

Bibliografia. R.A.S. Macalister, *The Excavations of Gezer*, 1912; W. G. Dever *et al* a cura di *Gezer* 1–8, 1970ss.; *NEAEHL*, pp. 496–506, **in it.** *EAA*, *s.v.* "Gezer", 3, pp. 859ss., I Supp. (1970), pp. 582ss.; G. Garbini, *Note sul "calendario" di Gezer*, Bardi, Roma, 1957. (G.G. Garner, J. Woodhead)

GHIBBETON

Ebr. *gibbᵉṭôn*, "mucchio", città nel territorio di Dan (Gios. 19:44) data ai leviti cheatiti (Gios. 21: 23). Per un certo tempo era in mano ai filistei e fu la scena di battaglie tra filistei e israeliti del nord. In questo luogo Baasa uccise Nadab (I Re 15:27) e circa 26 anni più tardi Omri vi fu proclamato re (I Re 16:17). Sargon re dell'Assiria fece dipingere la sua conquista della città sulle pareti del suo palazzo, tra le vittorie della sua campagna militare del 712 a.C. (si veda P.E. Botta, *Monumenti di Ninive*, 1849, 2, tav. 89). Probabilmente si tratta del-

Ricostruzione della porta di Ghezer.

l'odierna Tell el–Melat, a ovest di Ghezer. (G.W. Grogan)

GHIBEA

Sostantivo, ebr. ***giḇeʿâ***, ***giḇeʿat***, che significa "collina" (II Sam. 2:25; 6:3) ma indica anche un nome di luogo. Data la somiglianza con la località di ***geḇaʿ*** (*Gheba) a volte queste due località si confondono.

1. Cittadina nel territorio montuoso di Giuda (Gios. 15:57), forse da identificarsi con l'odierna el–Gebaʿ vicino a Betlemme.

2. Città di Beniamino (Gios. 18:28), a nord di Gerusalemme (Is. 10:29). In seguito a un reato commesso dai suoi abitanti, la città fu distrutta al tempo dei Giudici (Giu. 19—20; *cfr.* Os. 9:9; 10: 9). Famosa come città natia di Saul (I Sam. 10:26), ***giḇeʿat šāʾûl***, "Ghibea di Saul" (I Sam. 11:4), fu sia residenza reale mentre era re (I Sam. 13—15) sia dopo che Davide fu unto al posto suo (I Sam. 22:6;23:19; 26:1). Mentre Davide era re permise ai gabaoniti di prendere e appiccare alle mura di Ghibea i corpi di sette discendenti di Saul, per vendicare gli sforzi di quest'ultimo di sterminarli (II Sam. 21:6).

La Ghibea di Saul del racconto biblico è quasi certamente da identificarsi con tell el–Fūl, circa 5 km. a nord di Gerusalemme. Il sito fu scavato da W.F. Albright negli anni 1922–1923 e nel 1933, e i risultati confermarono questa tesi. Nel 1964 P.W. Lapp portò avanti ulteriori scavi che apportarono qualche cambiamento alle conclusioni di Albright. La posizione, lontana dall'acqua corrente, fece sì che non fosse occupata in modo continuativo prima dell'Età del Ferro, età in cui le cisterne per conservare l'acqua piovana divennero comuni nelle zone montuose. Il primo piccolo insediamento risale al XII sec. a.C. essendo forse la città distrutta nell'episodio raccontato in Giudici 19—20. Dopo un certo intervallo, fu costruita una piccola fortezza presidiata fino al tempo di Saul (1025–950 a.C.). Secondo Albright aveva la forma di un rettangolo con una torre ai quattro angoli, ma è stata portata alla luce soltanto una delle torri. Gli scavi di Lapp dimostrano la natura non conclusiva della ricostruzione ipotizzata da Albright. Il ritrovamento di una punta d'aratro in ferro risalente a questo periodo indica l'uso del ferro, di cui avevano il monopolio i filistei. Vi sono segni che la fortezza fu saccheggiata e abbandonata per qualche anno, presumibilmente in seguito alla morte di Saul, ma ben presto il sito fu rioccupato nuovamente, forse come avamposto durante la guerra di Davide contro Is–Boset. Evidentemente la fortezza perse la sua importanza strategica dopo che Davide ebbe conquistato tutto il regno, perché gli scavi indicano che il sito fu abbandonato per circa due secoli. La fortezza fu ricostruita con una torre di guardia, forse da Ezechia, ma fu distrutta poco dopo (*cfr.* Is.10:29), fino al VII sec. a.C. quando fu fortificata di nuovo, questa volta con mura a casamatta (*fortificazioni e assedio). Seguì la sua distruzione, probabilmente a opera degli eserciti di Nabucodonosor, tranne un villaggio che sopravvisse fino al 500 a.C. Dopo un ulteriore periodo di abbandono, il sito vide crescere un altro villaggio ai tempi dei maccabei. In seguito vi fu un'occupazione sporadica fino all'espulsione di tutti i giudei da Gerusalemme, e Ghibea probabilmente fu inclusa nel provvedimento, data la sua prossimità alla capitale.

Bibliografia. W.F. Albright, *AASOR* 4, 1924; L.A. Sinclair, "An Archeological Study of Gibeah", *AASOR* 34, 1960; P.W. Lapp, *BA* 28, 1965, pp. 2–10; N.W. Lapp, *BASOR* 223, 1967, pp. 25.42; *NEAEHL*, 2, pp. 445–448, **in it.** *EAA*, I Supp. (1970), pp. 588ss. (T.C. Mitchell, A.R. Millard)

GHILBOA

(Ebr. ***gilboa***, probabilmente "fontana gorgogliante", benché vi sia qualche dubbio su questo significato). Esiste anche il monte Ghilboa (I Sam. 31:1), una catena montuosa nel territorio di Issacar. In II Samuele 1:21 Davide declama: "O monti di Ghilboa". Fu lo scenario dell'ultimo scontro tra *Saul e i *filistei, e della sua morte (I Sam. 28:4; cap. 31). Può sembrare sorprendente trovare i filistei così a nord, ma la strada dalla Filistia a Esdraelon era facile da percorre per eserciti in movimento. Oggi questi monti si chiamano Gebel Fuqūa, ma il nome antico si conserva nel nome del villaggio Gelbōn, situato sul pendio. (G.W. Grogan)

GHILGAL

Il nome può significare "cerchio (di pietre)", oppure "rotolare", dall'ebr. ***gālal***. Dio si servì di quest'ultimo significato per ricordare a Israele, per mezzo di Giosuè, la redenzione dall'Egitto quando si circoncisero in quel luogo: "Oggi vi ho tolto di dosso ("rotolato via", ebr. ***gallôṯî***) il vituperio dell'Egitto" (Gios. 5:9). **1**. Ghilgal, a est di Gerico, tra la città e il Giordano. Il sito esatto di Ghilgal all'interno di quest'area resta incerto. J. Muilenburg (*BASOR* 140, 1955, pp. 11–27), suggerisce cautamente un sito poco a nord di Ḫirbet el–Mefĝr, a 2 km. *ca.* a nord–est della città di Gerico (Tell es–Sulṭān). A sostegno di quest'ipotesi Mui-

lenburg cita la testimonianza congiunta di riferimenti veterotestamentari, affermazioni di scrittori quali Giuseppe Flavio, Eusebio, *ecc.*, e scavi in zona che hanno riscontrato reperti risalenti ai primi anni dell'Età del Ferro. J. Simons (*GTT*, pp. 269–270, §464) criticò il suggerimento di Muilenburg, sostenendo che el–Mefĝr sia più propriamente a nord che non a est di Gerico, ma si tratta di un'obiezione poco consistente, perché el–Mefĝr resta tanto a est quanto lo sia a nord (si veda la cartina di Muilenburg, *op.cit.*, p. 17, tav. 1).

Ghilgal divenne la base operativa di Israele dopo il passaggio del Giordano (Gios. 4:19), e il punto focale di una serie di avvenimenti durante la conquista della terra: dodici pietre commemorative furono erette quando Israele vi si accampò (4:20); lì furono circoncisi quelli della generazione del deserto; lì si celebrò la prima Pasqua in Canaan (5: 9–10) e la manna cessò (5:11–12). Giosuè partì da Ghilgal per la campagna militare contro Gerico (6:11, 14) e per quella contro il sud del paese (cap. 10), dopo aver ricevuto i gabaoniti venuti con astuzia (9:6). Sempre da Ghilgal cominciò a spartire il paese tra le tribù (14:6). Il luogo così divenne sia un ricordo della liberazione dall'Egitto operata da Dio in passato, sia un simbolo della vittoria presente sotto la sua guida, e anche il simbolo della promessa dell'eredità ancora da conquistare. Per notizie riguardanti l'accampamento a Ghilgal nella strategia di Giosuè, si veda Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, pp. 91–97, specialmente pp. 92, 95ss. Kaufmann respinge in modo deciso anche la tesi erronea di Alt e Noth che vedrebbero in Ghilgal un santuario idolatrico delle prime fasi della tradizione beniaminita (pp. 67–69).

Più tardi l'angelo del Signore salì da Ghilgal a Bochim per pronunciare il giudizio sul popolo d' Israele dimentichevole e ingrato (Giu. 2:1–5); sempre da Ghilgal tornò Eud per uccidere un re moabita, operando così la liberazione d'Israele (3:19). Samuele passava anche da Ghilgal quando faceva il suo giro da giudice itinerante (I Sam. 7: 16); lì fu confermata con sacrifici gioiosi l'unzione di Saul dopo l'emergenza dovuta agli ammoniti (I Sam. 11:14–15; *cfr.* 10:8). Ma in seguito Saul vi offerse in modo precipitoso dei sacrifici (I Sam. 13: 8–14), e fu sempre a Ghilgal che Samuele e Saul si divisero definitivamente dopo che Saul, nella guerra contro gli amalechiti, aveva disubbidito all'ordine del Signore (I Sam. 15:12–35). Dopo la fallita rivolta di Absalom quelli di Giuda accolsero Davide a Ghilgal (II Sam. 19:15, 40). Ai giorni di Acab e Ieoram, Elia ed Eliseo passarono di lì appena prima che Elia fosse tolto e portato in cielo (II Re 2:1), anche se qualche studioso, a nostro avviso in modo futile, crede che il luogo di quest'avvenimento sia diverso dal Ghilgal storico. Lì Eliseo addolcì la minestra di colloquintide selvatica nella pentola di un gruppo di profeti che temevano di essere avvelenati (II Re 4:38).

Purtroppo nell'VIII secolo a.C., almeno sotto i re da Uzzia a Ezechia, Ghilgal divenne un centro formale di culto non gradito a Dio, che alla stessa stregua di Betel, attirò la condanna dei profeti Amos (Am. 4:4; 5:5) e Osea (Os. 4:15; 9:15; 12:11). L'associazione di Ghilgal con Betel (menzionati insieme anche in II Re 2:1–2) era rafforzata dall'esistenza di una strada importante che collegava i due centri (Muilenburg, *op. cit.* p. 13). Infine, il profeta Michea (6:5) ricorda al popolo il primo ruolo di Ghilgal nel loro pellegrinaggio spirituale, come testimonainza della giustizia di Dio e della sua potenza liberatrice che li aveva portati "da Sittim a Ghilgal", cioè attraverso il Giordano per entrare nella terra promessa. **2.** In Giosuè 15:7 il confine settentrionale di Giuda si affacciava su una certa Ghilgal che si trovava "dirimpetto alla salita di Adummim"; nella descrizione parallela di questo confine, che risulta il confine meridionale di Beniamino (Gios. 18:17), si parla allo stesso modo di Geliloth. Ma non si sa se questo Ghilgal/Ghelilot sia o meno la stessa Ghilgal a est di Gerico. È improbabile anche se possibile, che si tratti di qualche altra località che significava "cerchio", più a ovest. Si veda Simons (*GTT*, pp. 139–140, §314, 173, §326) per suggerimenti poco fondati riguardanti questo confine. **3.** Tra i nemici che Giosuè sconfisse c'era il re di Goim a Ghilgal (Gios. 12:23) tra i re di Dor e di Tirtsa. Questa Ghilgal potrebbe essere la capitale di un re che governava una popolazione mista al confine della pianura marittima di Saron se, come è stato suggerito, è da identificarsi con Ğilğūliye, 5 km. *ca.* a nord di Afec, ossia 22 km. a nord–est della costa all'altezza di Ioppe. **4.** In Neemia 12:29 è menzionata una località chiamata Bet–Ghilgal, da cui provenivano dei cantori per la dedicazione delle mura di Gerusalemme. O si tratta della Ghilgal famosa (si veda **1.** sopra), oppure di una località non meglio identificata. (K.A. Kitchen)

*Altare; *Santuario

GHION

(Ebr. ***gîḥôn***, "ruscello"). **1.** Uno dei quattro fiumi del giardino dell'*Eden, variamente identificato con l'Amu Darya (Oxus), l'Arakx, il Gange, il Nilo e molti altri ancora. L'identificazione con il Nilo sorge dall'espressione "circonda (***sāḇaḇ***) tutto il paese di *Cus" (Gen. 2:13), identificato con l'Etiopia, ma è più probabile che il "Cus" di cui si parla qui sia il territorio a oriente della

Mesopotamia da cui provennero più tardi i cassiti. In questo caso, si tratta forse di qualche fiume che scende verso la Mesopotamia dalle montagne orientali, forse la Diyala o il Kerkha, anche se la possibilità che le caratteristiche geografiche si siano modificate rende incerta qualsiasi ipotesi di identificazione. **2**. Il nome di una sorgente a est di Gerusalemme, dove Salomone fu unto re (I Re 1:33, 38, 45). Fu da questa sorgente che Ezechia scavò un acquedotto per portare l'acqua nella vasca di Siloe all'interno delle mura della città (II Cro. 32:30). Tale sorgente era situata ancora fuori dalle mura quando Manasse costruì il muro esterno (II Cro. 33:14). Probabilmente è da identificarsi con il sito moderno 'Ain Sitti Maryām.

Bibliografia. Per **1**. si veda E.A. Speiser, "The Rivers of Paradise", *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, pp. 473–485; per **2**. si veda J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, pp.162–188. (T.C. Mitchell)

*Fiume

GHIRGASEI

Tribù elencata tra i discendenti di *Canaan in Genesi 10:16 e I Cronache 1:14; parte della popolazione molto varia di Canaan, descritta nella promessa originale fatta ad Abramo (Gen. 15:21; *cfr*. Nee. 9:8). Arrivato nella terra promessa Israele ebbe ordini di conquistarli (Deut. 7:1; Gios. 3: 10) e furono infatti cacciati davanti a loro (Gios. 24:11). In ugaritico, lingua del nord di Canaan (XIV–XIII sec. a.C.) c'è una testimonianza indiretta per quanto concerne questo popolo in due nomi propri di persona: *grgs* e *bn–grgs*, cioè Ghirgas e Ben–Ghirgas (si veda Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 381, N. 619). I Ghirgasei biblici e ugaritici probabilmente non corrispondono al popolo dell'Asia minore chiamato Karkisa negli annali ittiti e krks in documenti egiziani simili.(K.A. Kitchen)

GHIRZITI

Tribù di semi–nomadi poco note, menzionate insieme ai *ghesuriti e agli *amalechiti, residenti nella parte nord–ovest del Neghev, ed estirpati da Davide (I Sam. 27:8) mentre governava Siclag alle dipendenze del re filisteo Achis. (K.A. Kitchen)

GIACOBBE

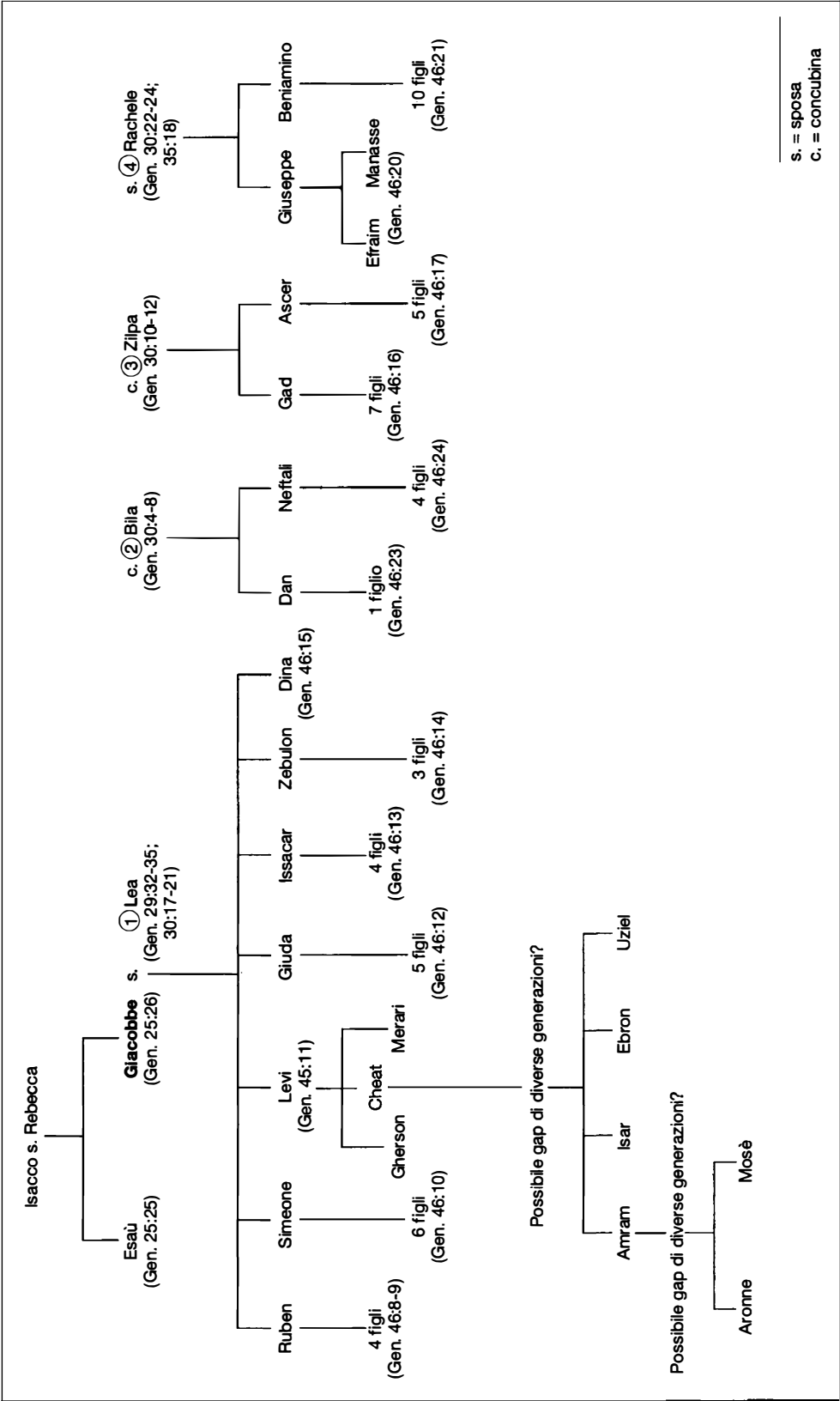
Un quarto del libro della Genesi è dedicato, opportunamente, alla biografia di Giacobbe, il padre del popolo eletto. Testi scritti del II mill. a.C. hanno fornito ampio materiale a sostegno dello sfondo dei racconti di Gen. 26—50. Mentre ciò non prova l'esistenza del patriarca o la storicità del racconto, mostra tuttavia che questi capitoli non sono composizioni posteriori del tempo dell'esilio, con dettagli anacronistici e fantasiosi, ma suggerisce che le storie vennero messe per iscritto in una data antica (*patriarchi). Appare improbabile che una collezione di racconti contenenti dettagli che possono screditare il protagonista sia incentrata su di una figura mitica.

I. Data

L'esatto periodo in cui visse Giacobbe non è determinabile a causa della mancanza di correlazioni esplicite tra i racconti biblici e quelli secolari coevi (*cronologia dell'AT). Le prove attualmente disponibili indicano approssimativamente il XVIII secolo a.C., periodo che collocherebbe il suo stanziamento in Goscen, non lontano dalla corte egiziana, nel primo periodo della dominazione degli Hyksos, che avevano in Tanis il loro centro principale (*Egitto, *Soan). Questa datazione permette anche di collocare la vita di *Abraamo nei secoli XX e XIX a.C., come indicano le prove bibliche e archeologiche.

II. Biografia

Giacobbe nacque tenendo il calcagno (ebr. *'ēqēḇ*) del gemello Esaù, nato per primo (Gen. 25:26); il nome che gli fu imposto significa "egli tiene stretto" o, in un'altra interpretazione plausibile, "egli teneva stretto" (Ebr. *ya'ᵃqōḇ*). Potrebbe essersi trattato di un gioco di parole intenzionale sulla base un nome di uso comune *ya'ᵃqōḇ–il*, "possa Dio proteggere" o "Dio ha protetto". Documenti cuneiformi ed egiziani del periodo contengono nomi di persona derivanti dalla stessa radice (*'qb*), compresi alcuni paralleli, in uso fra i popoli del ceppo semitico occidentale (*amorei).

Giacobbe "soppiantò" (questa è una sfumatura sviluppata da "prendere per il tallone, passare davanti", radice ebr. *'qb*) suo fratello, prima ottenendo il suo diritto di primogenitura approfittando della fame di questi, poi inducendo Isacco con l'inganno a dargli la benedizione che, secondo usanza, spettava al primogenito. Normalmente, il primo figlio ereditava, del patrimonio paterno, più di ognuno degli altri figli (il doppio, più tardi, *cfr*. Deut. 21:16). Oltre al lascito speciale, sembra che all'erede principale venisse conferita una posizione sociale e religiosa di capo della famiglia. La concessione di una benedizione dal padre e il possesso degli idoli domestici simboleggiavano probabilmente tale status. Queste usan-

Giacobbe e i suoi discendenti.

ze possono essere dedotte da atti di adozione contemporanei e atti legali, così come dai resoconti biblici. La breve narrazione della vendita, da parte di Esaù, del suo diritto di primogenitura per un pasto non dice come venne confermato lo scambio o se esso fu registrato ufficialmente. Un documento del XV secolo a.C. registra la vendita del patrimonio di un uomo in Assiria, e un altro proveniente dallo stesso ambiente mostra che la promessa orale di un uomo a suo figlio poteva essere difesa in un tribunale (si veda *ANET*, p. 220). Perciò la benedizione di Isacco era irrevocabile, come evidenzia il testo (Gen. 27:33–34.). Giacobbe divenne così il portatore della promessa di Dio e l'erede di Canaan (*cfr.* Rom. 9:10–13). Esaù ricevette la regione meno fertile che divenne nota come *Edom. Rebecca, la madre, ottenne il permesso di Isacco affinché Giacobbe sfuggisse all'ira di Esaù andandosene presso la sua casa in *Paddan–Aram (Gen. 28:1–5.). A tal fine, accampò l'alibi della necessità che Giacobbe sposasse una donna del loro stesso clan per evitare matrimoni misti come quelli contratti da Esaù con donne delle popolazioni locali.

L'evento centrale della vita di Giacobbe ebbe luogo durante la sua fuga verso nord. Al termine di una giornata di cammino, forse la prima, giunse nella regione collinare nei pressi di *Betel, a circa 100 km. da Beer–Sceba (una distanza che un veloce cammello può ragionevolmente coprire in un giorno). La prima parte della fuga sarebbe ovviamente dovuta finire il più lontano possibile da casa. Non c'è alcun indizio che Giacobbe fosse consapevole di una particolare santità di quel posto, sebbene fosse certamente al corrente che lì suo nonno aveva eretto un altare (Gen. 12:8). Addormentatosi, gli fu concessa la visione di una scala fra il cielo e la terra, in cima alla quale stava il Dio della sua famiglia. La promessa fatta ad Abraamo gli fu confermata e gli fu fatta anche una promessa di protezione divina. A ricordo del suo sogno Giacobbe pose come pietra commemorativa, quella su cui aveva dormito, versandovi sopra dell'olio (Gen. 28:11–22.). Semplici monumenti come questo erano spesso eretti in luoghi sacri (*colonna) e ciò per Giacobbe era il luogo in cui Dio aveva manifestato la sua presenza.

Il racconto salta da Betel alla regione di Caran al momento dell'arrivo di Giacobbe. Come già aveva fatto Eliezer (Gen. 24:11), Giacobbe andò prima al pozzo fuori dalla città, dove incontrò la cugina Rachele che lo condusse da Labano, suo zio, il quale lo accolse come parente. Trascorso un mese, Giacobbe accettò di lavorare per lo zio per prendere in moglie, dopo sette anni, Rachele (Gen. 29:1–19.). Le nozze furono debitamente celebrate alla presenza di testimoni, necessari per il contratto di matrimonio, orale o scritto, legalmente richiesto in Babilonia per dare a una donna lo status di moglie. Labano si appellò a un'usanza locale per dare a Giacobbe, di fatto, la sua figlia maggiore, Lea. Che la figlia maggiore dovesse sposarsi per prima è un'usanza non altrimenti nota. Giacobbe si adeguò all'azione di Labano e fu fatto un nuovo accordo per consentirgli di sposare Rachele al termine della settimana (presumibilmente di celebrazioni). Esso prevedeva altri sette anni di servizio al posto del denaro che un uomo era tenuto a dare al suocero.

Durante i vent'anni della sua permanenza in casa di Labano, a Giacobbe nacquero undici figli e una figlia. Lea partorì quattro figli, mentre Rachele restò sterile e superò in parte il suo dispiacere dando a Giacobbe la propria serva Bila per poi adottarne i due figli (*Nuzi). Lea fece altrettanto con la propria serva Zilpa, che diede alla luce pure due figli. All'origine di questo comportamento potrebbe esserci la consapevolezza che l'adozione potesse portare al concepimento da parte della madre adottiva. (*cfr.* Sara e Agar, Gen. 16:2). Prima che Rachele partorisse Giuseppe, Lea ebbe altri due figli e una figlia. Diversi dei nomi dati ai figli di Giacobbe ricorrono anche in testi coevi, per quanto non vi sia menzione dei personaggi biblici.

Caran era un importante centro commerciale, nonché una fertile area per l'agricoltura e l'allevamento. È probabile che Labano avesse una casa in città dove viveva durante la stagione del raccolto estivo, e che portasse le sue greggi al pascolo sulle colline durante l'inverno. Come capo di quella che era evidentemente una famiglia piuttosto ricca, egli aveva autorità su di essa e forse anche nel consiglio cittadino. Giacobbe fece richiesta di essere lasciato ritornare a casa probabilmente alla fine dei 14 anni di servizio per le sue due mogli, dopo che Rachele ebbe avuto il suo primo figlio, Giuseppe; ma la sua gestione delle greggi di Labano era stata così efficace che questi era contrario a lasciarlo andare (Gen. 30:25–28.). Fecero perciò un accordo secondo cui Giacobbe avrebbe continuato a lavorare per Labano in cambio di tutti gli agnelli e di tutti i capretti delle greggi dello zio che avessero avuto un colore del pelo impuro. In tal modo, Giacobbe si sarebbe costruito un capitale per sostenere la propria famiglia. Labano, contravvenendo nuovamente all'accordo, portò via tutti gli animali su cui Giacobbe poteva avanzare delle pretese, ma questi, seguendo le istruzioni ricevute in un sogno, fece ingegnosamente tornare a proprio vantaggio l'inganno di suo suocero senza trasgredire all'accordo. La sua prosperità su-

scitò l'invidia dei figli di Labano, che si sentirono derubati della loro legittima eredità (Gen. 31:1). Un ordine divino fece abbandonare a Giacobbe ogni riluttanza che potesse ancora avere a lasciare Caran senza l'approvazione di Labano. Rachele e Lea appoggiarono il suo piano perché, sostenevano, il padre aveva sperperato la dote che dovevano ricevere (*matrimonio). La fuga ebbe luogo mentre Labano era lontano da casa per la tosatura delle pecore. Un vantaggio di due giorni consentì a Giacobbe con le sue greggi di giungere fino a Galaad, nel nord della Transgiordania, prima di essere raggiunto da Labano (Gen. 31:22–25.), che in sette giorni di inseguimento percorse circa 650 chilometri (distanza alla portata di un cammello). Labano si lamentò della partenza di nascosto di Giacobbe, ma la sua maggiore preoccupazione era relativa al furto dei suoi idoli (*Terafim). Se il possesso di tali immagini contraddistingueva il capo della famiglia, allora l'azione di Rachele era intesa a esaltare Giacobbe e, a tal fine ricorse a uno stratagemma per tenerseli. Giacobbe, a sua volta, ricordò a Labano come lo avesse servito bene, conformandosi a tutti i requisiti di un buon pastore, e quanto malamente era stato ricompensato. Fu concluso un nuovo patto, con Labano a dettare i termini, facendo leva sulla sua posizione di autorità: le sue figlie non avrebbero dovuto essere maltrattate e Giacobbe non avrebbe potuto prendere un'altra moglie. A ricordo del patto fu posta una pietra commemorativa su cui fu eretto un mucchio, che servì anche da linea di confine oltre la quale nessuna delle due parti sarebbe potuta andare (forse un riconoscimento dell'estensione dei diritti territoriali di Giacobbe in base alla promessa). Ciascuna parte invocò Dio come testimone affinché questi punisse chiunque avesse infranto il patto. Poi fu offerto un sacrificio e le due parti consumarono insieme del cibo in segno della loro buona volontà.

Giacobbe proseguì verso *Maanaim, dove una schiera angelica lo incontrò, quindi inviò dei messaggeri per verificare le intenzioni di Esaù (Gen. 32:1–9). Al suo avvicinarsi, Giacobbe fece in modo di salvaguardare metà dei suoi beni e inviò anche un consistente dono al fratello. Dopo che ebbe chiesto la protezione divina e mentre stava per guadare il fiume Iabboc a *Peniel, fu coinvolto in una lotta con uno sconosciuto che prevalse su di lui soltanto slogandogli l'anca. Questo episodio è stato considerato una sorta di redenzione di Giacobbe "da ogni male" (Gen. 48:16), essendo il nuovo nome Israele, la dimostrazione che egli fu capace di lottare con Dio (*cfr.* Os. 12:4) e la sua infermità un'illustrazione della sua subordinazione. L'accoglienza amichevole di Esaù non dissipò i sensi di colpa di Giacobbe che, invece di seguire Esaù, deviò verso *Succot; da qui si spostò in una città nel territorio di Sichem, dove acquistò un pezzo di terra. Lo stupro di Dina e la vendetta consumata dai suoi fratelli resero quella zona ostile a Giacobbe (Gen. 34:1–31.). Dio gli diede istruzioni per andare a Betel, presumibilmente fuori dalla giurisdizione di Sichem, per adorare. I vari simboli pagani portati da Paddan–Aram vennero sepolti prima che la famiglia potesse proseguire. Come in precedenza, Giacobbe eresse un monumento di pietra per commemorare la sua comunione con Dio e versò una libagione. Fece la stessa cosa per segnare la tomba di Rachele a *Efrata, ma senza libagione (Gen. 35:1–20). Dopo la morte di Isacco (Gen. 35:28–29), Giacobbe si stabilì nella regione di Ebron, dove visse come aveva fatto a Caran, di allevamento e di agricoltura. Quando arrivò la carestia e venne invitato in Egitto, cercò prima la conferma che fosse cosa giusta andare a sud di Beer–Sceba (Gen. 46:1–4.).

Prima della sua morte adottò i due figli di Giuseppe e diede loro una speciale benedizione, preferendo il più giovane al più vecchio (Gen. 48). Le benedizioni dei dodici figli sono registrate in una composizione poetica che gioca sui significati dei loro nomi (Gen. 49:1–27). Giacobbe morì che aveva più di 140 anni e fu sepolto nella tomba di famiglia a *Macpela vicino a Ebron (Gen. 50:13). I suoi discendenti presero il suo nome, *Israele (con l'equivalente di Giacobbe in poesia) e, come popolo eletto, ebbero il privilegio di lottare con Dio. (A.R. Millard)

III. Riferimenti nel Nuovo Testamento

Giacobbe il figlio di Isacco è elencato nelle genealogie di Gesù (Matt. 1:2; Luca 3:34). Più significativo è il ricorrente abbinamento "Abraamo, Isacco e Giacobbe" dove Giacobbe rappresenta, con gli altri due, il tipo di coloro che sono eternamente benedetti (Matt. 8:11; Luca 13:28). Tutti e tre i sinottici riportano la citazione di Gesù di Es. 3:6, "Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, e il Dio di Giacobbe" (Matt. 22:32; Mar. 12:26; Luca 20:37; anche Atti 7:32). Questa formula altisonante (ripresa nella liturgia ebraica, *cfr.* le Diciotto benedizioni) dà enfasi e solennità al carattere di Dio come colui che è entrato in una relazione fondata su un patto con i patriarchi di un tempo e che onora le sue promesse. Pietro usa quasi la stessa formula per accentuare la sua dichiarazione di ciò che Dio ha fatto in Cristo (Atti 3:13). Stefano menziona Giacobbe diverse volte (Atti 7:12, 14–15, 46); nell'ultima parla del "Dio di Giacobbe", dando così a questo patriarca un'importanza centrale nella storia sacra. Paolo si riferisce a Giacob-

be due volte, la prima per mettere in risalto gli scopi di Dio nell'elezione (egli scelse Giacobbe addirittura prima che i due bambini fossero nati, Rom. 9:11–13), la seconda per simboleggiare l'intera nazione (Rom. 11:27). Infine, questo patriarca figura in Ebrei come uno degli eroi della fede (Ebr. 11:9, 20–21). Un altro Giacobbe appare nella genealogia di Matteo del nostro Signore, come nome del padre di Giuseppe (Matt. 1:15–16).

Bibliografia in it. *Giacobbe, o l'avventura del figlio minore*, Settimello, 1990. (L. Morris)

*Esaù; *Genesi, libro; *Israele

GIACOMO

(Gr. *Iakōbos*, ebr. *ya'ᵃqōḇ*, "colui che prende per il calcagno", "soppiantatore"). **1**. Figlio di Zebedeo, un pescatore galileo che fu chiamato con il fratello Giovanni a essere uno dei dodici apostoli (Matt. 4:21). Con Pietro, questi due fratelli formarono fra i Dodici un gruppo intimo, che fu presente alla risurrezione della figlia di Iairo (Mar. 5: 37), alla trasfigurazione (Mar. 9:2) e all'agonia nel Getsemani (Mar. 14:33), ad esclusione degli altri. Giacomo e Giovanni, che Gesù soprannominò "Boanerges", cioè "figli del tuono" (Mar. 3:17), furono rimproverati da Gesù quando proposero di far scendere un fuoco dal cielo per distruggere un villaggio samaritano che aveva rifiutato di ricevere Gesù mentre era diretto a Gerusalemme (Luca 9:54). Essi furono causa di invidia per gli altri discepoli quando chiesero un posto d'onore nel regno di Cristo; mentre tale privilegio non venne loro promesso, fu loro detto che avrebbero bevuto il calice che il loro Maestro doveva bere (Mar. 10:39), una profezia che si adempì per Giacomo quando fu ucciso "di spada" da Erode Agrippa I intorno al 44 d.C. (Atti 12:2). **2**. Giacomo, figlio di Alfeo, un altro dei dodici apostoli (Matt. 10:3; Atti 1:13). È solitamente identificato con "Giacomo il minore", il figlio di Maria (Mar. 15:40). La definizione "il minore" (gr. *ho mikros*, "il piccolo") lo distingue dai figli di Zebedeo come più giovane oppure più piccolo di statura. **3**. Un Giacomo altrimenti sconosciuto, padre dell'apostolo Giuda (non Iscariota) negli scritti di Luca (Luca 6:16; Atti 1:13; gli altri Vangeli hanno Taddeo invece di Giuda). **4**. Il fratello di Gesù che, con i fratelli Iose, Simone e Giuda (Matt. 13:55), apparentemente non accettava l'autorità di Gesù prima della risurrezione (si veda Mar. 3:21 e Giov. 7:5). Dopo che Gesù risorto apparve loro (I Cor. 15:7), divenne una guida della chiesa giudeocristiana a Gerusalemme (Gal. 1:19; 2:9; Atti 12:17). La tradizione afferma che fu nominato primo vescovo di Gerusalemme dal Signore stesso (Eusebio, *Hist. Eccl.* 7.19). Presiedette il primo concilio di Gerusalemme, che esaminò i termini dell'ammissione dei gentili nella chiesa, formulò la decisione che fu promulgata alle chiese di Antiochia, Siria e Cilicia (Atti 15:19–23) e continuò come conduttore della chiesa di Gerusalemme, operando per conservarne l'unità con Paolo e con la sua missione quando questi visitò Gerusalemme per l'ultima volta (Atti 21:18–26). Qualche anno più tardi Giacomo soffrì il martirio per lapidazione su istigazione del Sommo sacerdote Anania durante l'interregno seguito alla morte del governatore Festo nel 61 d.C. (Giuseppe Flavio, *Ant.* 20.9). La tradizione più leggendaria di Egesippo afferma che Giacomo era conosciuto come "il Giusto" a causa della sua pietà (ebraica) (Eusebio, *Hist. Eccl.* 2.23). Girolamo (*Vir.* 2) riporta un frammento del perduto apocrifo *Vangelo secondo gli Ebrei* contenente un breve e probabilmente non storico racconto dell'apparizione di Gesù risorto a Giacomo, tradizionalmente reputato l'autore della canonica Lettera di Giacomo, in cui egli si definisce "servo di Dio e del Signore Gesù Cristo" (Giac. 1:1).

Bibliografia. R. Bauckam, *Jude and the Relatives of Jesus*, 1980, **in it.** J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, Brescia, 1975; J. Gilles, *I fratelli e sorelle di Gesù: per una lettura fedele dei Vangeli*, Torino, 1985; J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, voll. 1 e 3, Brescia, 2001, 2003. (P.H. Davids)

*Fratelli di Gesù

GIACOMO, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

a) Introduzione
  Saluto 1:1
  Enunciazione e ripetizione di alcuni temi 1:2–27 (Prova della fede, parola e spirito, pietà e povertà)
b) Sviluppo
  Pietà e povertà 2:1–26
  Parola e spirito (Saggezza) 3:1—4:12
  Prova e conseguenze 4:13—5:6
c) Conclusione (con rienunciazione di alcuni temi) 5:7–20

II. Autore e data

A causa dell'incertezza sull'identità dell'autore, che si definisce "Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo" (1:1), questa lettera non fu generalmente accolta in Occidente fino al IV secolo. La maggior parte dei cristiani riconobbe che

Giacomo il figlio di Zebedeo morì martire troppo presto per essere stato lui l'autore, e non vi sono prove che la chiesa primitiva abbia mai attribuito la lettera a un altro Giacomo, ad esempio "Giacomo il minore", Marco 3:18; 15:40; l'attribuzione di Lutero a un qualche Giacomo sconosciuto fu il risultato della sua dogmatica sottovalutazione dell'opera, da lui definita "una lettera proprio di paglia", dal momento che contraddiceva in apparenza Paolo sulla questione della giustificazione e non presentava le dottrine centrali della salvezza.

Alcuni studiosi moderni, notando la quasi completa mancanza di riferimenti alle dottrine cristiane più salienti, l'apparentemente natura disgiuntiva degli assiomi morali che abbondano nella lettera e il fatto che Gesù Cristo sia menzionato esplicitamente soltanto due volte, hanno respinto l'idea che sia stata composta da un cristiano, suggerendo invece che sia stata adattata un'omelia originariamente pre–cristiana e giudaica per usi giudeocristiani, grazie all'inserimento di "Gesù Cristo" in 1: 1 e 2:1. Altri studiosi, notando condizioni dottrinali ed ecclesiali che potrebbero indicare una data posteriore a quella in cui visse il fratello del Signore, considerano la lettera una tarda omelia cristiana scritta per rispondere ai bisogni delle comunità cristiane più stabili, dopo che il primo fervore evangelistico si era attenuato (70–130 d.C.).

La prima teoria, che a volte attribuisce l'opera a un Giacomo sconosciuto o, grazie a uno pseudonimo, al patriarca Giacobbe, potrebbe spiegare espressioni quali "Abraamo nostro padre" (2: 21) e "SIGNORE degli eserciti" (5:4), e l'enfasi posta sulle opere nei confronti della giustificazione (2:14–26). Potrebbe anche spiegare il tono per il quale lo scrittore sembra esprimersi come un secondo Amos, allorquando denuncia il ricco (5: 1–6), e cita Abraamo (2:21), Raab (2:25), Giobbe (5:11) ed Elia (5:17) come esempi di virtù, ma non Gesù. Eppure, queste e simili caratteristiche non *esigono* una spiegazione del genere indicato, specialmente se la lettera fosse stata scritta prima che i Vangeli avessero una vasta diffusione, in quanto allora la Bibbia dei primi cristiani era l'AT. Come è stato fatto notare, "non c'è alcuna frase nella lettera che abbia potuto scrivere un ebreo ma non un cristiano". Inoltre, il cristianesimo della lettera è molto più presente di quanto appare a prima vista, ed è difficile supporre che un ipotetico redattore cristiano avesse potuto esercitare tanta moderazione!

La seconda teoria, che di solito attribuisce l'opera, grazie all'uso di uno pseudonimo, al fratello del Signore perché essa avesse autorità, acquista credito se si esamina la qualità del greco e il ragionamento per cui 2:14–26 è stato scritto per contrastare il travisamento antinominiano della dottrina della giustificazione per fede insegnata da Paolo. La teoria, però, non spiega le caratteristiche primitive della lettera (*p.e.*, la menzione di anziani e non di vescovi in 5:14) e il tenore giudaico (si pensi all'espressione "la pioggia della prima e dell'ultima stagione" in 5:7). In più, se la lettera fosse pseudoepigrafica, è arduo spiegare come mai l'autore non usi un titolo più chiaro e più altisonante (*p.e.*, "Giacomo l'apostolo" o "Giacomo il fratello del Signore").

L'indirizzo "alle dodici tribù che sono disperse nel mondo" (1:1), riferito con ogni probabilità alle varie congregazioni giudeocristiane (è il motivo per cui la lettera è inclusa fra quelle generali o cattoliche), il carattere omiletico dell'opera, il suo tono giudeocristiano, il suo occuparsi di etica comune e di solidarietà comunitaria, le sue reminiscenze della tarda letteratura ebraica sapienziale ("saggezza", che probabilmente raffigura lo Spirito, è una delle parole chiave, si veda 1:5; 3: 17), della teologia ebraica anticonformista (contiene sorprendenti paralleli con i *Rotoli del Mar Morto) e dei detti di Gesù, in particolare quelli del Sermone sul monte (*cfr.* 2:13 e Matt. 5:7; 3: 12 e Matt. 7:16; 3:18 e Matt. 7:20; 5:2 e Matt. 6: 19; 5:12 e Matt. 5:34–37), nonché il tono di autorità con cui l'autore si esprime, sono tutti elementi coerenti con la tradizione che attribuisce la lettera a Giacomo, il fratello del Signore, primo "vescovo" della chiesa in Gerusalemme. Inoltre, nonostante la lettera contenga alcune curiose locuzioni letterarie non bibliche (*p.e.*, 1:17, 23; 3:6), le sue caratteristiche ebraiche combinate con il frequente uso di domande retoriche, con similitudini vivaci, dialoghi immaginari, aforismi efficaci e illustrazioni pittoresche fanno ragionevolmente supporre che si stia ascoltando il giudeocristiano Giacomo della Giudea persona dotata di un bilinguismo fluente, che risiedeva a Gerusalemme, centro cosmopolita sia per giudei sia per cristiani per circa trent'anni dopo la risurrezione di Gesù. Le somiglianze nelle parole e nelle frasi in greco fra la lettera e il discorso di Giacomo al concilio di Gerusalemme (*cfr.* 1:1 e Atti 15:23; 1:27 e Atti 15:14; 2:5 e Atti 15:13; 2:7 e Atti 15:17) possono fornire una possibile prova a sostegno. Sembra logico supporre che a comporre l'opera sia stato lo stesso Giacomo, oppure un segretario o un redattore più tardivo che l'ha ricavata dai sermoni di Giacomo. Le condizioni della chiesa descritte nella lettera si adattano per quanto concerne molti se non tutti i contenuti a una data primitiva; una anteriore al concilio di Gerusalemme (48/49 d.C.) spiegherebbe meglio i dati, compreso l'apparente conflitto con Paolo in 2:14–26.

III. Insegnamento

La Lettera si occupa della necessità per i cristiani di resistere alla pressione del compromesso con il mondo, in particolare per quanto concerne l'uso della ricchezza. Integra e non contraddice in alcun modo l'insegnamento di Galati e Romani sulla questione della giustificazione. Giacomo non usa la parola "giustificato" in 2:21 riferendosi all'episodio del racconto di Abramo a cui fa riferimento Paolo, cioè Genesi 15:6, ma in riferimento a Genesi 22, vale a dire una dichiarazione di giustificazione relativa alla preparazione di Isacco per il sacrificio, fatto che in sé è una sorta di culmine di una vita di carità e di fedeltà procedente dalla fede di Genesi 15:6.

I cattolici romani hanno sempre attribuito grande valore alla lettera come prova per la dottrina della giustificazione per mezzo delle opere, della confessione auricolare (5:16) e dell'estrema unzione (5:14). D'altro canto, i protestanti, influenzati oltre misura da Lutero, hanno teso a considerarla in un certo qual modo come una lettera semi–cristiana. Calvino, invece, notava che questa lettera non contiene nulla che non sia degno di un apostolo di Cristo, ma al contrario fornisce istruzioni su svariati soggetti, tutti importanti per la vita cristiana, come "la pazienza, la preghiera a Dio, l'eccellenza e il frutto della verità celeste, l'umiltà, i doveri santi, il tenere a freno la lingua, il coltivare la pace, il reprimere le concupiscenze, il disprezzo del mondo e cose di questo genere". Molti evangelici moderni hanno cominciato a capire l'errore insito nel dare poca importanza alle implicazioni etiche della giustificazione e al posto che le buone opere dovrebbero occupare nella vita cristiana. Come ha sostenuto R.V.G. Tasker (si veda la bibliografia sotto): "Quando la fede non porta all'amore e il dogma, per quanto ortodosso, non ha un collegamento con la vita, quando i cristiani cedono alla tentazione di adagiarsi in un religione egocentrica e dimenticano i bisogni sociali e materiali degli altri, quando rinnegano con il loro modo di vivere il credo che professano e sembrano più ansiosi di essere amici del mondo che amici di Dio, allora l'Epistola di Giacomo ha qualcosa da dire particolarmente a loro, e se essi non l'ascoltano lo fanno a proprio rischio e pericolo" (tr. it. p. 15).

In un tempo in cui gli evangelici sono nuovamente preoccupati per la giustizia sociale, l'uso della ricchezza e la vita comunitaria, bisogna dare particolare attenzione a questa lettera, in quanto essa pone l'attenzione su virtù che edificano la comunità e sulla distruttiva forza sociale della ricchezza impropriamente usata. In un tempo in cui la severità della natura divina e la trascendenza di Dio tendono a essere dimenticate, bisogna ritrovare l'equilibrio servendosi dell'enfasi posta da questa lettera sull'immutabile Dio (1:17), il creatore (1:18), il Padre (1:27; 3:9), il sovrano (4:15), il giusto (1:20), che non può essere tentato dai malvagi (1:13), al quale l'umanità deve sottomettersi umilmente (4:7, 10), il legislatore, il giudice, il salvatore e distruttore (4:11–12), che non tollererà rivali (4:4–5), colui che dà la sapienza (1:5) e la grazia (4:6), che promette una corona di vita a coloro che sopportano la prova della fede e amano solo lui (1:12).

Bibliografia. Commentari di M. Dibelius, 1975; S. Laws, *BNTC*, 1980; P.H. Davids, *NIGTC*, 1980; *NIBC*, 1989; R.P. Martin, *WBC*, 1988, **in it.** *CBI* 3, pp. 575–593; *PS* 2, pp. 387–400; *IS* 2, pp. 863–886; R.V.G. Tasker, *L'epistola di Giacomo*, GBU, Roma, 1982; C. Bertinelli, *Vivere la fede*, Marchirolo, 2000; T. Kot, *La fede, via della vita*, Bologna, 2002; F. Ferrario, *La lettera di Giacomo. Guida alla lettura*, Torino, 2005 (P.H. Davids)

*Canone del NT

GIARDINO

Dio ha promesso che la vita dei suoi redenti sarebbe stata come un giardino irrigato, ben tenuto e fruttifero (Is. 58:11; Ger. 31:12; *cfr.* Num. 24:6).

In Egitto gli ebrei avevano conosciuto orti che davano prodotti in abbondanza. Questi orti erano solcati da una rete di piccoli canali alimentati da un canale di irrigazione principale o riempiti manualmente. ("In New–Kingdom Egypt", M.–F Moens, *Orientalia Lovanensia Periodica* 15, 1984, pp. 11–53).

Giunti nella terra promessa gli ebrei coltivarono orti per verdure ("orto", I Re 21:2; "un giardino fa germogliare le sue semenze", Is. 61:11), e frutta (Am. 9:14; Ger. 29:5, 28, Cant. 4:16). Un giardino poteva essere associato con, o costituire parte di, una vigna, di un uliveto o di un frutteto (Eccl. 2:5; Am. 4:9; *cfr.* I Re 21:2). Nei giardini dei re e dei nobili si trovavano piante da spezie, erbe aromatiche e piante (Cant. 5:1; 6:2, 11 (melagrane); *cfr.* 4:12–16 per un quadro generale, ed Eccl. 2:5). Spesso i giardini erano recintati (*cfr.* Cant. 4: 12) e bisognava irrigarli o mediante una sorgente o da una vasca (Cant. 4:15; Eccl. 2:5–6; *cfr.* Is 1:30). Talvolta vi si trovava una residenza estiva (II Re 9:27). "Il giardino del re" a Gerusalemme era un punto di riferimento ben noto (II Re 25: 4; Ger. 39:4; 52:7; Nee. 3:15); e il palazzo reale di Persia aveva un parco o giardino (Est. 1:5; 7:7–8). Similmente, i re egiziani e babilonesi facevano costruire dei bei giardini e nel palazzo fastoso dei re cananei a Ugarit (XIV–XIII sec. a.C.) vi era

un enorme cortile interno occupato da un giardino. Per informazioni più dettagliate sui giardini in Assiria e Babilonia si veda Ebeling, Meissner e Weidner, *Reallexikon der Assyriologie*, 3, 1959, pp.147–150. Per i “giardini pensili” di Babilonia, si veda D.J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, 1991, pp. 55–60, tavole I–II.

Talvolta all’interno di un giardino si trovavano delle tombe (II Re 21:18, 26; Giov. 18:1, 26; 19:41; *Getsemani). Un utilizzo meno felice dei giardini era quello dei riti pagani, forse collegati con i culti di fecondità cananei (Is.1:29; 65:3; 66:17). Il giardino di *Eden era il simbolo della fecondità concessa da Dio (Gen. 13:10; Is. 51:3, *ecc*). (K.A. Kitchen).

*Cantico dei cantici, libro; *Eden

GIARDINO DEL RE

Piazzale a Gerusalemme vicino alla “porta fra le due mura” (II Re 25:4; Ger. 39:4; 52:7) e accanto al serbatoio di *Siloe (Nee. 3:15). Le “due mura” (*cfr*. Is. 22:11) probabilmente erano quelle a valle della “porta della Sorgente”, a sud–est di Ofel, e andavano dal versante occidentale della collina a est di Gerusalemme al versante orientale della collina a ovest (S.R. Driver, *Jeremiah*, 1918, p. 239; N. Grollenberg, *Atlas*, Mappe 24B e C). (J.D. Douglas)

GIASONE

1. Ospite di Paolo a *Tessalonica (Atti 17:5–9). Una plebaglia sollevata dai Giudei assalì la sua casa e, non trovandovi Paolo e Sila, trascinarono il padrone di casa, Giasone appunto, insieme ad alcuni credenti, per accusarli davanti ai politarchi (magistrati locali) di dare ospitalità ad agitatori sediziosi. I prigionieri furono rilasciati dietro garanzia di buon comportamento. Luca non dice se ciò implicasse l’impegno di non proteggere i missionari (*cfr*. T.W. Manson, *BJRL* 35, 1952–3, p. 432), o semplicemente di mantenere la pace. In entrambi i casi il risultato fu la precipitosa partenza di Paolo (Atti 17:10) in circostanze che ne preclusero un immediato ritorno (*cfr*. I Tess. 2:18). Giasone era senza dubbio un ebreo (*cfr*. Atti 17:2 con 18:2–4) e probabilmente un cristiano (*cfr*. 17:7). **2**. Cristiano di Corinto che manda i saluti in Romani 16:21. “Parenti” qui probabilmente significa “compatriota ebreo” (*cfr*. vv. 7, 11 e Rom. 9:3). Questo Giasone potrebbe essere lo stesso di **1**.; se Sosipatro è il *Sopatro di Atti 20: 4, può essere che Paolo stia collegando i due macedoni. Il nome, che è quello del capo degli Argonauti, era molto diffuso e gli ebrei di lingua greca sembra lo abbiano talvolta usato al posto di un altro nome di suono simile, ma decisamente ebraico, come Gesù/Giosuè (Deissmann, *Bible Studies*, p. 315n.). (A.F. Walls)

GIGANTE

Uomo di statura eccezionale. La parola è utilizzata per tradurre l’ebraico n^{e}*pīlîm* (Gen. 6:4; Num. 13:33) seguendo la LXX *gigas*. Per i reperti archeologici a sostegno dei giganti, si veda *Goliat. Alcuni hanno accostato il problema dei giganti ad alcuni scheletri di epoca paleolitica rinvenuti nelle caverne del monte Carmelo. (T.C. Mitchell)

*Anac, Anachim; *Emim; *Refaim; *Zuzim

GINOCCHIO, INGINOCCHIARSI

Immagine veterotestamentaria che esprime debolezza o paura: “ginocchia vacillanti” (Giob. 4:4; Is. 35:3), “le ginocchia tremano”, “sbattono l’una contro l’altra” (Na. 2:10; Dan. 5:6). Le quindici citazioni nel NT sono sempre usate, a eccezione di Ebrei 12:12, con riferimento all’inchinarsi. L’azione può indicare un segno di rispetto (Mar. 1:40; *cfr*. II Re 1:13; Mar. 15:19), o di sottomissione (Rom. 11:4; 14:11; *cfr*. *I Clemente* 57.1, “piegando le ginocchia del vostro cuore”), di adorazione o venerazione religiosa (Luca 5:8). In quest’ultimo senso l’inginocchiarsi è a volte la posizione di preghiera (Luca 22:41; I Re 8:54, *cfr*. 18: 42). Il riconoscimento universale della signoria di Cristo è espresso in questo modo: “ogni ginocchio si piegherà” (Fil. 2:10; *cfr*. Rom. 14:10–11; I Cor. 15:25). *Cfr*. *TDNT* 1, pp.. 738–740 ; 3, pp. 594–595 ; 6, pp. 758–766. (E.E. Ellis)

GIOBBE

(Ebr. *'iyyôḇ*). Se si escludono il libro che porta il suo nome e i fugaci riferimenti in Ezechiele 14: 14, 20 e Giacomo 5:11 non si hanno informazioni affidabili su Giobbe. È impossibile dimostrare che le leggende ebraiche, cristiane e musulmane su Giobbe (le ultime riassunte in W.B. Stevenson, *The Poem of Job*, 1947, cap. 6) abbiano qualche solida radice in una forma pre–biblica della storia. A parte la tradizione sul luogo in cui Giobbe abitava (si veda sotto), che può non essere altro che una deduzione tratta dalla Bibbia, si ha l’impressione che si tratti di fantasia popolare o pia.

Se si identifica il Daniele (*dānī'ēl*) di Ezechiele 14:14 non con il Daniele (*dāniyyē'l*) del periodo esilico ma con la persona nominata nelle iscrizioni ugaritiche, si può dare con una certa sicurezza a tutti i tre nomi di questo verso una data molto

antica; se invece non si accetta questa possibilità, non si hanno altre indicazioni per una data. Non si sa neppure dove fosse di preciso la terra di Uz, dove Giobbe viveva. La tendenza odierna è quella di considerarla ai confini di Edom, in quanto alcune indicazioni del libro sono ritenute edomite; ma sono molto più probabili le tradizioni che la collocano nell'Hauran (Basan). Giobbe era un uomo molto benestante e di elevata posizione sociale, ma il libro si preoccupa così tanto di sottolineare la sua posizione fra i Sapienti da non dare dettagli precisi sul suo status; si possono, comunque, respingere senza esitazione le leggende che ne fanno un re.

In seguito al permesso accordatogli da Dio, Satana lo privò della sua ricchezza, dei suoi dieci figli e infine della sua salute. Non c'è unanimità su quale fosse la malattia con cui fu colpito, ma le ipotesi principali riguardano l'elefantiasi, l'eritema e il vaiolo. Tale ampio disaccordo è dovuto al fatto che i sintomi sono descritti con un linguaggio altamente poetico. I suoi parenti e i suoi concittadini interpretarono le sue sventure come una punizione divina per un grave peccato commesso e lo cacciarono dalla città. Sua moglie accettò l'opinione comune e lo sollecitò ad accelerare l'inevitabile fine maledicendo Dio.

Giobbe ricevette la visita di tre amici, Elifaz, Bildad e Zofar, anch'essi membri dei Sapienti, ricchi e influenti come lo era stato lui. Quando videro le sue condizioni, condivisero l'opinione popolare e poterono soltanto stare seduti in silenzio con Giobbe sul letamaio, fuori dalla porta della città, piangendo per sette giorni un uomo praticamente morto. Lo sfogo di Giobbe nel suo tormento provocò una lunga e veemente discussione, culminata con una prolissa intrusione da parte di un giovane, Eliu. Tutto ciò rivelò soltanto il fallimento della saggezza tradizionale e della teologia poste di fronte a un caso eccezionale come quello di Giobbe. Nonostante la mancanza di comprensione dei suoi amici lo avesse quasi spinto alla pazzia, Giobbe si rivolse a Dio, il quale lo preparò per la rivelazione della sovranità divina, che gli portò pace. La gente rimase confusa dalla sua guarigione, dal raddoppio della sua ricchezza e dal dono di dieci figli. (H.L. Ellison)

GIOBBE, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

I capp. 1 e 2 (in prosa) ci illustrano l'incontro che si svolge in cielo tra Dio e Satana e le conseguenze che esso provoca sulla terra. Il cap. 3 contiene il grande "Perché?" di Giobbe; Elifaz esprime le sue opinioni nei capp. 4—5 e Giobbe replica nei capp. 6—7. Bildad continua nel cap. 8 e Giobbe replica nei capp. 9—10. La prima parte della discussione è completata dal contributo di Zofar nel cap. 11 e dalla risposta di Giobbe nei capp. 12—14. Nella seconda parte parlano Elifaz (15), Bildad (18) e Zofar (20), con le repliche di Giobbe nei capp. 16—17, 19, 21. Il testo come l'abbiamo (si veda **III.** sotto), presenta la terza parte incompleta: solo Elifaz (22) e Bildad (25) parlano; Giobbe risponde nei capp. 23—24, 26—27. Dopo un intervallo di lode alla sapienza (28), Giobbe riassume il dibattito (29—31). Segue l'intervento di Eliu nei capp. 32—37, quindi Dio replica a Giobbe nei capp. 38—42:6. Il libro termina con un epilogo in prosa che descrive la ricostruzione della prosperità di Giobbe (42:7–17).

II. Autore e data

Il libro è anonimo. La tradizione "ufficiale", talmudica seguita da molti antichi scrittori cristiani, afferma che il libro fu scritto da Mosè (*Baba Bathra* 14b), ma il seguito del brano e altre affermazioni mostrano che questa è una semplice pia affermazione, basata presumibilmente su una sensazione di affinità, da non prendere seriamente. Il fatto puro e semplice è che non si hanno prove oggettive che ci guidino né nella questione della paternità né in quella della data. La prova di una data molto antica risiede principalmente nel fatto che manca qualsiasi menzione di dettagli concernenti la storia di Israele, ma la cosa si spiega a sufficienza con il desiderio dell'autore di discutere il problema centrale al di fuori del contesto del patto. Altre prove, come l'accenno ai caldei quali banditi nomadi (1:17) e dell'arcaico *qᵉśîṭâ* (42:11), indicano solamente l'antichità del racconto e non quella della forma scritta in cui ci è pervenuto. Gli studiosi odierni hanno modificato la presunta datazione dal tempo di Salomone a circa il 250 a.C.; è ancora diffusa la datazione tra il 600 e il 400 a.C. anche se c'è una crescente tendenza a favorire date più recenti. Una data relativa al periodo di Salomone, accettata da Franz Delitzsch e E.J. Young, è la più antica che si possa ragionevolmente adottare. Le considerazioni inerenti al contenuto, alla lingua e all'orientamento teologico favoriscono, probabilmente, una data più recente, ma dato che Giobbe è un libro *sui generis* nella letteratura ebraica e la sua lingua è così particolare (qualcuno lo considera addirittura una traduzione dall'aramaico o ritiene che l'autore vivesse al di fuori di Israele), mentre la teologia è senza tempo, qualunque affermazione dogmatica sarà il frutto o di un approccio soggettivistico o di preconcetti.

III. Testo

Il fatto che si abbia a che fare con un componimento poetico fra i più difficili dell'AT e che nel suo vocabolario vi siano circa 110 parole che non si trovano altrove (W.B. Stevenson, *The Poem of Job*, p. 71), ha reso il compito dello scriba molto difficoltoso. Purtroppo, le diverse versioni non sono di grande aiuto nel verificare il testo ebraico. La LXX va usata con grande cautela. Nella sua forma più antica manca circa il 17–25% del testo ebraico, probabilmente perché i traduttori erano scoraggiati nello svolgimento del loro compito; infatti spesso la traduzione è libera e perifrastica e non di rado imprecisa.

Il principale problema testuale riguarda i capp. 26—27. Così come sono, essi contengono le risposte di Giobbe al terzo discorso di Bildad. Non può essere sollevata alcuna obiezione al fatto che Zofar non parli una terza volta: è in linea con il suo carattere e sarebbe la prova più evidente del trionfo verbale di Giobbe sui suoi amici. Non c'è dubbio che sia Giobbe a parlare in 27:2–6, ma è praticamente impossibile, nel contesto, attribuirgli 27:7–23, che potrebbe essere parte di un terzo discorso di Zofar o forse del terzo discorso di Bildad. Se è così, non è stata proposta alcuna ricostruzione interamente soddisfacente del testo; può darsi che sia andata perduta parte del manoscritto originale, cosa che poteva facilmente accadere con un fragile rotolo di papiro.

IV. Integrità del testo

La maggior parte degli studiosi separano il prologo e l'epilogo in prosa dalla poesia di 3:1—42:6. La teoria secondo cui queste due parti siano più antiche di quella poetica e l'autore abbia elaborato il nucleo della storia in versi stupendi è ineccepibili e, molto probabilmente, esatta. Non ci sono, invece, prove oggettive a sostegno dell'ipotesi che la prosa, di composizione anteriore piuttosto che posteriore, sia stata aggiunta ai versi più tardi da un'altro autore. Questa teoria è stata usata da W.B. Stevenson (*op. cit.*) per imporre un'interpretazione del libro non naturale.

Moltissimi studiosi considerano alcune parti inserzioni posteriori. In ordine decrescente di suggerimenti convincenti, le principali sono: i discorsi di Eliu (32—37), la lode alla sapienza divina (28) e alcune parti delle risposte di Dio (39:13–18; 40:15–24; 41:1–34). In ogni caso, le argomentazioni linguistiche sono molto deboli e la discussione del loro contenuto rischia di portare i brani all'isolamento. Si può tuttavia difendere molto ragionevole la tesi che tali brani si collocano nel loro contesto originale.

V. Il libro come letteratura sapienziale

R.H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, pp. 683–684, sostiene giustamente: "se il nostro poeta è da annoverare fra i più grandi scrittori dell'umanità, cosa della quale difficilmente si può dubitare, il suo genio creativo non si è basato necessariamente su modelli precedenti per quanto concerne la struttura generale della sua opera. ... La si può considerare una delle opere poetiche più originali dell'umanità; così originale, infatti, da non adattarsi ad alcuna delle categorie standard concepite dalla critica letteraria ... non è esclusivamente lirica né epica ... né drammatica ... né didattica né di riflessione ... a meno che il poema sia ridimensionato per adattarlo a una categoria particolare". La convenzione che inserisce Giobbe tra la letteratura sapienziale ebraica, allineandolo a Proverbi ed Ecclesiaste e paragonandolo ad alcuni scritti egiziani e babilonesi dello stesso genere, è giustificata solamente se si ha cura di tenere presente il monito di Pfeiffer. Per tutto questo, è chiaro che Giobbe e i suoi amici siano definiti, e parlino principalmente, come membri delle cerchia dei savi e che sono chiamati in tal modo da Eliu (34:2).

I sapienti in Israele cercavano di capire Dio e le sue vie studiando le dimensioni uniformi dell'esperienza umana per mezzo della ragione illuminata dal "timore del Signore". Proverbi è un esempio tipico della loro comprensione della realtà. Giobbe è una forte protesta, non tanto contro il fondamentale concetto espresso in Proverbi secondo il quale una vita timorata di Dio porta prosperità mentre l'empietà porta alla sofferenza e alla distruzione, quanto contro l'idea che in tal modo si comprendano pienamente le vie di Dio. Giobbe non è la norma; è l'eccezione che si fa beffe dell'idea che si possano afferrare completamente le profondità della saggezza e del modo di operare di Dio per mezzo della normale esperienza.

VI. Il problema di Giobbe

Il poema è così ricco nel suo pensiero, così ampio nel suo panorama, che molta dell'esperienza umana e dei suoi misteri si trova riflessa qui. È stato considerato, tuttavia, un testo che si occupa in modo particolare dell problema della sofferenza umana. Dice bene W.B. Stevenson (*op. cit.*, pp. 34ss.), pur esagerando, quando afferma che nel poema si allude molto meno alle sofferenze di Giobbe di quanto si sia spesso pensato. Egli non si preoccupa tanto del suo dolore fisico, quanto del modo in cui viene trattato dai suoi parenti, dai suoi concittadini, dalla folla e, infine, dai suoi amici: per lui sono soltanto dimostrazioni del fatto che Dio lo ha abbandonato. In altre parole, il problema di Giobbe non è quello del do-

lore e nemmeno della sofferenza in senso più ampio, ma quello teologico, del perché Dio non abbia agito secondo tutto ciò che sapeva e che le sue esperienze passate esigevano. Essendo un figlio del suo tempo, egli aveva naturalmente costruito la sua vita sulla tesi secondo la quale la giustizia di Dio implicava un rapporto essenziale tra bontà e prosperità.

Prese fuori dal loro contesto, le parole dei suoi amici e di Eliu sono più accettabili di molte delle più avventate parole di Giobbe. Dio le rifiuta (42: 7), non perché non siano vere, ma perché troppo riduttive. Ciò risulta chiaro specialmente dalla discussione sul destino dell'empio. Con tutta l'esagerazione espressa da Giobbe si capisce subito che i suoi amici stiano, di fatto, costruendo un'immagine *a priori* di quale dovrebbe essere il destino dell'empio. Essi creano la loro immagine di Dio ricorrendo a una selezione di prove. L'angoscia di Giobbe è causata dal crollo della sua immagine teologica del mondo.

Questo spiega l'epilogo, apparentemente insoddisfacente, in cui Dio non risponde alle domande o alle accuse di Giobbe, pur proclamando la grandezza della sua onnipotenza ma non del suo governo etico, soddisfacendo tutta via lo stesso Giobbe. Questi si rende conto che il suo concetto di Dio è crollato perché era troppo riduttivo; i suoi problemi svaniscono quando comprende la grandezza di Dio. Il libro non ha lo scopo di rispondere al problema della sofferenza, ma di proclamare un Dio così grande che non è necessaria alcuna risposta, perché la risposta definitiva trascenderebbe la mente limitata; lo stesso dicasi dei problemi di percorso che emergono.

Bibliografia. W.B. Stevenson, *The Poem of Job*, 1947; H.L. Ellison, *From Tragedy to Triumph*, 1958; E. Dhorme, *The Book of Job*, 1967; H.H. Rowley, *Job, NCB*, 1970; F.I. Andersen, *Job, TOTC*, 1976; R.E. Murphy, *The Forms of Old Testament Literature*, 13, 1981; D. Kidner, *Wisdom to Live By*, 1985; D.J.A. Clines, *Job 1–20*, 1989, **in it.** *CBI* 2, pp. 15–45; *PS* 2, pp. 547–562; *IS* 1, pp. 759–826; A. Bonora, *Il contestatore di Dio. Giobbe*, Torino, 1978; R. Girard, *L'antica via degli empi*, Milano, 1994; A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, Roma, 2002; J.G. Janzen, *Giobbe*, Torino, 2005. (H.L. Ellison)

*Canone dell'AT; *Letteratura sapienziale

GIOCO

I. Nell'Antico Testamento

a) Lo sport

Come per le nazioni circonvicine, la vita degli ebrei nel Vicino Oriente lasciava poco tempo o desiderio per la pratica dello sport. Quando la competizione agonistica fu introdotta da giudei ellenisti al tempo di Antioco Epifane (I Mac. 1: 10–14; Giuseppe Flavio *Ant.* 15. 268) e incoraggiata da Giasone, Sommo sacerdote (II Mac. 4:7–17), l'entusiasmo greco per lo sport era considerato un sentimento profano. Comunque, malgrado non vi siano riferimenti palesi ad attività sportive, era sicuramente praticata la corsa, il lancio e la caccia, anche quando non erano attività strettamente necessarie. Gli egiziani e i babilonesi amavano le gare di sollevamento pesi e di lotta libera e senz'altro i popoli circonvicini condividevano quest'entusiasmo. Può darsi che la lunga lotta di Giacobbe rifletta un'abilità nata da una lunga pratica e la coscienza di regole per questo sport che escludessero la possibilità di praticare prese o colpi bassi (Gen. 32:24–26). Forse l'espressione "anca e coscia" nell'ebraico di Giudici 15:8: "Li batté, anca e coscia, con un gran macello"(margine Riv.) è un'espressione tecnica della lotta libera. È stato suggerito che il combattimento collettivo a Gabaon (II Sam. 2:14) sia partito da un incontro di lotta libera. Lottare aggrappandosi alla cintura dell'avversario era una forma antica di questo sport. Il tiro all'arco poteva costituire una prova di abilità, come il tiro al bersaglio (II Sam. 20:20; Giob. 16:12; Lam. 3:12), secondo quanto rappresentato in alcuni rilievi assiri, oltre a essere naturalmente un'arte bellica.

b) Giochi d'azzardo e da tavola

Tavoli da gioco sono stati ritrovati in diversi scavi archeologici, come a Tel el–'Agul e a Bet–Semes. Alcuni realizzati in avorio (Meghiddo, 1350–1150 a.C. *ca.*), in pietra (Ghezer, 1200 a.C. *ca.*) o legno, erano di forma "umana" o di "violino", traforati in modo da accomodare dei pioli per fare il gioco dei "55 fori" diffuso in Egitto e in Mesopotamia. La dama era giocata su tavole realizzate in pietra, terracotta, ebano o avorio, segnate con 20 o 30 quadrati, talvolta con uno spazio sottostante incavato per conservare le pedine. Al contrario delle regole moderne e occidentali, le mosse erano fatte sulla base del tiro di un dado (un esemplare in avorio risalente al XVII secolo a.C. è stato scoperto a Tell Bēt Mirsim), delle nocche, o dei bastoncini per il tiro a sorte. Sono state portate alla luce pedine o pezzi da gioco di forma conica e piramidale e pedine da dama a Lachis. Dal terzo millennio a.C. "il gioco di scacchi cinese" era noto sia a Elam sia a Babilonia, e si può supporre che si giocasse anche nel territorio d'Israele. Esistevano diversi giochi da tavola curiosi come quelli scoperti a *Ur, a Ninive e a Tel Halaf in Siria (risalenti al-

l'VIII sec. a.C.), anche se le regole non sono note. Gli ebrei, insieme alle nazioni circonvicine, consideravano la sorte (*pûr*; *divinazione) un mezzo per scoprire la volontà divina; ne consegue che alcuni giochi da tavola avevano un'importanza anche religiosa.

c) I giochi dell'infanzia

I ragazzi giocavano nelle strade (Zacc. 8:5) imitando i grandi, recitando scene di vita quotidiana, cerimonie di nozze o funerali. I maschietti forse imitavano i giochi di squadra egiziani rappresentati nei dipinti, e una sorta di tiro alla fune. Le femmine invece praticavano giochi di destrezza e altri con la palla. Sono state ritrovate palle ricoperte di cuoio, nonché tutta una serie di fischietti, sonagli, pentole e brocche in miniatura, carrette (alcune con le ruote) e modelli di animali, che testimoniano una predilezione da parte dei giovanissimi, immutata nei secoli, per i giocattoli. È improbabile che tutte le fionde ritrovate fossero utilizzate soltanto per attività serie quali la protezione delle colture dagli uccelli o l'impedire alle greggi di allontanarsi. Non esistono prove che le figurine o le statuine con giunture movibili ritrovate in diversi scavi fossero bambole; è più probabile che fossero oggetti di culto. Le persone di tutte le età si divertivano con il mimo, il salto alla corda, le trottole, i cerchi e il lancio degli anelli.

d) Il divertimento

Il banchettare, i canti, la musica e in modo particolare la danza costituivano il modo più consueto di festeggiare e rilassarsi. Si coglieva ogni opportunità fornita dalle gioie domestiche per festeggiare (Ger. 31:4), compresa la ricorrenza della vendemmia Giu. 9:27; 21:21), e le funzioni nazionali o pubbliche quale l'ascesa al trono (I Re 1:40) o la celebrazione di una vittoria (Es. 15:20; Giu. 11: 34; I Sam. 18:6). Si faceva gran conto anche della capacità di raccontare storie e di proporre enigmi (Giu. 14:12; Ez. 17:2; I Re 10:1). (D.J. Wiseman)

II. Nel Nuovo Testamento

Tranne un riferimento ai giochi di fanciulli in Matteo 11:16–17, e un possibile accenno a una gara di bighe in Filippesi 3:13–14, i giochi menzionati nel NT sono le gare di atletica greche. Uno sguardo a I Maccabei 1:10–14 e II Maccabei 4:13–14 sottolinea la formazione culturale ellenista degli scrittori che si servivano delle metafore offerte da queste gare. Gli incontri erano di provenienza religiosa, incoraggiavano la disciplina, un sano modo di vivere, una sensibilità artistica e regole leali. Non mancava una certa finalità diplomatica (si veda Lisia, 33). Le Odi di Pindaro tramandateci palesano l'onore reso al vincitore nelle feste Pitiche, Nemee, Istmiche, e soprattutto Olimpiche.

Nelle Epistole alcune metafore sono prese dai giochi in generale e in particolare dalle gare di corsa e di bighe.

In I Corinzi 9:24–27 Paolo nota l'allenamento rigoroso dell'atleta (una metafora di cui si serve anche Epiteto). L'atleta non mira tanto al premio immediato (che consisteva in una corona di olivo selvatico, prezzemolo, pino o alloro), bensì alla ricompensa che avrà in seguito. Il cristiano similmente è esortato a lottare in modo da ottenere il premio, perché la sua ricompensa è, diversamente dalla loro, una "corona incorruttibile" (*cfr.* II Tim. 2:5, 4:8; I Pie. 1:4; 5:4). I Corinzi 9:26 evoca una competizione di pugilato. In quest'attività le mani e l'avambraccio erano avvolti con fasce di cuoio imbullettate, che ferivano gravemente, per cui il combattente cercava di schivare anziché parare i colpi dell'avversario; così si comprende bene la frase: "non come chi batte l'aria". Dopo aver introdotto l'immagine con la scena della vittoria, Paolo termina con una scena di sconfitta. Si immagina nei panni dell'araldo addetto a chiamare gli altri alle competizioni mentre egli stesso rimane squalificato dal parteciparvi. Per conservare l'efficacia della metafora dei giochi l'espressione resa nella NVR "predicato" andava tradotta "annunziato". Le metafore prese dai giochi sarebbero risultate molto efficaci per i primi lettori di quest'Epistola, dato che i giochi Istmici costituivano una festa di Corinto.

Galati 2:2 e 5:7, Filippesi 2:16 ed Ebrei 12:1–2 si riferiscono alla corsa a piedi, i cui addetti indossavano un minimo di abbigliamento. L'espressione: "ogni peso" probabilmente accenna alla perdita di peso corporeo superfluo nel corso degli allenamenti tesi a portare il corridore nelle condizioni ottimali per la gara. "Il peccato che così facilmente ci avvolge", invece, è un chiaro accenno all'abbigliamento. La "schiera" è una metafora per una grande folla. Suggerisce l'immagine indistinta degli spettatori colta dal corridore mentre fissa il suo sguardo sulla mèta.

L'immagine in Filippesi 3:13–14 probabilmente si riferisce alla gara di bighe. Le corse ippiche con una biga leggera erano ben conosciute dai greci, con riferimenti in Omero e Sofocle. Costituivano una parte spettacolare delle feste. Quando scriveva Paolo andavano molto di moda fra i romani, e Filippi era una colonia romana. Potremmo tradurre questi versetti come segue: "Non ritengo di aver fatto questo, ma quest'unica cosa faccio, dimenticando le cose che stanno dietro e protendendomi verso le cose che stanno avanti, corro verso la mèta, verso il premio della chiamata verso l'alto

da parte di Dio in Gesù, il suo Unto". Paolo si immagina nella biga, ricurvo sopra la sbarra anteriore con le ginocchia spinte contro essa e le redini legate intorno al suo corpo, tirate con tutto il suo peso, proteso sopra la schiena dei cavalli. In una posizione di impegno così intenso, uno sguardo indietro, per quanto fugace, sarebbe stato fatale.

Bibliografia. H.J.C. Murray, *A History of Board Games other than Chess* 1952; P. Montet, *Everyday Life in Egypt*, 1958; *Iraq 1* , 1935, pp.45–50; 4, 1938, pp. 11ss.; 8, 1946, pp. 166ss.; *ANEP*, 1976, pp.212 –219 (tavole); U. Hubner, *Spiele un Speilzeug im antiken Palästina*, 1992, **in it.** *DIB*, pp. 632, 1380; M. Fitta, *Giochi e giocattoli nell'antichità*, Milano, 1997. (E.M. Blaiklock)

*Danza; *Festa

GIOELE, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

Gioele sviluppa quattro argomenti principali: *a*) le spaventose devastazioni causate da una serie di piaghe di locuste che, sebbene reali, erano un segno di verità più profonde; *b*) la rinnovata fruttuosità della terra ottenuto con il ravvedimento di Israele; *c*) i doni dello Spirito; *d*) il giudizio finale sulle nazioni che hanno trattato ingiustamente Israele, e la beatitudine futura per la terra di Giuda. Nello sviluppo di questi temi, si intrecciano riferimenti primari ed escatologici.

a) La piaga delle locuste, 1:1–12

Per locuste nell'AT, *cfr.* anche Esodo 10:12–15 *et passim*, con Salmi 78:46 e 105:34; anche Proverbi 30:27 e Na. 3:15, 17, *ecc.* (*animali).

i) Gioele afferma nella tipica forma profetica di avere ricevuto la parola del SIGNORE, fornendo il suo proprio nome e quello del padre, entrambi altrimenti sconosciuti (1:1).

ii) Il peso del suo messaggio è enorme: annuncia una piaga di locuste in ondate consecutive di spaventose dimensioni (1:2–4; *cfr.* Es. 10:14). Nei commentari si può trovare una completa discussione etimologica, entomologica e figurativa del v. 4.

iii) Gli effetti della piaga sono descritti in modo vivace (1:5–12). Il primo a essere menzionato, forse a mo' di ironia, è la perdita di conforto per l'ubriaco. I denti delle locuste sono spaventosi (*cfr.* Prov. 30:14, *ecc.*): la stessa corteccia del fico è divorata e la parte interna bianca e ricco di linfa lasciata scoperta. I sacerdoti del tempio dovrebbero fare cordoglio alla maniera dell'amarezza di una zitella il cui promesso sposo morì quando era giovane, prima del matrimonio, in quanto sono venute meno le materie prime per i sacrifici (*cfr.* Dan. 8:11; 11:31; 12:11; contrapposto a Is. **1:** 11–15; Mich. 6:6; *ecc.*). Segue la descrizione vivace della devastazione dei campi di grano, delle vigne e dei frutteti.

b) I frutti del ravvedimento, 1:13–2:27

i) I sacerdoti vestiti di sacco devono lamentarsi, con digiuno e preghiera, per il giorno dell'ira di Dio (1:13–15; si veda Nee. 9:1; Est. 4:3, 16; Dan. 9:3, *ecc.*, contrapposti a Is. 58:4–7; Ger. 14:12; Zacc. 7:5; *ecc.*). Le opinioni dell'AT sui sacrifici e sul digiuno non sono contraddittorie; molto dipendeva dalla circostanza e dalla particolare usanza. Gioele non deve essere condannato per il fatto che è più ritualistico di Amos o Isaia.

ii) Sembra ragionevole considerare la sezione successiva (1:16–20) come una preghiera, a dispetto dell'iniziale vivida descrizione della devastazione portata dalle locuste. Il v. 18 dovrebbe essere reso "Cosa metteremo in essi?", cioè i fragili granai non ricostruiti per mancanza di provviste. Il fuoco e la fiamma del v. 19 possono essere il caldo e la siccità, o addirittura essere riferiti al color rosso vivo dei corpi delle locuste.

iii) Il profeta ritorna ora dalla devastazione delle locuste, al loro iniziale assalto furibondo, paragonandolo al Giorno del Signore (2:1–11). Il v. 2b è una tipica espressione idiomatica orientale (*cfr.* Es. 10:14). Vividamente accurato è il paragone dello sciame con un fuoco che avanza, al passaggio del quale la fertile terra diviene una nera desolazione (v. 3). Un'esperienza diretta è rispecchiata anche nel modo in cui le singole locuste sono paragonate a cavalieri e nel parallelo fra il rumore del loro avanzare e il suono di un incendio di cespugli che si diffonde rapidamente (vv. 4–5). La gente è in preda all'orrore di fronte alla costante, inarrestabile, metodica avanzata di miriadi e miriadi di questi insetti, invincibili a motivo del loro numero (vv. 6–9). Le locuste vere potrebbero essere simboli dei gentili nella valle del giudizio, prima di essere giudicate.

iv) Nell'ora dell'orrore non è troppo tardi per ravvedersi, mediante la mortificazione della carne (2:12–14). Stracciarsi le vesti pubblicamente può essere da ipocriti; il vero ravvedimento è nel cuore. Questo può perfino far "pentire" Dio del suo giudizio emanato e appena eseguito e fornire nuovamente materia per i sacrifici. Si tratta di una forma simbolica orientale che non implica alcuna incoerenza nella divinità.

v) Troviamo un nuovo accorato appello all'adorazione nel tempio (2:15–17) che coinvolge sacerdoti e popolo, con un particolare richiamo a lattanti, anziani barcollanti e sposi novelli, che nor-

malmente godevano di considerevoli esenzioni dai doveri pubblici. J.A. Bewer (*ICC*, 1911) liberamente cambia la vocalizzazione degli imperativi facendoli diventare perfetti, senza cambio di consonanti, facendo del v. 15, e non del v. 18, il punto di svolta del libro e l'inizio della narrativa.

vi) La devastazione delle locuste sarà superata dall'abbondanza che il SIGNORE assicurerà in seguito al ravvedimento (2:18–25). Il v. 20 significa che le locuste fisiche presenti in Giudea saranno trasportate dal vento nel mar Morto e nel mar Mediterraneo e ciò sarà seguito da un fetore di decomposizione (18–25).

c) I doni dello Spirito, 2:28–32

L'effusione dello Spirito descritta in questo brano è l'apice della predicazione profetica. I vv. 28–29, e 32 furono chiaramente adempiuti alla Pentecoste, mentre alcuni aspetti dei vv. 30 e 31 lo furono nel momento della passione del nostro Signore. Il profetizzare estatico potrebbe comprendere il dono delle lingue. Le colonne di fumo potrebbero essere colonne di sabbia sollevate dai vortici d'aria del deserto, o dalla caduta di città conquistate. Un'eclissi di sole può dare alla luna un color rosso sangue. Quale nome più salvifico di quello di Gesù potrebbe essere prefigurato nel v. 32? Tutto, qui, ha un significato; eppure, ce n'è uno più profondo che concerne i giorni in cui gli ultimi granelli di sabbia della clessidra che scandisce il tempo dell'umanità scenderanno per sempre.

d) Il giudizio dei nemici di Dio, 3:1–21

Il significato superficiale di questa sezione è la predizione della vendetta divina sulle nazioni che hanno disperso e perseguitato i Giudei. I riferimenti dei vv. 3–8 sono chiaramente storici. Le locuste potrebbero rappresentare questi eserciti dei gentili nella loro fugace ora di vittoria. I vv. 9–11 sono pungenti nel loro sarcasmo mentre il profeta sollecita i pagani a fare guerra a Dio. Solo lui giudicherà le nazioni riunite nella valle del giudizio (vv. 12, 14; *Giosafat, valle). L'orrore dei vv. 15–17, 19a, e la piena benedizione del v. 18, sono entrambi, allo stesso modo, non compiuti. In questo capitolo ricco di prefigurazioni sono combinate profezie concernenti la terra ed escatologia. La chiesa cristiana è l'erede dell'AT e la sicura parola profetica, che riguardi l'Egitto o qualsiasi altra cosa, giungerà a compimento nel tempo stabilito da Dio.

II. Autore e data

Questo libro è un superbo esempio di letteratura "estroversa" che tradisce un'atmosfera giudaica, ma che si occupa, intrinsecamente, di questioni più grandi della politica del tempo, il che rende la datazione particolarmente difficile. La maggior parte degli studiosi sostiene che Gioele sia un'unità letteraria (*cfr.* W. Nowack, 1922; K. Marti, 1904), mentre altri lo negano (*cfr.* Bewer, *ICC*). I conservatori in passato datavano il libro nell'VIII sec. a.C., il periodo di Amos e Osea. Oesterley e Robinson adottano una datazione eccessivamente recente, ipotizzando il 200 a.C., altri la assegnano fra questi due estremi. R.K. Harrison (*IOT*, 1970, pp. 874–882) discute a fondo le argomentazioni ma, sottolineando l'intemporalità del libro, giudica impossibile datarlo a "prima del 400 a.C.". Se si ritiene corretta la datazione antica, alcune familiari grida di guerra profetiche troverebbero allora la loro prima espressione in Gioele. I vomeri potrebbero essere stati considerati ciò che hanno preceduto l'uso delle spade prima che nascesse la speranza della loro trasformazione in qualcosa di contrario (Gioe. 3:10; Is. 2:4).

III. Peculiarità

Gioele fu veicolo di una rivelazione divina dal significato che andava al di là di quanto egli stesso comprendeva. Nel suo libro è innegabilmente evidente l'influenza dell'eterno sul temporale, che è la caratteristica dell'ispirazione originaria. Ciò è vero, in particolare, nella sua interessante descrizione della devastazione portata dalla piaga delle locuste, che simboleggia l'ira e la punizione del peccato da parte di Dio. Anche la restaurazione del suo popolo, ottenuta per la grazia di Dio dopo il ravvedimento, è descritta efficacemente. Vi sono chiare profezie che sono collegate alla morte del nostro Signore, alla venuta dello Spirito Santo, insieme al timore e alla speranza tipici dei tempi della fine. Questo è uno dei libri dell'AT più brevi ma anche uno di quelli che più inquietano e che, a un tempo, scrutano il cuore.

Bibliografia. A.S. Kapelrud, *Joel Studies*, 1948; J.A. Thompson, *JNES* 14, 1955, pp. 52ss.; *IB*, 6, pp. 727–760; L.C. Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NICOT*, 1976. D. Stuart, *Hosea–Jonah*, 1987; D. A. Hubbard, *Joel and Amos, TOTC,* 1989, **in it.** *CBI* 2, pp. 397–410; *PS* 1, pp. 358–362; *IS* 1, pp. 1477–1492; G. Bernini, *Sofonia, Gioele, Abdia, Giona*, Roma, 1983; J. Limburg, *I dodici profeti. Parte prima*, Torino, 2005. (R.A. Stewart)

*Canone dell'AT; *Profezia

GIOGO

Diverse parole ebr. (***môṭ***, Na. 1:13; ***môṭâ***, Is. 58:6; Ger. 27:2, "una sbarra"; ***'ōl***, Gen. 27:40; Lam. 1:14, "un giogo"; ***ṣemeḏ***, I Sam. 11:7; Giob.1:3,

"paio di buoi"), e gr. (*zeugos*, Luca 14:19, "un paio"; *zygos*, Matt. 11:29; I Tim. 6:1, "giogo") sono tradotte con questo termine, a volte con il senso letterale della struttura in legno che unisce due animali (di solito buoi) per il lavoro (*agricoltura), oppure in senso metaforico per esprimere la sottomissione di un individuo a un altro. In II Corinzi 6:14 Paolo utilizza *heterozgeō*, "essere aggiogati con uno di un'altra specie". (J.D. Douglas)

GIOIA

Le parole usate nella Bibbia sono: ebr. *śimḥâ*, verbo *śāmēaḥ*, che implica anche la sua manifestazione esteriore (*cfr.* il vocabolo arabo affine, che significa "essere eccitato"), e meno comunemente *gîl* (verbo e sostantivo); il gr. *chara* (verbo *chairō*), e *agalliasis* (usato frequentemente nella LXX, e corrispondente a *śimḥâ*), con il significato di gioia intensa.

Nell'AT e nel NT è il segno caratteristico sia del singolo credente, sia della chiesa come corpo. È una qualità e non una semplice emozione, è fondata su Dio stesso e deriva proprio da lui (Sal. 16: 11; Fil. 4:4; Rom. 15:13), caratterizza la vita del cristiano sulla terra (I Pie. 1:8), inoltre è un'anticipazione della gioia escatologica di essere per sempre con Cristo nel regno dei cieli (Apoc. 19:7).

I. Nell'Antico Testamento

La gioia è collegata a tutta la vita nazionale e religiosa d'Israele e si esprime in particolare come un entusiasmo rumoroso ed esuberante in occasione di festività, di sacrifici e dell'insediamento di re (Deut. 12:6; I Sam. 18:6; I Re 1:39). La gioia spontanea è l'aspetto prevalente del Salterio, dove caratterizza sia la lode collettiva (che ha, per lo più, il suo centro nel tempio, Sal. 42:4; 81:41) sia l'adorazione personale (Sal. 16:8; 43:4). Isaia concepisce la gioia in termini diversi da quelli meramente rituali (*cfr.* Sal. 126) associandola alla pienezza della salvezza di Dio, e quindi (nella forma di un gioire cosmico) all'anticipazione di uno stato futuro (Is. 49:13; 61:10). Come risultato, nel tardo giudaismo la gioia è la caratteristica degli ultimi giorni.

II. Nel Nuovo Testamento

Nei Vangeli sinottici risuona la nota della gioia in occasione della proclamazione, attuata in forme diverse, del buon annuncio del regno: *p.e.*, alla nascita del Salvatore (Luca 2:10), nell'entrata trionfale (Mar. 11:9; Luca 19:37), e dopo la risurrezione (Matt. 28:8). Nel quarto Vangelo è Gesù stesso a comunicare la sua gioia (Giov. 15:11; 16:24), ed essa diviene ora il risultato di una profonda comunione tra lui e la chiesa (*cfr.* 16:22).

In Atti la gioia caratterizza la vita della chiesa primitiva. Accompagna il dono dello Spirito Santo dato ai discepoli (Atti 13:52), i miracoli compiuti nel nome di Cristo (8:8), il momento della conversione dei gentili e quello in cui la stessa è comunicata alla chiesa (15:3); la gioia caratterizza anche la Cena del Signore, accompagnata da un pasto comune (2:46).

Paolo usa la parola *chara* in tre modi. In primo luogo il progredire nella fede dei membri del corpo di Cristo, e in modo particolare di coloro che egli ha condotti a Cristo, è motivo di gioia; egli infatti li descrive come *hē chara hēmōn*, "nostra gioia" (I Tess. 2:19; *cfr.* Fil. 2:2). In secondo luogo la gioia cristiana può, paradossalmente, essere l'esito delle sofferenze e perfino dell'angoscia, sopportate a causa di Cristo (Col. 1:24; II Cor. 6: 10; *cfr.* I Pie. 4:13; Ebr. 10:34, ecc.), poiché viene dal Signore e non da noi stessi. Infine, la gioia è parte del frutto dello Spirito Santo (Gal. 5:22), ed è quindi qualcosa di dinamico, non di statico. Deriva inoltre dall'amore, quello di Dio e il nostro, ed è pertanto strettamente legata con l'amore nell'elenco che Paolo dà del frutto dello Spirito. Ma proprio perché è un dono il cui godimento può essere interrotto dal peccato, ogni credente è invitato a partecipare nella gioia di Cristo camminando giorno per giorno con lui e rallegrandosi ogni giorno nella conoscenza di Cristo e nella sua salvezza (I Tess. 5:16; Fil. 3:1; 4:4; I Pie. 1:8).

Bibliografia. L'opera più completa sull'argomento è quella di E.G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, 1932; si veda anche J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, 1931, p. 168, per la relazione fra *chara* e *charis*, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 747–753; *GLNT* 1:51–58; 3:1199–1210; 15:493–527; E. Beyreuther, G. Finkenrath, *DCBNT*, pp. 762–773; *DIB*, pp. 635–637; *DPL*, pp. 761–763; A.M. Canopi, *Dio della mia gioia: il tema della gioia nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1989. (S.S. Smalley)

*Culto; *Lode

GIOIELLI E PIETRE PREZIOSE

Ai tempi della Bibbia, come al giorno d'oggi, gioielli di forme diverse erano indossati e molto apprezzati sia dagli uomini che dalle donne (Es. 11:2; Is. 3:18–21). Venivano dati in regalo (Gen. 24:22, 53) e costituivano un importante bottino di guerra (II Cro. 20:25); erano una forma di ricchezza, specialmente prima dell'uso delle monete (II Cro. 21:3), ed erano usati come base di valutazione (Giob. 28:16; Prov. 3:15; Apoc. 21:11).

Fra i vari tipi di gioielli in uso sono menzionati braccialetti da polso (Gen. 24:22, 30, 47; Ez. 16: 11), ornamenti per le caviglie (Is. 3:18, 20), collane (Gen. 41:42; *cfr.* Luca 15:8, dove i dieci pezzi d'argento potevano essere monete unite insieme a formare una collana), corone (Zacc. 9:16; qui i membri del popolo del Signore sono paragonati a splendenti gioielli di una corona), orecchini (Gen. 24:22), cerchietti da naso (Is. 3:21) e anelli per le dita (Gen. 41:42; Est. 3:10; Luca 15:22). Tutti questi oggetti potevano essere d'oro, d'argento o di altri metalli (Es. 3:22).

Inoltre, in gioielleria era conosciuto e usato un considerevole numero di pietre preziose e semipreziose. Sono stati scoperti sigilli incisi fatti di corniola, calcedonio, diaspro, agata, onice, cristallo di rocca, ematite, giada, opale e ametista (D. Diringer, "Seals", in *DOTT*, pp. 218–226). Le pietre erano valutate a seconda della loro rarità, bellezza e durevolezza. Non era usata la moderna tecnica della sfaccettatura; le pietre erano, al contrario, arrotondate e lucidate, e spesso incise o intagliate.

In generale, gli antichi conoscevano meglio le pietre semipreziose di quelle preziose. Considerando il fatto che esistevano molte specie di pietre, con una grande varietà di colori, e che non era stata sviluppata una terminologia scientifica, l'identificazione delle diverse pietre menzionate nella Bibbia non è sempre facile e in qualche caso si possono soltanto fare delle congetture sul significato dei termini usati. L'etimologia non aiuta granché, dal momento che molte delle radici significano semplicemente "brillantezza", "scintillìo" o cose del genere. La lista che segue è tratta dalla traduzione NVR.

Agata (*šᵉḇô*, Es. 28:19; 39:12) era probabilmente l'agata a noi nota, un tipo di quarzo traslucido con strati di colori diversi, oppure l'onice che è molto simile. In Isaia 54:12 ed Ezechiele 27:16 (***kaḏkōḏ***) si può intendere una pietra rossa, forse carbonchio, diaspro rosso o rubino (*cfr.* Ez. 27:16, dove Simmaco ha ***karkēdonion***, cioè carbonchio).

La parola **alabastro** (*alabastron*, Mar. 14:3 = Matt. 26:7; Luca 7:37), originariamente forma neutra dell'aggettivo *alabastros*, era usata per indicare un contenitore di alabastro utile per conservare il profumo, con un lungo collo che era rotto per utilizzarne il contenuto; il termine, però, era applicato anche a contenitori della stessa forma di *altro* materiale. L'antico alabastro era una varietà di carbonato di calcio striato prodotto dal graduale deposito da soluzione in acqua, come per le stalattiti; l'alabastro moderno è una pietra più soffice, una varietà di gesso (solfato di calcio).

Ametista (*'aḥlāmâ*, Es. 28:19; 39:12) era la nota pietra color porpora, varietà di quarzo trasparente e cristallino. Così pure in Apocalisse 21: 20 (*amethystos*, così chiamata perché doveva prevenire l'intossicazione).

Berillo (*taršîš*, Es. 28:20; 39:13; Cant. 5:14; Ez. 1:16; 10:9; 28:13; Dan. 10:6) era associato alla Spagna (Tarsis) ed era probabilmente un topazio dorato spagnolo, noto nel mondo antico come crisolito. In Apocalisse 21:20 (***bērillos***) il riferimento è al normale berillo verde.

Calcedonio (*chalkēdōn*, Apoc. 21:19). Di solito si ritiene che fosse una pietra verde, dato che Plinio fa riferimento a un genere di smeraldo e diaspro chiamandolo calcedonio (da Calcedonia in Asia minore). Attualmente il termine è applicato a vari tipi di quarzo traslucido, compresi agata, onice, corniola e crisopazio.

Carbonchio (*bāreqeṯ,* Es. 28:17; 39:10; *bārᵉqaṯ*, Ez. 28:13) era probabilmente una pietra verde, se si tiene conto che la LXX traduce "smeraldo" (*smaragdos*) nei brani di Esodo indicati sopra; forse è inteso il feldspato verde (mentre il carbonchio che chiamiamo così è una pietra rossa). In Isaia 54:12 (*'eqdaḥ*) il riferimento è a una pietra rossa data la derivazione da ***qāḏaḥ***, "dare fuoco", probabilmente color granato.

Per **Corniola** (o cornalina) si veda **Sardio**, sotto.

Corallo (*rā'môṯ*, Giob. 28:18; Ez. 27:16) può essere sia nero sia rosso corallo. Certamente, non è una pietra preziosa in senso stretto, essendo costiuito dallo scheletro di innumerevoli piccoli polipi marini. ***rā'môṯ*** ricorre anche in Proverbi 24:7, TM, ma qui va probabilmente letto come ***rāmôṯ***, "alta, sublime". È tradotto corallo anche ***pᵉnînîm*** in Lam. 4:7, dove la parola si riferisce a qualche pietra rossa (si veda **Perla**, sotto).

Crisolito (*chrysolithos*, Apoc. 21:20) è l'antico nome del topazio giallo (alluminio fluo–silicato) o del quarzo giallo. Si noti che l'antico crisolito è il topazio che conosciamo, e viceversa. Per Ezechiele 1:16; 10:9; Esodo 28:17, CEI, si veda topazio.

Crisopazio (*chrysoprasos*, Apoc. 21:20) è, nell'uso moderno, una varietà verde mela di calcedonio, ma qui l'identificazione è incerta. Il nome suggerisce una varietà di colore dorato.

Cristallo (***gāḇîš***; Giob. 28:18a) è una sostanza traslucida (*cfr.* ***'elgāḇîš***, "grandine") ma G.R. Driver pensa che si tratti di gesso. La parola ***zᵉḵôḵîṯ*** ("cristallo", Giob. 28:17, ND) nel mondo antico era applicata non soltanto alla roccia di cristallo (puro quarzo trasparente cristallino), ma a qualunque sostanza dura, trasparente e senza colore; potrebbe anche trattarsi di vetro (NVR). ***qeraḥ*** (Ez. 1:22) in qualche traduzione è reso "brina" o "ghiaccio". In Apoc. 4:6; 21:11; 22:1 (*krystallizon-*

ti, krystallon), la traduzione può essere sia ghiaccio sia roccia di cristallo.

Diamante (*yāhalôm*, Es. 28:18; 39:11, ND; Ez. 28:13) è di incerta identificazione. Il diamante moderno era probabilmente sconosciuto ai tempi dell'AT, in quanto il primo riferimento certo a esso ricorre negli scritti di Manilio (I sec. d.C.). Il riferimento potrebbe essere a una pietra bianca e opaca (forse pietra di luna); G.R. Driver ipotizza giadeite o nefrite. In Geremia 17:1 (*šāmîr*) sta per adamante o smeriglio, una forma di corindone (la più dura sostanza conosciuta all'infuori del diamante) (*cfr.* Ez. 3:9; Zacc. 7:12).

Diaspro (*yāšepeh*, Es. 28:20; 39:13; Ez. 28:13) è una pietra traslucida verde. In Apocalisse 4:3; 21:11, 18–19 (*iaspis*) può essere inteso quarzo verde, ma il riferimento al cristallo in 21:11 fa pensare a una pietra trasparente.

Giacinto (*lešem*, Es. 28:19; 39:12, ND). Si ritiene, solitamente, che si trattasse di una pietra gialla; G.R. Driver preferisce una pietra blu come il turchese. Nel NT il giacinto (*hyakinthos*, Apoc. 21:20) è una pietra azzurra, acquamarina (la varietà azzurra del berillo), zaffiro o turchese, mentre il giacinto che conosciamo è alquanto diverso. Questo nome era usato per indicare un colore azzurro (come sostantivo, nel greco classico, identifica un fiore: il giacinto o il giacinto di bosco), come in Apoc. 9:17 (*hyakinthinous*).

Per **lapislazzuli**, si veda **Zaffiro**.

Onice (*šōham*, Gen. 2:12; Es. 25:7; 28:9, 20; 35:9, 27; 39:6, 13; I Cro. 29:2; Giob. 28:16; Ez. 28:13) è stato identificato come una pietra verde (in alcuni di questi brani la LXX ha *bēryllos*) o come onice (agata traslucida con strati di nero e di bianco). La parola significa unghia della mano, essendo la pietra così chiamata a causa del suo aspetto. S.R. Driver preferisce corniola rossa. Per Apocalisse 21:20, si veda **Sardonico**, sotto.

Perla si trova, nell'AT, in Giobbe 28:18a (*gābîš*, CEI, laddove NVR rende "cristallo". In quest'ultima, "perla" si trova come traduzione di *penînîm* in Giobbe 28:18b (CEI, "gemme"). La stessa parola ebraica ricorre in Proverbi 3:15; 8:11; 20:15; 31:10 e Lamentazioni 4:7 (qualche studioso la preferisce, come variante testuale, nel Salmo 45:14). In tutti questi casi CEI, NVR e ND hanno "perle", tranne che in Lamentazioni 4:7, dove hanno "corallo". E. Burrows (*JTS* 42, 1941, pp. 53–64) osserva che la parola significa, correttamente, "perle" ma ha anche il senso generico di "gioielli". *Unger's Bible Dictionary* (1957, p. 742) ipotizza che siano intese le perle di color rosa del mar Rosso, il che risolverebbe la difficultà di Lamentazioni 4:7, dove il riferimento è a una pietra rossastra.

Non c'e dubbio che nel NT *margaritēs* significhi "perla". Le perle sono ricordate come articoli di ornamento femminile (I Tim. 2:9, dove non hanno approvazione; Apoc. 17:4) e come mercanzia (Matt. 13:45–46; Apoc. 18:12, 16). Ciascuna delle porte della Nuova Gerusalemme è fatta di una singola grossa perla, o forse di madreperla (Apoc. 21:21). Il regno dei cieli è come una perla pregiata che un uomo cercherà di avere a costo di tutto ciò che possiede (Matt. 13:45–46. Alla luce del contesto, è improbabile che questa parabola si riferisca principalmente a Cristo che dà la sua vita per gli uomini, anche se, in effetti, Cristo stesso è il supremo esempio di chi rinuncia a tutto per amore del regno). D'altro lato, proporre il messaggio cristiano a persone che si rifiutano di apprezzarlo è sciocco quanto dare le perle ai porci (Matt. 7:6; *cfr. Didachè* 9.5, dove le parole di Cristo sono usate per giustificare l'esclusione dei non battezzati dalla Cena del Signore).

Rubino si trova nella NVR in Es. 28:18; 39:11.

Sardio (*'ōdem*, Es. 28:17; 29:10; Ez. 28:13) era sicuramente una pietra rossa (da *'ādam*, "essere rosso"), probabilmente la sarda da noi conosciuta (una forma di corniola), che è un quarzo marrone scuro o rosso. È citato anche in Apocalisse 21:20 (*sardio*) e si tratta della pietra sardonica di 4:3 (*sardiō*): la CEI, in entrambi i versi, ha cornalina.

Sardonico (*sardonyx*, Apoc. 21:20) è, nell'uso moderno, una forma di agata con strati di marrone e bianco; ma , secondo *LSJ*, anticamente una pietra era chiamata "*onyx*" quando il fondo scuro era semplicemente striato o macchiato di bianco, e "*sardonyx*" quando i diversi colori erano disposti in strati.

Smeraldo (*nōpek*, Es. 28:18; 39:11; anche Ez. 27:16, dove molti studiosi considerano incerto il testo) potrebbe trattarsi di una pietra verde come lo smeraldo, ma tenendo presente la traduzione dei LXX (*anthrax*, "un carbone acceso"), alcuni preferiscono porpora almandino granata. In Apocalisse 4:3 (*smaragdinō*) e 21:19 (*smaragdos*), si intende lo smeraldo verde.

Topazio (*piṭedâ*, Es. 28:17; 39:10; Giob. 28:19; Ez. 28:13) era una pietra gialla, probabilmente roccia di cristallo giallo o crisolito (una varietà giallo pallido di peridoto); *cfr.* Ezechiele 1:16; 10:9; 28:13, CEI (*taršîš*), così pure in Apoc. 21:20 (*topazion*).

Per il **vetro**, si veda **Cristallo**.

Zaffiro (*sappîr*, Es. 24:10; 28:18; 39:11; Giob. 28:6, 16; Cant. 5:14; Is. 54:11; Lam. 4:7; Ez. 1:26; 10:1; 28:13) era l'antico nome del lapislazzulo, una pietra blu scura con macchie dorate di bisolfuro di ferro (*cfr.* "polvere d'oro", Giob. 28:6). Anche in Apocalisse 21:19 (*zapphiros*) è inteso il

lapislazzulo. Lo zaffiro moderno (corindone blu) era praticamente sconosciuto agli antichi.

La più completa lista di pietre nell'AT la troviamo nella descrizione del pettorale del Sommo sacerdote (Es. 28:17–20, ripetuto in 39:10–13) che aveva quattro file da tre pietre ciascuna; ogni pietra era incisa con il nome di una delle dodici tribù di Israele. I commentatori più antichi dell'AT hanno considerato queste dodici pietre simboli dei mesi dell'anno o dei segni zodiacali (Filone, *Vit. Mos.* 2.124ss.; Giuseppe Flavio, *Ant.* 3.186), ma qualsiasi correlazione è impossibile da stabilire. Alcuni studiosi hanno riposizionato l'ordine delle pietre del *TM* sulla base della LXX, ma si tratta di una scelta discutibile.

Una versione abbreviata dello stesso elenco di pietre si trova in Ezechiele 28:13, che descrive come era adorno il re di Tiro quando, secondo l'immagine poetica usata qui, si trovava in Eden, il giardino di Dio. Sono menzionate nove pietre, mentre sono omesse il giacinto, l'agata e l'ametista. Nella LXX, tuttavia, è inserita in questo verso la lista completa di dodici pietre.

Un elenco di dodici pietre è dato in Apocalisse 21:19–20 come decorazioni delle fondamenta della Nuova Gerusalemme. Questa descrizione si basa chiaramente su Isaia 54:11–12 (*cfr.* anche Tobia 13:16–18). È evidente che il numero dodici sia importante per Giovanni, e sono stati fatti svariati tentativi per dimostrare se le dodici pietre abbiano un qualche significato speciale. Può essere che la forma della visione sia stata influenzata dalla descrizione delle dodici pietre del pettorale del Sommo sacerdote. Gli studiosi hanno tentato di mettere più strettamente in relazione queste due liste di pietre ma, considerate le difficoltà di traduzione dall'ebr. in gr. e il fatto che Giovanni non stesse, probabilmente, citando in modo letterale i brani di Esodo, non si può dire di più, oltre al fatto che egli fu influenzato dalla descrizione di Esodo. R.H. Charles (*ICC, ad. loc.*) ha ripreso il simbolismo dei segni dello zodiaco sopra accennato per sostenere che le pietre rappresentano questi segni disposti esattamente nell'ordine opposto a quello con cui il sole attraversa lo zodiaco, raffigurando così la verità che la Nuova Gerusalemme e il cristianesimo non hanno alcuna relazione con quelle religioni in cui gli uomini adorano il sole; ma questa teoria non è plausibile (T.F. Glasson, *JTS* n.s. 26, 1975, pp. 95–100). È inoltre possibile che le pietre, come le dodici porte della città, simboleggino le tribù di Israele (A.M. Farrer, *A Rebirth of Images*, 1949, pp. 216ss.), ma anche in questo caso non è possibile identificare in modo convincente le singole pietre con le singole tribù. Alla luce di Apocalisse 21:14 c'è forse molto più sostegno per l'ipotesi secondo la quale le pietre rappresentino i dodici apostoli, nel qual caso, chiaramente, non è possibile tentare delle singole identificazioni. Ciò che è fuori discussione, nel simbolismo, è che nella Nuova Gerusalemme si ha l'adempimento delle profezie dell'AT della perfetta città di Dio in cui trovano una dimora i santi dell'antico e del nuovo patto.

Bibliografia. G.R. Driver, *HDB*, 2 ed., pp. 497–500; J.S. Harris, *ALUOS* 4, 1962–1963, pp. 49–83; 5, 1963–1965, pp. 40–62; U. Jart, *ST* 24, 1970, pp. 150–181; *RAC*, 4, pp. 505–535; C. Aldred, *Jewels of the Pharaohs*, 1971; N. Hillyer, "Precious Stones in the Apocalypse", *NIDNTT* 3, pp. 395–398; W.W. Reader, *JBL* 100, 1981, pp. 433–457; E.E. Platt, *ABD* 3, pp. 823–834, **in it.** *DIB*, pp. 637–640. (I.H. Marshall)

*Ornamento; *Miniere e cave

GIONA

Nome personale ebr. che significa "colomba". **1.** Profeta ebreo vissuto ai tempi del regno di Geroboamo II, nell'VIII sec. a.C. Era originario di Gat–Efer, città nel territorio di Zabulon, situata nei pressi di Nazaret. Suo padre si chiamava Amittai. Predisse l'espansione territoriale d'Israele che fu poi attuata da Geroboamo a scapito della Siria (II Re 14:25). Lo stesso Giona è anche il protagonista del libro che porta il suo nome, il quinto dei dodici profeti minori. È un libro che differisce notevolmente dagli altri profeti dell'AT poiché ha uno stile quasi interamente narrativo e non contiene lunghi oracoli profetici (si veda l'articolo seguente). **2.** Padre di Simon Pietro, secondo Matteo 16:17. Alcuni MSS di Giovanni 1:42; 21:15–17 lo chiamano Giona , ma la lettura meglio attestata è "Giovanni". (D.F. Payne)

GIONA, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

Il libro è ripartito in quattro capitoli, che dividono distintamente l'argomento generale. Il primo capitolo ci fa sapere che Giona, ricevuto da Dio l'ordine di andare a Ninive e di predicare contro la malvagità della città, si ribellò e si imbarcò su una nave facente vela nella direzione opposta. Scoppiò una tempesta e i marinai, dopo un po', gettarono Giona fuori bordo, su suo stesso suggerimento. Poi un grande pesce ingoiò il profeta. Il secondo capitolo riporta il testo della sua preghiera, che è piuttosto un salmo di ringraziamento, pronunciata dal ventre del pesce. Poi il pesce vo-

mitò Giona sulla spiaggia. Il capitolo 3 ci fa vedere Giona, dopo la sua avventura, che si reca a Ninive. La sua predicazione dell'imminente giudizio spinge i cittadini a pentirsi delle loro vie malvagie. Nel capitolo 4 troviamo Giona adirato per il fatto che si sono pentiti e sono quindi scampati alla distruzione; dopo di che Dio, portandolo a provare pietà per una pianta, gli insegnò che doveva provare compassione per tutti gli uomini.

II. Paternità del libro e data

Il libro non ci dice nulla su chi fosse l'autore. Può averlo scritto lo stesso Giona, ma nel libro non si usa mai la prima persona (a differenza, ad esempio, di Os. 3:1); e il passo di Giona 3:3, dal quale si capisce che Ninive non esisteva più (fu distrutta nel 612 a.C.), indica come probabile una data successiva all'VIII sec. Se l'autore non è lo stesso Giona, nessuno può dire chi abbia scritto il libro. Si può quindi far risalire la data di redazione all'VIII sec., ma più probabilmente non è anteriore al VI sec. I dodici profeti minori erano conosciuti e apprezzati verso la fine del III sec. (*cfr.* Ecclesiastico, 40:10); pertanto la data più tarda alla quale è possibile far risalire l'opera in esame è da fissarsi nel III sec.

L'afflato universalistico che percorre il libro è spesso interpretato come una protesta contro lo spirito ultranazionalistico dei giudei del periodo successivo a Esdra; nella Bibbia troviamo tuttavia brani di portata universale già nell'VIII sec. (*cfr.* Is. 2:2 e s.). Diverse caratteristiche della lingua ebraica usata da Giona costituiscono l'argomento più valido per attribuire il libro a una data successiva all'esilio; ma la sua stessa brevità non consente di raggiungere la certezza (su questo punto si veda anche D.W.B. Robinson in *NBCR*).

III. Interpretazioni

La natura del libro è molto controversa. Le varie spiegazioni hanno via via sostenuto che si trattava di un'opera mitologica, di un'allegoria, di un commentario (o Midrash), di una parabola o di un'opera storica. L'interpretazione mitologica e quella allegorica non sono più in voga, e possiamo tranquillamente metterle da parte. La maggioranza degli studiosi oggi ritiene che il libro sia in primo luogo una parabola, ma in parte abbia la natura del midrash, cioè che riporti tradizioni relative a Giona le quali vanno ad aggiungersi alle scarne notizie contenute in II Re 14. L'interpretazione parabolica vede nel libro un racconto morale, paragonabile alla storia raccontata da Natan al re Davide (II Sam. 12:1–4) o alla parabola di Gesù del buon samaritano (Luca 10:30–35), che cercava di trasmettere lo stesso insegnamento del libro di Giona. L'interpretazione parabolica non è un semplice espediente per evitare di credere nel miracolo di Giona che riemerge vivo dal ventre del pesce, come si è a volte affermato. Parabole simili sono frequenti nelle Scritture; l'argomento principale contro tale interpretazione è la lunghezza senza precedenti del racconto.

L'interpretazione storica si basa sul significato evidente del testo, e sul fatto che gli episodi in esso narrati sono attribuiti a una figura storica precisa, Giona figlio di Amittai (mentre i personaggi delle parabole menzionate sopra sono anonimi). È certo che la tradizione giudaica ha ritenuto il libro un'opera storica, e i richiami fatti da Gesù a Giona (Matt. 12 e Luca 11) probabilmente, anche se non necessariamente, implicano che anche lui lo abbia considerato tale. Tuttavia l'interpretazione storica è contestata sulla base di diverse considerazioni, principalmente per il miracolo del pesce, per le grandi dimensioni attribuite a Ninive, perché è detto che il re della città e i suoi cittadini non solo prestarono attenzione a un profeta ebreo, ma si pentirono senza esitazioni e senza eccezioni e, infine, per l'innaturale rapidità con la quale crebbe il ricino. È tuttavia possibile che il primo fosse un miracolo; in ogni caso il racconto può trovare equivalenti moderni (si veda A.J. Wilson). Anche la crescita del ricino può aver avuto una natura miracolosa; ovvero, più semplicemente, si può affermare che 4:10 non debba essere preso alla lettera. Riguardo alle dimensioni di Ninive (3:3) è possibile che l'autore volesse indicare una zona molto più vasta rispetto alla città vera e propria. Spiegazione che potrebbe essere confermata dal fatto che egli fa riferimento al re di Ninive, mentre altri autori dell'AT parlano di re dell'Assiria, della quale Ninive fu l'ultima capitale (si veda anche la voce *Ninive). Si può anche affermare che, considerate le non prospere condizioni dell'Assiria prima che salisse al trono Tiglat–Pileser III (745 a.C.) i niniviti potrebbero aver prestato attenzione a un profeta che preannunciava un disastro se non si fossero pentiti. La loro infatti era una religione politeistica, ed è quindi possibile che cercassero di non offendere perfino una divinità straniera sconosciuta.

È pertanto giusto affermare che nessuna delle obiezioni avanzate contro l'interpretazione storica è insuperabile. Altrettanto è da dirsi riguardo all'interpretazione parabolica. In conclusione sembra che non resti altro che scegliere tra le due interpretazioni.

IV. Scopo del libro

Si concorda in genere nel riconoscere al libro di Giona uno scopo didattico; esso si conclude con una domanda che è una sfida (*cfr.* Luca 10:36). Si

discute se l'intenzione dell'autore fosse una protesta contro un giudaismo angusto ed esclusivistico; un energico richiamo a un impegno missionario; o una spiegazione per l'apparente non adempimento dei precedenti oracoli profetici contro nazioni straniere. Poiché non conosciamo le circostanze precise nelle quali il libro vide la luce, non possiamo risolvere facilmente detta questione; comunque, le possibilità prospettate non si escludono a vicenda. L'opera mette innegabilmente in risalto il potere universali di Dio sugli individui e sulle nazioni, in Oriente e in Occidente, nonché sulla vita e sulla morte; come pure la misericordia universale e l'amore di Dio, sia verso i giudei disobbedienti sia verso i gentili crudeli.

V. Composizione

Il libro è generalmente accettato come un'unità, ad eccezione del salmo (2:2–9) che molti studiosi considerano un'interpolazione. Ma la tendenza attuale sembra andare verso la sua accettazione (*cfr.* Kaiser, *IOT*, p. 196). Il salmo non è così fuori posto come si è detto spesso; Giona è stato liberato da una tomba d'acqua, anche se doveva ancora essere liberato dal ventre del pesce, e l'uso di espressioni tradizionali che raffigurano la morte con metafore marine è perciò straordinariamente appropriato. Allo stesso tempo vale la pena notare che il criterio più comune di interpretazione di detto salmo prepara le basi per l'interpretazione neotestamentaria del suo significato (*cfr.* Matt. 12:39–41).

Bibliografia. A.J. Wilson, *PTR* 25, 1927, pp. 636ss.; G.Ch. Aalders, *The Problem of the Book of Jonah,* 1948; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NICOT*, 1976, pp. 173–235; D.W.B. Robinson, in *NBCR*; F.D. Kidner, "The Distribution of Divine Names in Jonah", *TynB* 21, 1970, pp. 126ss.; J. Magonet, *Form and Meaning... in... Jonah*, 1983; D. Stuart, *Hosea–Jonah, WBC,* 1987; T.D. Alexander in D.W. Baker, et al., *Obadiah, Jonah an d Micah, TOTC*, 1988, **in it.** *CBI* 2, pp. 437–443; *PS* 1, pp. 363–372; *IS* 1, pp. 1521–1544; W. Vischer, *L'evangelo secondo Giona. L'Ecclesiaste testimone di Cristo. Il significato dell'A.T. per la vita cristiana*, Torino, 1966; H.W. Wolff, *Studi sul libro di Giona*, Brescia, 1982; J. van Wijk–Boos, *I libri di Ruth, Ester e Giona. Guida alla lettura*, Torino, 1992; R. Mandirola, *Giona. Un Dio senza confini*, Bologna, 1999; A. Ricacci, M. Pazzini, R. Tadiello, *Il libro di Giona. Analisi del testo ebraico e del racconto*, Gerusalemme, 2004; J. Limburg, *I Dodici profeti. Parte prima*, Torino, 2005. (D.F. Payne)

*Canone dell'AT; *Profezia

GIONATAN

(Ebr. *y^ehônāṯān,* oppure *yônāṯān*, "Yahweh ha concesso"). **1**. Figlio di Ghersom, discendente di Mosè. Fu stipendiato da Mica perché gli servisse come sacerdote davanti a un idolo, in Efraim, e divenne in seguito sacerdote e capostipite di una discendenza sacerdotale della tribù dei daniti "fino al giorno in cui gli abitanti del paese furono deportati" (Giu. 17; 18:30–31). **2**. Figlio maggiore del re *Saul avuto dalla sua unica moglie (I Sam. 14:49–50), fu erede di suo padre, il che rende la sua lealtà e il suo affetto per Davide, che succedette a Saul, ancora più straordinari (I Sam. 20:31). Gionatan appare per la prima volta nella Bibbia come vincitore a Ghibea, guarnigione dei filistei, sebbene la strategia posta in atto da suo padre in quella circostanza faccia pensare che egli possa aver partecipato anche alla liberazione di Iabes di Galaad (I Sam. 11:11; 13:2). Il valore e il coraggio da lui dimostrati come guerriero, ricordati da Davide nella sua elegia (II Sam. 1:22) si vedono chiaramente nell'attacco solitario da lui sferrato contro un'altra guarnigione di filistei, episodio che da un lato dimostra anche quanto Gionatan fosse capace di suscitare la lealtà altrui, dall'altro fa vedere la sua prontezza a offrire la propria leale amicizia (I Sam. 14:7). Egli è tuttavia ricordato principalmente per la sua lealtà verso *Davide; una lealtà che entrava in conflitto con il suo dovere di figlio e con il suo affetto per Saul, suo padre e sovrano. Mentre il re, abbandonato dallo Spirito di Dio e vittima di paure crescenti e di passioni sempre più intense, mostrava un odio sempre più grande verso "l'uomo secondo il cuore di Dio", destinato a succedergli, Gionatan per rimanere fedele al patto di fratellanza stretto con Davide mediante giuramento, dopo la morte di Golia (I Sam. 18:1–4) fu spinto a sfidare e a trarre in inganno suo padre, fino al punto di mettere in pericolo la propria vita (I Sam. 19:1–7; 20). La scena in cui i due amici si separano è molto commovente. Non sembra che Gionatan accompagnasse suo padre nelle due spedizioni contro Davide, a Enghedi e ad Achila, ed egli scompare alla fine nella tragica vittoria dei filistei sul monte Ghilboa, insieme a suo padre e ai suoi fratelli (I Sam. 31:2). Fisicamente e moralmente dotato, è un modello di lealtà alla verità e all'amicizia per coloro che vivono nella dispensazione della grazia, e anche della vocazione ad adoperarsi per la pace, che è l'impegno al quale sono chiamati i figli di Dio. **3**. Le altre persone con lo stesso nome sono uno zio di Davide, che era consigliere e scriba (NVR: "uomo intelligente e istruito") e deve essere forse identificato con il nipote di Davide che uccise

un gigante (I Cro. 27:32; II Sam. 21:21–22); un figlio del Sommo sacerdote Abiatar, che fu implicato nei tentativi posti in atto da Absalom e da Adonia per impadronirsi del trono di Davide, sebbene non fosse egli stesso un ribelle (II Sam. 15:36; 17:15–22; I Re 1:41–49); uno dei "valorosi guerrieri" di Davide (II Sam. 23:32; I Cro. 11:34; ma la NVR ha: "Ionatan"); uno dei figli di Carea alleati di Ghedalia durante la dominazione di Nabucodonosor su Gerusalemme (Ger. 40:8); e uno scriba a casa del quale fu imprigionato Geremia (Ger. 37:20). Ritroviamo lo stesso nome all'epoca della restaurazione (Esdr. 8:6; 10:15; Nee. 12:11, 14, 35). (T.H. Jones)

GIORDANO

La depressione del Giordano presenta caratteristiche uniche dal punto di vista della geografia fisica. Formatasi come risultato della fenditura di una valle, è la depressione più profonda che ci sia sulla terra. Le diverse sorgenti che alimentano le acque del Giordano alla sua nascita, si raccolgono nel lago Hule, a 70 metri sopra il livello del mare. A dieci km. a sud del lago di Tiberiade il fiume si trova già a circa 200 metri sotto il Mediterraneo, mentre all'estremità settentrionale del Mar Morto il suo letto si è abbassato di altri 177 metri e il fiume è sprofondato a 393 metri sotto il livello del mare. È quindi molto appropriato il nome "Giordano" (ebr. *yardēn*) che significa "il discendente". È il più grande corso d'acqua perenne nella terra d'Israele, e la sua lunghezza di circa 120 km., misurati dal lago Hule fino al mar Morto, è più che raddoppiata se si considerano i suoi meandri. Non c'è un altro fiume che, come il Giordano, porti con sé tanti significati e riferimenti biblici.

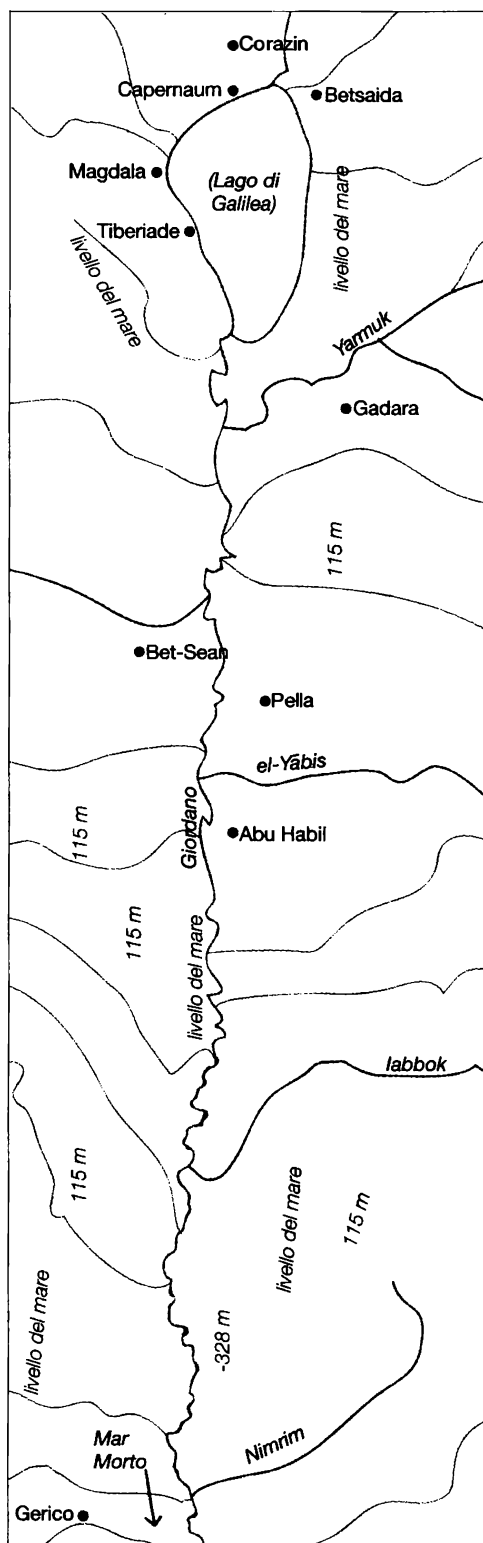
I. I siti archeologici

I siti archeologici esistenti nella valle del Giordano hanno rivelato che la valle è stata uno dei luoghi di insediamento urbano più antichi di tutto il mondo. La transizione natufiana, dalla vita dedita alla caccia alla vita urbana, accertata a Gerico, può risalire fino al 7000 a.C. Attorno al 5000 a.C. arrivò sul posto un popolo che produceva vasellame in terracotta, e l'epoca successiva della tarda terracotta (o della cultura neolitica B) presenta le prime tracce di collegamenti con altri luoghi della valle del Giordano e con la Mezzaluna fertile. Nel periodo Calcolitico (4500–3200 a.C.) fu introdotto il rame, in località come Tēlelāt Ghassul, proprio a nord del mar Morto. A Ghassul esistevano tre livelli di città, abitate a decorrere dal IV mill. a.C., che presentavano evidenti tracce di irrigazione a fini agricoli. È stato accertato che la cultura ghassuliana era ampiamente diffusa in diverse località della regione, con una speciale prevalenza nella valle del Giordano, a Mefğir, Abu Habil, Giftlik, Bet–Sean, Enghedi, e a Tell esh–Shuneh, a sud del mare di Galilea. Alla fine del IV mill. almeno tre gruppi di popoli entrarono nella valle del Giordano dal nord, per insediarsi in villaggi nella pianura di Esdraelon, o dall'est passando per Gerico. Detto periodo è stato definito proto–urbano da K.M. Kenyon. Le città stato cominciarono ad apparire nella valle del Giordano, ad esempio a sud, nei pressi di Gerico, a Bet–Sean nel centro, e a Bēt–Yeraḥ (Ḫirbet Kerak) al nord, e stabilirono rapporti commerciali con l'Egitto e con la Mesopotamia.

Verso il 2200 a.C. dei nomadi amorei invasero la valle e distrussero molti centri urbani. È possibile che facessero parte di quell'ampio, generale emergere di popolazioni che si verificò tra il 2300 e il 1900 a.C., cioè fin verso gli inizi della media Età del Bronzo. Abramo può essere arrivato nella valle del Giordano durante tale periodo di grandi spostamenti di popolazioni nomadi. A essi fece seguito l'invasione della civiltà degli Hyksos, provenienti dal nord, e in quest'epoca furono costruite elaborate difese urbane in città come Gerico. Dopo la sconfitta degli Hyksos da parte degli egiziani, furono ricostruite le grandi città fortificate della valle del Giordano, come Bet–Sean e Asor, e la loro difesa fu assicurata con guarnigioni egiziane. Poi, nella tarda Età del Bronzo, non più tardi del 1220 a.C., entrarono in Canaan gli israeliti passando per la valle del Giordano. Ci sono prove che dimostrano la distruzione delle città di Asor, Debir e Lachis, sebbene le testimonianze dell'archeologia riguardanti la conquista di Gerico siano alquanto scarse.

III. Caratteristiche topografiche

a) Il bacino dell'Hule

La valle del Giordano inizia ai piedi del monte Ermon (m. 2.814), e dalla sue rocce calcaree scaturiscono le sorgenti del Giordano. Banias, denominata in seguito Cesarea di Filippo, può essere stata il centro di Baal–Gad nella valle "del Libano" (Gios. 12:7). Faceva parte del territorio di Dan, all'estremità settentrionale di Israele, e i suoi abitanti controllavano quell'arteria commerciale di estrema importanza che conduceva in Siria ed erano paragonati a un nido di vipere (Gen. 12:7). Scendendo nella valle superiore si trova la regione dello Hule, una depressione che occupa un'area di circa 5 per 15 m., dove antichi flussi di lava bloccarono la valle, così che il Giordano precipita per 280 metri in un percorso di 15 km. di gole. Sull'altipiano sovrastante la

La valle del Giordano.

pianura dello Hule sorgeva Asor, la grande città cananea.

b) Il distretto di Tiberiade

Superate le gole dello Hule, a circa 213 m. al di sotto del livello del mare, il Giordano entra nel mare di Galilea, che è un lago a forma di arpa, lungo 21 km. e largo circa 13. Alimentato da numerose sorgenti termali, le sue acque dolci sono ben fornite di pesce, dato che la profondità massima di 50 m. permette le migrazioni verticali dei pesci, i quali seguono le variazioni di temperatura stagionali. Quindi, molto probabilmente, era durante la calda stagione estiva, quando la normale temperatura invernale di 13° C si trova a 37 m. sotto la superficie del lago, che Gesù consigliò ai pescatori di gettare le reti al largo (Luca 5:4). I metodi per pescare il *pesce dei quali si parla nei Vangeli sono praticati ancora oggi: la lenza con un solo amo (Matt. 17: 27); la rete da pesca circolare (Matt. 4:18; Mar. 1: 16); la rete a strascico, trainata da una barca (Matt. 13:47–48); le reti d'alto mare (Matt. 17:27; Mar. 1: 19–20); e la pesca d'alto mare attuata con la partecipazione di due barche (Luca 5:10).

Ai giorni del nostro Signore sulle rive del lago si addensava una numerosa popolazione, e Gesù condannò proprio i sofisticati abitanti urbani di Corazin, di Betsaida e di Capernaum (Matt. 11: 20–24). "Non c'è nessun altro posto in tutta la Palestina in cui i ricordi si accumulano l'uno sull'altro così come accade a Capernaum" (G. Dalman). La vita dei giudei pulsava con forza nelle sinagoghe della città (Matt. 12:9; Mar. 1:21; 3:1; 5:22; Luca. 4:31; 6:6; 8:41). Lì viveva Iairo, uno dei capi della sinagoga (Mar. 5:22), il centurione che aveva costruito la sinagoga (Luca 7:5) e Levi, l'esattore delle imposte (Matt. 9:9; Mar. 2:14; Luca. 5: 27). A est di Capernaum c'era Betsaida, dalla quale provenivano Filippo, Andrea e Pietro (Giov. 1: 44) e più oltre la regione meno popolata dei gadareni, dove i pagani allevavano i loro maiali (Luca 8:26). Il lago, le pianure e i ripidi pendii rocciosi, disseminati di macigni e di campi di cardi selvatici, preparano la scena per la parabola del seminatore (Mar. 4:2–8), mentre a primavera i tappeti fioriti di asfodeli, di anemoni e di iris sono di per sé dei sermoni parlanti.

Le montagne circostanti dominano il paesaggio del lago, specialmente quelle che si trovano a nord–est e che svolsero una parte essenziale nella vita di preghiera di Gesù, dove egli insegnò ai suoi discepoli (Matt. 5:1) e dalle quali egli apparve come il Signore risorto (Matt. 28:16). Si pensa che l'estremità nord–orientale del lago sia stata la scena del miracolo della moltiplicazione dei pani per i cinquemila (Luca 9:10–17).

c) "El Gōr" o valle del Giordano

È una valle che scorre per 105 km. tra il lago di Tiberiade e il mar Morto. Il fiume Yarmuk, che si immette nella riva sinistra del Giordano, a otto km. a valle rispetto al lago, raddoppia la portata d'acqua dello stesso Giordano, mentre la valle sprofonda progressivamente fino a 50 m. al di sotto della pianura intorno. In detto settore si possono distinguere tre diverse zone fisiche: l'ampia terrazza superiore della valle glaciale del Pliocene, che è El Gōr vero e proprio, la terrazza quaternaria inferiore e la pianura periodicamente invasa dal fiume, lo Zōr; tra le suddette zone ci sono gli aridi pendìi profondamente sezionati dalle erosioni della Qaṭṭāra. Sono stati proprio il Qaṭṭara e lo Zōr, considerati insieme, più che il Giordano vero e proprio, a creare l'aspetto di una frontiera (Gios. 22:25). La metà settentrionale di El Gōr è un'ampia zona ben coltivata, ma la collina a forma di cupola di Galaad in Giudea, attraversandola restringe la valle a sud di Galaad. Più in là la valle diventa sempre più arida, fintanto che nel punto più a nord del mar Morto cadono mediamente nell'anno poco più di 5 cm di pioggia. L'arida regione della Qaṭṭāra, segnata da profonde erosioni che scolpiscono in modo grottesco le morbide marne e argille, crea una discesa ripida e desolata fino al fondovalle. Lo Zor, che scorre tra una coltre di vegetazione di un verde brillante, costituisce, in basso, un contrasto impressionante; da qui deriva il nome ("crescita lussureggiante") del Giordano (Ger. 12:5; 49:19; 50:44; Zacc. 11:3; Salmi 47:4; 59:12; Prov. 16:18). Il punto in cui gli animali selvatici vengono ad abbeverarsi (Ger. 49:19), in primavera è parzialmente sommerso dall'acqua (Gios. 3:15). Si può pertanto capire la domanda: "Se non ti senti sicuro che in terra di pace, come farai quando il Giordano sarà in piena?" (Ger. 12:5).

Tra lo Yarmuk al nord e lo Iabboc ci sono altri nove corsi d'acqua perenni che si immettono nella sponda sinistra del Giordano, e la quantità d'acqua che essi apportano spiega perché tutti gli insediamenti importanti si trovano nella zona orientale del Ghor, città come Succot, Safon, Sartan, Iabes di Galaad e Pella. Considerando il contributo dell'irrigazione, fu probabilmente questo il paesaggio che si presentò alla vista di Lot: "l'intera pianura del Giordano ... era tutta irrigata fino a Soar, come il giardino del SIGNORE" (Gen. 13: 10). Il torrente Cherit può anche essere stato un affluente stagionale dello Iabes, più a nord, dove Elia, nativo di Iabes di Galaad, andò a nascondersi per sfuggire ad Acab (I Re 17:1–7). Tra Succot e Sartan (identificata dal Gluek con Tell es–Sa'īdīyeh Salomone fece fondere il suo bronzo in forme di terra, servendosi dell'argilla e del combustibile disponibili sul posto (I Re 7:46; (II Cro. 4:17). In quella parte della valle si trova un buon numero di corsi d'acqua attraversabili a guado, sebbene sul fiume non furono costruiti ponti prima dell'epoca romana. Sia Abramo che Giacobbe attraversarono il fiume vicino alla bocca dello Iabboc (Gen. 32:10). In un certo punto di questa località attraversarono i madianiti, inseguiti da Gedeone (Giu. 7:24; 8:4–5). Davide lo attraversò due volte durante la rivolta di Absalom (II Sam. 17:22–24; 19:15–18). Ma tra la confluenza dello Iabboc e il mar Morto, l'attraversamento a guado è più difficile, a causa della rapidità della corrente. Il passaggio miracoloso degli israeliti sembra sia avvenuto ad Adam (moderna Tell Dâmiyeh), a 26 km. a nord di Gerico (Gios. 3:1–17; 4:1–24; Sal. 114:3, 5).

Tra lo Iabboc e Bet–Nimra per 26 km. (Is. 15: 6) non ci sono altri torrenti che entrino nel Giordano, e gli insediamenti sono scarsi. Si trovano città–oasi vicino a delle sorgenti, come quella di Gerico a ovest del Giordano, e nella pianura di Moab (Num. 20:1) a est c'era Sittim, da dove furono inviate le spie (Gios. 2:1–7).

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 2 ed., 1974; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, trad. P.P. Levertoff, 1935; J. e J.B.E. Garstang, *The Story of Jericho*, 1948; N. Glueck, *The River Jordan*, 1946; K.M. Kenyon, *Jericho I*, 1960; E.B. Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973, **in it.** G. Ravasi, *Il Giordano. Un fiume tra i due testamenti*, Cinisello Balsamo, 1997.
(J.M. Houston)

*Fiume; *Terra di Israele

GIORNATA DI CAMMINO

(Num. 11:31; I Re. 19:4; Giov. 3:4; Luca. 2:44). In oriente era normale misurare le distanze in termini di ore e di giorni. Una giornata di cammino sarebbe potuta equivalere a 7–8 ore (all'incirca 30–50 km.), pur essendo questa un'espressione indefinita in un paese dove le strade e altri fattori variavano notevolmente. L'espressione non dovrebbe essere confusa con l'altra, un cammino di sabato, per il quale si veda *pesi e misure. (J.D. Douglas)

GIORNO DEL SIGNORE

Quest'espressione fa parte dell'*escatologia biblica. Ha diversi equivalenti, tra cui, "il giorno", "in quel giorno". In quest'articolo consideriamo soltanto l'uso dell'espressione "Giorno del SIGNORE". Amos 5:18–20, che contiene

l'uso più antico, mostra che l'espressione faceva già parte del linguaggio comune. Indicava infatti il giorno in cui Yahweh sarebbe intervenuto per porre Israele a capo delle nazioni, a prescindere dalla sua fedeltà. Amos afferma che questo giorno significherà giudizio per Israele. Si vedano anche Isaia 2:12–13; Ezechiele 13:5; Gioele 1:15; 2:1, 11; Sofonia 1:7, 14 e Zaccaria 14:1. Altri profeti, consapevoli dei peccati delle altre nazioni, come di quelli di Israele, affermano che questo giorno verrà sulle singole nazioni come punizione per le loro brutalità, *p.e.* Babilonia (Is. 13:6, 9); Egitto (Ger. 46:10); Edom (Abd. 15); molte nazioni (Gioe. 2:31; 3:14; Abd. 15).

Il giorno del SIGNORE è dunque il momento in cui Yahweh interviene attivamente per punire il peccato che ha raggiunto il culmine. Questa punizione può giungere per mezzo di un'invasione (Am. 5—6; Is. 13; Ez. 13:5), o mediante qualche disastro naturale, come ad esempio l'invasione delle locuste (Gioe. 1—2). Tutti gli altri interventi raggiungono l'apice quando Dio stesso verrà. In quel giorno ci saranno credenti davvero pentiti che saranno salvati (Gioe. 2:28–32), mentre coloro che ancora insistono nell'essere nemici del Signore, siano essi ebrei o gentili, saranno puniti. Si registrano conseguenze anche nel mondo della natura (Is. 2).

Nel NT "il giorno del Signore" (come in II Tess. 2:2) si riferisce alla seconda venuta di Cristo, e la frase "il giorno di Gesù Cristo", o un suo equivalente, ricorre in I Corinzi 1:8; 5:5; Filippesi 1:6. 10; 2:16; II Tessalonicesi 2:2. La venuta giunge quando meno la si aspetta (I Tess. 5:2; II Pie. 3:10), tuttavia prima devono registrarsi alcuni segni, e i credenti dovrebbero essere in grado di riconoscerli (II Tess. 2:2–3). Effetti nel mondo naturale accompagneranno questo giorno (II Pie. 3: 12–13). (J.S. Wright)

*Giudizio

GIORNO DEL SIGNORE (DOMENICA)

Questa espressione si trova solo una volta nella Scrittura. In Apoc. 1:10 Giovanni spiega che la visione dell'Apocalisse gli giunse mentre fu rapito "nello Spirito nel giorno del Signore". Questa è la prima ricorrenza attestata nella letteratura cristiana dell'espressione *hē kyriakē hēmera*. La costruzione aggettivale suggerisce che si trattava di una designazione formale del giorno preposto dalla chiesa per il culto. È certamente questo il senso che ha nella sua ricorrenza agli inizi del secondo secolo (Ignazio, *Magn.*, 1. 67).

Poche prove risultano adducibili per la teoria che lega il termine al giorno di Pasqua, eccetto, naturalmente, il fatto che ogni giorno del Signore è un richiamo alla risurrezione. Ma bisogna notare che alcuni studiosi rinomati, tra cui J.J. Wettstein, G.A. Deissmann e S.J.A. Hort, preferiscono interpretare il verso come se Giovanni fu trasportato in un'estasi spirituale al gran giorno del giudizio (*cfr.* Apoc. 6:17; 16:14). J.B. Lightfoot crede che ci siano "ragioni molto buone, se non conclusive" per una tale interpretazione (*The Apostolic Fathers*, 2, Sez. I, Parte II, p. 129). L'interpretazione più diffusa, tuttavia, tende ad allinearsi all'opinione di H.B. Swete secondo il quale quella interpretazione risulta estranea al contesto immediato, e contraria all'uso linguistico (la LXX ha sempre *hē hēmera kyriou* per il profetico "giorno del Signore": *kyriakos* non appare). Sembrerebbe non azzardato, dunque, concludere che, così come nel v. 9 è indicata la reale località della visione di Giovanni, nel v. 10 sia riportato il momento altrettanto preciso.

Anche se si accettasse una data tardiva per la compilazione dell'Apocalisse, (96 d.C. *ca.*), non è necessario convenire con Harnack secondo il quale *hē kyriakē hēmera* non era usato prima della fine del I secolo. Esso potrebbe anche essere apparso presto, nel 57 d.C. quando Paolo scrisse I Corinzi. In 11:20 egli parla di *kyriakon deipnon* ("la Cena del Signore"). È interessante che la Peshitta riporta qui "giorno del Signore". Ma sembrerebbe difficile ipotizzare che il termine fosse d'uso corrente perché successivamente nella stessa epistola Paolo scrive *kata mian sabbatou* (16:2).

Deissmann ha chiarito ulteriormente il titolo mostrando che in Asia minore e in Egitto anche prima dell'era cristiana il primo giorno di ogni mese era chiamato il giorno dell'imperatore, o *Sebastē*. Questo titolo è forse stato poi trasferito a un giorno della settimana, probabilmente giovedì (*dies Iovis*). "Se sono valide queste conclusioni, commenta R.H. Charles, possiamo capire con quale naturalezza fosse nato il termine il "giorno del Signore": proprio come il primo giorno del mese o un certo giorno della settimana era chiamato il "giorno dell'imperatore", sarebbe stato naturale per i cristiani nominare il *primo giorno* di ogni settimana, essendo questo associato alla risurrezione del Signore e alla consuetudine dei cristiani di radunarsi insieme per adorare, il "giorno del Signore". Il titolo potrebbe essere sorto prima in ambiti apocalittici, quando fu adottato dai cristiani un atteggiamento di ostilità verso l'impero" (R.H. Charles, *The Revelation of St. John*, 1, 1920, p. 23; *cfr.* Deissmann, *Bible Studies*, pp. 218ss.).

"Signore" qui indica chiaramente Cristo e non Dio Padre. È il giorno di Cristo. Gli appartiene

in ragione della sua risurrezione, quando fu "dichiarato Figlio di Dio con potenza" (Rom. 1:4). McArthur ha sicuramente ragione nel sostenere che il titolo, in fin dei conti, deriva dalla Signoria di Gesù Cristo che fu manifestata nella sua risurrezione nel "primo giorno della settimana" (Mar. 16:2; si veda A.A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, 1953, p. 21). L'adorazione è essenzialmente una *anamnēsis* (ricordo) dell'evento della risurrezione che manifestò il trionfo del divino disegno di redenzione. Da qui la nota prevalente di gioia e di lode. Il primo giorno della settimana era adatto anche per altre ragioni: esso richiamava il giorno iniziale della creazione, quando Dio creò la luce, e il fatto che la Pentecoste cristiana cadde di domenica. Inoltre, è ben possibile che i primi cristiani si aspettassero il ritorno del Signore proprio nel suo giorno.

Il primo dato a sostegno dell'osservanza cristiana del primo giorno della settimana si trova in I Corinzi 16:1–2, anche se non c'è un riferimento esplicito a un'assemblea vera e propria. Atti 20: 7 è più specifico e rispecchia probabilmente l'uso ancora da parte dei cristiani del calendario giudaico per il quale il giorno del Signore sarebbe iniziato al tramonto del sabato. Alford vede nella prontezza dei gentili ad accettare questo calcolo giudaico "la prova più grande che fosse osservato questo giorno in quel modo" (Henry Alford, *The New Testament for English Readers*, 6 ed., 1871, p. 788). Dall'altro lato, non c'è traccia nel NT di alcuna controversia sabatista. Il giorno del Signore, nonostante compisse tutti i benefici disegni di Dio nell'istituzione del sabato per l'umanità, veniva osservato "non sotto [il regime] vecchio della lettera, ma nel nuovo regime dello Spirito" (Rom. 7:6).

Bibliografia: H.P. Porter, *The Day of Light: the Biblical and Liturgical Meaning of Sunday*, 1960; W. Rordorf, *Sunday: the History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Church*, E.T. 1968, tr. it. Torino, 1979; R.T. Beckwith e W. Stott, *This is the Day*, 1978 (risposta a Rordorf); D.A. Carson, a cura di, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, 1984, **in it.** *DIB*, pp. 643–646; U. Neri, *Il giorno del signore*, Bologna, 1994; E. Bianchi, *Giorno del Signore, giorno dell'uomo: per il rinnovamento della domenica*, Casale Monferrato, 1994 (A.S. Wood)

GIOSAFAT

(Ebr. *yᵉhôšāpāṭ*, "Yahweh ha giudicato"). **1.** Un cancelliere sotto Davide e Salomone (II Sam. 8: 16; 20:24; I Re 4:3; I Cro. 18:15). **2.** Uno dei dodici prefetti nominati da Salomone su Israele (I Re 4:17; *cfr.* v. 7). **3.** Figlio e successore di Asa come quarto re di Giuda (*c.* 873–849 a.C.). Giosafat rafforzò il regno contro le invasioni costruendo fortificazioni e collocando presidi nelle città del nord (II Cro. 17:2, 12–19). Interruppe anche le vecchie usanze, stabilendo un trattato di parità con Acab facendo sposare una figlia di Acab, Atalia, con suo figlio Ieoram (II Cro. 18:1; *cfr.* 21:6; II Re 8:18). Questa nuova alleanza ebbe i suoi effetti su altre popolazioni, inclusi i filistei e gli arabi, che portarono il tributo a Giosafat (II Cro. 17:10–11), ma il rapporto con l'apostata Israele si rivelò la rovina di Giuda alla morte di Giosafat (II Re 11:1–3). Il suo regno è ricordato per la sua fedeltà alle istruzioni di Yahweh (I Re 22:42; II Cro. 20: 32). Giosafat estirpò gran parte dei culti pagani (I Re 22:43, 46) e fornì insegnanti della legge mosaica itineranti (II Cro. 17:7–9). Riorganizzò il sistema legale stabilendo giudici nelle città chiave, con una corte d'appello a Gerusalemme (II Cro. 19:4–11). **4.** Padre di *Ieu, decimo re di Israele (II Re 9: 2; 14:20). (D.W. Baker)

*Ieoram (figura)

GIOSIA

(Ebr. *yō'šiyyāû*, **2.** come *yō'šiyyâ*, "possa Yahweh dare"). **1.** Diciassettesimo re di Giuda. Figlio di Amon e nipote di Manasse, "il popolo del paese" lo fece re all'età di otto anni, a seguito dell'assassinio di suo padre. Regnò trentun anni (640–609 a.C. *ca.*; II Re 21:24–25:1; II Cro. 33:25–34:1).

L'Assiria, sebbene dominasse ancora su Giuda, era tuttavia alquanto debole, al punto che il suo vassallo poté muovere alcuni cauti passi verso la libertà. Nel 633–632 a.C. Giosia, ritornando a Yahweh (II Cro. 34:32), rifiutava la dipendenza di Israele sia dall'Assiria sia dagli dèi assiri. Verso il 629–628 a.C., essendo Assurbanipal in età avanzata, Giosia riuscì a liberare la nazione dagli assiri e anche dalle residue pratiche religiose indigene (II Cro. 34:3b–5). Non solo poté raggiungere tale obiettivo in Giuda, che riuscì a sottrarre al controllo sempre più debole degli assiri, ma estese il movimento di liberazione anche a Israele (II Cro. 34:6–7). Questo periodo di riforme religiose e di emancipazione politica vide anche, un anno più tardi, il fiorire del grande profeta Geremia (Ger. 1:2).

Nel 622–621, nel corso delle riparazioni del tempio, fu trovato "il libro della legge" (II Re 22:8–10; II Cro. 34:8–18). Si ritiene comunemente che detto rotolo era, o conteneva, il libro di Deuteronomio, anche se non ci sono prove in tal senso. Quell'antica raccolta di leggi, ravvivan-

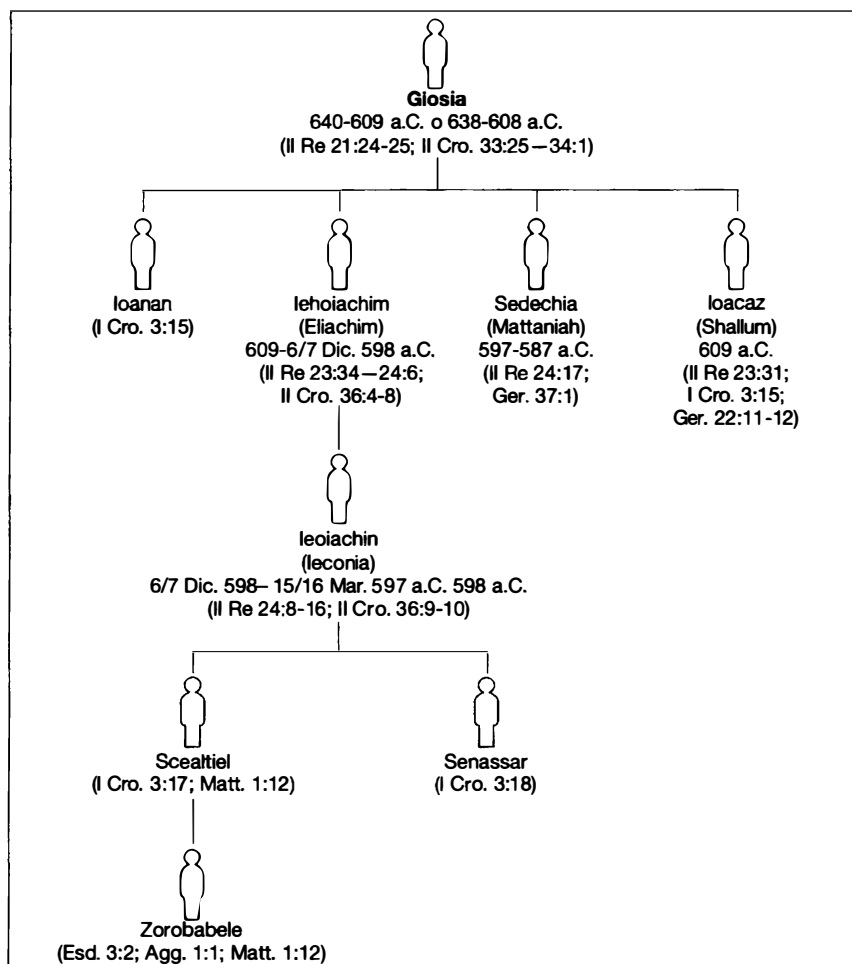
do il fuoco del nazionalismo ormai acceso, portò a ulteriori riforme politiche e religiose. Basandosi su quel libro Giosia eliminò il culto pagano (II Re 23:4–14) e destituì i sacerdoti illegittimi (*k^e^mārîm*, accad. *Kumru*; II Re 23:5); abbatté anche l'altare che stava a Betel (II Re 23:15; *cfr.* I Re 13:2). Egli e il popolo strinsero un nuovo patto con Yahweh (II Re 23:1–3; II Cro. 34:29–33) in forza del quale il predetto libro sarebbe diventato legge della nazione. Giosia celebrò anche la Pasqua con grande fervore; "infatti la Pasqua non era stata celebrata così dal tempo dei giudici" (II Re 23:21–23; II Cro. 35:1–19).

Nel 609 a.C. il faraone *Neco II di Egitto mosse dall'avamposto di Meghiddo verso Arran per portare aiuto agli assiri (A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Cronicles*, 1975, p. 96, 11. 66–69), il cui re era stato scacciato dalla sua capitale dai babilonesi e dai medi. Ritenendo che l'Egitto costituisse una minaccia per il suo stesso regno, sebbene Neco lo negasse, Giosia lo affrontò a Esdraelon (NVR: a Meghiddo) fu gravemente ferito e morì a Gerusalemme (II Re 23:29–30; II Cro. 35:20–24). **2**. Israelita vissuto ai tempi di Zaccaria, che non era stato portato in esilio a Babilonia (Zacc. 6:10).

Bibliografia. A. Malamat, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, pp. 167–179; J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 1973, pp. 28–44; H.G.M. Williamson, *VT* 32, 1982, pp. 242–248; 37, 1987, pp. 9–15. (D.W. Baker)

*Giuda; *Legge; *Tempio

GIOSUÈ

1. Giosuè ben Nun, nipote di Elisama capo di Efraim (I Cro. 7:27; Num. 1:10), fu chiamato dalla sua famiglia. *hôšea'*, "salvezza", Numeri 13:8

Il legame di parentela tra Giosia, Ioacaz, Ioiachim, Ioiachin.

(NVR: "Osea"); Deuteronomio 32:44 nell'ebr.; il nome ricorre più volte nella tribù di Efraim (I Cro. 27:20; II Re 17:1; Os. 1:1). Mosè vi aggiunse il nome divino, e lo chiamò *y^ehôšua'*, tradotto normalmente in it. con "Giosuè". Il gr. *Iēsous* rispecchia la contrazione aram. *yešu'* (*cfr.* Nee. 3: 19, ecc. LXX).

Al tempo dell'esodo Giosuè era giovane (Es. 33:11). Mosè lo scelse come suo assistente personale, e gli affidò il comando di un distaccamento militare, formato da uomini scelti tra le tribù non ancora organizzate, per respingere le scorrerie degli amalechiti (Es. 17). Come rappresentante della tribù di Efraim nel gruppo delle spie partite da Cades (Num. 13—14), egli appoggiò la raccomandazione di Caleb che proponeva di portare avanti l'invasione. *Caleb, importante personaggio più anziano, a volte viene menzionato da solo in riferimento a quell'impresa, ma è improbabile che esistesse una versione dell'episodio che escludesse Giosuè, o che un qualunque altro storico successivo negasse, o non fosse al corrente che anche Giosuè era sfuggito alla sorte del popolo incredulo.

Mentre Mosè stava da solo davanti a Dio sul Sinai, Giosuè montava la guardia; anche nella Tenda di convegno imparò ad aspettare il SIGNORE; e, negli anni che seguirono, senza dubbio qualcosa della pazienza e della mansuetudine di Mosè fu aggiunto al suo valore come guerriero (Es. 24: 13; 32:17; 33:11; Num. 11:28). Nelle pianure del Giordano fu formalmente riconosciuto quale successore di Mosè nel comando militare, sotto il coordinamento del sacerdote *Eleazar (Num. 27: 18–23; 34:17; *cfr.* Deut. 3 e 31, dove è messa comprensibilmente in rilievo la posizione di Giosuè). Probabilmente allora aveva circa settant'anni; Caleb era straordinariamente pieno di energie all'età di ottantacinque anni, quando cominciò a prendere possesso delle colline della Giudea (Gios. 15:13–15).

Giosuè occupò la zona di Ghilgal e vi si consolidò; condusse poi una serie di campagne militari di successo contro le confederazioni cananee e diresse le successive operazioni fin quando fu necessario che Israele unisse le proprie forze per stabilirsi nel paese. L'insediamento nella terra promessa dipendeva dall'iniziativa delle singole tribù; Giosuè cercò di favorire la loro azione con la scelta formale di Silo, quale sede del santuario nazionale. Giunse poi il momento in cui egli dovette abbandonare la sua posizione di comando e dare un esempio ritirandosi nel territorio a lui assegnato, a Timnat–Sera, sul monte Efraim. Fu forse a quel tempo che egli convocò tutto Israele per stipulare un patto nazionale a Sichem (Gios. 24). Le sue parole di addio, conservate nel capitolo 23, possono riferirsi proprio a detta circostanza; ma la sostanza è diversa e sembra suggerire un'epoca più tarda. Giosuè morì a centodieci anni e fu seppellito vicino alla propria casa a Timnat–Sera. Per *Giosuè, libro, si veda l'articolo seguente, nel quale si affrontano anche alcune teorie moderne a proposito dell'invasione di Canaan e del ruolo di Giosuè. **2.** Giosuè ben Iosadac fu Sommo sacerdote al tempo della restaurazione, nel 537 a.C. Sotto di lui fu ricostruito l'altare e fu consacrato il tempio. Il progresso dei lavori fu tuttavia ostacolato dall'opposizione, finché nel 520 a.C. egli fu rafforzato dalle profezie di Aggeo e di Zaccaria; quest'ultima comprende un notevole modello di giustificazione per grazia di Dio (Zacc. 3). Egli fu chiamato profeticamente il "Ramo" (o il "germoglio", NVR; *ṣemaḥ* Zacc. 6:12). Si veda J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958, per un esame dei problemi che si incontrano in Esdra e in Aggeo. **3.** Giosuè di Bet–Semes, proprietario del campo nel quale fu portata l'arca quando i filistei la rimandarono a Israele (I Sam. 6:14). (J.P.U. Lilley)

GIOSUÈ, LIBRO

Il libro di Giosuè descrive l'invasione di Canaan da parte d'Israele e la ripartizione del territorio tra le tribù. Racconta nei particolari come il popolo attraversò il Giordano e formò una testa di ponte in Canaan, descrive più brevemente due campagne militari che infransero la potenza dei cananei e riassume i successivi progressi militari d'Israele. Il racconto della divisione del paese comprende una descrizione completa del territorio di Giuda, alcuni cenni sull'insediamento dei chenei di Ebron e le difficoltà incontrate nella zona settentrionale di Manasse. Dopo aver descritto l'insediamento dei leviti e illustrato il problema delle tribù della Transgiordania, il libro si conclude con il testamento spirituale di Giosuè, culminante nel patto nazionale di Sichem.

I. Sommario dei contenuti

a) L'invasione di Canaan (1:1—11:23)

- *i) Cambiamento nel comando* (1:1—4:24). Affidamento dell'incarico; operazioni di spionaggio; passaggio del fiume.
- *ii) La testa di ponte* (5:1—8:35). Da Ghilgal ad Ai.
- *iii) Campagna nel sud* (9:1—10:43). Le città degli ivvei; sconfitta della confederazione di Gerusalemme; città conquistate.
- *iv) Campagna militare nel nord e successivi progressi* (11:1–23).

b) L'insediamento in Canaan (12:1—24:33)

i) Elenco dei nemici sconfitti (12:1–24)

ii) I primi insediamenti (13:1—17:18). La missione incompiuta. Transgiordania; Caleb; il territorio di Giuda; territorio assegnato a Efraim e a Manasse.

iii) I successivi insediamenti (18:1—21:45). Il raduno di Silo; le città di rifugio; le città levitiche.

iv) La strada da percorrere (22:1—24:33). L'Altare di Testimonianza; le istruzioni di Giosuè; il patto di Sichem.

II. Composizione e scopo

Nella Bibbia ebraica Giosuè è il primo dei "Primi profeti", i quali danno un resoconto della storia d'Israele dall'invasione fino all'esilio. Il libro è il seguito immediato e naturale del Deuteronomio, e copre il periodo che va dal momento in cui Giosuè assume il comando fino alla sua morte e fino alla morte di Eleazar. I capitoli da 1 a 11 formano una narrazione continua, sebbene gli avvenimenti siano descritti in maniera via via più riassuntiva, e finiscono con una valutazione generale delle conquiste di Giosuè (11:15–23). Quali che fossero le fonti alle quali egli ha attinto, l'autore ha composto con il materiale raccolto una storia di altissima qualità emotiva e spettacolare, sia nella trattazione dell'argomento sia nella tecnica narrativa. L'autore non è affatto il semplice curatore di un'opera preesistente; ma molte cose vengono da lui omesse o generalizzate al fine di tracciare un quadro molto ampio, nel rispetto delle proporzioni e in uno spazio di tempo limitato.

Il racconto raggiunge il suo culmine alla fine dal capitolo undici, ma la storia non è finita. Il libro tratta delle imprese di Giosuè e dell'adempimento delle promesse di Dio, in quanto Israele è stato immesso nel "possesso del paese che giurai ai loro padri di dar loro" (1:6; *cfr.* 23:14; 24:13). In relazione a entrambi i suddetti obiettivi esso deve for-

Giosuè	Numeri	Deuteronomio	Temi	Note
1:1–9		31	Chiamata di Giosuè	In particolare Deut. 31:6, 7s., 12b, 23
1:3–4		11:24	Estensione delle promesse	Piccole differenze nel periodare
1:12–15	32	3:18s.	Tribù dell'est	Periodare richiama Deut., con variazioni
8:30–35		11:29–32; 27	Lettura della legge a Sichem	Gios. abbrevia, ma menziona anche arca e stranieri
12:1–16	21:21–35	2:26—3:17 4:45–49	Conquista della Transgiordania	Det. 3:1s.=Num. 21:33s.; le frasi di Gios. Ricorrono in diversi brani di Deut.
13:6–7	34:13, 17		"Spartisci l'eredità ..."	Verbi diversi
13:8–12 15–31	32:33–42	2:36; 3:8ss.	Insediamento in Transgiordania	Descrizione diversa di Aroer in Gios. e Deut.
13:14, 33	18:24	14:27	Levi senza territorio	Cfr. Deut. 18:1s.
14:1	34:17		Giosuè ed Eleazaro	Cfr. Gios. 19:51
14:6ss.	14:24	1:28–36	L'eredità di Caleb	
15:1–4	34:3–5		Confini meridionali	"Vostra" in comune
17:3–6	27:1–11		L'eredità per le donne	
18:4–10	34:13–29		Invito a dividere il paese	10 supervisori citati in Num. 21 uomini in Gios.
20	35:9–29	19:1–13	Città santuario	Gios. è più ampio nelle procedure, ma è più breve per altri particolari
20		4:41–43	Città della Transgiordania	
21	35:2–8		Città levitiche	
23:3		1:30	"Il SIGNORE ha combattuto per voi"	Cfr. Es. 14:14
23:6		5:32	"non vi sviate ..."	
23:8		10:20 ecc.	"tenetevi stretti al SIGNORE"	"non pronunciate", cfr. Es. 23:13
23:13	33:55		"spine nei fianchi ..."	*seninîm* solo qui

Brani di Numeri e Deuteronomio richiamati in Giosuè.

nire un resoconto dell'insediamento, e dimostrare la posizione di forza in cui Giosuè ha lasciato la nazione. In questa parte del libro si fa molto ricorso alle fonti, alcune delle quali ricompaiono altrove (Num., Giu., Cro.). L'autore esercita un fermo controllo sul materiale di cui dispone, lo seleziona e lo riassesta ampiamente in alcuni punti (*p.e.* nel cap. 20, e probabilmente nella maggior parte degli elenchi dei confini). L'"addio alla nazione" di Giosuè è riportato nel cap. 23; ma dal punto di vista profetico la sua opera ebbe il suo coronamento nel Patto di Sichem, sebbene è possibile che quest'ultimo sia stato stipulato molto prima (24:28; il "poi" del v. 1 è un'interpolazione).

III. Paternità, fonti e data

In Giosuè si sente una forte eco del Deuteronomio, sia negli obiettivi perseguiti sia nella lingua. Soprattutto nella seconda parte del libro ci sono anche diversi elementi che fanno pensare a un'impronta molto diversa. Era pertanto naturale che in Giosuè fosse proiettata l'analisi delle fonti del Pentateuco, e che venisse sostenuta la tesi di un "exateuco". Ma è una teoria che in larga misura non ha avuto successo perché: *a)* gli incerti criteri adottati hanno alimentato il disaccordo e accresciuto la confusione nell'analisi; *b)* la "fonte sacerdotale" (P) è particolarmente difficile da identificare, e il libro di Giosuè ripropone in modo particolarmente acuto la questione assai dibattuta se la suddetta fonte fosse mai stata una narrazione indipendente (si veda C.R. North *The Old Testament and Modern Study*, 1951); *c)* dal punto di vista della forma e dell'idea generale che lo percorre, il libro di Giosuè appartiene molto di più ai Primi profeti di quanto non faccia parte della Legge.

M. Noth ha ridato nuovo vigore alla questione accentuando l'importanza delle tradizioni e cercando di vedere come esse si siano sviluppate. Il Noth concludeva affermando che un autore appartenente a una "scuola deuteronomistica" abbia curato la redazione di antiche compilazioni delle tradizioni del santuario e abbia dato ordine a scritti precedenti formando così la parte "Giosuè" di una storia deuteronomistica completa; successivamente ritoccata dalla P. Detta tesi ha convinto molti studiosi, ed è stata accettata nelle grandi linee da Gray e Soggin. Le decisioni relative alla datazione dipendono dal modo in cui viene considerato il libro di Deuteronomio stesso. L'aggettivo "deuteronomistico" diventa sinonimo di "profetico", e la suddetta teoria non riesce a spiegare perché ci sia talmente poco dello "stile deuteronomistico" nel libro dei Giudici (*cfr.* S. R. Driver, *LOT*, 9 ed., pp. 112, 126ss.; C.F. Burney, *Judges*, 1920, pp. xliss.)

Il Noth ha messo in evidenza la gran quantità di eziologia (racconti che spiegano il significato di nomi e di monumenti) nelle tradizioni, mostrandosi estremamente scettico riguardo al suo valore (criticato anche da J. Bright, 1956). Altri hanno indagato sul valore delle festività religiose nella storia della tradizione, ma le loro ricostruzioni sono per lo più congetturali.

IV. Valutazione storica

Il racconto dell'invasione è stato spesso criticato in quanto "irrealistico", poiché descrive una totale sottomissione dei cananei che contrasta con "il racconto più sobrio" che troviamo nel primo capitolo di Giudici (Gray, p. 43). È una valutazione che interpreta male entrambi i libri. Giosuè non dice che tutto fu concluso dopo le due campagne militari (11:18), e contiene qua e là accenni a problemi aperti (15:63; 17:12–18) che si potevano benissimo omettere; ma il suo interesse principale è quello di mettere in evidenza che l'invasione fu largamente coronata da successo, e spiegarne le ragioni. D'altra parte Giudici 1 non è il resoconto dell'invasione; traccia per grandi linee gli inizi del suo fallimento, ma tutto il libro sarebbe privo di senso se non ci fosse stato preliminarmente un grande successo.

Molti studiosi hanno immaginato un'invasione portata avanti da tribù indipendenti (si veda H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1948.). Il Noth arrivò al punto di affermare che Israele, in Canaan, assunse la forma di un' "anfizionia" (santa alleanza, analoga a quella della storia greca); *cfr.* Bright, op. cit. pp. 83ss, per una critica; e B.D. Rathjen, *JNES* 24, 1965, pp. 100–104. Gli elementi forniti ci dall'archeologia sono ancora molto frammentari, e l'interpretazione che se ne dà è spesso incerta, ma ci sono sufficienti elementi attestanti la distruzione della società cananea (*p.e.* Asor, Tell Bēt Mirsim) così da far pensare che l'invasione sia veramente avvenuta. Le teorie di un'invasione frammentaria comportano necessariamente una riduzione del ruolo di Giosuè a quello di un capo locale, o al massimo di un arbitro (Soggin, pp. 14–18). Simili teorie si fondano non tanto su un'attenta analisi di Giosuè–Giudici quanto sulla svalutazione dell'opera letteraria di Mosè.

Il punto cruciale del racconto biblico è che la tradizione del Sinai è la fonte autentica della fede d'Israele e quindi della sua esistenza politica (si veda Gios. 24). G.E. Mendenhall (*BA* 25, 1962, pp. 66–87) ritiene che essa abbia affrettato un movimento di liberazione in Canaan ma esagera nella presentazione della sua tesi. Le prove di un'assimilazione di elementi non israeliti nell'organizzazione tribale presuppone l'esistenza di detto sistema,

fondato in definitiva sulla consanguineità.

V. Contenuto spirituale

Per il cristiano l'importanza del libro di Giosuè risiede principalmente nei seguenti punti: *a*) dimostra che Dio è fedele al suo patto (*cfr.* Deut. 7:7; 9:5–6); *b*) registra il progressivo svolgimento del suo piano per la nazione; *c*) espone le ragioni di un insuccesso, già presagito (17:13; 18: 3), nella concreta attuazione del piano divino; *d*) fornisce esempi di cosa significhi essere discepoli, dato che le questioni della fede, dell'obbedienza e della purezza erano chiaramente in gioco durante l'invasione.

Gli israeliti, sotto la guida di Giosuè, dimostrarono un livello morale più elevato di quello dei loro padri, ma furono comunque soggetti al pericolo del politeismo e della religione della natura. Pertanto assumeva un'importanza di primo piano la ferma determinazione di estirpare dal paese i cananei e la loro religione (*cfr.* Gen. 15:16; Es. 20:2–6; 23:23–33; 34:10–17; Num. 31:15–18; Deut. cap. 7). Gli israeliti non riuscivano a capire o a mettere in pratica un'azione finalizzata a redimere le popolazioni locali, mentre da un contatto quotidiano con i costumi dei cananei sorgeva il rischio di mettere a repentaglio la loro fede in un Dio unico e onnipotente, e così pure i loro principi morali, come fu dimostrato dalla loro storia successiva. In aggiunta a ciò non era possibile offrire a tutti una salvezza per grazia (come avverrà poi nel NT) prima che, con la morte di Cristo, fosse stato posto il fondamento giuridico di tale offerta; ma ne vediamo un modello nel modo in cui Dio trattò Raab (*cfr.* Ebr. 11:31). Dio in quell'epoca non si prefiggeva di insegnare il cristianesimo, ma di preparare la via alla venuta di Cristo per mezzo d'Israele.

Gli avvenimenti vissuti da Israele sia in Canaan sia, in precedenza, nel deserto, furono scritti "per servire da esempio a noi" (I Cor. 10:11). Il tema principale del libro è che Dio dette a Israele quel riposo che i loro padri increduli non avevano potuto raggiungere (Sal. 95:11). In Ebrei 4:1–11 è dimostrato che ciò è un "tipo"; il principio che il salmista applica alla propria generazione è altrettanto valido per il cristiano, mentre la promessa si adempie pienamente (v. 8) soltanto nel riposo che Dio ci ha procurato in Cristo (*cfr.* J.N. Darby, *Synopsis*, 1, p. 328). Se questa è l'applicazione principale della storia dell'invasione, c'è anche molto da imparare dai successi e dai fallimenti, e dalla leadership di Giosuè.

VI. Testo e traduzione

Se si escludono alcuni problemi topografici, il testo ebr. contiene pochi punti oscuri. La LXX mantiene una qualità mediocre di traduzione; l'originale ebr. utilizzato per la LXX non sembra essere stato molto diverso da quello del *TM*.

Bibliografia. Testo: L. Greenspoon, *Textual Studies in Joshua*, 1983. Commentari: M. Woudstra (*NICS*), 1981; T. Butler (*WBC*), 1983; J.A. Soggin, *Joshua*, tr. ing. 1972; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 3 ed., 1986. Opere storiche: S. Yeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971; Y. Aharoni, *BA* 39, 1976, pp. 55–76; *LOB*, pp. 191–285; J.J. Bimson, *Redating the Exodus*, *JSOT Suppl.* 5, 1981, **in it.** *CBI* 1, pp. 279–306; *PS* 1, pp. 307–319; *IS* 1, pp. 347–396; R.S. Hess, *Giosuè*, GBU, Chieti, 2006 (J.P.U. Lilley)

*Canone dell'AT; *Gerico; *Terra promessa

GIOVANNA

Una delle donne guarite da Gesù che assistevano nel sostentamento del gruppo itinerante del Signore. Suo marito, Cuza, era un amministratore di Erode Antipa, ma non si sa se della casa o nel governo ("procuratore", Diod.)(Luca 8:1–3). Cercò anche di partecipare agli ultimi servigi resi al corpo del Signore, essendo una di quelle che annunciarono ai Dodici la risurrezione (Luca 24: 1–10). Le note di Luca possono indicare una conoscenza personale di queste donne, verso le quali, forse, era debitore per le informazioni ricevute. (A.F. Walls)

GIOVANNI, APOSTOLO

Le informazioni di cui si dispone oggi su Giovanni provengono da due fonti: il NT e gli scritti patristici.

I. La testimonianza del Nuovo Testamento

a) I Vangeli

Giovanni era figlio di Zebedeo, probabilmente il più giovane, in quanto è nominato dopo suo fratello Giacomo, eccetto in Luca–Atti. Luca elenca nell'ordine: Pietro, Giovanni e Giacomo, probabilmente perché nei primi giorni della chiesa Giovanni era strettamente legato a Pietro (Luca 8:51; 9:28; Atti 1:13). Che il nome della madre di Giovanni fosse Salome lo si deduce da Marco 16:1 e Matteo 27:56, poiché il primo chiama così la terza donna che accompagnava le due Marie alla tomba, mentre il secondo la definisce "la madre dei figli di Zebedeo". Salome è solitamente considerata la sorella di Maria madre di Gesù, in quanto in Giovanni 19:25 è detto che quattro donne stavano accanto alla croce: le due Marie menzio-

nate in Marco e Matteo, la madre di Gesù e la sorella di sua madre. Se tale identificazione è corretta, Giovanni era cugino di Gesù da parte di madre; i suoi genitori sembra fossero benestanti, dato che suo padre, un pescatore, aveva degli "operai" (Mar. 1:20) e Salome era una delle donne che "assistevano Gesù e i Dodici con i loro beni" (Luca 8: 3; Mar. 15:40). Giovanni è stato spesso identificato con il discepolo, non citato per nome, di Giovanni Battista, indirizzato da quest'utimo, insieme ad Andrea, a Gesù, l'Agnello di Dio (Giov. 1:35–37); e se si legge *prōtos* in Giov. 1:41, è possibile che Andrea fosse stato il primo di questi due discepoli a portare suo fratello Simone a Gesù e che il discepolo non nominato (Giovanni) successivamente abbia portato il proprio fratello Giacomo. Tuttavia questa ricostruzione non è certa, dato che vi sono delle varianti testuali (si veda *TNTC*). Dopo essere stati, in seguito, chiamati da Gesù a lasciare il padre e la loro attività di pesca (Mar. 1:19–20), Giacomo e Giovanni furono da lui soprannominati *boanērges*, "figli del tuono" (Mar. 3:17), probabilmente perché erano galilei pieni di entusiasmo e di impeto, il cui zelo talvolta era senza contegno e mal indirizzato (Luca 9:49). Questo aspetto del loro carattere si coglie nella loro reazione dopo che gli abitanti di un villaggio samaritano avevano rifiutato l'ingresso al loro Maestro (Luca 9:54). Sembrerebbe, inoltre, che la loro ambizione personale non fosse modulata da una comprensione autentica della natura del suo regno, e questo tenace tratto di egoismo, unito alla loro prontezza a soffrire per Gesù senza badare a sé stessi, è illustrato nella richiesta che essi gli fecero (richiesta incoraggiata dalla madre, Matt. 20:20) di poter sedere in posti di speciale privilegio quando Gesù fosse entrato nel suo regno (Mar. 10:37).

In tre importanti occasioni del ministero terreno di Gesù, Giovanni è menzionato in compagnia di suo fratello Giacomo e di Simon Pietro, senza gli altri apostoli: alla risurrezione della figlia di Iairo (Mar. 5:37), alla trasfigurazione (Mar. 9:2) e nel giardino del Getsemani (Mar. 14:33); inoltre secondo Luca Pietro e Giovanni erano i due discepoli mandati da Gesù a fare i preparativi per l'Ultima Cena pasquale (Luca 22:8).

Giovanni non è menzionato per nome nel quarto Vangelo (sebbene 21:2 faccia riferimento ai figli di Zebedeo), ma è quasi certamente lui il discepolo definito "quello che Gesù amava", appoggiato al petto di Gesù durante l'Ultima Cena (13: 23); che fu incaricato di prendersi cura di sua madre dopo la sua morte (19:26–27); che corse con Pietro alla tomba la mattina del primo giorno della settimana e fu il primo a comprendere il significato del sudario ripiegato a parte, non con le fasce che avevano avvolto il corpo (20:2, 8); e che fu presente quando il Cristo risorto si rivelò a sette dei suoi discepoli presso il mare di Tiberiade. L'ultimo episodio nel cap. 21 è citato a sostegno della tradizione posteriore secondo cui Giovanni visse fino a un'età avanzata (v. 23). Il v. 24 avanzato come prova della paternità giovannea di questo Vangelo è suscettibile di interpretazioni diverse (si veda *TNTC*).

b) Negli Atti degli Apostoli

Secondo i primi racconti di Atti, Giovanni, insieme a Pietro, con il quale rimase in stretto rapporto, dovette subire la prima sfuriata dell'ostilità giudaica nei confronti della chiesa cristiana primitiva (Atti 4:13; 5:33, 40). Entrambi mostrarono un coraggio nel parlare e nell'agire tanto da stupire le autorità giudee, che li consideravano "popolani senza istruzione" (4:13). Sembrerebbe che Giovanni abbia continuato a ricoprire, per qualche anno, un ruolo primario nella chiesa di Gerusalemme. A nome degli altri apostoli impose le mani, insieme a Pietro, sui samaritani che si erano convertiti grazie al ministero di Filippo (8:14) e poté essere descritto come una stimata "colonna" della chiesa di Gerusalemme al tempo in cui Paolo visitò la città circa 14 anni dopo la sua conversione (Gal. 2:9). Non si sa quando Giovanni lasciò Gerusalemme, né dove si diresse dopo la partenza. Supponendo che sia lui il veggente del libro dell'Apocalisse, si trovava presumibilmente a Efeso quando fu confinato a Patmos "a causa della Parola di Dio e della testimonianza di Gesù" (Apoc. 1:9), sebbene la data di questo esilio sia incerta. Non c'è altra menzione di Giovanni nel NT, anche se alcuni ritengano che egli faccia riferimento a se stesso come all' "anziano" in II e III Giovanni.

II. La testimonianza patristica

Esiste un certo numero di testimonianze posteriori, ma probabilmente inaffidabili, secondo le quali Giovanni l'apostolo morì come martire presto, forse al tempo in cui suo fratello Giacomo fu fatto uccidere da Erode (Atti 12:2). Un cronista del IX sec. riproduce un'affermazione contenuta nella storia di Filippo di Side (450 *ca.*), parte della quale fu scoperta da de Boor nel 1889. Secondo tale affermazione Papia, vescovo di Ierapoli a metà del II secolo, avrebbe asserito, nel secondo libro della sua *Esegesi*, che *entrambi* i figli di Zebedeo trovarono una morte violenta in adempimento della predizione del Signore (Mar. 10:39). Sebbene alcuni studiosi accettino questa testimonianza ritenendola originale, la maggior parte considera Filippo di Side un testimone inaffidabile di Papia e ritengono importante l'assenza di qualunque

riferimento al prematuro martirio di Giovanni negli scritti di Eusebio, e anche il fatto che Atti non ne parli, ammesso che entrambi i figli di Zebedeo soffrirono nello stesso modo approssimativamente nello stesso periodo. È vero che qualche sostegno all'affermazione di Filippo di Side sembra potersi ricavare da un martirologio siriano scritto intorno al 400 d.C., in cui la nota relativa al 27 dicembre è "Giovanni e Giacomo gli apostoli a Gerusalemme", e anche da un calendario della chiesa di Cartagine, datata al 505 a.C., in cui la nota per la medesima data riporta "Giovanni Battista e Giacomo l'apostolo che fu ucciso da Erode". Coloro che accolgono questa prova fanno notare, infatti, che in considerazione del fatto che il Battista è commemorato in questo calendario il 24 giugno, c'è la probabilità che la nota per il 27 dicembre sia sbagliata, essendo essa un riferimento a "Giovanni l'Apostolo". Tuttavia, è molto discutibile che il martirologio siriano preservi un'antica tradizione indipendente della chiesa di lingua greca, né si può dedurre, dal fatto che i due fratelli erano commemorati nello stesso giorno, che lo fossero perché furono martiri nello stesso momento. Nemmeno il riferimento ai figli di Zebedeo, che dovevano "bere il calice" ed essere "battezzati con il battesimo di Cristo" implica necessariamente che entrambi fossero destinati a subire una morte violenta.

Contro questa tradizione parziale e debolmente attestata va tenuto conto di quella molto più forte rispecchiata nell'affermazione di Policrate, vescovo di Efeso (190 d.C.), secondo cui Giovanni "che si appoggiava al petto del Signore", dopo essere stato "un testimone e un insegnante" (si noti l'ordine delle parole), "si addormentò a Efeso". Secondo Ireneo, fu a Efeso che Giovanni "annunciò" il vangelo e confutò gli eretici, rifiutandosi di restare sotto lo stesso tetto con Cerinto, "il nemico della verità"; fu a Efeso che rimase "fino ai giorni di Traiano", che regnò tra il 98 e il 117 d.C.. Anche Girolamo ripete la tradizione secondo cui Giovanni si trattenne a Efeso fino a un'età molto avanzata e registra che, allorquando l'apostolo era portato agli incontri, soleva continuare a ripetere "Figli, amatevi gli uni gli altri". L'unico dato che potrebbe apparire in conflitto con questa tradizione della residenza a Efeso di Giovanni l'apostolo si basa sul silenzio. Se, come asseriscono gli scrittori della fine del II sec., Giovanni ha risieduto per molto tempo a Efeso esercitando una tale influenza, sorprende che non vi sia alcun riferimento a Giovanni nella letteratura cristiana proveniente dall'Asia durante la prima metà del secolo, in particolare nelle lettere di Ignazio e in quella di Policarpo; ma, anche se l'assenza di allusioni a Giovanni in questi documenti è significativa, essa può semplicemente indicare che "c'era una differenza tra la sua reputazione e la sua influenza all'inizio del secolo rispetto a quella registrata alla fine [del I sec.]" (così V.H. Stanton, *The Gospels Historical Documents*, 1, p. 236). A ogni modo, sembra che l'obiezione sia insufficiente a scalzare la tradizione che più tardi si è stabilita così fermamente. "Nulla, nella storia della chiesa primitiva, è meglio attestato della residenza e dell'opera di San Giovanni a Efeso", questa fu la conclusione di Westcott nonostante bisogna ricordare che questi scrisse prima che fosse evidenziata la tradizione relativa al martirio di Giovanni in età giovane; tuttavia, come si è visto, essa non è sufficiente o abbastanza affidabile per confutare le precise affermazioni dell'uomo che occupò la sede apostolica di Efeso alla fine del secolo e quelle dell'uomo che, durante lo stesso periodo, ebbe come suo obiettivo primario l'indagine delle tradizioni delle sedi apostoliche.

Bibliografia. S.S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978; K.B. Quast, *Peter and the Beloved Disciple*, 1989; A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee*, 1994, **in it.** G. Segalla, *S. Giovanni*, Fossano, 1972; J. Ernst, *Giovanni. Un ritratto teologico*, Brescia, 1994. Si vedano anche i Commentari indicati alla voce *Giovanni, Vangelo. (R.V.G. Tasker)

*Apostolo; *Giovanni, epistole; *Giovanni, vangelo; *Apocalisse, libro

GIOVANNI BATTISTA

Nato (7 a.C. *ca.*) da un'anziana coppia, il sacerdote *Zaccaria e sua moglie *Elisabetta, Giovanni crebbe fino all'età adulta nei deserti della Giudea (Luca 1:80), dove ricevette la sua chiamata profetica nel 27 d.C. *ca.* (Luca 3:2). L'opinione secondo cui egli trascorse il periodo nel deserto nella comunità di Qumran o di un analogo gruppo esseno dev'essere considerata con cautela; anche se fosse suffragata; fu tuttavia un impulso nuovo che lo condusse a "preparare al Signore un popolo ben disposto" (Luca 1:17), e il suo ministero profetico avrebbe necessitato una rottura con qualsiasi gruppo esseno o simile con il quale egli era stato in contatto. Dopo che lo Spirito profetico venne su di lui, acquistò rapidamente la fama di predicatore che richiamava la nazione al ravvedimento. Per ascoltarlo si radunavano delle folle e molti dei suoi uditori, confessando i loro peccati, erano battezzati nel Giordano.

Il suo atteggiamento verso la situazione religiosa del tempo era di condanna radicale: "la scure", diceva, "è posta alla radice degli alberi" (Matt. 3:

10; Luca 3:9); denunciava i capi religiosi del popolo definendoli una razza di vipere e negava che avesse alcun valore la semplice discendenza da Abramo. Era necessario un nuovo inizio: era giunto il tempo di chiamare fuori dalla nazione un residuo fedele che sarebbe stato pronto per l'imminente arrivo di "Colui che viene" e al giudizio che questi avrebbe eseguito. Giovanni pensava e parlava di sé come di uno che preparava soltanto la via per "Colui che doveva venire", al quale egli diceva di non essere degno di rendere il più umile servizio. Mentre il ministero di Giovanni era caratterizzato dal battesimo in acqua, quello di "Colui che viene" sarebbe stato contraddistinto da un battesimo con lo Spirito Santo e con il fuoco.

Che Giovanni avesse lo scopo di dare al residuo fedele un'esistenza definitiva e riconoscibile è cosa suggerita dall'affermazione di Giuseppe Flavio (*Ant.* 18.117) secondo la quale Giovanni fu un uomo buono che invitò i giudei a praticare la virtù, a essere giusti gli uni verso gli altri e pii verso Dio, e a "unirsi mediante il battesimo"; queste ultime parole sembrano prevedere la formazione di una comunità religiosa della quale si poteva entrare a far parte con il battesimo. Si tratta, probabilmente, di una valutazione accurata della situazione; ma quando Giuseppe Flavio continua dicendo che Giovanni insegnò che il battesimo era accettevole a Dio purché i battezzandi vi si sottoponessero non per ottenere la remissione dei peccati, ma per la purificazione del corpo, se prima l'anima era stata purificata dalla giustizia, egli si allontana dal racconto neotestamentario. Gli evangelisti dicono molto chiaramente che Giovanni predicava un "battesimo di ravvedimento per la remissione dei peccati'. Giuseppe Flavio, probabilmente, trasferisce al battesimo di Giovanni ciò che egli sapeva essere il significato dei bagni rituali degli esseni; infatti, la *Regola della Comunità* di Qumran dà una spiegazione del significato di tali bagni quasi identica a quella che Giuseppe Flavio dà del battesimo di Giovanni. Il battesimo di quest'ultimo, come la sua predicazione, può rappresentare peraltro un deliberato allontanamento dalle credenze e dalle pratiche essene.

Fra coloro che andarono a farsi battezzare da Giovanni ci fu Gesù, che Giovanni inizialmente salutò come "Colui che viene", di cui aveva già parlato, sebbene più tardi mentre era in prigione ebbe dei dubbi e dovette essere rassicurato sul fatto che il ministero di Gesù era contraddistinto proprio da quelle caratteristiche che i profeti avevano predetto per il tempo della restaurazione.

Il ministero di Giovanni non si limitò alla valle del Giordano. L'affermazione di Giovanni 3:23 secondo cui egli lasciò la valle per un certo periodo e condusse una campagna battesimale (presumibilmente di breve durata) "a Enon, presso Salim", dove c'era abbondanza di acqua, ha delle implicazioni che si possono facilmente trascurare. W.F. Albright (*The Archaeology of Palestine*, 1956, p. 247) ha probabilmente ragione nel localizzare questo luogo a nord–est di Nablus, vicino alle sorgenti dello uadi Far'a, vale a dire in territorio samaritano. Ciò potrebbe spiegare alcune caratteristiche della religione samaritana attestate nei primi secoli cristiani, ma getta anche luce sulle parole di Gesù ai suoi discepoli in Giovanni 4:35–38, riguardante la gente di quell'area. Gesù termina dicendo: "altri hanno faticato, e voi siete subentrati nella loro fatica". Il raccolto che essi hanno mietuto (Giov. 4:39, 41) era stato seminato da Giovanni.

Dopo questo periodo di ministero in Samaria, Giovanni deve essere ritornato nel territorio di Erode Antipa (*Erode, **3.**), probabilmente in Perea, sollevando nel re il sospetto che egli fosse a capo di un movimento di massa che avrebbe potuto avere conseguenze imprevedibili; Giovanni incorse inoltre nella sua ostilità e, in misura anche maggiore, in quella della seconda moglie di Erode *Erodiada, perché dichiarava il loro matrimonio illecito. Conseguentemente fu imprigionato nella fortezza perea di *Macheronte e lì, alcuni mesi dopo, messo a morte.

Nel NT Giovanni è presentato principalmente come il precursore di Cristo. Il suo imprigionamento fu il segnale che diede il via al ministero di Gesù in Galilea (Mar. 1:14–15) e la sua attività battesimale costituì il punto di partenza della predicazione apostolica (Atti 10:37; 13:24f.; *cfr.* 1:22 e Mar. 1:1–4). Secondo l'opinione di Gesù, Giovanni era l'Elia promesso di Malachia 4:5–6, che doveva venire a completare il suo ministero di restaurazione alla vigilia del "giorno del Signore, giorno grande e terribile" (*cfr.* Luca 1:13–17; Mar. 9:13; Matt. 11:14). Gesù lo considerava anche l'ultimo e più grande esponente della serie dei profeti: "La legge e i profeti hanno durato fino a Giovanni; da quel tempo annunziata la buona notizia del regno di Dio" (Luca 16:16). Per questo, pur se senza uguali quanto a statura personale, egli fu (considerato il privilegio) inferiore al minimo nel Regno di Dio; stette sulla soglia del nuovo ordine come suo araldo (come Mosè vide la terra promessa dal Pisga) senza entrarvi, mentre i suoi discepoli continuarono a esistere corporativamente per un considerevole periodo di tempo dopo la sua morte.

Bibliografia. C.H. Kraeling, *John the Baptist*, 1951; J. Steinmann, *Saint John the Baptist and the*

Desert Tradition, 1958; A.S. Geyser, "The Youth of John the Baptist", *NovT* 1, 1956, pp. 70ss; W.H. Brownlee, "John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls", in K. Stendahl, a cura di, *The Scrolls and the New Testament*, 1958, pp. 33ss; C.H.H. Scobie, *John the Baptist*, 1964; R.A. Horsley, *CBQ* 47, pp. 435–437, **in it.** E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Brescia, 1988; C. R. Kazmierski, *Giovanni il Battista: profeta ed evangelista*, Cinisello Balsamo, 1999; S. Garofalo, *Giovanni Battista: profeta dei tempi nuovi*, Milano, 2000. (F.F. Bruce)

GIOVANNI, EPISTOLE

I. Contesto e circostanze della I Giovanni

I Giovanni ha il titolo di epistola, ma in essa non c'è nulla di "epistolare" in senso stretto (in contrasto con II e III Giovanni): assomiglia maggiormente a un trattato scritto per a una circostanza particolare.

Trae il suo spunto dalle attività di falsi insegnanti che si erano separati dalla chiesa (o chiese) a cui Giovanni scrive, e che stavano tentando di sedurre i fedeli (2:18–19, 26). Formavano un gruppo esoterico e credevano di avere una conoscenza superiore a quella dei cristiani comuni (*cfr.* 2:20, 27; II Giov. 9), mostrando poco amore verso di loro (*cfr.* 4:20).

Erano i precursori dei futuri eretici generalmente conosciuti come "gnostici" (dal gr. *gnōsis*, "conoscenza"); infatti affermavano di avere una speciale conoscenza di Dio e della teologia. Sembra che alla base della loro nuova dottrina vi fosse la negazione che Gesù era il Cristo (2:22), preesistente (1:1) Figlio di Dio (4:15; 5:5, 10) venuto nella carne (4:2; II Giov. 7) a dare la salvezza agli uomini (I Giov. 4:9–10, 14); la forma precisa assunta da questa eresia rimane incerta. In linea di massima, si ritiene che avesse qualche affinità con le opinioni sostenute da Cerinto in Asia minore alla fine del I sec., anche se non era totalmente identica a ciò che si sa dell'insegnamento di quest'ultimo. Secondo Cerinto, Gesù era un uomo buono in cui il Cristo celeste dimorò dal tempo del suo battesimo fino a poco prima della sua crocifissione (Ireneo, *Adv. Haer.* 1.26.1, in J. Stevenson, *A New Eusebius*, 1957, n. 70); un'opinione contraddetta in 5:6 e in diversi versi dove viene sottolineata la convinzione che Gesù *è* (non semplicemente *era*) il Cristo, il Figlio di Dio (2:22; 5:1, 5). Tale insegnamento era probabilmente legato alla comune distinzione gnostica fra spirito e materia, secondo la quale un'incarnazione reale di Dio nell'uomo era impossibile ed era soltanto apparente (come nel docetismo) o temporanea (come nel cerintianismo).

I falsi insegnanti affermavano, inoltre, di essere "senza peccato" (*cfr.* 1:8, 10) e forse anche di non avere bisogno della redenzione per mezzo della morte di Gesù Cristo, mentre erano, di fatto, moralmente non curanti, seguendo le vie del mondo (*cfr.* 2:15), ignorando i comandamenti di Cristo (2:4), e facendo liberamente ciò che piaceva loro (senza, tuttavia, indulgere in gravi peccati). Essi non comprendevano che il peccato è una categoria morale, cioè la mancanza di rispetto della legge (3:4, 7–8), e di conseguenza si sentivano coerenti nell'affermare di essere senza peccato mentre manifestavano egoismo e mancanza di amore. Probabilmente pensavano, e qui va vista l'influenza della distinzione gnostica tra lo spirito e la materia, dato che il corpo (materia) era malvagio e solo lo spirito (divinamente infuso) o l'anima erano importanti, che il loro comportamento esteriore era irrilevante rispetto alle loro convinzioni.

Giovanni scrive per fornire un antidoto a questo insegnamento e il procedere nell'argomentazione si comprende meglio se si tiene presente questo fatto. I tentativi di spiegare la difficile struttura della lettera in termini di critica delle fonti (R. Bultmann; W. Nauck; J.C. O'Neill) hanno avuto poco successo.

II. Sommario dei contenuti di I Giovanni

Giovanni inizia affermando che il suo proposito è quello di spiegare ai lettori ciò che egli ha udito e visto della Parola di vita manifestata in Gesù Cristo, in modo che ci possa essere una gioiosa comunione fra lui, i suoi lettori e Dio (1:1–4).

Poi stabilisce la proposizione fondamentale: *Dio è luce*; sulla base di questa verità, accettabile per tutti, procede a contestare alcuni slogan errati dei suoi oppositori (1:6a, 8a, 10a; 2:4a), asserendo che solamente coloro che camminano nella luce possono avere comunione con Dio ed essere purificati dal sangue di Gesù. Negare di essere peccatori che necessitano di purificazione equivale ad autoingannarsi; i peccatori, però, possono essere certi del perdono da parte di un Dio fedele, grazie alla mediazione del giusto Avvocato, Gesù Cristo. Sostenere di avere una vera conoscenza di Dio senza ubbidire ai suoi comandamenti vuol dire essere bugiardi (1:5—2:6).

I cristiani, dunque, sono chiamati a ubbidire al nuovo comandamento di Dio, il quale nonostante è di fatto un comandamento vecchio, è ora presentato in una nuova veste, come legge della nuova era di luce già iniziata che splende nelle tenebre del vecchio e peccaminoso mondo. Giovanni si sente in grado di indirizzare i suoi lettori in que-

sto modo in quanto essi sono già entrati in questa nuova era, godendone i privilegi di perdono, conoscenza e potenza, esortandoli inoltre a non rimanere attaccati al mondo peccaminoso che è destinato a sparire (2:7–17).

Uno dei segni dell'arrivo della nuova era rappresentato dal sorgere dei falsi insegnanti che avevano abbandonato la loro temporanea permanenza nella chiesa. Il loro insegnamento nega che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e ciò significa che essi stanno realmente negando Dio, il Padre; essi rivendicano una speciale conoscenza, ma Giovanni rassicura i suoi lettori sostenendo che, grazie alla loro unzione da parte di Dio (cioè mediante lo Spirito o forse la Parola di Dio), tutti i cristiani sono in possesso di una vera conoscenza (2:18–27).

Egli poi li esorta a dimorare in Cristo, il Santo e Giusto, e di provare sé stessi e i loro insegnanti sulla base della loro somiglianza con lui. Ciò porta a considerare il grande privilegio dei cristiani in quanto figli di Dio e quello ancor più grande per il quale, all'avvento di Cristo, saranno del tutto simili a lui; quest'ultimo privilegio costituisce un potente incentivo a vivere in modo santo (2:28—3:3).

Qual è, allora, il carattere dei figli di Dio, in contrasto con quello di coloro che sono figli del diavolo? Dal momento che Cristo è venuto per togliere il peccato, ne consegue che i figli di Dio non peccano, e in effetti non possono peccare, mentre i figli del diavolo non fanno né ciò che è giusto né mostrano amore. Con questa affermazione senza compromessi, che va considerata alla luce di 1: 8, Giovanni vuole dire che il cristiano, *in quanto tale*, non può peccare: egli sta parlando del carattere ideale del cristiano, contrapponendolo ai falsi insegnanti che non fanno alcun tentativo di emulare questo ideale (3:4–10).

Infatti, i cristiani possono aspettarsi di essere odiati dai figli del diavolo, proprio come Abele fu ucciso da Caino; per contrasto, il segno del vero cristiano è l'amore, visibile non nell'uccidere, ma nel sacrificio di sé e nella carità pratica (3:11–18).

Per mezzo di queste azioni d'amore una persona sa di essere un cristiano, per cui anche se a volte la sua coscienza lo condanna, può ancora avere perfetta fiducia davanti al suo giudice, il Dio che conosce il suo desiderio di amarlo e di servirlo (*cfr.* Giov. 21:17). Munito di tale fiducia, può davvero essere audace nella preghiera, in quanto sa di piacere a Dio, osservando il suo comandamento d'amore; inoltre, ne riceverà attestazione interiore da parte dello Spirito di Dio (3:19–24).

Ma come può un cristiano essere certo di avere lo Spirito di *Dio*, considerato che anche i falsi insegnanti affermano di averlo? Giovanni risponde che un credere ortodosso, in Gesù Cristo venuto in carne, è un segno sicuro di vera ispirazione. I falsi insegnanti, invece, sono motivati dallo spirito dell'anticristo (4:1–6).

Dopo questa digressione, Giovanni ritorna al tema dell'amore, ripetendo che esso è la dimostrazione che un uomo è nato da Dio poiché, come dimostrato nel sacrificio di Cristo, *Dio è amore* (questa è la seconda grande dichiarazione di Giovanni riguardo alla natura di Dio). Pur non potendo vedere Dio, gli uomini possono sapere che Egli dimora in loro se mostrano amore (4:7–12).

Giovanni riassume poi le basi della certezza del cristiano: il possesso dello Spirito, la confessione di Gesù Cristo e la pratica dell'amore. Sono questi i segni del fatto che Dio dimora in noi e ci dà fiducia per il giorno del giudizio, poiché non ci può essere paura dove c'è amore; tuttavia, per evitare qualsiasi contraddizione o malinteso "spiritualistico", Giovanni enfatizza che un tale amore per Dio è inevitabilmente accompagnato dall'amore per i fratelli: tutti coloro che confessano Gesù Cristo veramente amano Dio e i propri simili. E non è difficile osservare questo comandamento, in quanto quelli che sono nati da Dio, per fede, possono vincere le forze schierate contro di loro (4:13—5:4).

Questo riporta Giovanni al tema della fede. La vera fede cristiana è incentrata su Gesù Cristo, il quale non solo si sottopose all'acqua del battesimo ma sparse anche il suo sangue sulla croce, e a cui lo Spirito rende testimonianza (Giov. 15:26): questi tre, lo Spirito, l'acqua e il sangue, sono la testimonianza sicura di Dio per confermare la fede in Cristo. Forse Giovanni vuole anche dire che l'opera salvifica dello Spirito nella chiesa (o nel singolo credente) e gli ordinamenti del battesimo e della Cena del Signore continuano questa testimonianza. Rifiutare di credere a questa testimonianza equivale a fare Dio bugiardo e a rifiutare la vita eterna che ha dato agli uomini nel suo Figlio (5:5–12).

In conclusione, Giovanni afferma che il suo scopo è stato di assicurare i suoi lettori della loro salvezza. Poiché possono essere certi della risposta divina alle loro preghiere, essi devono riconquistare i fratelli che peccano, per mezzo della preghiera (sebbene la preghiera sia inutile nel caso di peccato mortale, quale che possa essere). Infine, tre grandi dichiarazioni sui cristiani (essi hanno la forza per non peccare, appartengono a Dio e sono in Gesù Cristo che è il loro grande Maestro) e un ammonimento finale a evitare l'idolatria (cioè l'adorazione di déi pagani, ma il significato non è sicuro) (5:13–21).

III. Contesto e circostanze di II e III Giovanni

II e III Giovanni sono vere e proprie lettere, ciascuna corta abbastanza da poter stare su un foglio di papiro di dimensioni normali (25x20 cm) e conforme al modello epistolare del tempo. (Per un parallelo molto simile alla struttura di III Giovanni, si veda C.K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents*, 1956, n. 22.)

II Giovanni è indirizzata da "l'anziano" a "la signora eletta e ai suoi figli". Questa è, con ogni probabilità, una maniera simbolica di rivolgersi a una chiesa (*cfr.* I Pie. 5:13), una sorta di copertura nell'eventualità che la lettera dovesse cadere nelle mani persone ostili (1–3). Il motivo della lettera è simile a quello di I Giovanni (*cfr.* II Giov. 7 con I Giov. 4:3): falsi insegnanti viaggiavano di chiesa in chiesa negando che il Figlio di Dio si era veramente incarnato. L'anziano dà un avvertimento contro tale insegnamento; coloro che "vanno oltre", accettando questo nuovo o più alto insegnamento, stanno abbandonando la loro fede in Dio, il Padre di Gesù Cristo. L'anziano mette in guardia i suoi amici dal dare ospitalità ai falsi insegnanti e li incoraggia a seguire la verità che dimora già in loro e ad adempiere il comandamento dell'amore (4–11). Infine, esprime la speranza di vederli presto e aggiunge i saluti della sua propria chiesa (12–13).

III Giovanni è una lettera privata (come Filemone) indirizzata all'amico dell'anziano, Gaio, che era un membro di spicco di un'altra chiesa. Egli è lodato per il suo attaccamento alla verità e per avere mostrato amore concreto ai predicatori itineranti che dipendevano dalle chiese per il loro sostentamento (1–8): il suo comportamento è l'opposto di quello di Diotrefe. Questi cercava di essere il leader della sua chiesa (probabilmente una chiesa a poca distanza da quella di Gaio), resistendo al consiglio di Giovanni, forse avendo nascosto alla chiesa una precedente lettera di Giovanni, rifiutando di accogliere i predicatori itineranti e scomunicando coloro che invece lo facevano. È probabile che qui ci siano delle difficoltà causate dallo sviluppo di una solida leadership a livello di chiesa locale accanto all'esistenza di messi apostolici e di insegnanti itineranti, e che Diotrefe stesse aspirando alla posizione di "vescovo" della sua chiesa, ragion per cui mal sopportava qualunque interferenza esterna. Senza dubbio, simili difficoltà erano destinate a sorgere con la scomparsa degli apostoli, ma è chiaro che Diotrefe non gestiva le cose cristianamente. L'anziano avverte che verrà a discutere personalmente con Diotrefe, se necessario (9–11). Viene poi aggiunta una parola di lode rivolta a Demetrio (probabilmente latore della lettera e insegnante itinerante); la lettera si conclude con calorosi saluti (12–14).

IV. Attestazioni esterne delle Lettere

I Giovanni fu usata da Papia (140 *ca.*) secondo Eusebio, ed è citata da Policarpo (110–120 *ca.*) e molto probabilmente da Giustino (150–160 *ca.*). Fu accettata come opera del quarto evangelista, Giovanni l'apostolo, da Ireneo (180 *ca.*), dal Canone muratoriano (180–200 *ca.*) e da Clemente di Alessandria (200 *ca.*). Secondo Eusebio, non fu mai messa in dubbio la sua autenticità. II e III Giovanni sono probabilmente elencate nel Canone muratoriano (J. Stevenson, *op. cit.*, *A New Eusebius*, 124 e nota); II Giovanni è citata da Ireneo ed entrambe le Lettere furono probabilmente commentate da Clemente di Alessandria. Il fatto che Eusebio non le cita ed esprime dubbi sulla loro canonicità, citando anche Origene (J. Stevenson, *op. cit.*, num. 289), potrebbe dipendere dalla loro brevità.

V. Provenienza, paternità e data

La provenienza asiatica di tutti e i cinque gli scritti giovannei rimane quella più probabile. Per le lettere ciò trova sostegno nell'insegnamento che contengono contro Cerinto e nelle tradizioni che collegano il loro autore a Efeso.

Eppure, la paternità delle lettere e degli scritti giovannei presenta problemi che tuttora non sono completamente risolti.

Primo, è certo che un solo autore abbia scritto le tre lettere, anche se ciò era negato da Girolamo e, più recentemente, messo in dubbio da R. Bultmann (*op. cit.*, pp. 1–2). I Giovanni è anonima, ma si può ora sostenere che anche il suo autore era "l'anziano".

Secondo, è abbastanza certo che il Vangelo di Giovanni e I Giovanni siano dello stesso autore. Ciò è messo in discussione da C.H. Dodd (pp. xlvii–lvi; in modo più completo in "The First Epistle of John and the Fourth Gospel", *BJRL* 21, 1937, pp. 129–156) e C.K. Barrett (*The Gospel according to St. John*, 1955, pp. 49–52), ma argomentazioni convincenti per un unico autore sono date da A.E. Brooke (pp. i–xix), W.F. Howard (*The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 4 ed., 1955, pp. 281–296), e W.G. Wilson (*JTS* 49, 1948, pp. 147–156). Non si può, a ragion veduta, dubitare che Giovanni e I Giovanni evidenzino una stessa mente all'opera in due circostanze diverse. Giovanni offre uno studio profondo dell'incarnazione di Cristo rivolto principalmente al mondo esterno e in chiave apologetica; I Giovanni è un trattato che prendeva spunto da una particolare situazione della chiesa. Le dif-

ferenze fra i due scritti possono essere ampiamente spiegate considerando questa diversità di pubblico e di scopo. Logicamente, Giovanni precede I Giovanni, ma è difficile da stabilire se questo fosse l'ordine della composizione; Giovanni è ovviamente un lavoro frutto di molti anni di meditazione e I Giovanni può essere stata scritta nello stesso periodo in cui anche il Vangelo fu messo per iscritto.

Terzo, bisogna considerare la relazione di Apocalisse (che è attribuita a Giovanni l'apostolo in base a forti testimonianze esterne) con Giovanni e I—III Giovanni. La teoria della comune paternità di tutti i cinque libri è molto difficile da sostenere, come comprese molto presto Dionigi di Alessandria (J. Stevenson, *A New Eusebius*, n. 237). Vi sono importanti differenze teologiche fra Apocalisse e gli altri scritti giovannei, sebbene esistano anche delle strette somiglianze. Inoltre, il greco di Apocalisse non è uguale a nessuno degli altri libri del NT; nonostante le ipotesi secondo le quali fu scritto originariamente in *aramaico*, e quindi forse dalla stessa persona che scrisse il Vangelo di Giovanni e I—III Giovanni in *greco*, la teoria della comune paternità resta incerta.

Tenendo conto di questi fatti, sono state avanzate diverse teorie sulla paternità, di cui tre meritano attenzione.

La prima è la teoria tradizionale sostenuta da D. Guthrie (*New Testament Introduction*), che attribuisce tutti i cinque libri a Giovanni l'apostolo, il quale era noto in Asia minore come "l'anziano" per eccellenza, per via della sua età e della sua autorità (*cfr.* I Pie. 5:1 per una simile attribuzione). Contro questa teoria si devono considerare i problemi sollevati e inerenti all'Apocalisse e l'incertezza che alcuni studiosi trovano nelle evidenze esterne riguardo alla paternità apostolica del Vangelo di Giovanni.

Una seconda soluzione, che evita la prima di queste difficoltà, è quella che attribuisce il Vangelo di Giovanni e I—III Giovanni a Giovanni l'apostolo e Apocalisse a un altro Giovanni a noi sconosciuto. Questa era essenzialmente la teoria di Dionisio di Alessandria, oggi sostenuta da A. Wikenhauser (*New Testament Introduction*, trad. ingl. 1958, pp. 547–553, tr. it. Brescia, 1963). In quest'ottica, si deve presupporre un qualche collegamento fra i due Giovanni per spiegare le similarità teologiche presenti in questi scritti.

La terza soluzione (della quale vi sono varie forme), che aggira la seconda difficoltà della teoria tradizionale, ritiene che l'autore del Vangelo di Giovanni e I—III Giovanni sia un discepolo stretto di Giovanni l'apostolo e Giovanni stesso è forse l'autore di Apocalisse. Secondo questa ipotesi, sarebbe stato il discepolo di Giovanni a essere conosciuto come "l'anziano".

Si è spesso trovato sostegno per questa terza soluzione in un noto brano di Papia (J. Stevenson, *A New Eusebius*, n. 31), il quale fa riferimento ad alcuni degli apostoli, compreso Giovanni, apparentemente deceduti, chiamandoli "anziani" e poi a due discepoli del Signore viventi, Aristione e l'anziano Giovanni. Alcuni studiosi pensano che questo anziano Giovanni fosse un discepolo di Giovanni l'apostolo e anche l'autore del Vangelo di Giovanni e I—III Giovanni; ma ciò è estremamente ipotetico. Non si può sapere con certezza se qui Papia si stia riferendo due volte a un solo Giovanni (l'apostolo) o a due Giovanni distinti, e per entrambe le interpretazioni si possono citare nomi importanti che le hanno sostenute. Inoltre, è chiaro che Papia applicava il titolo di "anziano" a più di una persona (compreso Giovanni l'apostolo in ogni caso) e non è sicuro che egli usasse tale titolo nello stesso senso dell'autore di II e III Giovanni. Infine, Papia non dice che l'ipotetico "anziano Giovanni" era un discepolo di Giovanni l'apostolo. Pertanto, non si può essere sicuri, sulla base di questa teoria, che l'anziano di II e III Giovanni si chiamasse Giovanni o che fosse l' "anziano Giovanni" di Papia.

Nell'insieme, resta ancora molto plausibile che il Vangelo e le tre lettere siano opera di Giovanni l'apostolo o di uno dei suoi stretti discepoli.

Non si può determinare la data di I—III Giovanni in modo rigido. Le testimonianze provenienti da Qumran *ammettono* la possibilità di uno sviluppo precedente del tipo di teologia che si trova nella letteratura giovannea più di quanto in passato fosse ritenuto possibile. La più forte indicazione, comunque, è la natura dell'eresia attaccata e la situazione della chiesa, entrambe le quali suggeriscono una data fra gli anni 60 e gli anni 90 del I sec.; la nostra conoscenza della chiesa in questo periodo è così scarsa che è impossibile una datazione più accurata.

Bibliografia. Commentari di B.F. Westcott, 1883, ristampa 1966; A.E. Brooke, *ICC*, 1912; C.H. Dodd, *MNTC*, 1946; R. Bultmann, *Hermeneia*, 1973, tr. it., Brescia, 1977; J.L. Houlden, *BNTC*, 1973; M. de Jonge (in olandese, 2 ed., 1973). I.H. Marshall, *NIC/NLC*, 1978; R.E. Brown, *AB*, 1982, tr. it., Assisi, 1986; K. Grayston, *NCB*, 1984; S.S. Smalley, *WBC*, 1984; M.M. Thompson, IVPNTC, 1991; Studi: J. Lieu, *The Second and Third Epistoles of John,* 1986; *idem*, *The Theology of the Johannine epistles,* 1991, **in it.** *CBI* 3, pp. 625–645; *PS* 2, pp. 455–462; *IS* 2, pp. 935–971; G. Giurisato, *Struttura e teologia della*

prima lettera di Giovanni:analisi letteraria e retorica, contenuto teologico, Roma, 1998; F. Vannini, *1.2.3. Giovanni*, Brescia, 1998; J.R.W. Stott, *Le Epistole di Giovanni*, 2 ed., GBU, Roma, 2003; R. Fabris, *Lettere di Giovanni*, Roma, 2007. (I. H. Marshall)

*Canone del NT

GIOVANNI MARCO

Tradizionalmente considerato l'autore del secondo Vangelo, ebreo nato a Gerusalemme. Il suo nome ebraico era il nome veterotestamentario *yōḥānān*, "Yahweh ha mostrato la sua grazia" (*cfr.* II Re 25:23, *ecc.*), abbreviato in italiano con il familiare "Giovanni". È incerta la ragione che lo portò ad adottare il nome latino "Marco"; a volte le famiglie ebraiche che erano state catturate e rese schiave in periodi di guerra, e successivamente emancipate, assumevano, come nome da liberi, il nome della famiglia romana di cui erano stati schiavi; ma nel suo caso tutto ciò è improbabile, per il fatto che Marco è un nome proprio, non un nome di famiglia. Non era insolito per i giudei del I sec. avere nomi greci o romani in aggiunta al nome ebraico di ordine "religioso"; *cfr.* Atti 1:23 per un altro esempio di "nome aggiunto", di origine latina e non greca. Lo stesso fenomeno è comune anche tra gli ebrei contemporanei.

Se il primo soprannome *kolobodaktylos*, "dita mozze" è una tradizione genuina (si veda il prologo anti–marcionita di Marco, risalente alla fine del II sec., dove c'è la prima occorrenza del soprannome), allora potrebbe riferirsi o a una caratteristica fisica dell'autore o a qualche strano aspetto stilistico del Vangelo che ha incuriosito i critici di tutte le epoche. D'altronde si potrebbe trattare di una congettura posteriore dovuta alla confusione tra "Marcus" e l'aggettivo lat. *mancus*, "storpio".

La Scrittura fornisce alcune informazioni abbastanza chiare sulla sua famiglia, e ci sono anche una serie di congetture che hanno un vario grado di probabilità. Sua madre, di nome *Maria, era parente di *Barnaba (Col. 4:10), il levita benestante di Cipro, proprietario di terreni (Atti 4:36) e che, qualunque fosse la sua origine, risiedeva a Gerusalemme ai tempi a cui si riferiscono i primi capitoli del libro degli Atti. Maria stessa sembra essere stata una donna di elevate condizioni sociali, e una cristiana; infatti si sa che la sua casa era ampia abbastanza da ospitare un certo numero di persone, che poteva fregiarsi di avere almeno una serva e che la sua casa era usata come luogo di riunioni dalla chiesa apostolica anche in tempi di persecuzione (12:12). È significativo che Pietro, rilasciato dalla prigione, non ha dubbi sul luogo in cui avrebbe ritrovato i cristiani radunati. Il padre di Giovanni Marco non è menzionato nella Scrittura, e partendo dal fatto che la casa di Atti 12:12 è chiamata la casa di Maria si presuppone, probabilmente a ragione, che a quell'epoca egli fosse morto, e Maria fosse vedova. Nei confronti di Giovanni Marco non ci sono riferimenti precisi, sebbene il giovane di Marco 14:51, che si salvò grazie a una fuga indecorosa, è abitualmente considerato proprio Marco. (Stava forse dormendo in una capanna della tenuta di famiglia, facendo la guardia al raccolto?) Non sarebbe stato né prudente né di costume per un autore menzionare il suo proprio nome in simili circostanze (*cfr.* Giov. 21:24 per una simile deliberata anonimia). Meno probabile, sempre in relazione al tentativo di identificarlo, è la teoria secondo cui l'Ultima Cena di Marco 14 si svolse nella casa di Giovanni Marco; secondo questa teoria, il non meglio identificato "padrone di casa" del v. 14 sarebbe il padre di Giovanni Marco, allora ancora vivo, ma morto prima della data di Atti 12:12.

Giovanni Marco restò forse a casa fino al momento in cui non fu preso da Barnaba e *Paolo, che tornavano da una missione a Gerusalemme per portarlo ad Antiochia (Atti 12:25). Quando essi, qualche tempo dopo, partirono alla volta di Cipro per il primo viaggio missionario, egli li accompagnò fungendo da compagno di viaggio e da assistente dei due uomini più anziani (Atti 13:5). Quando, tuttavia, il gruppo arrivò a Perga, nella parte continentale dell'Asia minore, Giovanni Marco li lasciò, e tornò a Gerusalemme (Atti 13:13), mentre Barnaba e Paolo proseguirono da soli. Paolo considerava questa una diserzione e così, quando Barnaba suggerì Marco come compagno per il secondo viaggio, egli rifiutò seccamente (Atti 15:38). Per entrambi, l'atteggiamento verso Giovanni Marco non era un fatto di capricci ma improntato a principi (*cfr.* Atti 9:27 e 11:25 per il carattere di Barnaba), così fu dunque inevitabile una separazione, con Barnaba che prese con sé Marco tornando a Cipro insieme a lui, e Paolo che invece prese con sé Sila.

Dopo questo episodio si perdono le tracce di Marco nel libro degli Atti, anche se appare di volta in volta nelle epistole. All'epoca a cui si riferisce Colossesi 4:10 è in compagnia di Paolo il prigioniero, presumibilmente a Roma; sembra che Paolo voglia inviarlo in missione a Colosse, e ciò fa supporre che l'avesse perdonato e dimenticato il passato. Anche Filemone 24 lo menziona come parte dello stesso gruppo apostolico, che comprende anche Luca. Al tempo della stesura di II Timoteo 4:11 Marco è insieme a Timoteo, ma questa volta non c'è stata alcuna spaccatura; pre-

sumibilmente ciò significa che Paolo lo ha inviato in missione in Asia minore come accennato sopra, sempre che Timoteo fosse a Efeso.

Nella corrispondenza petrina c'è una menzione importante, in I Pietro 5:13, dove le parole usate mostrano la relazione "paterna" esistente tra l'anziano e il giovane discepolo. Se, come è probabile, in questo versetto "Babilonia" sta per "Roma", allora la tradizione per l'origine romana del Vangelo di Marco potrebbe essere autentica. La tradizione per cui Marco alla fine fondò la chiesa di Alessandria (Eusebio, *Hist. Eccl.* 2. 16) manca di prove. Siccome "Marco" era il più comune di tutti i nomi romani, alcuni hanno pensato che i riferimenti biblici riguardino più di una persona. Ma, in casi del genere, la Bibbia distingue chiaramente fra le varie persone implicate (*p.e.* Giov. 14:22), e dunque possiamo respingere tale suggerimento. Per la bibliografia si veda *Marco, Vangelo. (A. Cole)

GIOVANNI, VANGELO

I. Sommario dei contenuti

a) *La rivelazione di Gesù al mondo*, 1:1—12:50
- *i*) Prologo (1:1–18).
- *ii*) La manifestazione di Gesù (1:19—2:11).
- *iii*) Il nuovo messaggio (2:12—4:54).
- *iv*) Gesù, il Figlio di Dio (5:1–47).
- *v*) Il pane della vita (6:1–71).
- *vi*) Conflitto con i Giudei (7:1—8:59).
- *vii*) La luce del mondo (9:1–41).
- *viii*) Il buon pastore (10:1–42).
- *ix*) La risurrezione e la vita (11:1–57).
- *x*) L'ombra della croce (12:1–36a).
- *xi*) Epilogo (12:36b–50).

b) *La rivelazione di Gesù ai suoi discepoli*, 13:1—17:26
- *i*) L'Ultima Cena (13:1–30).
- *ii*) I discorsi d'addio (13:31—16:33).
- *iii*) La preghiera di Gesù per i suoi discepoli (17:1–26).

c) *La glorificazione di Gesù, 18:1—21:25*
- *i*) La passione di Gesù (18:1—19:42).
- *ii*) La risurrezione di Gesù (20:1–31).
- *iii*) Il mandato ai discepoli (21:1–25).

II. Scopo

Una chiara indicazione sullo scopo del Vangelo la troviamo in Giovanni 20:30–31 (*Cfr.* W.C. van Unnik, *TU* 73, 1959, pp. 382–411.) Giovanni ha fatto una selezione da un gran numero di "segni" disponibili e il suo obiettivo, nel narrarli, è portare i suoi lettori a credere che Gesù è il Cristo (cioè il Messia) e il Figlio di Dio, introducendoli così all'esperienza della vita eterna.

Da questa affermazione si possono trarre alcune conclusioni, ampiamente attestate dalla sostanza del Vangelo. Primo, è essenzialmente un documento evangelistico. Secondo, il suo metodo esplicito è quello di presentare l'opera e le parole di Gesù in modo tale da mostrare la natura della sua persona. Terzo, la descrizione di questa persona come Messia indica che l'autore ha in mente un pubblico ebreo. Tuttavia, dato che Giovanni sembra scrivere per un pubblico al di fuori del territorio di Israele, in parte ignaro delle tradizioni ebraiche, l'ipotesi che egli scrisse in particolare per gli ebrei della diaspora e per i proseliti delle sinagoghe ellenistiche è molto valida. (*Cfr.* J.A.T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 1962, pp. 107–125.) Naturalmente tale ipotesi non esclude un pubblico gentile, sebbene sia improbabile l'ipotesi secondo cui il Vangelo fu scritto principalmente per convertire gli intellettuali gentili (*cfr.* C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953).

Lo scopo primario non esclude la presenza di altri scopi secondari. Per prima cosa, Giovanni sottolinea volutamente aspetti della verità che confutavano le tesi false o alternative su Gesù avanzate dai giudei del suo tempo; può anche esserci un tentativo di correggere un'eccessiva attenzione per Giovanni Battista. In secondo luogo, e in particolare in 13—17, Giovanni si rivolge ai cristiani e dà insegnamenti sulla vita della chiesa, ma l'opinione secondo la quale un obiettivo importante di Giovanni fosse quello di correggere l'escatologia della chiesa non è sostenibile (contro C.K. Barrett), senza negare però che il Vangelo contiene insegnamenti escatologici. Terzo, si afferma spesso che Giovanni fu scritto in polemica contro lo gnosticismo. Questa opinione trae qualche elemento di plausibilità dallo scopo di I Giovanni, ma non si autoconvalida come spesso si pensa; tuttavia, Giovanni era senza dubbio consapevole mentre scriveva del pericolo rappresentato dallo gnosticismo, e infatti il suo Vangelo è un'eccellente strumento contro di esso.

III. Struttura e contenuto teologico

a) *La struttura storica*

Come opera storica, Giovanni è selettiva. Inizia con l'incarnazione della Parola preesistente di Dio in Gesù (1:1–18), poi passa direttamente ai primi tempi del ministero di Gesù: il suo battesimo per mano di Giovanni e la chiamata dei suoi primi discepoli (1:19–51), e il suo ritorno dal Giordano alla Galilea (1:43). L'ambientazione della sua opera, però, non è limitato nel complesso alla Galilea, come nei sinottici: soltanto alcuni

episodi narrati hanno luogo in quella regione (1: 43–2:12; 4:43–54; 6:1–7:9); una volta è in Samaria (4:1–42), ma più frequentemente a Gerusalemme, di norma nel contesto di una festa ebraica (2:13; 5:1; 6:4; 7:2; 10:22; 11:55; *cfr.* A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960). L'ultimo di questi episodi è la risurrezione di Lazzaro, che spinse i capi giudei a eliminare Gesù (11: 45–54), anche se, come riportano i Vangeli sinottici, la loro ostilità andava crescendo da un po' di tempo (*p.e.* 7:1). Da questo punto in avanti il racconto segue linee simili a quelle dei sinottici: l'unzione a Betania (12:1–11), l'ingresso trionfale (12: 12–19), l'Ultima Cena (13), riportata senza riferimenti all'istituzione del memoriale, l'arresto (18: 1–12), le udienze e il rinnegamento di Pietro (18: 13—19:16), la crocifissione e la risurrezione (20—21). Anche in questa parte, però, c'è molto materiale che non si trova nei Sinottici, specialmente gli ultimi discorsi e la preghiera (14–16; 17), i dettagli dell'udienza davanti a Pilato (18:28–19:16), e le apparizioni successive alla risurrezione.

Non c'è bisogno di dubitare che questo schema storico corrisponda per grandi linee al reale corso degli eventi, pur tenendo conto che Giovanni ha registrato soltanto alcuni degli episodi e li ha organizzati dal punto di vista della sua presentazione di Gesù quale Messia.

b) Il contenuto teologico

i) Giovanni come rivelazione. Questo schema storico è il veicolo per una presentazione teologica di Gesù e lo scopo di Giovanni è quello di rivelare la *gloria* di Gesù come Figlio di Dio. Come Figlio preesistente egli condivideva la gloria del Padre (17:5, 24) e durante la sua vita terrena la sua gloria fu rivelata al mondo, o piuttosto a coloro che avevano occhi per vedere (1:14), nella serie di segni che egli compì (2:11). Tuttavia Gesù con questi segni non cercava la propria gloria, bensì quella del Padre (5:41; 7:18). Questa rivelazione di Gesù al mondo è il tema dei capp. 1—12, che terminano con un brano riepilogativo e una chiara pausa (12:36b–50). Poiché il mondo, in larga misura, non aveva creduto in lui (12:37), Gesù si rivolse ai suoi discepoli e, nei capp. 13—17, si ha la rivelazione della sua gloria, visibile nell'umile servizio reso ai discepoli, anch'essi chiamati a una vita nella quale Dio sarebbe stato glorificato (15:8; 21: 19). Trova espressione qui anche un tema soltanto accennato in precedenza, ossia che Gesù è supremamente glorificato nella sua passione e morte. La terza sezione del Vangelo (capp. 18—21), pertanto, mostra l'ora in cui Gesù è glorificato come Figlio di Dio ed egli stesso glorifica Dio.

Allo stesso tempo, il Vangelo può essere considerato una rivelazione della *verità* (1:14, 17). Il mondo è caratterizzato dall'errore, dall'imperfezione e dal peccato poiché ha perso il contatto con Dio che è il Vero (7:28); Gesù porta la verità di Dio (18:37). Egli stesso è l'incarnazione della verità (14:6) e gli succederà lo Spirito di verità (14:17). Egli conduce gli uomini a una vera adorazione di Dio (4:23–24), liberandoli dagli errori provocati dal diavolo (8:44), mediante la conoscenza della verità (8:32). In contrasto con le sterili soddisfazioni del mondo, egli porta nutrimento vero e concreto per le anime degli uomini (6: 32, 55).

ii) Segni e testimonianze. Il modo in cui questa rivelazione è portata agli uomini è duplice. In primo luogo, ci sono i *segni*, *opere* compiute da Gesù, sette dei quali (a esclusione della risurrezione) sono strettamente correlati. Sono segni che non sono semplicemente prove di una potenza miracolosa e soprannaturale (4:48), ma piuttosto perché per loro mezzo mostrano che il loro autore è mandato da Dio (9:16) come Messia e Figlio di Dio (3:2; 6:14; 7:31); pertanto, i segni autenticano la sua persona a coloro che hanno occhi per vedere (2:23; 12:37).

Questi segni, di solito, sono alla base di un discorso o dialogo in cui è esposto il loro significato spirituale. C'è poi quella che può essere considerata un'ulteriore serie di segni in parole. Sette volte (6:35; 8:12; 10:7, 11; 11:25; 14:6; 15:1; a cui è forse da aggiungere 8:24) Gesù dice "Io sono ...". Diversi concetti, tutti già in uso nel liguaggio religioso, sono qui ripresi da Gesù e usati per spiegare chi egli è e ciò che è venuto a fare. Ciò che è particolarmente significativo è che questo uso di "Io sono" contiene una velata dichiarazione di divinità.

Secondo, la gloria di Gesù è attestata dalle *testimonianze*. Gesù stesso venne a testimoniare della verità (18:37), e a lui testimonianza è data da Giovanni Battista, dalla donna di Samaria, dalla folla che vide i suoi segni (12:17), dai discepoli (15: 27), dai testimoni alla croce (19:35), e dall'evangelista stesso (21:24). Testimonianza è anche data dalle Scritture (5:39), dal Padre (5:37), e dai segni di Gesù (10:25). Tale testimonianza era destinata a condurre gli uomini alla fede (4:39; 5:34).

iii) La Persona di Gesù. Questi segni e testimonianze sono dunque tesi a mostrare che Gesù è il Figlio di Dio che offre la sua vita agli uomini. Proprio all'inizio del Vangelo egli è dichiarato la *Parola* (*Logos) di Dio (1:14, 17). Sebbene questo termine tecnico non ricorra in Giovanni, è evidente che il resto del Vangelo sia un'esposizione e una giustificazione della dottrina della Parola diventata carne. L'uso di "Parola" è singolarmente feli-

ce, poiché per mezzo di essa Giovanni fu in grado di parlare agli ebrei che avevano già iniziato a considerare la Parola creatrice di Dio (Sal. 33:6) in qualche modo come un essere separato da Dio (*cfr.* la descrizione figurata della Sapienza in Prov. 8:22–36), ai cristiani che predicavano la Parola di Dio identificandola praticamente con Gesù (*cfr.* Col. 4:3 con Ef. 6:19), e ai pagani istruiti che vedevano la Parola come il principio dell'ordine e della razionalità dell'universo (stoicismo popolare). Ma ciò che dice Giovanni va ben oltre qualunque cosa sia stata detta in precedenza.

Secondo, Gesù è il *Messia* della casa di Davide, atteso dagli ebrei (7:42). Infatti, il grande problema per questi era se Gesù fosse il Messia (7:26–36; 10: 24), mentre la confessione dei discepoli è che egli è proprio questo (1:41; 4:29; 11:27; 20:31).

Terzo, Egli è il *Figlio dell'uomo.* Questo termine è la chiave per la comprensione che Gesù aveva di sé nei Vangeli sinottici, dove è collegato a tre concetti: il "nascondimento" della sua messianicità, la necessità della sua sofferenza e il suo ruolo di giudice alla parousia. Tali concetti sono latenti in Giovanni (*cfr.* 12:34; 3:14; 5:27), che pone invece l'enfasi su altri due, e cioè che il Figlio dell'uomo è stato mandato dal cielo come il rivelatore di Dio e il Salvatore degli uomini (3:13; 9:35) e che egli è glorificato nell'essere "innalzato" per morire (12:23–34).

Quarto, egli è il *Figlio di Dio*. Probabilmente, questo è il più importante titolo di Gesù che troviamo in Giovanni. Dal momento che il cuore del vangelo è che Dio ha mandato suo Figlio come Salvatore (3:16), lo scopo di Giovanni è di condurre il lettore a riconoscere la dichiarazione di Gesù (19:7) e a far propria la confessione dei discepoli (1:34, 49; 11:27) che egli è il Figlio di Dio. Come Figlio, egli rivela il Padre (1:18), con cui condivide le attività di datore di vita e di giudice (5:19–29). Credendo in lui gli uomini ricevono salvezza (3:36) e libertà (8:36).

Quinto, dire, però, che Gesù è il Figlio di Dio significa attribuirgli una piena divinità. Pertanto, egli che come Parola di Dio è lui stesso *Dio* (1:1), è anche confessato dagli uomini sulla terra come Signore e Dio (20:28, che è il culmine del Vangelo; *cfr.* anche 1:18).

iv) L'opera di Gesù. Un'ulteriore serie di titoli esprime ciò che Gesù venne a compiere per gli uomini e ciò che egli offre loro. Si trovano riassunti in 14:6, dove Gesù afferma di essere la via, la verità e la vita. Quest'ultima parola, *vita*, è la parola preferita in Giovanni per fare riferimento alla salvezza. Il mondo degli uomini è in una condizione di morte (5:24–25) ed è destinato al giudizio (3:18, 36). Ciò che Gesù offre agli uomini è vita, definita da Giovanni come la conoscenza di Dio e di Gesù Cristo (17:3). Gesù stesso può così essere chiamato la vita (1:4; 11:25; 14:6), colui che dà *acqua viva* (cioè acqua che dona vita, 4: 14) e *pane vivente* (6:33–34). Ricevere Gesù credendo in lui (3:36; 6:29) significa ricevere il pane di vita, e mangiare la carne e bere il sangue di Gesù (un'espressione in cui molti studiosi vedono un'allusione alla Cena del Signore), significa avere la vita eterna (6:54).

Questa stessa verità è presentata nell'immagine di Gesù come *luce* del mondo (8:12), sviluppata specialmente nel cap. 9. La condizione degli uomini è ora considerata quella della cecità (9: 39–41) o di tenebre (3:19; 12:46) e Gesù è colui che guarisce la cecità e dà la luce della vita a coloro che camminano nelle tenebre. Egli è anche descritto come la *via* a Dio (14:1–7), un aspetto sottinteso in 10:9, dove egli è la *porta* dell'ovile. Qui, però, acquisisce maggiore importanza un altro aspetto: Gesù è il *buon pastore* che dà la sua vita per le pecore e le raccoglie nel suo ovile. Tre concetti vitali sono contenuti in questa descrizione. Primo, Gesù è il vero adempimento della promessa veterotestamentaria di un pastore per il popolo di Dio (si noti che la vita e la luce sono descrizioni ebraiche della legge che trovano il suo adempimento in Gesù). Secondo, la sua morte non è dovuta semplicemente all'opposizione dei suoi nemici, ma è una morte salvifica a favore degli uomini (10:11) che, per suo mezzo, sono attirati a Dio (12:32). Solo grazie a una morte sacrificale il peccato può essere rimosso (1:29) e la vita può essere data al mondo (6:51b). Terzo, l'immagine di un gregge introduce il concetto della chiesa.

v) La nuova vita. Gesù, dunque, è raffigurato come il *Salvatore* del mondo (4:42). Di fronte a lui gli uomini affrontano il momento decisivo nel quale o lo accettano, passando dalla morte alla vita (5:24), oppure rimangono nelle tenebre fino al giorno del giudizio (12:46–48).

Tale accettazione di Gesù avviene quando il Padre attira gli uomini al Figlio (6:44). Grazie all'opera dello Spirito di Dio, che si muove in modi che vanno al di là della comprensione umana, può avere luogo il radicale cambiamento conosciuto come *nuova nascita* (3:1–21), per mezzo della quale un uomo diventa un figlio di Dio (1:12).

Dal lato umano, questo cambiamento è il prodotto della *fede*, incentrata sul Figlio di Dio che fu innalzato sulla croce per salvare il mondo (3: 14–18). La fede, però, si distingue in due tipi: accettazione intellettuale delle affermazioni di Gesù (11:42; 8:24; 11:27; 20:31), che da sola non basta, e una piena, fiduciosa resa a lui (3:16; 4:42; 9:35–38; 14:1).

Tale fede è strettamente correlata alla *conoscenza*. Mentre l'uomo comune non ha una vera conoscenza di Dio (1:10; 16:3), per mezzo della conoscenza di Gesù si può conoscere il Padre (8:19; 14:7). Giovanni non espone il contenuto di questa conoscenza; non trovano spazio qui le rivelazioni esoteriche proprie delle religioni misteriche. L'unica indicazione è che il modo in cui gli uomini conoscono Dio e sono da lui conosciuti è analogo al modo in cui Gesù conosce Dio ed è da lui conosciuto (10:14–15).

Si può tuttavia dire qualcosa. Questa nuova relazione è caratterizzata dall'*amore*. I discepoli condividono una relazione di amore reciproco con Dio uguale a quella che esiste fra il Padre e il Figlio (3:35; 14:31), anche se è da notare che il loro amore è diretto verso il Figlio piuttosto che verso il Padre (14:23; 15:9; 17:26; 21:15–17; *cfr.* 5: 42; 1 Giov. 4:20–21).

Per esprimere questa comunione dei discepoli con Gesù sono adoperate anche altre espressioni. È detto di loro che *dimorano* in Lui (6:56; 15:4–10) e che egli dimora in loro (6:56; *cfr.* 14:17). La preposizione *in* è importante anche nel descrivere la stretta relazione fra Dio e Gesù, che dimorano l'uno nell'altro, e allo stesso modo fra Gesù e i suoi discepoli (14:20, 23; 17:21, 23, 26).

vi) Il popolo di Dio. Sebbene la parola "chiesa" non si trovi in Giovanni, è quanto mai certo che il concetto sia presente. Essere un discepolo significa automaticamente essere un membro del *gregge* il cui pastore è Gesù, il quale usa anche la figura della *vite* (15:1–8). Una nuova vite deve sostituire la vecchia (ossia l'Israele incredulo); Gesù stesso è la vite, e da lui la vita fluisce ai tralci che sono resi capaci di portare frutto.

La vita dei discepoli è caratterizzata da un *amore* che segue l'esempio di Gesù, il quale lavò umilmente i loro piedi (13:1–20, 34–35). Tale amore contrasta con l'attitudine del mondo che *odia* e *perseguita* i discepoli (15:18–16:4, 32–33), e per mezzo dell'amore reciproco la chiesa mostra quell'*unità* per la quale Gesù prega nel cap. 17.

La chiesa, però, non è un circolo chiuso: altri devono giungere a credere per la Parola dei discepoli (17:20). Ciò è confermato nel cap. 21, in cui è sviluppato il concetto di *missione* o mandato (20: 21). I 153 pesci simboleggiano la diffusione del vangelo a tutti gli uomini e il compito del buon pastore è trasferito dal Maestro ai discepoli.

vii) Escatologia. Gesù, dunque, guarda oltre, alla prosecuzione della vita della chiesa dopo la sua glorificazione (14:12). Come anticipazione della sua seconda venuta, egli promette di tornare alla chiesa (14:18) nella persona dello *Spirito*. Lo Spirito viene al singolo discepolo (7:37–39) e alla chiesa (14:16–17, 26; 15:26; 16:7–11, 13–15) e il suo compito è di prendere il posto di Gesù (come "*un altro* Consigliere") e glorificarlo.

Si può quindi dire che in Giovanni il futuro sia "realizzato" nel presente: Gesù ritorna per mezzo dello Spirito ai suoi discepoli, essi hanno già la vita eterna, e il processo di giudizio è già all'opera. Eppure, sarebbe errato concludere che in Giovanni l'attività futura di Dio sia sostituita da quella presente, perché in questo Vangelo la futura venuta di Gesù (14:3; 21:23) e il futuro giudizio di tutti gli uomini(5:25–29) sono insegnati non meno che nel resto del NT.

IV. Problemi testuali e critica delle fonti

In alcune traduzioni di Giovanni si trovano due brani che non appartengono al testo originale e che in alcune versioni moderne, come la NVR, vengono racchiusi da segni identificativi, come [e]. Si tratta della *Pericope de Adulteria* (7:53–8: 11), una storia originale su Gesù che era stata conservata al di fuori dei Vangeli canonici ed era poi stata inserita in alcuni MSS tardivi di Giovanni, e la spiegazione dell'agitarsi dell'acqua nella vasca di Betesda (5:3b–4), omessa nei migliori MSS.

Un problema particolare è sollevato dal cap. 21. Mentre E.C. Hoskyns sosteneva che fosse parte integrale del Vangelo originale, la maggioranza degli studiosi pensano che si tratti di un'aggiunta posteriore dell'autore o, meno probabilmente, che sia stato aggiunto da un altro autore. L'obiezione principale è che 20:31 assomiglia più alla conclusione di un libro; qualcuno rileva anche delle differenze stilistiche fra il cap. 21 e i capp. 1—20, ma l'opinione di C.K. Barrett è che queste non siano decisive.

Qualche studioso, come R. Bultmann, ritiene che l'attuale ordine del materiale in Giovanni non sia quello dato dall'autore, ma sia stato gravemente alterato, forse per la ricombinazione in ordine sbagliato di fogli di papiro volanti. Tuttavia, non esistono prove oggettive al riguardo, anche se si tratta di un fenomeno non sconosciuto nella letteratura antica. Gli spostamenti trovati nel cap. 18 in alcuni MSS sono chiaramente secondari, e Taziano (*c.* 170), che apportò alcune alterazioni nell'ordine mentre componeva dai Vangeli una singola narrazione, non concorda con le moderne ricostruzioni. Gran parte dei commentatori recenti trovano che il Vangelo abbia senso così com'è.

Sono anche stati fatti dei tentativi, i più dettagliati da R. Bultmann, di individuare l'uso di fonti scritte e di attività redazionale. Mentre è probabile l'uso di fonti, c'è poca unanimità riguardo alla misura in cui l'autore se ne sia servito. È possibile, del resto, che il Vangelo sia passato attraverso di-

verse fasi di composizione, il che rende estremamente difficile un'analisi.

V. Lo sfondo del pensiero

Dopo un periodo in cui Giovanni fu considerato un libro ellenistico, i cui paralleli più prossimi andavano ricercati in un giudaismo fortemente ellenizzato, nelle religioni del mistero nonché nella filosofia greca, c'è attualmente una riscoperta dello sfondo essenzialmente giudaico del Vangelo.

Sono state trovate diverse prove di tradizioni aramaiche che stanno dietro ai Vangeli sinottici e a Giovanni (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3 ed., 1967). Essendo l'aramaico la lingua madre di Gesù, una fonte di detti aramaici può avere fornito lo spunto a Giovanni, che infatti esprime spesso il suo pensiero con la paratassi e il parallelismo che sono caratteristiche ben note della scrittura semitica. Tutto indica che lo sfondo linguistico di Giovanni sia aramaico, anche se la teoria secondo cui esso fu originariamente scritto in aramaico non è convincente.

Ciò significa, naturalmente, che il pensiero di Giovanni è ebraico. Nonostante vi siano relativamente poche citazioni, la maggior parte dei concetti chiave di Giovanni derivano dall'AT (come, *p.e.*, parola, vita, luce, pastore, Spirito, pane, vite, amore, testimonianza) e Gesù è presentato come l'adempimento dell'AT.

Si possono anche trovare paralleli con il pensiero ebraico contemporaneo, specialmente con il giudaismo rabbinico ortodosso, essendo più che naturale che Gesù e i suoi seguaci fossero spesso d'accordo con gli studiosi dell'AT del loro tempo, venendone influenzati sia positivamente sia negativamente (*cfr.* 5:39; 7:42). Dato che il giudaismo nel territorio d'Israele era stato soggetto a influenze ellenistiche per circa due secoli, non è necessario cercare altrove la spiegazione di questa influenza su Giovanni. Il grado di somiglianza fra i concetti che si trovano in Giovanni e in Filone di Alessandria è variamente valutato.

I testi ebraici della setta di Qumran aiutano pure nella comprensione dello sfondo di Giovanni, anche se la loro importanza per la comprensione del NT tende a essere esagerata. Solitamente si attira l'attenzione sul dualismo di luce e tenebre e sulle speranze messianiche trovate nei testi, ma le radici di questi concetti affondano nell'AT ed è dubbio che si debba postulare una diretta influenza di Qumran su Giovanni (Si veda F.M. Braun, *RB* 62, 1955, pp. 5–44); J.H. Charlesworth, a cura di, *John and Qumran*, 1972).

Altre possibili influenze sono discusse in dettaglio da C.H. Dodd, che correttamente respinge il mandeismo, un sincretismo pagano–cristiano la cui più antica letteratura è considerevolmente più recente di Giovanni, dedicando però una grande attenzione alle religioni misteriche ellenistiche, specialmente come descritte nel *Corpus Hermeticum* (*ermetici, scritti), una serie di trattati provenienti nella loro forma attuale forse dall'Egitto del III secolo. Tuttavia, mentre vi sono degli interessanti paralleli di pensiero che dimostrano che Giovanni sarebbe stato comprensibile anche ai pagani e non soltanto agli ebrei, è improbabile una stretta affinità di pensiero. (*Cfr.* G.D. Kilpatrick in *Studies in the Fourth Gospel*, a cura di, F.L. Cross, 1957.)

Nel II secolo c'era uno sviluppato *gnosticismo cristiano e si può certamente pensare a qualche genere di "pre–gnosticismo" già nel I secolo, riflesso nella polemica di Colossesi e di I Giovanni. La teoria secondo cui Giovanni fosse influenzato dagli eretici gnostici che contrastava (*cfr.* **II.**, sopra) fu avanzata da E.F. Scott (*The Fourth Gospel*, 2 ed., 1908, pp. 86–103); in seguito, R. Bultmann e E. Käsemann hanno sostenuto che in Giovanni Gesù è presentato nei termini di miti gnostici. L'opinione di C.H. Dodd che il cristianesimo giovanneo è totalmente diverso dallo gnosticismo, a dispetto di uno sfondo comune (*op. cit.*, p. 114), rende molta più giustizia ai fatti.

Nell'ambito del mondo cristiano primitivo la letteratura giovannea occupa un posto unico e rappresenta una linea di pensiero che si sviluppa in modo indipendente. Nonostante ciò, il suo insegnamento è quello della chiesa cristiana in generale e le differenze fra questa e, ad esempio, gli scritti di Paolo, sono più di forma che di contenuto (*Cfr.* A.M. Hunter, *The Unity of the New Testament*, 1943).

VI. Attestazioni esterne

L'esistenza del Vangelo di Giovanni è attestata in Egitto prima del 150 d.C. dal papiro Rylands 457, il più antico frammento conosciuto di un MS del NT.

L'uso di Giovanni come Vangelo autorevole a fianco degli altri tre è attestato dal papiro Egerton 2, anch'esso datato prima del 150 (C.H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953, pp. 12–52). Fu usato pure da Taziano nel suo *Diatessaron* e Ireneo (180 *ca.*) parla di un canone di quattro Vangeli. Giovanni era certamente conosciuto e usato anche in ambienti eretici gnostici, come da Tolomeo, un discepolo di Valentino, dall'autore del *Vangelo di Pietro* (*ca.* 150), e (quasi certamente) dall'autore del *Vangelo di Verità* valentiniano. La conoscenza di Giovanni da parte di altri scrittori in questo periodo è difficile da attestare. Vi sono tracce del linguaggio giovanneo in Ignazio (115

ca.) e in Giustino (150–160 *ca.*), ma non è sicuro che si tratti di una dipendenza letteraria.

Tradizioni riguardanti la paternità di Giovanni sono fornite da Ireneo, il quale afferma che Giovanni, il discepolo del Signore, scrisse il Vangelo a Efeso. Tale tradizione è ripetuta da Clemente di Alessandria (200 *ca.*) e dalla nota su Giovanni nel prologo anti–marcionita, la cui data (II sec.) è però sospetta. Il Canone muratoriano (180–200 *ca.*) riporta una leggenda secondo cui Giovanni l'apostolo è l'autore e la paternità apostolica fu accettata da Tolomeo. Papia, però, che aveva facile accesso alle tradizioni apostoliche, tace sulla questione e Policarpo, che secondo Ireneo aveva avuto contatto con Giovanni, cita le Lettere ma non il Vangelo. Nemmeno gli apocrifi *Atti di Giovanni* dicono qualcosa sul Vangelo. All'inizio del III sec. vi fu qualche opposizione alla paternità apostolica di Giovanni, forse a causa dell'uso che ne facevano gli gnostici.

VII. Paternità

Alla fine del XIX sec. l'opinione che considerava Giovanni l'apostolo autore del quarto Vangelo fu largamente accettata sulla base sia dell'evidenza esterna esposta sopra sia dell'evidenza interna. Quest'ultima ricevette la sua formulazione classica da B.F. Westcott e da J.B. Lightfoot (*Biblical Essays*, 1893, pp. 1–198), che dimostrarono che il Vangelo fu scritto da un ebreo che conosceva la patria giudaica e testimone oculare degli eventi descritti, da un apostolo e, in particolare, dall'apostolo Giovanni, al quale c'è un riferimento come "amato discepolo".

Un certo numero di obiezioni sono state sollevate contro queste argomentazini logiche. In primo luogo, c'è la teoria per cui *Giovanni sarebbe morto martire in giovane età, teoria giustamente respinta dalla maggioranza degli studiosi.

In secondo luogo, la presunta inaccuratezza geografica e storica di Giovanni si opporrebbe all'identificazione della paternità in un testimone oculare. Senonché l'archeologia più recente ha confermato l'accuratezza geografica di Giovanni in modo straordinario (*cfr.* R.D. Potter, *TU* 73, 1959, pp. 329–337). Per il problema storico, si veda sotto.

In terzo luogo, qualcuno asserisce che l'apostolo Giovanni non fosse in grado di scrivere un simile Vangelo, poiché era una persona senza istruzione; ipotesi che trova la sua unica e inadeguata base in una discutibile esegesi di Atti 4:13 e ignora le analogie come quella di Bunyan, lo stagnino di Bedford. Inoltre, c'è chi afferma che, come apostolo, egli non avrebbe potuto scrivere un Vangelo così diverso dagli altri tre; si tratta di un'ipotesi che non tiene conto dello speciale proposito di Giovanni e del fatto che non c'è nessun altro Vangelo direttamente scritto da un apostolo per fare un paragone. Ancora, si afferma che, come ebreo, egli non poteva avere la padronanza del pensiero ellenistico che emerge dal Vangelo: si veda, comunque, **V.**, sopra. Infine, nessuno presumerebbe di chiamarsi "il discepolo che Gesù amava", anche se questo non è altro che un argomento soggettivo (coloro che lo trovano "forte", si sentono liberi di attribuire l'uso di questo titolo allo scriba di Giovanni).

In quarto luogo, l'obiezione più consistente è la lentezza della chiesa ad accettare il Vangelo di Giovanni. È stata chiamata in causa l'affidabilità di Ireneo (anche se con una giustificazione non convincente) ed è stato osservato che le persone che si ritiene abbiano conosciuto Giovanni e che potevano citarlo, non lo fanno. Contro questa obiezione si deve far notare la debolezza generale in quanto è un tipico esempio di un'argomentazione dal silenzio (*cfr.* W.F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 4 ed., 1955, p. 273) e che le prove dell'accettazione e dell'uso degli altri tre Vangeli sono quasi altrettanto scarse, prima del periodo in cui furono accettati tutti e quattro i Vangeli. Inoltre, si ignorano completamente le circostanze della pubblicazione di Giovanni, eccetto la breve nota in 21:24.

Si può certamente dire che qualsiasi teoria che neghi il collegamento fra Giovanni l'apostolo e il Vangelo possa essere, in tutta tranquillità, non presa in considerazione. Pertanto, si hanno tre possibilità: la prima è che Giovanni stesso lo abbia composto con l'aiuto di un amanuense; la seconda, che un discepolo di Giovanni abbia usato le memorie di Giovanni o una tradizione giovannea come base per il Vangelo; una terza possibilità, che è una variante della seconda, è che esistesse una "scuola" giovannea, forse da collocare nella parte meridionale della Giudea, dove fu sviluppata la caratteristica teologia giovannea e i cui membri produssero la letteratura giovannea. È comunque difficile presentare prove decisive pro o contro una simile teoria (si può fare un paragone con l'ipotesi di K. Stendahl su una scuola di Matteo, della quale le prove a favore rimangono inconsistenti).

È difficile scegliere fra queste teorie, mentre la tradizione secondo cui Giovanni dettò il Vangelo ha grande diffusione (*cfr.* R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1960, pp. 17–20) e porta i segni dell'autenticità. Ci sono ancora buone basi per sostenere una stretta relazione di Giovanni l'apostolo con l'effettiva stesura del Vangelo. (Si veda anche *Giovanni, Epistola di.)

VIII. Provenienza e data

La tradizione antica mette in relazione Giovanni l'apostolo con l'Asia minore e, in particolare con Efeso, e tale collegamento è specialmente adatto per I—III Giovanni ed è richiesto dall'Apocalisse; se l'autore di quest'ultima sia l'evangelista o un suo collaboratore ciò rafforza la probabilità dell'Asia.

Non possono essere ignorate, tuttavia, le rivendicazioni di altre località. L'apparente mancanza di conoscenza di Giovanni in Asia dà peso alle rivendicazioni per Alessandria: qui il suo Vangelo fu certamente usato molto presto dagli gnostici (*cfr.* anche i papiri), il clima di pensiero (giudaismo ellenistico) poteva essere considerato adatto, e l'isolamento generale di Alessandria spiegherebbe la lenta circolazione del Vangelo. Non c'è tuttavia alcuna tradizione che collega Giovanni ad Alessandria. Si è insistito anche sulle rivendicazioni per Antiochia, che però non sono forti. Alcuni vedrebbero un collegamento tra il Vangelo di Giovanni e la Giudea in ragione del suo sfondo di pensiero, ma ciò conferma soltanto che per parte della sua vita l'autore risiedette nei territori giudaici.

Giovanni è solitamente datato negli anni '90 del I secolo, opinione che si basa sull'ipotetica dipendenza di Giovanni dai Vangeli sinottici (ma si veda **IX.**, sotto) e sul presunto carattere post-paolino della sua teologia. Mentre non è necessario considerare Giovanni dipendente dal paolinismo, è difficile ignorare l'impressione che non sia uno dei primi scritti. Se effettivamente ha legami con Efeso, deve essere collocato dopo l'attività di Paolo in quella città; ciò è confermato dalla data di I—III Giovanni, che difficilmente possono essere anteriori agli anni '60. Se Giovanni è stato composto in qualche altro luogo, per esempio nella Giudea, una data precedente è possibile ma resta improbabile. Il vero peso dell'ipotesi della provenienza dalla Giudea è che non è più necessaria una data molto tardiva per spiegare lo sviluppo del pensiero. (*cfr.* J.A.T. Robinson, *op.cit.*, pp. 94–106.)

IX. Relazione con i *Vangeli Sinottici

a) Conoscenza della tradizione sinottica

L'opinione accettata fino a circa 40 anni fa era che Giovanni conosceva i Vangeli sinottici, o almeno Marco e Luca, e che egli scrisse per correggerli, integrarli o sostituirli. Una forte critica di questa posizione venne da P. Gardner–Smith (*St. John and the Synoptic Gospels*, 1938), B. Noack (*Zur Johanneischen Tradition*, 1954) e C.H. Dodd (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963), i quali sostennero che Giovanni dipendeva dalla tradizione orale che stava dietro i Sinottici e aveva scritto indipendentemente da questi. I contatti più stretti sono tra Giovanni e Luca, specialmente nel racconto della passione, ma è difficile che questi provino una dipendenza letteraria; Luca può avere avuto accesso alle tradizioni riportate in Giovanni o addirittura conoscenza personale con il suo autore (*cfr.* G.W. Broomfield, *John, Peter and the Fourth Gospel*, 1934).

Si deve anche tenere conto dell'evidenza esterna. L'informazione di Papia su Marco e i *logia* venne da [Giovanni] "l'anziano", che *può* essere collegato alla composizione del Vangelo di Giovanni. Clemente di Alessandria scrisse "Ultimo di tutti, Giovanni, notando che i fatti esterni erano stati chiariti nel Vangelo, sollecitato dai suoi amici e ispirato dallo Spirito compose un Vangelo spirituale". Si può certamente accettare questa descrizione di Giovanni come Vangelo spirituale senza credere che Giovanni avesse scritto in base a una conoscenza degli altri Vangeli, ma è difficile credere che egli non avesse qualche idea del loro contenuto, pur se non ne aveva delle copie davanti mentre scriveva. Dunque, la questione va considerata ancora aperta.

b) Confronto dei racconti

Qui sorgono due problemi. Il primo è se le storie sinottiche e giovannee siano compatibili fra di loro e possano essere combinate per formare un singolo racconto. È vero che possono essere fatti dei tentativi per adattarle in modo piuttosto convincente, gettando così nuova luce su entrambe (E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960). Ciò è possibile in quanto i due racconti descrivono l'attività di Gesù in periodi e località diverse; l'idea antiquata secondo la quale i Vangeli sinottici non lascino spazio a un ministero a Gerusalemme (all'infuori del racconto della passione) è oggi del tutto superata. Va ricordato, naturalmente, che nessuno dei Vangeli ha la pretesa di fornire un'esatta narrazione cronologica, cosicché è impossibile una ricostruzione dettagliata dell'ordine degli eventi.

Il secondo problema riguarda i casi in cui sembrano sorgere contraddizioni storiche tra i Vangeli, compresi i casi in cui si sostiene che Giovanni stia correggendo consapevolmente dati forniti nei Vangeli sinottici. Alcuni esempi sono le ragioni dell'arresto di Gesù (in particolare, la questione del perché la risurrezione di Lazzaro sia omessa nel racconto sinottico; si veda una possibile risposta in J.N. Sanders, *NTS* 1, 1954–5, p. 34), la data dello sgombero del tempio e la data dell'Ultima Cena e della crocifissione (si veda N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, pp.

649–670). Si può esagerare la dimensione di tali difficoltà, ma si deve ammettere che esistono alcuni problemi ancora senza risposte. In ogni caso, queste differenze non incidono sulla sostanza dei resoconti evangelici.

c) I discorsi in Giovanni

In Giovanni, l'insegnamento attribuito a Gesù differisce in modo evidente, per contenuto e stile, da quello dei Vangeli sinottici. Mancano concetti familiari quali il Regno di Dio, i demoni, il ravvedimento e la preghiera, e compaiono nuovi argomenti quali la verità, la vita, il mondo, il dimorare e il testimoniare. Allo stesso tempo vi sono stretti e intricati collegamenti fra le due tradizioni, che si concretizzano nei temi comuni quali il Padre, il Figlio dell'uomo, la fede, l'amore, il mandare e l'essere mandato. Differiscono anche lo stile e il vocabolario. Non ci sono parabole in Giovanni e spesso Gesù parla in lunghi discorsi o dialoghi che non hanno paralleli nei Vangeli sinottici.

Per questa ragione, molti studiosi credono che Giovanni fornisca i suoi pensieri o le sue meditazioni sulle parole di Gesù piuttosto che gli *ipsissima verba*. Tale conclusione è fortemente supportata dal fatto che uno stile e un contenuto molto simili si trovano in I Giovanni. Tuttavia, esso va attentamente qualificato. Prima di tutto, il Vangelo di Giovanni contiene molti detti che, per forma e contenuto, sono simili a quelli dei sinottici (*cfr.* B. Noack, *op.cit.*, pp. 89–109; C.H. Dodd, *op.cit.*, pp. 335–349) e hanno uguale diritto di essere considerati autentici. In secondo luogo, c'è d'altra parte almeno un famoso esempio, una specie di "lampo" di Giovanni nei Vangeli sinottici (Matt. 11:25–27), che costituisce un avvertimento sempre valido contro la facile supposizione che il Gesù dei sinottici non parli la lingua del Gesù giovanneo. Terzo, le stesse tracce di lingua aramaica e la stessa conformità ai metodi di discussione giudaici sono riscontrabili sia in Giovanni sia nei Vangeli sinottici.

Si può dunque affermare che i detti riportati in Giovanni hanno una solida base storica nelle reali parole di Gesù, anche se sono stati preservati in un commento giovanneo da cui possono essere separati soltanto con grande difficoltà (*cfr.* il problema di Gal. 2:14–21: dove termina il discorso di Paolo a Pietro e dove inizia la sua meditazione su di esso?). Non si tratta di una conclusione radicale: uno studioso conservatore come Westcott, per esempio, vide in 3:16–21 le parole di Giovanni piuttosto che quelle di Gesù.

X. Storia e interpretazione in Giovanni

Lo scopo di Giovanni (si veda **II.**, sopra) richiede che almeno per grandi linee il suo contenuto sia considerato storico; se Giovanni fornisse una ricostruzione leggendaria concepita per suffragare la predicazione della chiesa di Gesù quale Messia, invece dei fatti storici che stanno dietro e autenticano quella predicazione, esso non raggiungerebbe assolutamente il suo scopo (si veda C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 1967, pp. 100–114).

Si è già detto che molte difficoltà sollevate contro la storicità di Giovanni non sono affatto così serie come spesso le si vuole far sembrare. C'è infatti una crescente tendenza a riconoscere che Giovanni contiene importanti tradizioni storiche su Gesù e che non si può ottenere un'adeguata comprensione della sua vita terrena soltanto dai Vangeli sinottici (*cfr.* T.W. Manson, *BJRL* 30, 1947, pp. 312–329; A.M. Hunter, *According to John*, 1968).

D'altro canto, l'impressione complessiva data da Giovanni dopo una lettura dei Vangeli sinottici è che ci troviamo di fronte a un'interpretazione di Gesù piuttosto che a un resoconto strettamente letterale della sua vita. È diverso l'insegnamento che egli impartisce, come lo è l'immagine della sua persona, particolarmente per quanto riguarda la sua autoconsapevolezza di Messia e di Figlio. Sarebbe però imprudente enfatizzare troppo queste differenze: Gesù non è meno umano in Giovanni rispetto agli altri Vangeli e anche la "segretezza riguardo alla sua identità messianica" dei sinottici non è del tutto assente da Giovanni. F.F. Bruce può spingersi ad affermare che non c'è una fondamentale discrepanza fra il Gesù dei sinottici e quello di Giovanni (*The New Testament Documents*, 5 ed., 1960, pp. 60–61, tr. it. GBU, Chieti, 2006).

Tutto ciò equivale a dire che Giovanni non contraddice gli altri Vangeli, ma interpreta la persona in essi descritta: mentre gli altri evangelisti ci presentano una fotografia di Gesù, Giovanni ne ha fatto un ritratto (W. Temple, *op.cit.*, p. xvi). Conseguentemente, alla luce di quanto è stato detto, in Giovanni si trova una fonte per la vita di Gesù, e l'interpretazione di Giovanni di quella vita, sebbene sia impossibile separare rigidamente le due cose l'una dall'altra. La vita terrena di Gesù non può essere compresa completamente se distaccata dalla sua auto–rivelazione alla sua chiesa come il Signore risorto. Sotto l'ispirazione dello Spirito (*cfr.* 14:26; 16:14) Giovanni ha evidenziato il significato della vita terrena di Gesù; egli interpreta la storia di Gesù e, così facendo, illustra, secondo le parole di A.M. Hunter, "il vero significato della storia terrena" (*Introducing New Testament Theology*, 1957, p. 129).

Bibliografia. Commentari sul testo inglese: B. F. Westcott, 1882 (anche sul testo gr., 1908); E.C. Hoskyns e F.N. Davey, 1947, 2 ed.; W. Temple, 1945; R.H. Lightfoot, 1956; R.V.G. Tasker, *TNTC*, 1960; G. Turner e J.R. Mantey, 1964; J. Marsh, *Pelican*, 1968; J.N. Sanders e B.A. Mastin, *BNTC*, 1968 (rist. 1985); R.E. Brown, *AB*, 1971, tr. it., Assisi, 1979; L. Morris, *NIC/NLC*, 1971; B. Lindars, *NCB*, 1972; F.F. Bruce, 1983; J.A. Michaels, *NIBC*, 1983; D.A. Carson, 1991; sul testo greco: J.H. Bernard, *ICC*, 1928; C.K. Barrett, 1955; 1978, 2 ed.; R. Schnackenburg, voll. 1–3, 1968–1982 (vol. 4 in tedesco) *HTKNT*, 1984, tr. it. dal ted. dei quattro voll., Brescia, 1973–1981; R. Bultmann, 1971; G.R. Beasley-Murray, *WBC*, 1987, W.F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 4 ed., 1955; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, tr. it., Brescia, 1974; *idem., Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963, tr. it., Brescia, 1983; J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968; A.M. Hunter, *According to John*, 1968, tr. it., Torino, 1969; R.T. Fortna, *The Gospel of Signs*, 1970; C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, 1975, tr. it., Brescia, 1980; S.S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978; J.A.T. Robinson, *The Priority of John*, 1985; G.M. Burge, *The Annointed Community*, 1978; J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 1991, tr. it., Città del Vaticano, 2000 **in it.** *CBI* 3, pp. 186–239; *PS* 2, pp. 217–238; *IS*, 2, pp. 287–374; A. Wikenhauser, *L'evangelo secondo Giovanni*, Brescia, 1959; E. Balducci, P. Ricca, *Il Vangelo Secondo Giovanni*, Milano, 1973; E. Kasemann, *L'enigma del Quarto Vangelo*, Claudiana, 1977; R. Kysar, *Giovanni. Il vangelo indomabile*, Torino, 2000; R. Osculati, *L'evangelo di Giovanni*, Milano, 2000; Y. Simoens, *Secondo Giovanni: una traduzione e un'interpretazione*, Bologna, 2000; A. Garcia-Moreno, *Temi teologici del Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna, 2001; U. Wilckens, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia, 2002; X. Leon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Cinisello Balsamo, 2007; C. Kruse, *Il vangelo di Giovanni*, GBU, Chieti, 2007. (I.H. Marshall)

*Canone del NT

GIOVENCA

(Ebr. *'eḡlâ*, 12 volte; ebr. *pārâ*, "giovane vacca", 6 volte; gr. *damalis*, "giovenca addomesticata", solo in Ebr. 9:13). Le ceneri miste ad acqua di una giovenca rossa e senza difetto, interamente arsa "fuori dal campo", conferivano la purificazione levitica (Num. 19; Ebr. 9:13). Quando si rinveniva un cadavere ucciso da mano ignota, una giovenca dal collo spezzato liberava la città più prossima dalla responsabilità dell'omicidio (Deut. 21: 1–9). Giudici 14:18, Geremia 46:20, Osea 4:16, *ecc.* indicano interessanti usi metaforici.

Bibliografia. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1965, pp. 201–204, *ecc.*; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, p. 138; C. Brown, "Animals in the NT", *DCBNT* 1:114–119. (R.A. Stewart)

*Animali; *Sacrificio

GIUBILEI, LIBRO

Opera intertestamentaria ebraica, conservata nella sua interezza soltanto in etiopico e parzialmente in latino, sebbene se ne siano stati trovati frammenti in lingua originale (ebr.) a Qumran. Fu scritta probabilmente verso la fine del II sec. a.C. in ambienti (proto-)essenici poco tempo prima che nascesse la comunità di Qumran. Il libro era molto diffuso a Qumran, dove si rispettavano gli speciali precetti legali in esso contenuti e se ne osservava il calendario. (È citato specificamente nel Documento di Damasco 16.13–14).

I *Giubilei* sono una midrash o riscrittura leggendaria della Genesi e dei primi capitoli dell'Esodo. Essi attribuiscono alla storia biblica una cronologia scandita in periodi di giubileo di 49 anni, ognuno diviso in sette settimane di anni, essendo ciascun anno un anno solare di 364 giorni. La rivelazione del Sinai avviene nel 50° giubileo successivo alla creazione. (Diversi testi di Qumran si servono dei periodi di giubileo per speculazioni storiche ed escatologiche).

I *Giubilei* sono un supplemento della narrazione biblica, composto da leggende sui patriarchi, da brani di profezia escatologica e da materiale legale che favorisce una interpretazione stretta e settaria della Legge. Opponendosi alle influenze grecizzanti l'autore esalta la legge in quanto elemento che differenzia Israele dai gentili. Il calendario solare produce lo stesso risultato di mettere Israele in una posizione separata da quella dei gentili, e l'Israele fedele separato dall'Israele apostata: soltanto il predetto calendario garantisce l'osservanza delle festività nelle date giuste.

Il *calendario dei *Giubilei* deriva dal *I Enoc* ed era osservato a Qumran. Ogni giorno del mese cade ogni anno nello stesso giorno della settimana; *p.e.* il primo giorno dell'anno cade sempre di mercoledì. Alcuni studiosi hanno ipotizzato, come soluzione del problema della data dell'Ultima Cena, che Gesù abbia celebrato la Pasqua secondo il suddetto calendario, e quindi in un martedì sera.

Bibliografia. G.L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, 1971; J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, 1977, **in it.** E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004. (R.J. Bauckham)

*Apocrifi

GIUBILEO

Si veda *Anno sabbatico.

GIUDA

I. Figlio di Giacobbe

Al quarto figlio di Giacobbe, avuto da Lea (Gen. 29:35) fu messo il nome di Giuda (*yᵉhûḏâ*); il brano citato spiega che il nome significa "lode del Signore" e deriva dalla radice *ydh*, "lodare". Genesi 49:8 contiene un gioco di parole su questo nome. Detta etimologia è respinta da molti, ma non ne esiste un'altra che trovi l'accordo generale. Giuda assunse ben presto una posizione di guida tra i suoi fratelli, come si può vedere nel racconto di Giuseppe (Gen. 37:26–27; 43:3–10; 44:16–34; 46:28). Sebbene Genesi 38 faccia luce sugli inizi della tribù di Giuda, è chiaro che la sua posizione in questa circostanza ha la funzione di contrapporre il carattere di Giuda con quello di Giuseppe. Sebbene Genesi 49:8–12, a rigore, non prometta a Giuda una posizione regale, ma piuttosto un ruolo di capo, di vittoria e di stabilità tribale, la successiva promessa riguardante Sciloh (ND) implica il concetto di regalità. Le genealogie dei discendenti di Giuda si trovano in I Cronache 2—4.

II. Altri individui con lo stesso nome

Dopo l'esilio in Babilonia tra gli ebrei il nome Giuda divenne sempre più uno dei preferiti. Nell'AT troviamo cinque uomini che portano questo nome: un levita, antenato di Cadmiel (Esdr. 3:9), probabilmente padre o figlio di Odavia (Esdr. 2: 40); un levita che ritornò con Zorobabele (Nee. 12:8); un levita contemporaneo di Esdra (Esdr. 10:23); uno dei capi, discendente di Beniamino, sotto Neemia (Nee. 11:9); un sacerdote al tempo di Neemia (Nee. 12:36). In Neenia 12:34 con "Giuda" venivano probabilmente indicati, in generale, i membri della tribù.

III. La tribù di Giuda

a) Dall'esodo a Saul

Giuda non esercitò alcun ruolo particolare nella storia dell'esodo e nel peregrinare nel deserto, anche se c'è da osservare che era la tribù che doveva mettersi in marcia per prima (Num. 2:9). Non ci sono cambiamenti significativi, nel suddetto periodo, tra le due cifre indicanti il numero degli appartenenti alla tribù (Num. 1:27; 26:22).

Un membro della tribù, Acan, fu causa della sconfitta d'Israele davanti ad Ai (Gios. 7). È possibile che fosse questa la ragione dell'incarico speciale affidato a Giuda di andare per primo a combattere contro i cananei (Giu.1:1–2). Non viene data nessuna spiegazione, ma è chiaro che la parte di territorio spettante a Giuda fu assegnata non tirando a sorte, a Silo (Gios. 18:1–10) ma prima della conquista (Giu. 1:3); *cfr.* il trattamento simile riservato a Efraim e alla mezza tribù di Manasse (Gios. 16—17). Essa confinava a nord con le parti di territorio assegnate a Dan e a Beniamino, e si estendeva più o meno a est e a ovest, dall'estremità nord del mar Morto, a sud di Gerusalemme e della tetrapoli dei gabaoniti verso il Mediterraneo. Aveva per confine a occidente il Mediterraneo, a est il mar Morto e si estendeva verso sud fin dove era possibile coltivare il terreno (*cfr.* Gios. 15).

Giuda all'inizio invase la maggior parte della pianura costiera, che sarebbe stata di lì a poco occupata dai filistei (Giu. 1:18), ma evidentemente smise di combattere abbastanza presto (Giu. 1: 19; 3:3; Gios. 11:22; 13:2–3). Dato che Giuda lasciò volontariamente la parte migliore della terra assegnatagli a Simeone (Gios. 19:1–9), probabilmente sperava che il territorio di questi funzionasse come zona cuscinetto rispetto alla pianura costiera ancora non conquistata.

Il racconto della conquista del sud, in Giu. 1: 1–17 è stato generalmente interpretato come se Giuda (e le altre tribù) fossero entrate nella terra promessa dal sud *prima* dell'invasione guidata da Giosuè (*cfr.* H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950. pp. 4–5. 101–102. 110ss. con note bibliografiche) ma la tendenza complessiva delle moderne scoperte archeologiche non sembra andare a favore di detta teoria, la quale non può peraltro essere accettata per altre considerazioni di carattere generale.

Il fatto di non essere riusciti a conservare il potere a Gerusalemme (Giu. 1:8, 21) associato all'esistenza di una tetrapoli gabaonita quasi indipendente (Gios. 9; II Sam. 21:1–2), creò una frontiera psicologica tra Giuda e le tribù centrali. Sebbene non ci fossero ostacoli nelle comunicazioni (*cfr.* Giu. 19:10–13), Giuda dovette sempre più rivolgere i propri interessi verso sud, a Ebron invece che al santuario di Silo. Mentre fu Giuda a fornire il primo dei giudici, Otniel (Giu. 3:9–11), e a prendere parte all'azione iniziale contro Beniamino (Giu. 20:18), non sembra che gli altri si aspettassero che

Giuda si unisse a loro per combattere contro Iabin e Sisera (Giu. 5). Pertanto, quando Giuda fu assoggettato dai filistei (Giu. 15:11), sembra che non abbia richiesto l'aiuto delle altre tribù, né che queste si interessassero dei loro fratelli.

La circostanza di tale separazione fu riconosciuta da tutti, perché ai tempi di Saul troviamo che i componenti del contingente militare di Giuda furono conteggiati separatamente (I Sam. 11:8; 15:4; 17:52; 18:16).

b) Sotto Davide e Salomone

Dopo la morte di Saul quella frattura crescente fu perpetuata dal fatto che Davide, a Ebron, fu incoronato "come re della casa di Giuda" (II Sam. 2: 4). A. Alt ha probabilmente ragione nell'affermare ("The Formation of the Israelite State in Palestine" in, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, pp. 216ss.) che l'incoronazione di Davide come re "su tutto Israele" (II Sam. 5:1–5) lo rese re di un regno duplice nel quale Giuda conservò una sua identità separata. Tanto è vero che durante la ribellione di Absalom, Giuda sembra essere rimasto neutrale, mentre le tribù del nord seguirono il ribelle. Non abbiamo elementi che ci facciano pensare che Salomone abbia posto in atto un trattamento preferenziale a favore di Giuda (*cfr.* I Re 4:7–20).

IV. Il Regno di Giuda

a) I rapporti con Israele

Se l'ipotesi di A. Alt è esatta, Giuda e Israele nell'accettare due re distinti agivano nell'esercizio dei propri diritti, in quanto entità politiche separate. A eccezione dello stesso Geroboamo, non sembra che i re d'Israele abbiano cercato di distruggere Giuda (*cfr.* II Re 14:13–14) e i profeti non misero mai in dubbio il diritto a esistere d'Israele, sebbene prevedessero un tempo in cui esso sarebbe ritornato a essere fedele a "Davide".

L'eredità delle ricchezze di Salomone sembrava avvantaggiare Giuda al momento della divisione nei due regni sebbene, a confronto con il regno del nord, il territorio fosse meno fertile e il numero di abitanti inferiore. Nonostante le affermazioni in contrario, non c'è alcuna evidenza che Roboamo abbia in seguito ignorato l'ordine di Semaia (I Re 12:22–24) e abbia attaccato Geroboamo. La tesi che l'attacco di Sisac contro Giuda (I Re 14:25–26) fosse stato sferrato a sostegno del suo alleato Geroboamo non è confortata da chiari elementi di prova. La conseguente perdita delle ricchezze accumulate da Salomone, sebbene anche Israele avesse sofferto dall'attacco di Sisac, significò che ora Giuda si trovava in una costante posizione di inferiorità materiale rispetto a Israele. Gli elementi di cui disponiamo fanno pensare che Giuda aveva bisogno della prosperità d'Israele per garantirsi la propria.

La dimostrazione che Giuda godesse di vera, non relativa, prosperità, l'abbiamo nel fatto che era in grado di esercitare la propria autorità su Edom, o per lo meno un'autorità sufficiente a garantire il proprio libero accesso alla strada commerciale che portava al golfo di Aqaba. Roboamo non fece alcun tentativo per conservare il precario dominio su quella regione, esercitato in precedenza da suo padre. Giosafat evidentemente soggiogò completamente il territorio di Giuda (I Re 22:47), ma in seguito dovette insediare un re vassallo (II Re 3:9). Edom riconquistò la propria indipendenza sotto suo figlio Ioram (II Re 8:20–22). Amasia, circa mezzo secolo dopo, riconquistò Edom (II Re 14:7). Questa volta gli effetti della conquista furono più duraturi ed Edom riuscì a recuperare la propria indipendenza solamente sessanta anni dopo, durante il regno pieno di problemi di Acaz (II Re 16:6). Dopo di ciò non sembra che Giuda abbia più tentato un'ulteriore riconquista.

Soltanto a seguito della vittoria decisiva di Abiia fu ristabilita tra i due regni una certa parità (II Cro. 13). Asa, sfidato dal prode Baasa, poté resistergli soltanto alleandosi con Ben–Adad, re di Damasco (I Re 15:18–20). La dinastia di Omri, disturbata sia dalla potenza crescente di Damasco, e più ancora dalla minaccia dell'*Assiria, fece pace con Giuda, pace in seguito confermata con il matrimonio di Atalia, figlia di Acab, o forse sua sorella (II Re 8:26) con Ioram. Si ritiene comunemente che a quel tempo Giuda fosse vassallo di Israele. Che ciò non sia assolutamente vero, è dimostrato dal fatto che Giosafat sembra essersi servito di Israele come di una zona cuscinetto tra sé e l'Assiria. È la spiegazione più probabile del perché Giuda non figuri né nell'elenco redatto da Salmanassar dei propri nemici nella battaglia di Qarqar, né nell'Obelisco nero. Sembra che sia rimasto a guardare, con la sola eccezione della battaglia di Ramot di Galaad (I Re 22: 1–38), mentre Israele e Damasco si colpivano reciprocamente nei loro punti vitali. Perciò, verso la fine del suo lungo regno, Giosafat si sentì abbastanza forte da respingere l'offerta di Acazia, che intendeva unirsi a lui in un'impresa comune a Ofir, dopo che il primo tentativo si era concluso con un insuccesso (I Re 22:48–49, da confrontare con II Cro. 20: 35–37). Il relativo equilibrio tra i due regni in quel tempo si può dedurre dal fatto che Ieu, sebbene avesse ucciso Acazia di Giuda (II Re 9:27), non si avventurò a condurre la sua campagna anti–Baal fin dentro Giuda, né, d'altro lato, Atalia cercò di

vendicarsi della morte di suo figlio.

Nel secolo che va dall'ascesa al trono di Ieu fino alla morte di Geroboamo II e di Uzzia, le fortune di Giuda sembra avessero tenuto il passo con quelle d'Israele, sia nei momenti di afflizione sia in quelli di prosperità. Forse questi ultimi arrivarono più lentamente per il regno del sud, così come la vanità della sua prosperità che si rivelò anch'essa più tardi che in Israele.

b) I primi nemici stranieri

È singolare che fino al crollo d'Israele la storia di Giuda non sia stata influenzata dalle minacce degli stranieri. L'invasione di Sisac fu l'ultima impresa dell'antica potenza dell'Egitto, prima che l'avanzata dell'Assiria l'obbligasse a mettere in atto alcune misure di autodifesa. I filistei erano indeboliti al punto che li vediamo muoversi come aggressori soltanto quando Giuda era ridotto al punto più estremo di debolezza, cioè sotto i regni di Ieoram (II Cro. 21:16) e di Acaz (II Cro. 28:18). Quando la potenza di Azael ebbe raggiunto il suo culmine, allorquando aveva quasi distrutto Israele, Ioas fu costretto a diventare tributario di Damasco, ma tale condizione non deve essere durata a lungo. Infatti, le uniche due più grandi minacce di questo periodo provennero da quegli spostamenti improvvisi che periodicamente agitano le popolazioni nomadi o semi nomadi del deserto. È più probabile che Zera, "l'etiopo" (II Cro. 14:9) fosse un arabo (*cfr.* Gen. 10:7) piuttosto che un etiopo, cioè sudanese. La seconda minaccia derivò dallo spostamento improvviso degli abitanti della steppa transgiordanica (II Cro. 20:1, 10).

c) Giuda e l'Assiria

Come già osservato, non sembra che nelle loro prime spedizioni gli assiri abbiano toccato Giuda. Quando Damasco e Israele attaccarono Acaz (II Re 16:5) si trattò di un ultimo disperato tentativo di ricompattare ciò che restava dell'ovest contro l'avanzare di Tiglat–Pileser III. Non c'è motivo di pensare che Giuda fosse minacciato dagli assiri poiché fintanto che essi non erano pronti ad attaccare l'Egitto, non avrebbero messo in pericolo Giuda avanzando prematuramente verso il suo confine con il deserto. Accettando la sudditanza all'Assiria Acaz in pratica segnò il destino di Giuda. Da un lato continuò a mantenere la sua condizione di vassallo finché non divenne evidente l'avvicinarsi del terribile destino dell'Assiria (612 a.C.), dall'altra rimase intrappolato negli intrighi fomentati dall'Egitto, che ebbero su di lui notevoli ripercussioni negative. La rivolta di Ezechia del 705 a.C., stroncata da Sennacherib quattro anni dopo, ridusse Giuda all'ombra di se stesso, visto che almeno i due terzi della popolazione morirono o furono portati via in cattività, e gran parte del territorio andò perduto.

d) Rinascita e rovina

Sotto il regno del giovane Giosia ebbe inizio una rinascita del sentimento religioso e nazionalistico, subito dopo la morte di Assurbanipal (631 a.C.), quando cominciava ormai a manifestarsi la debolezza dell'Assiria. Gli atti di riforma, descritti in II Cronache 34: 3 e 8, danno l'idea di quanto fosse diventato stretto il legame tra religione e politica, poiché ogni azione riformatrice significava rifiuto della religione assira, e quindi del suo controllo politico. Quando la riforma raggiunse il suo culmine, nel 621 a.C., sebbene Giosia fosse ancora nominalmente tributario dell'Assiria, in realtà ne era ormai indipendente. Con o senza l'approvazione di colui che era, ancora formalmente, il suo superiore, egli riprese il controllo delle province assire della Samaria e della Galilea orientale (II Cro. 34:6) e rientrò sicuramente in possesso di quelle porzioni di territorio che Ezechia aveva perse come punizione per la sua ribellione. Non abbiamo evidenze attestanti che le scorrerie degli sciti, le quali tanto avevano contribuito a infliggere la ferita mortale all'Assiria, avessero colpito Giuda, neanche minimamente.

Non esistono motivi per credere che Giosia si sia in qualche modo opposto, nel 616 a.C., alla spedizione del faraone Psammetico che venne in aiuto dell'Assiria; quando però il faraone Neco, nel 609 a.C., si mise a capo di un'altra spedizione militare, Giosia evidentemente ritenne che, nella nuova situazione internazionale, l'unica probabilità di difendere l'indipendenza di Giuda risiedesse nel combattere, ma trovò la morte nella successiva battaglia di Meghiddo. Non ci sono elementi per affermare che in quell'azione Giosia si fosse alleato con l'astro nascente di *Babilonia, sebbene tale possibilità non debba essere esclusa.

Gli effetti della vittoria dell'Egitto furono la deposizione del figlio di Giosia, Ioacaz, e la sua sostituzione con Ioiachim, il quale tuttavia dovette accettare la dominazione dei babilonesi subito dopo la vittoria di Nabucodonosor a Carchemis (605 a.C.) (Dan. 1:1; II Re24:1). Nel 601 a.C. Nabucodonosor fu fermato da Neco in una battaglia vicino al confine con l'Egitto e, mentre si ritirava verso Babilonia, Ioiachim si ribellò. Giuda fu saccheggiato dalle truppe babilonesi e dai loro ausiliari (II Re 24:2). Ioiachim morì di una morte oscura nel dicembre del 598 a.C., prima di poter subire l'intera pena della sua ribellione, e Ioiachin, suo figlio diciottenne, si arrese e consegnò

Gerusalemme nelle mani di Nabucodonosor il 16 marzo del 597 a.C.

Suo zio Sedechia divenne l'ultimo re di Giuda, ma si ribellò nel 589 a.C. Nel gennaio del 588 a.C. gli eserciti babilonesi erano sotto le mura di Gerusalemme. Nel luglio del 587 a.C. fu aperta una breccia nelle mura e Sedechia fu fatto prigioniero e dovette subire il destino del traditore (II Re 25: 6–7); un mese più tardi la città fu data alle fiamme e le mura furono rase al suolo.

e) La religione sotto la monarchia

Probabilmente nel regno di Giuda la religione popolare era degenerata per l'influenza di elementi propri di una religione della natura, così come era successo in Israele, ma il suo relativo isolamento e lo sbocco verso il deserto avranno attenuato l'influenza delle forme religiose cananee. L'assenza di importanti santuari, (conosciamo soltanto quelli di Ebron e di Beer–Sceba, e Gabaon nel territorio di Beniamino), incrementò l'influenza di Gerusalemme e del suo tempio salomonico. È dubbio se un qualunque re d'Israele avrebbe mai potuto attuare le riforme accentratrici di Ezechia e di Giosia. Il patto di Davide (II Sam. 7:8–16), molto più dell'atmosfera generale della "Mezzaluna fertile", fecero sì che il re divenisse il capo indiscusso della religione nazionale, anche se gli furono precluse le funzioni riguardanti il culto divino (II Cro. 26:16–21).

L'autorità del re avrebbe potuto essere usata per il bene del popolo, come avvenne con le riforme, ma quando sembrò che la politica nazionale esigesse l'accettazione del culto di Baal, come avvene sotto Ieoram, Acazia e Atalia, o il riconoscimento delle divinità astrali, sotto Acaz e Manasse, nessuno poté resistere efficacemente alla volontà del re. L'autorità regale in materia di religione deve aver anche contribuito a far sì che il culto ufficiale per molti diventasse qualcosa di meramente formale ed esteriore.

f) L'esilio (597–538 a.C.)

Oltre a un numero non precisato di prigionieri comuni destinati alla schiavitù, Nabucodonosor nel 597 a.C. deportò anche il fior fiore della popolazione (II Re 24:14; Ger. 52:28, la diversità delle cifre dipende dalle diverse categorie di persone considerate). Alcuni, e tra questi la famiglia reale, divennero "ospiti" di Nabucodonosor a Babilonia; altri, ad esempio Ezechiele, si stabilirono in comunità a Babilonia dove, a quanto pare, godevano di una libertà completa, ad eccezione della facoltà di cambiare il proprio domicilio; gli artigiani più abili entrarono a far parte di una forza lavoro mobile utilizzata da Nabucodonosor per i propri progetti di edilizia pubblica. La distruzione di Gerusalemme aumentò il numero complessivo dei deportati (II Re 25:11) e Geremia 52:29 fa sapere che ci fu tra queste due deportazioni anche un altro gruppo di deportati. L'assassinio di Ghedalia, che Nabucodonosor aveva nominato governatore di Giuda, provocò una fuga su larga scala in Egitto (II Re 25:25–26; Ger. 41:1—43: 7). A tale episodio seguì un'altra deportazione a Babilonia, ovviamente di carattere punitivo (582 a.C., Ger. 52:30).

Come risultato della deportazione e della conseguente fuga, Giuda rimase praticamente disabitato, situazione destinata a durare a lungo (si veda W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 2 ed., 1954, pp. 140–142). Sembra che il territorio a sud della linea che unisce Bet–Sur ed Ebron si sia staccato da Giuda nel 597 a.C.; in esso confluirono gradualmente gli edomiti. Detta zona andò quindi perduta finché non fu riconquistata da Giovanni Ircano dopo il 129 a.C., costringendo la popolazione a giudaizzare. Il territorio rimanente fu posto sotto il controllo del governatore della Samaria e fu deliberatamente tenuto quasi del tutto vuoto; non ci sono tracce di infiltrazioni di altre popolazioni. Si può supporre che Nabucodonosor intendesse seguire la normale usanza assiro–babilonese consistente nel trasferirvi gente proveniente da altre zone conquistate (*cfr.* II Re 17:24), ma per qualche motivo egli non mise in atto il piano.

V. Giuda dopo l'esilio

a) Restaurazione

Babilonia si arrese a Ciro nel 539 a.C., e l'anno successivo egli ordinò la ricostruzione del tempio di Gerusalemme (Esdr. 6:3–5). Nello stesso editto Ciro dette il permesso ai deportati di ritornare in patria (1:2–4). Gli elenchi che troviamo nel cap. 2 di Esdra, che comprendono circa 43.000 persone, possono far riferimento al ritorno in patria di persone durante tutto il periodo che va dal 538 al 522 a.C., ma non c'è dubbio che ci fu una risposta immediata e molto consistente all'editto di Ciro.

Sesbasar, membro della famiglia reale di Davide, sembra sia stato incaricato da Ciro di sovrintendere alla ricostruzione del tempio; si presume che egli sia ritornato (o che sia morto) dopo aver gettato le fondamenta del tempio (Esdr. 5:14, 16). Non ci sono elementi attestanti che Giuda si sia distaccato politicamente dal distretto di Samaria, fino all'epoca di Neemia; il titolo di "governatore" attribuito a Sesbasar è una traduzione troppo specifica di *pēḥâ*. Zorobabele, probabilmente erede della casa reale, non sembra avesse assunto una qualche posizione ufficiale, essendo il titolo di

pēḥâ in Agg. 1:1; 2:21 probabilmente onorifico. Infatti egli non è menzionato in Esdra 5:3–17. Nei decenni seguenti ci furono altri capi ebrei, nominati dai persiani, che assunsero il titolo di *pēḥâ*.

Ai tempi di Esdra, nella seconda metà del IV sec. a.C., era ormai chiaro alla maggior parte dei cittadini che l'indipendenza politica e la restaurazione della monarchia davidica costituivano soltanto una speranza differita a un più lontano futuro. Esdra trasformò gli ebrei cittadini di uno stato nazionale in "chiesa", e fece sì che l'osservanza della Torah diventasse lo scopo della loro esistenza. Lo scarso significato politico della Giudea sotto i persiani e le condizioni generali di relativa pace permisero che il popolo fosse regolarmente istruito nella Torah. L'unico sconvolgimento politico di quel tempo potrebbe essere stato una deportazione a Babilonia e nell'Ircania, sebbene molti ne dubitino (*cfr.* Giuseppe Flavio, *Ap.*, 1.194).

b) La fine di Giuda

Le campagne militari di Alessandro Magno non devono aver avuto conseguenze a danno di Giuda, ma la fondazione della città di Alessandria, da lui voluta, creò un centro che favorì la dispersione, per lo più volontaria, verso occidente, di un numero di persone che rivaleggiava con quello della diaspora in Babilonia e in Persia, e le superò quanto a ricchezza e a influenza. La divisione dell'impero di Alessandro tra i suoi generali significò che il territorio di Israele e Giuda divenne oggetto di disputa tra la Siria e l'Egitto. Fino al 198 a.C. rimase per lo più nelle mani dei tolomei egiziani, ma in seguito entrò a far parte dell'impero siriano dei seleucidi.

Le stravaganze delle alte classi ellenizzate di Gerusalemme, in gran parte sacerdoti, e gli sforzi non ben ponderati di Antioco Epifane (175–163 a.C.) diretti a ellenizzare il suo impero, che lo spinse a proibire la circoncisione e l'osservanza del sabato e a chiedere che fossero adorate divinità greche, crearono un'alleanza tra lo zelo religioso e il nazionalismo latente. Gli ebrei raggiunsero l'autonomia religiosa e poi la libertà politica (140 a.C.) per la prima volta dopo Giosia. Verso il 76 a.C. i confini si estendevano praticamente, secondo la tradizionale espressione, "da Dan a Beer–Sceba". Per la storia di questo meteorico risorgere e del successivo crollo improvviso, si veda *Israele.

Quando i Romani distrussero le ultime tracce dell'indipendenza politica, nel 70 d.C., e soprattutto dopo che fu schiacciata la rivolta di Bar–Kokhba nel 135 d.C., la Giudea cessò di essere un territorio ebraico, ma il nome di Giuda e l'aggettivo "giudeo" stettero a indicare tutti coloro che, dispersi nel mondo, si attenevano strettamente alla legge di Mosè, indipendentemente dalle origini tribali o nazionali.

Bibliografia. Le scoperte dell'archeologia hanno reso obsolete in varia misura tutte le precedenti trattazioni dell'argomento. John Bright, *A History of Israel*, 2 ed., 1972, tr. it. Roma, 2002, offre una presentazione aggiornata ed equilibrata, con una buona bibliografia. Si veda pure A.R. Millard, "The Meaning of the Name Judah", *ZAW* 86, 1974, pp. 246–247. Per il testo di I–II Re, si veda J.A. Montgomery e H.S. Gehman, *The Books of Kings*, *ICC*, 1951. Per una rassegna di testi extra–biblici che nominano Giuda, si veda J.B. Pritchard, *ANET*, 3 ed., 1969; e *DOTT*. Per il periodo post–esilico, si veda W.O.E. Oesterley, *A History of Israel*, 2, 1932; F.F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1963, **in it.** J.A. Soggin, *Storia di Israele*, Brescia, 1984; F. Castel, *Storia d'Israele e di Giuda dalle origini al II secolo d.C.*, Cinisello Balsamo, 1986. (H.L. Ellison)

*Gerusalemme; *Israele; *Terra di Israele

GIUDA, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

La Lettera si può suddividere in cinque parti.
a) Saluti (vv. 1–2)
b) Scopo della lettera (vv. 3–4)
c) Denuncia dei falsi maestri e preannuncio del loro destino funesto (vv. 5–16)
d) Esortazione rivolta ai credenti (vv. 17–23)
e) Dossologia (24–25)

II. Paternità, data e canonicità

L'autore di questo breve trattato si identifica come "Giuda, servo di Gesù Cristo e fratello di Giacomo". Nella chiesa primitiva c'era soltanto un Giacomo che potrebbe essere definito nel modo ora visto senza ulteriori specificazioni: "Giacomo, il fratello del Signore" (come è chiamato in Gal. 1:19). Parole che ci spingono a identificare l'autore con il Giuda che è compreso nel numero dei fratelli di Gesù in Matteo 13:55, Marco 6:3, il Giuda i cui due nipoti, secondo Egesippo, furono interrogati e quindi rilasciati da Domiziano, quando questi seppe che appartenevano alla casa di Davide (Eusebio, *Hist. Eccl.*, 3.19–20). La data in cui fu scritta la lettera non può essere stabilita con certezza, anche se si può tentare di assegnarla alla seconda metà del I sec. d.C., dopo la caduta di Gerusalemme (il v. 17 parla degli apostoli al passato). Troviamo rife-

rimenti espliciti a questa lettera verso la fine del II sec., nell'elenco Muratoriano e altrove; ma ci sono probabili riferimenti negli anni precedenti dello stesso secolo, nella *Didachè* e nel *Pastore di Erma*. Sebbene si sia discusso a lungo sulla sua canonicità, possiamo rallegrarci che essa fu infine accertata, dato che (come dice Origene) "sebbene essa sia composta solo di poche righe, è tuttavia piena di parole possenti di grazia divina".

III. Occasione e scopo

Giuda aveva in mente di scrivere un altro trattato, riguardo alla "nostra comune salvezza", ma si trovò costretto ad assumere lo stile della controversia per difendere energicamente la fede apostolica. Detta difesa si rese necessaria per le preoccupanti tesi sostenute da un proto–gnosticismo nell'ambiente dei cristiani ai quali Giuda si rivolgeva, nel caso specifico non l'insegnamento di un ascetismo come quello combattuto da Paolo nella lettera ai Colossesi, ma una forma antinominiana che potrebbe essersi appellata all'insegnamento di Paolo sulla libertà del cristiano, male interpretando detta libertà come licenza e servendosene come "un'occasione per vivere secondo la carne" (Gal. 5:13). Fa pensare a ciò la descrizione tracciata da Giuda dei falsi dottori i quali "volgono in dissolutezza la grazia del nostro Dio" oltre a "negare il nostro unico Padrone e Signore Gesù Cristo" (v. 4).

IV. Argomento della lettera

Il falso insegnamento deve essere smascherato; non basta mettergli accanto la verità nella speranza che ognuno possa distinguerla dalla falsità. La confutazione dell'errore deve porsi in stretta ed essenziale correlazione con la difesa della fede "che è stata trasmessa ai santi una volta per sempre" (v. 3).

Il destino funesto di codesti falsi insegnanti è stato preannunciato fin dai tempi antichi. Il giudizio di Dio, anche se lento, è sicuro e l'esecuzione della sua sentenza dura per sempre. Ciò risulta evidente dagli esempi degli israeliti disobbedienti che morirono nel deserto (*cfr.* I Cor. 10:5; Ebr. 3:17; si trattava evidentemente di un argomento ampiamente utilizzato nella tipologia cristiana primitiva), degli angeli ribelli di Genesi 6:1–4, e delle città della pianura (*cfr.* Gen. 19). Come quei prototipi, i falsi maestri sfidano l'autorità divinamente costituita, a differenza dell'arcangelo Michele, il quale non usò un linguaggio ingiurioso contro il diavolo (vv. 8–10). (Clemente e Origene ci dicono che l'episodio della disputa di Michele con il diavolo era riportato nell'*Assunzione di Mosè*, ma il passo di detta opera che conteneva l'episodio in esame è andato perduto). Gli esempi di Caino, Balaam e Core indicano che lo stesso destino di morte attende questi loro seguaci degli ultimi tempi.

Quei falsi dottori introducono la vergogna e il disonore nella comunione della chiesa e proprio nelle sue feste d'amore (agapi); sono pastori che invece di pascere il gregge nutrono se stessi (delle "bocche cieche" secondo l'espressione del Milton), nuvole che arrestano la luce del sole ma non recano la pioggia che rinfresca, alberi morti incapaci di produrre frutto (v. 12). Sono inefficaci come le onde rabbiose che si esauriscono in una manciata di schiuma; sono stelle erranti fuori della propria orbita e dirette verso la notte eterna (v. 13). Il giudizio che li aspetta alla parousia fu profetizzato da Enoc (vv. 14 e s.; *cfr.* I Enoc 1:9).

Tuttavia, i veri credenti non debbono spaventarsi per l'azione di simili persone; sull'ascesa e la successiva caduta di costoro erano stati pronunciati da tempo gli avvertimenti degli apostoli. I credenti si difenderanno edificandosi nella loro fede, pregando nella potenza dello Spirito, proseguendo nel loro cammino e perseverando nell'amore di Dio, aspettando con gioiosa impazienza il trionfo finale della misericordia e della vita quando Cristo apparirà (vv. 17–21). Se da un lato debbono rifuggire ed evitare tutti i falsi dottori, devono tuttavia avere pietà e salvare chi è stato da loro portato fuori strada (vv. 22–23).

La lettera termina con un tributo di lode a Dio, capace di preservare i suoi fedeli da ogni caduta "per farli comparire irreprensibili e con gioia davanti alla sua gloria".

Bibliografia. E.M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter*, NCB, 1967; R.J. Bauckham, *ANRW* II 25.5, 1988, pp. 3791–3826; *Jude and the Relatives of Jesus*, 1990; *Jude, II Peter*, WBC, 1983, **in it.** *CBI* 3, pp. 646–652; *PS* 2, pp. 435–444; *IS* 2, pp. 973–981; H. Schelkle, *Le lettere di Pietro; La Lettera di Giuda*, Brescia, 1981; M. Green, *La seconda epistola di Pietro e l'Epistola di Giuda*, GBU, Roma, 1997; G. Marconi, *Lettera di Giuda. II Epistola di Pietro*, Bologna, 2002. (F.F. Bruce)

*Canone del NT; *Apocrifi

GIUDA ISCARIOTA

I. Nome e origine

Nell'elenco contenuto nei sinottici dei Dodici che Gesù chiamò "per tenerli con sé" (Mar. 3:14) il nome di Giuda compare sempre per ultimo, e di solito con qualche descrizione che lo bolla con un marchio d'infamia (*p.e.* "quello che poi lo tradì", Mar. 3:19; Matt. 10:4; Luca 6:16; *cfr.* Giov. 18:2;

5). Possiamo paragonarlo con Geroboamo I, nell'AT, che è citato con orrore come "colui che fece peccare Israele".

L'attributo "Iscariota" è aggiunto al suo nome nel testo dei sinottici e in Giovanni 12:4; mentre in altri passi di Giovanni la tradizione testuale evidenzia notevoli varianti, con il nome di Simone attribuito al padre di Giuda (Giov. 6:71; 13:2, 26), e il termine Iscariota viene ulteriormente spiegato con l'aggiunta di *apo Karyotou* (in alcuni MSS in 6:71; 12:4; 13:2, 26; 14:22). Detti elementi aggiuntivi forniti da Giovanni confermerebbero l'origine di "Iscariota" dall'ebr. *'îs qerîyôt*, "uomo di Cheriot". Cheriot è indicata come località di Moab, secondo Geremia 48:24, 41 e Amos 2:2; ma c'è un'altra localizzazione possibile, Cheriot–Chesron (Gios. 15:25) che si trova a 15 km. a sud di Ebron. Questa spiegazione geografica di "Iscariota" è preferibile all'opinione che fa risalire la parola a *sikarios*, dall'aram. *'isqaryā'ā*, "assassino" (*cfr.* Atti 21:38), secondo la tesi di Schultness e di O. Cullmann *The State in the New Testament*, tr. ingl. 1957, pp. 15–16, tr. it. dal ted. Milano, 1957. Si veda, contro questa tesi, M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, p. 49, tr. it. Brescia, 1996.

II. Le vicende di un apostolo

Nel gruppo degli apostoli Giuda era il tesoriere (Giov. 13:29), mentre in un altro brano Giovanni dice che era ladro (12:6), probabilmente perché rubacchiava il denaro che gli veniva affidato. Per questo significato del verbo, tradotto "ne portava via" in 12:6, come attestato nei papiri, si veda A. Deissmann, *Bible Studies*, trad. ingl. 1901, p. 257.

Sulle scene finali del racconto dei Vangeli cade l'ombra del tradimento di questo personaggio definito, in diversi brani, come "uno dei dodici" (Mar. 14:10; *cfr.* 14:20; Giov. 6:71; 12:4). È lui che alza la voce per criticare il gesto di Maria, che ha unto i piedi del Maestro con un prezioso olio profumato (Giov. 12:3–5). Il commento dell'evangelista vuole mettere in evidenza l'avarizia di Giuda che, considerato l'alto prezzo dell'olio, non vide nulla di eccezionale nell'azione lodata da Gesù (Mar. 14:6) ma soltanto un mezzo che avrebbe potuto accrescere il fondo degli apostoli, e sarebbe quindi potuto finire nelle sue tasche. Tuttavia, la sua vera intenzione rimaneva nascosta dietro l'ammirevole pretesto che si sarebbe potuto spendere il denaro per aiutare i poveri. In tal modo alla bramosia del denaro si aggiungeva il segno caratteristico della falsità. Subito dopo il suddetto episodio di Betania, Giuda va dai capi dei sacerdoti per tradire il Signore (Matt. 26:14–16; Mar. 14:10–11; Luca 22:3–6). Marco riporta semplicemente il fatto del tradimento e aggiunge che il denaro gli fu promesso dai sacerdoti.

Matteo ci precisa a quanto ammontava la somma promessa; può darsi che si trattasse soltanto di un acconto sull'importo complessivo concordato (con un'implicita allusione a Zacc. 11:12, e forse a Es. 21:32; *cfr.* Matt. 27:9). Luca ci dà il significato profondo di quell'atto quando dice che Satana entrò nel traditore e ispirò il suo peccato nefasto (*cfr.* Giov. 13:2, 27). Tutti i sinottici concordano nel dire che egli aveva deciso di aspettare l'occasione favorevole per poter consegnare Gesù ai suoi nemici, segretamente e "di nascosto dalla folla" (Luca 22:6) e "con inganno" (Mar. 14:1–2). Si veda J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2 ed., tr. ingl. 1966, p. 72, tr. it. dal ted., Brescia, 1973).

L'occasione favorevole si presentò la sera in cui Gesù si ritrovò con i Dodici, nella sala di sopra, per l'Ultima Cena (Mar. 14:17–21, e paralleli); e questo fatto è accennato nella forma della tradizione inerente alla Cena del Signore conosciuta ai tempi di San Paolo (I Cor. 11:23: "nella notte in cui fu tradito"). Il Signore, con una capacità di penetrazione profetica, prevede l'azione del traditore, anche lui presente alla cena. Nel racconto di Marco non viene fatto il nome di Giuda, e sembra che ci sia un'atmosfera di confusione generalizzata a proposito dell'identità del traditore. Il modo migliore per comprendere la conversazione di Matteo 26:25, con il dialogo fatto di domanda e risposta, è immaginare che si sia svolta in toni sommessi, bisbigliati, mentre il racconto giovanneo mantiene la tradizione, di prima mano, della domanda del discepolo amato e dell'azione di Gesù con il boccone pasquale intinto, azioni che possono essere avvenute entrambe in modo riservato. In ogni caso questo è l'ultimo appello rivolto da Gesù a Giuda, e il rifiuto definitivo del traditore. (Si veda F. C. Fresham, "Judas' Hand in the Bowl and Qumran", *RQ* 5, 1965, pp. 259–261, a proposito di Giuda che rinnega Gesù.). Da quel momento in poi Satana assume il controllo di colui che è diventato suo prigioniero; e Giuda esce nella notte (Giov. 13:27–30).

Il piano preordinato per arrestare Gesù è portato a compimento. Il segreto rivelato da Giuda riguardava evidentemente il punto in cui Gesù e i discepoli sarebbero andati, più tardi, quella stessa notte, nel Getsemani; e mentre il Signore era in preghiera si presentò un gruppo di soldati, guidati da Giuda (Mar. 14:43). Il segnale per identificarlo rappresenta l'ultimo tocco d'ironia: "Quello che bacerò, è lui"; e con ciò si completava l'opera del traditore.

Gli ultimi capitoli della vita di Giuda sono ca-

ratterizzati da molti problemi. La Scrittura ci testimonia del suo penoso rimorso, ma l'unico evangelista che ne parla è Matteo (27:3–10). Al suo racconto del tormento, del rimorso e del suicidio di Giuda bisogna aggiungere quello di Atti 1:18–19; nonché, per completare il quadro, la grottesca testimonianza di Papia, *Framm.* 3, conservata da Apollinare di Laodicea. Quest'ultimo testo può essere facilmente consultato nella serie *Ancient Christian Writers*, 6, tr. e ann. da J.A. Kleist, a cura di, 1957, p. 119. Papia riferisce che il corpo di Giuda si gonfiò (può essere questo il significato di Atti 1:18: "essendosi precipitato, gli si squarciò il ventre...", si veda Arndt, s.v. *prēnēs*), ed egli morì sul campo da lui acquistato. Ci sono stati vari tentativi di armonizzazione (*p.e.*, Agostino avanza la tesi che la corda si ruppe e che Giuda trovò la morte nella successiva caduta, seguendo Atti 1:18, mettendo in tal modo insieme la versione di Matteo con quella di Atti). Ma ancora più spaventoso dei macabri dettagli dei suddetti racconti è il verdetto nudo e crudo di Atti 1:25: "questo ministero apostolico che Giuda ha abbandonato per andarsene al suo luogo". L'apostolo era diventato un apostata; ed era andato incontro al destino riservato a un simile uomo.

III. Il carattere

Il brano citato fa sorgere la domanda su quale fosse il vero carattere di Giuda. Se il "suo luogo" è il posto che egli stesso si è scelto, quali motivazioni lo avevano spinto a tale orribile destino? Come possiamo mettere d'accordo l'affermazione citata con quei passi della Scrittura dai quali sembra che egli fosse predestinato ad assumere il ruolo del traditore, che Gesù lo aveva scelto sapendo che lo avrebbe tradito e che egli aveva impresso su Giuda, fin dal principio, il marchio inesorabile del "figlio di perdizione" (Giov. 17: 12)? Gli studi psicologici non ci aiutano a decidere e non sono molto utili. L'amore per il denaro; la gelosia verso gli altri discepoli; la paura dell'esito inevitabile del ministero del Maestro, che lo spinse a tradire al fine di salvarsi la pelle; l'intenzione entusiasta di forzare la mano di Cristo per spingerlo a dichiarare di essere il Messia, secondo la famosa ricostruzione di de Quincey; un amaro spirito di vendetta che lo invase quando le sue speranze mondane furono frustrate e il disappunto si mutò in rancore, e il rancore divenne odio: ecco alcune delle motivazioni addotte per spiegare il suo comportamento. Forse dovremmo esporre qui tre princìpi–guida, preliminari a tutte le motivazioni ora enunciate. 1) Non dobbiamo dubitare che la chiamata del Signore fosse sincera. Gesù all'inizio lo vide come un seguace e un discepolo potenziale. Nessun altro presupposto rappresenta nel modo giusto il carattere del Signore e i ripetuti appelli rivolti a Giuda. 2) La preconoscenza di Gesù non implica una preordinazione, talché Giuda dovesse necessariamente diventare traditore. 3) Giuda non fu mai veramente un uomo di Cristo. Egli decadde dalla sua posizione di apostolo ma non ebbe mai (per quanto ci è dato di sapere) un rapporto genuino con il Signore Gesù. Continuò pertanto a essere il "figlio della perdizione", perduto in quanto non era mai stato "salvato". L'appellativo più elevato che abbia rivolto a Cristo fu "Rabbi" (Matt. 26: 25), non lo chiamò mai "Signore". Egli vive sul palcoscenico della Scrittura come un terribile avvertimento rivolto a quel seguace non impegnato di Gesù che rimane in sua compagnia ma non ne condivide lo spirito (*cfr.* Rom. 8:9b); lascia il racconto del Vangelo come "uomo destinato alla perdizione e dannato", poiché aveva scelto di esserlo, e Dio confermò quella scelta tremenda.

Bibliografia. Le difficoltà legate alla morte di Giuda sono discusse in *BC*, 1.5, pp. 22–30; J. S. Stewart, *The Life and Teaching of Jesus Christ*, 1933, pp. 166–170; P. Benoit, "La mort de Judas" in, *Exégèse et Théologie*, 1961; B. Gärtner, *Iscariot*, trad. ingl. 1971; H.–J. Klauck, *Judas–Ein Jürgenr des Herrn*, 1987; G. Schwarz, *Jesus und Judas*, 1988; W. Klassen, *ABD* 3, pp. 1091–1096, **in it.** W. Klassen, *Giuda*, Milano, 1999; M. Centini, *Giuda Iscariota: la vita ribelle e la misteriosa morte dell'apostolo che tradì Gesù Cristo*, Genova, 2002; A. Di Grado, *Giuda l'oscuro. Letteratura e tradimento*, Torino, 2007. (R.P. Martin)

GIUDA NEL NT

1. Fratello del Signore (Matt. 13:55 = Mar. 6:3). Forse è l'autore della lettera di Giuda, nella quale egli si definisce "fratello di Giacomo" (*Fratelli del Signore). **2**. Figlio di Giacomo, uno dei Dodici (Luca 6:16), chiamato anche Taddeo (Matt. 10:3; Mar. 3:18), che rivolse a Gesù una domanda nella sala dell'Ultima Cena (Giov. 14:22). Alcuni ritengono che sia lui l'autore della lettera di Giuda. **3**. Per Giuda Iscariota si veda l'articolo seguente.

4. Giuda il galileo, che sollevò una rivolta contro i romani (Atti 5:37). Giuseppe Flavio dice che era nato a Gamala (*Ant.*,18.3), e fissa la rivolta nel 6 d.C. *Quirinio sconfisse i ribelli e Giuda fu messo a morte. **5**. Un Giudeo in casa del quale alloggiò Paolo, a Damasco (Atti 9:11). **6**. Un profeta, soprannominato Barsabba, il quale fu scelto, insieme a Sila, dai conduttori della chiesa di Geru-

salemme, per accompagnare Paolo e Barnaba, incaricati di riferire ad Antiochia le decisioni prese dagli apostoli e dagli anziani in merito alla circoncisione (Atti 15:22–33). (J.D. Douglas)

GIUDAISMO

Quando alla parola giudaismo si dà la definizione di "religione dei giudei" o "degli ebrei", cioè si indica la loro fede e la loro vita pratica, bisogna chiedersi a quale epoca storica ci si riferisca, poiché la religione degli ebrei è cambiata nel corso dei secoli. La religione dei patriarchi descritta nel libro della Genesi, quella dell'era del patto del Sinai e della legge mosaica, quella del periodo successivo all'esilio e del periodo del giudaismo rabbinico che seguì alla distruzione del secondo tempio (del quale sono dirette discendenti le forme moderne del giudaismo ortodosso e conservatore), sono tutte differenti fra loro.

Qui ci occupiamo in modo particolare del giudaismo del periodo greco–romano, del periodo successivo all'esilio, fino alla fine del I secolo quando il giudaismo rabbinico cominciò a consolidarsi allo scopo di sopravvivere senza la nazione e senza il tempio, quello dell'epoca di Gesù e dell'emergere del cristianesimo. Gli studi condotti nel XX sec. su questo giudaismo sono arrivati a due importanti conclusioni che influiranno su quanto è detto nelle pagine che seguono. La prima è che anche questo giudaismo era molto differenziato. Il vecchio discorso, alla moda, che parlava, per questo periodo, di un giudaismo normativo (*p.e.* secondo G.F. Moore) ha ceduto il passo al pensare a più giudaismi. La seconda conclusione è che il modo purtroppo comune dei cristiani di raffigurare il giudaismo come religione legalistica, secondo la quale si affermava la propria giustizia davanti a Dio in base alle buone opere, è ormai visto come una caricatura. Il giudaismo del periodo, se inteso correttamente, incarna un "nomismo pattizio", cioè la centralità della legge all'interno del patto (così E.P. Sanders), che si fonda direttamente sulla grazia di Dio, tanto quanto il cristianesimo. Le implicazioni di queste due importanti conclusioni saranno chiarite da quanto sarà detto in seguito.

I. Gli elementi fondamentali di tutte le forme di giudaismo

Nonostante la sua diversità, possiamo constatare l'esistenza di elementi costanti, quali condizioni *sine qua non* di qualsiasi fenomeno che porti il nome di giudaismo. Difficilmente si può esagerare l'importanza di detti elementi fondamentali e costitutivi: essi comunque derivano dalle Scritture che furono canonizzate verso la fine del I sec. come Bibbia ebraica.

a) Elezione e patto

L'origine e il fondamento del giudaismo si trovano già nel patto abramitico (Gen. 12:1–3). Abramo è scelto da Dio, l'unico vero Dio, come proclamavano le formule monoteistiche di Israele, per essere il destinatario di meravigliose benedizioni che avrebbero comportato l'emergere di una grande nazione e, alla fine, una benedizione per tutte le famiglie della terra. Tali promesse legate a un patto, che inserirono Abramo in un rapporto speciale con Yahweh, non esigevano qualche merito particolare da parte sua, o una sua speciale giustizia. L'elezione di Abramo, e le promesse a lui rivolte, si basavano unicamente sull'iniziativa di grazia di Dio. Altre dichiarazioni contenute nel patto abramitico parlano anche del dono di una terra (13:14–17) e di molti discendenti (15: 5) che avrebbero dominato sui loro nemici (22: 17). Il patto è rinnovato con il figlio di Abraamo, Isacco (26:3–4) e con suo nipote Giacobbe (28: 13–15), il quale a sua volta lo trasmette a Giuseppe (48:3–4, 21). È "un patto eterno" (17:7). Detta promessa, confermata ed estesa con nuove metafore nei patti del Sinai (Es. 19:3–6; Deut. 7:6–9) e con Davide (II Sam. 7:8–16) è il fondamento di tutti i giudaismi ed è un punto fisso che da ora innanzi separerà i giudei dai non giudei.

b) La Torah

Riveste importanza quasi uguale all'elezione e al patto, il dono della Torah, intesa come i comandamenti dati a Israele sul monte Sinai per mezzo di Mosè, quale mediatore (Es. 20—40; Lev. 1—27). Sebbene non sia la Torah a fondare Israele, essa ne rappresenta tuttavia la chiamata suprema. Le dichiarazioni del Sinai collegano le promesse del patto con l'obbedienza alla legge. Mosè riceve l'ordine di dire al popolo: "Dunque, se ubbidite davvero alla mia voce e osservate il mio patto, sarete fra tutti i popoli il mio tesoro particolare" (Es. 19:5) e, con parole simili: "Io ti comando oggi di amare il SIGNORE, il tuo Dio, di camminare nelle sue vie, di osservare i suoi comandamenti, le sue leggi e le sue prescrizioni, affinché tu viva e ti moltiplichi, e il SIGNORE, il tuo Dio, ti benedica nel paese dove stai per entrare per prenderne possesso" (Deut. 30:16). Ciò peraltro non significa che Israele debba osservare i comandamenti al fine di entrare in rapporto con Dio. La sua elezione rimane prioritaria rispetto alla chiamata all'obbedienza, eppure ora la conservazione dello *status* di eletto e la realizzazione delle promesse del patto sono fatte dipendere dall'obbedienza ai

comandamenti. Da questo punto in poi, in via di principio, il giudaismo diventa ciò che è stato definito un "nomismo pattizio", cioè una religione concentrata sull'obbedienza alla Legge, ma all'interno di una cornice più ampia e antecedente costituita dall'elezione e dal patto. Il giudaismo diventa necessariamente nomistico, "centrato sulla legge", ma entro un contesto di grazia (e quindi, "non legalistico").

c) Il tempio

Il punto centrale della pratica religiosa dei giudei fu dapprima il tabernacolo del deserto con il santuario, poi il tempio costruito da Salomone. Le diverse caratteristiche del tabernacolo e del tempio, e precisamente la loro struttura (con l'arca del patto nel luogo santissimo, e con i diversi cortili da percorrere per arrivarci), il loro culto (il rituale dei sacrifici), con i sacerdoti che fungevano da mediatori e le molteplici regole, erano tutti mezzi che parlavano agli ebrei della santità di Dio, della peccaminosità dell'uomo, e della necessità di un'espiazione al fine di sperimentare il perdono. Il tempio, sede della presenza di Dio in mezzo a Israele, divenne ancora di più il centro simbolico dell'identità d'Israele quale popolo di Dio, il centro dell'autorità non solo religiosa, ma anche economica, nazionale e politica. Il tempio di Salomone fu distrutto nel 586 a.C., ma quando i giudei ritornarono dall'esilio la ricostruzione di un secondo tempio costituì la loro principale priorità (Esdr. 1:3; 3:2–3, 10–13).

In via di principio tutti i giudei e tutto i giudaismi si sentivano legati al tempio. Ma non furono sempre tutti d'accordo in merito alla moralità o alla legittimità dei sacerdoti responsabili del servizio nel tempio. Con la deposizione di Onia III nel 174 a.C. il tempio finì sotto il controllo di una successione di Sommi sacerdoti che non appartenevano alla discendenza di Sadoc. La setta di Qumran rifiutava, non il tempio in quanto tale, ma la dominazione illegittima dei sacerdoti di quel tempo, e aspettava il giorno in cui il tempio sarebbe stato purificato e i sacerdoti sadociti ne avrebbero riacquistato il controllo.

d) La terra

Come abbiamo visto, la terra faceva parte delle promesse del patto fin dall'inizio. Ci fu un legame inestricabile tra la terra e la speranza dei giudei fondata sulla lealtà di Yahweh nei confronti del patto stipulato. Il futuro che Dio aveva promesso a Israele era inconcepibile senza la realtà di un possesso sicuro della terra. Pertanto la terra, come il tempio, acquistò un significato altamente simbolico per i giudei.

II. L'emergere del giudaismo del secondo tempio

a) Il significato decisivo dell'esilio

L'esilio babilonese fu una catastrofe di portata difficilmente misurabile per l'influenza sulla forma che il giudaismo acquisì in seguito La sconfitta di Giuda e la distruzione del tempio rappresentarono la più aperta contraddizione al principio dell'elezione d'Israele e delle promesse del patto. La tensione nelle prospettive del dopo esilio è dovunque evidente (Lam. 5:19–22; Sal. 137:1–4; Agg. 2:3; Zacc. 1:12, 2; Baruc 10:6–11:7). La spiegazione dominante della tragedia si basava su brani della Torah come Deuteronomio 4:25–28; 30; 31:27–29, che mettevano in evidenza la mancata obbedienza d'Israele ai comandamenti del Signore (si veda specialmente Lam. 1:8, 18, 22; 4:6; Esdr. 5:12; 9:6–7, 13; Nee. 9:26–31; Zacc. 7: 12: *Testamento di Mosè* 3:13; *Testamento di Giuda* 23; *Testamento di Zabulon* 9; *Testamento di Neftali* 4:1–3; *Salmi di Salomone* 9:1–3). L'altro lato della medaglia era che Israele non aveva ancora realizzato l'adempimento delle promesse ricevute, perché non aveva ubbidito alla Legge. Perfino dopo che furono effettivamente ritornati dall'esilio molti giudei probabilmente pensavano che, a motivo del mancato adempimento delle promesse, Israele rimaneva in esilio. Pertanto il giudaismo del dopo esilio si rivolse alla legge con ardore e intensità rinnovati.

Ciò portò molti studiosi ad evidenziare, per quanto semplicisticamente, un contrasto tra la religione dell'AT e il "giudaismo". Pertanto molti parlano della nascita del giudaismo al momento della rilettura della Legge di Mosè ordinata da Esdra lo scriba (esperto della legge) registrata in Neemia 8:1–12, alla quale seguì lo studio delle "parole della Legge" in 8:13–18. Ci fu quindi uno spostamento dall'importanza preponderante del patto verso il nomismo.

b) Il tentativo di distruzione del giudaismo da parte di Antioco IV Epifane

Nel 168–167 avvenne un fatto che sotto molti aspetti fu analogo all'esperienza dell'esilio ed ebbe anche una grande importanza nel plasmare la mentalità del giudaismo del secondo tempio, proprio dei tempi di Gesù. Antioco contaminò il tempio, proibì la pratica del giudaismo e tentò di ellenizzare del tutto gli ebrei. Sebbene tale disastro fosse contrastato dalle azioni eroiche dei maccabei, lasciò un segno indelebile nella psiche del giudaismo del II sec. La convinzione che fosse importante conservare i caratteri peculiari della legge ardeva più profondamente nell'animo degli ebrei.

c) Lo sviluppo del genere apocalittico

Il genere apocalittico prosperò nell'ambito del giudaismo post–esilico. Esso fornì un mezzo per far fronte al fatto che, a quanto pareva, Dio non aveva potuto mantenere le promesse fatte a Israele. Questo allentò la tensione di cui si è parlato in precedenza. L'obiettivo che Dio si era posto, l'èra futura, non sarebbe stato raggiunto con un'evoluzione da attuarsi all'interno della storia ordinaria. Il futuro era certamente nelle mani di Dio, ma l'adempimento delle promesse sarebbe avvenuto soltanto dopo un intervento radicale di Dio. Il momento dell'adempimento era fissato in modo immutabile nella volontà di Dio e i segni del suo approssimarsi, secondo quanto si affermava, erano già stati rivelati (gr. ***apokalyptō***) a certi individui i quali rendevano pubbliche le loro opinioni sotto lo pseudonimo di eroi delle Scritture dal passato. Israele non doveva fare altro che aspettare pazientemente e tenersi pronto.

III. Sètte e aspetti diversi del giudaismo del secondo tempio

a) I farisei

Il posto d'onore deve essere riservato ai farisei, poiché costituirono la fonte di tutto il giudaismo posteriore (dopo il 70 d.C.). Sono i discendenti ideali, anche se non di fatto, del movimento della Torah iniziato da Esdra e dagli Aasidei del II sec. a.C. che, come i maccabei, resistettero con tanto valore alla ellenizzazione degli ebrei. Il programma dei farisei per far fronte alla situazione del dopo esilio prevedeva un'adesione più fedele ai comandamenti da attuarsi mediante la spiegazione particolareggiata del loro significato, al fine di erigere una barriera attorno alla Torah (*'Aboth*, 3:14). Lo fecero sviluppando una tradizione orale per elaborare i comandamenti. In seguito si disse che tale tradizione risaliva a Mosè, quando era sul Sinai (*'Aboth*, 1:1), dove si supponeva fossero state date due leggi, una scritta e una orale. I farisei compaiono nei Vangeli come i principali oppositori di Gesù ed egli li descrive come coloro che "siedono sulla cattedra di Mosè", cioè persone conosciute per la loro perizia nell'interpretare la Legge di Mosè (Matt. 23:2; *cfr.* Giuseppe Flavio, *Bell.*, 1.110; *Ant.*, 17:41; 13.297). La loro ricerca di giustizia era approvata, in linea di principio, da Gesù, ma egli tuttavia criticava severamente la loro tradizione orale (*p.e.* in Mar. 7:8–9; Matt. 23:4, 13–28). I farisei si soffermavano su questioni di purezza rituale, esigendo che le norme di purezza osservati dai sacerdoti nel tempio fossero osservati dalle normali famiglie. Dedicavano la massima attenzione alle questioni riguardanti il poter mangiare o meno con certe persone e le restrizioni alimentari, sebbene per loro anche l'osservanza del sabato e il dare la decima fossero importanti, come la circoncisione.

È noto che i farisei, a differenza dei sadducei, credevano nella risurrezione dei morti come pure negli angeli e nei demoni (*cfr.* Atti 23:8 e i riferimenti a Giuseppe Flavio citati sopra). Si distinguevano dai sadducei anche perché credevano in una ricompensa e un castigo dopo la morte, e che le promesse fatte a Israele avrebbero trovato un adempimento futuro con la venuta di un Messia. (Molti dei farisei, se non tutti, condividevano la prospettiva apocalittica). I farisei sostenevano la sovranità di Dio e la volontà libera dell'uomo in una tensione irrisolta. Si veda anche la voce *farisei.

b) Gli esseni

Gli esseni, già noti a Giuseppe Flavio e al Documento di Damasco (ma sorprendentemente non menzionati nel NT) ci sono ormai molto più familiari dopo la scoperta dei MSS del Mar Morto. Detti documenti ci parlano probabilmente di una comunità monastica degli esseni che visse a Qumran sulla riva nord–occidentale del Mar Morto (c'erano comunità di esseni anche in altre località) dal II sec. a.C. fino al 70 d.C. Anche il programma degli esseni prevedeva una ricerca intensa per raggiungere la giustizia della Torah. Ma ciò che li caratterizzava in modo particolare era che loro stessi si consideravano la comunità del nuovo patto, che viveva negli ultimi giorni immediatamente precedenti la realizzazione escatologica della speranza d'Israele. Il capo della comunità, il Maestro di giustizia, interpretava gli scritti profetici in modo da dimostrare che i membri della comunità erano coloro dei quali parlavano i profeti, quando annunciavano la fine dell'età presente. Si veda anche la voce *esseni.

c) I sadducei

I sadducei erano un gruppo sacerdotale che godeva dell'autorità del Sommo sacerdote ed esercitavano pertanto il loro potere sul culto del tempio. In quanto opportunisti aristocratici che facevano i comodi dei romani nell'amministrazione del territorio, i sadducei manifestavano la loro mancanza di fede nell'adempimento escatologico delle promesse d'Israele. Come abbiamo visto, non accettavano la risurrezione dai morti, e quindi non credevano in una ricompensa o un castigo dopo la morte. Sembrava che volessero sfruttare al massimo il loro *status quo* e respingevano fermamente il determinismo parziale dei farisei, credendo nella piena libertà dell'individuo. Rifiutavano di accettare l'autorità della legge orale dei farisei e cre-

devano nell'autorità finale del solo Pentateuco. Qualche elemento di provenienza rabbinica, fa pensare che i sadducei dissentissero dai farisei su alcune questioni relative alla purezza. Si veda anche la voce *sadducei.

d) Gli zeloti

Sebbene poche, se non addirittura nessuna, particolarità li distinguesse come sètta giudaica (sotto molti aspetti erano d'accordo con i farisei; Giuseppe Flavio, *Ant.*, 18.23), vale la pena qui menzionare la "quarta filosofia" descritta dallo stesso Giuseppe. Avendo in mente i successi dei maccabei, i membri del gruppo in esame credevano che Dio avrebbe onorato le loro strategie violente contro i romani. Se i sicari ("uomini del pugnale"), assassini politici, non debbano essere identificati con gli zeloti, questi ne condividevano quanto meno la stessa visione. Era un punto di vista che si differenziava nettamente dall'idea del determinismo dei farisei, e dal concetto apocalittico di un tempo prefissato in cui si sarebbero realizzate le promesse. Tuttavia, la loro speranza non era dissimile da una prospettiva apocalittica, nonostante il fatto che non fossero disposti ad aspettare passivamente che Dio agisse, ma passavano a un'azione politica diretta. Le ambizioni degli zeloti finirono tragicamente con la presa di Masada nel 74 d.C., sebbene lo spirito degli zeloti riaffiorasse per un po' di tempo nella seconda rivolta giudaica del 132–135 d.C. Si veda anche la voce *zeloti.

IV. L'emergere del giudaismo rabbinico

La catastrofe della caduta di Gerusalemme e della distruzione del tempio, nel 70 d.C., mise di nuovo il giudaismo di fronte a una crisi cruciale, di importanza paragonabile all'esilio babilonese e la profanazione del tempio da parte di Antioco con la relativa persecuzione del giudaismo; ma caratterizzata da una finalità non contraddetta dalla seconda rivolta giudaica del 132–135 d.C. Tra tutte le varietà del giudaismo esistenti nel periodo del secondo tempio, soltanto una emerse dalle ceneri: il giudaismo farisaico. Secondo l'espressione di G.E. Moore, "il giudaismo è il monumento dei farisei" (*Judaism* 2, p. 193). Negli ultimi decenni del I sec. il giudaismo rabbinico cominciò a consolidarsi a Javneh, sotto la guida di Jochanan ben Zakkai. Usando un'espressione di Jacob Neusner, il giudaismo farisaico si spostò "dalla politica alla pietà". Senza abbandonare la credenza strutturale di base del giudaismo descritta in precedenza, il giudaismo rabbinico mise continuamente a fuoco l'obbedienza personale alla legge così come fissata nella crescente tradizione orale. Sebbene sia indubbio che i rabbini pregassero per l'adempimento delle promesse e per la realizzazione della speranza d'Israele (p.e., nel *Qaddish*), nel mondo rabbinico della pietà incentrata sulla Torah era come se il tempo si fosse fermato. Senza il tempio e senza una nazione, l'accento, per quanto riguardava la pietà, fu posto sull'individuo, la sua tavola, la sua preghiera, il suo studio della Torah e, in particolare, sullo studio dei comandamenti. Mediante l'opera dei Tannaim ("ripetitori") la legge orale fu conservata e fu ulteriormente sviluppata fin quando non fu pubblicata e redatta nella sua forma definitiva, in quella che è conosciuta come la Mishnah, a opera di Giuda il Patriarca, verso il 200 d.C. Altro materiale dei Tannaim (*Baraitoth*) fu raccolto nella Tosephta ("supplemento") e la loro opera sopravvive nei Midrashim (commentari della Scrittura). Gli altri custodi della tradizione rabbinica, gli Amoraim ("oratori") proseguirono nell'opera che alla fine prese forma nei commentari alla Mishnah, nelle forme conservate nei Talmud Babilonese e Palestinese. In tal modo il corso successivo del giudaismo e il suo spirito furono fissati per iscritto fino ad arrivare alle sue manifestazioni odierne.

Bibliografia. J.H. Charlesworth, a cura di, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1983, 1985, ed. it. Torino, 2006; S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 1987; W.D. Davies e L. Finkelstein, a cura di, *The Cambridge History of Judaism*, 2, 1989; J.D.G. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, 1991; C.A. Evans e D.A. Hagner, a cura di, *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, 1993; S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second Temple Judaism*, 1980; L.L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 1992; R.A. Kraft e G.W.E. Nickelsburg, a cura di, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, 1986; F.G. Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 1994; G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 1927–1930; J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, 1973; *idem.*, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, 1981, tr. it. Bologna, 1995; G.W.E. Nickelburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, 1981; S. Safrai, *Compendia. Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Parte I: *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 voll., 1974–1976; A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, 1988, tr. it. Brescia, 2003; E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63BCE–*

66CE, 1992, tr. it. Brescia, 1999; E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 a.C.–135 d.C.), ed. riv. G. Vermes, F. Millar e M. Black, 1973–1987, tr. it. Brescia, 1985–1988; M.E. Stone, *Compendia*, 2:2, *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus*, 1984; H.L. Strack e G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (trad. M. Bockmuehl), 1991; J.C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, 1994, tr. it. Roma, 1995; N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, 1992, pp.145–338, **in it.** *ER* 6, pp. 278–287; G. Galbiati, *Il Giudaismo*, Genova, 1977; S. Cavalletti, *Il giudaismo intertestamentario*, Brescia, 1991; J. Neusner, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Brescia, 1989; P. De Benedetti, *Introduzione al Giudaismo*, Brescia, 1999; G. Jossa, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Brescia, 2001: E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004. (D.A. Hagner)

GIUDEA

Designazione greca e romana del territorio di *Giuda. La parola è in realtà un aggettivo ("giudaica") che sottintende il nome *gē* ("terra") o *chōra* ("paese"). Dopo la conquista romana (63 a.C.) in un senso più ampio sembra designare un territorio più vasto, comprese la Galilea e la Samaria e, in senso più ristretto, a esclusione di queste ultime due regioni. Il regno della Giudea, sotto Erode (37–4 a.C.), comprendeva tutto questo territorio e alcuni distretti a est del Giordano. L'etnarchia della Giudea, sotto Archelao (4 a.C.–6 d.C.) abbracciava la Giudea in senso stretto e la Samaria, e questo stesso territorio costituiva la provincia romana della Giudea, dal 6 al 41 d.C. Dopo la morte di Erode Agrippa I nel 44 d.C. la provincia romana della Giudea comprendeva anche la Galilea. (*Israele). Il "deserto della Giudea" (Matt. 3:1), che vide il ministero di Giovanni Battista, è probabilmente identico al "deserto di Giuda" (Giu. 1:16, ecc.), cioè il deserto a ovest del mar Morto. (J.D. Douglas).

*Terra di Israele

GIUDEO

(Ebr. *y^ehûḏî*, aram. *y^ehûḏai*; gr. *joudaios*; lat. *judaeaus*). Originariamente un membro dello stato di *Giuda (II Re 16:6; Nee. 1:2; Ger. 32:12) e usato dagli stranieri dall'VIII sec. a.C. in poi (*p.e.* assir. *Yaudaia*, *ANET*, pp. 287, 301). In tempi post-esilici i non giudei usavano questo termine per definire coloro che avevano abitato nella provincia di Giuda in precedenza (Est. 9:15; Dan. 3:8; Zacc. 8:23) o i proseliti del *giudaismo (Est. 8: 17). "Giudea" ricorre in I Cronache 4:18; Atti 16: 1; 24:24 e "giudeo" in Galati 2:14 (gr.) e Tito 1:14. La "lingua dei giudei" è il dialetto semitico locale parlato in Giuda che, come "giudeo" (Ger. 34:9), diventa sinonimo di "ebraico".

Nel NT, il termine "giudei" indica i membri della fede ebraica o i loro rappresentanti (specialmente in Giov.), ma in tempi moderni, e in particolare nello stato di Israele, "giudei" (o "ebrei") non denota necessariamente la religione ma piuttosto la discendenza etnica. La sua precisa connotazione, pertanto, oggi è spesso dibattuta.

Bibliografia. *EJ*, 10, 1971, pp. 22–26. (D.J. Wiseman)

*Ellenisti; *Greci

GIUDICI

La parola ebr. (*šōpēṭ*) indica colui che amministra la giustizia, punisce i malfattori e difende i giusti.

I. L'istituzione mosaica

Nel periodo del deserto Mosè correva il rischio di esaurirsi sedendo tutto il giorno per esaminare i casi che gli erano presentati (Es. 18:13–27; *cfr.* Es. 2:14). Seguendo il consiglio di Ietro egli nominò dei sostituti aventi il compito di giudicare sulle questioni ordinarie, e di riferire a lui soltanto sulle questioni di maggiore importanza (si veda anche Deut. 1:9–18).

La legge del Deuteronomio disciplina la nomina dei "giudici" e i "magistrati" NVR (Diod., "ufficiali"; NIV, "*officials*") incaricati di assisterli (Deut. 16:18), "in tutte le città". Pertanto la norma più antica risalente al periodo del pellegrinaggio nel deserto venne poi adattata al periodo in cui il popolo si insediò in Canaan.

Si insiste molto sul bisogno di una scrupolosa equità e di una giustizia imparziale (Deut. 1: 16; 16:19; 24:17; 25:13–16). Dato che il libro della legge era affidato ai sacerdoti i casi di maggiore importanza dovevano essere esaminati da un giudice con l'assistenza dei sacerdoti quali consulenti (Deut. 17:8–13). Nell'epoca della conquista vediamo dei giudici che partecipano all'assemblea della nazione (Gios. 8:33; 24:1).

II. Il periodo dei giudici

Dopo la morte di Giosuè ci fu un periodo di disorganizzazione, di discordie tribali e di sconfitte, descritto nel libro dei Giudici. Ma quando il popolo gridò al SIGNORE, ci dice l'autore, "egli fece sorgere dei giudici, che li liberavano" (Giu. 2:16).

Questi eroi nazionali vengono a volte chiamati "liberatori" (3:9, 15) e della maggior parte è detto che "furono giudici d'Israele" per un certo numero di anni; il primo di loro fu Otniel (3:9) e l'ultimo Sansone (16:31).

È evidente che qui si dà un nuovo significato alla parola "giudice", la quale indica sia un capo militare che un governante in periodo di pace. Possiamo vedere qui una figura di Cristo, che venne per essere il nostro Salvatore, resta con noi come Capo e ritornerà per essere il nostro Giudice.

In I Samuele c'è la transizione verso l'epoca della monarchia. Eli "era stato giudice d'Israele per quarant'anni" (I Sam. 4:18), e "Samuele fu giudice d'Israele per tutto il tempo della sua vita", e "andava ogni anno a fare il giro di Betel, di Ghilgal e di Mispa"; più tardi, "quando divenne vecchio, nominò i suoi figli giudici d'Israele" (7:15—8:1).

Testi provenienti da *Mari (1800 a.C. *ca.*) descrivono le attività di capi chiamati *šāpiṭum*, che svolgevano compiti simili a quelli dei "giudici" israeliti. Essi agivano come "governatori" provinciali locali e operavano, insieme ad altri "governatori", sotto il Gran re (A. Marzal, *JNES* 30, 1971, pp. 186–217). Tra i loro compiti c'era l'amministrazione della giustizia, il mantenimento dell'ordine, la riscossione delle imposte e dei tributi, la raccolta di informazioni e l'ospitalità. Quindi l'ebr. *šōpēṭ* dovrebbe essere tradotto, più esattamente, "governatore" non "giudice", poiché quest'ultimo termine descrive soltanto alcune delle sue funzioni. Dei funzionari con compiti simili sono menzionati nelle più antiche tavolette provenienti da *Ebla.

III. Sotto la monarchia

Al tempo dei re troviamo dei giudici impegnati sia nella giustizia sia nell'amministrazione. Tra i funzionari di Davide "Chenaia e i suoi figli erano addetti agli affari esterni al tempio, come magistrati e giudici in Israele" (I Cro. 26:29).

Dopo la divisione nei due regni Giosafat dimostrò uno zelo per "il libro della legge del SIGNORE" (II Cro. 17:9), "stabilì dei giudici nel paese, in tutte le città" (19:5), e ordinò loro di agire fedelmente (II Cro. 19:9–10; *cfr.* Deut.16:19–20).

Infine, dopo il ritorno dall'esilio, il decreto di Artaserse ordinò a Esdra di "stabilire dei magistrati e dei giudici che amministrino la giustizia a tutto il popolo" (Esd. 7:25).

In seguito, i governanti fenici assunsero il titolo di *šōpēṭ*, *cfr.* il cartaginese *suffetes*, citato da scrittori romani (*Fenicia).

Bibliografia. W. Richter, *ZAW* 77, 1965, pp. 40–72; D.J. Wiseman, *BS* 134, 1977, pp. 233–237; *JBL* 8, 1988, pp. 130–136, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 902–911; J.L. McKenzie, *Il mondo dei Giudici*, Torino, 1970; V. Liberti, a cura di, *I laici nel popolo di Dio*, Roma, 1990. (G.T. Manley, D.J. Wiseman)

*Cronologia dell'AT

GIUDICI, LIBRO

Il libro dei Giudici segue cronologicamente il Pentateuco e Giosuè, e racconta la storia d'Israele dalla morte di Giosuè fino a Samuele. Deriva il suo nome dai suoi personaggi principali, i *šōpᵉṭîm* (Giu. 2:16). Ma quei "giudici" erano qualcosa di più di semplici arbitri giuridici; erano "liberatori" (3:9), erano capi carismatici, ripieni della potenza dello Spirito Santo di Dio, per liberare e proteggere Israele (6:34), fino all'istituzione della monarchia (*cfr.* l'uso della stessa parola per designare i principali magistrati di Cartagine, e come sinonimo di "re" nell'antica Ugarit cananea, *Anat.* 5. 40). Yahweh stesso è il supremo *šōpēṭ* (Giu. 11:27).

I. Sommario dei contenuti

a) Avvenimenti successivi alla morte di Giosuè (1: 1—2:5)

Le tribù di Giuda e di Simeone, ubbidendo inizialmente alla voce del Signore, avanzarono verso sud e conquistarono Bezec, Gerusalemme (che non riuscirono a mantenere, 1:21), Ebron e Debir (nuovamente occupata dopo la devastazione descritta in Gios. 10:36, 39), Corma e tre città dei filistei (non conservate, Giu. 1:19). Le tribù di Giuseppe presero Betel (1:22–26) che si era ribellata (*cfr.* Gios. 8:17; 12:9). Ma in seguito ci fu l'insuccesso: Israele non continuò a scacciare i cananei, non furono conquistate altre città (Giu. 1:27–36) e la tribù di Dan fu perfino scacciata dal territorio che le era stato assegnato (1:34). Una simile tolleranza del male rese necessario il lungo periodo di disciplina punitiva che ne seguì (2:1–5).

b) Storia d'Israele sotto i giudici (2:6—16:31)

i) Lo scrittore ha una visione profetica della storia (2:6—3:6). Il libro in esame parla della retribuzione divina: Dio, nella sua provvidenza, ricompensa la nazione in misura direttamente corrispondente alla fedeltà del suo popolo. Israele in quel periodo subì la tentazione costante di uniformarsi ai riti di fertilità dei loro vicini cananei, avendo riconosciuto la superiorità del loro sistema agricolo. Molti ammettevano che Yahweh aveva guidato Israele nel deserto, ma sembrava che Baal fosse più capace di far spuntare dal terreno i prodotti agricoli! Il libro dei Giudici mette quindi in evidenza un ciclo di peccato che si ripete (l'adorazio-

ne di Baal), la servitù (sotto aggressori stranieri), la supplica (alla misericordia di Dio, perché intervenga a soccorrerli) e la salvezza (per mezzo dei giudici divinamente suscitati).

ii) Sei periodi successivi di oppressione e la carriera di dodici giudici–liberatori (3:7—16:31)

1. *Invasione di Cusan–Risataim* (3:7–11). Dopo essersi conformato alle vie di Canaan, Israele soffrì per otto anni sotto i saccheggi di Cusan–Risataim, invasore proveniente dalla Mesopotamia controllata dagli ittiti (Giu. 3:8). Ma la causa di quanto accadde è da ricercarsi proprio nel peccato d'Israele (3:7) (si veda più avanti, *c*). Ma gli Israeliti "gridarono al SIGNORE e il SIGNORE fece sorgere per loro un liberatore, ...Otniel, ... fratello minore di Caleb" (3:9). I quaranta anni di pace che ne seguirono potrebbero corrispondere al periodo parallelo della signoria degli ittiti, durata fino a qualche anno dopo la morte di Suppiluliuma, nel 1346 a.C. (*CAH*, 2, 2:19).

2. *Oppressione sotto Eglon* (3:12–31). Appena prima dei giorni di confusione internazionale che coincisero con il sorgere dell'aggressiva XIX Dinastia egiziana, "i figli d'Israele continuarono a fare ciò che è male ...; così il SIGNORE rese forte Eglon, re di Moab, contro Israele" (3:12). Ma quando essi "gridarono al Signore, egli fece sorgere per loro un liberatore: Eud, ... *beniaminita" (3:15), e garantì loro ottanta anni di pace, forse a decorrere dal tempo del trattato del 1315, tra Seti e Mursil; *cfr.* il rinnovo dello stesso trattato nel 1284, da parte di Ramses II. Né l'Egitto né gli ittiti sembra avessero compreso la loro funzione provvidenziale, ma gli anni nei quali essi riuscirono a riportare la pace in Canaan sembrano corrispondere proprio ai periodi ordinati da Dio per concedere il "riposo" al suo popolo (*cfr.* J. Garstang, 3, 1931, pp. 51–66). In seguito Samgar ottenne un limitato successo contro i primi filistei, meglio equipaggiati di lui (3:31).

3. *Liberazione da parte di Debora* (4:1—5:31). Con la decadenza degli imperi e il sorgere dell'oppressione dei cananei con Iabin II di Asor (4: 2–3), Dio suscitò il quarto giudice, Debora, una donna. Il suo comandante militare, Barac chiamò a raccolta le tribù nord–occidentali nella valle di Esdraelon per marciare in guerra contro le truppe di Iabin, capeggiate da Sisera. Ma "dai cieli si combatté: gli astri, nel loro corso, combatterono contro Sisera" (5:20): un nubifragio di provenienza divina immobilizzò i carri dei cananei e Sisera fu ucciso, mentre fuggiva, assassinato da una donna chenea. I quaranta anni di pace che seguirono alla vittoria di Debora si possono far corrispondere al forte governo di Ramses III, l'ultimo grande faraone (1199–1168 a.C.).

4. *Liberazione da parte di Gedeone* (6:1—8:32). Dal deserto orientale comparvero i successivi assalitori, madianiti e amalechiti per saccheggiare Israele a motivo del suo peccato (Giu. 6:2–6; *cfr.* Rut 1:1). Ma Israele fu liberato da quei predoni nomadi (7:19–25; 8:10–12; *cfr.* le pacifiche condizioni generali di Rut 2–4, circa venti anni dopo).

5. *Ascesa e caduta di Abimelec* (8:33–10:5). Dopo lo scompiglio causato dal tentativo di Abimelec, figlio di Gedeone, di farsi re d'Israele (Giu. 9), il sesto e il settimo giudice, Toala e Iair riportarono la tranquillità (10:1–5).

6. *Oppressione sotto gli ammoniti e i filistei* (10: 6—16:31). Ma con il risorgere dell'apostasia Dio abbandonò la sua terra all'oppressione simultanea degli ammoniti a est e dei filistei a ovest (10: 7). Dopo diciotto anni la regione orientale d'Israele fu liberata da Iefte, l'ottavo giudice (cap. 11), al quale succedettero tre giudici minori. Ma la regione occidentale del paese rimase soggetta alla potenza crescente dei filistei, nonostante le spettacolari gesta di Sansone, il dodicesimo e ultimo giudice del libro dei Giudici (capp. 13—16).

c) Appendice (17:1—21:25)

L'appendice ci riporta i particolari di due avvenimenti risalenti al primo periodo di apostasia d'Israele (prima di Otniel; *cfr.* la comparsa di Fineas (20:28) e la menzione degli avvenimenti del cap. 18, in Gios. 19:47; l'autore sembra essere contemporaneo alla conquista, Gios. 5:1; 6:25; ma si veda *Giosuè, II). L'appendice ha lo scopo di illustrare quanto fosse grave il peccato d'Israele, dal momento che quasi tutti i comandamenti del Decalogo erano violati. La sezione che narra di Mica e dei daniti (capp. 17–18), ad esempio, racconta che Mica rubò dell'argento da sua madre e poi lo utilizzò per farne un idolo da porre nella sua casa (17:5). Nel frattempo un levita di Dio andava vagando senza sostegno economico finché non fu assunto da Mica. Ma egli a sua volta si dimostrò sleale verso il suo padrone quando gli fu offerta una posizione di autorità dai daniti, gente piena di cupidigia, idolatra e assassina (18: 25). Eppure quel levita era Gionatan, discendente diretto di Mosè (18:30). È vero che non è detto nulla in merito al rispetto del settimo comandamento (sulla purezza); ma i capitoli successivi (19–21, l'oltraggio dei beniaminiti) parlano non solo di una semplice guerra civile e del dare accoglienza a dei criminali, ma anche di prostituzione e dell'infedeltà al proprio uomo da parte della concubina di un levita (19:2), di omosessualità, di violenza carnale e di adulterio (19:22–24), e da ultimo di rapimento in massa (21:23). Erano questi i risultati di quando "ognuno faceva quel che

gli pareva meglio" (Giu. 17:6).

II. Paternità e data

Nel libro dei Giudici non troviamo alcuna indicazione diretta sulla data in cui fu scritto: il canto di Debora (5:2–31) parla di una sua composizione contemporanea agli eventi narrati (5:1) e la sua autenticità è generalmente riconosciuta. Ma il libro in quanto tale non poteva essere stato scritto prima di due secoli dopo. In esso si parla della distruzione e della riduzione in schiavitù di Silo (18:30–31), quando Samuele era giovane (I Sam. 4; 1080 a.C. *ca.*); e l'ultimo episodio che descrive è la morte di Sansone (Giu. 16:30–31) che avvenne pochi anni prima che Samuele fosse nominato giudice (1063 *ca.*). Inoltre la ripetizione della spiegazione "in quel tempo non vi era re in Israele" (17:6; 18:1; 21:25) fa pensare che il libro fu scritto *dopo* che Saul fu salito al trono, nel 1043 a.C. Tuttavia, nel popolo era ancora forte la gioia per aver avuto un re; e il libro sembra sia stato scritto prima della conquista di Ghezer, avvenuta nel 970 a.C. (I Re, 9:16; *cfr.* Giu 1:29) o della presa di Gerusalemme da parte di Davide, nel 1003 (II Sam. 5:6–7; *cfr.* Giu. 1:21).

Lo scrittore di Giudici deve quindi essere stato una persona attiva durante i primi anni del regno di Saul (prima del 1020 a.C.). Deve altresì essere stato un profeta poiché, nella Bibbia ebraica, Giudici è collocato nella sezione profetica del canone (i "primi" profeti: in Giuseppe Flavio, *Ap.* 1.8, tra i libri storici, Giosuè–Giobbe). Si osservi il tono sermoneggiante di 2:10–14; 3:7–8, *ecc.* È molto probabile che si debba riconoscere come autore il profeta Samuele, il quale secondo il Talmud ebraico (*Baba Bathra* 14b) è identificato come autore di Giudici–Rut. Ma, considerato che lo stesso racconto tradizionale prosegue con l'improbabile affermazione che Samuele scrisse anche "il libro che porta il suo nome", ci sentiamo autorizzati a concludere soltanto che l'autore deve essere stato, quanto meno, un appartenente al gruppo profetico di Samuele.

III. Fonti del libro

Lo scrittore di Giudici può essersi basato su fonti orali e scritte ormai perdute, *p.e*, antologie di eroi come "il libro del *yāšār* [giusto]" (Gios. 10:13). I critici moderni sono abituati ad affermare che le fonti dello scrittore consistessero, per lo più, in materiale indipendente (definito in seguito come documento "J" ed "E") e pubblicato da un deuteronomista del periodo dell'esilio ("D") e da redattori sacerdotali ("P"); ma detta analisi cozza contro l'evidenza costituita dallo stesso libro e getta un discredito non necessario sull'unità e sull'autenticità del suo contenuto. Si cerca, ad esempio, di mettere sullo stesso piano la vocazione di Gedeone presso lo strettoio e il sacrificio che ne seguì (Giu. 6:11–24, definito come "J") con l'ordine dato successivamente a Gedeone di distruggere l'altare di Baal e di sostituirlo con un altare dedicato a Yahweh (6:25–32, definito come "E") come se fossero due versioni tra loro in conflitto della stessa chiamata. Ovvero si confonde la cattura da parte di Gedeone dei principi madianiti Oreb e Zeeb, ai guadi del Giordano (7:24–25, "E") con la cattura finale dei *re*, Zeba e Salmunna, avvenuta molto più a oriente (8:10–11, "J") anche se poi si debbano eliminare le parole di 8:10 "tutto quello *che rimaneva* dell'intero esercito", in quanto tentativo di un qualche curatore successivo volto ad armonizzare racconti che si supponevano tra loro in conflitto. (*Pentateuco.)

Il testo ebraico del libro dei Giudici è quello meglio conservato tra tutti quelli dei Primi profeti ed è generalmente esente da errori attribuibili alla trasmissione degli scribi. D'altra parte, la traduzione della LXX evidenzia varianti interne al testo greco, al punto che l'edizione del Rahlfs della LXX ora presenta in ogni pagina due diverse forme del testo greco, secondo i codici A e B.

IV. Circostanze storiche

La situazione storica del periodo dei giudici riguarda la presenza dei cananei. Prima della conquista Mosè aveva ordinato il loro "sterminio" (Deut. 7:2; *cfr.* Gios. 6:17), sia a motivo della loro malvagità di lunga durata (Deut. 9:5; *cfr.* Gen. 9: 22, 25; 15:16) sia a motivo della loro degradante influenza religiosa sul popolo di Dio (Deut. 7: 4); perché su innumerevoli "alti luoghi" i cananei adoravano gli dèi locali della fertilità, i Baalim, in riti nei quali era prevista la prostituzione sacra e perfino il sacrificio di bambini (11:31). Giosuè aveva pertanto soggiogato tutto il territorio di Canaan (Gios. 11:16; *cfr.* 21:43). Ma gli abitanti originari non avevano ancora perso la loro capacità di resistenza. In realtà lo stesso Mosè aveva previsto un'occupazione graduale del territorio (Es. 23:28–30; Deut. 7:22); e ne rimaneva ancora una grande parte da conquistare (Gios.13:1). Sulla scena internazionale possiamo descrivere i fatti più rilevanti nel modo seguente:

1) All'epoca della morte di Giosuè, forse subito dopo il 1400 a.C., il controllo esercitato dalla XVIII Dinastia dei faraoni egiziani sul territorio promesso a Israele era diventato incerto: Amenòfi III si accontentava di governare in un lusso decadente; e il suo successore, Amenòfi IV (Akhenaton, 1379–1362 a.C, *ca.*; *CAH*, 2.2, p. 1038, tr. it., II, 3, pp. 75–123) dedicò le sue attenzioni

esclusivamente alle riforme religiose monoteistiche. Le contemporanee lettere di Amarna provenienti dalle città stato cananee contenevano inutili suppliche di aiuto contro i predoni khabiru. È un'espressione che abbraccia anche gli *ebrei della Bibbia, sebbene fosse usata anche per designare vari aggressori hurriti provenienti dal nord (discendenti da Eber, Gen. 10:21, 25; *cfr.* M.G. Kline, *WTJ* 19, 1957, p. 184; 20, 1957, p. 68). Era un'epoca caratterizzata dalla rinnovata attività degli ittiti provenienti da zone al di là della Siria: il re Suppiluliuma (1385–1346 *ca.*), il più grande re ittita, fomentò in un primo momento l'anarchia tra gli stati più a sud, e in seguito portò a compimento la conquista effettiva degli stessi, per sé e per suo figlio Mursili II.

2) Ma l'Egitto, sotto la nuova XIX Dinastia (1320–1200), visse a sua volta un nuovo risveglio. Seti I riconquistò la Galilea e la Fenicia nel 1318, sconfisse gli ittiti e tre anni dopo sottoscrisse un trattato con Mursil, in base al quale alla Siria fu assegnato il controllo sugli ittiti, mentre gli egiziani avrebbero dominato sul territorio che Dio aveva promesso a Israele e sulla Fenicia. Il giovane Ramses II (1304–1237) denunciò il trattato e invase il territorio ittita. Ma dopo anni di duri combattimenti fu ristabilita la precedente ripartizione delle zone di influenza, con un trattato firmato nel 1284; ci fu quindi un periodo di pace fino al declino dell'impero ittita, motivato dalle invasioni barbariche dell'ultima parte dello stesso secolo.

3) Con la caduta di Creta in mano ai barbari nel 1200 a.C., i filistei che erano stati estromessi, "ciò che resta dell'isola di Caftor" (Ger. 47:4), si rifugiarono a est per rafforzare i vecchi insediamenti costieri della costa del Mediterraneo, a occidente di Israele (*cfr.* Gen. 21:32; Deut. 2:23). Respinti dall'Egitto verso il 1191, da Ramses III della XX Dinastia, si dettero a consolidare la loro posizione in Canaan. Prima della fine del secolo furono pertanto in grado di scatenare la prima delle loro grandi offensive contro Israele: con questo avvenimento si conclude la storia del libro dei Giudici.

V. Cronologia

La cronologia complessiva del libro la si può desumere da un'affermazione di Iefte, verso la fine dell'epoca dei Giudici, secondo la quale a quel tempo erano trecento anni che Israele dimorava nel territorio cananeo (Giu. 11:26; *cfr.* I Re 6:1, da dove si può dedurre un numero di anni simile). Tuttavia, per un calcolo cronologico più preciso bisogna considerare due altri fatti che troviamo nella Bibbia. Primo: poiché non è indicato il periodo di tempo che va dalla fine della conquista all'inizio della prima oppressione (mesopotamica), si deve conteggiare all'indietro dall'inizio del ministero profetico di Samuele (1063 a.C. *ca.*) considerando, dalla probabile data del 930 della divisione del regno, 113 anni per i regni di Salomone, Davide (su tutto Israele), e Saul e i suoi successori [I Re 11:42; 2:11; Atti 13:21], più 20 anni per Samuele [I Sam. 7:2; *cfr. HDB*, 1, p. 399]). Secondo: poiché in alcuni casi i periodi in cui agirono alcuni giudici si sovrappongono (*cfr.* Eud e Samgar, Giu. 3:30—4:1), il modo migliore per comprendere la cronologia è tener conto della data delle oppressioni e delle successive liberazioni. Assume un significato speciale il fatto che i 40 anni di oppressione dei filistei (13:1) nella Canaan occidentale, proseguirono senza interruzioni dalla morte di Tola e Iair (10:7), fino a quando sorsero come giudici Iefte, i tre giudici minori, Eli e Sansone, e fino al vittorioso avvento di Samuele .

La conferma della vittoria di Debora nel 1216 ci viene ora dai tipi di vasellame trovati nell' ultima città dei cananei, Asor, così che "Barac deve essere datato nella seconda metà del XIII secolo" (*CAH*, 1, 1:239). Dovrebbero quindi essere trascorsi 319 anni (1382–1063) tra la prima oppressione e l'avvento di Samuele, il che ci porta a pensare a una conquista avvenuta tra il 1406 e il 1400 a.C. Una data alternativa verso il 1240 porterebbe a comprimere maggiormente il periodo dei giudici.

VI. L'insegnamento del libro

In base ai principi espressi in Giudici 2:6—3:6 e agli esempi storici concreti fornitici nel resto del libro, il suo insegnamento può essere riassunto nel modo seguente:

a) L'ira di Dio verso il peccato (2:11, 14). La speranza che Israele potesse sopravvivere dipendeva soltanto dal mantenimento dell'unità fra le tribù, ma il necessario sforzo per collaborare scaturì soltanto dalla dedizione di tutti al loro Dio (*cfr.* 5: 8–9, 16–18). La perdita della fede equivaleva all'estinzione.

b) La misericordia di Dio in caso di ravvedimento (2:16). Perfino l'oppressione straniera servì come strumento della grazia divina, per l'edificazione d'Israele (3:1–4).

c) La totale depravazione dell'uomo. Dopo ogni liberazione, "quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri" (2:19). La società individualistica ha dimostrato la propria intrinseca inadeguatezza, perché l'uomo da solo si allontana inevitabilmente dalla retta via (17:6). Israele aveva bisogno di un re, sebbene dovesse essere un re che avrebbe adempiuto la volontà di Dio (*cfr.* 8:23; 9:6, 56). L'autore di Giudici fu per-

tanto uno dei primi veri storici della civiltà, che non si limitò a registrare gli avvenimenti, ma interpretò i fatti basandosi su un'esplicita filosofia della storia. Per quanto riguarda la validità permanente della sua filosofia deuteronomista della retribuzione, si deve ammettere che in quei tempi antichi, quando la rivelazione era più limitata, la provvidenza operava in maniera più evidente che ai tempi nostri. Ma i suoi principi base rimangono eternamente validi: la nazione che pecca sarà punita, chi si ravvede sarà salvato, e tutti i sistemi creati dall'uomo sono destinati a fallire. Nella storia l'unica speranza valida risiede nella venuta di Cristo, il re.

Bibliografia. G.L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, 1974, pp. 274–279, tr. it. Modena, 1972; A.E. Cundall e L. Morris, *Judges–Ruth, TOTC*, 1968; G. Fohrer, (Sellin's) *IOT*; 1968, pp. 196–215; R.K. Harrison, *IOT*, 1968, pp. 680–694; J.D. Martin, *The Book of Judges, CBC*, 1975; J.B. Payne, *ZPEB*, 1, pp. 833–836; *idem.*, *An Outline of Hebrew History*, 1954, pp. 78–91; J.A. Soggin, *Judges: An Integrated Reading*, 1987; M. Wilcock, *The Message of Judges, BST*, 1992; L.T. Wood, "Date of the Exodus", pp. 66–87 in J.B. Payne, a cura di, *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, **in it.** *CBI* 1, pp. 307–337; *PS*, 1, pp. 307–319, pp. 320–330; *IS* 1, pp. 397–441; H. Rossier, *Il libro dei Giudici*, Padova, 1992; H.W. Hertzberg, *Giosuè, Giudici, Rut*, Brescia, 2001. (J.B. Payne)

*Canone dell'AT

GIUDIZIO

I. L'insegnamento biblico

(Ebr. *šāpaṭ*; gr. *krima*, *krisis*). Nell'AT Dio compare molto spesso nel ruolo di "Giudice di tutta la terra" (Gen. 18:25), o più genericamente come "il Dio di giustizia" (Mal. 2:17; *cfr.* Deut. 1:17; 32:4; Sal. 9:8; 94:2; 97:2; Is. 30:18; 41:1; 61:8; Ger. 12:1; Ez. 7:27; Mich.6:1; ecc.). Il giudizio non comporta semplicemente il dover stabilire, con esattezza e in modo distaccato, il peso del bene e del male, ma piuttosto un'azione vigorosa contro il male. In base a tale presupposto il popolo di Dio è invitato a sua volta a esercitare il giudizio (Is. 1:17; Mich. 6:8; Zac. 8:16). Il giudizio di Dio non è impersonale, non è l'attuazione di qualche principio immutabile, è un concetto fortemente personale. È strettamente legato al carattere di Dio, pieno di misericordia, di bontà, di giustizia, di verità, *ecc.* (Sal. 36:5; Ez. 39:21; Os. 2:19). È l'attuazione della misericordia e dell'ira di Dio nella storia e nell'esperienza di vita dell'uomo. Pertanto il giudizio di Dio può portare liberazione al giusto (Deut. 10: 18; Sal. 25:9–10) ma anche morte e condanna per il malvagio (Es. 6:6; Num. 33:4; Deut. 32:41; Is. 4: 4; Ger. 1:10; 4:12; Ez. 5:10; 23:10; 28:22). Quella del giudizio è un'idea molto ricca nell'AT, dove sono usate anche altre parole con lo stesso significato (*cfr. dîn*, Gen. 30:6; Giob. 36:17; *pll*, I Sam. 2:25; Sal. 106:30; *pqd* Ger. 14:10; 51:47; *ykḥ*, Is. 1:18; Mich. 6:2; *rîḇ*, Es. 23:2 e s.; Sal. 43:1). Nelle parti finali dell'AT il pensiero del giudizio di Dio è sempre più legato con l'attesa escatologica dell'arrivo del Giorno del SIGNORE (Gioe. 2:1–2; Am. 5:18–19; 8:9–10; Abd. 15 e *passim*; Sof. 1:7, 14–15; Mal. 4:1–2).

Il NT, come ci si poteva aspettare, continua a mettere l'accento sul giudizio come qualcosa che appartiene alla natura di Dio e come parte essenziale della sua attività (Rom. 1:18; Ebr. 12:23; I Pie. 1:17; 2:23; Apoc. 16:5 e s.). Come nell'AT, i giudizi di Dio non sono limitati al futuro ma sono già all'opera nella vita dell'uomo dell'età presente (Giov. 8:50; Rom. 1:18, 22, 24, 26, 28; Apoc. 18:8). Anche ora il giudizio è associato con Cristo che dà attuazione ai giudizi del Padre (Matt. 3: 11–12; 10:34; Giov. 3:19; 5:30; 8:12, 16; 9:39). La luce della Parola di Dio brilla già nel mondo per mezzo della sua auto–rivelazione nell'esperienza morale dell'uomo, e in modo supremo nella Parola incarnata, Gesù Cristo. Il giudizio degli uomini è già all'opera, perché essi stessi dimostrano con le loro azioni di "amare le tenebre più che la luce" (Giov. 3:19).

Ma nel NT i riflettori sono puntati sul giudizio futuro, un giudizio finale che accompagnerà il ritorno di Cristo (Matt. 25:31–46; Giov.5:22, 27; Rom. 3:5–6; I Cor. 4:3–5; Ebr. 6:1–2). È il giorno del giudizio futuro (Giov. 6:39; Rom. 2:15–16; I Cor. 1:8; 5:5; Ef. 4:30; Fil. 2:16; II Tess. 1:10; I Pie. 2:12; II Pie. 3:12; I Giov. 4:17; Giuda 6; Apoc. 6: 17; 16:14). Il Giudice sarà Cristo stesso (Giov. 5: 22; 12:47–48; Atti 10:42; 17:31; II Tim. 4:8). Saranno giudicati tutti gli uomini, nessuno escluso (II Tim. 4:1; Ebr. 12:23; I Pie. 4:5). Anche gli angeli saranno sottoposti al giudizio (II Pie. 2:4; Giuda 6). Si terrà conto di ogni aspetto della vita, compresi "i segreti degli uomini" (Rom. 2:16), "i pensieri dei cuori" (I Cor. 4:5; *cfr.* Mar. 4:22; Luca 12:2–3), e "ogni parola oziosa" (Matt. 12:36). Il giudizio non riguarderà soltanto gli increduli. Anche i cristiani (si veda il par. **III.**, più avanti) dovranno affrontare un giudizio (Matt. 7:22–23; 25: 14–30; Luca 19:12–28; I Cor. 3:12–15; II Cor. 5: 10; Ebr. 10:30; Giac. 3:1; I Pie. 1:17; 4:17; Apoc. 20:12–13). Non ci sarà modo di evitare il giudizio che verrà (Ebr. 9:27); esso è certo tanto quanto la

morte (Rom. 2:3; Ebr. 10:27). Detto evento è spiegato in modo estremamente chiaro nelle parabole di Gesù (Matt. 13:24–30, 36–43, 47–50; 21:33–41; 22:1–14; 25:1–13, 31–46; ecc.).

II. Su cosa si baserà il giudizio

Il giudizio si baserà sul modo in cui l'uomo risponde alla volontà di Dio rivelata. Riguarderà pertanto l'intera gamma dell'esperienza umana, i pensieri, le parole e le azioni, e si eserciterà in modo da tener conto di tutti i diversi gradi di conoscenza della volontà di Dio, e quindi della diversa capacità di ciascuno di metterla in pratica (Matt. 11:21–24; Rom. 2:12–16). Il giudizio sarà assolutamente giusto e del tutto convincente (Gen. 18:25; Rom. 3:19). Il giudice di tutta la terra agirà bene e ogni bocca rimarrà chiusa, riconoscendo la validità dei suoi giudizi (*cfr.* Giob. 40:1–5; 42:1–6). Come Giobbe, possiamo aggrapparci alla giustizia di Dio (Giob. 13:13–16; 16:18–19; 19:23–24; 23:1–17; 31:1–40). Di fronte alle frequenti ingiustizie della vita della nostra epoca possiamo conservare la certezza che Dio conosce ogni cosa, che non è possibile burlarsi di lui e che egli ha fissato un giorno in cui giudicherà il mondo con giustizia (Atti 17:31). Possiamo avere fiducia che egli agirà nella sua futura attività di giudizio con la stessa perfezione e la stessa vittoria che manifesta attualmente nelle sue azioni di grazia e di sovranità.

A volte si sostiene l'esistenza di una difficoltà riguardante il fondamento del giudizio, in quanto sembra che la Scrittura in certi punti parli in due modi diversi. Da una parte è detto che la nostra *giustificazione davanti a Dio si basa soltanto sulla fede, e senza la nostre buone opere (Rom. 5:1 e s.; 3:28), mentre altrove si afferma che il giudizio si basa sulle opere dell'uomo (Matt. 16:27; 25:31–46; Rom. 2:6; I Cor. 3:8; Apoc. 22:12). È una difficoltà più apparente che reale.

È bene tener presenti i seguenti punti:

i) La giustificazione è un'idea escatologica, significa cioè che siamo dichiarati giusti davanti a Dio quando egli si siederà per giudicare. Si tratta in realtà di un'anticipazione dell'argomento di cui parliamo, il giudizio finale di Dio. L'uomo di fede, che confida nei meriti perfetti e nell'opera compiuta di Cristo, ha la garanzia che sarà assolto nell'ultimo giorno (Rom. 5:1; 8:1; I Cor. 1:30). Avere fede in Cristo vuol dire che le "buone opere" di Cristo, cioè la sua obbedienza perfetta mentre era in vita e la sua morte, ci sono imputate qui e ora e rimarranno a nostro credito fino al giorno del giudizio. In questo senso nessuno può essere giustificato senza le "opere", cioè senza l'obbedienza di Cristo nella vita e nella morte. Ed è questo l'unico fondamento che permetta all'uomo di potersi presentare davanti a Dio.

ii) La suddetta relazione con il carattere perfetto e con le opere perfette di Cristo non ha soltanto un valore giuridico. Noi non siamo stati semplicemente dichiarati giusti. La nostra unione con Cristo comporta una vera e propria incorporazione nella sua morte e nella sua risurrezione (Rom. 6: 1–11; Gal. 2:20; Ef. 2:5–6; Col. 2:20; 3:1–2). Pertanto nella vita degli appartenenti al suo popolo sarà inevitabilmente riprodotto, anche se solo in una certa misura, il carattere di Cristo. Su questo punto insiste Giacomo (2:18–24). La fede senza le opere è falsa poiché non esiste una fede in Cristo che non ci inserisca in un'unione con lui: essa deve abbracciare tutta la sua missione di redenzione, deve includerci nella sua morte e nella sua risurrezione, con tutte le radicali implicazioni pratiche sul nostro carattere morale che ne conseguono. Esprimendo detto concetto in maniera un po' più tecnica, una giustificazione che non porti alla santificazione dimostra di non essere affatto una giustificazione. Uno scrittore puritano affermava che "dobbiamo dimostrare quale sia il nostro albero genealogico osando essere santi" (W. Gurnall). (*Cfr.* Rom. 6:1–2; Ebr. 2:10–11; I Giov. 3:5–6). Naturalmente, il cristiano continuerà a essere peccatore fino alla fine dei suoi giorni, per quanto attiene al suo comportamento morale. In realtà, soltanto "in Cristo" egli comincia a vedere il peccato nella sua reale gravità e scopre la profondità della sua depravazione morale (I Giov. 1:8—2:2). Ma allo stesso tempo egli è "trasformato nella sua stessa immagine, di gloria in gloria" (II Cor. 3:18). Pertanto se una persona è veramente nata di nuovo per opera dello Spirito (Giov. 3:1–8) l'occhio di Dio ne scorgerà senz'altro i segni osservando le sue "opere". Ma dette opere sono il frutto che si produce, nel cristiano rigenerato, a opera dello Spirito Santo. Non si tratta in alcun modo di opere che producono un'autogiustificazione dell'uomo, sono soltanto elementi del dono di Dio e della grazia dimostrata verso di noi in Gesù Cristo.

iii) Quando gli chiesero: "Che dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?", Gesù rispose: "Questa è l'opera di Dio: che crediate in colui che egli ha mandato" (Giov. 6:28–29). A questo punto è un errore distinguere tra il Padre e il Figlio. L'opera suprema di Dio a favore dell'uomo e la sua volontà perfetta per la sua creatura sono espresse in Gesù Cristo. Dio vuole che noi riconosciamo la persona e la missione di Gesù e che diamo a esse una risposta adeguata. Il credere in lui è quindi l'opera per eccellenza che Dio ci chiede.

iv) Qualcuno ha individuato una difficoltà par-

ticolare nella parabola di Matt. 25:31–46, e di recente gli interpreti si sono basati su di essa per sostenere ogni sorta di tesi, *p.e.* l'idea del cosiddetto "cristiano anonimo" (J.A.T. Robinson, K. Rahner). Con tale definizione ci si riferisce a persone, tra le quali: *atei* che hanno disdegnato Dio e la sua testimonianza, *agnostici* che rimangono neutrali o indecisi riguardo a quanto Dio dice loro, e *uomini e donne di altre fedi* che hanno rifiutato, in misura maggiore o minore, il Cristo del cristianesimo, che, perché nutrono gli affamati, visitano i prigionieri, servono i bisognosi e perfino combattono le guerre di liberazione dall'oppressione politica, sarebbero inconsapevolmente dei seguaci di Cristo e saranno alla fine assolti poiché, venendo in aiuto ai bisognosi, hanno veramente servito Cristo. Ma simili interpretazioni presentano una debolezza di fondo; ci chiedono di interpretare una parabola (che non è comunque una parte della Scrittura di facile interpretazione, dato che *è* una parabola) in modo tale da giungere a conclusioni in palese disaccordo con diverse altre parti molto chiare della Bibbia e, in particolare, con l'insegnamento di Gesù. Viceversa, se riusciamo a interpretare detta parabola in modo che non contenga alcuna contraddizione essenziale con il resto degli insegnamenti di Gesù, ma che consenta di integrarla armonicamente con essi, è quella la strada da percorrere, nel rispetto delle regole di una sana ermeneutica. Questo secondo percorso è senza dubbio possibile se rammentiamo l'affermazione di Gesù che gli atti di misericordia dei quali parla la parabola sono compiuti a favore "di questi miei minimi fratelli" (25:40). È la riflessione su una verità che egli dichiara in un altro passo, secondo la quale la chiesa, quale strumento della sua missione verso il mondo, si identifica a tal punto con lui che il modo in cui gli uomini rispondono ai discepoli di Gesù e alla loro testimonianza diventa la loro risposta a Gesù stesso (Matt. 10:9–14, 40; 12: 48–50; 18:18; Mar. 9:37; Giov. 20:21–23). "Chi riceve voi riceve me". "Gli atti dei giusti non sono semplici atti di benevolenza accidentali. Sono atti a sostegno della missione di Gesù e dei suoi seguaci, e chi li compì dovette subire un certo costo e correre un qualche rischio" (T.W. Manson, *The sayings of Jesus*, 1949, p. 251, tr. it. Brescia, 1980; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, pp. 116–119). Con tutto ciò non si disconosce che molti non cristiani compiano azioni d'amore e di misericordia, e nemmeno che, a volte, le loro "buone opere" fanno arrossire di vergogna i cristiani. Ma dette opere debbono essere valutate in base a quanto dice la Bibbia. Sono una dimostrazione della "grazia comune" di Dio operante all'interno di una società caduta nel peccato, finalizzate a trattenere il male e a promuovere la bontà. Costituiscono un motivo per ringraziare Dio, e dovremmo, per quanto è possibile, accompagnare con la nostra compassione cristiana tali sforzi diretti al benessere del nostro prossimo. Tuttavia, le suddette azioni, anche quando sono compiute fino al limite del sacrificio di sé, non possono pretendere di svolgere una funzione espiatoria o giustificatrice. Anche queste persone sono peccatori e la loro vita in molti punti oppone resistenza alla volontà di Dio e alle sue esigenze; anch'esse quindi, al momento del futuro giudizio di Dio, potranno sperare soltanto nella giustizia di Cristo. Non esistono "cristiani anonimi". "Non c'è salvezza in nessun altro [tranne che in Gesù Cristo], perché non vi è sotto il cielo nessun altro nome che sia stato dato agli uomini, per mezzo del quale dobbiamo essere salvati" (Atti 4:12). Il criterio in base al quale saremo giudicati sarà il modo in cui oggi rispondiamo alla volontà di Dio, presentata nella sua rivelazione, sia generale che speciale, incentrata in Gesù Cristo.

C'è ancora un'altra opinione riguardante la base del giudizio che richiede un commento. Si tratta del concetto secondo il quale *l'unica* ragione per la quale un uomo o una donna possono essere sottoposti al giudizio finale e alla condanna di Dio è il loro rifiuto esplicito del vangelo di Cristo. A sostegno di quanto ora detto si citano passi della Scrittura come Marco 16:15–16; Giovanni 3:18, 36; Romani 10:9–12; Efesini 4:18; II Pietro 2:3–4; I Giovanni 4:3, nei quali *l'incredulità* è alla base della condanna. Dobbiamo tuttavia osservare quanto segue:

a) i passi appena citati dimostrano soltanto che la fede in Cristo è l'unica via di salvezza, il che non equivale a dimostrare che il rifiuto consapevole di Cristo sia l'unica ragione della condanna. Senza dubbio l'incredulità è qualcosa di grave ed è la forma in cui si esprime il peccato quando gli uomini disdegnano l'unica speranza di redenzione, ma non è l'unica forma di ribellione dell'uomo contro Dio, e quindi certamente non è l'unico motivo per il quale l'uomo è condannato davanti a Dio. *b*) In realtà la Bibbia ci presenta gli uomini come già condannati, prima ancora che il vangelo sia loro annunciato; e proprio in questa condanna antecedente consiste quel bisogno dell'uomo, che necessita l'annuncio del vangelo di grazia di Dio. Lo scopo del vangelo non consiste nel prima creare la condanna dell'uomo e poi rimuoverla, ma nell'affrontare il problema della condanna che pende già sul capo dell'uomo (*cfr.* Rom. 1:18; 2:12; 5:16, 18; Ef. 2:4; 5:3–6; Col. 3:5–6). *c*) L'opinione secondo la quale il vangelo crea prima la possibilità che l'uomo sia condannato, per conce-

dergli poi la liberazione, potrà avere soltanto un effetto debilitante sullo zelo evangelistico e missionario; infatti, se è vero che gli uomini sono definitivamente condannati soltanto rifiutando il vangelo e, come dimostrano le statistiche, la maggioranza di coloro che ascoltano il vangelo non l'accettano, allora per un motivo esclusivamente utilitaristico corrisponderebbe all'interesse del massimo della felicità per il maggior numero degli uomini non predicare affatto il vangelo, e in effetti dovremmo fare il possibile perché si smetta di predicarlo. Questa conclusione ridicola e palesemente non biblica dimostra quanto sia errata la premessa iniziale.

L'elemento di verità contenuto nella posizione ora esposta è che una maggiore conoscenza, e quindi una maggiore possibilità di scelta, comportano un aumento della responsabilità. Indubbiamente la Scrittura ammette che gli uomini non hanno tutti le stesse possibilità di conoscere Dio, circostanza della quale sarà tenuto conto nel momento in cui Dio eserciterà il suo giudizio (Matt. 11:20–24; Rom. 2:1–24; II Pie. 2:21). In questo contesto trova applicazione il principio espresso in Luca 12:48: "A chi molto è stato dato molto sarà richiesto". È quindi esatta l'affermazione di carattere generale secondo la quale coloro che non hanno mai ascoltato il vangelo saranno giudicati in base alla luce che hanno. Dobbiamo tuttavia aggiungere che essi non hanno seguito tale luce. Soltanto in Gesù Cristo c'è speranza di salvezza (Giov. 14:6; Atti 4:12; Ef. 2:12).

La Bibbia attesta l'esistenza di una divisione al momento del giudizio finale tra i "giusti" e i "malvagi", gli "eletti" e i "non eletti", cioè coloro "i cui nomi furono trovati iscritti nel libro della vita" e coloro che invece non risultarono iscritti nello stesso libro (Dan. 12:1–3; Mal. 3:18; Matt. 13:30, 39–43, 49–50; 25:32–33, 41, 46; Mar. 13:27; Giov. 5:28–29; I Cor. 1:18–19; II Cor. 2:15–16; Apoc. 20:11–15). L'esistenza futura di coloro che saranno assolti nel giudizio finale è descritta nella Bibbia come il *cielo; e quella di chi non sarà assolto come l'*inferno.

III. Il giudizio dei credenti

La Scrittura parla anche di un giudizio dei credenti. Quando Cristo verrà, giudicherà il suo popolo (Matt. 25:14–30, 31–46; Luca 19:12–28; I Cor. 3:12–15: II Cor. 5:10; I Pie. 1:17; Apoc. 20: 12). I credenti saranno giudicati dal loro Signore in merito alla gestione dei talenti e dei doni ricevuti, delle occasioni offerte e degli incarichi loro affidati nel corso della vita. I Pietro 1:17 assume un'importanza particolare per farci capire la natura di quel giudizio. Il giudizio divino del popolo di Dio sarà esercitato con uno spirito paterno. Non avrà un carattere tale da mettere in pericolo la permanenza del credente in seno alla famiglia di Dio: il nostro giudice avrà un atteggiamento di comprensione e di compassione. Tuttavia, non per questo dovremmo prenderlo alla leggera e non dedicarvi la dovuta attenzione. Il giudizio paterno sarà esercitato da Cristo alla sua venuta.

IV. Il giudizio umano

Su questo punto, come in altri, l'uomo è chiamato a imitare Dio. Così come Dio è un giudice giusto, anche gli uomini sono chiamati a giudicare giustamente (Luca 12:57; Giov. 7:24) nella consapevolezza costante che in definitiva il giudizio appartiene a Dio (Deut. 1:17). Il cristiano è chiamato a esercitare discernimento e capacità di giudizio nelle questioni morali, e il possesso di tali qualità è segno di vera maturità (Luca 12:57; Giov. 7: 24; Rom. 15:14; I Cor. 2:15; 6:1–6; 10:15; II Cor. 13:5; Fil. 1:9–10; Col. 1:9; I Giov. 4:1). Ma ci sono frequenti avvertimenti contro il pericolo di esprimere un giudizio sugli altri in modo tale da anticipare il giudizio finale di Dio (Matt. 7:1; Luca 6: 41–42; Giov. 8:7; Rom. 2:1; 14:4; Giac. 4:1). Tutti i giudizi umani sono provvisori in vista del giudizio divino finale (I Cor. 4:3–5). Quando, al ritorno di Cristo, sarà pienamente manifestata la nuova èra, i credenti, secondo I Corinzi 6:2–3, saranno chiamati a giudicare il mondo (v. 2) e, in particolare, gli angeli (v. 3).

V. Atteggiamenti presenti

Ci sono pochi punti in cui l'insegnamento della Bibbia è più esplicitamente in conflitto con il modo di pensare della nostra epoca, di quanto lo sia a proposito del giudizio futuro al quale Dio sottoporrà tutti gli uomini. Ed è, corrispondentemente, una delle più gravi espressioni della capitolazione intellettuale e spirituale dei cristiani il fatto che questa particolare verità venga presentata così raramente nella predicazione e negli scritti dei nostri tempi. Su questo punto la chiesa ha permesso al mondo di costringerla a uniformarsi al proprio modello (Rom. 12:1–2). Un commentatore teologico ha allora tutti i motivi per lamentarsi del fatto che oggi la nozione di giudizio finale "compaia così poco nella teologia e nella predicazione della chiesa" (T. Preiss, *Life in Christ*, 1954, p.79). Tale trascuratezza è ancora meno scusabile quando si tiene conto del fatto che il XX secolo è stato testimone di un recupero senza precedenti della prospettiva biblica escatologica. Tuttavia, questo particolare aspetto dell'escatologia, cioè il futuro giudizio divino, è stato per la maggior parte trascurato, e senza motivo.

L'uomo di oggi rifiuta completamente l'idea che un giorno dovrà rendere conto della sua vita e delle sue scelte. La perdita della convinzione che ci sia una vita dopo la morte, insieme all'erosione del concetto di responsabilità morale, fondate sulla comprensione popolare di teorie psicologiche e psicanalitiche, ha contribuito all'indifferenza morale e al pragmatismo dei nostri tempi. Le questioni morali, se pure hanno una qualche attinenza, sono poste in relazione unicamente al presente e collegate a considerazioni riguardanti la felicità personale. Il pensiero che possano avere un collegamento con qualche dimensione divina trascendente, e che tutti gli uomini un giorno non potranno sottrarsi all'essere convocati in giudizio e ad ammettere la propria responsabilità per le loro decisioni morali, alla presenza del loro creatore che tutto vede, è un anatema. Sfortunatamente per l'uomo moderno, si dà il caso che ciò sia vero. Di fronte alla tendenza moderna a bandire dalla propria mente l'idea di un giudizio futuro, è ancora più urgente il dovere della chiesa cristiana di mantenere con tenacia la prospettiva biblica.

Bibliografia. L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, 1960; S.H. Travis, *NDT*, p. 358, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 214–222, 3, coll. 724–732; *DTAT*, 2, coll. 902–911; R. Büchsel, V. Herntrich, *GLNT* 5:1021–1110; W. Schneider, H. Beck, *DCBNT*, pp. 774–779; *DIB*, pp. 663–670; *DPL*, pp. 786–788; G. Bortone, a cura di, *I novissimi della Bibbia: morte, giudizio, paradiso, inferno*, L'Aquila, 1999. (B.A. Milne)

*Escatologia; *Giustizia; *Salvezza

GIULIO

Nome della famiglia dei Cesari, che deve aver visto una notevole diffusione dopo l'avvento dell'impero, data l'abitudine di attribuire ai nuovi cittadini il nome del magistrato sotto la cui giurisdizione erano stati affrancati. Il centurione che scortò Paolo a Roma (Atti 27:1) appartiene probabilmente alla famiglia Giulia, dato che nessun appartenente all'aristocrazia avrebbe prestato servizio in quel grado relativamente modesto. Si è pensato che il suo reparto (la "coorte Augusta", si veda *esercito) fosse formato da corrieri normalmente usati da Cesare. L'espressione corrisponde esattamente alla *cohors Augusta*, nota grazie a iscrizioni epigrafiche. La circostanza che fosse una forza ausiliaria (cioè, non costituita da cittadini), e non potesse pertanto fornire la scorta a un romano non è un'obiezione valida, dato che proprio il centurione è chiaramente un cittadino romano. Sia che fosse stato affrancato in occasione di una promozione o che fosse stato trasferito agli *auxilia*, provenendo dalle legioni, egli appartiene, insieme a Paolo, a quel fiero gruppo sociale allora in continua cresciuta, di nuovi cittadini che gli organi statali romani andavano creando in Oriente.

Bibliografia. T.R.S. Broughton, *BC*, 1.5, pp. 427–445. (E. A. Judge)

GIUNCAIA

Ebr. *'āḥū*: "cespuglio di giunchi". Questa parola ebr. deriva dall'egiz. *'h(y)* e, come in tale lingua, significa "cespuglio di papiro". L'immagine del bestiame che pastura tra i papiri e le paludi (Gen. 41:2, 18) è tipicamente egiziana: così era presentato il bestiame in scene tombali, mentre i testi parlano della raccolta della "migliore erba dalle paludi di papiri" per il bestiame. In Giob. 8: 11 *gōme'* e *āḥū* sono paralleli: "papiro" o "giunco" e "cespuglio di papiro", che deve essere stato circondato da melma e acqua. In Osea 13:15 è possible rendere *'aḥîm* con "bosco di giunchi" piuttosto che con "fratelli" (*cfr.* CEI, NVR). Si veda J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, pp. 59–66 (specialmente pp. 62ss.) per molti riferimenti; *cfr.* anche T.O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 146, per altri termini egiziani e ugaritici collegati. (K.A. Kitchen)

GIURAMENTO

Nell'antico Israele: **1**. Giuramenti erano attribuiti a Dio (Num. 14:21) in relazione al suo patto con Israele (Deut. 31:7–8), alle sue promesse (Gen. 22:16–18; 26:3), ai suoi giudizi (Am. 4:2) e alla sua parola (Ez. 20:3; 33:11). **2**. Se ne deduce che i giuramenti svolgevano il ruolo di garanzia per l'applicazione di norme morali (Gen. 34:1–7; Ger. 29:20–23). I giuramenti nel nome di Dio erano sacrosanti (Deut.10:20), e contribuivano a mantenere l'onore della famiglia e la lealtà alla propria tribù. Invocare il nome di Yahweh per confermare il giuramento mentre si stava coscientemente affermando il falso, significava profanare il *nome* (Lev. 19:12; Es. 20:7). **3**. Nell'antico Israele l'assenza di procedure giudiziarie rese obbligatorio, nell'applicazione della legge, il giuramento alle porte della città.

Delle due parole ebr. tradotte giuramento, *šᵉbū'â* e *'ālâ*, la seconda è più forte, e indica una maledizione (Is. 14:24). La prima trasmette generalmente il senso più debole di una promessa solenne. Quando qualcuno chiamava Yahweh a testimone per avvalorare il suo giura-

mento, metteva se stesso sotto una maledizione se si dimostrava che aveva "giurato il falso". De Vaux ricostruisce i vari contesti nei quali questo giuramento legale era applicato (*p.e. Es.* 22: 1–11; Deut. 2:1b–8). Numeri 5:21 descrive come il giuramento legale diventava un giuramento di imprecazione o di implorazione.

I giuramenti erano usati: nella stipulazione dei patti (Gen. 26:28), nel momento di fare promesse (Gen. 24:2–4) e nel prendere delle decisioni (I Sam. 25:22), quando si voleva sottolineare la veridicità delle dichiarazioni (Giu. 8:19; I Sam. 20:3) o la certezza delle predizioni profetiche (I Re17: 1), come garanzia contro lo spergiuro (Giu. 11: 10; Ger. 42:5) o per rinforzare un ordine (Gen. 24:41), nei procedimenti legali (I Re 8:31; II Cro. 6:22–23) e talvolta con leggerezza (Lev. 5:1-4). Lo spergiuro suscitava l'ira dei profeti (Ez. 17:13–19; Ger. 5:2–3; Os. 4:1–4; Mal. 3:5).

Dio giurò per se stesso per confermare: il suo patto con Abraamo (Gen. 22:16–18; Sal. 105:8–10; Luca 1:72–75), le sue promesse a Davide, anche quelle relative alla risurrezione di Cristo (Sal. 89:3–4; 132:11–12; 16:8–11; Atti 2:29–32) e l'immutabile sacerdozio di Cristo (Sal. 110:4; Ebr. 7: 17–28).

Cristo proibì in modo assoluto i giuramenti (Matt. 5: 34). La ragione a monte aveva a che fare con la fine dell'antico patto (Mar. 1:14–15; Matt. 5:33), con il fatto che Gesù è "la verità" (Giov. 14: 6); il credente del nuovo patto è in "colui che è il Vero" (I Giov. 5:20); da qui la sufficienza di un chiaro "sì" o "no" (Matt. 5:37; Giac. 5:12). Gesù condannò la casistica degli scribi (Matt. 23:16–22) ma rispettò i giuramenti fatti (Matt. 26:63–64). I cristiani seguono il suo esempio, ricordando l'amara esperienza di Pietro (Mar. 14:71–72; Matt. 26:70–74).

L'apostolo Paolo condanna "gli spergiuri" (I Tim. 1:10), ma chiama Dio a testimoniare della sua vita irreprensibile (I Tess. 2:5; II Cor. 1:23), della sua sincerità (Gal. 1:20) e del suo affetto per i credenti (II Cor. 11:11; Fil. 1:8; Rom. 1:9).

Bibliografia. W. Eichrodt, *The Theology of the OT*, 1, 1961, pp. 206, 219, tr. it. Brescia, 1979; 2, 1967, p. 318; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 106, 157s., 169, 255, 420, tr. it. Genova, 1964; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1, 1962, pp. 129, 223, 311, 378, 414s.; 2, 1963, tr. it. Brescia, 1972–1974, **in it.** *DTAT*, 2 coll. 772–779; J. Schneider, *GLNT* 8:495–520, 1281–1308; N. Lofink, *La promessa della terra come giuramento*, Brescia, 1979 (J.G.S.S. Thomson)

*Ebrei, epistola; *Patto; *Promessa

GIUSEPPE

1. Nell'Antico Testamento

I. Nome

Giuseppe è la forma iussiva del verbo *yāsap̄*, "aggiungere"; il nome *yôsēp̄* significa "possa egli (Dio) aggiungere (dei figli)"; *cfr.* Genesi 30:24. Nome cananeo di località *yšp–ir* negli elenchi topografici egiziani del XV e XIV sec. a.C. è stato messo a confronto con l'ebr. *yôsēp̄*. Ma i suoni "s" sono differenti e quasi sicuramente i due nomi non sono correlati (in tal senso W.F. Albright, *JPOS* 8, 1928, p. 249). Per l'egiz. *y–š–pEl*, si veda i nomi di località del tipo Ifta–El (Gios. 19:14, 27)

II. Storia

a) Antecedenti

Giuseppe fu l'undicesimo figlio di *Giacobbe, il primo che questi ebbe da Rachele (Gen. 30:24; 35:24), e fu il suo prediletto (Gen. 37:3; *cfr.* 33: 2, 7). Quella di Giuseppe è una delle storie più brillanti e più belle di tutto l'AT: ragazzo prediletto, è venduto come schiavo in Egitto dai fratelli gelosi, se la cava nell'avversità e, da un'ingiusta condizione di prigioniero raggiunge una delle posizioni più elevate dell'Egitto. Mediante una saggia pianificazione allontana il flagello della carestia, salvando in tal modo il paese egiziano, Canaan e la sua stessa famiglia dalla morte per fame. Avviene in seguito la riconciliazione tra Giuseppe e i suoi fratelli; tutta la famiglia si stabilisce nei pascoli di Goscen, nel nord–est del Delta. Dopo aver seppellito Giacobbe a Canaan, Giuseppe ordinò che anche le sue ossa fossero portate via e deposte nel sepolcro paterno quando, alla fine, i figli d'Israele avrebbero lasciato l'Egitto per andare nella terra promessa. La storia di Giuseppe non potrebbe essere raccontata meglio di così; pertanto, nei paragrafi che seguono saranno illustrati alcuni aspetti della vita in Egitto con l'esame del materiale pertinente e saranno affrontati alcuni problemi testuali.

b) Data

Il periodo in cui visse Giuseppe è, con molta probabilità, l'epoca dei faraoni Hyksos, 1720–1550 a.C. *ca.* (*Cronologia dell'AT). Gli Hyksos erano dominatori semitici, provenienti da Canaan, che osservarono scrupolosamente le leggi e le consuetudini egiziani. In un primo tempo presero il posto dei funzionari egiziani nell'amministrazione dello Stato, ma in seguito posero negli incarichi più importanti funzionari semiti naturalizzati. Per le circostanze storiche si veda: *Egitto: Storia.

c) La "veste di vari colori"

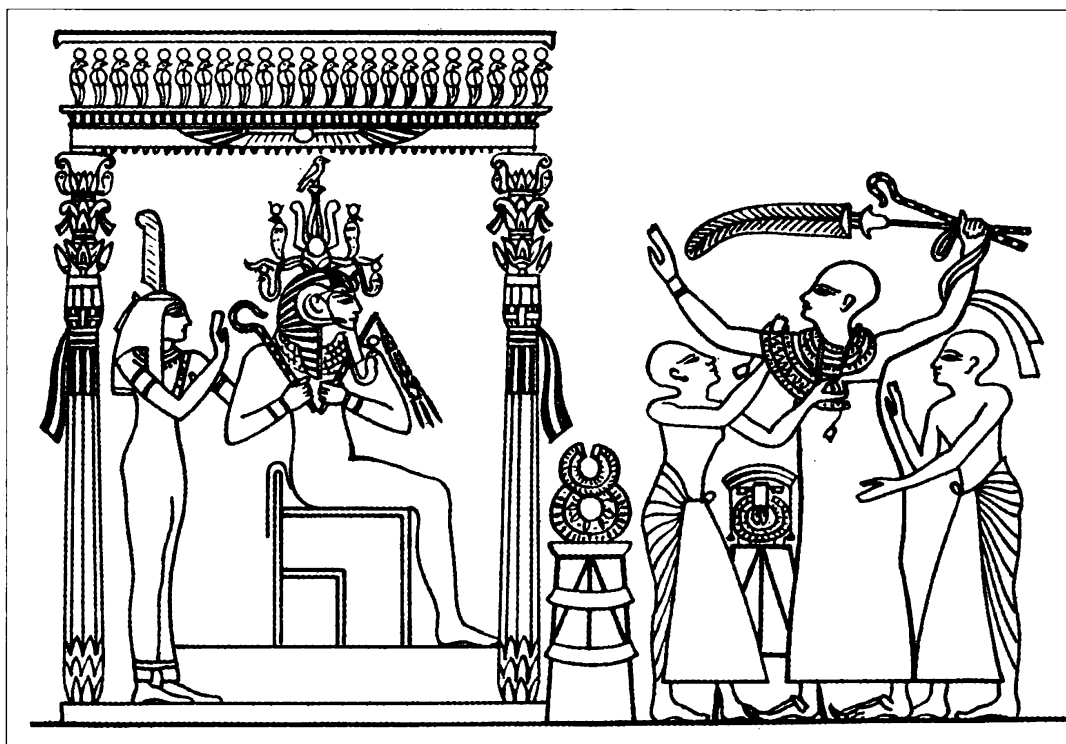
La parzialità di Giacobbe nei confronti di Giuseppe si evidenziò con il dono della veste ("veste lunga con le maniche", NVR; AV "veste di vari colori"). Secondo l'archeologia sono possibili entrambe le traduzioni dell'ebr. ***keṯōneṯ passîm***. Per i semiti con abbigliamenti multicolore, si veda *IBA*, p. 29, tav. 25, o colorati E.W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, altri esempi in *IBA*, p. 35 tav. 29 o *ANEP*, p. 17, tav. 52. Gli stessi abiti, specialmente quelli degli ultimi esempi citati, sono spesso lunghi e forniti di maniche. A favore del significato "di vari colori", ***passîm*** si è fatto riferimento al paragone con l'assiro *paspasu*, "uccello dai colori brillanti" e con l'arabo *fasafisa*, "mosaico" (Eisler, *Orientalistiche Literaturzeitung*, 11, 1908, pp. 368–371, e *cfr. ibid.*, 14, 1911, p. 509). La traduzione "veste lunga con le maniche" si ottiene considerando *pas* come piatto, di mano o piede, quindi ***keṯōneṯ passîm*** sarebbe una "tunica di (= che arriva fino a) le palme della mano o la pianta del piede" (*BDB*, p. 821a). Sui sogni, si veda più avanti.

d) Giuseppe è venduto e portato in Egitto

Il testo biblico ci dice che quando Giuseppe fu mandato a trovare i fratelli che pascolavano le greggi, essi in un primo momento progettarono di ucciderlo, ma poi lo gettarono in una cisterna su suggerimento di Ruben, quello che fra di loro aveva più scrupoli morali, e che sperava segretamente di salvarlo. Dopo che si furono seduti per mangiare, apparve a distanza una carovana d'ismaeliti che veniva da Galaad; decisero quindi in fretta di liberarsi di Giuseppe vendendolo a costoro. Quando la carovana fu vicina, "essi", i fratelli di Giuseppe, lo vendettero al primo che incontrarono di quei viaggiatori, mercanti madianiti (NVR, ismaeliti,Gen. 37:38). Quando la carovana fu passata Ruben tornò alla cisterna e fu sconvolto nel vedere che Giuseppe non c'era più. Ciò ci fa pensare che Ruben era stato assente fin da quando era apparsa in lontananza la carovana e fino a quando essa (insieme a Giuseppe) non fosse andata via.

Alcuni punti richiedono un commento. Perché Ruben si era assentato? Tra tutte le spiegazioni possibili, la più semplice è che quando la carovana fu in vista, Ruben, il più coscienzioso di tutti i fratelli e agendo in conformità al suo carattere, si allontanò per montare la guardia al gregge di pecore: non ci si poteva fidare di quegli stranieri di passaggio in quanto avrebbero potuto portar via qualche bel capo di bestiame. Ruben avrebbe quindi aspettato finché non se ne fossero andati. Avvenne quindi che nel momento in cui Ruben raggiunse il gruppo dei fratelli, Giuseppe era stato già venduto ed era andato via; i fratelli decisero poi di mandare il suo vestito macchiato di sangue a Giacobbe.

Chi vendette Giuseppe in Egitto? In Egitto i madianiti (in realtà medaniti, si veda più avanti) vendettero Giuseppe a Potifar (Gen. 37:36), che lo comprò dagli ismaeliti (Gen. 39:1). La carovana era ismaelita, designazione che comprende in sé sia madianiti sia medaniti; i due nomi coincidono. L'intercambiabilità tra i due nomi è evidente in Giudici 8:24, dove si afferma esplicitamente che i madianiti sconfitti da Gedeone "avevano degli anelli d'oro perché erano ismaeliti". La grafia di medaniti nell'ebr. di Genesi 37:36 può indicare la sovrapposizione di un terzo termine; *cfr.* con Genesi 25:2 (= I Cro. 1:32), dove sia Medan sia Madian sono figli di Abraamo, avuti da Chetura. L'uso di vocaboli multipli in una narrazione non indica che sono stati usati documenti disparati: è solo una caratteristica stilistica tipica del Vicino Oriente. Per un simile uso di tre nomi diversi nell'ambito di poche righe, confrontare la Stele egiziana di Sebekkhu (1850 a.C. *ca.*) che parla di un generale nemico nella campagna militare cananea del proprio faraone, chiamandolo prima *Mntyw-Stt*, beduino asiatico; poi *rntv ḥst*, vile siriano; e infine *ʿmw*, asiatici. È assolutamente da escludere che dietro la suddetta piccola stele ci potessero essere tre documenti, messi insieme come un'unità dalla decisione di una sola persona. Esempi di questo tipo ce ne sono in quantità.

Chi vendette Giuseppe alla carovana? Il "questi condussero Giuseppe ..." (Gen. 37:28) a prima vista appare ambiguo, potendo riferirsi sia ai fratelli sia ai madianiti. In Genesi 45:4–5 Giuseppe accusa chiaramente i suoi fratelli, in privato, di averlo venduto come schiavo (il verbo è nella forma semplice), il che vuol dire che "questi" di Genesi 37:28 si riferisce ai suoi fratelli e non ai madianiti. Interpretazione, questa, che concorda con la sintassi dell'ebraico e con le letterature parallele. Un testo egiziano afferma che quando il Re Tutmòsi II "volò in cielo", cioè morì, suo figlio Tutmòsi III salì al trono e "sua sorella" Hatshepsut governò il paese. Quest'ultimo "sua" fa riferimento non a Tutmòsi III ma a Tutmosi II (Schott, *Krönungstag d. Königin Hatschepsut*, 1955, p. 197). Notare che il "madianiti" di Gen. 37:28 non ha articolo, e può significare sia soltanto "madianiti" (indefinito) sia anche "(alcuni) madianiti", cioè parte di un tutto più grande, dato che in ebraico non esiste articolo indeterminativo. Infine c'è il passo di Genesi 40:14–15, dove Giuseppe dice al capo dei coppieri di essere "stato portato via di nascosto dal paese degli ebrei". Perché non ammette apertamente che è stato venduto come schiavo? La ragione

Cerimonia di investitura nell'antico Egitto; tomba di Paser, 1300 a.C. ca.

è del tutto chiara: qui Giuseppe dichiara disperatamente di essere del tutto innocente. Ma, mentre cercava di persuadere il capo dei coppieri a tirarlo fuori di prigione, avrebbe rovinato del tutto il suo appello appassionato se avesse rivelato la circostanza umiliante di essere stato venduto come schiavo dai suoi stessi fratelli, sangue del suo sangue. Con i suoi fratelli, in privato (Gen. 45), poté parlare chiaramente; ma il coppiere avrebbe certamente pensato che c'era stato qualche buon motivo a spingere i fratelli a liberarsi di lui, e l'appello di Giuseppe sarebbe risultato vano. Giuseppe, quindi, dice vagamente di essere stato "rubato, sottratto" (NIV; NVR: "portato via di nascosto"), il che era vero, considerato che i suoi fratelli non avevano alcun diritto di venderlo per realizzare un guadagno. Non si tratta qui di voler armonizzare a ogni costo, ma di usare buon senso e un po' di psicologia pratica. La verità è che il brano di Genesi 37:39–40 risulta molto chiaro quando lo si inserisce nel quadro esatto di una precisa esegesi, nella sintassi e nell'uso letterario dell'ebr. e di altre lingue del Vicino Oriente, e nelle azioni motivate dei singoli personaggi.

e) Giuseppe in Egitto

Giuseppe fu soltanto uno dei molti giovani semiti impiegati come schiavi in una casa egiziana, tra il 1900 e il 1600 a.C. Il Papiro Brooklyn 35. 1446, che fa parte del registro di una prigione (si veda più avanti), porta nel rovescio un elenco di 79 schiavi di una casa egiziana (1740 a.C. *ca.*). Quarantacinque di loro erano non egiziani, ma "asiatici", cioè semiti come Giuseppe. Molti avevano dei buoni nomi semitici nord–occidentali, linguisticamente collegati con quelli di Giacobbe, Issacar, Ascer, Giobbe (Ayyabum) e Menahem. Alcuni erano "domestici" (*ḥry–pr*) proprio come è detto di Giuseppe in Genesi 39:2 ("stava in casa"). Si veda Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 1955, e Albright, *JAOS*, 74, 1954, pp. 222–223.

Ci sono numerose indicazioni sparse, attestanti la presenza in Egitto di un buon numero di asiatici nel periodo citato; alcuni di loro si conquistarono posizioni di fiducia di alto livello, sotto la direzione del loro padrone (Posener, *Syria* 34, 1957, pp. 145–163), in modo simile a quanto accadde a Giuseppe, che diventò amministratore di Potifar (*imy–r pr*, appellativo egiziano comune). Potifar aveva l'incarico di ***śar haṭṭabbāḥim,*** "capitano delle guardie", cioè "guardia del corpo" del faraone, titolo che potrebbe corrispondere all'egiz. ***sḥd–šmsw,*** "Istruttore della servitù". Tuttavia, Vergote (*Joseph en Égypt*, 1959, pp. 31–35) ha costruito una teoria plausibile al fine di interpretare

il suddetto titolo come quello di "maggiordomo". Per il nome egiziano originale di Potifar, si veda *Potifar. Ma Potifar, il "maggiordomo" e il "panettiere" di Genesi 40 sono definiti *sārîs*, che di solito è tradotto con "ufficiale" o "funzionario", ma in semitico spesso significa "eunuco". Tuttavia gli eunuchi in Egitto non hanno una posizione importante, e *sārîs* nei primi tempi di solito significava tanto "cortigiano, dignitario", quanto "eunuco" (sebbene quest'ultimo significato divenne in seguito quello principale). Si veda *JEA*, 47, 1961, p. 160.

L'episodio della concupiscente moglie di Potifar, che rovesciò la posizione di Giuseppe, dichiarando il falso, è spesso paragonato a un episodio molto simile dell'opera egiziana *Il racconto dei due fratelli*. Non c'è, peraltro, alcun altro punto di contatto in questi due racconti: Giuseppe è biografia pura, mentre ogni particolare de *Il racconto dei due fratelli* è pura fantasia. Per una traduzione completa di quest'ultima opera si veda, *p.e.*, Erman–Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, pp. 150–161, visto che gli estratti pubblicati in *ANET*, pp. 23–25, sono abbreviati (*cfr.* E. Bresciani, a cura di, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto,* Einaudi, Torino, 1969). Altri documenti egiziani più prosaici rivelano che la moglie di Potifar non fu l'unica a peccare in questo modo.

Le prigioni egiziane adempivano a una triplice funzione: servivano, come le prigioni moderne, da luoghi di detenzione, come riserve di lavoro forzato per le corvée statali e come centri per i detenuti trattenuti in carcere in attesa di giudizio (*cfr.* Giuseppe). I processi erano a volte celebrati all'interno delle prigioni, nelle quali vigeva un'amministrazione altamente organizzata, come è realisticamente illustrato dal Papiro Brooklyn (Hayes, *op. cit.*); nel fascicolo di ogni prigioniero erano registrati sette capitoli diversi, dall'arresto iniziale fino a quando la pena non era stata scontata. Il "guardiano della prigione" (Gen. 39:21–23, ecc. NVR: "governatore della prigione") probabilmente corrisponde al titolo egiz. *s'wtyy n ḫnrt* che ha lo stesso significato.

Il "coppiere" di Genesi 40 dovrebbe essere tradotto "portatore della coppa" (*coppiere), dato che l'ebr. *mašqeh* equivale esattamente all'egiz. *wdpw*, in seguito "coppiere" (*cfr.* Gen. 40:11, 13). Anche i panettieri erano ben noti in Egitto, ma i capi dei panettieri sembra non fossero esplicitamente riconosciuti con questo titolo. Forse quello che vi si avvicina di più è l'equivalente egiz. *sš wdḥq nsw*, "scriba della Tavola reale". Per i canestri di pane portati sulla testa, si veda *IBA*, p. 33, fig. 28. I *sogni (Gen. 37; 40–41) erano noti, e considerati importanti anche nell'Oriente non biblico. I "maghi d'Egitto" (*ḥarṭummîm*) erano personaggi molto conosciuti, ed esistevano manuali speciali per l'interpretazione dei sogni. Per i particolari, si veda la voce *magia e stregoneria, **2. II.**

Giuseppe dovette radersi e vestirsi convenientemente per comparire a corte (Gen. 41:14). Il suo modo pratico di affrontare la minaccia della carestia colpì favorevolmente il faraone, che gli affidò una posizione molto elevata, seguendo il costume tradizionale egiziano, concedendogli cioè l'anello con sigillo, abiti di lino fino e una collana d'oro. Si discute su quale fosse l'incarico esatto di Giuseppe; sembra con molta probabilità che in effetti fosse il visir, secondo soltanto al faraone (così il Vergote); ma alcuni pensano che fosse ministro per l'agricoltura, che doveva rispondere direttamente al re (Ward, *JSS* 5, 1960, pp. 144–150). La menzione dei carri (Gen. 41:43) e dei cavalli (Gen. 47:17) si accorda bene con il periodo degli Hyksos e con i decenni immediatamente precedenti, ma non con un'epoca ancora anteriore. Resti di cavalli del periodo immediatamente precedente a quello degli Hyksos sono venuti alla luce negli scavi di uadi Halfa (Faulkner, *JEA* 45, 1959, PP. 1–2). Per i nomi egiziani di Giuseppe e di sua moglie, si veda *Safnat–Paneac e *Asenat.

L'Egitto era famoso per la sua grande ricchezza economica; *cfr.* il conteggio del grano, *IBA*, p. 32, tav. 27. Ma l'Egitto attraversò anche periodi di carestia; un testo biografico frequentemente citato legge: "Quando per molti anni venne la carestia, in ogni carestia io detti il grano alla mia città" (Vandier, *La Famine dans l'Égypte ancienne*, 1936, p. 115). Gli egiziani non erano soliti mangiare con gli ebrei (Gen. 43:32) temendo di trasgredire alle varie proibizioni rituali relative al cibo (Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, pp. 99–101). Il passo di Genesi 44:5 sulla divinazione potrebbe essere tradotto "non è da questa (=la coppa d'argento) che il mio signore beve e *riguardo alla quale* egli sicuramente trae presagi?" (*cfr.* Gen. 44:15); per la possibilità di una coppa per la divinazione, si veda *magia e stregoneria, (**2. II**).

Quando il faraone invitò la famiglia di Giuseppe a stabilirsi in Egitto (Gen. 45:17–21; 46:5) inviò dei carri e disse agli ebrei di lasciare tutto, perché in Egitto avrebbero avuto abbastanza da poter vivere. A giudicare da alcune scene dell'Egitto di duecento anni dopo, tali carri probabilmente erano grandi, a due ruote e trainati da buoi. (Per un'eccellente riproduzione di detti carri e per il relativo commento, si veda Alfred, *JNES* 15, 1956, pp. 150–153, tav. Anche a Sinuhe, un egiziano rifugiatosi in Siria verso il 1900 a.C., il fa-

raone che lo richiamava in Egitto disse di lasciare tutto. Diverse consuetudini egiziane spiegano l'allusione che troviamo in Genesi 46:34b; in tal modo i familiari di Giuseppe poterono insediarsi nell'appartata solitudine di Goscen. La politica economica di Giuseppe, illustrata in Gen. 47:16–19, fece sì che l'Egitto diventasse, nei fatti, ciò che era stato sempre vero in teoria: il faraone divenne proprietario della terra e i suoi abitanti divennero i suoi affittuari. I sacerdoti furono esentati non dal pagare le tasse, ma soltanto dal tributo di un quinto imposto da Giuseppe, e le proprietà del tempio furono amministrate separatamente (Gen. 47:22, 26). Genesi 47:21 dice che, in tutto l'Egitto, Giuseppe trasferì la popolazione di ciascun distretto nelle città più vicine dove si trovavano i granai, per poterli nutrire più agevolmente. Genesi 48—49 rispecchia semplicemente un'usanza asiatica all'interno di una famiglia patriarcale; benedizioni patriarcali simili a quella di Giacobbe erano legalmente vincolanti nell'Asia occidentale, nella prima metà del II mill. a.C. (*cfr.* Gordon, *BA* 3, 1940, p. 8).

f) La morte di Giuseppe.

Sia Giuseppe sia suo padre furono imbalsamati secondo il costume egiziano (Gen. 50:2–3, 26), e Giuseppe fu "deposto in un sarcofago in Egitto". I sarcofagi a quel tempo erano di forma umana, erano di legno con un convenzionale ritratto del viso del defunto, posto all'estremità dove giaceva la testa. La durata del periodo necessario all'imbalsamazione poteva variare e quella indicata per Giuseppe (quaranta giorni) era una lunghezza possibile non meno di molte altre. Ma il periodo normale del lutto era di settanta giorni. Anche l'età della morte di Giuseppe, centodieci anni, è significativa: era il periodo di vita ideale secondo gli egiziani, per i quali il fatto che l'avesse raggiunta significava che aveva ricevuto su di sé la benedizione divina.

Per infomazioni più ampie, per un commento particolareggiato e una completa indicazione delle fonti, si veda J. Vergote. *Joseph en Égypte*, 1959; D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 1970, e K. A. Kitchen, *Oriens Antiquus* 12, 1973, pp. 233–242, **in it.** A. Bonora, *La storia di Giuseppe: Dio in cerca di fratelli. Gen. 37–50*, Brescia, 1982; D. Arenhoevel, *Genesi: preistoria, memoria dei patriarchi e storia di Giuseppe*, Assisi, 1987; Catastini, a cura di, *Storia di Giuseppe (Gen. 37–50)*, Venezia, 2001.

III. Discendenti di Giuseppe

Le tribù di Efraim e di Manasse, discendenti dei due figli di Giuseppe, sono a volte definite come "[la tribù di] Giuseppe", o "la casa di Giuseppe"; l'espressione più comune è "i figli di Giuseppe" (Num.; Gios.). Quindi Giuseppe è benedetto da Giacobbe come progenitore delle due future tribù (Gen. 49:22–26; *cfr.* Gen. 48), e Mosè benedice "Giuseppe" intendendo dire Efraim e Manasse (Deut. 33:13, 16). Confrontare anche con Numeri 13:11; Deuteronomio 27:12; Giudici 1:22–23, 35; Salmo 80:1 (stile poetico), ed Ezechiele 47:13.

2. Nel Nuovo Testamento

Marito di Maria. Non è menzionato in Marco, e in Giovanni 1:45 e 6:42 troviamo solo accenni indiretti. Secondo Matteo egli era discendente di Davide (Matt. 1:20). Sembra che la genealogia di Luca 3 non sia quella di Giuseppe, ma quella di Maria (si veda però *genealogia di Gesù Cristo). Luca aveva già dimostrato che Gesù non era figlio di Giuseppe. Matteo fa risalire la sua parentela legale fino a Davide e ad Abraamo.

Sia Matteo sia Luca affermano che Gesù fu concepito dallo Spirito Santo in un momento in cui Giuseppe era fidanzato con Maria, ma prima che avesse avuto rapporti sessuali con lei (Matt. 1: 18; Luca 1:27, 35). Luca riporta la rivelazione che un angelo portò a Maria, Matteo quella dell'angelo a Giuseppe. Sembra che Matteo abbia ottenuto la notizia dallo stesso Giuseppe (forse attraverso Giacomo, fratello del Signore) e che Luca l'abbia avuta da Maria.

Giuseppe si comportò da padre verso Gesù, portandolo a Gerusalemme per il rito della purificazione (Luca 2:22) e cercando riparo per lui in Egitto, per sfuggire a Erode. Ritornò poi a Nazaret e vi si stabilì (Matt. 2). In seguito portò il bambino con sé, ogni anno, per la festa della Pasqua (Luca 2:41). Forse le parole di Gesù che troviamo in Luca 2:49 fanno capire che egli, quando ebbe 12 anni, sapeva di non essere figlio di Giuseppe.

È quasi certo che Giuseppe non era più in vita durante il ministero di Gesù. Giuseppe non viene mai menzionato specificamente e soltanto ammettendo la sua morte si può spiegare le parole rivolte a Giovanni dalla croce (Giov. 19:26–27) come pure il brano che parla di Maria e dei fratelli di Gesù che lo cercavano (Matt. 12:46; Mar. 3: 31; Luca 8:19). È naturale supporre che i fratelli di Gesù fossero figli di Giuseppe e di Maria, nati successivamente.

Tra le altre persone menzionate nel NT che portano lo stesso nome ci sono tre antenati di Giuseppe, marito di Maria (o forse antenati di Maria) (Luca 3:24, 26, 30); Giuseppe detto Barsabba, soprannominato Giusto, uno dei due candidati a succedere a Giuda nel ruolo di apostolo, che non fu eletto (Atti 1:23); e uno dei fratelli del

Signore (Matt. 13:55). Era anche il nome di nascita di *Barnaba (Atti 4:36). (R.E. Nixon)

*Egitto; *Patriarchi

GIUSEPPE DI ARIMATEA

Era un Giudeo proveniente da *Arimatea, "uomo giusto e buono, il quale ... aspettava il regno di Dio" (Luca 23:50–51), "discepolo di Gesù, ma in segreto, per timore dei Giudei" (Giov. 19:38), e membro del Sinedrio; non aveva votato a favore della morte di Gesù. Era ricco e, dopo aver chiesto a Pilato il corpo di Gesù, fornì il lenzuolo di lino fino per la sua sepoltura, e depose il corpo nella propria tomba scavata nella roccia, mai usata prima (Matt. 27:57–60). (In questo particolare forse Matteo vede l'adempimento di Is. 53:9). In una leggenda di cui si ha traccia in Guglielmo di Malmesbury egli fu mandato da Filippo dalla Gallia in Britannia nel 63 d.C. e fondò in questo paese il primo insediamento cristiano, dopo quello di Glastonbury; di detto episodio non si trova traccia in Gildas e Beda. Secondo J.A. Robinson, nella sua opera *Two Glastonbury Legends*, 1926, i brani che ne parlano sono delle interpolazioni. Una leggenda ancora più tarda, composta probabilmente da Walter Map nel 1200, dice in che modo Giuseppe portò il Sacro Graal in Inghilterra. J. W. Meiklejohn)

GIUSEPPE FLAVIO

Storico ebreo, nato nel 37/38 d.C. e morto nei primi anni del II sec. Era figlio di un sacerdote chiamato Mattia, dell'ordine di Ieoiarib (I Cro. 24:7), e rivendicava la sua parentela con gli asmonei, appartenenti a tale ordine. Dopo un breve periodo di associazione con gli esseni, e con un asceta che abitava nel deserto, di nome Banus, aderì al partito dei farisei all'età di diciannove anni. Durante una sua visita a Roma rimase colpito dalla potenza dell'impero. Si oppose energicamente alla rivolta degli ebrei contro Roma, nel 66 d.C., e sebbene gli fosse stato affidato un comando in Galilea nel quale dimostrò fermezza e abilità considerevoli, non mostrò alcuna fiducia nella causa degli insorti. Dopo che i romani ebbero conquistato la roccaforte di Iotapata, che egli aveva difeso fino a che ogni ulteriore resistenza era diventata inutile, si rifugiò con altri quaranta compagni in una caverna. Quando, a sua volta, anche quel rifugio stava per essere preso i difensori strinsero un patto suicida, e Giuseppe si trovò a essere uno degli ultimi due sopravvissuti. Convinse l'altro suo compagno che avrebbero fatto meglio ad arrendersi ai romani, e in seguito fece in modo di procurarsi il favore di un generale romano, Vespasiano, predicendogli che avrebbe ottenuto la porpora imperiale. Predizione che si avverò nel 69 d.C. L'anno successivo Giuseppe fu destinato al quartier generale del comandante romano durante l'assedio di Gerusalemme, in qualità di interprete di Tito (figlio di Vespasiano, a lui succeduto nel comando del territorio d'Israele), quando questi volle offrire le condizioni di resa ai difensori della città. Dopo la caduta di Gerusalemme Giuseppe andò a Roma, dove si stabilì come cliente dell'imperatore, dal quale percepì anche una rendita. Adottò inoltre il nome di famiglia dell'imperatore, Flavio.

Non meraviglia il fatto che il comportamento di Giuseppe Flavio gli procurò il marchio indelebile del traditore agli occhi dei propri connazionali. Tuttavia egli impiegò gli anni in cui godette di tempo libero a Roma in maniera da guadagnarsi qualche diritto alla loro gratitudine. Furono anni dedicati all'attività letteraria nella quale dimostrò di essere, a modo suo, un vero patriota, geloso del buon nome del suo popolo. La sua prima opera fu una *Storia della Guerra giudaica*, scritta prima in aramaico a beneficio dei giudei della Mesopotamia, e pubblicata in seguito in un'edizione greca. Il racconto dello scoppio della guerra in quest'ultima edizione era preceduto da un riassunto della storia giudaica dal 168 a.C. al 66 d.C. I suoi due libri *Contro Apione* consistono in una difesa del suo popolo contro le calunnie anti–ebraiche di un maestro di scuola alessandrino, di nome Apione. In essi egli tenta di dimostrare che gli ebrei possono vantare un'antichità molto maggiore rispetto ai greci e, nello svolgere la sua argomentazione, egli ha conservato a nostro beneficio un certo numero di preziosi estratti di opere di scrittori antichi che altrimenti sarebbero andate perdute. La sua opera più lunga è le *Antichità giudaiche* in venti libri, storia del suo popolo dai tempi più antichi (in realtà, la sua narrazione comincia con la creazione del mondo) fino ai suoi giorni. L'opera fu completata nel 93 d.C. Scrisse, infine, anche un'*Autobiografia*, consistente in gran parte nella difesa del suo comportamento durante la guerra, che era stato raffigurato in termini poco lusinghieri da un altro scrittore ebreo, Giusto di Tiberiade. È impossibile far concordare il resoconto degli avvenimenti bellici descritti nell'*Autobiografia* con quelli descritti in precedenza nella *Storia della Guerra giudaica*.

Per la storia degli ebrei nel periodo tra il regno di Antioco Epifane (175–164 a.C.) e la guerra del 66–74 d.C., soprattutto per l'epoca degli inizi dell'occupazione romana del 63 a.C., le opere

di Giuseppe Flavio hanno un valore inestimabile. Egli poteva accedere a delle ottime fonti, sia già pubblicate che ancora da pubblicare: l'opera di Nicola di Damasco, storiografo di Erode il Grande, offriva un resoconto particolareggiato della carriera di quel monarca. Furono messi a disposizione di Giuseppe Flavio anche documenti ufficiali romani; egli consultò il giovane Agrippa (*Erode, **5**) su vari punti riguardanti le origini della guerra giudaica, e poté, inoltre, affidarsi alla propria conoscenza diretta di molte fasi della guerra. È vero che può essere del tutto tendenzioso nel ritrarre i personaggi sui quali scrive e nel riportare gli avvenimenti, ma lo è in modo talmente evidente che il lettore può accorgersene facilmente e tenerne il debito conto.

Le opere di Giuseppe Flavio offrono notizie di carattere generale indispensabili allo studioso della storia del tardo periodo tra l'Antico e il Nuovo Testamento e quella del Nuovo Testamento. Molti personaggi che già conosciamo dalla lettura del NT, sia ebrei sia gentili, li ritroviamo nelle sue opere. A volte i suoi scritti ci offrono un commento diretto ad alcuni passi del NT, *p.e.*, quello riguardante Giuda il galileo, in Atti 5:37 e l'*egiziano di Atti 21:38. Tuttavia è improbabile che le sue opere fossero note a qualche scrittore del NT. Presenta un particolare interesse quanto egli afferma a proposito di Giovanni Battista (*Ant.* 18.116 e ss.), di Giacomo, fratello del Signore (*Ant.* 20.200), e di Gesù stesso (*Ant.* 18.63–64), passo che, sebbene sia stato in parte modificato da commentatori cristiani, è sostanzialmente autentico.

Bibliografia. L'edizione classica delle opere di Giuseppe Flavio in greco è quella di B. Niese (1887–1895). L'edizione Loeb (1926–65), in greco e inglese, iniziata da H.St J. Thackeray e completata da R. Marcus e L.H. Feldman, comprende 9 voll. La traduzione in inglese meglio conosciuta è quella di W. Whiston (1736), che è stata rivista da A. R. Shilleto (1889–90) e (in modo meno rigoroso) da D.S. Margoliouth (1906). Una più scorrevole, nuova, traduzione della *Guerra giudaica*, di G.A. Williamson, è apparsa nella serie Penguin Classics (1959). Si veda anche H. St J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, 1929; F.J. Foakes–Jackson, *Josephus and the Jews*, 1930; J.M. Creed, "The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War", *HTR* 25, 1932, pp. 277ss.; R.J.H. Shutt, *Studies in Josephus*, 1961; H.W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, 1962; G.A. Williamson, *The World of Josephus*, 1964; F.F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the NT*, 1974, pp. 32–53, tr. It. Torino, 1989, **in it.** G. Flavio, *La Guerra Giudaica*, 2 voll. Milano, 1989; *idem.*, *Antichità Giudaiche*, 2 voll., Torino, 1998; *idem.*, *Autobiografia*, Milano, 2001; *idem.*, *Contro Apione: in difesa degli Ebrei*, Genova, 2007; P. Vidal–Naquet, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Roma, 1992. (F.F. Bruce)

GIUSTIFICAZIONE

I. Significato della parola

"Giustificare" (ebr. *ṣāḏaq*; gr. [LXX e NT], ***dikaioō***) è un vocabolo forense che significa "assolvere", "dichiarare giusto"; è l'opposto di "condannare" (*cfr.* Deut. 25:1; Prov. 17:15; Rom. 8:33). Il giustificare è oggetto di un provvedimento del giudice. Dal punto di vista di una delle parti in causa, quindi, "essere giustificato" significa "ottenere una sentenza di assoluzione" (Is. 43: 9, 26).

Nella Scrittura Dio è "il giudice di tutta la terra" (Gen. 18:25), e i suoi rapporti con gli uomini sono sempre descritti in termini processuali. La legge di Dio è un complesso di finalità e di principi morali che dovrebbero regolare la vita delle sue creature. Egli chiede alle sue creature umane la giustizia, vuole cioè che si conformino alla sua legge, e dimostra la sua giustizia infliggendo una retribuzione punitiva (l'"ira") su coloro che non riescono a osservarla (*cfr.* Sal. 7:11; Is. 5:16; 10:22; Atti 17:31; Rom. 2:5; 3:5–6). Non c'è alcuna speranza per chi è da lui dichiarato colpevole.

Poiché Dio è re, la sua azione diretta a giustificare l'uomo ha in sé sia un aspetto processuale sia un aspetto sostanziale. Proprio come fa il re, giudice ideale del popolo d'Israele, egli non si limita a emettere una sentenza di assoluzione a favore dell'imputato ma dà a essa attuazione, dimostrando il suo favore verso di lui e reintegrandolo pubblicamente nella sua posizione originaria. Il verbo "giustificare" può esprimere entrambi gli aspetti dell'azione di Dio. Ad esempio, la giustificazione d'Israele e del Servo, della quale si parla in Isaia 45:25 e 50:8, consiste in una pubblica riaffermazione della loro posizione, ottenuta mediante il cambiamento della loro condizione. La giustificazione dei peccatori, illustrata da Gesù con la conclusione inaspettata e sconvolgente della parabola del fariseo e del pubblicano (Luca 18:9–14) e che Paolo espone in Romani 3—5, Galati 2—4 e II Corinzi 5:14–21, consiste semplicemente nell'emissione di una sentenza favorevole e nella sua conseguente esecuzione. Gesù e Paolo esprimono la convinzione che Dio dimostra il proprio favore verso coloro che ha assolti, ma si servono di espressioni diverse per descrivere la stessa realtà

(adoperando soprattutto espressioni tipiche della famiglia, quali adozione, eredità e cura paterna).

Il termine "giustificazione" è usato anche per indicare l'attribuzione della giustizia in un contesto non processuale. È detto che gli uomini giustificano Dio confessando che egli è giusto (Luca 7:29; *cfr.* Rom. 3:4; dove si cita il Sal. 51:4), e giustificano se stessi con la pretesa di essere giusti (Giob. 32:2; Luca 10:29; 16:15). È detto ironicamente che Gerusalemme ha "giustificato" Sodoma e Samaria superandole nel commettere abominazioni! (Ez. 16:51). Il passivo può significare la riaffermazione della propria innocenza e dirittura morale, precedentemente attaccate da sospetti, critiche e diffidenza (Matt. 11:19; Luca 7:35; I Tim. 3:16; *cfr.* Giac. 2:21, 24–25; per questo ultimo significato, si veda in seguito).

È priva di sostegno lessicale l'opinione di Crisostomo, di Agostino e del Concilio di Trento, secondo la quale, quando Paolo e Giacomo parlano della giustificazione che Dio concede adesso, indicherebbero l'opera di Dio consistente nel *rendere giusto* l'uomo mediante il rinnovamento interiore, oltre al *considerarlo giusto* mediante la remissione dei peccati. Giacomo non sembra affermare né l'uno né l'altro di detti significati; Paolo soltanto il secondo. Egli adopera i seguenti sinonimi di "giustificare": "mettere in conto come giustizia", "non addebitare il peccato" (si veda Rom. 4:5–8), espressioni che non trasmettono l'idea di una trasformazione interiore, ma conferiscono uno *status* giuridico e cancellano la responsabilità legale. La giustificazione secondo Paolo è un giudizio al quale è sottoposto l'uomo, non un'opera compiuta all'interno dell'uomo. Sono due cose che vanno insieme, ma sono sicuramente distinte.

II. La giustificazione secondo Paolo

Delle 39 volte in cui nel NT compare il verbo "giustificare", 29 si trovano o nelle Epistole di Paolo o nelle sue parole riportate in altri scritti del NT.; lo stesso dicasi delle due volte in cui troviamo il sostantivo corrispondente, ***dikaiōsis*** (Rom. 4:25; 5:18). Il che si spiega con il fatto che soltanto Paolo tra gli scrittori del NT ci ha lasciato delle lettere (in particolare Romani e Galati) che pongono, al centro della sua esposizione della salvezza in Cristo e per mezzo di Cristo, la realtà della giustificazione per grazia, sorgente di libertà dal dominio del peccato e della morte.

Per Paolo la giustificazione significa *l'atto con il quale Dio rimette i peccati degli uomini colpevoli, e li considera giusti, gratuitamente, per la sua grazia, per mezzo della fede in Cristo, non in base alle loro opere, ma per il fatto che il Signore Gesù Cristo, quale rappresentante degli uomini, ha osservato tutta la legge e ha sparso per loro il suo sangue, capace di redimerli.* (Per le parti di questa definizione, si veda Rom. 3:23–26; 4:5–8; 5:18–19). La dottrina della giustificazione di Paolo è il suo modo caratteristico di formulare la verità centrale del vangelo: Dio perdona i peccatori. Da un punto di vista teologico è l'espressione più completa di tale verità che troviamo nel NT.

Nella Lettera ai Romani Paolo svela che il vangelo fa conoscere la "giustizia di Dio" (1:17). Secondo la più convincente di tutte le spiegazioni proposte, con detta locuzione si esprime un'idea semplice, eppure complessa e dinamica: la manifestazione della misericordia e della giustizia divina, moralmente gloriosa e degna di un'adorazione eterna, per la quale ai trasgressori colpevoli è attribuito lo *status* di colui che osserva perfettamente la legge. In questo quadro la suddetta espressione contiene in sé due punti principali: **1.** parla dello *status* che Dio, per mezzo di Cristo, conferisce gratuitamente ai peccatori che credono ("il *dono* della giustizia" contrapposto alla condanna e alla morte, Rom. 5:17; *cfr.* 3:21–22; 9:30; 10:3–10; II Cor. 5:21; Fil. 3:9). È stato suggerito che l'essenza di tale dono è lo status nel patto, nel nuovo Israele determinato dall'unione di fede con il Cristo risorto, e che i giustificati da ora in poi fanno hanno una relazione di patto con Dio. Ma la giustificazione in quanto tale per Paolo è l'essere perdonati ed essere accettati, e non è tanto l'essere introdotti in un patto, e la questione chiave di tutta la Lettera ai Romani non è tanto il patto con Dio, ma in che modo i peccatori possano trovare la vita eterna. **2.** Detta espressione sta a indicare anche, e principalmente, che Dio fa ciò che è giusto, non soltanto giudicando i trasgressori come essi meritano (2:5; 3:5–6), ma anche mantenendo la promessa di mandare la salvezza a Israele (3:4–5) e giustificando i peccatori in modo tale che le sue esigenze giudiziarie nei loro confronti siano soddisfatte (3:25–26). "La giustizia di Dio" è quindi un concetto prevalentemente processuale, indicante l'opera di grazia compiuta da Dio nel largire ai peccatori colpevoli una giustificazione giusta, assolvendoli nel tribunale del cielo in modo tale da non intaccare la propria posizione di Giudice giusto.

Molti studiosi oggi trovano la fonte della suddetta espressione in alcuni passi tratti da Isaia capp. 40–55 e dai Salmi, nei quali la "giustizia" e la "salvezza" di Dio compaiono come termini equivalenti (Is. 45:8, *cfr.* vv. 19–25; 46:13; 51:3–6; Sal. 98:2, ecc.). Può darsi che ciò sia esatto ma, visto che Paolo non cita mai tali versi, è un punto che non può essere dimostrato. Bisogna anche ricordare che il motivo per il quale i passi citati qualificano come "giustizia" l'azione di Dio di-

retta a giustificare il suo popolo oppresso, è che detta azione è un atto di fedeltà alla sua promessa scaturente dal patto; mentre la Lettera ai Romani tratta principalmente di Dio che giustifica i gentili, i quali prima non erano suo popolo e ai quali egli nulla aveva promesso (*cfr.* 9:24–25; 10:19–20), situazione, questa, del tutto diversa.

E. Käseman e altri presentano la giustizia di Dio come un benevolo esercizio della sua potenza con il quale Dio mantiene fede sia al patto stipulato con il suo popolo (osservando la sua promessa di salvarlo) sia verso la sua creazione prigioniera (riaffermando su di essa il proprio dominio). Sono entrambi concetti paolini, ma è dubbio se, come si sostiene, la "giustizia" di cui si parla in Romani 3:25–26 e il "giusto" del v. 26 indichino soltanto la benevola fedeltà che salva il bisognoso, e non anche la retribuzione giuridica (*cfr.* 2:5; 3:5) che salva il colpevole facendola cadere su colui che è stato stabilito come *propiziazione. La seconda esegesi si accorda meglio con il movimento del pensiero, mentre la prima non riesce a spiegare perché la congiunzione "e" sia presente nell'espressione "giusto *e* giustificante" (Versione Riveduta; *cfr.* NVR "giusto e giustifichi"; ND: "giusto e giustificatore") dato che la tesi del Käseman individua in questo brano un concetto solo, e non due.

Ci si è chiesti se la dottrina di Paolo relativa alla giustificazione per fede senza le opere non sia semplicemente uno strumento di controversia usato come un'arma contro i giudaizzanti. Ma dai punti elencati qui di seguito si comprende che in essa c'è molto di più.

1. La Lettera ai *Romani deve essere letta come l'esposizione in grande stile del vangelo predicato da Paolo, e la dottrina della giustificazione ne costituisce la spina dorsale.

2. In tre punti Paolo parla in termini personali delle convinzioni che l'hanno formato come uomo e come missionario e in tutti e tre il suo pensiero è messo per iscritto in termini di giustificazione (Gal. 2:15–21; II Cor. 5:16–21; Fil. 3:4–14). In Romani 7:7–25 Paolo parla del suo bisogno personale di Cristo in riferimento alla condanna derivante dalla legge, ed è un bisogno che può essere soddisfatto soltanto dalla sentenza di assoluzione pronunciata da Dio in base all'opera di Cristo (*cfr.* Rom. 8:1 e s.; Gal. 3:19—4:7). La religione personale di Paolo era evidentemente radicata nella consapevolezza della propria giustificazione.

3. La giustificazione per Paolo è l'atto fondamentale con il quale Dio benedice l'uomo, in quanto lo salva dal passato e gli dà sicurezza riguardo al futuro. Da un lato tale atto comporta il perdono e segna la fine dell'ostilità tra Dio e noi (Atti 13:39; Rom. 4:6–7; 5:9–10). Dall'altro significa accettazione e dà diritto a tutte le benedizioni promesse al giusto, pensiero che Paolo sviluppa collegando la giustificazione con l'adozione e con la qualità di eredi (Gal.4:4–7; Rom. 8:14–16). Entrambi gli aspetti sono presenti in Romani 5:1–2 dove Paolo dice che la giustificazione porta sia la pace con Dio (poiché i peccati sono rimessi) sia la speranza della gloria (poiché il peccatore è accettato come giusto). Tale speranza è una certezza, poiché la giustificazione ha un significato escatologico. È il giudizio dell'ultimo giorno trasportato nel presente, un verdetto definitivo e irreversibile. Colui che è giustificato può pertanto essere certo che niente potrà mai separarlo dall'amore del suo Dio (Rom. 8:33–39; *cfr.* 5:9). La sua glorificazione è certa (Rom. 8:30). Il futuro esame al quale sarà sottoposto davanti al tribunale di Cristo (Rom. 14:10–12; II Cor. 5:10) potrà privarlo di una specifica ricompensa (I Cor. 3:15), ma non potrà toglierli il suo *status* di giustificato.

4. La dottrina della salvezza sostenuta da Paolo ha come suo punto di riferimento la giustificazione. Il suo modo di concepire la giustificazione è la fonte dalla quale scaturisce la concezione del cristianesimo come religione di portata mondiale basata sulla grazia e sulla fede, nella quale gentili ed ebrei si trovano in una posizione di uguaglianza (Rom. 1:16; 3:29–31; Gal. 3:8–14, 28–29, ecc.). La parola giustificazione è da lui usata per spiegare la grazia (Rom. 3:24; 4:4–5, 16), il significato salvifico dell'obbedienza e della morte (Rom. 3:24–25; 5:16–19), la rivelazione dell'amore di Dio alla croce (Rom. 5:5–9), il significato della redenzione (Rom. 3:24; Gal. 3:13; Ef. 1:7) e della riconciliazione (II Cor. 5:18–19), il rapporto incentrato sul patto (Gal. 3:15–16), la fede (Rom. 4:23–25; 10:8–13), l'unione con Cristo (Rom. 8:1; Gal. 2:17), l'adozione e il dono dello Spirito (Gal. 4:6–8; Rom. 8:10, *cfr.* v. 15) e la sicurezza cristiana (Rom. 5:1–11; 8:33–39). Con il riferimento alla giustificazione Paolo spiega tutti gli accenni, le profezie e gli esempi di salvezza nell'AT (Rom. 1:17; Gal. 3:11, dove è citato Ab. 2:4; Rom. 3:21; 4:3–8, che cita Gen. 15:6; Sal. 32: 1–2; Rom.9:22—10:21, che cita Os. 2:23; 1:10; Is. 8:14; Gioe. 2:32; Is. 65:1, ecc. ; Rom. 11:26–27, che cita Is. 59:20–21; Gal. 3:8, che cita Gen. 12:3; Gal. 4:21–31, dove si cita Gen. 21:10 ; ecc.).

5. La giustificazione è la chiave per comprendere la filosofia della storia di Paolo. Egli sostiene che l'obiettivo centrale che Dio si propone nell'ordinare la storia del mondo, a partire dalla caduta, è quello di portare i peccatori a una fede giustificante.

Dio stabilisce rapporti con il genere umano, af-

ferma Paolo, mediante due uomini rappresentativi: "il primo Adamo", e "il secondo uomo", che è "l'ultimo Adamo", Gesù Cristo (I Cor. 15:45–49; Rom. 5:12–21). Il primo uomo con la sua disobbedienza ha portato la condanna e la morte su tutta la razza umana; il secondo uomo, con la sua obbedienza, è diventato l'autore della giustificazione e della vita per tutti coloro che hanno la fede (Rom. 5:16–21).

A decorrere dal tempo della caduta di Adamo la morte regnò su tutti gli uomini, sebbene non si avesse una chiara conoscenza del peccato (Rom. 5:12–14). Ma Dio stipulò un patto con Abramo e con la sua famiglia, e giustificò

Abramo per la sua fede, promettendo che nel seme di Abramo (cioè, per mezzo di uno dei suoi discendenti) sarebbero state benedette (cioè, giustificate) tutte le nazioni (Gal. 3:6–9, 16; Rom. 4: 3, 9–22). In seguito, per mezzo di Mosè, Dio rivelò la sua legge alla famiglia di Abraamo. La legge aveva lo scopo di portare non la salvezza, ma la conoscenza del peccato; essa rendeva evidenti le trasgressioni e le provocava, e in tal modo faceva conoscere agli israeliti la necessità della giustificazione, agendo quindi come *paidagōgos* (lo schiavo dimorante in casa che accompagnava i bambini a scuola) al fine di portarli a Cristo (Gal. 3:19–24; Rom. 3:20; 5:20; 7:5, 7–13). Tale epoca, usata da Dio come educazione preparatoria, durò fino alla venuta di Cristo (Gal. 3:23–25; 4:1–5).

L'opera di Cristo ebbe come risultato l'abolizione della divisione tra giudei e gentili, formatasi per il fatto che Israele possedeva la legge e le promesse (Ef. 2:14–19). Per mezzo di Cristo la giustificazione per fede poteva ora essere annunziata senza distinzione sia ai giudei sia ai gentili, perché in Cristo tutti i credenti erano diventati la progenie di Abraamo, e quindi figli di Dio ed eredi del patto (Gal 3:26–29). Purtroppo, per quanto concerne gli ebrei, la maggior parte di essi dimostrò di essere legalista; cercò infatti di affermare una propria giustizia, per mezzo delle opere della legge, anziché riconoscere che la fede in Cristo era la via preparata da Dio per ottenere la giustizia (Rom. 9:30—10:21).

Pertanto molti "rami naturali" furono tagliati e staccati dall'olivo, cioè dalla storica comunità del patto (11:16–23), e la chiesa era per il momento a predominanza gentile. Tuttavia rimaneva la speranza che un residuo eletto d'Israele incredulo, incitato dalla misericordia dimostrata ai gentili immeritevoli, sarebbe arrivato alla fede e avrebbe trovato alla fine la remissione dei peccati (vv. 23–32). In tal modo sia i giudei sia i gentili sarebbero stati salvati, non per le loro opere e per i loro sforzi, ma per mezzo della grazia gratuita di Dio che giustifica i disubbidienti e gli empi; e tutta la gloria della salvezza sarebbe andata soltanto a Dio (vv. 30–36).

Queste considerazioni fanno capire che la giustificazione occupa una posizione fondamentale nella comprensione di Paolo e nella sua analisi di quello che è il suo tema centrale, vale a dire la salvezza in e per mezzo di Gesù Cristo.

III. Le basi della giustificazione

Come Paolo afferma nella Lettera ai Romani, la dottrina della giustificazione sembra sollevare il problema della teodicea. Nello sfondo, descritto nei capitoli 1:18—3:20, c'è la solidarietà del genere umano nel peccato, e l'inevitabilità del giudizio. In Romani 2:5–16 Paolo espone la sua dottrina del giorno del giudizio. Il principio che regolerà il giudizio è che Dio "renderà a ciascuno secondo le sue opere" (v. 6). Il modello normativo del giudizio sarà la legge di Dio, nella forma più elevata che gli uomini conoscano (se non sarà la Legge di Mosè, sarà la legge della coscienza, vv. 12–15). Gli elementi di prova saranno "i segreti degli uomini" (v. 16). Soltanto chi osserva la legge può sperare di essere giustificato (vv. 7, 10, 12–13), ma non esistono persone simili. Non c'è nessun giusto; tutti hanno peccato (3:9–20). Pertanto l'aspettativa sia dei giudei sia dei gentili è la condanna universale, perché Dio non può accettare il giudeo che infrange la legge così come non può accettare una qualunque altra persona (2:17–27). Sembra quindi che tutti siano destinati a essere condannati. "Mediante le opere della legge nessuno sarà giustificato davanti a lui" (3:20, che riecheggia il Sal. 143:2).

Ma ora Paolo proclama la giustificazione nel tempo presente dei peccatori che credono (3:21–31). Dio imputa giustizia agli ingiusti e giustifica gli empi (3:23–24; 4:5–6). Il carattere (deliberatamente?) paradossale di quest'ultima espressione è accentuato dal fatto che le stesse parole (in greco) sono usate negativamente nella versione LXX di Es. 23:7 (*ou dikaiōseis ton asebē* "io non giustificherò l'empio") Io non assolverò il malvagio" (*cfr.* Is. 5:22, "Guai a quelli ... che assolvono il malvagio ..."). Sorge pertanto la domanda: su quale fondamento Dio possa giustificare l'empio senza compromettere la propria qualità di Giudice giusto?

Paolo sostiene che Dio ha una valida ragione per giustificare i peccatori: ed è che Gesù Cristo, agendo in loro favore, ha soddisfatto le esigenze della legge di Dio a loro riguardo. Egli era "nato sotto la legge" (Gal. 4:4) al fine di adempiere il precetto e di subire, al loro posto, la pena prevista dalla legge. Con il suo *sangue (cioè con la sua morte)

egli ha tolto i loro peccati (Rom. 3:25; 5:9). Con la sua obbedienza a Dio egli ha ottenuto per tutti gli appartenenti al suo popolo lo *status* di osservanti della legge (5:19). È diventato "ubbidiente fino alla morte"(Fil. 2:8); la sua vita di giustizia culminò nel morire come ingiusto, portando su di sé la maledizione della legge penale (Gal. 3:13; *cfr.* Is. 53:4–12). Sulla croce e nella sua persona furono giudicati ed espiati i peccati del suo popolo. Per mezzo di un suo "solo atto di giustizia", la sua vita senza peccato e la sua morte vicaria, "la giustificazione che dà la vita si è estesa a tutti gli uomini" (Rom. 5:18). In tal modo i credenti diventano la "giustizia di Dio" in "colui che non ha conosciuto peccato", ma fu "fatto diventare peccato" (trattato come peccatore, e giudicato) al posto loro (II Cor. 5:21). Perciò Paolo parla di "Cristo Gesù, che da Dio è stato fatto ... nostra giustizia" (I Cor. 1:30). È questo il pensiero espresso nella teologia protestante classica con l'espressione: "imputazione della giustizia di Cristo". Non è un'espressione di Paolo ma è certamente il suo pensiero. La tesi che egli sostiene è che i credenti sono costituiti giusti davanti a Dio (Rom. 5:19) in quanto egli concede loro di partecipare alla condizione di colui che è stato accettato, ovvero di Cristo. In altre parole, Dio li tratta in conformità ai meriti di Cristo. Nel fare ciò non c'è nulla di arbitrario o di artificioso, poiché Dio riconosce l'esistenza di una vera unione solidale, basata sul patto, tra i credenti e Cristo. Per Paolo l'unione con Cristo non è una finzione ma un fatto, ed è anzi il fatto fondamentale del Cristianesimo; e la sua dottrina della giustificazione è semplicemente il primo passo nell'analizzare il significato di cosa sia il cristianesimo. Quindi, "in Cristo" (Gal. 2:17; II Cor. 5:21), i peccatori sono giustificati. Dio li considera giusti non perché ritenga che abbiano personalmente rispettato la sua legge (il che sarebbe un giudizio falso), ma perché ritiene che siano "in" colui che ha rispettato la legge di Dio come loro rappresentante (il che è un giudizio vero).

Pertanto quando Dio giustifica i peccatori sulla base dell'obbedienza e della morte di Cristo, agisce giustamente. Lungi dal compromettere la propria giustizia processuale, tale metodo di giustificazione in realtà la riafferma. Esso è finalizzato a "dimostrare la giustizia di Dio, avendo usato tolleranza verso i peccati commessi in passato [cioè ai tempi dell'AT] per dimostrare la sua giustizia nel tempo presente affinché egli sia giusto e giustifichi colui che ha fede in Gesù" (Rom. 3:25–26). C'è una ripetizione delle parole chiave, messe in evidenza, perché si tratta di un punto decisivo. Ascoltando il vangelo potrebbe sembrare che Dio violi la propria giustizia; in realtà esso rivela la sua giustizia. Con il suo metodo di giustificare i peccatori, Dio (in un altro senso) giustifica se stesso; poiché ponendo come propiziazione per i peccati Cristo, nel quale il peccato degli uomini fu effettivamente giudicato e punito come esso meritava, egli rivelò quale fosse il fondamento giusto in base al quale egli poté perdonare e accettare sia i peccatori che avevano creduto ai tempi dell'AT (*cfr.* Sal 130:3–4) sia quelli che credono nell'èra cristiana.

IV. Il mezzo della giustificazione

La fede in Cristo, dice Paolo, è il mezzo che serve per ricevere la giustizia e per concedere la giustificazione. I peccatori sono giustificati "per" o "per mezzo della" fede (gr. ***pistei*, *dia*** o ***ek piste ōs***). Paolo non ritiene che la fede sia il fondamento della giustificazione. Se ciò fosse vero, si tratterebbe di un'opera meritoria, e Paolo non potrebbe definire il credente come "colui che non opera" (Rom. 4:5); né potrebbe proseguire dicendo che la salvezza per fede dipende dalla grazia (v. 16), poiché la grazia esclude nel modo assoluto le opere (Rom. 11:6). Paolo cita l'esempio di Abramo che "credette a Dio e ciò gli fu messo in conto come giustizia", per dimostrare che una persona è giustificata per fede senza le opere (Rom. 4:3–5; Gal. 3:6, che cita Gen. 15:6). In Romani 4: 5 e 9 (*cfr.* vv. 22 e 24) Paolo fa riferimento al passo della Genesi per sottolineare il fatto che la fede di Abramo "gli fu messa in conto come giustizia". Egli in realtà vuole dire, come si capisce dal contesto, che la fede di Abramo, cioè la sua fiducia sincera nella promessa di Dio (vv. 18–24), fu l'occasione e il mezzo della sua giustificazione. L'espressione "costituito [gr. *eis*] giusto" potrebbe significare sia che la sua fede fu considerata "come" giustizia (in base a una effettiva equivalenza, oppure in base a un metodo di calcolo arbitrario), ovvero "in vista di ...", "che porta a ....", "che si risolve in ...". La seconda alternativa è, evidentemente, quella giusta. Paolo non vuol dire che la fede, considerata come giustizia, effettiva o appena incipiente, ovvero come sostituto della giustizia, sia il *fondamento* della giustificazione; Romani 4 non tratta affatto del *fondamento* della giustificazione, ma solo del mezzo per procurarsela.

V. Paolo e Giacomo

Partendo dal presupposto che Giacomo 2:14–26 insegni che Dio accetta gli uomini sul duplice fondamento della fede e delle opere, alcuni hanno pensato che Giacomo abbia contraddetto deliberatamente l'insegnamento di Paolo della giustificazione per fede senza le opere, ipotizzando che Paolo fosse antinominiano (*cfr.* Rom. 3:8). Ma

sembra che in tal modo si fraintenda il pensiero di Giacomo. Occorre ricordare che Paolo è l'unico scrittore del NT che usi il verbo "giustificare" come termine tecnico per descrivere l'atto con il quale Dio accetta i peccatori quando essi credono. Quando Giacomo parla di "essere giustificati" sembra usare l'espressione nel significato più generale di essere scagionati, della riaffermazione della propria rettitudine e sincerità davanti a Dio e agli uomini, dell'eliminazione di un possibile dubbio se egli fosse veramente quello che affermava di essere o che gli altri dicevano di lui (*cfr.* il modo in cui la parola è usata in Matt. 11:19). Dire che qualcuno è giustificato in quest'ultimo senso equivale a far vedere che costui è un credente sincero, che dimostrerà la propria fede con i fatti. Tale tipo di giustificazione è in realtà la manifestazione della giustificazione nel senso inteso da Paolo. Giacomo cita Genesi 15:6 con lo stesso intento di Paolo: dimostrare che fu la fede a permettere ad Abraamo di essere accettato. Ma ora, sostiene Giacomo, quell'affermazione fu "adempiuta" (fu confermata, ne fu dimostrata la verità, raggiunse l'obiettivo prefissato) mediante i fatti, trenta anni dopo, quando "Abraamo fu ... giustificato per le opere quando offrì suo figlio Isacco sull'altare" (v. 21). Con ciò la sua fede fu "resa perfetta", cioè poté esprimersi adeguatamente con azioni appropriate; si dimostrò così che era un vero credente. C'è anche l'esempio parallelo di Raab (v. 25). Giacomo qui fa vedere che la semplice "fede" intesa come nuda ortodossia, come quella che hanno i demòni (v. 19), non accompagnata da buone opere, non fornisce basi sufficienti per concludere che una persona è salvata. Paolo sarebbe stato pienamente d'accordo (*cfr.* I Cor. 6:9; Ef. 5:5–6; Tito 1:16).

Bibliografia. *BAGD*; Klein in *IDBS*, pp. 750–752; commentari su Romani, in particolare: C. Hodge, 2 ed., 1864; C.E.B. Cranfield, *ICC*, 1, 1976, tr. it. Torino, 2000; A. Nygren, E.T. 1952; e su Galati: in particolare: J.B. Lightfoot, 10 ed., 1890; E.D. Burton, *ICC*, 1921; J, Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 1867; C. Hodge, *Systematic Theology*, 1874, 3, pp. 114–212; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1946; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955; K. Barth, *Church Dogmatics*, 4. 1, E.T. 1956, pp. 514–642; A. Richardson, *Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, pp. 232ss.; J. Murray, *Romans 1–8*, 1959, pp. 336–362; J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972; E. Käsemann, *Perspectives on Paul*, 1971, pp. 60–78; N.T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 1991, **in it.** G. Quell e G. Schrenk, *GLNT* 2:1191–1328; H. Seebass, *DCBNT*, pp. 789–798; *DPL*, pp. 789–798; *La giustizia di Dio*, *LB*, XVI, 1, 2005; F.F. Bruce, *L'Epistola di Paolo ai Romani*, 2 ed. GBU, Roma, 1997; A.F. Vaucher, *La giustificazione per fede*, Firenze, 1974; V. Subilia, *La giustificazione per fede*, Brescia, 1976; K. Kertelge, *Giustificazione in Paolo: studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione*, Brescia, 1991; E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana: uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Brescia, 2000; F. Ferrario, W. Jourdan, *Per grazia soltanto: l'annuncio della giustificazione*, Torino, 2005. (J.I. Packer)

*Fede; *Giudizio; *Giustizia; *Opere; *Redenzione

GIUSTIZIA, GIUSTIZIA DI DIO

I termini ebr. usati in questo senso sono ***mišpāṭ***, *ṣeḏeq* e *ṣ^eḏāqâ*. Le ultime due parole sono tradotte come "il diritto e la giustizia" (*p.e.* II Sam. 8: 15; *cfr.* Gen. 18:19: "la giustizia e il diritto").

L'espressione: "fare giustizia (a qualcuno)" ricorre due volte, ed è tratta dalla corrispondente radice verbale ebr. *ṣāḏaq*, causativa, che significa "dichiarare giusto qualcuno" (II Sam. 15:4; Sal. 82:3). In modo simile l'aggettivo *ṣaḏḏîq*, è per più di 40 volte tradotto come "giusto". Nel NT in italiano il sostantivo "giustizia" traduce sia ***krisis*** "giudizio", sia ***dikaiosynē***, "giustizia", mentre l'aggettivo ***dikaios*** è tradotto "giusto" (Rom. 3: 26, NVR).

Il concetto biblico di giustizia si sviluppa in nove fasi che in genere corrispondono a momenti cronologici.

1. Da un punto di vista etimologico sembra che la radice di *ṣ^eḏāqâ*, così come quella del sostantivo simile *yōšer* "rettitudine" (Deut. 9:5), significa "dirittura", in senso fisico (*BDB*, p. 841).

2. Ma già all'epoca dei patriarchi *ṣ^eḏāqâ* ha il significato astratto di conformità di un dato oggetto o di una data azione, a un modello di valori accettato, *p.e.* il modo di vivere "onesto" di Giacobbe, in quanto riferito al contratto stipulato con Labano sul modo di gestire il gregge (Gen. 30:33). Similmente Mosè parla di bilance, pesi e misure giusti (Lev. 19:36; Deut. 25:15) e sottolinea la necessità che i *giudici d'Israele "giudichino il popolo con giustizia" (NVR; Gar.: "... con sentenze giuste"; Deut. 16:18, 20). Argomentazioni in sostanza discutibili possono apparire, a prima vista, giuste (Prov. 18:17; NVR, "pare che abbia ragione"); e i padroni cristiani sono esortati a dare ai loro servi "ciò che è giusto ed equo" (Col. 4:1). Perfino gli oggetti inanimati possono essere

descritti come *ṣeḏeq*, se si adeguano a un modello appropriato. L'espressione, "sentieri di giustizia" (Sal. 23:3), per esempio, indica sentieri percorribili.

3. Poiché lo standard più alto deriva da Dio, dai tempi di Mosè in poi (*cfr.* Deut. 32:4) la "giustizia" descrive la volontà di Dio e le attività che sono conformi con essa. I cori angelici proclamano: "giuste e veritiere sono le tue vie" (Apoc. 15:3). Riconoscendo il valore supremo della volontà di Dio, Giobbe chiede: "Come potrebbe il mortale essere giusto davanti a Dio?" (Giob. 9:2; *cfr.* 4:17; 33:12). Ma, sebbene Dio non debba rendere conto a nessun uomo, tuttavia "nel rendere giustizia non fa violenza alcuna" (37:23, RVmg.; NVR: "... in perfetta giustizia egli non opprime nessuno"); poiché le azioni di Dio, che agisce in armonia con il proprio modello di rettitudine, sono sempre perfette e giuste (Sof. 3:5; Sal. 89:14). Pertanto *ṣ^{e}ḏāqâ* può descrivere l'azione di Yahweh che preserva (o "soccorre", NVR) la vita umana e animale (Sal. 36:6) o il suo dissociarsi da imprese vane (Is. 45:19). In entrambi i due ultimi versi citati *ṣ^{e}ḏāqâ* viene tradotta "giustizia"; ma la parola potrebbe essere resa, con maggiore precisione, con "regolarità" o "affidabilità".

4. In seguito, per una naturale transizione, "giustizia" passa a identificare quel modello morale in base al quale Dio misura la condotta umana (Is. 26:7). Gli uomini devono "praticare la giustizia" (Gen. 18:19) mentre camminano con Dio (Gen. 6:9; Matt. 5:48); poiché non quelli che ascoltano la legge, ma quelli che l'osservano sono giusti davanti a Dio (Rom. 2:13). La qualità della giustizia potrà essere riconosciuta soltanto nei cuori di coloro che temono Dio (Luca 18:2), poiché la giustizia in senso biblico comincia con la santità (Mich. 6:8; Mar.6:20; I Tess. 2:10) e con una sincera devozione (Luca 2:25; Atti 10:22). Positivamente, però, la partecipazione convinta dei gaditi alla conquista di Canaan, ordinata da Dio, è descritta come il compiere "la giustizia del SIGNORE e i suoi decreti" (Deut. 33:21; *cfr.* S.R. Driver, *ICC*). Incombe in modo particolare sui re (II Sam. 8:15; Ger. 22:15), sui principi (Prov. 8:15), e sui giudici (Eccl. 5:8) il dovere di uniformarsi alla volontà morale di Dio; ma ci si aspetta che ogni vero credente "si comporti secondo il diritto e la giustizia" (Sal. 119:121; Prov. 1:3; *cfr.* la personificazione della giustizia in Is. 59:14). La giustizia è l'opposto del peccato (Eccl. 7:20) ed è una distinta caratteristica di Gesù in quanto Messia (Is. 9:7; Zacc. 9:9; Matt. 27:19; Atti 3:14). Nei componimenti poetici dell'AT emergono affermazioni riguardanti una giustizia propria, pronunciate da uomini come Davide ("Giudica me ... secondo la mia giustizia e la mia integrità", Sal. 7:8–9; *cfr.* 18:20–24) o Giobbe ("io, l'uomo giusto, integro", Giob. 12:4; *cfr.* 1:1); affermazioni che possono apparire incoerenti se considerate alla luce della loro riconosciuta iniquità (*cfr.* Giob. 7:21; 13:26). Ma il poeta si propone l'obiettivo di discolparsi di quei particolari delitti dei quali i nemici li hanno accusati (*cfr.* Sal. 7:4) o di professare una genuina purezza di intenzioni e una sincera devozione a Dio (Sal. 17:1). "Respirano l'alito di una semplice fede e della fiducia propria di un bambino, che si appoggia senza riserve su Dio ... e ripudiano ogni comunanza con i malvagi, poiché confidano che da costoro saranno tenuti ben distinti al momento della manifestazione della Sua provvidenza" (A.F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1906, 1, p. LXXXVII). Ezechiele descrive così un tale uomo: egli "osserva le mie prescrizioni ... egli è giusto; certamente vivrà, dice Dio, il SIGNORE" (Ez. 18:9).

5. In riferimento al governo divino la giustizia si presenta sotto un aspetto particolare, vale a dire come il modo in cui viene punita un'infrazione morale. Sotto la sferza delle piaghe mandate dal cielo, il faraone confessò: "Il SIGNORE è *ṣaddîq*, mentre io e il mio popolo siamo colpevoli" (Es. 9:27; *cfr.* Nee. 9:33); e uno dei ladroni gridò all'altro mentre erano inchiodati alla croce: "Per noi è giusto ..." (Luca 22:41) poiché Dio non può rimanere indifferente di fronte al peccato (Ab. 1:13; *cfr.* Sof. 1:12), né Dio potrebbe pervertire la giustizia (Giob. 8:3; *cfr.* 8:4; 36:17). Perfino i pagani di Malta credevano in una nemesi divina, così che quando videro Paolo morso da una vipera conclusero: "Certamente, quest'uomo è un omicida ... la giustizia non lo lascia vivere" (Atti 28:4). La giustizia punitiva di Dio arriva come un fuoco consumante (Deut. 32:22; Ebr. 12:29; *ira), e la condanna è giusta (Rom. 3:8).

6. Tuttavia dal tempo dei giudici in poi, *ṣ^{e}ḏāqâ* è usato per descrivere "gli atti di giustizia del SIGNORE", come riaffermazione della sua giustizia n i confronti di chi lo merita (Giu. 5:11). Absalom promise a un postulante che gli "avrebbe fatto giustizia" (II Sam. 15:4; *cfr.* Sal. 82:3), e Salomone proclamò che Dio "benedice l'abitazione dei giusti (Prov. 3:33; *cfr.* Sal. 94:15). Anche i contemporanei di Isaia desideravano la riaffermazione della giustizia divina: "mi domandano dei giudizi giusti" (Is. 58:2–3); poiché, sebbene l'intervento di Dio poteva ritardare (Eccl. 7:15; 8:14; *cfr.* Is. 40:27) tuttavia egli "ha provato gelosia per il suo paese, e ha avuto pietà per il suo popolo" (Gioe. 2:18).

7. Tali parole introducono un altro aspetto: la giustizia divina cessa di essere espressione di un'esatta retribuzione morale e ha piuttosto qualcosa in comune con la pietà, l'amore e la grazia di

Dio. Detta connotazione compare dapprima nella preghiera di Davide, in cui egli chiede perdono per i crimini commessi nel caso di Bat–Sceba, quando implorò: "Liberami dal sangue versato, o Dio, Dio della mia salvezza, e la mia lingua celebrerà la tua ṣ^{e}ḏāqâ (giustizia)" (Sal. 51:14). Ma Davide non cercava il riconoscimento di una giustizia personale; perché aveva appena riconosciuto il suo odioso peccato, anzi, perfino il suo pervertimento morale fin dalla nascita (Sal. 51:5). La sua supplica era piuttosto diretta a ottenere un perdono immeritato; e può essere tradotto con la ripetizione, "oh Dio della mia salvezza: la mia lingua proclamerà la tua "salvezza". In altre parole, ṣ^{e}ḏāqâ ha assunto un significato di redenzione; è Dio che dà attuazione alla salvezza promessa nella sua benignità, senza tener conto dei meriti degli uomini (*cfr.* lo stesso modo in cui Davide usa la parola in Salmo 31:1; 103:17; 143:1). Nel Salmo 89 Etan, consigliere di Davide, nello spazio di due versetti, si sposta dal cantare la "giustizia [ṣeḏeq, nel senso indicato nel precedente punto **4.**] e il "diritto" di Dio (NVR; la AV ha: giudizio) alla gioiosa testimonianza: "Nella tua ṣ^{e}ḏāqâ [grazia promessa] Israele sarà esaltato" (Sal. 89: 16; *cfr.* Is. 56:1). Perciò, quando Isaia parla di "un Dio e di un Salvatore giusto [*ṣaddîq*]" (Is. 45:21) quello che pensa non è "un Dio giusto, eppure allo stesso tempo Salvatore", ma "Un Dio *ṣaddîq* e quindi Salvatore" (*cfr.* il parallelismo tra giustizia e salvezza in Is. 45:8; 46:13). Ciò corrisponde a quanto leggiamo nel NT: "Se confessiamo i nostri peccati, Egli è fedele e giusto [*dikaios* = fedele alla sua promessa di grazia e non che esige sia fatta giustizia] da rimetterci i peccati" (I Giov. 1:9). Ma tali concetti di una "giustizia" non strettamente giuridica e processuale dovrebbero tuttavia essere limitati a quei passi in cui l'aggettivo "giusto" ha effettivamente quel significato. Al contrario, in Romani 3, dove nel contesto si mette l'accento sull'ira di Dio contro il peccato, e sul sacrificio propiziatorio di Cristo per soddisfare le esigenze di giustizia del Padre, dobbiamo continuare a intendere *dikaios* (Rom. 3:26) nel suo significato tradizionale: "Affinché egli sia giusto [nel senso che esige l'applicazione della pena, come spiegato nel precedente punto **5**] e giustifichi colui che ha fede in Gesù" (si veda Sanday e Headlam, *ICC*; *giustificazione).

8. Come conseguenza che scaturisce dalla "giustizia" di Dio che perdona, vediamo poi nella Scrittura una ṣ^{e}ḏāqâ posseduta dall'uomo, che è allo stesso tempo un attributo morale di Dio (ṣ^{e}ḏāqâ nel senso del precedente punto **4.**) ma che ora è stata impartita a coloro che credono nella sua grazia. Mosè ci dice quindi che la fede di Abramo gli fu contata come giustizia (Gen. 15:6), sebbene si debba, senza dubbio, osservare che la sua fede non costituiva in sé stessa una giustizia meritoria, ma fu semplicemente "messa in conto" come tale. Egli fu giustificato *per mezzo* della fede, non *a motivo* di essa (*cfr.* John Murray, *Redemption, Accomplished and Applied*, 1955, p. 155). Anche Abacuc dichiarò: "Il giusto vivrà per la sua fede" (Ab. 2:4), sebbene anche qui la giustificazione derivi non dalla personale, imperfetta "fedeltà" dell'uomo, ma dalla sua umile dipendenza dalla misericordia di Dio (in contrasto con la fiducia in sé stessi dei babilonesi, condannata nello stesso contesto di Abacuc; *cfr.* anche Rom. 1:17; Gal. 3:11). Ma fu il profeta di Dio, Isaia, a parlare per primo dell'"eredità dei servi del SIGNORE", come la ṣ^{e}ḏāqâ, ovvero "giusta ricompensa che verrà loro da me" (Is. 54:17). A proposito di questa "giusta ricompensa", osservava giustamente A.B. Davidson: "Non è un attributo divino. È un risultato divino ... prodotto nel mondo da Dio" (*The Theology of the Old Testament*, 1925, p. 143). Il che significa che esiste in Yahweh una giustizia che, per la sua grazia, diventa di proprietà del credente (Is. 45:24). La nostra giustizia è del tutto inadeguata (Is. 64:6); ma "in Yahweh" noi siamo giusti (*ṣāḏaq*) (Is. 45:25), poiché siamo stati resi giusti per i meriti di Cristo che ci sono stati imputati (Fil. 3:9). Un secolo dopo Geremia parla sia di Giuda sia di Dio stesso come di un "territorio di giustizia" (Ger. 31:23; 50:7, NVR), cioè di una fonte di giustificazione per il fedele (*cfr.* Ger. 23:6; 33:16, "Yahweh nostra giustizia", Theo. Laetsch, *Biblical Commentary, Jeremiah*, 1952, pp. 191–192, 254).

9. Ma anche se Dio nella sua grazia concede la giustizia a chi non è degno, i figli di Dio sono esortati a cercare la giustizia (Is. 1:17) nel senso di perorare la causa della vedova, "giudicare la causa del povero e del bisognoso" (Ger. 22:16). La parola "giustizia" assume quindi una connotazione di bontà (Luca 23:50) e di amorevole sollecitudine (Matt. 1:19). Inoltre, dai giorni dell'esilio in poi, l'aram. ṣiḏqâ, "giustizia", assume il significato specifico di aiuto verso gli afflitti (elemosina e aiuto del prossimo) (Dan. 4:27), espressione equivalente all'altra "dare ai bisognosi" (Sal. 112:9; *cfr.* Matt. 6:1). Si potrebbe pertanto essere indotti a concepire la "giustizia" biblica, soprattutto in questi ultimi tre significati che superano un concetto strettamente processuale, ma che implicano una certa tensione o perfino una contraddizione: *p.e.* ṣ^{e}ḏāqâ, nel significato di grazia, di cui al punto 7., sembra perdonare i crimini condannati secondo il significato punitivo illustrato nel punto **5.** Ma la soluzione definitiva si vede nella persona e

nell'opera del Signore Gesù Cristo. L'esempio etico fornitoci dalla sua vita senza peccato (Ebr. 4: 15) costituisce il culmine della rivelazione biblica sulla volontà morale di Dio e supera di gran lunga la giustizia corrotta, sebbene apparentemente elevata, degli scribi e dei farisei (Matt. 5:20). Tuttavia colui che ordinò agli uomini di essere perfetti, come è perfetto il Padre celeste (Matt. 5:48), dimostrò allo stesso tempo quell'amore che non ha eguali quando depose la sua vita per i suoi amici che non lo meritavano (Giov. 15:13). Lì fu rivelata la *ṣ*ᵉ*ḏāqâ*, "giustizia", nella sua accezione etica descritta al punto **5.**, in quella redentiva del punto 7. e nel significato di giustizia imputata del punto **8.**, tutte e tre unite in una sola. Egli venne affinché Dio potesse giustificare colui che crede in Gesù (Rom. 3:26) e affinché noi potessimo essere trovati in lui, che è stato fatto per noi *giustificazione, santificazione e redenzione* (I Cor.1:30).

Bibliografia. H. Conzelmann, "Current Problems in Pauline Research", in R. Batey, a cura di, *New Testament Issues*, 1970, pp. 130–147; P. Bovati, *Re–establishing Justice*, 1994, orig. it., Roma, 1986; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1, 1961, pp. 239–249, tr. it. Brescia, 1989; L. Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, 1986; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 1967, pp. 82–162; J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament*, 1965, pp. 51–70, tr. it. Brescia, 1968; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1975, pp. 437–450; J.B. Payne, *Theology of the Older Testament*, 1962, pp. 155–161, 165–166; H.G. Reventlow, *Justice and Righteousness*, 1922; J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972, **in it.** *GLAT*, (*mišpāṭ*) 5, coll. 450–466; *DTAT*, 2, coll. 456–477; G. Quell e G. Schrenk, *GLNT* 2:1191–1328; H. Seebass, *DCBNT*, pp. 789–798; *DIB*, p. 672; *DPL*, pp. 798–814; *La giustizia di Dio*, *LB*, XVI, 1, 2005; N. Jaeger, *Il diritto nella Bibbia: giustizia individuale e sociale nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, Assisi, 1960; J. Vella, *La giustizia forense di Dio*, Brescia, 1964. (J.B. Payne)

*Fede; *Giustificazione; *Legge

GIUSTO

Nome latino. Il Lightfoot (commentando Col. 4:11) rileva che tale nome era usato frequentemente tra gli ebrei e i proseliti, spesso insieme a un nome ebraico (*cfr.* i successivi punti **1.** e **3.**; si veda inoltre Deissmann, *Bible Studies*, pp. 315–316) e suggerisce che aveva lo scopo di denotare obbedienza e devozione alla legge. **1.** Soprannome di Giuseppe Barsabba, uno dei due proposti come possibili successori a Giuda Iscariota nel ruolo di apostolo (Atti 1:23). Dal contesto si comprende che era stato un discepolo fedele fin dai tempi di Giovanni Battista. Papia riporta il racconto della sua sopravvivenza dopo che dei pagani lo ebbero sottoposto a un'ordalìa ("giudizio di Dio") consistente nel bere il veleno (Eusebio, *Hist. Eccl.*, 3.39.9; *cfr.* Lightfoot, *Apostolic Fathers*, 1891, p. 531.). Sul nome Barsabba (forse significa: "figlio del, cioè, nato di, sabato"), si veda H.J. Cadbury in *Amicitiae Corolla*, a cura di H.G. Wood, 1933, pp. 48ss. Se è un vero patronimico, Giuda Barsabba (Atti 15:22) potrebbe essere suo fratello. **2.** Nome di un "gentile" che frequentava la sinagoga di Corinto e aveva la casa attigua a essa (Atti 18:7). Quando la predicazione cristiana creò una spaccatura nella sinagoga, la casa di Giusto divenne la sede dell'attività di Paolo. I MSS attestano variamente il suo altro nome come Tito o Tizio, o lo omettono del tutto (Ropes accetta tale omissione come forma originale del testo, *BC*, 3, p, 173). Seguendo l'accenno di Romani 16:23, il Ramsay, e in modo più esplicito E.J. Goodspeed (*JBL*, 69, 1950, pp. 382ss.) lo identificano con il *Gaio di Corinto, e traducono il nome con "Gaio Tizio Giusto". Il suggerimento che egli fosse il Tito delle lettere di Paolo ha, a suo favore, soltanto il fatto che tale suggerimento risale a tempi antichi. **3.** Gesù, detto Giusto, stimato collaboratore ebreo di Paolo (Col. 4:11). Di lui non si conosce altro. Si è ipotizzato che il suo nome sia stato eliminato accidentalmente da Filemone 24 (*cfr.* E. Amling, *ZNW* 10, 1909, p. 261). (A.F. Walls)

GIUSTO, LIBRO DEL

In Giosuè 10:13 e II Samuele 1:18 viene citato il libro di *yāšār* ("il giusto"). Le parole di Salomone in I Re 8:12–13, secondo la LXX, che le inserisce dopo 8:53, si trovano nel "libro del canto". Dal momento che "canto", *šyr*, somiglia strettamente a *yšr*, forse qui si intende lo stesso libro. Tutte e tre le citazioni sono poetiche, ed è possibile che altre citazioni dalla poesia antica provengano da questo libro perduto. Alcuni studiosi lo identificano con "il libro delle guerre del Signore" (Num. 21:14). Dato che le citazioni differiscono in metrica, stile e contenuto generale e datano a epoche diverse, è improbabile che il libro fosse una sorta di "epica nazionale"; era, piuttosto, una collezione di canti con brevi introduzioni storiche (*cfr.* antologie arabe come, ad esempio, Ḥamāsa), composta durante il regno di Salomone o più tardi. Il nome *yāšār* è probabilmente da mettere in relazione con *Iesurun. I moderni libri del Giu-

sto pubblicati sono delle falsificazioni.

Bibliografia. S. Mowinckel, “Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben? ”, *ZAW* 12, 1935, pp. 130–152; R.K. Harrison, *IOT*, 1970, pp. 669–670, **in it.** R.S. Hess, *Giosuè*, GBU, Chieti, 2006. (A. van Selms)

GLORIA

I. Nell’Antico Testamento

Il termine “Gloria” traduce generalmente l’ebr. ***kāḇôḏ***, la cui radice contiene l’idea di “pesantezza” e quindi di “peso” oppure dell’“essere degno”. Il termine è usato per gli uomini, per descrivere le loro ricchezze, il loro splendore, o la loro reputazione, anche se in quest’ultimo caso ***kāḇôḏ*** è spesso tradotto con “onore”. La gloria d’Israele non consisteva nel suo esercito, bensì in Yahweh (Ger. 2:11). La parola poteva anche significare la persona stessa o l’anima dell’uomo, come in Genesi 49:6.

Il concetto più importante legato a questa parola è la gloria di Yahweh. Indica la rivelazione fatta da Dio all’umanità del suo essere, della sua natura e della sua presenza, accompagnata a volte da fenomeni tangibili.

Nel Pentateuco la gloria di Yahweh accompagnò il suo popolo quando uscì dall’Egitto, e si mostrava nella nuvola che li guidava nel deserto (Es. 16:7, 10). La nuvola si posò sul monte Sinai, dove Mosè vide la gloria di Dio (Es. 24:15–18). Nessun uomo poteva vedere la faccia di Dio e vivere (Es. 33:20), ma fu stato concesso a Mosè di vedere qualcosa della sua gloria (Es. 34:5–8). La gloria di Yahweh riempì il tabernacolo (Es. 40:34–35) e appariva particolarmente nel momento del sacrificio (Lev. 9:6, 23). Tutti questi brani sembrano avere a che fare con una “teofania di tuoni e lampi”, ma ci sono brani dove sembra che si parli piuttosto del carattere di Yahweh che si deve far conoscere in tutta la terra (Num. 14:21–22).

I libri storici riportano come il tempio divenne il luogo in cui la gloria di Yahweh doveva trovarsi in modo particolare (I Re 8:11; II Cro. 7:1–3).

Nei profeti si trova sia la concezione quasi fisica della gloria di Yahweh, come nelle visioni di Ezechiele (Ez. 1:28, *ecc.*), sia una concezione più spirituale (Is. 40:4–5; 60:1–3, *ecc.*). La visione di Isaia nel tempio sembra presentare ambedue le accezioni (Is 6:1–4).

Similmente, nei Salmi si trova la sua descrizione nei termini di fenomeni tempestosi (Sal. 18 e 29), ma anche l’idea della futura rivelazione del carattere di Dio a tutta la terra (Sal. 57:11; 96:3).

II. Nel Nuovo Testamento

Qui si segue la LXX che traduce ***kāḇôḏ*** con ***doxa***. Nel greco secolare *doxa* significava “opinione” o “reputazione”. La prima sfumatura scompare nella LXX e nel NT, e altre parole simili a ***kāḇôḏ*** sono rese con *doxa*.

In alcuni brani del NT *doxa* si riferisce all’onore degli uomini (Matt. 4;8; 6:29), ma è usata principalmente per descrivere la rivelazione della presenza di Dio nella persona e nell’opera di Gesù Cristo. Egli è lo splendore della gloria divina (Ebr. 1:3).

La gloria di Dio fu vista dai pastori quando nacque Gesù e dai discepoli durante la vita incarnata del Figlio di Dio (Giov. 1:14). Fu rivelata in modo speciale nei suoi *semeia* (“segni”, Giov. 2:11; 20: 31) e nella sua trasfigurazione (Matt. 17:1–8; Mar. 9:2–8; Luca 9:28–36). Quest’ultima rievoca l’ascesa di Mosè sul Sinai (Es. 24:15) e di Elia sul monte Oreb (I Re 19:8) con la visione avuta da ciascuno della gloria di Dio. Ora Cristo vede e anche riflette la gloria divina ma non occorre costruire un tabernacolo in quanto la Parola di Dio ha piantato la sua tenda nella carne umana di Gesù (Giov. 1:14) e la sua gloria sarà rivelata ancora più pienamente sia nell’esodo che presto egli avrebbe compiuto a Gerusalemme (Luca 9:31), sia alla fine con la sua parusia.

Nel quarto Vangelo troviamo che l’ora in cui Cristo si consacra alla morte è proprio l’ora in cui si manifesta la sua gloria (Giov. 7:39; 12:23–28; 13:31; 17:5; *cfr.* Ebr. 2:9). Anche la risurrezione e l’ascensione sono considerate manifestazioni della gloria di Dio in Cristo (Luca 24:26; Atti 3:13; 7: 55; Rom. 6:4; I Tim. 3:16; I Pie. 1:21). Ma soprattutto essa sarà rivelata pienamente alla sua apparizione (Mar. 8:38; 13:26, *ecc.*).

L’uomo, creato a immagine e gloria di Dio (I Cor. 11:7), per avere relazione con lui, venne meno al suo destino (Rom. 3:23). Questo scopo è stato realizzato soltanto da Cristo, il secondo Adamo (Ebr. 2:6–9).

La gloria di Dio nel volto di Gesù Cristo deve essere vista e rispecchiata nella chiesa (II Cor. 4:3–6). Si tratta della gloria del nuovo patto (II Cor. 3: 7–11) a cui partecipano in modo speciale sia ora (I Pie. 4:14) si in futuro (Rom. 8:18) coloro che soffrono con Cristo. Il compito della chiesa è di assicurarsi che il mondo riconosca la gloria che appartiene a Dio (Rom. 15:9), è rivelata per mezzo delle sue opere (Atti 4:21), nella vita dei suoi discepoli (I Cor. 6:20) e soprattutto nel suo Figlio, il Signore della Gloria (Rom. 16:27).

Bibliografia. A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, pp. 64ss.; C. C. Newman, *Paul’s Glory-Christology:*

Tradition and Rhetoric, 1992; L.D. Hurst & N.T. Wright, *The Glory of Christ in the New Testament*, 1987, **in it.** *GLAT*, (*kāḇôḏ*), 4, coll. 186–204; *DTAT*, 1, coll. 686–701; S. Aalen, *DCBNT*, pp. 799–807; G. Kittel, G. von Rad, *GLNT* 2:1348–1404; *DIB*, pp. 675–677; *DPL*, pp. 814–818; T. Federici, *Tre temi biblici per la vita: l'esodo, lo sposo e la sposa, la gloria*, Roma 1977; G. Cavalcoli, *La gloria di Cristo*, Bologna, 2001. (R.E. Nixon)

*Bellezza; *Dio; *Ezechiele, libro; *Santità; *Sinai; *Tabernacolo; *Tempio

GLORIA IN EXCELSIS

Questo termine si riferisce in primo luogo a un inno liturgico che ebbe origine nella chiesa dell'epoca patristica (*cfr. SHERK*, 6, 501; *ODCC*) ispirato all'inno angelico di Luca 2:14. Come nelle visioni concesse a Zaccaria e a Maria (Luca 1: 13, 30) il messaggio rassicurante dell'angelo, in Luca 2:10, consiste nella buona notizia di cui è portatore. Le proclamazioni angeliche precedenti erano rivolte in particolar modo alle persone che ricevettero le visioni. In questo messaggio invece la gioia è per tutto il popolo di Dio; i pastori sono soltanto una piccola parte del gruppo più allargato che aspetta e agogna la liberazione portata dal Messia. La lode cantata dagli angeli esprime non solo la speranza per il futuro, ma la realtà che si è realizzata con la nascita del Messia:

A Dio nei luoghi altissimi, gloria!
Al suo popolo in terra, pace!

"Uomini di buona volontà di Dio" è la forma più accreditata del testo originale; esso trova il suo parallelo nelle parole "il popolo" del v. 10. Si riferisce ai destinatari della misericordia redentrice di Dio, che egli gradisce (*cfr.* 3:22). La pace annunciata dagli angeli non è la *pax romana*, esteriore e passeggera, bensì quella che riconcilia l'uomo peccatore con un Dio santo (*cfr.* Is. 9:6–7; Rom. 10:15). (E.E. Ellis)

*Annunciazione; *Benedictus

GNOSTICISMO

Termine derivato dal greco ***gnôsis***, "conoscenza". Fino all'epoca moderna lo si usava esclusivamente per riferirsi a un corpo di insegnamenti eretici denunciato dai padri della chiesa nei primi secoli dell'epoca cristiana. Ma tra gli studiosi del XX secolo è stato usato in modo più ampio con riferimento a qualsiasi credo religioso che pone l'enfasi sia sul dualismo in qualunque sua espressione, sia sul possesso di qualche conoscenza segreta. In questo modo lo zoroastrismo, il mandeismo, la letteratura ermetica, i Rotoli del mar Morto e persino lo stesso NT sono tutti stati descritti come "gnostici".

I. Definizione del termine

Si tratta di una delle questioni più dibattute, essendoci due principali correnti di pensiero in merito: la prima, rappresentata da studiosi conservatori britannici come R.McL. Wilson, sostiene una definizione "ristretta" (cioè che limita l'uso del termine alle eresie cristiane del II sec. d.C.); l'altra, resa popolare in modo particolare da studiosi tedeschi come R. Bultmann e K. Rudolf, sosterebbe invece una definizione "ampia" (ossia che utilizza il termine in riferimento ad altri movimenti con un approccio simile).

Quest'ultima definizione presenta qualche problema, perché con questo uso così allargato il termine "gnosticismo" perde qualsiasi specificità, giungendo a indicare semplicemente il pensiero ellenistico in cui spesso c'era un dualismo di qualche tipo.

Nondimeno, sorgono delle difficoltà quando si cerca di definire precisamente che cosa sia lo gnosticismo. Alcuni gruppi nella chiesa primitiva (*p.e.* i valentiniani, i naasseni) si auto–definivano gnostici. Ma non c'è unanimità tra gli sforzi fatti dai padri della chiesa di definire persino gli elementi che accomunavano questi gruppi eretici. Anzi, Ireneo dichiarò: "Quanto sono i maestri di questa misteriosa dottrina, tante sono le redenzioni" (*Adv. Haer.* 1.21.1).

Malgrado gli ostacoli per una definizione completa, vi sono tra questi gruppi del II sec. sufficienti elementi in comune da poterci permettere di avere un'idea sostanziale delle credenze gnostiche.

Il fondamento di questa credenza era un radicale dualismo cosmologico, cioè la convinzione che il mondo creato fosse malvaggio e completamente separato dal mondo dello spirito, e in totale contrapposizione a esso. Il Dio supremo dimorava nel mondo dello spirito in uno splendore inaccessibile, non avendo niente a che fare con il mondo della materia. La materia sarebbe stata creata da un essere inferiore, il *Demiurgo*, il quale insieme ai suoi assistenti (gr. *archôn*), teneva l'umanità imprigionata all'interno della sua esistenza materiale, sbarrando la strada alle anime individuali che si sforzavano di ascendere alla sfera spirituale dopo la morte. Questa possibilità non era aperta a tutti perché solo chi possedeva una scintilla divina (*pneuma*) poteva sperare di fuggire alla propria esistenza corporea. Perfino chi possedeva questa scintilla non poteva riuscire automaticamente in questa fuga, perché occorreva l'illuminazione della ***gnôsis*** per poter accorgersi della propria condi-

zione spirituale: "... non è soltanto il lavaggio che è libertà, bensì la conoscenza di chi eravamo e di chi siamo diventati, dove eravamo o dove eravamo stati posti, dove ci stavamo precipitando, da che cosa siamo redenti, che cos'è la nascita, e che cosa la rinascita" (*Exc. Theod.* 78.2). Nella maggior parte dei sistemi gnostici di cui abbiamo notizie dai padri della chiesa, quest'illuminazione era operata da un redentore divino che scendeva dal mondo spirituale in forma camuffata, redentore spesso identificato con il Gesù del Cristianesimo. Per lo gnostico, quindi, la salvezza consisteva nel'essere informato sull'esistenza del proprio *pneuma* divino, per poter così fuggire dal mondo materiale a quello spirituale al momento della morte.

Gli gnostici stessi fecero di tutti questi concetti una costruzione presentata in forma altamente mitologica, anche se le realtà a cui essa corrispondeva erano indubbiamente di natura esistenziale. Lo gnostico era alla ricerca della propria identità, e l'aver afferrato questo fatto portò il famoso psichiatra Carl Gustav Jung, per esempio, a vedere dei paralleli tra la sua osservazione della natura umana e la sua comprensione dello gnosticismo antico.

Rispetto al cristianesimo tradizionale, lo gnosticismo è un sistema di pensiero alieno. La sua collocazione della redenzione in un ambito mitologico porta a disprezzare il valore storico degli eventi della vita, della morte e della risurrezione di Gesù. La sua visione del rapporto tra l'uomo e Dio porta a negare l'importanza della persona e dell'opera di Cristo. Nel contesto gnostico "la salvezza" non significa liberazione dal peccato, bensì una specie di auto–realizzazione esistenziale.

II. Le fonti

La nostra conoscenza delle sette gnostiche ci giunge da due fonti:

a) I padri della chiesa

L'opera più importante è *Contro le Eresie* di Ireneo, anche se hanno scritto ampiamente sugli stessi argomenti Tertulliano, Clemente di Alessandria e Ippolito di Roma. Alcuni di questi scritti sono interdipendenti e tutti hanno in comune la stessa prospettiva. Furono tutti scritti dal punto di vista del cristianesimo ortodosso vetero–cattolico, per confutare ciò che i padri della chiesa consideravano una corruzione del cristianesimo apostolico "originale" di cui loro si sentivano i custodi e i veri sostenitori. Per questo motivo i loro scritti sono opere polemiche anziché resoconti imparziali di quelle che erano le credenze gnostiche. Furono, inevitabilmente, scritti in base a una conoscenza acquisita e non di prima persona, perché la *gnôsis* era di per sé esoterica e quindi accessibile soltanto agli addepti. Comunque, quando sono paragonati agli scritti degli stessi gnostici, i resoconti dei padri della chiesa risultano attendibili ed equi, almeno per il quadro generale che presentano, anche se non sempre nei dettagli.

b) Testi gnostici

Questi sono di gran lunga le fonti più importanti per la nostra conoscenza dello gnosticismo, perché non sono affetti dai difetti presenti nei resoconti della patristica, e perché ci danno modo di capire direttamente il pensiero dello gnosticismo.

Una quantità di testi gnostici isolati sono noti già da tempo, tra cui alcuni importanti, quali la *Pistis Sophia*, i *Libri di Jeu* e l'*Apocryphon di Giovanni*, e altri meno importanti. Gran parte della nostra conoscenza diretta degli scritti gnostici, però, è stata resa possibile da un ritrovamento straordinario intorno al 1945 di 13 codici vicino a Nag Hammadi nell'Alto Egitto (*Chenoboskion). Erano scritti in lingua copta, anche se tutte traduzioni di testi originali in greco. Facevano parte di una biblioteca di una setta cristiana antica, abbandonata intorno al 400 d.C. Comprendono 52 opere distinte. Il processo della pubblicazione è stato lungo e arduo; un'edizione che presenta il testo originale completo in facsimile è apparsa soltanto nel 1978. Una traduzione in inglese dei testi era stata pubblicata l'anno precedente, ma alcuni dei testi erano già noti da tempo perché oggetto di articoli e monografie di studiosi vari. Comunque, il vero lavoro d'interpretazione di questi testi è iniziato da poco, quindi qualsiasi valutazione resta per il momento provvisoria. Fra i testi di Nag Hammadi più conosciuti vi sono alcuni che portano il nome di "vangeli". Come la presunta *fonte Q* dei Vangeli sinottici, il *Vangelo di Tommaso*, che è una raccolta di detti di Gesù, alcuni dei quali trovano riscontro nei Vangeli del NT, mentre altri sono molto diversi, anche se non si esclude che qualcuno potrebbe essere un detto autentico di Gesù. La raccolta intera è stata ovviamente redatta da un punto di vista evidentemente settario. Il *Vangelo di Filippo*, Il *Vangelo della Verità*, il libro copto *Vangelo degli Egiziani* e il *Vangelo di Maria* hanno minore somiglianza con i Vangeli del NT e hanno un carattere più esplicitamente gnostico.

Gli altri testi di Nag Hammadi comprendono diverse raccolte di preghiere, opere dal titolo *apocryphon* ("libro segreto", di Giacomo e Giovanni), diversi altri con il titolo di *Apocalisse* (di Paolo, di Giacomo, di Adamo, di Pietro), oltre a diversi esempi eterogenei di scritti speculativi gnostici. Non tutte le opere in questa biblioteca rappresentano lo stesso tipo di gnosticismo. Molte,

ma non tutte, sembrano avere la loro origine tra i valentiniani. Anzi, qualcuna non è per niente gnostica. Per esempio il codice VI contiene una versione copta della *Repubblica* di Platone, mentre due esempi di antica letteratura sapienziale cristiana sono stati conservati negli *Insegnamenti di Silvano* (Codice VII) e nelle *Sentenze di Sesto* (Codice XII).

Una questione importante che sorge dallo studio di questi testi è quella di capire la natura stessa dello gnosticismo confrontato con il cristianesimo. Era effettivamente un'eresia cristiana, come sostenevano i padri della chiesa, oppure si trattava invece di una credenza non cristiana che in certi ambiti era coltivata o mascherata con idee cristiane? In base alla valutazione fatta fin qui dei testi di Nag Hammadi sembra che vi fossero forme di gnosticismo non cristiane. Questo si vede più chiaramente da una comparazione tra *Eugnostos il Benedetto* e la *Sophia di Gesù Cristo*. Queste due opere evidenziano un parallelo così forte da dimostrarsi due versioni differenti dello stesso testo, benché il primo si presenta come un trattato filosofico religioso scritto da un insegnante per i suoi allievi, mentre l'altro ha la pretesa di essere un discorso di Cristo ai suoi discepoli dopo la sua risurrezione. Uno studio dettagliato di questi due testi tende sempre più a confermare l'impressione che *Eugnostos il Benedetto* sia la versione originale che in seguito è stata "cristianizzata" nella *Sophia di Gesù Cristo*. Altri testi, come l'*Apocalisse di Adamo* e la *Parafrasi di Sem* sembrano indicare una forma di Gnosticismo non cristiana.

III. Le sue origini

Da dove sorse lo gnosticismo? Secondo i padri della chiesa si trattava di una perversione del cristianesimo. Ma quest'idea è respinta quasi universalmente perché non quadra con l'evidenza. Manca invece un consenso riguardo alle sue origini. Mentre risulta facile riconoscere un'affinità tra questa o quell'altra idea gnostica e i concetti presenti in qualche altra religione, è molto difficile precisare le origini effettive.

C'è chi pensa che le sue origini avessero un qualche collegamento col giudaismo in una delle sue diverse forme. È vero che idee presenti nell'AT figurano nelle speculazioni gnostiche, anche se sono presentate sempre in un contesto che le estrapola dal tessuto dell'autentico pensiero veterotestamentario. Altri studiosi sono portati a puntualizzare le somiglianze tra lo gnosticismo e il dualismo degli scritti dei filosofi greci. La scoperta di parte della *Repubblica* di Platone a Nag Hammadi dimostra certamente che le sue idee avevano una certa risonanza in quelle dei pensatori gnostici, senza però che ciò costituisca una prova di un collegamento intrinseco tra esse.

Si è cercata un'origine diversa per lo gnosticismo nella religione iraniana. Anche qui l'evidenza non è inequivocabile, benché indubbiamente lo gnosticismo sia molto più vicino alle concezioni cicliche delle religioni orientali sorte dallo zoroastrismo, che non al cristianesimo.

Dunque è impossibile puntualizzare con certezza le origini dello gnosticismo. Probabilmente ebbe più di una origine, data la sua natura essenzialmente sincretistica, e la tendenza o persino la predilezione dei suoi addepti a servirsi di concetti religiosi tratti da più fonti.

IV. Problemi inerenti l'interpretazione del Nuovo Testamento

Due questioni di maggiore importanza sorgono dallo studio dello gnosticismo:

a) Lo gnosticismo pre-cristiano

Secondo Reitzenstein (seguito da Bultmann e molti altri studiosi tedeschi), quando apparve il cristianesimo nel mondo ellenistico gli apostoli trovarono già un esteso sistema di pensiero che mescolava il pensiero greco con quello orientale, compreso il concetto di un redentore sceso in terra dagli dèi allo scopo di salvare le anime dell'umanità. Quest'idea gnostica fu presa integralmente dai primi cristiani e sovrapposta alla loro esperienza di Gesù, trasformando quest'ultimo nella figura del redentore divino. Così, in questa veduta, il NT stesso può essere considerato una forma di gnosticismo cristianizzato.

La posizione che ritiene lo gnosticismo precedente al cristianesimo presenta molte difficoltà. La prima è che non esiste alcuna prova a sostegno della tesi, né nei testi disponibili a Reitzenstein quando egli scrisse, né in quelli disponibili a noi oggi. I testi di Nag Hammadi hanno dimostrato che vi erano forme non cristiane di gnosticismo, ma ciò non costituisce una prova che esistessero prima del cristianesimo.

L'idea che il NT sia una forma di gnosticismo è in ogni caso improbabile, essendoci delle differenze fondamentali e consistenti tra il concetto della realtà degli gnostici e quello presentato dagli scrittori neotestamentari. Gli gnostici avevano una concezione ciclica del tempo e l'idea di una storia lineare era per loro senza senso. La redenzione gnostica non aveva alcun significato per questa vita ma solo in vista di una fuga dall'esistenza temporale verso il mondo dello spirito. Contrariamente, sia l'AT sia il NT sottolineano l'importanza del tempo e della storia e il loro significato divino. Dio ha agito nel corso della sto-

ria sia come creatore sia come redentore che provvede la salvezza per il suo popolo. Mentre per lo gnostico Dio si può conoscere soltanto per mezzo di una fuga dal processo storico, per il cristiano egli è conoscibile soprattutto a causa del suo intervento nella storia e, specificamente nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù Cristo. La salvezza cristiana è qualcosa che si gode qui e ora in questo mondo, anziché soltanto in un mondo etereo e "spirituale".

b) Eresia e ortodossia

Lo gnosticismo non è comunque da ignorare nello studio del Nuovo Testamento. Tracce di credenze "gnostiche" si trovano in diversi scritti del NT, le più palesi nella chiesa di Corinto, come viene evidenziato nella prima lettera di Paolo a quella chiesa. Queste persone pretendevano di possedere una "conoscenza" speciale che li svincolava dalle norme della società, portandoli a vivere un'esistenza elevata e "spirituale" anche nell'ambito della loro reale condizione materiale. Per loro la risurrezione era un avvenimento già superato, perché lo intendevano in senso "spirituale", idea questa che li accomunava a molti gnostici. E, come altri gnostici, enfatizzavano molto le presunte proprietà magiche degli ordinamenti cristiani.

Spesso si è detto che la lettera ai Colossesi indichi credenze simili, anche se non identiche, presenti in tale chiesa, mentre le lettere di Apocalisse 2—3 scritte alle sette chiese confermano l'esistenza d'idee gnostiche in questa zona dell'Asia antica. Le Epistole Pastorali denunciano esplicitamente "quella che falsamente si chiama scienza (gr. *gnôsis*)" (I Tim. 6:20) e la prima lettera di Giovanni sembra pure essere stata scritta per rispondere a qualche tipo di pensiero gnostico.

Gli scrittori del NT condannano queste idee. A volte, scrivendone, si servono di una terminologia gnostica, ma è chiaro che non accettano le idee di fondo di queste correnti di pensiero. Nello stesso tempo, il fatto che queste idee serpeggiassero forse anche tra molte chiese dell'impero romano tende a confermare in parte l'ipotesi di W. Bauer, secondo il quale nella chiesa del primo secolo la differenza tra l'ortodossia e l'eresia non fosse così ben delineata quanto lo fu più tardi a opera dei padri anti–gnostici della chiesa vetero–cattolica.

Bibliografia. A. Logan e A.J.M. Wedderburn a cura di, *The New Testament and Gnosis*, 1983; K. Rudolf, *Gnosis*, 1983, tr. it., Brescia, 2000; E.M. Yamauchi, *Pre–Christian Gnosticism*, 1983; S. Pétrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, 1984; C.W. Hedrick e R. Hodgson, a cura di, *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, 1986; B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, 1987; J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* 3, 1988; G. Filoramo, *A History of Gnosticism*, 1990, **in it.**, *DPL*, pp. 818–824; *Enc. Fil.*, 5, pp. 4926–4933; J.E. Goehring a cura di, *Gnosticism and the Early Christian World*, 2 voll., 1990; I.P. Couliano, *The Tree of Gnosis*, 1992, in it. L. Moraldi, *La gnosi e il mondo: raccolta di testi gnostici,* TEA, Milano, 1982; G.C. Benelli. *La gnosi: il volto oscuro della storia,* Mondadori, Milano, 1990; ulteriore bibliografia in B. Witherington III, *Il codice del vangelo*, GBU, Chieti, 2006. (J.W. Drane)

*Colossesi, epistola; *Conoscenza; *Ellenismo; *Mistero; *Sapienza

GOFER, LEGNO DI

Ebr. *ʿᵃṣê–gōp̄er*, è il legno con il quale Noè costruì l'arca (Gen. 6:14). Molti commentatori sono propensi a identificarlo con il legno di cipresso, data la somiglianza del nome (gr. *kyparissos*). Altri, notando la somiglianza con l'ebraico ***kōp̄er*** (*bitume), suggeriscono un *albero resinoso. Può darsi che la parola abbia qualche legame con l'accadico *gubru/gudru*, "capanna di canne (da pastore)"; questo parallelo con il vocabolo cuneiforme è suggerito anche dalla costruzione *ʿᵃṣê* che potrebbe trovare corrispondenza con il determinativo *giš*, il quale precede i nomi di alberi e oggetti in legno, letto *iṣu* o *iṣ* in lingua accadica (si veda *The Chicago Assyrian Dictionary*, 5, 1956, p.118). (T.C. Mitchell)

GOG E MAGOG

In Ezechiele 38:2 ci viene presentato "Gog del paese di Magog, principe sovrano di *Mesec e *Tubal". La LXX comprende "Magog" come un popolo piuttosto che un paese. L'unico modo ragionevole per identificare Gog è di considerarlo Gige, re della Lidia (660 a.C., *ca.*), in lingua assira "Gugu"; Magog potrebbe derivare dall'assiro *ma(t) gugu* "terra di Gog". Visto che il nome era legato a popoli dell'estremità del mondo conosciuto ai tempi di Ezechiele (Ez. 38:5–6; *cfr.* Apoc. 20:8), dovremmo considerare queste entità come realtà escatologiche anziché come un re da identificare storicamente. Tanto Apocalisse 20:8, quanto la letteratura rabbinica, suggeriscono questa lettura.

La tendenza di alcuni scrittori popolari a identificare Ros con la Russia, Mesec con Mosca e Tubal con Tobolsk in Siberia, non ha il conforto di un'ermeneutica seria. Inoltre, dal momento che non è necessario interpretare Ezechiele 38—

39 come capitoli cronologicamente precedenti a Ezechiele 40—48, e dal momento che la letteratura rabbinica colloca Gog dopo i tempi del Messia, non vi è nessuna contraddizione tra Ezechiele e Apocalisse, a patto che si dia al millennio il senso rabbinico de "i tempi del Messia". (H.L. Ellison)

GOLAN

La città di rifugio più settentrionale della Transgiordania, nella terra di Basan, territorio di Manasse (Deut. 4:43) e città dei leviti(Gios. 21:27). Il sito è incerto ma potrebbe identificarsi con Sahm el–Jolan, 22 km. a est di Afec (Hippos). Più tardi il nome fu dato al distretto di Gaulanitis.

Bibliografia. *LOB* p. 377. (N. Hillyer)

GOLGOTA

Vedi *Calvario.

GOLIAT

*Gigante di Gat che serviva nell'esercito filisteo (I Sam. 17:4), forse discendente dall'etnia dei *Refaim i quali, dopo la loro sconfitta da parte degli ammoniti (Deut. 2:20–21; II Sam. 21:22), si rifugiarono tra i filistei. Per una trattazione delle origini di Goliat si veda G.A. Wainwright, "Early Philistine History", *VT*9, 1959, pp. 79–80. La sua statura è definita in questi termini: "alto sei cubiti e un palmo", cioè circa tre metri, se si calcola il cubito come 52,5 cm (*pesi e misure). Questo fenomeno certamente insolito, ma non impossibile, è confermato dal ritrovamento in Israele di scheletri umani di statura simile e risalenti approssimativamente allo stesso periodo.

Goliat fu ucciso da *Davide a Efes–Dammim in un duello a sfondo religioso, avvenimento questo attestato in I Samuele 17:43–45, e forse confermato dalla fuga dei filistei, se consideriamo la loro convinzione secondo la quale il Dio d'Israele aveva sconfitto il loro dio (*cfr.* II Sam. 23:9–12; I Cro. 11:12 –14). La spada di Goliat, che era stata conservata nel santuario di Nob, fu data dal sacerdote Aimelec a Davide quando questi fuggiva da Saul per andare dal re di Gat, per il quale l'arma poteva costituire un regalo gradito.

Il nome Goliat appare due volte ancora, fatto questo che ha lasciato perplessi gli studiosi. In II Samuele 21:19 è riportato che Elcanam uccise Goliat di Gat, e ancora in I Cronache 20:5 dove però il nome della vittima è Lami, qualificato come fratello di Goliat. È stato suggerito che forse Elcanam fosse il nome originale di Davide; altri hanno avanzato l'ipotesi che questo secondo Goliat potesse essere il figlio di quello ucciso da Davide nel racconto di I Samuele 17. Per un confronto delle possibili soluzioni di questa discrepanza, si veda *Elcanam. Per un esame completo della problematica si veda S.R. Driver, *Notes on the Hebrew text of the Book of Samuel*, 1913, ed E.J. Young, *IOT*, 1949, pp. 181s. (J.D. Douglas)

GOMER

(Ebr. *gōmer*, "completamento"): **1.** Figlio maggiore di *Iafet e padre di Aschenaz, Rifat e Togarma (Gen. 10:2–3). In Ezechiele il popolo di Gomer è associato strettamente alla casa di Togarma nell'esercito di Gog, e probabilmente sono da identificare con gli antichi Gimirrai (cimmeri), un gruppo ariano che partendo dal paese d'origine in Ucraina, conquistò l'Urartu (Armenia) prima dell'VIII sec. a.C., epoca in cui erano nemici dell'Assiria. **2.** Figlia di Diblaim e moglie di *Osea (Os. 1:3). Partorì Izreel, Lo–Ruama e Lo–Ammi (Os. cap. 1). (G.W. Grogan)

GOSCEN

1. Il territorio assegnato a Israele e ai suoi discendenti durante il loro soggiorno in Egitto. La sua ubicazione ed estensione esatte sono sconosciute ma è certo che faceva parte dell'Egitto (Gen. 47: 6, 27) e si trovava nella parte orientale del Delta del Nilo; Genesi 47:6 e 11 identificano chiaramente la terra di Goscen con il territorio di *Ramses, che prendeva nome dal suo capoluogo, la città Pi–Ramses, nel Delta nord–orientale. Esiste qualche incertezza sull'autenticità delle interpretazioni topografiche della LXX. Il Delta orientale potrebbe essere stato sufficientemente "vicino" alla corte (Gen. 45:10) perché Giuseppe potesse servire il faraone (probabilmente della dinastia Hyksos) a *Menfi (vicino al Cairo) o ad Avaris nel Delta nord–orientale; si confronti Genesi 46:28–29. Anche Mosè incontrava il faraone del suo tempo a Pi–Ramses (Es. 7—12), stando in Goscen. Goscen era una regione adatta al pascolo di greggi e di mandrie (Gen. 46:34; 47:1, 4, 6, 27; 50:8). Gli ebrei continuarono ad abitarvi fino al momento dell'esodo, ragion per cui questo territorio fu risparmiato quasi del tutto dalle piaghe (si veda Es. 8:18; 9:26), anche gli ebrei avevano contatti facili con gli egiziani dei dintorni (*cfr.* Es. 11:2–3; 12:35–36).

Il nome *Gsmt* che appare in alcuni testi egiziani era un tempo identificato con l'ebraico Goscen a motivo della LXX che lo rende *Gesem*, ma ricerche più recenti dimostrano che si dovrebbe leggere *Ssmt*, e quindi non ha alcuna attinenza con Go-

scen. **2**. Cittadina collinare, nella parte meridionale della terra promessa (Gios. 15:51), forse vicino a Zāiriyē, 19 km. *ca.* a sud–ovest di Ebron (secondo Abel), oppure leggermente più verso est (*GTT*, 1959, §§ 285–287, 497) (*Gheder) **3**. Territorio nella parte meridionale della terra promessa (Gios. 10:41; 11:16), che probabilmente prende nome da **2**. (K.A. Kitchen)

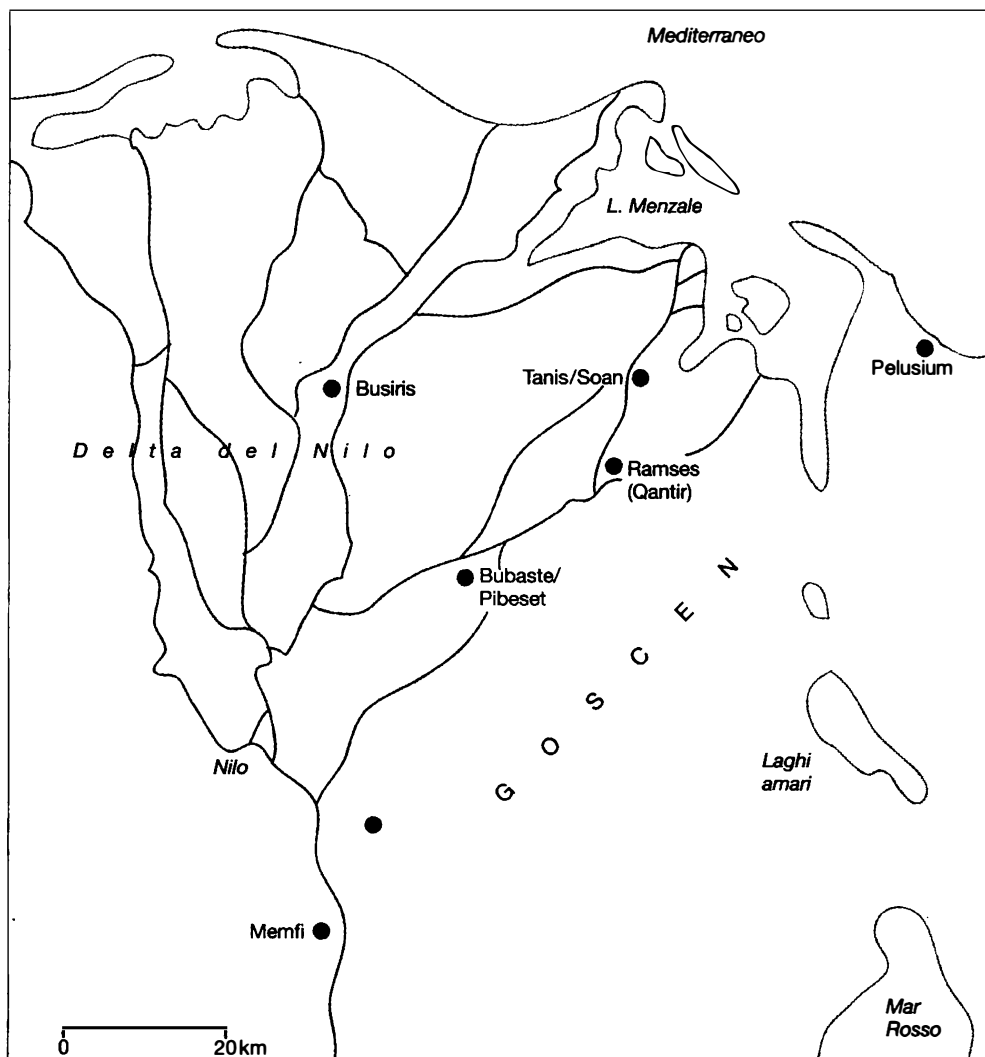
*Egitto; *Esodo; *Schiavitù

GOVERNATORE

I. Nell'Antico Testamento

Dal momento che, nel corso della sua storia, Israele ebbe contatto sia diretto sia indiretto con diverse civiltà, ciascuna delle quali aveva il proprio sistema di governo, con i relativi titoli per le cariche, non risulta sorprendente trovare una varietà di termini quale "governatore", "capo", o "capitano". Si possono classificare come segue:

a) Termini tecnici

Il più frequente è l'ebr. *peḥâ* (*cfr.* l'assir. *pahatu*); con il significato di governatore di una data zona, sotto un re, per esempio un governatore provinciale assiro (Is. 36:9), governatori caldei e persiani (Ez. 23:6, 23; Est. 3:12; 8:9), il persiano Tattenai (Esd. 5:3; 6:6), la cui satrapia comprendeva Giuda e Israele, la Fenicia e l'Egitto; e Neemia e Zorobabele, governatori di Giuda (Nee. 5:14; Esd. 6:7). Questi ultimi sono chiamati anche *tirshatha*

Goscen e il Delta del Nilo.

(Esd. 2:63; Nee. 7:65, 70), la forma ebraica di un titolo persiano (dall'avestico *tarshta*, "persona riverita").

b) Termini generali

Nove altri termini ebraici indicano l'autorità in diverse sfere: *'allûp̄* (p.e. Zacc. 9:7, in riferimento ai governatori di Giuda), ***môšēl*** (Gen. 45:26, di Giuseppe in Egitto) e ***šallîṭ*** (Gen. 42:6, riferito anche a Giuseppe) sono i termini più generici; gli altri hanno un riferimento più specifico: ***pāqîḏ*** ("sovrintendente", Ger. 20:1, in riferimento a un sacerdote; *cfr.* "commissari" Gen. 41:34, con riferimento a funzionari egiziani); ***ḥôqēq*** ("condottieri", Giu. 5:9, "che portano il bastone del commando", v.14); ***sāḡān*** ("deputato", "luogotenente", *p.e.* Dan. 3:2 dove la NVR ha "governatori"); ***nāśî'*** (che indica una certa posizione sociale, II Cro. 1:2); ***śar*** (governatore di una città, I Re 22:26); ***nāḡîḏ*** ("maggiordomo del palazzo reale", II Cro. 28:7).

II. Nel Nuovo Testamento

Sono utilizzati un numero minore di termini greci, a volte in modo generico, a volte con precisione tecnica.

a) hegoumai ("condurre") e i suoi derivati sono i termini più frequenti. Il termine ***hêgemôn*** è utilizzato per regnanti in senso generale (Mar. 13:9; I Pie. 2:14) ma più spesso si riferisce a governatori romani subordinati, come per esempio Pilato (Matt. 27:2; 28:14), Felice (Atti 23:26) e Festo (Atti 26:30). Questi erano "procuratori" (o, nel caso di Pilato, "prefetto") sotto il legato della provincia di Siria (il titolo ufficiale in greco era *epitropoi*).

b) Si riscontrano altri termini in Giovanni 2:8 (*architriklinos*, "maestro di tavola"), II Corinzi 11:32 (*ethnarchês*, "governatore"), Galati 4:2 (*oikonomos*, "amministratori", *cfr.* Luca 12:42; I Cor. 4:2) e Giacomo 3:4 (*euthynôn*, "pilota"). (B.F. Harris)

*Proconsole

GOVERNO

I. Nell'Antico Testamento

Durante il periodo veterotestamentario il popolo di Dio è vissuto sotto diverse forme di governo. I patriarchi potrebbero essere considerati seminomadi. Il padre era il capofamiglia e il sacerdote. La sua giurisdizione si estendeva non solo ai membri della famiglia diretta ma anche a tutti i suoi dipendenti e sudditi. Questo tipo di governo era simile a quello dei nomadi beduini dell'Arabia. Il capo della famiglia (cioè della tribù) deteneva il potere di vita e morte, oltre al potere decisionale (*cfr.* Giu.11:11–40).

In Egitto i discendenti di Giacobbe furono schiavi fino al momento in cui Mosè li trasse fuori. Mosè agiva come rappresentante di Dio, e il popolo gli dava ascolto. In questo periodo vi erano anche ufficiali del popolo, anche se è difficile sapere come erano organizzati gli israeliti all'interno della società egiziana. La struttura stabilita al monte Sinai, invece, era unica perché vide organizzarsi le tribù d'Israele in una teocrazia ("governo di Dio", da *theos*, "dio", e *kratos*, "potere" o "governo"). L'essenza di questo tipo di governo è esposta per rivelazione divina in Esodo 19:5–6. Doveva essere il governo di Dio sopra una nazione santa e un regno di sacerdoti.

Nel deserto alcuni anziani del popolo assistevano Mosè nel suo compito. Il progetto teocratico fu esposto loro, e lo accettarono. Dio avrebbe governato, per mezzo di un agente umano, giudice o re. Questi avrebbe dovuto "regnare con giustizia", cioè prendere decisioni secondo una giustizia impeccabile, manifestando nel suo governo la giustizia di Dio. Il popolo doveva essere separato dal resto del mondo, perché santo, appartenente a Dio stesso.

Per un certo tempo il popolo non fu pronto ad accogliere pienamente ciò che era insito nel sistema teocratico. Sotto Giosuè hanno dovuto conquistare la terra promessa. Seguì un periodo in cui furono governati da giudici, ma senza alcun'organizzazione centrale. In queste condizioni giunsero alla conclusione di aver bisogno di un re. La loro richiesta però fu fatta in uno spirito non teocratico, perché motivata semplicemente dal desiderio di essere come le nazioni circostanti. Per questo motivo Samuele li rimproverò per aver rigettato Yahweh stesso (I Sam. 8:7).

La nazione doveva allora imparare che non bastava avere un re, ma che doveva essere il giusto tipo di re. Il primo re scelto non seguì Yahweh, e per questo motivo fu rigettato. Si trovò in Davide un uomo secondo il cuore di Dio. Toccò a Davide prendere le decisioni importanti, mentre quelle di minore importanza erano affidate a funzionari. Alcuni di questi sono menzionati nelle Scritture, per esempio i sacerdoti, gli ufficiali della casa, il coppiere e il sovrintendente del palazzo (I Re 4:6); scribi, segretari, consiglieri, il capo dell'esercito e il capo della guardia reale (II Sam. 8:18). I ministri del re servivano nell'amministrazione degli affari di stato (I Re 4:2–6).

Salomone divise il regno in dodici distretti, ponendo sopra ognuno un prefetto con il dovere di provvedere cibo per il re e la sua casa (I Re 4:7). L'esilio pose fine alla teocrazia, che per altro verso

aveva da tanto tempo smesso di essere effettivamente tale. Dopo l'esilio i Giudei furono soggetti alla Persia, e la Giudea fu ricostituita come stato intorno al tempio, avendo come capo il Sommo sacerdote. Il sovrano persiano era rappresentato da un governatore provinciale, che qualche volta era lui stesso un giudeo (*p.e.* Neemia). Questa stessa organizzazione continuò nel periodo della dominazione greca, anche se in quest'epoca vediamo l'introduzione di un consiglio di anziani. La costituzione centrata nel tempio fu abolita da Antioco IV nel 168 a.C., e ripristinata dagli asmonei i quali, però, unirono nella propria famiglia la giurisdizione del Sommo sacerdote con la sovranità civile e militare. La conquista romana pose fine al loro potere secolare nel 63 a.C. ma (a eccezione delle circostanze particolari del regno di Erode il Grande e di Archelao) il Sommo sacerdote era riconosciuto da Roma come capo di un'amministrazione giudaica con poteri circoscritti.

Il punto focale della teocrazia era il tempio che simboleggiava la dimora di Dio in mezzo al suo popolo. Gerusalemme, la città dove era ubicato il tempio divenne quindi la città santa. La distruzione formale della teocrazia avvenne quando il tempio fu distrutto nel 70 d.C. (E.J. Young, F.F. Bruce)

II. Nel Nuovo Testamento

1. La situazione in Israele, al tempo di Gesù

La terra era, dal punto di vista amministrativo, suddivisa in diversi stati repubblicani (*p.e.* Cesarea e le città della Decapoli). Questa divisione costituiva una strategia delle potenze straniere che si alternarono, e specialmente dei romani, volta a ellenizzare la popolazione per limitare il nazionalismo giudaico. Le aree meno arrendevoli furono affidate a principi erodiani, mentre a governare Gerusalemme e la zona circostante fu il Sinedrio, un consiglio i cui membri provenivano dall'aristocrazia religiosa. Ai Cesari interessava la sicurezza dei confini dell'impero romano, quindi tutta l'organizzazione governativa, affidata a volte a re erodiani vassalli e a volte a rappresentanti romani come il prefetto o il procuratore, mirava a questo. Il nazionalismo giudaico trovò la sua espressione in una varietà di sette religiose, rappresentando una varietà di atteggiamenti verso i romani, dal terrorismo (gli zeloti), al distacco e all'isolamento (gli esseni) da una parte, al collaborazionismo (i sadducei) dall'altra. Tutti avevano di mira, secondo i propri criteri, il ristabilimento del regno.

a) La vita di Gesù

Gesù fu inevitabilmente coinvolto in questa confusa situazione amministrativa. Alla sua nascita fu ricercato (Matt. 2:16) in quanto una minaccia al trono di Erode, e alla sua morte denunciato come un pretendente al potere monarchico (Giov. 19:21). Da tutte le parti era seguito da chi voleva che egli si ponesse questo obiettivo. I suggerimenti del Diavolo (Matt. 4:9) trovavano eco nell'entusiasmo popolare (Giov. 6:15), nell'ottusità arrogante dei discepoli (Matt. 16:22–23) e nei timori di coloro che ritenevano necessario arrestarlo (Giov. 11:50). Di fronte a un'incomprensione così generalizzata, per lungo tempo Gesù evitò ogni rivendicazione pubblica della sua regalità ma non nascondeva questo suo diritto ai suoi discepoli (Luca 22:29–30), e alla fine l'ammise pubblicamente (Giov. 18:36–37).

b) L'insegnamento di Gesù

Si possono individuare tre principali affermazioni di Gesù sul rapporto tra il Regno dei cieli e il governo temporale: (i) Il suo regno non è dello stesso ordine dei poteri temporali. Non si insedia per mezzo di azioni politiche (Giov. 18:36). (ii) Il potere temporale non è autonomo; è permesso da Dio (Giov. 19:11). (iii) Il potere temporale quindi ha dei diritti, come anche Dio ne ha (Luca 20:25); bisogna ammetterli entrambi.

c) La chiesa a Gerusalemme

Dopo la risurrezione i discepoli furono istruiti di nuovo riguardo alla natura del regno (Atti 1:3). Nonostante ciò, il loro concetto di regno rimase strettamente politico (1:6), e persino dopo l'ascensione la predicazione dell'esaltazione di Cristo alla destra di Dio (*p.e.* 2:32–36) poteva presentare allusioni di natura politica (5:31), e certamente essere colta dal Sinedrio come provocazione politica (5:33–40). Gli apostoli disubbidirono a un ordine del tribunale che vietava loro di predicare, rivendicando la necessità di ubbidire prima a Dio (5:29). L'incriminazione di Pietro e di Giacomo (12:2–3) fu forse motivata politicamente, ma nel caso di Stefano (6:11) e Paolo (21:28) il reato era religioso. In ambedue questi casi si intravede la trasformazione dei nazareni in un'ulteriore setta religiosa del giudaismo, forse differenziata maggiormente dalle altre perché l'autorità della legge era sanzionata dalla sovranità di Gesù sulla vita dei suoi seguaci (Giac. 2:5, 8).

2. Gli stati ellenistici

Tutti i luoghi in cui furono fondate chiese, al di fuori della terra d'Israele, appartenevano a stati repubblicani, o stati satelliti romani oppure colonie romane. Quindi i cristiani potevano trovarsi ad avere a che fare sia con l'amministrazione locale (*p.e.* Atti 16:19–21; 17:6, 22), sia con i governatori romani (*p.e.* Atti 13:7; 18:12). La tendenza

ad affidare i casi difficili all'autorità romana, però, fece sì che la considerazione principale era quella di tenere presente l'atteggiamento di Roma.

a) Sostegno al governo

Nell'unica circostanza in cui i cristiani furono accusati di opporsi direttamente a Cesare (Atti 17: 7), l'accusa fu accantonata dalle autorità competenti (v. 8). In tutti gli altri casi di cui abbiamo notizie le accuse non furono politiche, bensì religiose e quindi le autorità erano riluttanti a perseguirle. Gli scrittori del NT incoraggiarono i cristiani a contraccambiare il rispetto mostrato dalle autorità (Rom. 13:1–7; I Tim. 2:2; Tito 3:1). L'insegnamento di Gesù fu elaborato e ampliato per far capire che le autorità (*exousiai*) non solo godevano del permesso di Dio nell'esercizio del loro governo; erano addirittura "ministri di Dio" per punire la malvagità. Quindi opporvisi equivaleva a opporsi a Dio. Si mantenne quest'atteggiamento persino quando (come accadde sotto Nerone) i tribunali erano strumentalizzati per lanciare accuse false; i cristiani si studiavano di difendere la legittimità delle autorità mentre le vittime dei soprusi erano consolati rievocando le sofferenze di Gesù, vittima innocente (I Pie. 2:11–25). Alcuni hanno ritenuto che l'espressione: "chi trattiene" l'anticristo (II Tess. 2:6–8), indicasse il governo romano.

b) Critica nei confronti del governo

Persino Paolo aveva qualche riserva. Secondo I Corinzi 2:8 la responsabilità della crocifissione pesa sui "dominatori di questo mondo". I santi sono esortati a non risolvere le loro dispute nei tribunali civili, perché essi stessi "giudicheranno il mondo" (I Cor. 6:2). Ripetutamente, è posta l'enfasi sull'autorità del "beato e unico sovrano, il Re dei re e Signore dei signori" (I Tim. 6:15) e sulla cittadinanza dei santi nella patria che trascende tutte le barriere degli stati terreni (*p.e.* Ef. 2: 19). Le potenze demoniache (*archai*, *exousiai*) sulle quali Cristo ha trionfato (Col. 2:15) e contro cui ora i cristiani si trovano a lottare (Ef. 6:12), potrebbero essere considerate come le forze che stanno dietro il governo umano. Questo tema è approfondito in Apocalisse, che prevede una lotta per il governo del mondo tra Dio e le potenze sataniche. Gli accenni al culto reso al potere (Apoc. 13:15) descrivono una situazione analoga a quella che vedeva il nemico nei Cesari romani. Sappiamo da Plinio il giovane (*Ep.* 10. 6) che i tentativi di indurre i cristiani, successivamente, a fare l'oblazione formale al regnante per scampare alla loro condanna, incontrarono un rifiuto inamovibile. Si suppone che comprendessero un simile gesto come un rendere a Cesare ciò che apparteneva a Dio.

Bibliografia. A.H.M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940; A.N. Sherwin–White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; O. Cullmanm, *The State in the New Testament*, 1957; E.A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, 1969; M. Avi–Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest; a Historical Geography*, 1966; D.R. Griffiths, *The New Testament and the Roman State*, 1970; A. Richardson, *The Political Christ*, 1973; E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1976; *BAICS* 2, **in it.** W. Meeks, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'Apolosto Paolo*, Bologna, 1982; P. Andre, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù*, Roma, 1983; E. Yamauchi, *Il mondo dei primi cristiani: il fermento culturale, politico e religioso in cui nacque il cristianesimo*, Torino, 1983; G. Iossa, *I cristiani e l'impero romano*, Roma, 2000; R. Panattoni, *Appartenenza ed eschaton*, Napoli, 2001; W. Howard–Brook, *L'impero svelato*, Bologna, 2001. (E.A. Judge)

*Appello a Cesare; *Autorità; *Cesare; *Impero

GOZAN

È identificata come l'antica Guzana, e l'odierna Tell Halaf, sul tratto superiore del fiume Khabur. Vi furono deportati gli israeliti dalla Samaria nel 722 a.C.(II Re 17:6; 18:11). Sennacherib, nella sua lettera a Ezechia (II Re 19:12 = Is. 37:12), fa riferimento al pesante castigo inflitto a questa capitale provinciale assira per la sua ribellione nel 759 a.C. Scavi archeologici compiuti nel 1899, dal 1911 al 1913 e di nuovo nel 1927 (M. von Oppenheim, *Tell Halaf*, 1933) hanno portato alla luce tavolette risalenti all'VIII e al VII sec. a.C., sulle quali nomi semitici occidentali attestano forse la presenza degli esuli israeliti (*AfO* Beiheft 6). (D.J. Wiseman)

GRADINI

(Ebr. *ma'ᵃlôṯ*, da *maa'ᵃlâ*, "salire", "ascesa", *cfr.* lat. *gradus*; gr. *bathmos*, "un gradino", LXX, "ascesa"). Il segno mediante il quale il Signore confermò a Ezechia la guarigione dalla malattia mortale che lo aveva colpito fu la retrocessione dell'ombra di dieci gradini.(II Re 20:8–11; *cfr.*Is. 38:8). Giuseppe Flavio (*Ant.* 10.29) suggerì che le scale del palazzo del re fossero una sorta di orologio solare, ma per una discussione particolareggiata in merito all'intero avvenimento e alle possibili interpretazioni, si veda C.F. Keil, *The Books of the Kings*, 1854, pp. 463–465 e S. Iwry, "The

Qumran Isaiah and the End of the Dial of Ahaz", *BASOR* 147, 1957.

La parola si trova anche nel titolo dei Salmi 120—134, chiamati in alcune traduzioni Canti delle ascensioni (Paol.), e si sostiene che fossero cantati nelle processioni dai pellegrini mentre salivano al monte Sion per le grandi festività del tempio (*Salmi).

Il termine ricorre una volta nel NT (I Tim. 3: 13), dove il vocabolo greco indica "un grado onorevole" (NVR). Secondo Arndt, qui potrebbe esserci un'allusione a un termine tecnico dei culti misterici, che implica uno "stadio" nel viaggio dell'anima verso i cieli. (J.D. Douglas)

GRANAIO

Quattro parole ebraiche con un significato affine sono usate, ciascuna, una sola volta. Esse sono: **1**. *gōren*, "posto per trebbiare all'aperto", "aia" (Giob. 39:12). La NVR lo rende appunto con "aia". **2**. *m^e^gûrâ* "granaio" (Agg. 2: 19). **3**. *'āṣām*, "deposito" (NVR: "granaio"). **4**. *mamm^e^gōrâ* "deposito" (NVR). Spesso era usata una cisterna asciutta interrata, coperta da uno spesso strato di terra. In tali condizioni il grano poteva conservarsi per anni (*Città–deposito). Nel greco del NT *apothekē*, "un posto per mettere da parte", è usato in modo letterale (Matt. 6:26; Luca 12:18, 24), ma anche in modo metaforico, per indicare il cielo (Matt. 13:30). (J.D. Douglas)

GRANO

Vedi *cereali.

GRAZIA

I. Nell'Antico Testamento

a) I termini

La grazia è strettamente legata ad altri temi quali il perdono, la salvezza, la rigenerazione, il ravvedimento e l'amore di Dio. Secondo Moffatt, "vi sono "parole affini a grazia" che non contengono la parola "grazia"" (si veda Deut. 7:7; 9:4–6). Le "parole affini a grazia" nell'AT sono:

i) *ḥesed*, spesso tradotta "bontà" nella NVR, a volte "compassione". Lutero nella sua traduzione in tedesco usa *Gnade*, l'equivalente di "grazia". Nonostante ciò, non è proprio equivalente a "grazia". Si tratta di una parola che ha un senso di reciprocità; può essere usata per Dio, nel qual caso significa certamente grazia, ma anche dell'uomo. Questa qualità nell'uomo significa lealtà o bontà, nei confronti di un altro essere umano, o di Dio. Spesso si trova associata alla parola "patto"e indica quell'atteggiamento di fedeltà che si addice a entrambe le parti in un patto. Per comprendere *ḥesed* in Dio, si veda Lamentazioni 3:22; per quello che ci si aspetta dall'uomo, Osea 6:6.

ii) *ḥēn*, "grazia" o "favore". Non è una parola che caratterizza un patto, e non fa riferimento alla reciprocità. Esprime l'azione di un superiore, sia divino sia umano, nei confronti di un inferiore. Indica favore immeritato. Esempi di *ḥēn* esercitata dall'uomo si trovano in Genesi 33:8, 10, 15; 39:4; Rut 2:2, 10. La *ḥēn* di Dio si vede in Geremia 31:2. Nessun uomo può mostrare *ḥēn* nei confronti di Dio (*cfr.* *ḥesed*), perché nessun uomo può fare un favore a Dio.

b) La Legge

i) Giovanni 1:17 pone la legge in antitesi alla grazia. Si veda anche Tito 2:11 dove si afferma che la grazia è stata manifestata nel mondo per mezzo di Cristo. Ciò non significa che la grazia non esistesse nell'AT. Il linguaggio biblico spesso adopera l'antitesi laddove noi utilizzeremmo la comparazione. Nell'AT la grazia non era in primo piano e aveva a che fare maggiormente con Israele.

ii) Il concetto della promessa è sviluppato nel NT in Galati (3:16–22) e in Ebrei. Esso dimostra che la grazia è antecedente alla legge. Dio aveva relazione con i patriarchi in quanto individui, per mezzo delle promesse e con la nazione intera per mezzo della Legge. La legge non era primaria; serviva per chiarire ed esemplificare il tipo di *ḥesed* che Dio si aspettava dal popolo con cui aveva stretto un patto.

iii) La grazia è tuttavia presente nella stessa Legge. L'elezione di Israele come popolo di Dio è attribuita alla libera scelta di Dio, e non alla giustizia del popolo (Deut. 7:7–8; *cfr.* 8:18). Nel patto sinaitico l'iniziativa parte da Dio alla stregua del patto di grazia stabilito con Abraamo. Ricordiamo anche l'affermazione del Salmo 19 concernente la capacità della legge di convertire o ristabilire.

c) I profeti

Il ravvedimento è il punto di maggiore interesse negli scritti profetici. Brani tipici sono Amos 5:14; Osea 2:7, 6:1, 14:1; Isaia 1:16–18; Geremia 3:1, 7, 12–14. Spesso i profeti sono accusati di sostenere una dottrina del ravvedimento che enfatizza la forza della volontà umana, come più tardi fu insegnato nell'eresia di Pelagio. Ma i profeti avevano di mira il ravvedimento interiore, del cuore (Gioe. 2:13). Ezechiele, che pretendeva dall'individuo il rinnovamento del suo cuore (18:31), riconosceva anche che un nuovo cuore si può ottenere solo

come un dono della grazia di Dio (36:26). Questo concetto trova riscontro nel brano che annuncia il nuovo patto (Ger. 31:31–34).

d) I Salmi

La parola *ḥēn* è praticamente assente nei Salmi, anche se appaiono forme affini, mentre *ḥeseḏ* è molto frequente (*p.e.* 5:7, "bontà"; 57:3; 89:33, "grazia"). La forma affine *ḥāsîḏ* descrive l'atteggiamento dell'uomo (12:1, "fedeli"; 86:2, "il tuo servo"; 79:2, "i tuoi santi"). Il plurale di questa parola (*ḥ^asîḏîm*) è reso "asidei" in I Maccabei 2:42, 7:13, II Maccabei 14:6, e indica coloro che erano fedeli al patto, il partito rigoroso, pio e attaccato alla legge del giudaismo, da cui provennero i *farisei.

II Nel Nuovo Testamento

a) I termini

Il greco *charis* era la parola comune per rendere l'ebraico *ḥēn*. Il verbo più affine, *charizestai*, era utilizzato per esprimere il perdono, sia divino, sia umano (Col. 2:13; 3:13; Ef. 4:32). *eleos* rappresenta l'ebraico *ḥeseḏ* e ha l'accezione di "misericordia". Non è utilizzato molto frequentemente e ricorre maggiormente in brani che riprendono l'AT, quali Romani 9:15–18, 23; 11:30–32. Come traduzione, "grazia" è preferita a "misericordia" perché nel suo significato è compresa l'idea della potenza divina che equipaggia l'uomo a vivere una vita moralmente retta.

b) I Vangeli sinottici

A prescindere dal fatto che la parola *charis* non è riportata nelle parole di Gesù, l'idea della grazia è tuttavia in primo piano. Gesù afferma che è venuto per cercare e salvare ciò che era perduto. Molte delle sue parabole insegnano la dottrina della grazia. La parabola degli operai nella vigna di Matteo 20:1–16 insegna che Dio non deve dar conto a nessuno per l'elargizione dei suoi doni di grazia. La parabola del gran convito in Luca 14:16–24 dimostra che una condizione di privilegio spirituale non assicura la beatitudine finale, e che l'invito è esteso a tutti. Il figlio prodigo è accolto da suo padre immeritatamente (Luca 15:20–24). Si sottolinea il bisogno del ravvedimento come condizione per essere salvati (Mar. 1:15; 6:12; Luca 24:47). La fede fa parte dell'atteggiamento richiesto (*p.e.* Mar. 1:15; Luca 7:50), anche se non troviamo una formulazione teologica come negli scritti di Paolo.

c) Gli scritti di Luca

Sia il Vangelo sia il libro degli Atti necessitano di un'attenzione particolare. Luca dimostra una certa flessibilità nel trattare l'argomento. Si trova persino il senso non–religioso del sostantivo, indicante un favore reso da un uomo a un altro (Atti 24:27; 25:3, 9). "Favore" nel suo senso veterotestamentario si trova in Luca 1:30, 2:52; Atti 2:47; 7:10, 46. Il senso dinamico di grazia, che induce una franchezza coraggiosa e una testimonianza efficace lo troviamo in Atti 4:23–33; 11:23; 13:43, ed è usato quando si fa riferimento alla portata universale del vangelo (11:22–23). Luca presenta insieme, in modo unico, le parole "vangelo" ("parola") e "grazia"(Luca 4:22; Atti 14:3; 20:24).

d) Le Epistole di Paolo

La parola "grazia" ha un posto importante nei saluti iniziali e nelle benedizioni finali delle Epistole, aggiungendosi al saluto abituale giudaico "pace". Paolo ci presenta il fondamento della sua dottrina in Romani 1:16—3:20. L'uomo è peccatore, ma per mezzo della grazia è giustificato (Rom. 3:21—4:25), cioè, Dio nella sua grazia lo tratta, malgrado sia colpevole, come se non avesse mai peccato.

La *fede è la risposta umana alla grazia divina (Rom. 5:2; 10:9; Ef. 2:8). Questa fede fa parte del processo di salvezza che Paolo definisce il dono di Dio (Ef. 2:8); infatti le parole "non viene da voi" potrebbero riferirsi a *se sôsmenoi* ("salvati") e Paolo, contemplando la fede in questo processo, cerca di far capire che essa non rappresenta nulla di meritevole. Per una corretta comprensione del brano in questione occorre tener presente il fatto che il pronome dimostrativo greco *touto* ("ciò", del genere neutro in greco), nella frase "e ciò non viene da voi", non può riferirsi direttamente al sostantivo *pisteôs* ("fede") in quanto *pisteôs* è femminile (NdC).

Questa fede (si veda anche II Cor. 4:13 e Fil. 1:29), benché sottintenda che non vi è salvezza per mezzo della Legge, non è avulsa dalla morale. La fede è per sé moralmente vitale. Opera "per mezzo dell'amore" (Gal. 5:6). C.A. Anderson Scott, (*Christianity According to St. Paul*,1927, p. 111) afferma che dall'istante in cui la fede diventa attiva vi è idealmente una trasformazione etica in atto. La posizione del credente nella grazia non si spiega con qualche qualità insita alla sua persona ma con la volontà di Dio. La dottrina dell'*elezione ha due funzioni: mette un freno all'indipendenza e all'autogiustificazione umana, e dimostra che nel concedere il suo favore Dio è assolutamente libero (Ef. 1:1–6; II Tim. 1:9; Tito 3:5). Ogni passo nel cammino della vita cristiana è dovuta alla grazia: Galati 1:15, la chiamata; II Timoteo 2:25, il ravvedimento, ed Efesini 2:8–9, la fede

(si veda sopra e *fede).

In Romani 8:28–30 Paolo esamina l'opera divina, dalla chiamata fino alla gloria finale dei redenti. Non trascura però la responsabilità dell'uomo. L'ubbidienza (Rom. 1:5; 6:17), è un atteggiamento morale e non può essere diversamente. L'uomo si converte al Signore (II Cor. 3:16). A. Steward, riferendosi a I Tessalonicesi 3:5, solleva la questione della perseveranza (*HDB*). I "due poli" della questione sono presentati insieme in Romani 9—10. Il capitolo 9 contiene le affermazioni più forti a sostegno di una doppia predestinazione, mentre il capitolo 10 afferma che l'essere rigettati da Dio è il risultato dell'incredulità e della disubbidienza. Bisogna comunque ricordare che l'argomento primario in questi capitoli non è la salvezza individuale, bensì la funzione collettiva di coloro che Dio sceglie per portare avanti il suo piano.

Romani 6 usa la figura del battesimo per insegnare la sconfitta del peccato per mezzo della grazia (*cfr.* I Cor. 6:11; 12:13; Ef. 5:26; Col. 2:12; Tito 3:5). H. Wheeler Robinson (*The Christian Doctrine of Man*, 1926, pp. 124–125) sostiene che il battesimo del credente non è semplicemente un simbolo, bensì l'aspetto oggettivo di ciò che è, soggettivamente, fede. Altri invece sosterebbero che il battesimo del neonato sia un mezzo di grazia perché il bambino è un simbolo dell'incapacità umana. Queste posizioni sembrano contraddire l'enfasi che Paolo pone costantemente sulla fede.

e) Gli altri scritti del NT

i) I Pietro. Nei capitoli 1 e 2 l'apostolo sottolinea la grazia ricordando l'elezione e l'eredità insite nel patto; 3:7 contiene l'insolita locuzione "la grazia della vita". In 5:10 la grazia è nominata in relazione alla gloria futura del credente.

ii) Ebrei. Mentre lo scrittore si serve di gran parte della gamma di parole affini a grazia, parla anche della grazia in alcuni modi che sono unici. In 2:9 la grazia di Dio è rapportata alle sofferenze di Cristo. La parola *charis* è utilizzata in 12:28 per esprimere la riconoscenza umana nei confronti di Dio. La grazia è vista come una chiamata a consacrarsi a Dio in 12:14–15. La singolare locuzione "trono della grazia" in 4:16 presenta insieme la maestà divina e la grazia. Un'altra espressione peculiare è "lo Spirito della grazia" (10:29).

iii) Gli scritti di Giovanni. Può sorprendere il fatto che ci siano pochi accenni diretti alla grazia in Giovanni, ma va notato che l'amore di Dio è qui sottolineato ovunque. Bisogna considerare il collegamento tra l'idea della grazia e la "vita eterna". La fede è in primo piano e Giovanni utilizza una locuzione greca *pisteuein eis* ("credere in") per esprimere la vera *fede nella persona di Cristo. "Grazia e verità" che caratterizzano la gloria della Parola incarnata in Giovanni 1:14 (*cfr.* v. 17) rievocano la bontà e la fedeltà (*ḥeseḏ we' ^{e}meṯ*) che troviamo in Esodo 34:6.

Nel concludere, concordiamo con Moffatt secondo il quale la religione biblica o è "una religione di grazia, o non è niente ... niente grazia, niente vangelo" (*Grace in the New Testament*, p. xv).

Bibliografia. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; N.H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, pp. 94–130; J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, 1931; N.P. Williams, *The Grace of God*, 1930; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Grace*, 1956; H.D. McDonald, *ZPEB*, 2, pp. 799–804, **in it.** *GLAT*, (*ḥeseḏ*), 3, coll. 57–83, (*ḥēn*), 3, coll. 27–47; *DTAT*, 1, coll. 520–539; (*ḥēn*), 1, coll. 509–518; H.-H. Esser, *DCBNT*, pp. 814–822; H. Conzelmann, W. Zimmerli, *GLNT*, 15:528–640; *DPL*, pp. 825–828; *VB*, 214–216: A. Ganoczy, *Della sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto: lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia, 1991; E. Zurli, *La giustificazione solo per grazia negli scritti di Qumran*, Napoli, 2003; F. Ferrario, W. Jourdan, *Per grazia soltanto. L'annuncio della giustificazione*, Torino, 2005. (J. H. Stringer)

*Benedizione; *Giustificazione; *Misericordia; *Perdono

GRECI

Nel NT sono usate le parole *Hellenês* e *Hellênistai*; *Hellenês* si riferisce agli abitanti della Grecia o ai loro discendenti (*cfr.* Atti 16:1; Rom. 1:14). È anche utilizzata come equivalente di "gentile", per descrivere chi non è di origine giudaica (*cfr.* Rom. 10:12; Gal. 3:28).

Il termine *Hellênistai* è più difficile da spiegare. Si trova soltanto in Atti 6:1; in 9:29 (dove il MS A riporta *hellênas*); e in 11:20 (come variante, anche se probabilmente è preferibile *Hellênas*). L'obiezione al modo tradizionale di interpretare *hellênistai* come "giudei che parlavano il greco" è che Paolo, che si esprimeva in greco, si definì *Hebraios* in Filippesi 3:5, termine che in Atti 6:1 è dato come contrario a *Hellênistai* (*cfr.* C.F.D. Moule, *ExpT* 70, 1958–1959, p.100). Sono state suggerite diverse interpretazioni alternative, *p.e.* giudei che parlavano soltanto il greco (Moule, *loc. cit.*); giudei della diaspora abitanti nella terra d'Israele (J.A.T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, pp. 116–117); e "giudei anticonformisti" influenzati dall'ellenismo e noti per la loro opposizione al tempio (O.

Cullmann, *ExpT* 71, 1959–1960, pp. 8–12, 39–43; e *The Johannine Circle*, 1976). (S.S. Smalley)

*Gentili

GRECIA

Sono note le difficoltà che permangono nell'dentificazione dei greci. La loro lingua è indoeuropea e la prima località in cui si sa che era usata è quella degli stati micenei del Peleponnesso nel II mill. a.C., fatto questo attestato dalla decifrazione della scrittura lineare B. Quando i greci fanno la loro comparsa nella storia, nel I mill. a.C., essi si trovano su entrambe le sponde del mare Egeo. Il primo fiorire delle due istituzioni che divennero i simboli dell'ellenismo, precisamente la filosofia e il governo repubblicano, sorsero chiaramente sulla costa ionica dell'Asia minore. La Ionia è forse Iavan dell'AT (Is. 66:19). Nel corso della storia l'area degli insediamenti greci non è stata sempre uguale. Nei primi tempi le repubbliche si stabilirono in tutta l'area del mar Nero, nella Sicila e nell'Italia meridionale, e a ponente fino a Marsiglia e in Spagna. Dopo Alessandro, esistevano stati greci a oriente fino all'India. Ai tempi dei seleucidi, e particolarmente sotto il dominio romano, le antiche e ricche nazioni dell'Asia minore e del levante furono sistematicamente divise in centinaia di repubbliche greche lasciando sotto il governo reale o sacerdotale indigeni solo le regioni più arretrate. Questa frammentazione politica era tipica dei greci, come anche la conseguente subordinazione a potenze straniere. La Grecia non fu mai un'entità politica. "Il re della Grecia" (*yawan*) in Daniele 8:21 sarà stato uno dei governanti macedoni, Alessandro oppure uno dei seleucidi, che controllò le sorti di molti ma certamente non di tutti gli stati greci. Il riferimento alla "Grecia" (*hellas*) in Atti 20:2 è senz'altro alla provincia romana di *Acaia la quale, benché comprendesse molte antiche città stato greche, in quel periodo era diventata di secondaria importanza nell'ambito dell'ellenismo.

Dall'altra parte, la diffusione crescente delle istituzioni greche portò a un'unificazione di altro genere. La parte orientale del Mediterraneo, e molte terre ancora più in là, erano state portate a un livello di civiltà accettabile nell'ambito dell'ellenismo. Sia l'opulenza degli stati, sia l'uniformità del grado di progresso, sono testimoniati dalle splendide rovine sparse su tutto questo territorio. L'ideale di una vita libera e colta, all'interno di una comunità dimensionata e autonoma, una volta vanto di pochi stati dell'Egeo, era ora accettato quasi universalmente. Atene rimaneva un centro di cultura, ma Pergamo, Antiochia, Alessandria e molte altre città ancora del nuovo mondo, erano alla sua stregua o addirittura la superavano.

Gli stati provvedevano non solo l'istruzione ma erano anche teatro di grandi spettacoli e di una gamma di servizi a favore della salute e del benessere sociale, ben più ampi di quelli offerti da molti stati moderni. Il far parte di una tale repubblica e parlare il greco distinguevano una persona civilizzata (Atti 21:37–39). Tale persona poteva definirsi greca, indipendentemente dalla sua etnia (Mar. 7: 26); tutte le persone al di fuori di questa dimensione erano "barbari" (Rom. 1:14). Il termine "ellenisti" in Atti 6:1 e 9:29 sembrerebbe indicare che una tale distinzione si applicasse persino all'interno della comunità etnica ebraica. Il termine "greco" (*hellēn*, Atti 19:17; Rom. 1:16) è comunque quello normalmente utilizzato nel NT per indicare chi non era giudeo, e praticamente equivaleva a "gentile". *Greci si associavano spesso alle sinagoghe in qualità di osservatori (Giov. 12:20; Atti 14:1; 17:4; 18:4), ma la natura esclusiva d'Israele come nazione era conservata gelosamente. Il doloroso superamento di questa matrice esclusiva segnò la nascita del cristianesimo nella sua forma universalistica. La traduzione dall'ebraico in greco rese disponibile il vangelo a tutti gli uomini del mondo civilizzato. Lo stesso processo permise di produrre il Nuovo Testamento.

Bibliografia. M.I. Finley, *The Ancient Greeks*, 1963; A. Andrewes, *The Greeks*, 1967; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974, tr. it. Brescia, 2001; W.R. Biers, *The Archaeology of Greece: An Introduction*, 1980, **in it.** J. P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco,* Laterza, Bari, 1991; A. M. Snodgrass, *Un'archeologia della Grecia: stato presente e scopi futuri di una disciplina,* Einaudi, Torino, 1994. (E.A. Judge)

GUAI

Traduzione dell'interiezione gr. *ouai*, che significa "ahimè". Gesù, nel proferire la frase "Guai a voi", non intendeva pronunciare un giudizio finale, bensì deplorare la condizione vergognosa agli occhi di Dio di coloro ai quali l'aveva rivolta. Il loro stato misero stava soprattutto nel fatto che permanevano in uno stato di falsa sicurezza, ignari della miseria che li attendeva. L'ottenebramento mentale per i bisogni spirituali da parte di coloro che sono storditi dalla ricchezza, di quelli che si sentono soddisfatti dello stato in cui si trovano, degli impenitenti, degli indifferenti e di tutti quelli che vengono universalmente elogiati dagli altri, è definito da Gesù spaventoso (Luca 6:24–26). Similmente la condizione deplorevole dei farisei e degli scribi (*grammateis*), Gesù spiega, era causata

dal loro zelo ipocrita, dalla loro mancanza di equilibrio, dal loro amore per l'apparenza e dall'auto-compiacenza che sfigurava la loro religiosità (Matt. 23:13–33; Luca 11:42–52). Quando Gesù rivolse alle città impenitenti Corazin e Betsaida le parole "Guai a voi", le fece seguire dalla profezia del destino che le attendeva (Matt. 11:21), uno stato miserevole provocato dal rifiuto dell'annuncio del vangelo. Paolo dice che egli sarebbe precipitato in una situazione simile, se avesse smesso di predicarlo (I Cor. 9:16). Il veggente dell'Apocalisse usa la parola *ouai* a mo' di interiezione, lamentandosi per la caduta di Babilonia (Apoc. 18: 10–16) e, in forma sostantivata, per descrivere i tre "guai", termine comprendente varie piaghe e vari disastri che annunceranno il giudizio finale (Apoc. 9:12; 11:14).

Bibliografia. N. Hillyer, *NIDNTT* 3, pp. 1051–1054. (R.V.G. Tasker)

GUANCIA

(Ebr. *l^e^hî*, guancia o mandibola di uomo o di animale, anche mascella in Giudici 15:15; gr. *siagōn*). Uno schiaffo sulla guancia indicava ignominia o sconfitta (Giob. 16:10; Matt. 5:39), e ancora di più lo era lo strappare o radere la barba (Is. 50:6; I Cro. 19:4). (B.O. Banwell)

GUANCIALE

L'unica volta in cui è usato questo termine (gr. *proskefalion*) è in Marco 4:38, dove indica un cuscino tenuto sul sedile a poppa della barca, come posto d'onore. Cranfield sostiene l'uso della preposizione gr. *epi* (sopra, contro), usata qui con "l'accusativo di luogo". La rarità di questo termine suggerisce che tale menzione è la prova di una testimonianza visiva. (J.B. Job)

GUARDIA

Nell'AT questa parola traduce quattro parole ebraiche. **1.** *ṭabbāḥ*, da un'etimologia che significava giustizieri reali, ma che poi assunse il significato di "guardia del corpo", usata per indicare le guardie del faraone in Genesi 37:36 e 39:1, e la guardia del corpo di Nabucodonosor in II Re 25: 8–10. In Israele mercenari provenienti dall'Egeo (cheretiti e peletiti) facevano parte della guardia del corpo di Davide, mentre truppe cariane sembrano aver svolto un compito simile al tempo della regina Atalia (II Re 11:4, 19). **2.** *mišmaʿaṯ*, da *šāmaʿ*, "ascoltare", "rispondere", cioè l'atteggiamento di sudditi leali; a volte stava a indicare i membri della guardia del corpo (II Sam. 23:23; *cfr.* I Sam. 22:14). **3.** *mišmār*, indica "guardia", "vigile", "posto di guardia" in un accampamento ("prigione" nella NVR in Levitico 24:12 e Numeri 15:34), "posto di guardia" in Nee. 7:3. **4.** *rāṣîm*, *lett.* "corridori", erano coloro che correvano davanti al re e fungevano anche da guardia del corpo reale (I Sam. 22:17; *cfr.* I Re 1:5; 14:27).

Il tempio aveva il proprio servizio d'ordine, conosciuto come guardia del tempio (*cfr.* Matt. 27: 45), composto soprattutto di leviti che avevano come compito, tra altre responsabilità, quello di assicurare che i gentili non entrassero nel tempio. Lo *spekoulator*, latinismo che si trova in Marco 6: 27, era uno di dieci ufficiali legati a una legione di soldati romani, che fungeva soprattutto da messaggero, ma a volte anche da addetto all'esecuzione capitale; uno di questi ufficiali era alle dipendenze di Erode Antipa. (R.P. Gordon)

*Fante

GUARIGIONE

Vedi *Salute, malattia e guarigione.

GUDGODA

Uno degli accampamenti degli israeliti nel deserto, secondo Deuteronomio 10:7. In Numeri 33: 32–33 è citata la tappa a Or–Ghidgad, che probabilmente è un'altra versione dello stesso nome. La sua ubicazione è sconosciuta, anche se la sua prossimità a Bene–Iaacan e *Iotbata suggerisce che si trovasse tra le montagne a ovest dello uadi dell'Araba. Il suggerimento che il nome sopravviva nell'odierna Wad Hadahid, nella stessa area, è inverosimile dal punto di vista linguistico. Baumgartner, paragonandolo a una parola araba suggerisce che possa essere un nome di animale: "grillo", mentre la prima parte della forma più lunga sembra significare "caverna".

Bibliografia. *KB*, pp. 169, 335 (bibl.). (G.I. Davies)

GUERRA

Ebr. *milḥāmâ*, ricorre 313 volte nell'AT, deriva da *lāḥam*, "combattere"; *cfr.* arab. *laḥama*, "messo insieme in modo compatto", usato per indicare lo schieramento di un esercito per la battaglia (*BDB*). Nel NT il termine gr. è *polemos*, che si trova 18 volte.

I. Importanza strategica di Canaan

La posizione geografica di Canaan rispetto alla

Mesopotamia e all'Egitto la rendeva un'area decisamente cruciale; l'esistenza del grande deserto arabico tra i due antichi nuclei di civiltà, faceva sì che i reciproci contatti, frequentemente di natura ostile, avvenissero quasi sempre attraverso Canaan: ne conseguiva che il territorio d'Israele diventava spesso teatro di guerra, e qualche volta terra da conquistare, per lunghi periodi negli ultimi due mill. a.C. Inoltre, il popolo di Israele aveva potuto assicurarsi un territorio soltanto impegnandosi in una guerra di conquista e, appena stabilitosi, dovette impegnarsi in diverse guerre difensive per tenere lontani i filistei in ragione delle rivendicazioni di questi ultimi sui territori di Canaan. Anche le occupazioni territoriali di Davide oltre i confini d'Israele erano state conseguite non senza azioni militari. Tuttavia, l'era imperiale ebbe vita breve e i due regni divisi di Israele e di Giuda ben presto dovettero difendersi prima contro i popoli vicini e, successivamente, dalle implacabili potenze degli assiri e dei babilonesi. Non c'è da meravigliarsi, dunque, che la guerra sia stata una costante nelle pagine dell'AT.

II. Guerra e religione

In generale, nel Medio Oriente la guerra era considerata un'attività sacra, nella quale era in gioco l'onore del nume tutelare nazionale. La concezione che gli scrittori dell'AT avevano delle guerre d'Israele era apparentemente analoga a questa, con la differenza che il Dio di Israele trascendeva la sfera umana e il suo destino non dipendeva dalle altalenanti vicende del suo popolo. Nonostante ciò, egli rimaneva sempre "il Dio delle schiere d'Israele" (I Sam. 17:45) essendo molto più coinvolto nelle lotte del suo popolo di quanto non si pensava che lo fossero Marduk o Asur (*cfr.* II Cro. 20:22). Il Dio d'Israele è descritto come "un guerriero" (Es. 15:3; Is. 42:13) e una delle sue caratteristiche è appunto quella di essere il "SIGNORE degli eserciti". Quest'ultima espressione probabilmente allude alle schiere angeliche (I Re 22:19) o forse agli eserciti israeliti (I Sam. 17:45). Era Dio in persona a capeggiare gli eserciti di Israele nella battaglia (Giu. 4:14) e, infatti, i primi racconti dei trionfi israeliti erano inseriti in un libro, andato poi perduto, detto delle *guerre del SIGNORE (Num. 21:14). Infatti, in ciascuna fase dei preparativi richiesti dalle battaglie d'Israele, si confessava pubblicamente la totale dipendenza da Dio. Innanzitutto, si consultava il SIGNORE per sapere se quello fosse il momento propizio per attaccare (II Sam. 5:23–24); dopodiché, venivano offerti dei sacrifici. Quest'ultimo preliminare sembra sia stato talmente importante che Saul, preso dalla disperazione, si arrogò il privilegio riservato ai soli sacerdoti, per paura di scendere in battaglia prima che si fosse ottenuta l'approvazione del SIGNORE (I Sam. 13:8–12).

Anche il grido di battaglia aveva un significato religioso (Giu. 7:18, 20) oltre a celebrare la presenza del SIGNORE, simboleggiata dall'*arca del patto (I Sam. 4:5–6; *cfr.* il modo in cui fu salutato il ritorno dell'arca a Gerusalemme, II Sam. 6:15). Grazie alla presenza divina, gli israeliti potevano affrontare qualsiasi battaglia contando sulla vittoria (Giud. 3:28; I Cro. 5:22), che sarebbe giunta indubbiamente, talvolta anche andando contro le leggi della natura (Gios. 10:11–14).

Frequentemente, dopo la battaglia gli israeliti osservavano l'*interdetto (*ḥērem*); una città o una intera nazione e i suoi abitanti, insieme alle loro proprietà, venivano votati a Dio. A nessun israelita era consentito appropriarsi a titolo personale di alcun bene o persona appartenente al luogo posto sotto interdetto. Violare questa disposizione significava andare incontro alle più terribili conseguenze (Gios. 7; I Sam. 15). Talvolta, l'interdetto poteva non essere così drastico come nel caso di Gerico (Gios. 6:18–24), ma permaneva immutato il diritto di Dio di ricevere il frutto del trionfo in battaglia. Ordinare l'interdetto era il modo in cui Dio si occupò dell'"iniquità degli amorei" (Gen. 15: 16), un pensiero fondamentale nella concezione veterotestamentaria della "guerra santa". Oltre a ciò, se in mezzo al popolo d'Israele venivano scoperte tracce di costumi pagani, la comunità, o singoli membri, resosi responsabili di tale abominio dovevano ugualmente esser messi sotto interdetto (Deut. 13:12–18) e se l'intera nazione si fosse attirato addosso il giudizio sfavorevole dell'Eterno, cosa che accadeva spesso, allora gli agenti della retribuzione divina potevano essere quegli stessi popoli idolatri, precedentemente ripudiati da Dio (Is. 10:5–6; Ab. 1:5–11). Il culmine di tale situazione si ebbe alla fine del periodo monarchico, allorché Dio aveva rivelato la sua intenzione di voler combattere personalmente contro Giuda, schierandosi al fianco dei babilonesi (Ger. 21:5–7). Per lunghissimo tempo, tuttavia, la comunità profetica si era rallegrata nella promessa di un futuro migliore, addirittura della cessazione della guerra sulla faccia della terra e l'inizio di una nuova era di pace, grazie al davidico "Principe della pace" (Is. 9:6; *cfr.* Is. 2:4; Mich. 4:3).

III. Tecniche belliche

Prima che Israele disponesse di un esercito permanente, la milizia nazionale era chiamata a raccolta dal suono delle trombe (Giu. 3:27) o da un messaggero (I Sam. 11:7). Nella fase offensiva gli israeliti davano molta importanza all'acquisizione

di informazioni militari (Gios. 2; II Re 6:8–12); dato che non esistevano codici bellici, come la dichiarazione di guerra, colui che traeva il maggior vantaggio era di norma l'aggressore. Abitualmente, le azioni militari erano intraprese in primavera, quando gli spostamenti erano facilitati dalla migliore condizione delle strade (II Sam. 11:1). Lo schieramento, ovviamente, variava a seconda del terreno dove si svolgeva la battaglia e dal numero di guerrieri impiegati, ma in generale sembra che i comandanti israeliti siano stati abbastanza abili, perlomeno per quel che riguardava la difesa, da sfruttare la loro più particolareggiata conoscenza della topografia locale. Negli scontri frontali, invece, come quello avvenuto tra Giosia e il faraone Neco a Meghiddo, non sembra che gli israeliti avessero gran successo. Per le segnalazioni, oltre alla tromba, veniva usato anche il fuoco, come è attestato dagli ostraka di Lachis. I vari metodi convenzionali di combattimento sono tutti rappresentati nell'AT: il raid (I Sam. 14), l'assedio (I Re 20:1) e l'imboscata (Gios. 8).

IV. La guerra nel Nuovo Testamento

Va da sé che estendere i confini del regno di Cristo per mezzo di azioni militari non rientra affatto nell'ideale neotestamentario. Il principio dichiarato dal nostro Signore dinanzi a Pilato fu: "Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori combatterebbero perché io non fossi dato nelle mani dei giudei; ma ora il mio regno non è di qui" (Giov. 18:36) e le sue parole a Pietro, ricordate in Matt. 26:52, sono alquanto esplicite a proposito del possibile uso della forza in qualsiasi circostanza. Ciò nonostante, il cristiano è un cittadino appartenente a due mondi, con precisi obblighi verso entrambi, per cui è inevitabile che esista un certo conflitto tra le esigenze dei due, specie allorquando consideriamo che le autorità secolari sono state costituite da Dio e non portano "la spada invano" (Rom. 13:4). L'apostolo Paolo, ad esempio, si avvalse non soltanto della propria cittadinanza romana ma finanche della protezione delle truppe romane, come a Gerusalemme, dove la sua vita si trovò in serio pericolo (Atti 21). Va detto, inoltre, che in principio la pietà personale non era ritenuta incompatibile con la carriera militare, come si evince dal fatto che i soldati rivoltisi a Giovanni il battista per informarsi su quali fossero i loro doveri, non furono esortati a disertare (si veda Atti 10:1–2; Luca 3:14). Dobbiamo presumere, dall'altro lato, che la causa che accomunava Matteo il pubblicano e Simone lo zelota nel gruppo originario dei Dodici, esigeva che *entrambi* abbandonassero le loro precedenti occupazioni. Più avanti, i credenti della chiesa primitiva cominciarono a guardare la carriera militare in genere con diffidenza; l'idea propugnata da Tertulliano è tipica di questa posizione: egli considerava le due chiamate inconciliabili, pur ammettendo una certa tolleranza per i credenti che già prestavano servizio nell'esercito, al momento della conversione.

Il combattimento del cristiano è di natura fondamentalmente spirituale e ciascun soldato di Cristo ha ricevuto tutto l'armamento necessario per poter essere vittorioso (Ef. 6:10–20). Ne consegue che egli dovrebbe essere costantemente sotto ferrea disciplina militare e, a tal fine, il NT abbonda di insegnamenti espressi in gergo bellico (*cfr.* I Tim. 1:18; I Pie. 5:9) e, in generale, di metafore militaresche (*cfr.* II Tim. 2:3–4; I Pie. 2: 11). La battaglia cruciale è stata vinta al calvario (Col. 2:15) per cui in brani come Efesini 6:10–20 è sottolineato non tanto l'ottenimento di nuove conquiste, quanto il serbare con cura quanto è già stato ottenuto. La vittoria definitiva e completa si raggiungerà quando Cristo apparirà dal cielo, alla fine dell'età presente (II Tess. 1:7–10). Lo scontro finale tra Cristo e i figli delle tenebre è illustrato nei capitoli 16, 19 e 20 dell'Apocalisse. La battaglia conclusiva, stando a 16:16, si combatterà presso un luogo chiamato *Harmaghedon. La spiegazione più plausibile di questo nome è quella che lo collega alla collina (ebr. *har*) di Meghiddo(n). Meghiddo è stata teatro di molti importanti battaglie nella storia (*cfr.* II Cro. 35:22) e la sua menzione in un contesto apocalittico è quanto mai opportuna. Per i nemici di Cristo, questo scontro significherà eterna distruzione (Apoc. 19:17–21), ma in questo modo il Salmo 110, e innumerevoli altri passi contenuti nell' AT, troveranno adempimento, introducendo l'era del regno messianico. I segni premonitori di quell'era beata, infatti, saranno proprio "guerre e rumori di guerre" (Matt. 24:6); ma nel regno del Messia egli si manifesterà "per dare incremento all'impero e una pace senza fine al trono di Davide e al suo regno" (Is.9:6).

V. Il rotolo della "Regola della guerra" di Qumran

Tra i celebri *Rotoli del Mar Morto, fra i primi a essere rinvenuti, fu quello che notoriamente parla della "guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre". Si tratta indubbiamente di un prodotto della comunità un tempo insediata a Qumran, che riporta le disposizioni impartite ai membri della comunità, in previsione di una guerra prolungata tra le forze del bene (rappresentate dai membri della setta) e quelle del male. La guerra sarà por-

tata avanti in conformità alle leggi di guerra emanate da Mosè e sebbene la vittoria sia prefissata da Dio, incontrerà seri contrattempi. Tra i "figli delle tenebre", spiccano i "Kittim", popolazione che in questo documento quasi certamente è da identificare con i romani. Sembra che il rotolo in questione sia stato una delle creazioni più originali appartenenti all'epoca della dominazione romana in Israele, periodo durante il quale la letteratura apocalittica andava per la maggiore e l'attesa messianica era in pieno fermento.

Bibliografia. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962; *idem*, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 2 ed., 1965, pp. 247–267; C. Brown, J. Watts, "War", *NIDNTT* 3, pp. 958–967; M. Langley, "Jesus and Revolution" *NIDNTT* 3, pp. 967–981, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 82–97; *GLNT* 10:1235–1272; F. Garcia–Martinez, *Gli uomini di Qumran*, Brescia, 1995; *idem.*, *I testi di Qumran*, Brescia, 1996; T.R Hobbs, *L'arte della guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1997. (R.P. Gordon)

*Armi; *Esercito; *Fortificazioni e assedio

GUERRE DEL SIGNORE, LIBRO

Documento a cui si accenna in Numeri 21:14–15. La citazione termina con la parola "Moab" (v. 15), ma probabilmente i brani poetici presenti nei vv. 17–18 e 27–30 provengono dalla stessa fonte. Sembra che l'opera fosse una raccolta di canti popolari che rievocavano le prime battaglie del popolo d'Israele. Il nome sta a indicare il fatto che gli israeliti consideravano Dio a tutti gli effetti il loro comandante supremo e attribuivano a lui il merito di tutte le vittorie. Un'altra opera del genere quasi certamente era il "Libro dei Giusti", citato in II Sam. 1:18; è evidente che questo documento sia stato compilato dopo l'epoca di Davide e probabilmente il "Libro delle guerre del SIGNORE" è apparso nel medesimo periodo. Alcuni studiosi, seguendo la LXX, sarebbero propensi a emendare il testo di Numeri 21:14, allo scopo di eliminare qualsiasi riferimento a tale documento. (D.F. Payne)

*Numeri, libro

H

HAMMURABI

(Accad. [amoreo] Hammu–rapi, "(il dio) Hammu guarisce"). 1. Re di *Babilonia, 1792–1750 a.C. *ca.*, il sesto della prima dinastia amorea. 2. Nome di due re di Yamkhad (Aleppo), il primo 1760 a.C. *ca.* 3. Re di Khana, metà del II mill. a.C. 4. Nome proprio abbastanza diffuso nel II mill. a.C. specialmente nell'Alta Mesopotamia. In passato il n.1 era identificato con Amrafel (Gen. 14:1).

Hammurapi (questa variante del nome sembra più corretta della più diffusa forma "Hammurabi") è citato come "governatore di Babilonia"; aveva dieci o quindici re che "andavano con lui", gli stessi che aveva il suo contemporaneo Rim–Sin di Larsa, mentre con Ibal–pi–El di Eshnunna erano venti. La stessa lettera di Mari fa capire che tutti costoro erano meno potenti del governatore di Yamkhad.

Inizialmente Hammurabi si dedicò a esercitare il proprio dominio su Babilonia e sul corso dell'Eufrate. Nel 1764 a.C. aveva sconfitto la coalizione formata da Assur, Eshnunna ed Elam; l'anno successivo sconfisse Rim–Sin e nel 1761 a.C. Zimri–Lim di *Mari. Durante il suo regno, caratterizzato da uno stile molto personale, si adoperò a unificare la Mesopotamia sotto un solo regnante. Oggi è giudicato debole come amministratore. Una raccolta delle sue sentenze giudiziarie (non un "codice" di leggi, infatti mancano *p.e.* le leggi sull'omicidio) ci è pervenuta su una stele di basalto ritrovata a Susa nel 1902 d.C. In essa, verso la fine del suo regno, egli rende conto al dio nazionale Marduk del suo ruolo come "re di giustizia". Le 282 sezioni delle Leggi di Hammurabi (= LH) sono raggruppate, grosso modo, secondo vari argomenti: furto e decisioni varie (LH 1–25), proprietà (26–49), diritto commerciale (100–126), norme riguardanti il matrimonio (127–161), le sacerdotesse (178–184), l'adozione (185–194), le aggressioni (195–240), l'agricoltura (241–267), i prezzi e i salari (268–277) e un'appendice sugli schiavi (278–282). Alcune di queste tipologie e sentenze giuridiche presentano analogie con precedenti raccolte di leggi (Ur–Nammu, Lipit–Ishtar, Eshnunna). Poche rispecchiano casi simili dell'AT, *p.e.* la falsa testimonianza (LH 1, 3–4; *cfr.* Es. 23:1–3; Deut. 19:16–20), il rapimento (LH 14; *cfr.* Es. 21:16), la perdita di animali dati in custodia (LH 266–7; *cfr.* Es. 22:10–13), così come l'avvertimento al proprietario di un bue che cozza (Es. 21:35–36) è analogo alla legge 53 di Eshnunna. Molta della casistica relativa al matrimonio, al divorzio e ai reati sessuali, *p.e.* la pena di morte per entrambi i partner in caso di adulterio con una donna sposata (Deut. 22:22; LH 129), hanno un approccio simile. In altri casi i reati contemplati sono gli stessi, ma le pene differiscono; quelle ebraiche sembrano decisamente più umane. In molti casi il procedimento legale è diverso, ma un confronto con l'AT è difficile in quanto è enunciato solo il reato (senza prove a sostegno), seguìto dalla sentenza orale. Queste leggi rappresentano comunque la manifestazione locale babilonese di un comune sentire verso la legge e l'ordine diffuso in gran parte del Vicino Oriente.

Bibliografia. C.J. Gadd, *CAH*, 2/1, 1973, pp. 176–227, tr. it. II, 1, pp. 211–266; D.J. Wiseman, *Vox Evangelica* 8, 1973, pp. 5–21; S. Greengus, *IDBS*, 1976, pp. 533–534, *sub.* "Law in the OT"; W.F Leemans, "Hammurapi's Babylon", *Sumer*, 41, 1985, pp. 91–96, **in it.** H. Klengel, *Il re perfetto, Hammurabi e Babilonia*, Roma, 1993; *Il codice di Hammurabi,* Napoli, 2004; D. Charpin, *Hammurabi di Babilonia,* Roma, Salerno, 2005. (D.J. Wiseman)

*Legge; *Mesopotamia

HARMAGHEDON

(*WH*, RV, *Har Magedon*; *TR Armageddon*; lat. *Hermagedon*; Sir.[Gwy.] *Magedon*). Nello scenario dell'Apocalisse è il punto di raccolta del gran Giorno, il Giorno del Dio Onnipotente (Apoc. 16:16; sconosciuto altrove nella Bibbia). Se il termine è simbolico, allora l'identificazione geografica è ininfluente. La prima interpretazione del termine che ci è nota, esistente solamente in arabo, è "luogo pianeggiante, calpestato" (arab. *'lmwḍ' 'lwṭv* = la Piana?) (Ippolito). Delle quattro interpretazioni moderne: "montagna di Meghiddo", "città di Meghiddo", "monte dell'assemblea" (C.C. Torrey) e "la sua fruttuosa collina", molti studiosi preferiscono la prima. Il fatto che la collina di Meghiddo, ai tempi di Giovanni, si ergesse circa 21m. al di sopra del livello della pianu-

ra e fosse vicina alla catena del Carmelo, giustifica l'uso dell'ebr. *har*, usato in modo generico nell'AT per "collina" e per "zona collinare" (*BDB*, p. 249; *cfr*. Gios. 10:40; 11:16). Le "acque di Meghiddo" (Giu. 5:19) e la "piana di Meghiddo" (II Cro. 35: 22) sono state testimoni di importanti battaglie, da quella combattuta da Tutmòsi III nel 1468 a.C. a quella di Meghiddo di Lord Allenby nel 1917. I monti di Israele assistono alla sconfitta di Gog in Ezechiele 39:1–4. Nella mente dello scrittore dell'Apocalisse può ben esserci stato questo riferimento. (R.J.A. Sheriffs).

*Meghiddo

I

IAAR

(Ebr. *ya'ar*, "foresta") nell"AT di solito significa "foresta"; solo in un'occasione può essere considerato un nome proprio (Sal. 132:6), come abbreviazione poetica per *Chiriat–Iearim (città di foreste). In questo salmo l'allusione è al trasferimento dell'arca a Gerusalemme da Chiriat–Iearim, dov'era rimasta per più di vent'anni dopo essere stata rimandata dai filistei (I Sam. 7:1–2; I Cro. 13:5). (M.A. MacLeod)

IAAS

(Ebr. *yaḥaṣ*). Città nelle pianure di Moab dove Israele sconfisse Sicon, il re amoreo (Num. 21:23; Deut. 2:32; Giu. 11:20). Il nome ricorre in diverse forme: Jahtsah (Gios. 13:18, ND), e Iasa (Gios. 21:36; Ger. 48:21). Finì nella parte spettante a Ruben e fu assegnata ai leviti merariti (Gios. 13: 18; 21:34, 36). In seguito Israele perse l'area, ma Omri riconquistò la terra fino a Iaas. La *Stele di Mesa (righe 18–20) afferma che gli israeliti dimorarono lì mentre combattevano Mesa, il quale alla fine li scacciò annettendo Iaas ai suoi domini. M. du Buit individuava questo luogo poco lontano dalla strada della regione montuosa centrale, sulla destra dello uadi el–Wālā. Y. Aharoni ha proposto Khirbet el–Medēiyineh ai margini del deserto (*LOB*). La città era ancora nelle mani dei moabiti ai giorni di Isaia e di Geremia (Is. 15:4; Ger. 48: 21, 34). (J.A. Thompson)

IAAZANIA

(Ebr. *ya'ᵃzanyah(u)*, "Yahweh ascolta"). **1.** Comandante dell'esercito di Giuda, figlio di Osaia, che appoggiò Ghedalia a Mispa (II Re 25:23; Ger. 40:8). Iezania (Ger. 40:8) può essere identificato con il fratello di Azaria (Ger. 43:2, LXX). Un sigillo scoperto a Mispa (Tell en–Nasbeh), con l'iscrizione "Ja'azaniah, servo del re", può essere attribuito a quest'uomo, il cui nome, però, era molto comune, dato che ricorre in ostraka di Lachis (1) e Arad (39).

2. Figlio di Geremia, un capo recabita (Ger. 35:3). **3.** Figlio di Safan, un anziano israelita, che Ezechiele vide in una visione (8:11) mentre offriva incenso agli idoli a Gerusalemme. **4.** Figlio di Azzur, visto da Ezechiele alla porta orientale del Tempio (Ez. 11:1). (D.J. Wiseman)

IABAL

Un figlio di Ada, moglie di Lamec, e antenato di coloro "che abitano sotto le tende presso le greggi (*ûmiqneh*)", o forse, meglio, "che abitano in tende e luoghi di canne" (*m* [locale] + *qāneh*, "canna"). Si veda Genesi 4:20. (J.D. Douglas)

IABBOC

Fiume che scorre verso ovest, affluente del Giordano, a circa 32 km. a nord del mar Morto. Oggi chiamato uadi Zerqā, nasce nei pressi di Amman (*Rabba) in Giordania ed è lungo, in tutto, 96 km. Segnava la linea di confine fra il territorio degli ammoniti e quello dei gaditi (Deut. 3:16), dopo che gli israeliti ebbero sconfitto il re amoreo Sicon a sud dello Iabboc (Num. 21:21ss.). Fu il fiume guadato da Giacobbe (Gen. 32:22) nell'occasione della sua lotta con l'angelo e il conseguente cambiamento del proprio nome. Può trattarsi, qui, di

Sigillo di onice con l'iscrizione riportata nella voce Iaazania.

un gioco di parole, dal momento che "Iabboc" è in ebr. *yabbōq*, mentre "[e] ... lottato" è *yēʼābēq*. In quest'ultima parola, nel testo senza vocali c'è soltanto una lettera in più, una alef. (D.F. Payne)

IABES

(Ebr. *yaʻbēṣ*, "egli rende triste"). **1.** Una città, forse situata in Giuda, abitata dalle "famiglie degli scribi" (I Cro. 2:55). **2.** Il capo di una famiglia della tribù di Giuda (I Cro. 4:9–10), uomo "onorato" la cui preghiera ebbe risposta da Dio. Per una discussione sul gioco di parole in ebraico si veda C.F. Keil, *Chronicles*, p. 88; J. M. Myers, *I Chronicles*, 1965, pp. 28–29. (J.D. Douglas)

IABES IN GALAAD

(Ebr. *yābēš gilʻād*). Città israelita a est del Giordano che si tenne fuori dalla guerra contro Beniamino e per questo subì dure rappresaglie (Giu. 21). Qui Saul dimostrò la sua autorità regale, sconfiggendo gli ammoniti che la stavano assediando (I Sam. 11). I suoi abitanti recuperarono il corpo di Saul dalle mura di Bet–San dopo la battaglia di Ghilboa (I Sam. 31; I Cro. 10).

L'odierna Tell Abu–Ḫaraz, sulla sponda settentrionale dello uadi el–Yābis dove questo raggiunge la pianura, è probabilmente il luogo in cui sorgeva Iabes (N. Glueck, *BASOR* 89, 91, 1943; *The River Jordan*, 1946, pp. 159–166). Questa isolata collina, a 3 km. dal Giordano e a 15 km. da Bet–San, domina tutta la zona ed era solidamente fortificata ai tempi di Israele. In passato, qualche studioso collocava Iabes in siti minori più a monte, dei quali soltanto Tell el–Maqlūb è pre–romano; questa è invece identificata da Glueck con Abel–Meola. M. Noth (*ZDPV* 69, 1953, p. 28) mette in discussione alcune tesi di Glueck, ma il fatto che Tell Abu–Ḫaraz esista, fa di Maqlūb un'improbabile ubicazione per Iabes. (J.P.U. Lilley)

IABIN

(Ebr. *yābîn*, forse "[Dio] nota"). **1.** Re di *Asor, leader di un'alleanza di principi del nord sconfitti in battaglia da Giosuè il quale, successivamente, uccise Iabin (Gios. 11:1–14). **2.** Un altro re di Asor (chiamato "re di Canaan" in Giu. 4:2) che per vent'anni "oppresse con violenza" gli israeliti, ridotti al vassallaggio a causa della loro idolatria. La liberazione arrivò con la sconfitta del generale di Iabin, *Sisera, da parte di Barac e Debora (Giu. 4:3–16), una vittoria degna di nota e immortalata nel cantico di Debora (Giu. 5) che portò all'annientamento di Iabin (Giu. 4:23–24); un breve riferimento si trova anche in Salmo 83:9. (J.D. Douglas)

IABNEEL

(Ebr. *yabnᵉʼēl*, "Dio (El) fa costruire"), nome, di cui ricorre una forma comparabile *Jabnilu* nelle lettere di Amarna, attribuito a due località bibliche: **1.** città sul confine sud–orientale di Giuda (Gios. 15: 11) da identificare, con ogni probabilità, con Iabne, città filistea catturata da Uzzia (II Cro. 26:6). Iabne fu chiamata Iamnia nei periodi greco e romani, e fu in questa città che venne ricostituito il sinedrio dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. **2.** Città di Neftali (Gios. 19:33), da identificarsi, forse, con l'odierna Ḫirbet Yemmā (vedi *NEAEHL*, pp. 1515–1516).

Bibliografia. M. Avi–Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine* (Qedem, 5), 1976, p. 67; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976, pp. 120–124. (T.C. Mitchell)

IACHIM E BOAZ

Sono i nomi delle colonne di bronzo decorate che fiancheggiavano l'ingresso del *Tempio di Salomone a Gerusalemme (I Re 7:21; II Cro. 3: 15–17). Quando Nabucodonosor prese Gerusalemme nel 587 a.C., furono spezzate e portate a Babilonia (II Re 25:13).

I. Descrizione e costruzione

Le colonne erano alte 18 cubiti (*ca.* 9 m), avevano una circonferenza di 12 cubiti (*ca.* 1 m. di diametro) ed erano sormontate da capitelli alti 5 cubiti (*ca.* 2,5 m) (I Re 7:15–16). L'autore di Cronache riporta un'altezza di 35 cubiti (II Cro. 3:15), che si ritiene indichi la somma dell'altezza delle due colonne, lasciando 1 cubito per l'inserimento delle stesse nelle loro basi e nei capitelli. Al tempo della distruzione del tempio i capitelli risultavano essere alti 3 cubiti (II Re 25:17); questa riduzione dell'altezza può avere avuto luogo quando Ioas (II Re 12:6–16) o Giosia (II Re 22:3–7) fecero fare dei restauri (*cfr.* Ger. 52:22). Questa spiegazione è da preferire all'opinione secondo cui i dati precedenti erano stati male interpretati o ci sia stata un'errata trasmissione del testo.

Sono stati fatti svariati tentativi per visualizzare la decorazione così come è descritta (I Re 7:17–22, 41–42; Ger. 52:22–23). Sembrerebbe che il capitello avesse quattro petali di loto aperti e rovesciati (*šušān*, "a forma di giglio") larghi 4 cubiti (*bāʼūlām*, I Re 7:21, CEI "nel vestibolo") e in cima a questo una boccia (*gullā*). Questa boccia,

o pomo, era circondata da un reticolato (*śᵉbākâ*) contornato da due file di melagrane.

Le colonne e i capitelli furono fusi da Chiram, un artigiano di Tiro (I Re 7:13–14), che li lavorò tra Succot e Sartan (I Re 7:46). Erano vuoti (Ger. 52:21) e potrebbero essere stati fusi con una tecnica simile a quella usata da Sennacherib, che fece fondere grandi bestie mitologiche in bronzo (*ARAB*, 2, 1927, p. 169; si veda anche Underwood, *Man* 58, 1958, p. 42), ma potrebbe anche essere stato adottato, per questo notevole compito, un qualche metodo analogo alla fusione dei cannoni medievali.

II. Finalità

Nonostante sia stato suggerito che le colonne sostenessero il tetto del portico, la descrizione dell'AT le include fra gli arredi del tempio, piuttosto che come elementi architettonici, e si dice che erano collocate "nel" (I Re 7:21) e "davanti" (II Cro. 3:17) al portico. Esistono numerose prove di colonne non fisse agli ingressi di antichi templi. Sono state ritrovate basi di colonne in templi del XIII secolo a.C. ad *Asor e a Kamid el–Loz, in un tempio fenicio a Kition e in un tempio israelita ad *Arad, ma è impossibile da stabilire se queste colonne fossero non fissate. L'aspetto delle colonne può essere valutato da modelli d'argilla di santuari scoperti in Israele e a Cipro (XIII–IX sec. a.C.) e da oggetti d'avorio ritrovati ad Arslan Tash e Nimrud. Immagini di templi su monete greche e romane provenienti da Cipro e dalla Fenicia e le descrizioni rese da Erodoto (2. 44), Strabone (3. 4. 170) e Luciano (*Syr. D.* 15.27) rivelano che coppie di colonne continuarono a essere poste agli ingressi dei templi almeno fino al II sec. d.C.

Mentre è chiaro che le colonne non avevano una funzione architettonica, è comunque oscuro quale significato religioso possano avere avuto. È possibile che indicassero la presenza divina, come le colonne di fuoco e fumo durante la peregrinazione nel deserto (Es. 33:9; Deut. 31:15). Un simile simbolismo sembra abbiano diverse pietre e pilastri in uso dai tempi preistorici al presente.

III. Nomi

È probabile che i nomi delle colonne conservavano il ricordo degli antenati di Davide attraverso la linea materna (Iachim, o Iachin, ricorre come nome simeonita [Num. 26:12] e di una famiglia sacerdotale [I Cro. 24:17]) e attraverso quella paterna (*Boaz). Una teoria più probabile, tuttavia, è quella secondo cui i nomi fossero le prime parole di oracoli che conferivano potere alla dinastia davidica: forse "Yahweh stabilirà (*yakîn*) il tuo trono per sempre" e "Nella forza (*bᵉʿōz*) di Yahweh si rallegrerà il re" o qualcosa di simile.

Bibliografia. R.B.Y. Scott, *JBL* 57, 1939, pp. 143ss.; S. Yeivin, *PEQ* 91, 1959, pp. 6–22; J. Ouellette, in E. Gutmann, a cura di, *The Temple of Salomon*, 1976, pp. 1–20, **in it.** S. Tuzi, *Le colonne e il tempio di Salomone*, Roma, 2002. (D.J. Wiseman, C.J. Davey)

IAEL

(Ebr. *yaʿēl*, "capra selvatica"). Moglie di Eber il cheneo, che uccise Sisera (Giu. 4:17–21). A quel tempo i cananei, sotto la guida di Iabin, re di Asor, e Sisera dominavano Israele. In una nota (Giu. 4: 11) è spiegata la presenza dei chenei a nord fino a Saannaim, sul confine di Neftali (Gios. 19:33); di solito erano legati alla tribù di Giuda. Le loro abilità nella lavorazione del metallo avrebbe fatto di loro dei preziosi alleati dei cananei (Giu. 4:17).

Dopo che gli israeliti, guidati da Debora e Barac, ebbero inflitto una tremenda sconfitta ai cananei, la parte più cospicua dell'esercito sconfitto fuggì verso ovest. Sisera, tuttavia, avendo evidentemente abbandonato il suo comando, si diresse a nord, probabilmente per cercare rifugio ad Asor. Iael, rendendosi conto della sua grande importanza (*cfr.* Giu. 4:22), gli offrì ospitalità, cosa che, secondo l'usanza del tempo, garantiva protezione. Il suo tradimento fu reso ancora più grande dal tentativo di trasmettere un senso di sicurezza (Giu. 4: 18). Dal momento che erigere le tende era il lavoro tipico delle donne, Iael fu in grado di eliminare "con efficienza" Sisera piantandogli nella tempia un piolo di tenda. Venire uccisi da una donna sarebbe stato in seguito considerata una vergogna (*cfr.* Giu. 9:54). Fu così che si adempì la profezia di Debora, secondo cui il grande onore di abbattere Sisera sarebbe stato di una donna (Giu. 4:9).

Questa vittoria portò un duraturo sollievo dall'oppressione Cananea, dando a Israele il controllo della strategica valle di Esdraelon, e fu immortalata nel cantico di Debora (Giu. 5), ritenuto coevo agli eventi; in esso cogliamo un'esultanza cruda per la brutale azione di Iael (Giu. 5:24–27). Tuttavia, pur non approvando, non si deve trascurare la naturale reazione di questi israeliti da lungo tempo oppressi, alla morte del loro acerrimo nemico.

Sono state suggerite diverse, improbabili correzioni per eliminare il sorprendente riferimento a Iael in Giu. 5:6. La considerazione fatta è che, con ogni probabilità, sebbene Samgar e Iael fossero in vita mentre Israele era perseguitato, nessuno dei due fu in grado di portare liberazione. A Debora è dato pieno credito per il componimento.

Bibliografia. A.E. Cundall, *Judges and Ruth*, 1968, pp. 81–101. (A.E. Cundall)

IAEZER

Città del regno amoreo di Sicon conquistata da Israele (Num. 21:32) e parte delle terre da pascolo assegnate alla tribù di Giuda. Più tardi fu data alle famiglie merarite della tribù di Levi. Durante il regno di Davide, Iaezer fornì "uomini forti e valorosi" (I Cro. 26:31) e fu una delle città sulla strada di coloro che facevano il censimento (II Sam. 24:5). I moabiti ne presero il controllo, probabilmente poco prima della caduta di Samaria (Is. 16: 8–9; Ger. 48:32, dove "mare" e stato considerato un errore di uno scriba). Giuda Maccabeo prese la città e la saccheggiò 164 a.C. *ca.* (1 Mac. 5:7–8). La sua ubicazione può essere a Ḫirbet Gazzēr sullo uadi Šu'ēb vicino es–Salt. (A.R. Millard)

IAFET

(Ebr. *yep̄eṯ*). Uno dei tre figli di *Noè, solitamente nominato per ultimo (Gen. 5:32; 6:10; 7:13; 9:18, 23, 27; I Cro. 1:4), ma i cui discendenti sono elencati per primi in Genesi 10 (e I Cro. 1:5–7). Fu l'antenato di numerose tribù e popolazioni, molte delle quali avevano nomi storicamente legati alle regioni a nord e a occidente del Medio Oriente, specialmente l'Anatolia e l'Egeo. Iafet e sua moglie erano fra coloro che scamparono al diluvio e, Iafet, insieme al fratello Sem, coprì la nudità del padre in occasione di un episodio successivo al diluvio. Noè, in seguito a ciò, fece una profezia e pregò che Dio estendesse Iafet, che *egli* abitasse nelle tende di Sem, e che avesse Canaan come servo (Gen. 9:27). Molti commentatori ritengono che *egli* si riferisca a Dio piuttosto che a Iafet, sebbene entrambe le interpretazioni siano possibili.

Se si segue la seconda alternativa, il riferimento potrebbe essere ai benefici del vangelo che, giunto prima ai discendenti di Sem, fu poi esteso ai popoli del nord. Nel versetto citato la parola usata per "estenda" è *yap̄t*, ma si tratta, probabilmente, solo di un gioco di parole e non ha null'altro a che fare con il nome Iafet (*yep̄eṯ*), che non ricorre altrove nella Bibbia o in iscrizioni antiche. Alcuni hanno tuttavia messo in relazione Iafet con la figura mitologica greca *Iapetos*, figlio della terra e del cielo, che aveva molti discendenti. Il nome non è greco, per cui può essere una forma di quello biblico.

Bibliografia. P. Dhorme, "Les Peuples issus de Japhet, d'après le Chapître X de la Genèse", *Syria* 13, 1932, pp. 28–49; D. J. Wiseman, "Genesis 10: Some Archaeological Considerations", *JTVI* 87, 1955, pp. 14ss.; D. Neisman, "The Two Genealogies of Japheth", in H.A. Hoffner, a cura di, *Orient & Occident*, 1973, pp. 119ss. (T.C. Mitchell)

*Cam; *Sem; *Tavola delle nazioni

IAIR

(Ebr. *yā'îr*, "Egli illumina"). **1.** Discendente di Manasse che durante la conquista a est del Giordano, sotto Mosè, conquistò vari villaggi sul confine di Basan e Galaad (Num. 32:41), chiamandoli *Borghi di Iair. **2.** Uomo che fu giudice di Israele per 22 anni (Giu. 10:3, 5). I suoi trenta figli ebbero trenta città in Galaad, legate ai Borghi di Iair. **3.** Padre di Mardocheo (Est. 2:5). **4.** (*yā'îr*, "Egli suscita".) Padre di Elanan (I Cro. 20:5), uno degli eroi di Davide, chiamato Iaare–Oreghim (II Sam. 21:19) a causa di un errore di uno scriba. (M.A. MacLeod)

IAIRO

Un capo della sinagoga la cui figlia fu guarita da Cristo (Mar. 5:21–43; Luca 8:41–56; *cfr.* Matt. 9:18–26). Il nome può essere derivato dall'ebr. *yā'îr* "Yahweh illumina" (*cfr.* Iair, Giu. 10: 3). È citato da Marco e da Luca ma non da Matteo. Il suo incarico includeva la conduzione delle funzioni nella sinagoga e la scelta di coloro che dovevano guidare la preghiera, leggere le Scritture e predicare. Generalmente, c'era solo un *archisynagōgos* per ciascuna sinagoga (Matteo lo descrive semplicemente come *archōn* che qui ha lo stesso significato).

Iairo andò da Gesù dopo che egli aveva attraversato il mar di Galilea proveniente dalla Decapoli ed era sbarcato vicino a Capernaum. Sua figlia, dodicenne, era in punto di morte ed egli gli chiese di venire a guarirla. Lungo la strada Gesù guarì la donna con un'emorragia, poi giunse loro la notizia che la ragazza era morta. La maggioranza di coloro che erano presenti ritenne non necessario infastidire ulteriormente il Maestro e risero di lui quando egli disse che la ragazza non era morta, ma solo addormentata. Quando furono tutti allontanati, tranne Pietro, Giacomo, Giovanni, Iairo e sua moglie, Gesù la prese per mano e lei tornò in vita. Ordinò che le fosse dato da mangiare e impose loro la massima segretezza. Da un punto di vista letterario è interessante notare come Matteo comprima la storia, tanto da dare l'impressione che la ragazza fosse già morta quando Iairo avvicinò Gesù all'inizio. È anche degno di nota che la frase in aramaico "*Talità cum!*" (*ṭᵉlîṯâ qûm*) sia conservata solo da Marco. (R.E. Nixon)

IANNÈ E IAMBRÈ

Paolo parla di alcuni insegnanti falsi e moralmente pericolosi che si oppongono alla verità come "Iannè e Iambrè si opposero a Mosè" (II Tim. 3: 6–8). Si tratta di nomi che non ricorrono nell'AT, ma alcuni indizi extra–bibliche mostrano che il riferimento è ai maghi di Es. 7—8. Come questi ultimi, tali insegnanti facevano leva sulla suscettibilità superstiziosa parodiando la verità presentata in modo plausibile.

I nomi, appartenenti a epoca sconosciuta, ricorrono in diverse forme. La cosiddetta "opera sadocita", che oggi si sa faceva parte della letteratura di Qumran, ha Belial che aizza "Yohaneh e suo fratello" contro Mosè e Aronne (7.19 in R.H. Charles, *Pseudepigrapha*, 1913; 5.19 in C. Rabin, *The Zadokite Documents*, 2 ed., 1958, p. 21; it. Si veda L. Morali, 1971); il Talmud babilonese "Yohane e Mamre" (*Menahoth* 85a; *cfr.* la forma "Mambres" nella maggior parte dei MSS lat. e alcuni gr. di II Tim. 3:8). La leggenda ebraica vi ha fatto molto riferimento, attribuendo addirittura la loro paternità a Balaam. Fonti pagane fanno riferimento, non sempre chiaramente, a uno o a entrambi (*cfr.* Plinio, *HN* 30.1.11; Apuleio, *Apol.* 90; Numenio di Apamea in Eusebio, *Praep. Ev.* 9.8.1), dimostrando la fama del racconto. Origene conosceva un libro sull'argomento (*Comm. Mt.* 23:37; 27:9), e il Decreto Gelasiano cita un *Pentimento di Iannè e Iambrè*, di cui M.R. James identificò un frammento in un MS sassone (*JTS* 2, 1901, pp. 572ss.). È tuttavia improbabile che Paolo stesse alludendo al libro: egli citava questi due nomi essendo essi, semplicemente, di uso comune, e avendo in mente unicamente Esodo 7—8.

Bibliografia. *HJP*, 2. 3, pp. 149ss., tr. it. Brescia, 1984–1998; *SB*, 3, pp. 660ss. (A.F. Walls)

IANOA

(Ebr. *yānôaḥ*, *yānôḥâ*, "riposo"). **1.** Città di Neftali di cui si impossessò Tiglat–Pileser durante il regno di Peca (II Re 15:29), forse l'odierna Yanūḥ, a nord–ovest di Acco (*LOB*, p. 379). **2.** Città di Efraim, a sud–est di Sichem, che con altre definiva il confine tra Efraim e Manasse (Gios. 16: 6–7; ND "Ianoà"), oggi chiamata Khirbet Yanun (J.G.G. Norman)

IARMUT

(Ebr. *yarmûṯ*). **1.** Tēl Iarmut (Ḫirbet Yarmuk), in una posizione dominante sullo uadi Surar 5 km. a sud di Bet–Semes. Mura e ceramiche della tarda Età del Bronzo indicano un'occupazione di 2,5/3 ettari da parte di una popolazione di 1.500/2.000 persone prima dell'invasione di Israele, quando Iarmut era un'importante città amorea. Si veda Giosuè 10:3; 15:35; Neemia 11:29.

Bibliografia. A. Ben–Tor, *IEJ* 35 1985, pp 71–73; *NEAEHL*, pp. 661–665. **2.** Una città levitica nel territorio di Issacar, Giosuè 21:29, chiamata anche Remet (Gios. 19:21; *cfr.* LXX (B) Gios. 21: 29), Ramot (I Cro. 6:73); ma gli egiziani chiamarono la regione "le colline di Yarmuta". Aharoni (*LOB*) propone Khokava–Yarden, Belvoir dei crociati, 10 km. a nord di Bet–Sean. (J.P.U. Lilley)

IASOBEAM

1. "Figlio di un acmonita, capo dei principali ufficiali", I Cronache 11:11; "figlio di Zabdiel", I Cronache 27:2. Va identificato con "Ioseb–Basebet, il tachemonita" (II Sam. 23:8), che potrebbe essere letto "Ioseb–Basebet, l'acmonita" (*haḥaḵmōnî* per *taḥkᵉmōnî*, significato oscuro). La LXX *Iebosthe*, *Iesebada*, Luciano *Iesbaal*, implica una forma "Ishbaal". Guerriero di spicco di Davide, che uccise "trecento" (I Cro.) oppure "ottocento" (II Sam.), come più probabile, nemici in quanto era superiore ad Abisai (II Sam. 23: 18). **2.** Un altro guerriero, che si unì a Davide a Siclag (I Cro. 12:7). (A.R. Millard)

IATTIR

(Ebr. *yattir*). Hurvat Yatir (Khirbet Attir) sulla scarpata sud–occidentale delle colline di Giuda, a 21 km. da Ebron; assegnata ai sacerdoti (Gios. 21: 14). Davide condivise il bottino degli amalechiti con i suoi abitanti (I Sam. 30:27). (J.P.U. Lilley)

IAVAN

Uno dei figli di Iafet (Gen. 10:2; I Cro. 1:5) e padre di un gruppo di popolazioni, *Elisa, *Tarsis, *Chittim e *Dodanim (Gen. 10:4; I Cro. 1: 7), che sono legate alle regioni mediorientali del nord e dell'Occidente. Si ammette comunemente che questo nome (ebr. *yāwān*) sia da identificare con il gr. *Īones*, che ricorre come *Iaones*, probabilmente per *Iawones*, in Omero (*Iliad.* 13.685), e si riferisce ai popoli che più tardi diedero il loro nome alla Ionia. Il nome ricorre anche in iscrizioni assire e achemenidi (*Iâmanu* e *Yauna* rispettivamente). Isaia menziona i discendenti di Iavan (LXX *Hellas*) insieme a Tubal come una delle nazioni (*gôyīm*) che abitano lontane isole e terre costiere (*'iyyîm*, Is. 66:19). Al tempo di Ezechie-

le i discendenti di Iavan erano noti per il commercio con Tiro di schiavi, utensili di bronzo e filati (Ez. 27:13, 19; nel v. 19 NVR *mē'ûzāl*, "di Uzzal", ovvero: "ciò che è filato, filo"). Il nome Iavan (CEI Grecia) è usato nelle profezie di Daniele con riferimento al regno di Alessandro il macedone, mentre in Zaccaria 9:13 (CEI Grecia, LXX Hellēnes) identifica, probabilmente, i seleucidi.

Bibliografia. P. Dhorme, *Syria* 13, 1932, pp. 35–36; W. Brandenstein e M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, 1964, p. 156. (T.C. Mitchell)

*Tavola delle nazioni

IAZIA

(Ebr. *yaḥᵉyâ*, "Yahweh vede, rivela"; ND "Jahziah", Esdr. 10:15). Uno dei quattro uomini menzionati in occasione della controversia sulle mogli straniere. La versione inglese AV considera i quattro sostenitori di Esdra, "essendo occupati in questa faccenda". Sebbene la stessa frase in ebr. potrebbe anche essere tradotta "si opposero a ciò" (così NVR, ND, CEI), il contesto sembrerebbe confermare l'interpretazione della AV. (J.D. Douglas)

IBLEAM

Città cananea nella zona di confine a nord di Manasse, il cui territorio si estendeva fino nel territorio della tribù di Issacar, Gios. 17:11; Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 38). Durante l'insediamento degli israeliti, i suoi abitanti cananei non furono espulsi ma assoggettati (Giu. 1:27). Identificata con l'odierna Hirbet Bel'ameh, 16 km. a sud–est *ca.* di Meghiddo sulla strada da Bet–Sean (II Re 9:27). Probabilmente si tratta della Bileam di I Cronache 6:70, una città levita. Negli elenchi egiziani compare come *Ybr'm*. (K.A. Kitchen)

IBSAN

(Ebr. *'ibṣān*). Conosciuto solo da Giudici 12:8–10; fu giudice per sette anni, dopo Iefte; evidentemente una persona importante, che ebbe una famiglia numerosa e organizzò matrimoni per trenta figli. Abitò e fu sepolto a Betlemme, probabilmente Betlemme di Zabulon (Gios. 19:15), 11 km. a ovest–nord–ovest di Nazaret; commentatori giudaici, supponendo che si trattasse di Betlemme di Giuda, lo hanno identificato con

*Boaz. (J.P.U. Lilley)

ICABOD

(Ebr. *'îḵāḇôḏ*). Nome dato dalla moglie di Fineas al figlio neonato quando udì la notizia che i filistei avevano preso l'arca (I Sam. 4:19–22, *cfr.* 14:3). Esistono diverse possibili spiegazioni: 1) che *'î* sia interrogativo ("dov'è la gloria?"); 2) che *'î* sia una particella negativa ("nessuna gloria", *cfr.* Giuseppe Flavio, *Ant.* 5.360); 3) che il nome stia per *'āḇî–ḵāḇôḏ* ("mio padre è gloria"). (R.P. Gordon)

ICONIO

Città dell'*Asia minore menzionata in Atti 13:51; 14:1 e in II Timoteo 3:11 come teatro di tribolazioni per Paolo, e in Atti 16:2 come un luogo dove si rendeva buona testimonianza di Timoteo. Si trovava in una parte ben irrigata dell'altipiano ed era una zona fertile e ricca. Originariamente parte della Frigia, si chiamava Kawania. La sua religione, il culto di una dea madre con sacerdoti eunuchi, non subì mutamenti fino al tempo dei romani. Dopo essere stata la città principale della Licaonia e aver vissuto diverse vicissitudini politiche, fu inclusa nella regno di Galazia e poco dopo nella provincia romana della Galazia. La sua fama e il suo prestigio crebbero enormemente nell'impero romano: Claudio le conferì il titolo di Claudiconium e sotto Adriano divenne una colonia onorifica (dal momento che non vi risiedeva alcun cittadino romano). Al tempo del NT mantenne la struttura politica di una città ellenistica e i poteri giuridici dell'assemblea erano conferiti ai due magistrati nominati una volta l'anno.

Il brano in Atti 14, anche se breve, dà adito a diverse interpretazioni. Il cosiddetto Testo occidentale presuppone che *Paolo abbia subito due attacchi, uno pubblico e l'altro più insidioso dopo il quale fuggì. Sono menzionate due categorie di capi: "gli uomini più importanti della sinagoga" e "capi", distinzione sostenibile dal punto di vista epigrafico. Il *Codex Vaticanus* e testi affini implicano un solo attacco di durata piuttosto lunga. È possibile identificare i capi del v. 5 con i magistrati della città, come suggerisce Ramsay, ma non è ancora stato stabilito se l'antico testo scritto in caratteri onciali sia una abbreviazione imprecisa, o se il Testo occidentale sia un tentativo di correzione di uno scritto forse alterato.

Iconio è il luogo del noto racconto apocrifo *Atti di Paolo e Tecla* contenuto nella forma più lunga degli *Apocrifi di Paolo*. A meno che non ci fosse un martire della stessa epoca dal nome Paolo, nel racconto non si trova alcun contenuto storico che si possa accertare.

Bibliografia. Commentari sugli Atti *in loc.*, soprattutto *BC*, 3, pp. 129–132; 4, pp. 160–162; W.M. Ramsay, *Cities of St Paul*, 1907, parte iv, **in it.** *DPL*, pp. 903–919; I.H. Marshall, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e commentario*, Edizioni GBU, Roma, 1990. (J.N. Birdsall)

*Galazia (carta geografica)

IDDO

Il nome rappresenta sette varianti ortografiche presenti nell'ebraico, tutte dal significato e dalla derivazione incerta. **1.** Il padre di Ainadab, uno degli ufficiali di Salomone, I Re 4:14 *'iddō'*). **2.** Un levita della linea di Ghersom, I Cronache 6: 6 (*'iddô*), ma chiamato Adaia in 6:26. **3.** Un capo tribù della parte orientale di Manasse, I Cronache 27:21 (*yddô*). **4.** Un veggente e profeta, citato come una delle fonti del Cronista in II Cronache 9:29 (*ye'dî* ma *Qᵉrē' ye'dô*); 12:15 e 13:22 (*'iddô*). **5.** Il nonno ("padre" in Esdra) del profeta Zaccaria, Zaccaria 1:1, 7 (*'iddô*); Esdra 5:1; 6: 14 (*'iddô'*). **6.** Uno di quelli che avevano contratto un matrimonio misto; tr. it. Iaddai, Esdra 10: 43 (*yddô* o *yadday*). **7.** Capo di una delle famiglie sacerdotali che ritornarono a Gerusalemme con Zorobabele, Neemia 12:4 (*'iddô'*); 12:16 (*'iddôy'*). (J.G. Baldwin)

IDOLATRIA

La storia della religione dell'AT potrebbe essere raccontata in buona parte nei termini di una tensione continua fra una concezione spirituale di Dio e del culto a lui dovuto, caratteristica della fede genuina d'Israele, e varie pressioni, come l'idolatria, che cercavano di degradare la coscienza e rendere materiale la pratica religiosa nazionale. Nell'AT non troviamo un movimento progressivo che va dall'idolatria alla pura adorazione di Dio, ma piuttosto vediamo un popolo che aveva un culto puro e una teologia spirituale e che, per mezzo di capi spirituali divinamente suscitati, combatteva continuamente le seduzioni religiose che spesso corrompevano il popolo. L'idolatria costituisce una decadenza dalla norma e non uno stadio primitivo di religiosità superato gradualmente e con difficoltà.

Se consideriamo tutta le prove concernenti la religione patriarcale, risulta che questa era una religione legata all'altare e alla preghiera ma non agli idoli. Ci sono alcuni eventi, che hanno tutti a che fare con Giacobbe, che sembrano indicare l'esistenza di un'idolatria patriarcale; *p.e.*, Rachele rubò gli idoli di suo padre (Gen. 31:19). Di per sé questo non dimostra nient'altro se non che la moglie di Giacobbe non si era liberata dalla cultura religiosa mesopotamica (*cfr.* Gios. 24:15). Se questi oggetti avessero significato sia legale sia religioso, chi li possedeva avrebbe avuto il diritto di successione alla proprietà della famiglia (*Nuzi). Questo dato concorda con l'ansia di Labano, che per il resto non appare essere un uomo particolarmente religioso, nel recuperarli e con la sua premura, allorquando non riuscì a trovarli, di espellere Giacobbe dalla Mesopotamia dopo aver stipulato con lui un patto accuratamente formulato (Gen. 31:45–53). Inoltre, si dice che le pietre commemorative erette da Giacobbe (28:18; 31: 13, 45; 35:14, 20) coincidono con quelle idolatre ben conosciute in Canaan. Ma questa non è l'unica interpretazione possibile. Il monumento di pietra a Betel è legato al voto di Giacobbe (si veda Gen. 31:13) e potrebbe più facilmente appartenere alla categoria delle pietre commemorative (*p.e.* Gen. 35:20; Gios. 24:27; I Sam. 7:12; II Sam. 18: 18). Infine, la prova di Genesi 35:4, spesso usata per mostrare l'idolatria patriarcale, in realtà indica il riconoscimento dell'incompatibilità degli idoli con il Dio di Betel. Giacobbe deve sbarazzarsi degli inaccettabili oggetti prima di stare davanti a questo Dio; il fatto che li abbia "nascosti", non va interpretato come indicazione di una sua paura di distruggerli per ragioni superstiziose. Se non ci si accontenta della spiegazione che si trattava del modo più semplice di sbarazzarsi di oggetti non combustibili, si permette al sospetto di pilotare l'esegesi.

I dati del periodo mosaico sono analoghi. Tutto il racconto del vitello d'oro (Es. 32) rivela la dimensione del contrasto fra la religione che proveniva dal monte Sinai e la forma di religione congeniale al cuore non rigenerato. Queste religioni, apprendiamo in questo caso, sono incompatibili. Quella del Sinai è enfaticamente contraria all'uso delle immagini. Mosè avvertì il popolo (Deut. 4: 12) che la rivelazione di Dio concessa loro al Sinai non conteneva alcuna "figura", affinché non si corrompessero con immagini. Questa è la posizione mosaica fondamentale, come indicato nel Decalogo (Es. 20:4; *cfr.* 34:17). Si potrebbe osservare che la proibizione di Deuteronomio 4:12–16 si colloca nella sfera della religione, non in quella della teologia. Si può parlare della "sembianza" del SIGNORE; la parola ***tᵉmûnâ*** ("forma") ricorre sia in Deuteronomio 4:12 sia in Numeri 12:8. Ma per il popolo d'Israele, trasportare questo concetto nella pratica religiosa, poteva portare solo alla corruzione della verità e della vita. Questa è una testimonianza straordinaria sulla natura unica del culto d'Israele. Il secondo comandamento era unico nel mondo di quel tempo, e il fatto che

l'archeologia non abbia scoperto alcuna immagine di Yahweh (mentre abbondano gli idoli delle altre religione) mostra il posto fondamentale di questo comandamento nella religione d'Israele, fin dai tempi di Mosè.

La storia raccontata nei libri di Giudici, Samuele e Re rivela l'apostasia della nazione, il suo allontanamento dalle forme spirituali della religione d'Israele. Lo scopo del libro dei Giudici, almeno dal cap. 17 in poi, è quello di presentare un periodo di generale disordine (*cfr.* 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). L'ipotesi che gli eventi del cap. 19 corrispondessero alla norma della moralità degli israeliti, non dovrebbe nemmeno essere presa in considerazione. È palesemente la storia di una società degenerata e non ci sono motivi per considerare la storia di Mica (Giu. 17–18) come evidenza di una fase primitiva nell'aspetto legale della religione d'Israele. Lo stesso commento fatto dall'autore dei Giudici ("in quel tempo non vi era re in Israele; ognuno faceva quello che gli pareva meglio") indica la corruzione religiosa (17:1–13; si veda v. 6), la conflittualità sociale e l'illegalità (18:1–31; si veda v. 1), nonché la decadenza morale (19:1–30) del tempo.

Non viene detto quale fosse la forma degli idoli di Mica. È stato suggerito che, avendo essi in seguito trovato posto nel santuario di Dan, avessero la forma del vitello o del toro. L'ipotesi è abbastanza probabile, in quanto ogni qual volta Israele si dava all'idolatria prendeva in prestito elementi esteriori dall'ambiente pagano, e ciò fa pensare che nella religione di Yahweh c'era qualcosa di intrinseco che impediva lo sviluppo di forme di idolatria. I vitelli d'oro fatti da Geroboamo (I Re 12: 28) erano simboli cananei molto noti; nella stessa maniera, ogni volta che i re d'Israele e di Giuda cadevano nell'idolatria, ciò accadeva per imitazione di culti pagani e per sincretismo. H.H. Rowley (*Faith of Israel*, pp. 77ss.) dimostra che le prove dell'idolatria, risalenti ai tempi posteriori a Mosè, vanno spiegate dalla spinta verso il sincretismo o dalla ricomparsa di usanze già sradicate in una generazione precedente (*cfr.* Ger. cap. 44). A questo potremmo aggiungere l'inclinazione a corrompere in senso superstizioso l'uso di qualcosa che in sé era legittimo: l'uso dell'efod (Giu. 8:27) e il serpente (II Re 18:4).

Le principali forme di idolatria in cui cadeva Israele erano l'uso di *immagini scolpite e di metallo fuso, di statue, di idoli d'*Astarte e idoli domestici. La ***massēḵâ***, o immagine di metallo fuso era fatta versando il metallo fuso in uno stampo (Es. 32:4, 24). È incerto se questa immagine, e i successivi vitelli fatti da Geroboamo, volessero rappresentare Yahweh o fossero considerati una sorta di piedistallo sul quale essi immaginavano che egli si posasse. L'analogia del cherubino (*cfr.* II Sam. 6:2) suggerisce quest'ultima idea, che è sostenuta anche dall'archeologia (*cfr.* G.E. Wright, *Biblical Archeology*, p. 148, per un'illustrazione del dio Adad che cavalca un toro). I cherubini erano nascosti alla vista e non c'era nulla di terrestre nel loro aspetto. Quindi non potevano essere un riferimento a qualche inaccettabile parallelo terrestre di Dio sul trono. tori, al contrario, non erano (per quanto la narrazione lascia intendere) nascosti alla vista e non potevano far altro che indicare un coinvolgimento di Yahweh nella religione e nella teologia della fertilità.

Le statue e gli idoli d'Astarte erano entrambi vietati in Israele (*cfr.* Deut. 12:3; 16:21–22). Nei templi di Baal la statua di Baal (*cfr.* II Re 10:27) e l'idolo d'Astarte stavano presso l'altare. La statua era considerata una rappresentazione stilizzata della presenza del dio nel santuario. Era oggetto di grande venerazione: a volte era parzialmente incavata in modo da ricevere il sangue del sacrificio e talvolta, come si deduce dalla sua superficie lucida, era baciata dai fedeli. L'idolo d'Astarte era di legno, come apprendiamo dal fatto che di solito si distruggeva con il fuoco (Deut. 12:3; II Re 23:6), e probabilmente era fabbricato con il legno di un albero sempreverde sacro, simbolo di vita. L'associazione di questi idoli con la pratica cananea del culto della fertilità era sufficiente per renderli abominevoli a Yahweh.

La polemica dell'AT nei confronti dell'idolatria, portata avanti principalmente dai profeti e dai salmisti, indica le stesse due verità affermate più tardi da Paolo: l'idolo non è niente, ma ciononostante esiste una forza spirituale demoniaca di cui tener conto e quindi l'idolo rappresenta una minaccia spirituale concreta (Is. 44:6–20; I Cor. 8:4; 10: 19–20). Perciò, l'idolo non è assolutamente nulla: l'uomo lo ha fatto (Is. 2:8); la sua stessa composizione e la sua costruzione ne proclamano la futilità (40:18–20; 41:6–7; 44:9–20); la sua massa inerme suscita derisione (46:1–2); non possiede altro che la semplice apparenza di vita (Sal. 115:4–7). I profeti li chiamavano con derisione ***gillûlîm*** (Ez. 6:4 e almeno altre 38 volte nel libro di Ezechiele) ovvero "palline di sterco" (Lexicon di Koehler), ***'elîlîm***, "dèi piccoletti".

Sebbene completamente sottoposte a Yahweh (*p.e.* Sal. 95:3), ci sono forze spirituali malefiche, e la pratica dell'idolatria mette gli uomini a contatto fatale con questi "dèi". Isaia, a cui va riconosciuto di solito il merito di aver portato al punto massimo il disprezzo ironico degli idoli, è ben consapevole di questo male spirituale. Egli sa che c'è un unico Dio (44:8), ma in ogni caso nessu-

no può toccare un idolo, (sebbene esso sia "niente"), e restare incolume. Il contatto dell'uomo con il falso dio lo infetta con una mortale cecità spirituale del cuore e della mente (44:18; Gion. 2:9). Benché ciò che l'idolatra adora non sia altro che "cenere", tuttavia è pieno del veleno dell'inganno spirituale (Is. 44:20). Coloro che adorano gli idoli diventano come loro (Sal. 115:8; Ger. 2:5; Os. 9:10). A causa della realtà della potenza malvagia che sta dietro gli idoli, seguirli è un' *abominazione (*tôʿēḇâ*) per Yahweh (Deut. 7:25), una cosa detestata (*šiqqûṣ*) (Deut. 29:16). Seguire gli idoli è il peccato più grave: l'adulterio spirituale (Deut. 31: 16; Giu. 2:17; Os. 1:2). Ciononostante, c'è un unico Dio e il confronto fra Yahweh e gli idoli deve essere fatto in termini di vita, di attività e di sovranità. L'idolo non può predire o far accadere qualcosa, ma Yahweh sì (Is. 41:26–27; 44:7); l'idolo è un inerme relitto galleggiante sul fiume della storia, preso in considerazione solo dopo che l'evento è accaduto e impotente di fronte a esso (Is. 41: 5–7; 46:1–2), ma Yahweh è il Signore della storia e colui che la controlla (40:22–25; 41:1–2, 25; 43: 14–15, *ecc.*).

Il NT rinforza e amplia l'insegnamento dell'AT; come è stato osservato sopra, esso riconosce che gli idoli sono una nullità ma nascondono potenze spirituali dannose. Oltre a questo, Romani 1 ribadisce l'insegnamento dell'AT secondo il quale l'idolatria equivale ad allontanarsi dalla vera spiritualità e non è una tappa sulla strada verso la pura conoscenza di Dio. Il NT riconosce tuttavia che il pericolo dell'idolatria esiste anche dove gli idoli non sono materialmente costruiti: l'associazione dell'idolatria con i peccati sessuali in Galati 5:19–20 è da collegare alla definizione dell'avarizia come idolatria in Efesini 5:5 (*cfr.* I Cor. 5:11; Col. 3:5), perché insieme all'avarizia Paolo certamente ha in mente la cupidigia sessuale (*cfr.* Ef. 4: 19; 5:3; I Cor. 10:7, 14). Giovanni, dopo aver messo in evidenza la finalità e la pienezza della rivelazione in Cristo, avverte che qualsiasi deviazione è idolatria (I Giov. 5:19–21). L'idolo è tutto ciò che pretende per sé la lealtà che è dovuta solo a Dio (Is. 42:8).

Non si deve trascurare lo stretto rapporto fra l'insegnamento biblico sugli idoli e la comprensione monoteistica di Dio. L'AT, pur riconoscendo l'attrazione, simile a quella di una calamita, che la religione idolatrica aveva su Israele, nonché l'apparente riconoscimento della realtà degli "altri dei", come, *p.e.* in Salmo 95:3, non ammette la reale esistenza di questi "dèi", bensì l'esistenza di una minaccia per Israele, una minaccia costituita dagli altri culti e dalle rivendicazioni alternative. Quindi mette costantemente il monoteismo (come fa anche il NT) al centro della religione in generale e dell'ambiente in cui vive il popolo di Dio.

Bibliografia. J. Tigay, *You Shall Have No Other Gods Before Me*, 1986; T. Jacobsen, "The Graven Image", in *Ancient Israelite Religion*, 1987, pp. 23–32, **in it.** *GLAT*, (*massēḵâ*), 5, coll. 195–202; *DTAT*, 2, coll. 954–956; *GLNT*, 3:136ss.; *DIB*, pp. 696–700; *DPL*, pp. 833–837; G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, Brescia, 1985; M. Baldacci, *Prima della Bibbia*, Milano, 2 ed., 2001; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002; L. Rangoni, *Il paganesimo*, Milano, 2005. (J.A. Motyer)

*Apostasia; *Demoni

IDUMEA

La forma gr. (*idoumaia*) dell'ebr. *ʾeḏôm* si riferisce a un'area nel territorio d'Israele, piuttosto che alla Edom propriamente detta. Al tempo dell'esodo, Edom si estendeva a entrambi i lati dell'Araba e la parte occidentale arrivava fino a Cades (Num. 20:16). Davide sottomise *Edom, ma c'era un continuo conflitto fra essa e Giuda. Dopo la caduta di Gerusalemme nel 587 a.C., gli edomiti approfittarono dell'evento per migrare nel cuore della Giuda meridionale, a sud di Ebron. Diversi profeti inveirono contro Edom per questo (Ger. 49:7–22: Lam. 4:21–22; Ez. 25:12–14; 35:3; Abd. 10–16).

In seguito, dato che diversi gruppi arabi, in particolare i nabatei, si accalcavano nell'antica Edom, c'era sempre più emigrazione verso Giuda e la zona da essi occupata diventò nota come Idumea (I Mac. 4:29; 5:65). Giuda Maccabeo svolse campagne militari vittoriose contro queste popolazioni e Giovanni Ircano li sottomise intorno al 126 a.C., ponendo sopra di loro il governatore Antipatra e li costrinse a circoncidersi (Giuseppe Flavio, *Ant.* 13. 258). Antipatra fu il nonno di *Erode il Grande. Il termine Idumea compare nel NT solo in Marco 3:8. (J.A. Thompson)

IEDUTUN

(Ebr. *yeḏûṯûn*), un levita che Davide incaricò di condurre la musica del tempio insieme a Eman e Asaf (I Cro. 25:1, 3, 6, *ecc.*). È anche conosciuto come *Etan (I Cro. 6:44, *ecc.*), forse il suo nome prima dell'incarico. Iedutun, oppure una variante del nome, Ieditun (*yeḏîṯûn*), appare varie volte nel *Keṯîḇ* (Sal. 39, *ecc.*). Il nome compare nel titolo di tre salmi: 39, 62, 77. Nel primo, il titolo è semplicemente "a (*le*) Iedutun", ma negli altri due è "*ʿl* Iedutun", che può significare "secon-

do" o "per"; in quest'ultimo caso, Iedutun indica la famiglia o il gruppo di cantori chiamati come lui. La famiglia continuò a officiare dopo l'Esilio (Nee. 11:17). (M.A. MacLeod)

IEFTE

Uno degli ultimi (1100 a.C. *ca.*) giudici ebrei (Giu. 11:1—12:7), il cui nome *yiptāḥ* è probabilmente l'abbreviazione di *yiptāḥ-'ēl*, "Dio apre (il grembo)", citato come nome proprio in sabeo (*NBCR*, p. 267). Figlio di una comune prostituta pagana (*zônâ*) e di Galaad, in precedenza senza figli. Iefte sentì di essere stato illegalmente diseredato dai più giovani figli legittimi di Galaad e fuggì nella terra di *Tob. Da lì, con i ribelli che si unirono a lui, assaltava insediamenti e carovane; come la banda di Davide (I Sam. 22:2; 27:8–9; cap. 30), possono avere protetto i villaggi israeliti dalle tribù predatrici, inclusi forse gli ammoniti.

Quando gli israeliti della Transgiordania furono minacciati da un'invasione su vasta scala degli ammoniti, gli anziani di Galaad invitarono Iefte a essere il loro capitano. Egli acconsentì soltanto quando gli promisero che avrebbe continuato a essere il loro capo (cioè, giudice), anche dopo la fine dei combattimenti. Questo patto fu confermato con un giuramento a Mispa (*cfr.* Gen. 31: 48–49). Il tentativo diplomatico di Iefte di dissuadere gli ammoniti fallì (Giu. 11:12–28).

Lo Spirito di Dio diede a Iefte coraggio e astuzia per il suo compito ed egli passò attraverso Galaad e Manasse per raccogliere ulteriori truppe; quindi attraversò lo Iabboc dirigendosi al quartier generale israelita a Mispa. Qui, prima di muovere contro gli ammoniti, fece un voto (*neder*) al suo Dio, un'usanza comune, prima di una battaglia, fra i popoli antichi. Iefte deliberatamente promise a Yahweh un sacrificio umano, probabilmente avendo in mente uno schiavo, in quanto un solo animale sarebbe equivalso, per il capo di un popolo, a nulla. La traduzione della LXX di *hayyôṣē'*, *ho emporeuomenos*, "chiunque viene lungo la mia strada', indicava già l'interpretazione corretta. Il v. 31 dovrebbe essere: "Allora chiunque mi verrà incontro ... sarà del SIGNORE e io lo offrirò in olocausto". Iefte viveva in mezzo a pagani che offrivano sacrifici umani a divinità pagane (*cfr.* II Re 3:27) e in un tempo in cui la Legge di Mosè era poco conosciuta o messa in pratica. Iefte potrebbe avere supposto con sincerità, pur sbagliando (Lev. 18:21; Deut. 12:31), "che Yahweh avesse bisogno di essere propiziato da qualche offerta costosa come quelle che insanguinavano gli altari di Chemos e Moloc" (F. W. Farrar).

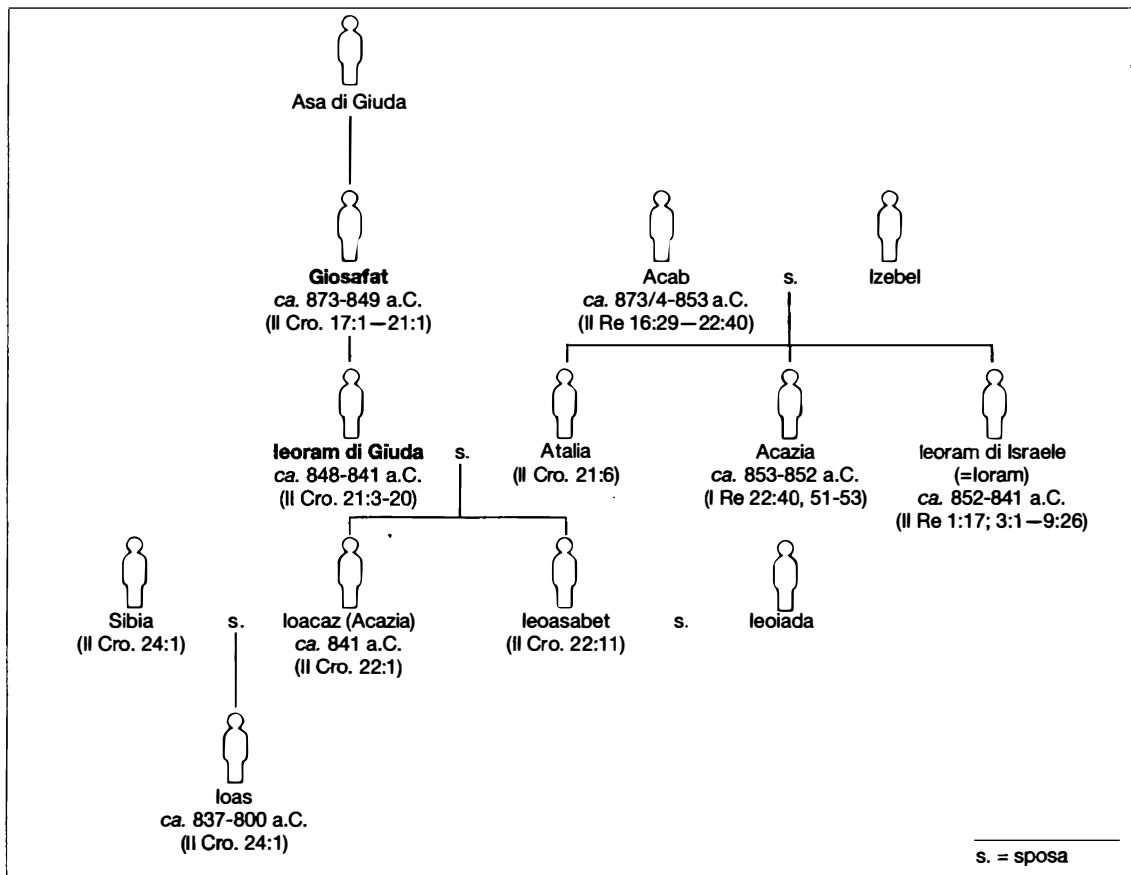
Dopo avere sottomesso gli ammoniti "per fede" (Ebr. 11:32) Iefte ritornò trionfalmente a casa sua, dove si imbattè in sua figlia, la sua unica figlia, che guidava una processione di festeggiamenti per la vittoria (*cfr.* I Sam. 18:6; Es. 15:20). Con sommo dolore, Iefte sentì che doveva adempiere il suo voto offrendola in olocausto (*'ôlâ*, sacrificio con il fuoco); non la destinò a una vita di clausura (interpretazione introdotta da Rabbi Kimchi), in quanto non si ha notizia che le inservienti del tabernacolo o del tempio dovessero essere vergini (Anna era stata sposata, Luca 2:36). Iefte mostrò di essere intransigente con i suoi fratelli efraimiti quanto lo fu con i suoi nemici, gli ammoniti, e con sé stesso a proposito di sua figlia. Offesi per essere stati esclusi dalla sua vittoria, gli efraimiti lo minacciarono e Iefte rispose in modo duro, massacrandoli implacabilmente al Giordano (Giu. 12:1–6). (J. Rea)

*Giudici; *Giudici, libro

IEOIADA

(Ebr. *y^ehôyādā'*, "Yahweh conosce") era un nome popolare ai tempi dell'AT. **1.** Padre di Benaia (II Sam. 8:18), un uomo valoroso da Cabseel nel Neghev (I Cro. 11:22); il figlio era uno degli ufficiali di Davide. **2.** Capo dei leviti che appoggiò Davide a Siclag (I Cro. 12:27). **3.** Il figlio di Benaia e nipote di Ieoiada, uno dei consiglieri di Davide (I Cro. 27:34). **4.** Il Sommo sacerdote del tempio a Gerusalemme durante i regni di Acazia, Atalia e Ioas si chiamava anch'egli Ieoiada. Sposò Ioseba, sorella del re Acazia, ed ebbe un ruolo di spicco nelle questioni politiche. Alla morte di Acazia vanificò il tentativo della regina madre Atalia di sterminare tutta "la discendenza reale". Con la moglie nascose il nipote Ioas per sei anni nei pressi del tempio, mentre Atalia usurpava il trono; poi, con un colpo di stato, lo fece uscire allo scoperto, presentandolo come il legittimo sovrano di Giuda. Fu stabilito un patto per la sua protezione e un altro per la sua proclamazione a re (II Re 11:17). Durante gli anni della minore età di Ioas, Ieoiada regnò virtualmente in sua vece, distruggendo gli altari di Baal e organizzando i leviti. Aiutò poi il re a scegliere due mogli per garantire la successione reale (II Cro. 24:3) e, dopo una riprensione ricevuta dallo stesso Ioas, fece riparare il tempio (II Re 12:7). Quando morì, all'età di 130 anni, fu sepolto nella tomba reale come segno di riconoscenza per il suo servizio. **5.** Sacerdote di Gerusalemme prima dell'esilio, contemporaneo di Geremia, che fu sostituito da Sofonia (Ger. 29:26). **6.** Il figlio di Pasea che ritornò dall'esilio con Neemia ed ebbe un ruolo nella ricostruzione (Nee. 3:6). (M. Beeching)

IEORAM

(Ebr. *yᵉhôrām*, "Yahweh è esaltato"). Talvolta abbreviato in Ioram. **1**. Levita del tempo di Davide (I Cro. 26:25). **2**. Principe di Camat (II Sam. 8:9–12). I Cro. 18:9–11 suggerisce che il suo vero nome fosse Adoram. **3**. Sacerdote del tempo di Giosafat (II Cro. 17:8). **4**. Re del regno Israele, 852–841 a.C., ultimo sovrano della dinastia di Omri (II Re 1–9). Ieoram era figlio di Acab e Izebel e, per quanto la Scrittura dica che aveva tolto alcuni aspetti pagani del culto di Israele, nel complesso seguì le vie non ortodosse degli altri re del nord (II Re 3:1–3). Dovette affrontare la ribellione dei moabiti alla loro condizione di vassalli di Israele (*Stele di Mesa) e riportò una spettacolare, seppur non conclusiva, vittoria su di essi (3:4–27). Fu in seguito ferito in battaglia contro i siri (8:28–29). Alcune delle altre storie di Eliseo hanno per sfondo il conflitto tra Israele e Siria, e fanno riferimento al "re di Israele" (5:1–8; 6:8–23; 6:24–7:20; *cfr.* 8:1–6), ma non è certo se questo re fosse o meno Ieoram, il quale fu ucciso dal suo successore *Ieu mentre si trovava in convalescenza, per ferite riportate in battaglia, nella sua capitale Izreel (9:1–37). Fu Eliseo a provocare questa azione: egli la considerava l'inizio dell'azione finale del giudizio divino su Acab e Izebel, che erano ancora in vita e compivano azioni malvagie a Izreel (9:7–10, 22). Si trattò, pertanto, dell'ulteriore adempimento della profezia di Elia su Acab e Izebel (9:24–26, 30–36; *cfr.* I Re 21:17–29). **5**. Re di Giuda, 848–841 a.C. (II Re 8:16–24; II Cro. 21); figlio e successore di Giosafat, invertì le politiche yahwiste del padre. Sposò Atalia, che era una figlia del re Acab e pertanto sorella del re Ieoram di Israele, e condusse Giuda sulle vie pagane e sanguinarie di Acab e Izebel. Ai suoi giorni Edom e Libna si sottrassero entrambe con successo alla loro condizione di vassalli di Giuda, mentre i filistei e gli arabi invasero e saccheggiarono il suo regno. Morì a causa di una malattia e "se ne andò senza essere rimpianto" (II Cro. 21:20) e gli successe il figlio Acazia. (J.E. Goldingay)

Albero di famiglia di Ieoram e di Giosafat.

IERA

Uno dei figli di *Ioctan (Gen. 10:26; I Cro. 1:20), alcuni dei quali possono essere collegati alle tribù dell'Arabia meridionale. Il nome (*yeraḥ*) è identico nella forma all'ebr. per "mese" o *luna, e ricorre nelle iscrizioni dell'Arabia meridionale (*yrḥ*) con questo significato, per cui si può concludere che i discendenti di Iera si siano stabiliti nel sud dell'Arabia.

Bibliografia. J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 40. (T.C. Mitchell)

IERAMEEL

(Ebr. *y^eraḥm^e'ēl*, "Dio abbia compassione"). **1**. Antenato degli ierameeliti, un clan della frontiera meridionale di Giuda (I Sam. 27:10; *cfr.* 30:29), imparentati con i calebiti (*cfr.* I Sam. 25:3) e confinanti con i chenei. Come i calebiti, furono assorbiti nella tribù di Giuda; il loro rapporto con altri rami di quella tribù è dato in I Cronache 2:9–17, insieme alle suddivisioni del clan ierameelita stesso. Rivestono un ruolo di poco rilievo nell' AT, ma grazie a una sostanziale correzione del testo T.K. Cheyne concluse che essi occupavano una posizione di primaria importanza nel racconto, teoria che conserva un interesse solamente come aberrazione nella storia della critica biblica (*cfr. EBi*, *s.v.* "Ierameel", *ecc.*). **2**. In I Cronache 24:29 il figlio di un certo Chis, membro del clan merarita della tribù di Levi. **3**. In Geremia 36:26 un membro della famiglia reale di Giuda che occupava una posizione ufficiale alla corte di Ioiachim. (F.F. Bruce)

IERAPOLI

Città nella provincia romana dell'Asia, nell'ovest dell'attuale Turchia asiatica, situata a 10 km. *ca.* a nord di *Laodicea, sul versante opposto dell'ampia valle del Lico. La città era costruita attorno alle abbondanti sorgenti di acqua calda, famose per i loro effetti terapeutici. Vi era anche una fuoriuscita sotterranea di gas velenoso (il cosiddetto Plutonium) che in seguito fu otturata dai cristiani verso il IV secolo d.C. I getti di acqua calda che fluivano dai terrazzamenti della città formavano spettacolari cascate incrostate di limo. Le falesie bianche che ne derivavano diedero al luogo il suo nome moderno di Pamukkale ("castello di cotone"). Queste caratteristiche naturali fecero di Ierapoli ("città sacra", dal più antico "Ieropoli", "città del santuario") un famoso centro di culti pagani, dai quali la città trasse la sua principale importanza e prosperità.

La chiesa di Ierapoli fu probabilmente fondata durante il soggiorno di Paolo a Efeso (Atti 19:10), forse da Epafra. È menzionata insieme alle città vicine *Colosse e Laodicea (Col. 4:13). Si può forse scorgere un'allusione alle sue famose fonti calde in Apocalisse 3:15–16, in contrasto con le fonti fredde di Colosse e con quelle tiepide di Laodicea.

Secondo Policrate, vescovo di Efeso (190 d.C. *ca.*) citato da Eusebio (*Hist. Eccl.*, 3.31, l'apostolo Filippo fu sepolto a Ierapoli, benché queste fonti confondano l'apostolo con l'evangelista. Anche Papia e il filosofo stoico Epitteto hanno legami con questa città. (M.J.S. Rudwick, C.J. Hemer)

IERUEL

(Ebr. *y^erû'ēl*, "fondato da El"; LXX "Jeriel"; ND "Jeruel"). Menzionato dal profeta Iaaziel come il deserto dove Giosafat avrebbe incontrato e sconfitto i moabiti e gli ammoniti (II Cro. 20:16). Forse identificabile con il deserto di *Tecoa (o parte di esso), la regione che si estende dalle coste occidentali del mar Morto a nord di En–Ghedi. (J.D. Douglas)

IESUA

È una forma tardiva del nome Giosuè (la stessa persona è chiamata Iesua in Neemia e in Esdra, e Giosuè in Aggeo e in Zaccaria). C'è qualche dubbio su quanti Iesua ci siano, ma si possono distinguere perlomeno i seguenti. **1**. Il capo di un turno di sacerdoti (I Cro. 24:11, ND "Jeshua"). **2**. Un Levita nominato nella riorganizzazione di Ezechia (II Cro. 31:15). **3**. Il Sommo sacerdote chiamato anche Giosuè (Esd. 2:2). **4**. Un uomo di Pacat–Moab che ritornò dall'esilio con Zorobabele (Esdr. 2:6). **5**. Un capo di una famiglia di sacerdoti associata ai "figli di Iedaia" (Esdr. 2:36). **6**. Un Levita, figlio di Azania (Nee. 10:9). **7**. Uno dei capi dei leviti, figlio di Admiel (Nee. 12:24; qui il testo potrebbe essere alterato). **8**. Il padre di Ezer, capo di Mispa (Nee. 3:19). **9**. Il figlio di Nun (Nee. 8: 17), (*Giosuè).

È chiaro che, al tempo del ritorno dall'esilio, era un nome comune. Di coloro che lo portavano, però, è detto molto poco ed è possibile che alcuni della lista vadano identificati con altri.

Iesua è anche il nome di un luogo in Giuda (Nee. 11:26), di solito identificato con Sema (Gios. 15:26), e Seba (Gios. 19:2). La forma originale sarebbe Sema, *m* diventa *b*, poi *w*, e infine *j* sarebbe stata prefissata. (L. Morris)

IESURUN

(Ebr. *y^e^šûrûn*, "colui che è retto"; LXX *hō ēgapēmenō*, "il beneamato"). Una variante poetica del nome *Israele (Deut. 32:15; 33:5, 26, ND "Jeshurun"). Termine usato per il Servo (Is. 44:2), mentre il termine gr. *hō ēgapēmenō* (LXX) indica Gesù (Ef 1:6) e la chiesa (Col. 3:12; I Tess. 1: 4; 2 Tess. 2:3; Giuda 1). Forse da intendere come "popolo della Legge" (*cfr.* D.J. Wiseman, *Vox Evangelica* 8, 1973, p. 14). (D.W. Baker)

IETRO

Suocero di *Mosè, *Reuel, chiamato Ietro in Es. 3:1; 4:18. Portò Sefora e i suoi figli a incontrare Mosè al monte Oreb, e fece un sacrificio a Yahweh per ringraziarlo per la liberazione di Israele. Inoltre, consigliò Mosè di delegare l'amministrazione della giustizia (Es. 18). Mosè persuase il figlio di Ietro, Obab, a unirsi agli israeliti. In Giu. 4:11 "Obab il Cheneo" è chiamato *ḥōṯēn* di Mosè, forse un termine generico per "parente"; questa, con Giudici 1:16, è l'unica prova della discendenza chenea di Ietro. Il nome può significare "preminenza". (J.P.U. Lilley)

IEU

(Ebr. *yēhû*, significato incerto, forse un'abbreviazione di *y^e^hôhû'*, "Egli è Yahweh"). **1.** Guerriero beniaminita ambidestro che aiutò Davide a Siclag (I Cro. 12:3). **2.** Veggente, figlio di Canani, che previde la fine della dinastia di Baasa (I Re 16: 1–7). Profetizzò anche a Giosafat (II Cro. 19:2) e scrisse la cronaca del suo regno (20:34). **3.** Figlio di Giosafat (II Re 9:2), che regnò come decimo re del regno del nord per 28 anni (842–815 a.C. *ca.*; II Re 10:36), fondandone la quarta dinastia.

L'apostasia religiosa raggiunse un tale livello in Israele, durante i regni di Acab e Ieoram (II Re 8:27), che portò Eliseo a ordinare a un profeta di ungere Ieu come re, cosa che sollevò una rivolta (9:1–13). Questa ribellione fu anche appoggiata da elementi del popolo, come i recabiti (10: 15–16). Ieu, ricevendo l'acclamazione dell'esercito di Ieoram di cui era comandante, andò a Izreel, dove il re giaceva ferito in seguito a una battaglia a Ramot di Galaad (8:28–29). Ieu uccise sia Ieoram sia Acazia, re di Giuda, che era uscito per incontrarlo (9:21–27; *cfr.* II Cro. 22:9). Il nuovo re entrò a Izreel e fece mettere a morte Izebel; poi estirpò ogni opposizione, con lo sterminio della famiglia di Acab e del suo seguito (II Re 10:1–11) come pure di 42 membri della famiglia di Acazia che stavano andando a fare visita al re (vv. 12–17; II Cro. 22:8). Infine, continuò a eliminare il culto di Baal, facendo incontrare con l'inganno i seguaci del dio, per poi massacrarli e distruggere anche il loro tempio (II Re 10:18–28). Ieu stesso, però, continuò nell'apostasia, adorando i vitelli d'oro a Betel e Dan (vv. 29–31); perciò fu punito dai siri, comandati da *Azael, che conquistarono parti del suo territorio (vv. 32–33). L'obelisco Nero di *Salmanassar III fa menzione del tributo pagato da *'ia-ú-a mar hu-umri*, figlio di *Omri (*DOTT*, pp. 48–49). In generale, si ritiene che ciò si riferisca a un'azione di Ieu di Israele non riportata nell'AT. Questi, o il suo rappresentante, è raffigurato mentre si inchina davanti al re. *Yâw* potrebbe anche essere una forma abbreviata di Ieoram (P.K. McCarter, *BASOR* 216, 1974, pp. 5–7). In ogni caso, la data sarebbe stata l'841 a.C. (E.R. Thiele, *BASOR* 222, 1976, pp. 19–23). (D.W. Baker)

IEUDI

(Ebr. *y^e^hûḏî*, normalmente significa "un giudeo", come in Zaccaria 8:23, ma in Geremia 36: 14, 21, 23 è il nome di un funzionario della corte di Ioiachim, che ordinò a Baruc di leggere ai principi il rotolo delle profezie di Geremia e che, più tardi, lesse lui stesso alla presenza del re, finché Ioiachim lo distrusse personalmente. (J.G.G. Norman)

IEZANIA

(Ebr. *y^e^zanyāhû*). Uno dei comandanti militari dei giudei che si unirono a Ghedalia a Mispa (Ger. 40:8). Era uno di quelli che cercarono consigli da Geremia riguardo all'andare in Egitto (Ger. 42:1; qui la LXX ha "Azaria", *cfr.* 43:2). In II Re 25:23 il suo nome compare come *Iaazania. (J.C.J. Waite)

IGNORANZA

Come nel caso della *conoscenza, nelle Scritture il termine ignoranza ha una connotazione più morale che puramente intellettuale, eccetto occorrenze occasionali del verbo come quella di Paolo in Romani 1:13: "non voglio che ignoriate, fratelli...".

Nei libri della legge l'ignoranza è considerata un'attenuante per i peccati. Per quelli commessi nell'ignoranza (*š^e^gāḡâ*) l'espiazione poteva essere fatta per mezzo del sacrificio (*cfr.* particolarmente Lev. 4—5 e Num. 15:22–29). Quest'idea dell'ignoranza come attenuante si riflette nel NT nell'uso del verbo *agnoeō*, "essere ignorante", e dei suoi derivati. Paolo afferma di aver ricevuto misericordia per aver perseguitato la chiesa perché la sua in-

credulità era frutto dell'ignoranza (I Tim. 1:13); e ad Atene dice al suo uditorio gentile che Dio era passato "sopra i tempi dell'ignoranza" (Atti 17:30; *cfr.* le parole di Pietro in Atti 3:17).

Ciononostante, sebbene l'ignoranza scusi parzialmente i peccati che ne risultano, spesso è in sé stessa definibile come colpa, essendo collegata all'indurimento del cuore (Ef .4:18; *cfr.* II Cor. 4:4) o persino intenzionale (II Pie. 3:5; *cfr.* Rom. 1:18–32; 10:3).

Il termine è generalmente usato per riferirsi alla condizione del mondo pagano che non aveva ricevuto la rivelazione di Dio (Atti 17:23, 30; Ef. 4:18; I Pie. 1:14; 2:15). Questo uso si trova nella LXX; *p.e.* nel libro apocrifo della *Sapienza* 14:22.

La parola ***idiōtēs***, tradotta "idioti" nella Diod. in Atti 4:13 (NVR "senza istruzione"), implica la mancanza di una particolare istruzione piuttosto che di conoscenza in generale; *cfr.* l'uso moderno peggiorativo di "profano".

Bibliografia in it. R. Bultmann, *GLNT* 2:461–542; E. Schütz, *DCBNT*, pp. 335–354. (M.H. Cressey)

IIE–ABARIM

Luogo di sosta durante il viaggio dell'esodo, ai confini di Moab (Num. 21:11; 33:44–45). In Numeri 33:45 Iie–Abarim (ebr. *ʿiyyê hāʿᵃḇārîm* "rovine di Abarim", o delle regioni più oltre) è abbreviato in Im. Abel lo identifica con l'antico sito di Mahaiy a sud–est di Moab, Glueck lo pone più a occidente mentre du Buit opta per un sito vicino al fiume Arnon. La sua posizione è tuttora incerta. (J.A. Thompson)

IION

Città a nord di Neftali, espugnata dai siriani sotto Ben–Adad insieme a *Dan e ad *Abel–Bet–Maaca (I Re 15:20 = II Cro. 16:4). Successivamente conquistata da Tiglat–Pileser III nel 733 a.C. (II Re 15:29). Forse si tratta della Dan–Iaan di II Samuele 24:6. Generalmente identificata con Tell Dibbīn, 30 km. a nord del lago Hule. (D.W. Baker)

ILLIRIA

Vasta regione montuosa a est dell'Adriatico, che comprendeva i Balcani centrali verso est e andava dal nord–est dell'Italia e delle tribù celtiche a nord, fino alla Macedonia a sud; il nome derivava da quello di una delle prime tribù che i greci incontrarono all'interno di questi confini. Gli abitanti parlavano dialetti, che probabilmente erano precursori linguistici del moderno albanese. I romani entrarono prima in conflitto con alcune delle tribù nel III sec. a.C., ma l'Illiria non fu definitivamente conquistata fino al I sec. a.C., quando venne divisa nelle province della Pannonia e della Dalmazia. Al tempo in cui scrive l'epistola ai Romani Paolo dice (15:19) che l'Illiria rappresentava il confine della sua attività evangelistica. Il riferimento di Paolo sembra includere l'Illiria, ma non si conosce quando o da quale direzione egli vi sia entrato (forse dalla Macedonia quando visitò nuovamente quella provincia, dopo il ministero svolto a Efeso, Atti 20:1). Fu la prima provincia di lingua latina che egli visitò e questa visita potrebbe averlo preparato per la programmata missione nella Spagna di lingua latina (Rom. 15:24, 28). (B.F.C. Atkinson)

IMENEO

Un pericoloso falso maestro associato con *Alessandro (I Tim. 1:19–20) e con *Fileto (II Tim. 2:17). Il severo giudizio di Paolo contro Imeneo e Alessandro ("li ho consegnati a Satana") richiama I Corinzi 5:5: entrambi i brani sono stati interpretati sia come scomunica (cioè l'abbandono al potere di Satana) sia come applicazione di una punizione corporale. Le due cose non sono incompatibili; l'affinità con Giobbe 2:6 (LXX) e le diverse misure disciplinari in uso nella chiesa apostolica (Atti 5:3–11; 8:20–24; 13:9–11; I Cor. 11:30) inducono a pensare che una sanzione fisica fosse quantomeno inclusa. Vi sono anche paralleli nei testi di imprecazione (*cfr. LAE*, p. 302). Comunque ogni sanzione disciplinare, per quanto drastica, aveva finalità misericordiose e di riabilitazione.

La sanzione non aveva tuttavia suscitato il ravvedimento al momento in cui Paolo scrisse II Timoteo (2:17). L'errore di Imeneo e altri, descritto in termini medici come una cancrena che rode, era ben chiaro nella mente di Paolo. Esso implicava la "spiritualizzazione" della risurrezione (e senza dubbio anche del giudizio), una dottrina, questa, sempre ripugnante per la mentalità greca. Anche nella chiesa di Corinto erano presenti simili deviazioni (I Cor. 15:12). Queste idee assumevano varie forme nella religiosità gnostica; *cfr.* l'affermazione dei falsi maestri nell'opera apocrifa *Atti di Paolo e Tecla* 14 (che combina due idee): "Noi ti insegniamo che questa risurrezione che egli annuncia è già avvenuta per mezzo dei figli da noi generati, e che noi siamo risorti quando siamo pervenuti alla conoscenza del vero Dio". Il nome proprio di persona (che è quello del dio dei matrimoni) non era molto frequente. (A.F. Walls)

IMMAGINE

Il termine indica una rappresentazione materiale, in genere di una divinità. A differenza della parola "idolo" che ha una sfumatura peggiorativa, "immagine" è una descrizione neutrale. In tutto il Vicino Oriente antico si sono trovate numerose immagini di varie divinità nei templi e in altri luoghi sacri, come santuari all'aperto; anche molte case private avevano nicchie in cui era posta l'immagine della divinità protettrice della famiglia. Le immagini erano comunemente antropomorfe (in forma umana) benché si usassero molto anche quelle teriomorfe (in forma animale), soprattutto in Egitto. La forma dell'immagine, soprattutto quella teriomorfa, rappresentava spesso qualche caratteristica importante della particolare divinità; l'immagine di un toro (*p.e.* di El in Canaan) raffigurava la forza e la fertilità del dio. L'immagine non era intesa principalmente come rappresentazione visiva della divinità, ma come la dimora dello spirito, permettendo al dio di essere presente fisicamente in molti posti nello stesso tempo. Un adoratore che pregava davanti a un'immagine non avrebbe necessariamente ammesso che le sue preghiere erano offerte alla figura di legno o di metallo, ma avrebbe probabilmente considerato quest'ultima come una "proiezione" o rappresentazione della divinità. Naturalmente, secondo quegli israeliti che negavano che la divinità rappresentata dall'immagine fosse in qualche modo reale, gli adoratori degli dèi stranieri rendevano omaggio solo al legno e alla pietra (*idolatria).

Le immagini erano fatte in diversi modi: quelle di metallo fuso (*massēḵâ*) erano modellate nelle forme con rame, oro o argento; le sculture (*pese l*) venivano ricavate scalpellando la pietra o il legno; quelle di legno potevano essere ricoperte di metalli preziosi (*cfr.* Is. 40:19). Si veda Isaia 41:6–7; 44:12–17.

I. Nell'Antico Testamento

a) Immagini di dèi stranieri. Benché la costruzione e l'adorazione di immagini fosse vietata dalla legge del Pentateuco (Es. 20:4–5) e condannata dai profeti (*p.e.* Ger. 10:3–5; Os. 11:2), il loro uso fu frequente in Israele durante tutto il periodo pre–esilico (Giu. 6:25; I Re 11:5–8; 16:31–33), a volte persino all'interno del tempio stesso (II Re 21: 3–5, 7).

b) Immagini di Yahweh. Monumenti di pietra (*maṣṣēḇôṯ*) eretti dai patriarchi (*p.e.* Gen. 28: 18, 22; 35:14) venivano forse considerati in origine immagini (come anche gli alberi sacri; *cfr.* Gen. 21:33), ma furono in seguito proibiti (idolo d'Astarte, Deut. 16:21) o re-interpretati come oggetti puramente commemorativi (*cfr.* Gen. 31: 45–50; Gios. 4:4–9). Successivamente, immagini di Yahweh vennero denunciate dagli yahvisti puri come nel caso del vitello d'oro al Sinai (Es. 32:1–8), dell'immagine (*efod) fatta da Gedeone (Giu. 8:26–27), dei vitelli d'oro a Dan e a Betel (I Re 12: 28–30) e del vitello di Samaria (Os. 8:6).

c) L'uomo come immagine di Dio. In alcuni brani del libro della Genesi (1:26–27; 5:1; 9: 6) si dice che l'uomo è stato creato "a" immagine di Dio, "conforme alla sua somiglianza". Sebbene molti interpreti abbiano pensato di individuare l'immagine di Dio nell'intelletto, nella creatività, nel dono della parola o nella natura spirituale dell'uomo, è più verosimile che sia l'uomo nel suo insieme, piuttosto che qualche sua componente o qualche suo aspetto, a essere l'immagine di Dio. Tutto l'uomo, corpo e anima, è immagine di Dio; egli è l'immagine fisica del Dio incorporeo. Come nel Vicino Oriente antico, l'uomo a immagine di Dio rappresenta quest'ultimo mediante la sua partecipazione allo spirito o alito divino (*cfr.* Gen. 2:7; forse lo Spirito di Dio è anche incluso nel "facciamo" di 1:26; *cfr.* il riferimento allo Spirito di Dio in 1:2). Il ruolo dell'uomo come dominatore della terra è reso possibile dalla sua creazione a immagine di Dio (1:27). Altrove nel Vicino Oriente antico è generalmente il re a essere considerato immagine di Dio ma in Genesi 1 è il genere umano nel suo insieme a essere vice–reggente, rappresentante di Dio. Significativamente, si parla ancora dell'uomo come immagine di Dio dopo la caduta: il valore di Genesi 9:6 dipende dalla convinzione che l'uomo rappresenta Dio, così che un'offesa fatta a un uomo è un'offesa fatta a Dio (*cfr.* anche Giac. 3:9).

Bibliografia. K.H. Bernhardt, *Gott und Bild*, 1956; A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopitamia*, 1964, pp. 171–227; D. Cairns, *The Image of God in Man*, 1953; G.C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962; D.J.A. Clines, *TynB* 19, 1968, pp. 53–103; J. Barr, *BJRL* 51, 1968–9, pp. 11–26; J. M. Miller, *JBL* 91, 1972, pp. 289–304; T.N.D. Mettinger, *ZAW* 86, 1974, pp. 403–424; J.F.A. Sawyer, *JTS* 25, 1974, pp. 418–426; E. M. Curtis, *Man as the Image of God in Genesis in the Light of Ancient Near Eastern Parallels* (diss.), 1984, **in it.** H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, Edizioni GBU, Roma, 1982; P. De Benedetti, *A sua immagine*, Brescia, 2000. (D.J.A. Clines)

II. Nel Nuovo Testamento

L'insegnamento del NT si basa sul fondamento posto nell'AT. In quest'ultimo l'uomo è descritto (nel brano di Gen. 1:26–28) come colui che

è stato fatto per rappresentare Dio sulla terra e per agire come vicario di Dio e vice–re della creazione. È meglio considerare il termine in maniera funzionale e vedervi, in prospettiva, il destino dell'uomo come tale (si veda, in particolare, il saggio di D.J.A. Clines per i dettagli e per il supporto esegetico).

I due brani di I Corinzi 11:7 e Giacomo 3:9 riecheggiano questo insegnamento ed entrambi affermano la permanenza della posizione dell'uomo nel creato e il fatto che egli riflette la "gloria" divina nonostante la sua peccaminosità. Nel NT l'enfasi cade tuttavia maggiormente sulla persona di Gesù Cristo che è chiamato "immagine di Dio" (II Cor. 4:4; Col. 1:15; entrambi sono brani simili a un credo, citati per contrastare opinioni correnti false o inadeguate). La posizione di Cristo come "immagine" del Padre deriva dalla sua relazione unica come preesistente. Egli è il *logos* dall'eternità (Giov. 1:1–18) e quindi è in grado di riflettere fedelmente e pienamente la gloria del Dio invisibile. Si vedano anche Ebrei 1:1–3 e Filippesi 2:6–11 dove espressioni analoghe sono usate per chiarire la relazione unica di Gesù Cristo con Dio. "Immagine" (o i termini equivalenti, "figura", "impronta", "gloria") non suggerisce una semplice somiglianza con Dio o un paradigma della sua persona, ma connota piuttosto una compartecipazione alla vita divina e anzi una "oggettivazione" dell'essenza di Dio, così che colui che per natura è invisibile diventa espressione visibile nella figura del Figlio (si vedano le prove in R. P. Martin, *op. cit.*, pp. 112–113).

Egli è perciò l'ultimo Adamo (I Cor. 15:45) che sta a capo di una nuova umanità la quale attinge la propria vita da lui. Quindi Gesù Cristo è sia "immagine" unica sia prototipo di coloro che devono a lui la conoscenza che hanno di Dio e la loro vita in Dio (Rom. 8:29; I Cor. 15:49; II Cor. 3:18; I Giov. 3:2).

Il termine "immagine di Dio" è strettamente collegato con "uomo nuovo" (Ef. 4:24; Col. 3:10–11; *cfr.* Gal. 3:28). Questo fatto indica che ci sono importanti aspetti sociali del significato di "immagine" nel modo in cui questa è riprodotta nelle vite umane: sia nella comunione della chiesa sia nella protezione della natura da parte dell'uomo (Ebr. 2:8, con riferimento a Sal. 8).

Esiste anche una dimensione escatologica che deve essere riconosciuta. L'adempimento del piano di Dio per l'umanità in Cristo attende la *parousia*, quando l'esistenza mortale dei cristiani sarà trasformata nella perfetta somiglianza al Signore (I Cor. 15:49; Fil. 3:20–21) e in questo modo l'immagine di Dio nell'uomo sarà pienamente ripristinata.

Bibliografia. D.J.A. Clines, *TynB* 19, 1968, pp. 53–103 (bibliografia); J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1, 26s. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960; F.W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, 1958; R. Scroggs, *The Last Adam*, 1966; e R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2:5–11b*, 1983; H. Kuhli, *EDNT* 1, pp. 388–391. Per le questioni dogmatiche si veda G.C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962, **in it.** R.P. Martin, *DCBNT*, pp. 826–833; *DPL*, pp. 842–844; F. Cacucci, *Teologia dell'immagine*, 1971; J.–D. Barthelemy, *Dio e la sua immagine*, Milano, 1974; G. Iammarrone, *L'uomo immagine di Dio*, Roma, 1989; V: Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna, 1999. (R.P. Martin)

*Adamo; *Creazione; *Gesù Cristo, vita e insegnamento

IMMONDO

Vedi *abominazione.

IMPERO ROMANO

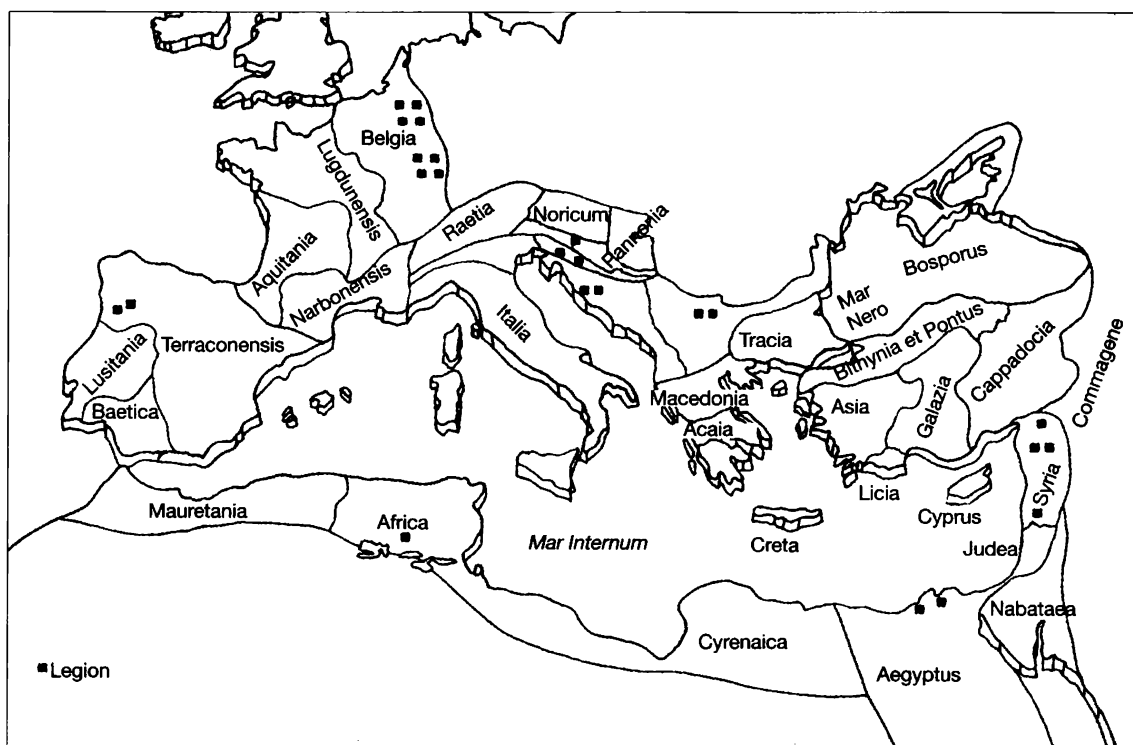
Questo termine, nella sua attuale accezione, non è biblico e nemmeno classico e non rende giustizia al complesso dominio esercitato dai romani sui popoli del Mediterraneo. La parola *imperium* significava, in primo luogo, autorità sovrana conferita dal popolo romano con un atto speciale (la *lex curiata*), ai suoi magistrati. L'*imperium* era sempre totale, in quanto comprendeva ogni forma di potere esecutivo, religioso, militare, giudiziario, legislativo ed elettorale. Il suo esercizio era limitato dalla collegialità delle magistrature e dalla restrizione consueta o legale della sua applicazione a una particolare *provincia*, o sfera di mansioni. Con l'estensione degli interessi romani la *provincia* acquisì sempre più un'accezione geografica, finché il sistematico uso dell'*imperium* del magistrato per controllare un "impero" rese possibile l'uso del termine per descrivere un'entità geografica e amministrativa. Ai tempi del NT, però, questo processo non era ancora compiuto.

I. La natura dell'imperialismo romano

La creazione di una provincia romana, in generale, non sospendeva i governi esistenti, né aggiungeva qualcosa allo stato romano. Il "governatore" (non c'era, però, un simile termine generale e si usava il titolo appropriato) esercitava le sue funzioni in accordo con gli alleati locali per preservare la sicurezza militare di Roma, e se non c'era una guerra in corso il suo compito era principalmente diplomatico. Poteva essere paragonato più al responsabile di una delle moderne organizza-

zioni che promuovono interessi in qualche regione, che al governatore coloniale investito di autorità esecutiva monarchica. La solidità dell'impero, più che di un'amministrazione centralizzata, era il risultato dell'immensa preponderanza della forza romana. L'impero abbracciava centinaia di stati satelliti, ciascuno legato bilateralmente a Roma, ma che godeva di diritti e privilegi negoziati volta per volta. Sebbene fosse ovviamente possibile per i romani, nell'ambito dell'esercizio del potere, rompere facilmente patti e convenzioni, bisogna dire che questa non era né la loro propensione, né si confaceva ai loro interessi; infatti, a volte essi si scoprivano intenti a fare sforzi per convincere alleati scoraggiati a far valere le loro libertà subordinate. Nello stesso tempo, c'era un processo di assimilazione a macchia di leopardo con le concessioni della cittadinanza romana a singoli e a comunità intere, il che aumentava la fedeltà delle personalità locali a favore della potenza dominatrice.

II. Crescita del sistema provinciale

L'arte della diplomazia imperiale riassunta qui sopra fu sviluppata durante i primi rapporti di Roma con i suoi vicini in Italia. Il suo genio è stato variamente spiegato e si è fatto riferimento a diversi fattori: i principi del sacerdozio feziale che imponeva un ferreo rispetto dei confini e non consentiva altre ragioni per la guerra, la generosa reciprocità dei primi trattati romani, e gli ideali romani di patrocinio, che richiedevano un'assoluta lealtà da parte degli amici e dei clienti in cambio di protezione. Quale sia stata la ragione, Roma acquisì presto la leadership della lega delle città latine; in seguito, nel corso di alcuni secoli, anche in ragione delle sporadiche invasioni galliche e germaniche e delle lotte contro potenze d'oltremare come i cartaginesi e alcune delle monarchie ellenistiche, costruì relazioni sancite da trattati con tutti gli stati italiani a sud della valle del Po. Eppure fu soltanto dopo l'89 a.C. che a questi popoli fu offerta la cittadinanza romana, permettendo loro di diventare municipalità della repubblica. Intanto, un processo simile stava avendo luogo in tutto il Mediterraneo. Alla fine della prima guerra punica, la Sicilia fu fatta provincia (241 a.C.) e, a causa della minaccia cartaginese, ulteriori e simili iniziative riguardarono la Sardegna e la Corsica (231 a.C.) e la Spagna citeriore e ulteriore (197 a.C.); infine, dopo la distruzione di Cartagine nel 146 a.C., fu creata la provincia d'Africa. I romani esitarono invece, in un primo momento, a imporsi sugli stati ellenistici dell'est finché, dopo i ripetuti fallimenti di liberi negoziati, furono create province per la Macedonia (148 a.C.) e per l'Acaia (146 a.C.).

L'Impero romano agli inizi del regno di Tiberio.

Nonostante un certo grado di violenza, come la distruzione di Cartagine e di Corinto nel 146 a.C., i vantaggi del sistema provinciale romano furono presto riconosciuti, come risulta dal passaggio di tre stati a Roma per lascito dei loro sovrani: le province di Asia (133 a.C.), la Bitinia e Cirene (74 a.C.). L'impegno nel curare i propri interessi, nonché la minaccia alle comunicazioni rappresentata dalla pirateria condusse alla creazione di province per la Gallia narbonense, l'Illiria e la Cilicia.

A questo punto cominciava a divenire importante il carrierismo dei generali romani. Pompeo aggiunse il Ponto alla Bitinia e creò così la nuova e grande provincia di Siria, frutto del ruolo avuto nella guerra mitridatica del 66 a.C., mentre nel decennio successivo Cesare stabilì l'influenza romana in Gallia, lasciando i romani attestati sul Reno dalle Alpi al mare del Nord. L'ultimo dei grandi stati ellenistici, l'Egitto, divenne una provincia dopo la sconfitta di Antonio e Cleopatra, a opera di Augusto, nel 31 a.C. Da questo momento in poi, la politica fu quella del consolidamento anziché dell'espansione. Augusto spinse la frontiera fino al Danubio, creando le province di Rezia, Norico, Pannonia e Mesia. Nella generazione successiva, alle dinastie locali subentrarono governatori romani in numerosi territori. La Galazia (25 a.C.) fu seguita dalla Cappadocia, dalla Giudea, dalla Britannia, dalla Mauritania e dalla Tracia (46 d.C.).

Il NT si colloca, pertanto, in una situazione in cui la serie di province era giunta a completamento e l'intero Mediterraneo, per la prima volta, era sotto un'unica autorità. Nello stesso tempo, i governi preesistenti erano, in molti casi, ancora floridi, anche se con una scarsa prospettiva di progresso. Il processo di incorporazione diretta nella repubblica romana andò avanti finché Caracalla, nel 212 d.C., estese la cittadinanza a tutti i residenti liberi del Mediterraneo. Da questo momento in poi le province diventano territori imperiali nel senso moderno del termine.

III. L'amministrazione delle province

Fino al I sec. a.C. le province erano sotto il controllo di magistrati romani o per l'anno della loro nomina oppure per un periodo che comprendeva l'anno successivo, quando continuavano a esercitare l'*imperium* in qualità di pro–magistrati. Nonostante l'alto senso di responsabilità dell'aristocratico romano e la sua preparazione in politica e in diritto che andava avanti per tutta la vita, era inevitabile che questi governasse la sua provincia con un occhio al grado successivo, vale a dire una carica nella capitale. Il primo tribunale a Roma fu istituito, infatti, per processare governatori provinciali accusati di estorsione. Fino a quando la competizione per l'incarico restò senza controllo, l'istituzione di cariche della durata di tre, cinque e dieci anni peggiorò soltanto la situazione. Esse divennero la ragione per veri e propri tentativi di usurpazione militare. Gli stati satelliti furono lasciati in una condizione difficile e si abituarono a proteggere i loro interessi nei confronti di governatori capricciosi cercando l'appoggio dei casati potenti all'interno del senato in quanto solo in tal modo potevano ottenere giustizia. Durante i vent'anni di guerra civile che seguirono il passaggio del Rubicone da parte di Cesare (49 a.C.), questi stati furono costretti a prendere posizione, rischiando le loro ricchezze e la loro libertà in un conflitto dall'esito imprevedibile. Per tre volte, le grandi risorse dell'est furono ammassate per un'invasione dell'Italia, ma in ognuna di queste occasioni il tentativo fallì. Toccò al vincitore Augusto, nel corso di 45 anni di potere incontrastato, riparare i danni. Per prima cosa, egli accettò per sé una provincia che comprendeva la maggior parte delle regioni in cui era ancora necessaria una forte guarnigione, particolarmente la Gallia, la Spagna, la Siria e l'Egitto. Questa concessione fu rinnovata periodicamente fino alla fine della sua vita, e l'usanza fu mantenuta per i suoi successori. I comandanti regionali erano nominati con la sua delega, e ciò permise l'istituzione di una classe professionale di amministratori che rese possibile, per la prima volta, una pianificazione sistematica a lungo termine.

Le restanti province furono ancora assegnate a coloro che erano impegnati nella normale carriera di magistrato, ma le possibilità di un uso improprio della posizione furono impedite dalla schiacciante forza dei Cesari, e l'inesperienza tendeva a rendere deferenti nei confronti di tale potere, per cui il loro stile di amministrazione si consolidò ampiamente.

Nel peggiore dei casi, una provincia male amministrata poteva essere trasferita ai Cesari, come avvenne nel caso della Bitinia al tempo di Plinio.

Tre delle principali responsabilità del governatore sono ben illustrate nel NT. La prima era la sicurezza militare e l'ordine pubblico. La paura dell'intervento romano, a questo proposito, portò al tradimento di Gesù (Giov. 11:48–50), e Paolo fu arrestato dai romani con il sospetto che fosse un sovversivo (Atti 21:31–38). I governi a Tessalonica (17:6–9) e a Efeso (19:40) diedero una dimostrazione della paralisi che scaturiva dalla paura di un intervento militare. Dall'altro lato, negli stati fenici (12:20) e a Listra (14:19), si ebbero violenti assembramenti senza alcun controllo romano. La seconda grande preoccupazione riguarda-

va le entrate. I Cesari organizzarono il sistema di tassazione sulla base di un equo censimento (Luca 2:1). Sia Gesù (20:22–25) sia Paolo (Rom. 13:6–7) difesero i diritti di Roma in materia. Il terzo e più oneroso dei loro compiti era la giurisdizione. Il contenzioso, sia per citazione delle autorità locali (Atti 19:38) sia per l'appello contro di esse (25:9–10), si concentrava intorno ai tribunali romani. Si ebbero lunghi ritardi dovuti al crescere del costo e della complessità delle procedure. Governatori oberati lottavano per far ricadere la responsabilità sulle autorità locali (Luca 23:7; Atti 18:15). I cristiani, tuttavia, si unirono liberamente al coro di lodi per la giustizia romana (Atti 24:10; Rom. 13:4).

IV. L'impero romano nel pensiero del Nuovo Testamento

Il NT, se da un lato ci informa sugli intricati rapporti fra governatori, dinastie e repubbliche, tutte cose familiari ai suoi autori, dall'altro lato è intriso dell'ascendenza imperiale dei Cesari. Giuseppe è convocato a Betlemme dal decreto di Cesare (Luca 2:4), il quale è, nella massima di Gesù, l'antitesi di Dio (20:25). La presunta invidia di Cesare sigilla la condanna a morte di Gesù (Giov. 19:12). Cesare provoca la lealtà ipocrita dei giudei (v. 15), la finta fedeltà dei greci (Atti 17:7) e la fiducia serena dell'apostolo (25:11). Egli è il "re" al quale è dovuta l'ubbidienza dei cristiani (I Pie. 2:13, gr. *Basilei*, *cfr.* v. 17,), ma proprio la sua esaltazione fu fatale per la lealtà dei cristiani nei suoi confronti. Nella ripetuta insinuazione (Giov. 19:12; Atti 17:7; 25:8) c'era più di un briciolo di verità; alla fine, i cristiani lo sfideranno. Furono le mani di uomini "empi" che crocifissero Gesù (Atti 2:23), perciò la tanto decantata giustizia dei romani deve essere rifiutata con sdegno dai santi (*cfr.* I Cor. 6:1). Quando Cesare reagì (*cfr.* Apoc. 17:6), la blasfemia delle sue affermazioni rivelò la sua condanna a opera del Signore dei signori e del Re dei re (v. 14). In conclusione, mentre la pace imperiale romana aprì la via al vangelo, l'arroganza imperiale romana costituì una sfida frontale.

Bibliografia. *CAH*, 9–11; G.H. Stevenson, *Roman Provincial Administration*, 1949; A.N. Sherwin–White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; F. Millar, *The Roman Empire and its Neighbours*, 1967; J.P.V.D. Balsdon, *Rome: the Story of an Empire*, 1970; E.A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, 1960; C. Wells, *The Roman Empire*, 1984, tr. it. Bologna, 1985; *BA1CS* 2; P. Garnsey e R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, 1987, tr. it. Roma, 2003, **in it.** J. Ferguson, *Le religioni dell'Impero romano*, Bari, 1989; G. Clemente, F. Coarelli, E. Gabba, *Storia di Roma 2. L'impero mediterraneo*, tomi 2 e 3, Torino, 1991-1992; W. Meeks, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'Apostolo Paolo*, Bologna, 1992; E. Noffke, *Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e i cristiani del primo secolo sconfissero l'imperialismo romano*, Torino, 2006; A. Giardina, a cura di, *L'uomo romano,* Laterza, 2006.
(E.A. Judge)

*Cesare; *Persecuzione; *Provincia

IMPOSIZIONE DELLE MANI

Le azioni compiute con le mani erano una parte importante degli antichi riti religiosi, *p.e.* nella preghiera (I Re 8:54; I Tim. 2:8) e nell'invocazione della benedizione divina (Lev. 9:22; Sir. 50:20; Luca 24:50). Giacobbe benedisse i figli di Giuseppe ponendo (*šîṯ*) le sue mani sul loro capo (Gen. 48:8–20), e Gesù benedisse similmente i bambini che gli portavano (Mar. 10:16; Matt. 19:13–15; *cfr.* *SB*, 1, pp. 807ss.). Gesù inoltre toccò i malati (*p.e.* Mar. 1:41; 7:33), o pose le sue mani su loro (Mar. 5:23; 6:5; 7:32; 8:23, 25; Matt. 9:18; Luca. 4:40; 5:13; 13:13), come fecero anche gli apostoli (Atti 9:12, 17; 28:8; Mar. 16:[18]; *cfr.* 1Q20, 21, 28–29. L'atto era un simbolo per indicare la benedizione spirituale che veniva trasmessa da una persona all'altra (*cfr.* Mar. 5:30).

I. Nell'Antico Testamento

Nel giorno delle Espiazioni, Aronne poneva (*sāmaḵ*) le mani sul capo del capro che doveva essere mandato nel deserto e confessava su di lui i peccati del popolo, scaricandoli così sul capro (Lev. 16:21). Un rito simile accompagnava i sacrifici con il fuoco, gli olocausti, e i sacrifici per il peccato e di consacrazione (*p.e.* Lev. 1:4; 3:2; 4:4; Num. 8:12), che simboleggiavano in tal modo l'"identificazione" del popolo con la sua offerta. (In Lev. 24:14 [*cfr.* Susanna 34] la gente che poneva le mani su una persona che aveva udito bestemmiare probabilmente deponeva la colpa sul suo capo.)

I leviti, che come sacerdoti rappresentavano il popolo davanti a Dio, erano consacrati dal popolo che poneva le mani su di essi (Num. 8:10). Mosè consacrò il suo successore, Giosuè, ponendo le mani su di lui, investendolo così della sua autorità (Num. 27:18–23). Questo passo presenta Giosuè come un uomo "pieno dello spirito" prima della sua consacrazione, ma Deut. 34:9 afferma che egli era pieno dello spirito di sapienza proprio perché Mosè aveva posto le mani su di lui. L'implicazione sarebbe che mediante questo rito

una persona di valore in possesso dello Spirito divino riceveva, quando era avviato al servizio, dei doni spirituali aggiuntivi. Nello stesso tempo, il rito indicava un trasferimento di autorità.

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT il battesimo e la ricezione dello Spirito erano a volte accompagnati dall'imposizione delle mani. In Atti 8:14–19 il dono dello Spirito fu conferito solo quando al battesimo fece seguito l'imposizione delle mani da parte degli apostoli. È improbabile che l'episodio dell'imposizione delle mani da parte di Anania in Atti 9:12, 17 (dove precede il battesimo) debba essere compreso allo stesso modo. Atti 19:6 collega l'imporre le mani al battesimo e al dono dello Spirito che si manifesta in lingue e profezie, ed Ebrei 6:2 fa riferimento alla dottrina dei battesimi e dell'imposizione delle mani, probabilmente facenti parte dell'istruzione data ai neo–convertiti. Altrove, tuttavia, il dono dello Spirito era elargito senza alcun riferimento all'imposizione delle mani e a volte anche prima del battesimo (Atti 10:44–48), ed è improbabile che nel periodo neotestamentario il battesimo fosse sempre accompagnato dall'imposizione delle mani.

Seguendo le analogie dell'AT e ciò che avrebbe potuto essere la pratica rabbinica del tempo, l'imposizione delle mani era parte anche del rito di consacrazione al servizio cristiano. Dopo che la chiesa ebbe scelto i sette aiutanti, i credenti (o forse gli apostoli) pregarono e imposero le mani su loro (Atti 6:5 s.; *cfr. SB*, 2 pp 647–661); allo stesso modo, la chiesa di Antiochia pregò e pose le mani su Barnaba e Saulo per l'opera missionaria (Atti 13:3). In I Timoteo 5:22 il giovane è esortato a non essere precipitoso nell'imporre le mani; questa esortazione può riferirsi alla consacrazione degli anziani, oppure alla riammissione, fatta con un gesto di benedizione, di persone che tornavano alla comunione. II Tim. 1:6 fa riferimento alla ricezione da parte di Timoteo del dono di Dio per l'opera del ministero grazie all'imposizione delle mani da parte di Paolo; *cfr.* I Timoteo 4:14, dove, tuttavia, è il presbitero che pone le mani su di lui. La soluzione migliore, e anche la più semplice, è che Paolo e gli anziani della chiesa locale compirono insieme questo atto, anche se D. Daube pensa che la frase in questione significa "ordinazione al rango di presbitero". Una tale consacrazione, avvenuta con la guida divina (Atti 13:3; *cfr.* I Tim. 1:18), era un segno esteriore indicante che Dio dava alla persona i doni necessari per svolgere qualche compito di ministero, e grazie al quale la chiesa riconosceva il mandato e l'abilitazione divini e si associava allo Spirito nel mandare e autorizzare il ministro per il suo compito.

Bibliografia. G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951, cap. 5; E. Lohse, *Die Ordination im SpäJudentum und im Neuen Testament*, 1951; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956, pp. 224ss.; J. Newman, *Semikhah*, 1950; N. Adler, *Taufe und Handauffegung*, 1951. E. Ferguson, *HTR* 56, 1963, pp. 12–19; *JTS* n.s. 26, 1975, pp. 1–12; E. Lohse, *TDNT* 15:661–698, **in it.** C. Maurer, *GLNT*, 13:1223–1270; Ch. Blendinger, F. Laubach, *DCBNT*, pp. 962–966; *DIB*, p. 842;. (I.H. Marshall)

*Benedizione; *Mano; *Ordinazione; *Spirito Santo

IN GINOCCHIO

Vedi *Abrech

INCARNAZIONE

I. Significato del termine

Né il sostantivo "incarnazione" né l'aggettivo "incarnato" sono termini biblici, ma l'equivalente greco del latino *in carne* (*en sarki*, "nella carne") si trova in alcune importanti affermazioni del NT riguardo alla persona e all'opera di Gesù Cristo. Così, l'inno citato in I Timoteo 3:16 parla di "Colui che è stato manifestato in carne"; Giovanni attribuisce allo spirito dell'anticristo la negazione del fatto che Gesù Cristo è "venuto nella carne" (I Giov. 4:2; II Giov. 7); Paolo dice che Cristo ha compiuto la sua opera di riconciliazione "nel corpo della carne" (Col. 1:22; *cfr.* Ef. 2:15) e che, mandando il proprio Figlio "in carne simile a carne di peccato", Dio "ha condannato il peccato nella carne" (Rom. 8:3). Pietro parla di Cristo che è morto per noi "nella carne" (*sarki*, dativo di riferimento: I Pie. 3:18; 4:1). Tutti questi brani rafforzano la stessa verità da diversi punti di vista: è stato proprio venendo e morendo "nella carne" che Cristo ha assicurato la nostra salvezza. La teologia chiama la sua venuta "incarnazione" e la sua morte "propiziazione".

Che cosa significa "carne" nei brani citati? Nella Bibbia questa parola (ebr. *bāśār*, *šeʾēr*; gr. *sarx*) ha fondamentalmente un significato fisiologico: "carne" è il tessuto che, insieme con il sangue e le ossa, costituisce l'organismo fisico di un uomo o di un animale (*cfr.* Gen. 2:21; Luca 24: 39; I Cor. 15:50). Dal momento che il pensiero ebraico associa gli organi fisici con le funzioni psichiche, troviamo che nell'AT "carne" può comprendere tanto gli aspetti psicologici quanto quel-

li fisici della vita di un uomo (*cfr.* il parallelismo fra "carne" e "cuore", Sal. 73:26, e fra "carne" (Diod.) e "anima", Sal. 63:1). Il termine ha tuttavia più di un semplice significato antropologico. La Bibbia considera la carne un simbolo teologicamente importante, un simbolo, cioè, del genere di vita creato e dipendente, condiviso dagli uomini e dagli animali, un genere di vita che proviene da Dio e che, diversamente dalla vita di Dio, necessita di un organismo fisico che lo sostenga nella sua particolare attività. Per cui "carne" diventa un termine generico per gli uomini o per gli animali o per gli uomini e gli animali insieme (*cfr.* [Diod.] Gen. 6:12; 7:15, 21–23) visti come creature di Dio, la cui esistenza sulla terra dura solo per il periodo, relativamente breve, nel quale egli fornisce loro l'alito vitale. La "carne", in questo senso teologicamente sviluppato, non è quindi qualcosa che un uomo *ha*, ma qualcosa che egli *è*. La sua caratteristica è la debolezza e la fragilità tipicamente umane (Is. 40:6) e in questo senso "carne" sta in contrasto con "spirito", l'eterna energia che non viene meno e che appartiene a Dio (Is. 31:3; *cfr.* 40:6–31).

Dire quindi che Gesù Cristo è venuto ed è morto "nella carne", equivale a dire che egli è venuto ed è morto nello stato e nelle circostanze della vita fisica e psichica creata: in altre parole, che colui che è morto era un uomo. Ma il NT afferma anche che colui che è morto era dall'eternità e continua a essere Dio. La formula che esprime l'incarnazione indica che in qualche modo Dio, senza cessare di essere Dio, è diventato uomo. Questo è quanto è affermato da Giovanni nel prologo del suo Vangelo: "la Parola (l'agente di Dio nella creazione, che "nel principio", prima della creazione, non solo "era con Dio", ma essa stessa "era Dio", Giov. 1:1–3) "è diventata carne" (v. 14).

II. Origine della fede nell'incarnazione

L'affermazione di Giovanni, considerata sullo sfondo del monoteismo veterotestamentario, potrebbe sembrare blasfema o priva di senso, come in effetti il giudaismo ortodosso ha sempre ritenuto che fosse. Sembra significare che il creatore divino sia diventato una delle sue creature, cosa che, *prima facie* e in termini teologici, è una contraddizione. Da dove è venuta la convinzione che ha ispirato la strana affermazione di Giovanni? Com'è nata la fede della chiesa primitiva secondo la quale Gesù di Nazaret era Dio incarnato? Per quanto concerne la supposizione che essa non fosse il frutto di ciò che Gesù stesso disse o fece, ma che si diffuse successivamente, bisogna ricordare i tentativi compiuti per farne risalire l'origine a speculazioni giudaiche concernenti un preesistente Messia sovrumano, o a miti politeistici su dèi redentori, tipici delle religioni misteriche ellenistiche e dei culti gnostici. Oggi è però ampiamente riconosciuto che questi tentativi sono falliti: in parte perché le differenze fra queste fantasie giudaiche e pagane, rispetto alla cristologia del NT, si sono dimostrate invariabilmente più sostanziali e più intrinseche di quanto lo siano le superficiali somiglianze; in parte perché si è dimostrato che una rivendicazione vera e propria della deità si trova già nelle affermazioni del Gesù storico, riportate nei Vangeli sinottici. L'accettazione spontanea di questa rivendicazione di divinità era di fondamentale importanza per la fede e il culto della chiesa primitiva di Gerusalemme, come viene descritto nei primi capitoli del libro degli Atti (la reale storicità del quale è oggi raramente messa in discussione). La sola spiegazione valida è che l'impatto della vita, del ministero, della morte e della risurrezione di Gesù convinse i suoi discepoli della sua personale divinità, persino prima della sua ascensione. Questo è esattamente il resoconto del problema fornito dal quarto Vangelo (si veda soprattutto Giov. 20:28–31). In linea con questo, il libro degli Atti ci informa che i primi cristiani invocavano Gesù come Signore (7:59) anche prima della Pentecoste (1:24: il "Signore" che sceglie gli apostoli è sicuramente "il Signore Gesù" del v. 21, *cfr.* v. 3); e che, iniziando dal giorno della Pentecoste, essi battezzavano nel suo nome (2:38; 8:16; 19:5). Ci informa inoltre che essi invocavano e credevano nel suo nome (*cioè* in lui stesso: 3:16; 9:14; 22:16; *cfr.* 16:31) e che lo proclamavano come colui che dà il ravvedimento e il perdono dei peccati (5:31). Tutto questo mostra che, anche se in principio la divinità di Gesù non era chiaramente formulata in parole (e il libro degli Atti non ci fa capire che lo fosse), nondimeno era parte della fede per la quale i primi cristiani vivevano e nel cui spirito pregavano. *Lex orandi lex credendi.* La formulazione teologica del credo nell'incarnazione appartiene ai secoli successivi, ma il credo stesso, per quanto rudimentale, era presente nella chiesa sin dall'inizio.

III. Il punto di vista degli scrittori del Nuovo Testamento

È importante osservare la natura e i limiti dell'interesse che motiva il pensiero del NT riguardo all'incarnazione, soprattutto per quanto concerne Paolo, Giovanni e l'autore della Lettera agli Ebrei, che trattano l'argomento in modo relativamente completo. In nessuno punto gli scrittori del NT sviluppano o si soffermano sulle questioni metafisiche sulle modalità dell'incarnazione, e quelle psicologiche sulla condizione dell'in-

carnato, temi che diverranno centrali a nella discussione cristologica a partire dal IV sec. Il loro interesse per la persona di Cristo non è filosofico e speculativo, ma religioso e inerente al vangelo. Parlano di Cristo non come di un problema metafisico ma come del divino Salvatore; e tutto quello che dicono riguardo alla sua persona è determinato dal loro desiderio di glorificarlo, rendendo esplicito il valore della sua opera e rivendicando la sua centralità nel piano di redenzione di Dio. Essi non cercano mai di analizzare il mistero della sua persona; per loro è sufficiente proclamare l'incarnazione come un fatto, un'opera potente nella sequenza delle tante opere per mezzo delle quali Dio ha compiuto la salvezza dei peccatori. L'unico senso in cui gli scrittori del NT cercano di spiegare l'incarnazione è mostrando come essa si collochi nel piano completo di Dio per la redenzione dell'umanità (si veda, *p.e.*, Rom. 8:3; Fil. 2:6–11; Col. 1:13–22; Giov. 1:18; I Giov. 1:1–2:2; e l'argomento principale di Ebrei, capp. 1—2; 4:14—5:10; 7:1—10:18).

L'interesse esclusivo per il vangelo spiega il fatto, altrimenti sconcertante, che il NT non riflette mai sulla nascita di Gesù da una *vergine come testimonianza dell'unione nella sua persona della divinità e dell'umanità: una questione molto discussa, al contrario, dalla teologia successiva. Questo silenzio non significa che qualcuno degli scrittori del NT ignorasse la nascita da una vergine, come alcuni hanno ipotizzato; esso è sufficientemente spiegato dal fatto che l'interesse del NT si concentra su qualcos'altro: sulla relazione tra Gesù e i disegni salvifici di Dio. Lo dimostra il modo in cui Matteo e Luca, i due evangelisti che raccontano la nascita di Gesù, espongono le vicende. Entrambi pongono l'accento non sulla straordinaria costituzione della persona nata così miracolosamente, ma sul fatto che, grazie a questa nascita miracolosa, Dio ha iniziato a portare a termine il suo proposito, lungamente predetto, di visitare e riscattare il suo popolo (Matt. 1:21–23; Luca 1:31–38, 68–75; 2:10–11, 29–32). L'unico significato che essi, o qualunque scrittore del NT, vedono nell'incarnazione, è chiaramente soteriologico. L'ipotesi attribuita a Scot e divulgata da Westcott, secondo cui l'incarnazione sia avvenuta principalmente per perfezionare la creazione e solo secondariamente e casualmente per la redenzione dei peccatori, non trova il minimo supporto nel NT.

Gli scrittori apostolici vedono chiaramente che tanto la divinità quanto l'umanità di Gesù sono fondamentali per la sua opera salvifica. Essi capiscono che, proprio perché Gesù è Dio Figlio, devono allora considerare la rivelazione della mente e del cuore del Padre, rivelazione data da Gesù, perfetta e definitiva (Giov. 1:18; 14:7–10; Ebr. 1:1–2) e la sua morte come la massima prova dell'amore di Dio per i peccatori e della sua volontà di benedire i credenti (Giov. 3:16; Rom. 5:5–10; 8:32; I Giov. 4:8–10). Essi si rendono conto che a garantire la durata eterna, l'impeccabilità e l'efficacia senza limiti del suo ministero di Sommo sacerdote (Ebr. 7:3, 16, 24–28), è la figliolanza divina. Sono consapevoli che in virtù della sua natura divina egli ha potuto sconfiggere e spodestare il diavolo, "l'uomo forte armato" che teneva i peccatori in uno stato di schiavitù (Ebr. 2:14–15; Apoc. 20:1–2; *cfr.* Mar. 3:27; Luca 10:17–18; Giov 12:31–32; 16:11). Allo stesso modo, capiscono la necessità che il Figlio di Dio "diventasse carne" perché solo così egli avrebbe potuto prendere il posto di "secondo uomo" tramite il quale Dio tratta con il genere umano (I Cor. 15:21–22, 47–49; Rom. 5:15–19); solo così poteva mediare fra Dio e gli uomini (I Tim. 2:5) e morire per i peccati, perché solo la carne può morire. (L'idea di "carne" è così legata alla morte che il NT non applica il termine all'umanità di Cristo nel suo stato glorificato e incorruttibile: l'espressione "i giorni della sua carne" (Ebr. 5:7) indica il tempo di Cristo sulla terra fino alla croce).

Non dovremmo quindi sorprenderci nel constatare che il NT tratti qualunque negazione del fatto che Gesù Cristo era sia veramente divino sia veramente umano come un'eresia distruttiva che annulla il vangelo. L'unico caso del genere conosciuto nel NT è la cristologia docetista (associata tradizionalmente a Cerinto) che negava la realtà della "carne" di Cristo (I Giov. 4:2–3) e della sua morte fisica ("sangue", 5:6). Giovanni denuncia questo nelle sue prime due epistole come un errore mortale, ispirato dallo spirito dell'anticristo, una negazione menzognera sia del Padre sia del Figlio (I Giov. 2:22–25; 4:1–6; 5:5–12; II Giov. 7, 9–11). Generalmente si pensa che l'enfasi nel Vangelo di Giovanni sulla realtà dell'esperienza che Gesù ha fatto dell'umana fragilità (la sua stanchezza, 4:6; la sua sete, 4:7; 19:28; le sue lacrime, 11:33–35) sia volta a stroncare alla radice proprio l'errore docetista.

IV. Elementi della dottrina presenti nel Nuovo Testamento

Il significato dell'affermazione del NT che "Gesù Cristo è venuto in carne" può essere formulato in tre punti.

a) La Persona incarnata

Il NT definisce uniformemente l'identità di Gesù nei termini della sua relazione con l'unico Dio del

monoteismo dell'AT (*cfr.* I Cor. 8:4, 6; I Tim 2:5; con Is. 43:10–11; 44:6). La definizione basilare è che Gesù è il *Figlio* di Dio. Questa identificazione è radicata nel pensiero e nell'insegnamento propri di Gesù. La sua coscienza di essere "il Figlio" in un modo esclusivo che lo distingueva dal resto degli uomini, risale almeno al suo tredicesimo anno di età (Luca 2:49) e gli fu confermata dalla voce del Padre al suo battesimo: "Tu sei il mio diletto Figlio" (Mar. 1:11; *cfr.* Matt. 3:17; Luca 3: 22; *agapētos*, che compare in tutti e tre i resoconti di ciò che fu detto dal cielo, implica "*unico*, diletto"; così pure nella parabola, Mar. 12:6; *cfr.* le analoghe parole provenienti dal cielo alla trasfigurazione, Mar. 9:7; Matt. 17:5). Al suo processo, quando gli fu chiesto sotto giuramento se fosse "il Figlio di Dio" (un'espressione che sulla bocca del Sommo sacerdote probabilmente significava soltanto "Messia davidico"), Marco e Luca riferiscono che Gesù diede una risposta affermativa, in sostanza una rivendicazione di divinità: *egō eimi* (Mar. 14:62; Luca 22:70 ha "voi dite che *egō eimi*"). Le parole, *egō eimi*, l'enfatico "Io sono", erano parole che nessun giudeo avrebbe pronunciato, perché esprimevano l'auto–identificazione di Dio (Es. 3:14). Gesù, che secondo Marco aveva usato queste parole precedentemente in maniera analoga (Mar. 6:50; *cfr.* 13:6; e la lunga serie di "*egō eimi*" nel Vangelo di Giovanni: 4:26; 6:35; 8:12; 10:7, 11; 11:25; 14:6 15:1; 18:5–8), voleva evidentemente chiarire in modo preciso che il suo essere Figlio di Dio, da lui rivendicato, non era altro che affermazione della sua personale deità. Fu per questa "bestemmia" che fu condannato (Mar. 14:60–64).

I riferimenti di Gesù a se stesso come "il Figlio" si trovano sempre in contesti che lo designano come vicino a Dio e favorito da Dio. Ce ne sono relativamente pochi nei Vangeli sinottici (Matt. 11:27 = Luca 10:22; Mar. 13:32 = Matt. 24:36; *cfr.* Mar. 12:1–11), ma molti nel Vangelo di Giovanni, sia nelle parole di Gesù stesso sia nel commento dell'evangelista. Secondo Giovanni, Gesù è "l'unigenito" Figlio di Dio (*monogenēs*: 1:14, 18; 3:16, 18). Egli esiste dall'eternità (8:58; *cfr.* 1: 1–3). Egli sta in una relazione immutabile con il Padre, una relazione di perfetto amore, unione e comunione (1:18; 8:16, 29; 10:30; 16:32). Come Figlio, non prende iniziative indipendenti (5:19); vive per glorificare il Padre (17:1, 4), facendo la sua volontà (4:34; 5:30; 8:28–29). Egli è venuto nel mondo perché il Padre lo ha "mandato" (42 riferimenti), e gli ha dato un compito da portare a termine (4:34; 17:4; *cfr.* 19:30). È venuto nel nome del Padre, *cioè* come suo rappresentante (5: 43) e, poiché tutto ciò che disse e fece era secondo il comandamento del Padre (7:16–18; 8:26–29; 12:49–50; 14:10), la sua vita sulla terra ha rivelato perfettamente il Padre (14:7–10). Quando dice che il Padre è più grande di lui (14:28; *cfr.* 10:29) sta evidentemente riferendosi non a qualche inferiorità essenziale o circostanziata, ma al fatto che per lui la subordinazione alla volontà e all'iniziativa del Padre è naturale e necessaria. Il Padre è più grande di lui perché nei confronti del Padre la sua natura è sempre quella di agire liberamente e con gioia come un Figlio. Questo non significa, però, che egli debba essere subordinato al Padre nella stima e nell'adorazione da parte degli uomini ma al contrario, perché il Padre cerca la gloria del Figlio non meno di quanto il Figlio cerca la gloria del Padre. Il Padre ha affidato al Figlio le sue due grandi opere di dare vita e di eseguire il giudizio, "affinché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre" (5:21–27). Questo equivale a dire che il Padre comanda a tutti gli uomini di fare come fece Tommaso (20:28), riconoscere il Figlio negli stessi termini in cui dovrebbero riconoscere il Padre, cioè come "Signor mio e Dio mio".

Il NT contiene altre linee di pensiero sussidiarie a quella della figliolanza divina, che proclamano con altrettanta chiarezza la divinità di Gesù di Nazaret. Possiamo citare le più importanti: *i*) Giovanni identifica la divina *Parola* eterna con il Figlio di Dio, Gesù Cristo (Giov. 1:1–18; *cfr.* I Giov. 1:1–3; Apoc. 19:13; *logos). *ii*) Paolo parla del Figlio come "*immagine* di Dio", tanto nella sua condizione di incarnato (II Cor. 4:4), quanto nel suo stato antecedente l'incarnazione (Col 1:15) e in Filippesi 2:6 dice che prima dell'incarnazione Gesù Cristo era in "forma" (*morphē*) di Dio: espressione la cui esegesi è discussa, ma che J.B. Phillips, quasi certamente con ragione, rende: "sempre ... Dio per natura". Ebrei 1:3 chiama il Figlio "lo splendore della sua (di Dio) gloria e l'*impronta della sua essenza*". Queste affermazioni, fatte all'interno di una cornice di riferimento monoteistica, che esclude qualunque idea di due dèi, indicano chiaramente: 1) che il Figlio è personalmente divino e ontologicamente uno con il Padre; 2) che il Figlio incarna in modo perfetto tutto ciò che è vero del Padre o, espresso in senso negativo, che non c'è aspetto, elemento costitutivo della divinità o del carattere, che il Padre possiede e al Figlio manca. *iii*) Paolo può applicare al Signore Gesù una profezia dell'AT riguardante l'invocazione del "SIGNORE" (Yahweh), indicando così che essa trova il suo vero adempimento in Lui (Rom. 10:13, che cita Gioe. 2:32; *cfr.* Fil. 2:10–11, che cita Is. 45:23). Allo stesso modo, lo scrittore della Lettera agli Ebrei cita l'esortazione di Mosè agli angeli ad adorare Dio (Deut. 32:43, LXX) e

la dichiarazione del salmista: "Il tuo trono, o Dio, dura in eterno" (Sal. 45:6) come parole pronunciate dal Padre con riferimento al Figlio (Ebr. 1: 6, 8). Questo dimostra che entrambi gli scrittori consideravano Gesù divino. *iv)* La normale consuetudine del NT di riferirsi a Gesù come "Signore" (il titolo dato agli dèi della religione ellenistica (*cfr.* I Cor. 8:5) e usato costantemente nella LXX per tradurre il nome divino sembrerebbe essere un'implicita attribuzione di divinità.

b) La natura dell'incarnazione

Quando la Parola "è diventata carne" la sua divinità non è stata abbandonata, ridotta o diminuita. Il Figlio non ha neppure cessato di esercitare le funzioni divine che aveva prima. Ci viene detto che lui sostiene la creazione con ordine, dà e sostiene la vita (Col. 1:17; Ebr. 1:3; Giov. 1:4) e queste funzioni non furono certamente messe da parte durante la sua vita sulla terra. Quando venne nel mondo, egli "spogliò se stesso" della gloria esteriore (Fil. 2:7; Giov. 17:5) e in quel senso "diventò povero" (II Cor. 8:9), ma questo non implica affatto una limitazione dei suoi poteri divini, come la teoria della *kenosis* ("svuotamento della sua natura divina") vorrebbe suggerire. Il NT sottolinea piuttosto che la divinità del Figlio non fu ridotta mediante l'incarnazione. Nell'uomo Cristo Gesù, dice Paolo, "*abita* corporalmente *tutta la pienezza della deità*" (Col. 2:9; *cfr.* 1:19).

L'incarnazione del Figlio di Dio non fu quindi una diminuzione di deità, ma un'acquisizione di umanità. Non acadde che Dio il Figlio venne a dimorare in un essere umano, come avrebbe fatto in seguito lo Spirito Santo. (Ridurre il concetto dell'incarnazione al concetto di dimora è l'essenza dell'eresia nestoriana); ma accade piuttosto che il Figlio in persona cominciò a vivere una vita pienamente umana. Egli non si rivestì semplicemente di un corpo umano, sostituendosi all'anima umana, come sosteneva Apollinare; prese sia un'anima umana sia un corpo umano, *cioè* entrò nell'esperienza della vita umana psichica tanto quanto quella fisica. La sua umanità era completa; Egli diventò "Cristo Gesù uomo" (I Tim. 2:5; *cfr.* Gal. 4:4; Ebr. 2:14, 17) e la sua umanità è permanente. Sebbene adesso sia innalzato, "continua a essere Dio e uomo in due nature distinte e in una sola persona in eterno" (*Westminster Shorter Catechism*, Q. 21; *cfr.* Ebr. 7:24).

c) La condizione di incarnato

i) Era uno stato di *dipendenza* e di *ubbidienza*, perché l'incarnazione non ha cambiato il rapporto fra il Figlio e il Padre. Sono rimasti in ininterrotta comunione; il Figlio diceva e faceva ciò che il Padre gli aveva dato da dire e da fare, non andando oltre la volontà del Padre, neanche per un istante (*cfr.* la prima tentazione, Matt. 4:2–11). Il fatto che egli ammettesse di ignorare il momento del suo ritorno (Mar. 13:32) non deve essere spiegato come una finzione edificante (Tommaso d'Aquino) né come prova che aveva messo da parte la propria conoscenza divina in vista dell'incarnazione (teoria della kenosis), ma semplicemente come dimostrazione che non era la volontà del Padre che Lui avesse questa conoscenza in quel momento. Come Figlio, Egli né voleva né cercava di conoscere più di quanto il Padre voleva che conoscesse.

ii) Era uno stato di *assenza di peccato* e di *impeccabilità*, perché l'incarnazione non ha cambiato la natura e il carattere del Figlio. Che tutta la sua vita fu senza peccato è cosa affermata diverse volte (II Cor. 5:21; I Pie. 2:22; Ebr. 4:15; *cfr.* Matt. 3: 14–17; Giov. 8:46; I Giov. 2:1–2). Che era esente dall'inevitabile conseguenza del peccato originale in Adamo è evidente dal fatto che non era costretto a morire per i propri peccati (*cfr.* Ebr. 7:26) e quindi poteva morire in sostituzione e in rappresentanza: il *giusto* ha preso il posto degli ingiusti (*cfr.* II Cor. 5:21; Rom. 5:16–19; Gal. 3:13; I Pie. 3:18). La sua impeccabilità deriva dal fatto che rimase Dio il Figlio (*cfr.* Giov. 5:19, 30). Deviare dalla volontà del Padre non era più facile nel suo stato di incarnato di quanto lo era prima. La sua divinità era la garanzia che egli avrebbe raggiunto nella carne l'impeccabilità che era indispensabile per morire come "un agnello senza difetto né macchia" (I Pie. 1:19).

iii) Era uno stato di *tentazione* e di *conflitto morale*, perché l'incarnazione era la reale entrata nelle condizioni della vita morale dell'uomo. Sebbene, essendo Dio, non gli fosse possibile cedere alla tentazione tuttavia, essendo uomo, era necessario che combattesse la tentazione per vincerla. La sua divinità non garantiva che egli non sarebbe stato tentato di allontanarsi dalla volontà del Padre, né che sarebbe stato esente dalla tensione e dall'angoscia create nell'anima dalle ripetute e insidiose tentazioni ma che, quando era tentato, avrebbe lottato e vinto; come fece nelle tentazioni all'inizio del suo ministero messianico (Matt. 4:1–11). Lo scrittore della Lettera agli Ebrei sottolinea che, in virtù della sua esperienza diretta della tentazione e del costo dell'ubbidienza, egli può avere una reale compassione e offrire un'efficace aiuto ai cristiani tentati e turbati (Ebr. 2:18; 4:14–16; 5:2, 7–9).

Bibliografia. J. Denney, *Jesus and the Gospel*, 1908; P.T. Forsyth, *The Person ad Place of Jesus*

Christ, 1909; H.R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 1912; A.E.J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, 1926; L. Hodgson, *And was made Man*, 1928; E. Brunner, *The Mediator*, E.T. 1934; D.M. Baillie, *God was in Christ*, 1948; L. Berkhof, *Systematic Theology*, 4 ed., 1949, pp. 305–330; G.C. Berkouwer, *The Person of Christ*, 1954; K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 2, 1956, pp. 122–202; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, E.T. 1960, tr. it. 1970; W. Pannenberg, *Jesus–God and Man*, E.T. 1968, tr. it. Dal ted., 1974; C.F.D. Moule, *The Origin of Christology*, 1977, **in it.** P. Bourghy, *Teologia e spiritualità dell'incarnazione*, Vicenza, 1964; R. Woodhall, *Teologia dell'incarnazione*, Paoline, 1969; W. Pannenberg, *Teologia sistematica vol. 2*, Brescia, 1990; M. Goldsmith, *Le relazioni interpersonali di Gesù,* GBU, Chieti, 2003. (J.I. Packer)

*Annichilì se stesso; *Gesù Cristo, vita e insegnamento

INCENSIERE

Era un *altare usato in vari rituali per bruciare l'incenso. Normalmente aveva la forma di una tazza posta sopra a un piedistallo, spesso di forma conica, spesso tradotto anche con "altare dei profumi" (ebr. *miqṭereṯ*, LXX *tymiatērion*, II Cro. 26:19; Ez. 8:11; *cfr.* Ebr. 9:4). *Libanatos* è usato in Apocalisse 8:3, 5. Sull'altare dei profumi era poggiato o gettato incenso o legno di cedro, al fine di creare un profumo soave (*BASOR* 132, 1953, p. 46). Piccoli altari per l'incenso fatti di pietra a forma di ciotola poggiata su gambe si trovano comunemente in antichi dipinti, come l'altare con le corna di Meghiddo. Per le illustrazioni si veda *ANEP*, pp. 575–581, 626. Alcuni incensieri erano mobili e fatti di bronzo (***mathâ***, Lev. 10:1; 16: 12; Num. 16:6) o d'oro (I Re 7:50) ed erano usati per portare un numero limitato di carboni ardenti. (D.W. Gooding, D.J. Wiseman)

INCENSO

Comune nel rituale veterotestamentario, l'incenso era un'offerta costosa ed essenzialmente un segno di riconoscimento della presenza della divinità (*cfr.* Mal. 1:11). Il termine ha una duplice applicazione: si riferisce tanto alla sostanza usata per bruciare, quanto al profumo aromatico prodotto. Due parole ebr. sono tradotte "incenso": 1) *lᵉḇônâ* e 2) *qᵉṭōreṯ* (Diod. "profumo") Isaia 1:13. Fra gli israeliti solo i sacerdoti erano autorizzati a offrire l'incenso. Quando il SIGNORE diede istruzioni a Mosè per Aronne, queste comprendevano rigide disposizioni riguardo all'uso dell'incenso nel luogo santo (Lev. 16:12–13). Esso è usato nella Scrittura anche come simbolo della preghiera (*p. e.* Sal. 141:2; Apoc. 8:3–4, gr. ***thymiama***).

Ebr. *lᵉḇônâ*: questa sostanza era composta dalla resina di alcuni alberi della specie Boswellia, le cui famiglie principali sono *B. frereana*, *B. carteri* e *B. papyrifera* nell'Africa nord–orientale, *B. sacra* nel Dhofar, sud Arabia e *B. serrata* nell'India nord-occidentale, dove crescono su montagne semidesertiche. Questa resina forniva molta della ricchezza acquisita dai commercianti che seguivano le antiche vie delle spezie dall'Arabia Saudita a Gaza e a Damasco (Is. 60:6).

La resina aromatica giallo–biancastra si otteneva facendo un'incisione nella corteccia e l'incenso, benché di gusto aspro, era estremamente odorifero. Costituiva un ingrediente dell'olio santo (Es. 30:34) ed era anche bruciato insieme ad altre sostanze durante l'offerta di fior di farina (Lev. 6:15). L'incenso puro veniva messo sopra il pane della presentazione nel tabernacolo (Lev. 24: 7). Oltre ad appagare i sensi (Cant. 3:6; 4:6, 14), simboleggiava anche il fervore religioso (*cfr.* Mal. 1:11). Il dono di incenso presentato a Cristo dai magi (Matt. 2:11) è stato interpretato come simbolo del suo ruolo sacerdotale. Si veda F.N. Hepper, "Arabian and African Frankincense", *JEA* 55, 1969, pp. 66–72.

Galbano (ebr. *ḥelbᵉnâ*; etimologia incerta). Spezia dall'odore forte (Es. 30:34) generalmente considerata la gomma di una pianta ombrellifera, *Ferula galbaniflua*, originaria della Persia.

Gli altri componenti dell'incenso sacro erano il benzoino e la conchiglia profumata. (F.N. Hepper)

*Cosmetici e profumi; *Erbe aromatiche; *Sacrificio e offerta

INCIAMPO

Nell'AT la radice ebr. *kāšal* "barcollare", "inciampare", forma l'elemento di fondo in espressioni come *mikšôl*, *makšēlâ*, "quello contro il quale chiunque inciampa" (Lev. 19.14). È usata in senso figurato per gli idoli (Is. 57:14; Ez. 7:19, 14:3–4, Sof. 1:3).

Nel NT sono usate due parole gr.: *proskomma* (*tou lithou*), "pietra d'inciampo" (Rom. 9:32–33; 14:13; I Cor. 8:9; I Pie. 2:8) con riferimento a qualunque forma di ostacolo; *skandalon* (Rom. 11:9; I Cor. 1:23; Apoc. 2:14), in origine il bastone che faceva scattare la trappola, è impiegato nella LXX per tradurre l'ebr. *mikšôl*, ma anche *môqēš*, "un laccio", "una trappola" (*cfr.* Sal. 69:22; 140: 5). *Cfr.* inoltre Matteo 16:23, "tu mi sei di scan-

dalo" (*skandalon*). Si veda W. Barclay, *New Testament Wordbook*, 1955 (*s.v. Skandalon, skandalizein*). (J.B. Taylor)

INCREDULITÀ

Nel NT questo atteggiamento è espresso con due termini gr., *apistia* e *apeitheia*. Secondo *MM*, la parola *apeitheia* insieme ad *apeitheō* e *apeithēs* "connota sempre disubbidienza, ribellione, contumacia". Così, Paolo dice che i gentili hanno ottenuto misericordia per la disubbidienza di Israele (Rom. 11:30). Si veda anche v. 32 ed Ebrei 4: 6, 11. Questa disubbidienza scaturisce da *apistia* "mancanza di fede e fiducia". *Apistia* è un atteggiamento, mentre *apeitheia* ne è l'espressione. Secondo Cristo, l'incredulità nei suoi confronti, sarebbe stato il primo peccato di cui lo Spirito avrebbe convinto il mondo (Giov. 16:9). L'incredulità in tutte le sue forme costituisce un affronto alla veridicità divina (I Giov. 5:10), il che spiega la gravità di questo peccato. I figli d'Israele non entrarono nel riposo di Dio per due ragioni: mancarono di fede (*apistia*, Ebr. 3:19), e disubbidirono (*apeitheian*, 4:6). "L'incredulità trova il suo riscontro pratico nella disubbidienza" (Westcott su Ebr. 3:12).

Bibliografia in it. O. Becker, O. Michel, in *DCBNT*, pp. 609–627. (D.O. Swann)

*Fede; *Ubbidienza

INDIA

I. Periodo antico

Ebr. *hōddû*, dall'antico persiano *hindu* (*cfr.* il sanscrito *sindhu*) nelle iscrizioni di Dario I e di Serse I di Persia. Il territorio così definito era quella parte della valle dell'Indo e delle pianure a est delle montagne afgane incorporata nell'impero persiano da Dario I, che ne fece il suo confine orientale (Erodoto, 3.94; 4.40, 44). In Ester 1:1; 8:9 i confini del dominio di Assuero (Serse I) vanno "dall'India all'Etiopia", *hōddû* e *kûs*; estensione che corrisponde alle antiche iscrizioni persiane dello stesso Serse I, *cfr.* l'elenco di nazioni che includono "Sind" o l'India (*Hidus*) e l'Etiopia (*Kusiya*) in R.G. Kent *Old Persian: Grammar, Text, Lexicon*, ed., 1953, p. 151, ll. 25, 29 § 3. Il commercio fra l'India e la Mesopotamia è attestato sin dal 2100 a.C. *ca.* (periodo Ur III), da testi e dalla presenza in Mesopotamia di sigilli della valle dell'Indo. Alcuni pensano che *Ofir possa essere (S)upāra in India. Dall'India provenivano gli elefanti da guerra usati da Alessandro e dai suoi successori seleucidi in Siria, e molti prodotti esotici del periodo greco–romano; passavano generalmente attraverso l'Arabia meridionale, o per il mar Rosso o lungo il lato occidentale dell'Arabia. Per quanto concerne strade e navigazione, si veda van Beek e Hourani, *JAOS* 78, 1958, pp. 146–147; e *JAOS* 80, 1960, pp. 135–139. Per qualche tempo in zone dell'India del nord–ovest erano presenti alcuni principati greci; *cfr.* W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938. Riguardo agli indiani in Egitto nel periodo greco–romano, si veda Sir H.I. Bell, *Cults and Creeds in Greco–Roman Egypt*, 1953, p. 48; E. Bevan, *History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, 1927, p. 155; Petrie, *Memphis* I, 1989, pp. 16–17, tav. 39.

II. Periodo successivo

Fra il I sec. a.C. e il 200 d.C. *ca.*, l'India e le regioni mediterranee entrarono in più strette relazioni commerciali e culturali, stimolate dal mercato romano degli oggetti orientali di lusso e facilitate dalla scoperta della natura dei monsoni, con la conseguente apertura di una regolare rotta marittima verso le città tamil (mod. Cranganore e Kottayam) e persino verso Madras (*Sopatma*) e oltre. Su questo sfondo dobbiamo collocare i racconti della prima introduzione del cristianesimo in India. L'unanime tradizione dell'antica chiesa dell'India meridionale fa risalire la sua fondazione a Tommaso l'apostolo. Anche la narrazione dello scritto gnostico *Atti di* (Giuda) *Tommaso* (*Apocrifi del NT) ambienta l'attività di Tommaso in India. Di per sé si tratta di una leggenda, ma secondo J.N. Farquhar rispecchia un'accurata conoscenza dell'India del I secolo ed egli ipotizza che Tommaso abbia operato prima nel Punjab e successivamente nel sud (*BJRL* 11, 1926; 12, 1927). Non sembra esserci tuttavia alcun altro resoconto antico della presenza di Tommaso in India chiaramente indipendente da questi *Atti* (A. Mingana, *BJRL* 11, 1926; 12, 1927). Si dice che il peripatetico Panteno sia stato missionario in India un po' prima del 180 d.C. e vi abbia trovato cristiani in possesso del Vangelo di Matteo in lingua ebraica lasciato da Bartolomeo (Eusebio, *EH* 5. 10); ma potrebbe trattarsi di un vago riferimento ad Aden o a qualche altra parte dell'Arabia. Che la chiesa dell'India meridionale sia molto antica è innegabile: rimane aperta la questione della sua fondazione apostolica o subapostolica.

Bibliografia: E.H. Warmington, *Indian Commerce*, 1928; L.W. Browne, *The Indian Christians of St. Thomas*, 1956, **in it.** G. Sorge, *L'India di S. Tommaso: ricerche storiche sulla chiesa malabarica*,

Bologna, 1983; M. Torri, *Storia dell'India*, Roma, 2000. (K.A. Kitchen)

INFERNO

"Inferno" nel NT rende la parola gr. traslitterata come "geenna" (Matt. 5:22, 29–30; 10:28; 18:9; 23:15, 33; Mar. 9:43, 45, 47; Luca 12:5; Giac. 3:6), traslitterazione dell'ebr. *gê(ben)(bᵉnê) hinnōm*, la valle del figlio (dei figli) di Innom, una valle vicino a Gerusalemme (Gios. 15:8; 18:16) dove i bambini venivano sacrificati con il fuoco durante i riti pagani (II Re 23:10; II Cro. 28:3; 33:6; Ger. 7:31; 32:35). La sua etimologia è oscura, ma Innom è quasi sicuramente il nome di una persona. Negli scritti tardo–giudaici la geenna assunse il significato di luogo di punizione per i peccatori (*Ascensione di Mosè* 10:10; II Esdra 10:36). Era descritta come un luogo di fuoco inestinguibile: l'idea del fuoco come espressione del giudizio divino è presente nell'AT (Deut. 32:22; Dan. 7:10). La letteratura rabbinica contiene varie opinioni su chi dovrebbe soffrire la punizione eterna. Si era diffusa l'idea che le sofferenze di alcuni si sarebbero concluse con il loro annientamento, o che il fuoco della geenna fosse in alcuni casi purificatorio (*Rosh HaShana* 16b–17a; *Baba Mesi'a* 58b; Mishnah *'Eduyoth* 2.10). Ma coloro che sostenevano queste dottrine insegnavano anche la realtà della punizione eterna per alcune categorie di peccatori. Sia questi scritti sia i libri apocrifi affermano la credenza in una retribuzione eterna (*cfr. Giuditta* 16:17; *Salmi di Salomone* 3:13).

L'insegnamento del NT conferma questa credenza precedente. Il fuoco della geenna è inestinguibile (Mar. 9:43), eterno (Matt. 18:8), questa punizione è il contrario della vita eterna (25:46). Nulla suggerisce che coloro che entrano nell'inferno possano mai uscirne. Tuttavia il NT lascia aperta la possibilità di credere che, se l'inferno come manifestazione dell'ira implacabile di Dio contro il peccato è senza fine, l'esistenza di coloro che soffrono in esso può non esserlo. È difficile conciliare il compimento finale di tutto l'universo in Cristo (Ef. 1:10; Col. 1:20) con il persistere dell'esistenza di coloro che lo rifiutano. Alcuni studiosi hanno eccepito che una punizione eterna è una punizione i cui effetti sono eterni; in ogni caso eterno non significa necessariamente "senza fine", ma implica "una lunga durata che abbraccia l'orizzonte mentale dello scrittore" (J.A. Beet). D'altro canto, Apocalisse 20:10 indica un tormento consapevole e senza fine per il diavolo e i suoi sottoposti, e benché il brano sia altamente simbolico, alcuni affermerebbero che la stessa fine attende gli esseri umani che rifiutano definitivamente di ravvedersi. In ogni caso, nulla dovrebbe permettere di minimizzare la serietà degli avvertimenti del nostro Signore sulla tremenda realtà del giudizio nel mondo a venire.

In Giacomo 3:6 la geenna, come l'abisso in Apocalisse 9:1–2; 11:7, sembra essere la fonte del male sulla terra.

Le immagini con cui il NT descrive la punizione eterna non sono uniformi. Oltre che come fuoco, essa è descritta come tenebre (Matt. 25:30; II Pie. 2:17), morte (Apoc. 2:11), distruzione ed esclusione dalla presenza di Dio (II Tess. 1:9; Matt. 7:21–23) e come un debito da pagare (Matt. 5:25–26).

Soltanto in II Pietro 2:4 troviamo il verbo *tartaroō*, tradotto "li inabissò confinandoli in antri tenebrosi" e nella Peshitta: "gettati giù negli inferi". *Tartaros* è il termine classico per il luogo di punizione eterna, ma qui è applicato alla sfera intermedia di punizione per gli angeli caduti.

Bibliografia. J.A. Beet, *The Last Things*, 1905; S.D.F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, 1907; J.W. Wenham, *The Enigma of Evil*, 2 ed., 1994, **in it.** H. Bietenhard, *DCBNT* pp. 842–847; J. Jeremias *GLNT*, 1:27–30, 393–400, 2:375–380; *DIB*, pp. 716–718; E. Bruno, E. Alberione, *Inferno*, Milano, 1996; *I novissimi della Bibbia: morte, giudizio, paradiso, inferno*, L'Aquila, 1999; G. Plescan, *Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Torino, 2000. (D.K. Innes)

*Discesa agli inferi; *Giudizio; *Morte; *Soggiorno dei morti

INNO

Il termine greco *hymnos* era usato dagli scrittori classici per designare un'ode o un canto in onore di dèi o di eroi, e occasionalmente nella LXX per la lode a Dio (*p.e.* Sal. 40:3; 65:1; Is. 42:10). Nel NT il sostantivo ricorre solo in Efesini 5:19 e in Colossesi 3:16. In Matteo 26:30 e Marco 14:26 la forma verbale *hymneō* si riferisce al canto della seconda parte dell'Hallel (Salmi 115–118); compare anche in Atti 16:25 (Paolo e Sila che cantano in prigione) e in Ebrei 2:12 (citazione dal Salmo 22:22, LXX). È chiaro tuttavia che il canto di inni spirituali faceva parte della vita della chiesa apostolica, come testimoniano I Corinzi 14:15 e 26, Giacomo 5:13, i cantici riportati da Luca, e le molte dossologie presenti nel NT. Gli inni erano usati come espressione spontanea della gioia cristiana, come mezzo per istruire nella fede (Col. 3:16) e come parte integrante del culto della chiesa, in linea con la liturgia nella sinagoga.

La triplice divisione in salmi, inni e cantici spi-

rituali (*ōdai*) non deve essere intesa troppo rigidamente, perché tali termini si sovrappongono, anche se si possono individuare due diversi tipi di composizione. Il primo seguiva la forma e lo stile dei salmi dell'AT ed era l'equivalente delle composizioni salmodiche esemplificate dai *Salmi di Salomone* del I sec. a.C. o dagli *Inni di ringraziamento* (*Hôḏāyôṯ*) della comunità di Qumran. Possono essere inclusi in questa categoria i seguenti cantici: Luca 1:46–55 (*Magnificat); 1:68–79 (*Benedictus); 2:29–32 (*Nunc Dimittis). Il secondo gruppo comprende le dossologie (come Luca 2:14; I Tim. 1:17; 6:15–16; Apoc. 4:8, 11; 5: 9, 12–13; 7:12 *ecc.*), molte delle quali erano certamente usate nei culti comunitari. Altri brani sono stati descritti dai commentatori in modo generico come inni, là dove la maestà dell'argomento ha spinto lo scrittore ad adoperare un linguaggio poetico, *p.e.* I Corinzi 13; Romani 8:31–39; Efesini 1:3–14; Filippesi 2:5–11; ma non vi è alcuna certezza che questi brani fossero stati musicati o recitati liturgicamente. Sono stati individuati frammenti di formule liturgiche o di confessioni di fede in Efesini 5:14, I Timoteo 3:16, II Timoteo 2:11–13; Tito 3:4–7.

Bibliografia. R.P. Martin, *Worship in the Early Church*, 2 ed., 1974; S. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*, 1985; M. Hengel, in W. Baier *et al.*, a cura di, *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt*, 1987, **in it.** *VB*, pp. 231–232; M. Simonetti, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli*, Roma, 1952. (J.B. Taylor)

*Culto; *Lode

INNOM

Valle a sud di *Gerusalemme, anche indicata come "valle del figlio (dei figli) di Innom". Ai tempi di Geremia era associata al culto di Moloc. Giosia ne profanò l'altare e mise fine ai sacrifici che vi si offrivano. Sembra che in seguito la valle sia divenuta una discarica in cui si bruciavano i cadaveri dei criminali e degli animali, e rifiuti di ogni sorta. Da qui il nome finì per essere usato come sinonimo di *inferno, e la frase ebraica *gē* ("valle di") *hinnōm* divenne *geenna* in greco, e poi *gehenna* in latino. La tradizione giudaica riteneva che la bocca dell'inferno si aprisse in questa valle.

L'identificazione della valle presenta qualche problema. Essa segnava parte della frontiera tra Giuda e Beniamino, e si estendeva tra "il versante meridionale del monte dei gebusei, cioè Gerusalemme" ed En Roghel (Gios. 15;7–8). Ovviamente l'identificazione della valle di Innom dipenderà dall'identificazione di queste due località. Se En Roghel era la Fontana della vergine, la valle di Innom corrisponderebbe alla valle del Chidron, che scorre da est a sud–est di Gerusalemme. Se invece En Roghel era l'attuale *Bīr 'Ayyub*, vi sono due possibilità: o la valle del Tyropoeon, che scorre dal centro di Gerusalemme verso sud–est, o la valle che circonda la cittadella a ovest e a sud, oggi chiamata uadi er–Rabābe. Tutte e tre queste valli, alla loro estremità di sud–est, terminano presso Siloe. La tradizione islamica appoggia l'identificazione con la valle del Chidron, che è tuttavia la meno probabile; la maggioranza degli studiosi considera corretta l'identificazione con lo uadi er–Rabābe. (D.F. Payne)

INTERDETTO

L'interdetto nell'AT (ebr. *ḥerem*) denota in pratica l'azione di "interdire, sterminare, consacrare a Dio". Pertanto i popoli dediti all'idolatria come i *cananei (Es. 23:31; 34:13; Deut. 7:2; 20:10–17) o i luoghi (Gerico, Gios. 6:17,21; *cfr.* Deut. 2:34 es.; Gios. 11:14) dovevano essere distrutti. L'interdetto fu esteso anche a una famiglia israelita (Acan, Gios. 7:24–26; *cfr.* Deut. 20:10 e ss.) e fu minacciato contro Israele a motivo della sua idolatria (Deut. 8:19; Gios. 23:15). L'interdetto implicava la proibizione di avere contatti con "cosa abominevole" (Deut. 7:26) o con cosa consacrata (Lev. 27:28). In Israele era un concetto prima di tutto religioso, dato che c'erano oggetti dedicati al Signore e al suo servizio (Num. 18:14).

Simili imposizioni di interdetto sul bottino di guerra che doveva essere dedicato alla divinità sono note anche da fonti extrabibliche provenienti da *Mari e dalla *Stele di Mesa. Detta usanza sembra sia stata trascurata dopo la monarchia, sebbene i profeti la invocassero (I Sam. 15: 9; I Re 20:31, 42; Mich. 4:13; Is. 34:5). Soltanto in Esdra 10:8, dove la parola in questione nella NIV è tradotta con "espellere dall'assemblea", nella KJV con "separare dalla congregazione" e nella NVR con "escludere dalla comunità", è introdotta l'idea della scomunica o del bando. In modo simile, coloro che credevano in Gesù come Cristo furono espulsi dalle sinagoghe (Giov. 9:22; 12:42; 16:2; *cfr.* Atti 28:16–22). Gli esempi che troviamo nel NT confermano l'opinione secondo la quale l'interdetto o l'esclusione avveniva anche per il bene ultimo della persona colpita dal provvedimento (I Cor. 5:1–5).

Bigliografia. A. Malamat, "The Ban in Mari and the Bible", *Biblical Essays* (South Africa), 1966, pp. 40–49, **in it.** *GLAT*, 3, coll. 224–249;

DTAT, I, pp.551ss. (D.J. Wiseman)

*Anatema; *Scomunica

INTERPRETAZIONE BIBLICA

Lo scopo dell'interpretazione biblica è quello di rendere il significato e il messaggio degli scritti biblici chiari a chi li legge. Alcuni principi di interpretazione sono comuni alla Bibbia e ad altra letteratura, soprattutto a quella antica; altri sono legati al ruolo esclusivo che la Bibbia ha nella rivelazione di Dio e nella vita del suo popolo.

I. Interpretazione generale

Ogni parte della Bibbia deve essere interpretata nel suo contesto, non solo quello verbale immediato ma anche quello più ampio (di tempo, di luogo e di condizione umana) a cui appartiene. Ci sono perciò diverse considerazioni da tenere presenti se si vuole afferrare pienamente il significato del testo, come è auspicabile.

a) Lingua e stile

Gli idiomi e le costruzioni delle lingue bibliche possono essere molto diversi da quelli che ci sono familiari e un po' di conoscenza dei primi è necessaria per un'interpretazione appropriata (*lingua degli apocrifi; *lingua dell'AT; *lingua del NT). Si dovrebbero osservare anche le categorie letterarie presenti nella Bibbia, in quanto questo ci eviterà, *p.e.*, di interpretare la poesia secondo i canoni della prosa o viceversa. La maggior parte delle categorie letterarie della Bibbia corrisponde a quelle comuni ad altra letteratura, ma la profezia biblica, e ancora di più l'apocalittica, hanno caratteristiche peculiari che esigono procedure interpretative speciali.

b) Ambiente storico

Il racconto biblica copre l'intero arco della civilizzazione del Vicino Oriente, fino al 100 d.C., un periodo di diversi millenni durante i quali ebbero luogo una serie di cambiamenti radicali. È quindi importante collegare le varie fasi della rivelazione biblica al loro proprio contesto storico, se vogliamo comprenderle correttamene; altrimenti potremmo trovarci, *p.e.*, a valutare la condotta di gente dell'Età del Bronzo secondo i principi etici dell'epoca in cui furono scritti i Vangeli. Possiamo identificare i principi perenni contenuti in un documento biblico solo quando mettiamo in relazione questo con le condizioni del suo tempo; allora saremo anche maggiormente in grado di applicare a oggi gli aspetti del suo insegnamento validi per tutti i tempi.

c) Collocazione geografica

Non dovremmo sottovalutare l'influenza esercitata dal clima e dalle condizioni geografiche sul modo in cui un popolo concepisce le cose e affronta la vita, compresa la sua religione. I conflitti religiosi dell'AT sono strettamente legati alle condizioni geografiche del Vicino Oriente antico. Il culto di Baal, *p.e.*, sorse in una regione dove la vita dipendeva dalla pioggia. Per i cananei, Baal era il dio della tempesta che rendeva feconda la terra, per cui l'adorazione di Baal era un rituale magico teso ad assicurare la regolare caduta della pioggia e raccolti abbondanti. A dire il vero, le condizioni geografiche sono entrate nel linguaggio biblico sia letterale sia simbolico al punto tale che per comprenderlo è necessaria una certa familiarità con queste condizioni geofisiche. Questo è vero soprattutto per l'AT, ma anche nello studio del NT, da molto tempo ormai, è stato riconosciuto che la geografia storica dell'Asia minore fornisce un'importante contributo all'interpretazione del libro degli Atti e delle Epistole.

d) Le condizioni di vita degli esseri umani

Ancora più importanti delle questioni di tempo, di luogo e di lingua, sono le questioni che riguardano la vita comune delle persone che incontriamo nella Bibbia: che cosa amavano od odiavano, le loro speranze e le loro paure, le loro relazioni sociali e via dicendo. Leggere la Scrittura senza considerare l'ambiente vitale, significa leggerla in un vuoto e darle significati non fondati. Grazie soprattutto alle scoperte archeologiche siamo in grado di ricostruire discretamente le condizioni private e pubbliche nelle quali la gente della Bibbia viveva, epoca per epoca, mentre una lettura armoniosa del testo stesso ci pone in qualche maniera nella condizione di identificarci con loro e di guardare il mondo mediante i loro occhi. Non è inutile cercare di immaginare come avrebbe vissuto un servitore nella casa di Abraamo, uno schiavo israelita in Egitto, un cittadino di Gerico quando gli uomini di Giosuè marciavano attorno alla città o un cittadino di Gerusalemme di fronte alle minacce di Sennacherib, un soldato nell'esercito di Davide, una domestica prigioniera al servizio della moglie di Naaman o un costruttore delle mura sotto Neemia. Possiamo allora comprendere che parte del fascino perenne della Bibbia è dovuto al suo interesse per quelle caratteristiche della vita umana che restano fondamentalmente le stesse in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

II. Interpretazione particolare

L'interpretazione biblica non comporta solo quella dei singoli documenti, ma anche l'interpreta-

zione di questi ultimi come parte della Bibbia intera, facendo attenzione al modo in cui ciascuna parte contribuisce allo scopo generale della Scrittura. Poiché la Bibbia registra la Parola di Dio rivolta all'uomo e la risposta dell'uomo a Dio e dal momento che contiene "tutto ciò che è necessario per la salvezza" e costituisce la "regola di fede e di vita" della chiesa, possiamo cercare questa unità in tutta la Bibbia in modo tale che ogni singola parte possa essere interpretata alla luce dell'insieme. Infatti, possiamo cercare un principio unificante di interpretazione.

Nella tradizionale interpretazione giudaica delle Scritture ebraiche questo principio unificante veniva identificato nella Legge, compresa secondo l'insegnamento delle grandi scuole rabbiniche. I profeti e gli scritti erano considerati prevalentemente dei commentari alla Legge. Oltre al significato superficiale del testo, detto il *p^e^šaṭ*, c'era l'applicazione più estesa, detta *d^e^raš*, ottenuta con l'uso di diversi principi esegetici ben definiti, anche se talvolta quest'ultima sembra, sulla base dei principi esegetici odierni, un po' forzata.

Nel NT e nell'antica letteratura cristiana gli oracoli dell'AT sono considerati un'unità che istruisce il lettore "per la salvezza" e gli fornisce tutto ciò di cui ha bisogno per servire Dio (II Tim. 3:15–17). I profeti, parlando nella potenza dello Spirito Santo, rendono testimonianza a Cristo come colui nel quale le promesse di Dio trovano il loro adempimento. Gli scrittori del NT (la cui diversità di personalità, stile e pensiero deve essere tenuta in considerazione quando si interpretano le loro opere) concordano su questo. In Ebrei 1:1–2 le "molte volte e molte maniere" nelle quali Dio ha parlato nei tempi antichi sono contrapposte alla parola perfetta e definitiva che egli ha pronunciata nel Figlio; negli scritti di Paolo i rapporti di Dio con il mondo sono tracciati mediante fasi successive collegate con Adamo, Abraamo, Mosè e Cristo. Cristo è il principio unificante dell'interpretazione biblica nel NT, anche se questo principio non è applicato meccanicamente, ma in modo da mettere in evidenza la natura storica e progressiva della rivelazione biblica. La chiesa apostolica ha indubbiamente colto questo principio di interpretazione creativo da Cristo stesso.

Nei tempi post–apostolici, l'esegesi biblica fu influenzata dal concetto greco di ispirazione, che esigeva un largo uso dell'interpretazione allegorica del testo. Questa influenza fu maggiormente evidente ad Alessandria dove, nel periodo pre–cristiano, era presente nell'interpretazione biblica praticata da Filone. Si credeva che con l'interpretazione allegorica si potesse accertare il contenuto della mente dello Spirito ispiratore; per mezzo di essa molto di quello che nella Bibbia non era intellettualmente o accettabile dal punto di vista etico nel suo senso letterale poteva essere reso accettabile. Questo metodo, sviluppato dai padri alessandrini e adottato da molti padri occidentali, di fatto oscurava il pensiero dello Spirito ed eclissava il carattere storico della rivelazione biblica. In contrasto con i padri alessandrini, la scuola di Antiochia, pur non rifiutando del tutto l'interpretazione allegorica, dava più attenzione al significato storico del testo.

La distinzione fra il significato letterale della Scrittura e quello più elevato o spirituale, venne elaborata durante il Medioevo e vennero distinti tre generi di significati: quello allegorico, che deduceva la dottrina dalla narrazione, quello morale, che traeva lezioni per la vita e per il comportamento e quello anagogico, che deduceva significati celesti dalle cose terrene. Tuttavia, nel Medioevo si è registrato nel campo dell'interpretazione letterale un buon lavoro fatto, in particolare, dalla scuola di San Vittore in Francia nel XII sec.

I Riformatori posero nuova enfasi sul significato letterale della Scrittura e sul metodo esegetico storico–grammaticale volto a stabilire proprio il senso letterale. L'esegesi storico–grammaticale è fondamentale, ma allorquando il fondamento del lavoro esegetico è stato posto per mezzo di essa, risultano necessarie anche l'esegesi teologica e l'applicazione pratica. Inoltre, l'uso della Bibbia nella vita del popolo di Dio nei secoli porta continuamente alla luce nuovi aspetti del suo significato, benché essi abbiano validità generale solo se radicati nel significato vero e originale del testo. Per tale ragione possiamo comprendere meglio l'Epistola ai Romani a motivo del ruolo che essa ha svolto nella vita di Agostino, di Lutero e di Wesley, ma questo ruolo deve il suo significato al fatto che questi uomini avevano una straordinaria capacità di capire ciò che Paolo veramente intendeva quando scrisse l'epistola.

L'interpretazione tipologica, tornata in uso ai nostri giorni, deve essere usata (allorquando è necessaria) con cautela e limitazione. La sua forma più accettabile è quella che scorge un disegno ricorrente nel racconto biblico delle azioni di grazia e di giudizio di Dio, per cui fasi precedenti del racconto possono essere viste come adombramenti e prefigurazioni di fasi successive (*cfr.* il modo in cui Paolo usa l'esperienza d'Israele nel deserto in I Corinzi 10:1–12). L'uso dell'AT da parte del Signore fornisce ai cristiani un criterio e un modello costanti, e parte dell'opera dello Spirito Santo oggi è quella di rivelare le Scritture come il Cristo risorto le rivelò ai due discepoli sulla via di Emmaus (Luca 24:25–32).

Bibliografia. F.W. Farrar, *History of Interpretation*, 1886; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2 ed., 1952, tr. it. Bologna, 1972; C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952, tr. it. Brescia, 1972; H.H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953, tr. it. Roma, 1971; E.C. Blackman, *Biblical Interpretation*, 1957; R.M. Grant, *TheLetter and the Spirit*, 1957; J.D. Wood, *The Interpretation of the Bible*, 1958; J.D. Smart. *The Interpretation of Scripture*, 1962; *Cambridge History of the Bible*, 1–3, 1963–70; J. Barr, *Old and New in Interpretation*, 1966; I.H. Marshall a cura di, *New Testament Interpretation*, 1977; G.W. Anderson a cura di, *Tradition and Interpretation*, 1979; G.L. Bray, *Biblical Interpretation Post and Present*, 1996, **in it.** G. Archer, *Introduzione all'Antico Testamento*, Modena, 1971; V. Sublilia, *Sola scriptura. Autorità della Bibbia e libero esame*, Torino, 1975; *L'ermeneutica biblica,* "Studi di Teologia", n. 1, 1978; *L'interpretazione attuale della Bibbia,* "Studi di Teologia", vs, n. 12, 1983; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, Roma, 2005; Pontifica Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino, 1998; J.–N. Aletti *et al.*, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, Brescia, 2006. (F.F. Bruce)

*Critica biblica; *Ermeneutica

INTONACO

I muri interni, e a volte quelli esterni delle costruzioni erano coperti da un intonaco fatto comunemente di argilla (Lev. 14:42–43; ebr. *ṭûaḥ*, "coprire, ricoprire"; arabo *ṭaḫa*). È attestato l'uso di tale intonaco dai tempi preistorici (*Gerico). Un intonaco migliore era fatto scaldando la calce (ebr. *śîḏ*, "bollire") o il gesso schiacciato. La rifinitura delle pietre ruvide o della muratura con intonaco creava una superficie liscia su cui si poteva dipingere o scrivere, come fu fatto sull'altare a Ebal (Deut. 27:2 e 4). (Un esempio è stato scoperto a Deir 'Alla nella valle del Giordano.) L'intonaco era usato per cisterne e mura. Per ottenere una superficie smaltata sui mattoni questi venivano bruciati in una fornace (Is 27:9; ebr. *gîr*; *cfr.* Dan. 5:5; aram. *gîrâ*); (*vetro). (D.J. Wiseman)

INVIDIA

Constatazione piena di rancore dei vantaggi altrui (*cfr.* lat. *invideo*, "osservare attentamente", poi "guardare con malizia", si veda I Sam. 18: 9). L'ebr. *qin'â* significava in origine bruciore, di conseguenza il colore prodotto sul viso da un'emozione profonda, e di qui: l'ardore, lo zelo, la gelosia. La NVR sostituisce "gelosia" a "invidia" in Proverbi 27:4 e in I Corinzi 3:3. I due termini non sono sinonimi. La gelosia fa temere di perdere ciò che si ha; l'invidia invece crea tristezza perché altri hanno ciò che non si possiede. Il vocabolo *qin'â* è impiegato per esprimere l'invidia di Rachele nei confronti di sua sorella (Gen. 30:1, *cfr.* 37:11; Num. 25:11). Le sue pessime conseguenze sono descritte in particolare nel libro dei Proverbi. Troviamo, ad esempio, la domanda di 27:4: "Chi può resistere alla gelosia?". Il vocabolo neotestamentario *zēlos* è di norma tradotto in senso positivo come *zelo e in senso negativo come "invidia" (Giov. 2:17; *cfr.* Col. 4:13 dove è tradotto "si dà molta pena"; si noti anche il suo riferimento a Dio, II Re 19:31; Is. 9:6; 37:32). Il termine *phthonos* esprime sempre un senso negativo tranne che in Giacomo 4:5. (Un sentimento simile è espresso nel *Manuale di Disciplina* o *Regola della comunità* 4.16–18 di Qumran). *Phthonos* è caratteristico dell'uomo non rigenerato (Rom. 1:29; Gal. 5:21; I Tim. 6:4; Tito 3:3). Fu l'invidia che fece crocifiggere il Signore (Matt. 27:18; Mar. 15:10). L'invidia, *zēlos*, nel senso di zelo sconsiderato, deve essere evitato dai credenti (Rom. 13: 13; II Cor. 12:20; Giac. 3:14, 16). Si veda **in it.** *GLNT* 3:1485–1518; *DCBNT*, pp. 2020–2022. (H.D.McDonald)

IOAB

(Ebr. *yô'āḇ*, "Yahweh è padre"). **1.** Figlio di Seruia, sorellastra di Davide (II Sam. 2:18). Il nome di suo padre qui non è dato, ma Giuseppe Flavio (*Ant.* 7.11) ha Suri, la cui tomba si trovava a Betlemme (II Sam. 2:32).

La Scrittura parla per la prima volta di Ioab quando, con i suoi fratelli Asael e Abisai, guidò l'esercito di *Davide alla vittoria a Chelcat–Asurim contro le forze ribelli di Is–Boset comandate da Abner (II Sam. 2:12–17). Durante la fuga, *Abner uccise con riluttanza *Asael per autodifesa e fu, più tardi, egli stesso ucciso slealmente da Ioab, apparentemente per vendetta (II Sam. 2:23; 3:27, 30), ma probabilmente anche perché la nuova lealtà a Davide di Abner aveva posto Ioab di fronte a un potenziale rivale nella ricerca del favore del re.

Davide si arrabbiò con suo nipote per questo omicidio e pianse grandemente Abner come "un principe e un grande uomo", profetizzando che Dio avrebbe punito l'assassino (II Sam. 3:31–39). Ciononostante, dopo la presa della fortezza gebusea, Ioab fu nominato comandante in capo di tutto Israele (II Sam. 5:8; I Cro. 11:6, 8), di cui Davide era, nel frattempo, divenuto re.

Ioab si dimostrò un abile generale che si prodigò molto nel rendere sicura la monarchia, ma il

suo carattere era molto strano. A parte le sue personali azioni di violenza e il suo opportunismo, la sua crudeltà è rivelata dal modo in cui comprese rapidamente e attuò il piano di Davide per uccidere Uria (II Sam. 11:6–26); eppure sapeva anche essere magnanimo, come quando lasciò a Davide il merito dopo la cattura di Rabba dei figli di Ammon (II Sam. 12:26–31). Forse in modo ancor più notevole e sorprendente, cercò di dissuadere Davide dal censire il popolo (II Sam. 24:2–4).

Ioab rivestì il ruolo di mediatore quando, in una circostanza, riconciliò Davide e Absalom (II Sam. 14:23, 31–33), ma quando più tardi emerse chiaramente la colpa di Absalom, egli ebbe un ruolo nella morte di quest'ultimo (II Sam. 18:14–33), a dispetto dell'ingiunzione di Davide volta a risparmiare la vita del giovane. In seguito a ciò, Davide rimpiazzò Ioab come comandante con Amasa (II Sam. 19:13), ma quest'uomo Ioab pieno di risorse sedò la rivolta di Seba e colse la prima opportunità per uccidere il nuovo comandante, che si era dimostrato incapace (II Sam. 20:3–23). Per un certo periodo, da lì in poi, Ioab sembra avere recuperato il favore del re (II Sam. 24:2).

Negli ultimi giorni di Davide la lealtà di Ioab al re cominciò a vacillare e, insieme ad Abiatar e ad altri, sostenne il pretendente al trono Adonia (I Re 1:5–53), a dispetto di Davide che aveva deciso che sarebbe stato Salomone a succedergli (I Re 2:28). Per una volta Ioab appoggiò la parte sbagliata e questa scelta, alla fine, gli costò la vita (I Re 2:34) allorché, con la connivenza di Salomone fu ucciso da Benaia davanti all'altare a Gabaon, dove era fuggito in cerca di rifugio. **2**. Figlio di Seraia (I Cro. 4:14; *cfr.* Nee. 11:35), un discendente della tribù di Giuda. **3**. Famiglia che ritornò con Zorobabele (Esd. 2:6; Nee. 7:11). Probabilmente lo "Ioab" di Esdra 8:9 è la stessa persona. (J.D. Douglas)

IOACAZ

(Ebr. *y^ehô'āḥāz*, "Yahweh ha afferrato"). **1**. Una variante del nome di *Acazia, figlio di Ieoram, sesto re di Giuda (848–841 a.C. *ca.*; II Cro. 21:17; 25:23) in cui l'elemento divino viene all'inizio anziché alla fine del nome. **2**. Figlio di Ieu, undicesimo re del regno di Israele, che regnò per 17 anni dopo la morte del padre (814–798 a.C.*ca.;* II Re 13:1). Il suo regno vide le ripetute avanzate della Siria sotto *Azael e *Ben–Adad II, a causa delle sue malefatte (13:2–3), fra cui la tolleranza per i culti pagani (v. 6). Le sue truppe furono così decimate (v. 7) che alla fine dovette implorare il soccorso di Yahweh (v. 4; *cfr.* v. 22). **3**. Un'iscrizione di *Tiglat–Pileser III parla del tributo ricevuto da *ia–u–ḫa–zi* (*māt*)*-ia–u–da–a*, "Ioacaz di Giuda" (*DOTT*, p. 57). Questa è la forma completa del nome abbreviato *Acaz, tredicesimo re di Giuda, che inviò doni al re assiro (II Re 16:7–8). **4**. Quarto figlio di Giosia (I Cro. 3:15) che divenne il diciottesimo re di Giuda dopo la morte del padre a Meghiddo (609 a.C. *ca.*; II Re 23: 30). Dopo avere regnato tre mesi, fu deportato dal faraone Neco prima nel suo quartier generale a Ribla, nel paese di Camat, quindi in Egitto, dove morì (23:33–34). Geremia lo chiama *Sallum (Ger. 22:11–12), un indizio del fatto che Ioacaz era il suo nome da sovrano (*cfr.* A.M. Honeyman, *JBL* 67, 1948, p. 20). (D.W. Baker)

*Giosia (figura)

IOAS

(Ebr. *yô'āš, y^ehô'āš*, "Yahweh ha dato"). **1**. Padre di *Gedeone; membro del ramo abiezerita della tribù di Manasse che viveva a Ofra (Giu. 6: 11–32). Era un adoratore di Baal e aveva il suo altare e la sua *Asera personali, che Gedeone rimpiazzò con un altare a Yahweh (vv. 25–27). Disse a coloro che volevano difendere Baal che questi poteva farlo da solo (v. 31) e forse fu lui a chiamare Gedeone Ierubbaal (v. 32). **2**. Guerriero beniamnita ambidestro che, pur essendo parente di Saul, aiutò Davide nella sua rivolta (I Cro. 12:1–3). **3**. Figlio del re *Acab al quale doveva essere portato il profeta Micaia perché fosse messo in prigione, dopo avere suscitato l'ira di Acab profetizzando sfavorevolmente (I Re 22:26; II Cro. 18:25f.). È possibile che "figlio del re" fosse il titolo di un funzionario, piuttosto che una forma di parentela. **4**. Figlio di *Acazia e ottavo re di Giuda (837–800 a.C. *ca.*). Quando Atalia annientò la discendenza reale alla morte di suo figlio Acazia, Ioseba la zia di Ioas lo nascose nel tempio per sei anni sotto la protezione di suo marito *Ieoiada, il Sommo sacerdote (II Re 11:1–6; II Cro. 22:10–12). All'età di sette anni fu proclamato re da Ieoiada, e Atalia fu giustiziata (II Re 11:7–20; II Cro. 23:1–15).

Il regno di Ioas durò quarant'anni (II Re 12:1), anche se in questo numero possono essere inclusi i sei anni di Atalia. Ricostruì il *tempio con l'aiuto di Ieoiada (II Re 12:5–16; II Cro. 24:4–14) ma consentì il riemergere di pratiche pagane quando questi morì (II Cro. 24:17–18); rimproverato per questo da Zaccaria, figlio di Ieoiada, lo fece uccidere (II Cro. 24:20–22). Allo scopo di prevenire un'invasione siriana guidata da *Azael, Ioas lo corruppe con il tesoro del tempio (II Re 12:18–19). Fu ucciso dai suoi servitori che congiurarono per sostituirlo (II Re 12:21–22; II Cro. 24:25–26). **5**. Figlio di *Ioacaz; dodicesimo re di Israele,

regnò sedici anni (*c.* 801–786 a.C.; II Re 13:10). Israele si trovava sotto una pressione esterna che proveniva da tre direzioni. Una stele di Adad–Nirari III da Tell er–Rimāaḥ riporta che egli riceveva il tributo da 'Iu'usu il samaritano nel 796 a.C. (S. Page, *Iraq* 30, 1968, pp. 139ss.; *cfr.* A. Malamat, *BASOR* 204, 1971, 37ss., per quanto concerne la lettura del nome). Gli aramei li opprimevano, ma egli fu in grado di riconquistare il territorio che era stato perso in precedenza (II Re 13: 22–25). Ioas fu aiutato in questo dal vecchio Eliseo (vv. 14–19). Fu anche sfidato da *Amasia, re di Giuda, che sconfisse; saccheggiò poi Gerusalemme, prendendo degli ostaggi (II Re 14:8–14; II Cro. 25:17–24).

Bibliografia. W.H Shea, *JCS*, 30, 1978, pp–101–113 (D.W. Baker)

IOCANAN

(Ebr. *yôḥānān*, "Yahweh è misericordioso"). Nell'AT diversi uomini hanno questo nome, e tra essi il più importante è il figlio di Carea. Un capo di Giuda che appoggiò Ghedalia, quando questi fu nominato governatore di Giuda (II Re 25:23; Ger. 40:8) dopo la caduta di Gerusalemme, Iocanan si offrì per uccidere Ismael, che stava progettando l'assassinio di Ghedalia (Ger. 40:13–16). Il re, però, respinse l'offerta e ignorò l'avvertimento, così Ismael riuscì nel suo intento. Iocanan lo inseguì, liberò la gente che questi aveva catturato (Ger. 41:11–16) e la portò, insieme a Geremia che protestava contro questa decisione, a Tapanes in Egitto (Ger. 43:1–7).

Fra gli altri che possiedono lo stesso nome (anche nella forma "Ioanan") vi sono il figlio maggiore di Giosia, re di Giuda (I Cro. 3:15); un figlio di Elioenai (I Cro. 3:24); un nipote di Aimaas (I Cro. 6:9–10); una recluta beniaminita di David a Siclag (I Cro. 12:4); un gadita che, allo stesso modo, si unì a Davide (I Cro. 12:12); un capo efraimita (II Cro. 28:12, dove l'ebraico ha "Jehohanan"); un esiliato ritornato al tempo di Artaserse (Esdr. 8: 12) e un sacerdote ai giorni di Ioiachim (Nee. 12: 22–23). (J.D. Douglas)

IOCHEBED

(Ebr. *yôḵeḇeḏ*, probabilmente "Yahweh è gloria", sebbene M. Noth [*Die israelitschen Personennomen*, 1928, p. 111] ritenga che possa essere di origine straniera). Madre di Mosè, Aronne e Miriam (Es. 6:20; Num. 26:59), era una figlia di Levi e sposò suo nipote Amram. Secondo la traduzione della LXX di Esodo 6:20, però, erano cugini, nonostante S.R. Driver (*CBSC*, 1918) pensi che il *TM* conservi un'autentica tradizione antica. (J.G.G. Norman)

IOCNEAM, IOCMEAM

(Ebr. *yoqn'am*). **1**. Città cananea (Gios. 12:22), è la numero 113 nell'elenco di Tutmòsi III; moderna Yoqne'am (Tell Qēmūn), 12 km. a nord–est di Meghiddo. "Il torrente che scorre a est di" (*'al p'nê*), NVR, "di fronte a", Gios. 19:11), segnava il confine di Zabulon, probabilmente non era il Chison (*GTT*) ma un affluente (*LOB*). Come città levitica Iocneam si trovava nel territorio di Zabulon (Gios. 21:34), ed è quindi possibile che il confine passasse a sud del Chison.

Bibliografia. *GTT*, pp. 306, 350; *LOB*, pp. 152, 257; M. Noth, *Josua* 2 ed., (ted.), 1953, p. 115; J Drinkard, *JBL* 98, 1979, pp. 285–286; A. Ben–Tor, *IEJ* 33, 1983, pp. 30–54; *NEAEHL*, pp. 805–811. **2**. Una città levitica di Efraim (I Cro. 6:68, forse Kibzaim, Gios. 21:22); nella valle del Giordano, I Re 4:12, ma Noth e Gray identificano in Jokneam (1) questo sito. Forse Tell el–Mazar (B. Mawar, *VTSupp.* 7, 1960, p. 198; *LOB*, p. 313). (J.P.U. Lilley)

IOCSAN

Uno dei figli di Abraamo e Chetura, e padre di Seba e Dedan (Gen. 25:2–3; I Cro. 1:32). Si suppone a volte che si tratti di una forma alternativa di Ioctan (Gen. 10:25–29; I Cro. 1:19–23), ma negli elenchi genealogici i portatori dei due nomi vengono tenuti distinti. (R.J. Way)

IOCTAN

Uno dei figli di Eber della famiglia di Sem, e padre di Almodad, Sélef, Asarmavet, Iera, Adoram, Uzal, Dicla, Obal, Abimael, Seba, Ofir, Avila e Iobab (Gen. 10: 25–26, 29; I Cro. 1:19–23), molti dei quali sono stati posti in relazione con alcune tribù del sud dell'Arabia. È un nome sconosciuto al di fuori della Bibbia, ma si può ipotizzare, studiando i discendenti, che si fossero insediati in una zona a sud o sud–ovest dell'Arabia. Le tribù moderne dell'Arabia meridionale affermano che gli Arabi di razza pura discendono da Ioctan.

Bibliografia. J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, pp. 37–42; W. Thesiger, *Arabian Sands*, 1960, p. 77. (T.C. Mitchell)

IOGBEA

(Ebr. *yoḡb ᵉhâ*, "altezza"). Città in Galaad assegnata a Gad (Num. 32:35), nominata anche nell'inseguimento dei madianiti da parte di Gedeone (Giu. 8:11), l'odierna Jubeihât, a circa 10 km. a nord ovest di Amman e a 1057 m. sopra il livello del mare. (J.D. Douglas)

IOIACHIM

(Ebr. *yᵉhôyāqîm*, "Yahweh ha stabilito"; *cfr.* Ioakim, I Esdra 1:37–39). Re di Giuda (609–598 a.C.), uno dei figli di *Giosia e fratello maggiore di *Ioacaz, del quale prese il posto per ordine di Neco II d'Egitto. Il suo nome fu cambiato dall'originario Eliachim in segno di vassallaggio. Il suo regno è documentato in II Re 23:34—24:6; II Cro. 36:4–8 e come ultimo nome inserito nel "libro delle Cronache dei re di Giuda" (II Re 24:5). Per pagare i tributi agli egiziani, Ioiachim impose pesanti tasse sui terreni (II Re 23:35). Fece costruire costosi edifici reali, impiegando lavoro forzato (Ger. 22:13–17), ed è descritto come un sovrano oppressivo e avido. Il decadimento religioso durante il suo regno è rilevato dai profeti contemporanei, Geremia e Abacuc. Le riforme di Giosia furono dimenticate con il ritorno all'idolatria e l'introduzione di riti egiziani (Ez. 8:5–17). Ioiachim sparse molto sangue innocente (II Re 24:4) e fece uccidere il profeta Uria perché gli si opponeva (Ger. 26:20–21). Tentò di far arrestare Geremia (36:26) e bruciò personalmente il rotolo da cui Ieudi gli leggeva le parole del profeta (v. 22). Fu "ingiusto e malvagio per natura e non fu né riverente verso Dio, né buono verso gli uomini" (Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.83), ossia seguì in tutto la via del peccato di Manasse (II Re 24:3).

Nel quarto anno di Ioiachim (605 a.C.) Nabucodonosor sconfisse gli egiziani a *Carchemis e prese il controllo di Giuda fino al confine egiziano (Ger. 25:1; 46:2), ma fu soltanto l'anno seguente che Ioiachim, con altri governanti, andò da Nabucodonosor per sottometterglisi come vassallo (Ger. 36:9–29; Cronaca babilonese). Tre anni dopo, indubbiamente incoraggiato dalla sconfitta dei babilonesi a opera degli egiziani (601 a.C.), ma contro il consiglio di Geremia, Ioiachim si ribellò (II Re 24:1). Nabucodonosor non intervenne subito, ma inviò guarnigioni babilonesi, siriane, moabite e ammonite a colpire Giuda (v. 2). Alla fine, tre mesi e dieci giorni prima che Gerusalemme cadesse sotto l'assedio babilonese, Ioiachim morì all'età di 36 anni, il 6 dicembre 598 a.C. La sua morte avvenne mentre andava in cattività (II Cro. 36:6), apparentemente su istigazione di Nabucodonosor che, secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 10.97), fece gettare il suo corpo fuori delle mura della città come profetizzato da Geremia (22:18–19). II Re 24:6 tace a proposito della sua sepoltura. A Ioiachim successe il figlio Ioiachin.

Bibliografia. D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, pp. 20–32, 65–75. (D.J. Wiseman)

*Giosia (figura)

IOIACHIN

(Ebr. *yᵉhôyāḵîn*, "Yahweh stabilirà"; "Ieconia" in I Cro. 3:16; *cfr.* Matt. 1:11–12; "Conia" in Ger. 22:24, 28).

Ioiachin fu nominato re di Giuda dai babilonesi in seguito alla rivolta e alla morte del padre Ioiachim (6 dicembre 598 a.C.). Il suo breve regno di tre mesi e dieci giorni (II Cro. 36:9; Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.98) è descritto in II Re 24:8–6; II Cronache 36:9–10 e fu segnato dalla malvagità; il profeta Geremia predisse la fine sia del suo regno sia della sua dinastia (Ger. 22:24–30). Secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 10.99) Nabucodonosor cambiò idea sulla nomina e ritornò ad assediare Gerusalemme, deportando a Babilonia il diciottenne re con la madre Neusta, la sua famiglia e molti giudei. Questo famoso evento storico è descritto anche nell'AT e nella Cronaca babilonese. La città cadde il 16 marzo 597, e il giovane zio di Ioiachin, Mattania (Sedechia) fu nominato suo successore (II Re 24:17; Ger. 37:1).

A Babilonia Ioiachin fu trattato come prigioniero reale. È menzionato (*Ya'u-kîn*) in tavolette babilonesi datate fra il 595 e il 570 a.C., come destinatario di provviste della corte in compagnia dei suoi cinque figli (E.F. Weidner, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, 2, 1939, pp. 923ss.; *DOTT*, pp. 84–86). Impressioni di un suo sigillo che si pensava appartenesse al suo aiutante *Eliachim (*DOTT*, p. 224) sono state fatte, in realtà, un secolo prima (si veda *BA* 53, 1990, pp. 74–79). I giudei a Babilonia contavano gli anni in base alla cattività di Ioiachin (Ez. 1:2). Dopo la morte di Nabucodonosor, il suo successore Amēl-Marduk (*Evil-Merodac) nel 561 a.C. mostrò a Ioiachin uno speciale favore, trasferendolo dalla prigione al palazzo reale (II Re 25:27–30; Ger. 52:31–34). Il figlio maggiore di Ioiachin, Sealtiel, il padre di Zorobabele, nacque nel 598 a.C. Un altro figlio, Senassar, è nominato in I Cronache 3:18.

Bibliografia. D.J. Wiseman, *Nebucharezzar and Babylon*, 1985, pp. 81ss. (D.J. Wiseman)

*Giosia (figura)

IONADAB

(Ebr. *y^e^hônāḏāḇ*, "Yhaweh è generoso"). **1.** Figlio di Simea, fratello di Davide. La sua astuzia consentì al suo amico Amnon, figlio di Davide, di realizzare il suo infame disegno nei confronti della sorellastra (II Sam. 13:3–5). Il fatto che fosse a conoscenza della morte di Amnon sembrerebbe indicare una sua complicità, sebbene fosse un suo amico dichiarato (II Sam. 13:30–33). **2.** Figlio di Recab, un cheneo (I Cro. 2:55; Ger. 35:6). Vietò al suo clan di occuparsi di agricoltura, di possedere vigne e fare uso del loro frutto, e di dimorare in comunità sedentarie (Ger. 35:6–10), ma potrebbe essersi trattato di una codifica di ciò che era già una pratica comune. Ionadab era uno zelante adoratore di Yahweh e aiutò Ieu a sopprimere il culto di Baal Melqart (II Re 10:15, 23). (M.A. MacLeod)

IOPPE (IAFO)

Antico porto, che ora fa parte di Tel Aviv–Giaffa (ebr. *yāfō*), fu un tempo l'unico porto importante tra Acco (Haifa) e il confine egiziano (si veda anche *Dor, *Cesarea). Ioppe era il porto di Gerusalemme, che si trovava a una distanza di 50 km. Tutmòsi III lo prese con uno stratagemma nel XV sec. a.C.; dopo l'entrata degli israeliti in Canaan segnò il confine del territorio di Dan (Gios. 19:46). Davide lo liberò dal dominio dei filistei e lo usò come porto nel quale arrivarono i cedri del Libano mandati da Chiram per il tempio di Salomone (II Cro. 2:15, 16) e da Ciro per il secondo tempio (Esd. 3:7). Giona si imbarcò a Iafo per fuggire a Tarsis (1:3). Sennacherib conquistò la città nel 701 a.C. Sotto Eshmunazar fu data ai sidoni ed essi occuparono il porto fino a quando la città fu colonizzata dai greci. Sotto gli asmonei divenne parte della Giudea, finché fu distrutta da Vespasiano nel 67 d.C. Pietro dimorò in casa di Simone, conciatore di pelli (Atti 9:43) ed ebbe lì la visione di Dio che stringeva in un abbraccio sia i giudei sia i gentili (Atti 10:5, 11–12). Gli scavi hanno evidenziato che la località fu abitata a partire dal XVII sec. a.C. Un tempio anteriore ai filistei, del XIII sec., dimostra l'esistenza del culto di un leone; sono venute alla luce anche colonne di legno erette su basi di pietra, che sostenevano un soffitto (*cfr.* Giu. 16: 25–27). (D.F. Payne, D.J. Wiseman)

IOSEBA

Figlia di Ioram, sorella o sorellastra di Acazia. Salvò la vita di Ioas (II Re 11:2) quando Atalia cercò di sterminare tutta la discendenza reale. Il suo matrimonio con Ieoiada (II Cro. 22:11) è l'unico caso registrato di un'unione tra una principessa della casa reale e un Sommo sacerdote. (M.A. MacLeod)

IOTA E APICE

In Matteo 5:18 (NVR) "iota" è la traslitterazione di *iōta*, nome della lettera gr. "i". In questo brano, però, "iota" sta a indicare il corrispondente ebr. *yôḏ*, la lettera più piccola dell'alfabeto, l'uso della quale è spesso facoltativa. L'"apice" indicava un segno posto su una parola abbreviata e, di conseguenza, qualsiasi segno minore. Qui e in Luca 16:17 rappresenta *keraia*, "corno", e sta a indicare i segni più piccoli che distinguono una lettera da un'altra, *p.e.* nell'ebr. *bêṯ* e *kap̄* e *rēš*. (H.L. Ellison)

*Scrittura

Sinistra: la più piccola delle lettere dell'alfabeto ebraico, y *(ebr. yôḏ). Al centro e a destra: le lettere* r *(ebr. rēš) e* d *(ebr. dālet) distinte dall'aggiunta nell'ultima di un piccolo apice.*

IOTAM

(Ebr. *yôṯām* "Yahweh è perfetto"). **1.** Il più giovane dei settanta figli legittimi di Ierubbaal (Gedeone), e unico sopravvissuto al massacro compiuto da Abimelec che uccise gli altri fratelli. Per mezzo della parabola degli alberi che scelgono il pruno perché sia loro re (dopo che il fico e la vite avevano rifiutato tale onore), Iotam ammonì i sichemiti contro Abimelec (Giu. 9:5–15). L'avvertimento fu ignorato e la maledizione pronunciata allora trovò adempimento tre anni dopo (v. 57). **2.** Figlio di Uzzia (Matt. 1:9) e dodicesimo re di Giuda. Iniziò a regnare come coreggente verso il 750 a.C., quando si scoprì che suo padre era lebbroso (II Re 15:5). In seguito regnò da solo dal 740 al 732 circa a.C. (*Cronologia dell'AT). Iotam ebbe un santo timore di Dio; restaurò la porta superiore del tempio, fortificò e ampliò il territorio di Giuda, e soggiogò gli ammoniti (II Cro. 27:3–6) **3.** Uno dei figli di Iadai, discendente di Caleb (I Cro. 2:47). (J.D. Douglas)

IOTBA

Luogo di nascita della moglie di Manasse (II Re 21:19). Fu preso da Tiglat–Pileser III (*ANET*, p. 283). Fu chiamato Iotapata durante il periodo romano (Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.573). Si è cercato di identificarlo con l'odierno Yōdfat (W. F. Albright, *JBL* 58, 1939, pp. 184–185), 20 km. a est del mare di Galilea.

IOTBATA

Luogo di sosta degli Israeliti durante i loro spostamenti nel deserto (Num. 33:33–34; Deut. 10:7). È descritta in Deuteronomio come "paese di corsi d'acqua", e identificata sia come 'Ain Ṭābah nell'Araba a nord di Eilat o, più precisamente, con Tuwēbe, a circa 11 km. a sud di Eilat, sulla sponda occidentale del golfo di Aqaba (*LOB*, p. 183).

IOZACAR

(Ebr. *yôzāḵār*, "Yahweh ha ricordato"). Servitore di Ioas che partecipò al suo assassinio (II Re 12: 20–21) ma fu in seguito messo a morte da Amasia (II Re 14:5). In alcuni MSS il nome compare come "Iozabad" in II Re 12:21, abbreviato in "Zabad" in II Cro. 24:26, confondendolo con il nome simile dell'altro assassino, Iozabad. (D.W. Baker)

IPOCRITA

Nella nostra lingua un ipocrita è qualcuno che deliberatamente e abitualmente si professa pio pur essendo consapevole di non esserlo. Il termine è la traslitterazioe del gr. *hypocritēs*, che significa normalmente attore di teatro; nel greco ecclesiastico assunse presto il suo significato attuale, ma è impossibile provare che avesse già questo significato nel I sec. d.C. Nella LXX è usato due volte per tradurre l'ebr. *ḥānēp̄*, "empio".

Nel NT ipocrita è usato soltanto nel racconto sinottico dell'invettiva di Cristo contro gli scribi e i farisei (Matt. 23:13–33) e nel Sermone sul monte (6:2,5,16; 7:5). Sebbene delle fonti "farisaiche" (*Sotah*, 22b) riconoscevano e condannavano l'ipocrisia di alcuni loro membri; il tono generale del NT, le testimonianze del I sec. sull'insegnamento dei farisei nel Talmud e nella Midrash, nonché il rispetto portato loro dalle masse popolari (Giuseppe Flavio, *Ant.* 13.298), rendono tutti difficile accettare un'accusa generalizzata d'ipocrisia nei loro confronti. Un esame delle effettive accuse contro di loro mostra che solo raramente esse potevano essere interpretate come ipocrisia. Viene loro rimproverata la cecità riguardo ai propri errori (Matt. 7: 5) e sull'opera di Dio (Luca 12:56), la sopravvalutazione delle tradizioni umane (Matt. 15:17; Mar. 7:6), la profonda ignoranza delle esigenze di Dio (Matt. 23:14–15, 25, 29) e l'amore delle apparenze (Matt. 6:2, 5, 16). Solo Cristo, perfetto conoscitore del cuore umano (Matt. 23:27–28), osava esprimere un tale giudizio.

Bibliografia. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, 1949; H.L. Ellison, "Jesus and the Pharisees" in *JTVI* 85, 1953; *BAGD*, sotto *hypocritēs*; W. Günther *et al.*, *NIDNTT* 2, pp. 467–474. **in it.** U. Wilckens *GLNT* 14:669–704; W Günter, U. Becker, H.–G. Link, *DCBNT* pp. 985–991. (H.L. Ellison)

*Farisei

IPPOPOTAMO (BEHEMOTH)

Morfologicamente è il plurale in ebr. di *b^{e}hēmâ* (bestia), che ricorre nove volte nell'AT (Deut. 32: 24; Giob. 12:7; 40:15; Sal. 49:12, 20; 50:10; 73: 22; Ger. 12:4; Ab. 2:17) con il significato, in tutte le occorrenze tranne una, di "bestie", "animali" o "bestiame". Tuttavia, in Giobbe 40:15 l'essere al quale si fa riferimento è qualificato in modo tale da far pensare a un animale preciso, e di solito si ritiene che qui il plurale abbia una funzione rafforzativa, "grande bestia", e si riferisca all'ippopotamo, animale che sembra corrispondere meglio di tutti alla descrizione. È stata avanzata l'ipotesi della derivazione da un'ipotetica parola egiziano *p'.iḥ.mw*, "il bue d'acqua", ma il fatto che l'egiziano ha altre parole per indicare l'ippopotamo rende improbabile tale ipotesi. Anche se sono state proposte altre teorie, l'identificazione dell'ippopotamo può essere provvisoriamente accettata allo stato attuale delle nostre conoscenze. La LXX rende questa parola con *ktēnos*.

Bibliografia: S.R. Driver e G.B. Gray, *The Book of Job*, *ICC*, 1921, 1, pp. 351–358; *KB*, p. 111; per un'altra teoria, si veda G.R. Driver in *Proceedings of the Twenty–Second Congress of Orientalists ... Istanbu l... 1951*, 2, 1957, p. 113, a cura di Z.V. Togan; G.S. Cansdale, *Animals of the Bible Lands*, 1970, p. 100; J.V. Kinnier Wilson, *VT* 25, 1975, pp. 1–14, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1053–1082. (T.C. Mitchell)

*Animali; *Bestia; *Fiume

IRA

(Ebr. *'îrâ'*) **1.** Discendente di Iair, descritto come "ministro di stato di Davide" (II Sam. 20:25). Alcune versioni traducono "sacerdote di Davide",

descrizione questa difficile da comprendere in quanto egli non era della tribù di Levi. Tuttavia, la Peshitta dice "di Iattir", che era una città di Levi (*cfr.* II Sam. 8:18). **2.** Discendente di Ieter, uno degli uomini più valorosi di Davide (II Sam. 23:38). Se l'espressione della Peshitta è corretta, potrebbe essere lo stesso di **1**. **3**. Un altro degli eroi di Davide, figlio di Icches di Tecoa (II Sam. 23:26). (M.A. MacLeod)

IRA

L'atteggiamento stabile e costante di un Dio santo e giusto nei confronti del peccato e del male è definita la sua "ira". È inadeguato considerare questo termine come semplice descrizione dell'"inevitabile gioco forza di causa ed effetto in un universo morale" oppure un modo come un altro per indicare gli effetti del peccato. Piuttosto, essa è una qualità personale, senza la quale Dio cesserebbe di essere totalmente imparziale e il suo amore degenererebbe in sentimentalismo. Va notato, tuttavia, che la sua ira, benché sia descritta, al pari del suo amore, con termini presi in prestito dal linguaggio umano, non è testarda, capricciosa o incontrollata, come lo è sempre la collera umana. Essa è un elemento caratterizzante della sua natura, duraturo quanto privo di contraddizioni, proprio come l'amore che lo contraddistingue, concetto questo ben evidenziato nell'opera di Lattanzio, *De ira Dei*.

L'ingiustizia e l'empietà degli uomini, per le quali essi non possono presentare alcuna scusante, *devono* essere seguite dalla manifestazione dell'ira divina, sia nella vita delle singole persone sia in quella delle nazioni (si veda Rom. 1:18–32); l'AT contiene numerose illustrazioni di espressioni simili, come la soppressione di Sodoma e Gomorra o la caduta di Ninive (si veda Deut. 29:23; Na. 1:2–6). Ma finchè non sopraggiungerà il finale "giorno dell'ira", preannunciato in tutta la Bibbia e descritto in maniera molto forte nel libro dell'Apocalisse, l'ira di Dio sarà sempre in qualche modo attenuata dalla sua misericordia, soprattutto nei rapporti con i suoi eletti (si veda, *p.e.*, Os. 11:8–11). Malgrado ciò, "speculare" su questo sentimento divino per un peccatore significa accumulare su se stesso un tesoro d'ira, in vista del "giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio" (Rom. 2:5). Paolo era persuaso che una delle principali cause per le quali Israele non riuscì a fermare il processo di declino morale fu la loro reazione sbagliata alla pazienza di Dio, che tanto spesso non li aveva puniti come meritavano. Essi avevano fatto cattivo uso delle "ricchezze della sua bontà, della sua pazienza e della sua costanza", non curandosi del suo scopo, vale a dire di spingerli al ravvedimento (Rom. 2:4).

La ribellione degli uomini non redenti nei confronti di Dio, in realtà, è tanto forte da scatenare inevitabilmente la sua ira (Ef. 2:3), nonché "vasi d'ira preparati per la perdizione" (Rom. 9:22). Neanche la legge mosaica potrà esonerarli da questa posizione poiché, come afferma l'apostolo in Romani 4:15, "la legge produce ira". Dal momento che essa esige un'ubbidienza perfetta per i suoi precetti, i castighi imposti per la trasgressione rendono colui che si è macchiato di disubbidienza il bersaglio della collera divina. È solo in virtù del misericordioso dono di Dio, nel vangelo, che i peccatori possono cessare di essere oggetti di questa ira, e diventare eredi della sua grazia. L'amore di Dio per i peccatori, manifestato nella vita e nella morte di Gesù, è il tema dominante di tutto il NT, amore dimostrato tra l'altro dal fatto che Cristo sperimentò, al posto e in vece dell'uomo, la miseria, le afflizioni, la condanna e la morte che sarebbero spettati ai peccatori soggetti all'ira di Dio. Di conseguenza, Gesù può essere definito a giusta ragione colui che "libera dall'ira imminente" (si veda I Tess. 1:10); e Paolo può ben scrivere: "Tanto più, dunque, essendo ora giustificati per il suo sangue, saremo per mezzo di lui salvati dall'ira" (Rom. 5:9). L'altro lato della medaglia, tuttavia, è che l'ira di Dio permane su tutti quelli che, cercando di intralciare il piano di redenzione di Dio, disubbidiscono al Figlio suo, l'unico mezzo di giustificazione.

Bibliografia. R.V.G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, 1951; G.H.C. Macgregor, "The Concept of the Wrath of God in the New Testament", *NTS* 7, 1960–1961, pp. 101ss., **in it.** *GLNT* 8:1113ss.; H.–C. Hahn, *DCBNT*, pp. 859–867; *DIB*, pp. 727–730; *DPL*, pp. 890–894; F.F. Bruce, *La lettera di Paolo ai Romani*, 2 ed., GBU, Roma 1997. (R.V.G Tasker)

*Giudizio; *Inferno; *Propiziazione; *Riconciliazione

ISACCO

(Ebr. *yiṣḥāq*, "egli ride" o "risata"). All'annuncio della nascita di Isacco, *Abraamo rise (Gen. 17:17) e più tardi *Sara stessa rise al pensiero che lei, così vecchia, potesse partorire un figlio (Gen. 18:12–15). Alla nascita di Isacco, quando Abraamo aveva 100 anni, Sara dichiarò che Dio le aveva dato di che ridere (Gen. 21:6). Il giorno dello svezzamento di Isacco, Ismaele rise (Gen. 21:9). È difficile scoprire il soggetto preciso del verbo, e forse è meglio intenderlo nella forma impersona-

le. Alcuni studiosi traducono “Dio ride”, ma questa interpretazione è poco giustificabile.

I due aspetti della vita di Isacco su cui la Bibbia si sofferma di più sono la sua nascita e il suo matrimonio e la ragione è che egli era il discendente tramite il quale la progenie della promessa doveva essere continuata. Abramo era stato messo a dura prova riguardo alla promessa di una progenie e ora, in età avanzata, quando era come morto, essa arrivò. In questo modo si vede come Dio porta a termine i suoi propositi nell'adempimento delle promesse fatte ad Abraamo (Gen. 12:1–3), anche se essi sembrano impossibili per l'uomo.

Alla festa dello svezzamento di Isacco, la vista di Ismaele “che giocava con suo figlio Isacco” suscitò il risentimento di Sara; Agar e Ismaele furono cacciati (Gen. 21). In seguito Dio mise Abraamo alla prova, comandandogli di uccidere suo figlio Isacco. Abraamo obbedì e il Signore intervenne provvedendo un montone per il sacrificio. Viene quindi rinnovata la promessa che Abraamo avrebbe avuto una numerosa progenie (Gen. 22).

Il secondo momento significativo della vita di Isacco fu quello del suo matrimonio. La sua nascita fu un miracolo, poi sembrò che dovesse morire sacrificato. In che modo poteva quindi rappresentare la progenie promessa? Eppure egli sopravvisse, e l'attenzione si focalizza a questo punto sul suo matrimonio, perché è per mezzo di esso che la stirpe della promessa doveva essere portata avanti.

Abraamo è preoccupato per la continuazione della discendenza e manda il suo servitore più anziano a prendere una moglie per Isacco dal suo stesso paese, Caran. Rebecca, la figlia di Betuel, nipote di Abraamo, viene indicata come la sposa designata e lascia volentieri la sua casa per seguire il servitore. Isacco la riceve e la porta nella tenda di sua madre. Isacco sposa Rebecca e l'amore nasce in seguito alle sue premure (Gen. 24).

Per venti anni Rebecca è sterile e così si vede ancora che la discendenza promessa non deve venire soltanto con mezzi naturali, quelli di una paternità normale, ma per mezzo della potenza soprannaturale di Dio. La sterilità di Rebecca induce Isacco ad implorare il SIGNORE e a Rebecca è annunciato che due bambini stanno lottando nel suo grembo (Gen. 25:22–26). Questi due bambini, che rappresentano due nazioni, seguiranno percorsi diversi e ostili. Isacco deve restare un forestiero nel paese e quindi, in tempo di carestia, invece di andare in Egitto rimane a Gherar. Nel momento di crisi lui, come Abraamo, cerca di proteggere sua moglie presentandola come sua sorella. Dopo alcuni contrasti con i pastori a Gherar, va a Beer–Sceba e infine raggiunge un accordo con Abimelec. Fra Isacco e Rebecca nasce un antagonismo, causato dall'operato di Giacobbe. Ingannato, Isacco pronuncia la benedizione paterna su Giacobbe ed esprime un sincero augurio profetico su Esaù. Isacco morì all'età di 180 anni e venne sepolto dai suoi figli, Esaù e Giacobbe.

Nel NT la sua nascita, come figlio della promessa, è citata in Romani 4:16–21; 9:7–9; la separazione fra lui e Ismaele è allegorizzata in Galati 4: 22–31; l'offerta di Isacco da parte di suo padre è ricordata in Ebrei 11:17–19 e Giacomo 2:21–23 (come ulteriore dimostrazione dell'influenza esercitata da questo episodio si veda anche Rom. 8: 32a, *cfr*. H. J. Schoeps, *Paul*, 1961, pp. 14ss); Romani 9:10–13 lo ricorda come il padre di Esaù e Giacobbe; la benedizione di questi due figli da parte del padre è trattata in Ebrei 11:20 come testimonianza della sua fede. (E.J. Young)

*Genesi, libro; *Patriarchi

ISAI

(Ebr. *yišay*). Nipote di *Boaz e padre di *Davide. Viveva a Betlemme ed è comunemente definito “il betlemmita” e una volta “efratita di Betlemme di Giuda”. Era padre di otto figli (I Sam. 16:10–11), di cui sette sono conosciuti per nome (I Cro. 2:13–15). L'ottavo è omesso, probabilmente in quanto non aveva discendenza, a meno che l'Eliu di I Cronache 27:18 sia da distinguere da Eliab.

Un'antica tradizione ebraica (Targum Ruth 4: 22) seguita da alcuni interpreti identifica Nacas (II Sam. 17:25) con Isai, ma sono più probabili altre due soluzioni. O Abigail e Seruia erano figlie della moglie di Isai avute da un precedente matrimonio con Nacas (*cfr.* A. P. Stanley, *Jewish Church*, Lect. 22), oppure Nacas è un nome femminile e si riferisce alla madre delle figlie. L'ultima menzione di Isai lo vede nella spelonca di Adullam, da cui Davide mandò, per ragioni di sicurezza, i suoi genitori al paese di Moab (I Sam. 22:3–4). (M.A. MacLeod)

ISAIA

(Ebr. *y^ešaʿyāhû*, “Yahweh è la salvezza”). Figlio di Amots (ebr. *ʾāmôṣ*, da non confondere con il profeta Amos, ebr. *ʿāmôs*), abitava a Gerusalemme (Is. 7:1–3; 37:2). Secondo la tradizione ebraica, Isaia era di stirpe reale; è stato qualche volta dedotto dai racconti e dagli oracoli del suo libro che fosse almeno di discendenza nobile, ma questo non è certo: Come appare dall'intestazione del libro (1:1), egli profetizzò sotto Uzzia (791/790–740/739 a.C.), Iotam (740/739–732/731 a.C.), Acaz (735–716/715 a.C.) ed Ezechia (716/

715–687/686 a.C.). (Le date dei regni sono quelle assegnate da E.R. Thiele.) Isaia fu chiamato a essere profeta "nell'anno in cui il re Uzzia morì" (6: 1), cioè nel 740/739 a.C.; la sua ultima comparsa, databile con certezza, fu al tempo della campagna di Sennacherib nel 701 a.C. (oppure intorno al 688 a.C. se si suppone una seconda campagna di Sennacherib contro Gerusalemme). La tradizione dice che fu segato a pezzi durante il regno di Manasse (si veda *Martirio di Isaia*, cap. 5); alcuni vedono un riferimento a questo evento in Ebrei 11:37, ma ciò è incerto e la tradizione sembra non avere alcuna base storica. È possibile che Isaia fosse ancora in vita durante il regno di Manasse; l'assenza del nome di quest'ultimo da Isaia l:1 potrebbe essere dovuta al fatto che il profeta non aveva più un ruolo pubblico dopo che Manasse diventò re.

Isaia era sposato; sua moglie è chiamata "la profetessa" (8:3), forse perché anche lei profetizzava. Sono menzionati due figli, che portano entrambi nomi simbolici (8:18): Sear–Iasub, "il rimanente ritornerà" (7:3) e Maher–Shalal–Hash–Baz "affrettate il saccheggio, presto al bottino" (8:1–4).

Isaia e Michea erano contemporanei (*cfr.* 1: 1 con Mich. 1:1). L'attività di Isaia fu preceduta da quella di Amos e Osea (Am. 1:1; Os. 1:1). Amos e Osea profetizzarono soprattutto contro le tribù del Nord; Isaia e Michea concentrarono le loro profezie principalmente su Giuda e Gerusalemme (Is. 1:1).

Nella prima metà dell'VIII sec., tanto Israele sotto Geroboamo II (782–753 a.C. *ca.*), quanto Giuda sotto Uzzia, conobbero un tempo di grande prosperità. Ciò fu in gran parte dovuto alla debolezza del regno di Aram e a lunghi periodi di pausa negli attacchi dell'Assiria verso ovest. Il regno di Uzzia può essere descritto come il periodo più fiorente conosciuto da Giuda dalla disgregazione della monarchia dopo la morte di Salomone. Sotto Uzzia e Iotam, in Giuda c'era prosperità e lusso: questo stato di cose è rispecchiato in Isaia 2—4. Con l'ascesa al potere di Tiglat–Pileser III (745—727 a.C.) l'Assiria cominciò di nuovo a imporre il proprio dominio sulle regioni occidentali. Peca d'Israele e Resin di Damasco formarono una coalizione anti–assira e cercarono di costringere Acaz di Giuda a unirsi a loro. Quando Acaz rifiutò, essi minacciarono di destituirlo e di mettere un loro fantoccio sul suo trono (734 a.C.). L'azione di Isaia in quel momento è narrata nel cap. 7. Acaz commise una follia peccaminosa chiedendo l'aiuto del re assiro; il risultato fu che Giuda divenne uno stato satellite dell'Assiria. Nel 732 a.C. gli Assiri conquistarono Damasco e annessero il territorio d'Israele a nord della valle d'Izreel, lasciando Osea a governare il restante del regno del Nord come loro vassallo. Quando egli si ribellò, Salmanassar V (727–722 a.C.) assediò Samaria e il suo successore, Sargon II (722–705 a.C.), la conquistò nell'anno in cui ascese al trono. Anche dopo ci furono diversi moti d'indipendenza contro la dominazione assira. In queste circostanze Isaia, che si era ritirato per un certo tempo in un circolo più ristretto, dopo la sua infruttuosa protesta contro la politica estera di Acaz nel 734 a.C. (8:16–22), alzò la propria voce di nuovo per mettere in guardia Giuda dal partecipare a tali movimenti, e in particolare contro un'alleanza con l'Egitto. Secondo 14:28, nell'anno della morte di Acaz, i filistei inviarono una delegazione a Gerusalemme per organizzare un'alleanza anti–assira; anche in questa occasione Isaia pronunciò un avvertimento (14:29–32).

Sotto Ezechia ci furono altri movimenti di questo tipo, in particolare la rivolta di Asdod soffocata nel 711 a.C., quando gli Assiri assediarono e presero la città (*cfr.* Is. 20:1). Giuda e l'Egitto furono coinvolti in questa ribellione. È ben possibile che Isaia 18 sia da datare all'incirca in questo periodo; una dinastia etiope stava allora governando in Egitto. Dopo la morte di Sargon, ci furono sommosse contro il suo successore, Sennacherib (705–681 a.C.). Giuda fu uno degli stati che insorsero, e questo ebbe come conseguenza la spedizione di Sennacherib nel 701 nella quale egli invase Giuda e assediò Gerusalemme. Diversi oracoli nei capp. 28—31 possono risalire agli anni 705–701 a.C., compreso l'avvertimento contro il fare affidamento sull'Egitto (30:1–7; 31:1–3). I capp. 36 e 37 narrano la minaccia di Sennacherib contro Gerusalemme, la liberazione della città e l'attività di Isaia durante questo periodo. I capp. 38 e 39, che probabilmente si riferiscono allo stesso periodo, parlano della malattia e della guarigione di Ezechia e della missione di *Merodac–Baladan. (N.H. Ridderbos)

ISAIA, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

a) Profezie che riguardano il tempo di Isaia (1:1—35:10)

- *i)* *Introduzione* (1:1–31). Condanna del culto soltanto esteriore. Data incerta.
- *ii)* *Prime profezie di Isaia* (con qualche eccezione) (2:1—5:30). Profezia del futuro regno di pace (2:2–5; *cfr* Mich. 4:1–5). Il Giorno del SIGNORE in cui tutti coloro che sono orgogliosi saranno abbassati (2:6–22). Le donne altere di Gerusalemme ("il

catalogo della moda di Isaia") (3:16—4:1). Il canto della vigna (5:1–7).

iii) *La visione inaugurale del ministero di Isaia* (6:1–13)

iv) *L'impero mondiale presente e il futuro regno di Dio* (7:1—12:6). I capp. 7:1—9:7 risalgono al periodo della guerra siro–efraimita. Rimprovero di Acaz e profezia sull'Emmanuele (7:1–25). Ritiro temporaneo di Isaia dalla scena pubblica (8:11–22). La nascita del Messia (9:1–7). La mano tesa per colpire Efraim (probabilmente uno dei primi oracoli di Isaia) (9:8—10:4). L'Assiria umiliata dal Santo d'Israele (10:5–34). Il Messia e il Regno di Dio (11:1–12:6); qui, in modo particolare, è delineato un netto contrasto fra la violenza del mondo e la natura pacifica del regno futuro. Il cap. 12 conclude questa sezione con un canto di lode.

v) *Profezie che riguardano le nazioni straniere* (13:1—23:18). Babilonia (13:1—14:23) (che comprende un canto sarcastico molto eloquente in 14:4–23); Assiria (14:24–27); i filistei (14:28–32); Moab (15:1–16:14); Aram ed Efraim (17:1–14; probabilmente composta poco prima del cap. 7); l'Etiopia e l'Egitto (18:1—20:6) (Il capitolo 20 e probabilmente il 18 vanno datati intorno al 715 a.C. mentre la data del cap. 19 è incerta.); Babilonia (21:1–10); Edom ("Sentinella, a che punto è la notte?") (21:11–12); Arabia (21:13–17); Gerusalemme (22:1–14); Sebna ed Eliachim (22:15–25); Fenicia (23:1–18).

vi) *La consumazione: "apocalisse isaiana"* (24:1—27:13). Si veda sotto, **III**. *a*), *iv*).

vii) *Il peccato, l' oppressione e la liberazione di Sion; la caduta dell'Assiria; il vano aiuto dell'Egitto* (28:1—33:24). Molte delle profezie contenute in questi capitoli vanno datate fra il 705 e il 701 a.C. La parabola dell'agricoltore (28:23–29). Il regno messianico (32:1–8).

viii) *Futuro duplice* (34:1—35:10). Il giudizio di Edom e del mondo (34:1–17). La salvezza per "i riscattati dal SIGNORE" (35:1–10).

b) Capitoli storici (36:1—39:8)

L'invasione di Sennacherib (36:1—37:38). La malattia e la guarigione di Ezechia (38:1–22). La missione di Merodac–Baladan (39:1–8).

c) Profezie che presuppongono l'esilio in Babilonia (40:1—55:13)

Questi capitoli preannunciano la liberazione d'Israele dall'esilio e la restaurazione di Sion e, nel farlo, proclamano la maestà di Yahweh. Essi possono essere divisi come segue:

i) *Introduzione* (40:1–31). Presentazione della sostanza dei capitoli che seguiranno (vv. 1–2, 3–5; 6–11, 12–31).

ii) *Profezie fra cui spiccano quelle su Ciro* (41:1—48:22). Egli è menzionato per nome in 44:28; 45:1. *Cfr.* 41:1–16 (l'attività di Ciro farà tremare le nazioni, ma Israele non deve temere); 41:21–29 (l'attività di Ciro farà gioire Sion); 43:9–15 (Ciro sconfigge Babilonia); 44:24—45:13 (la vittoria di Ciro porta alla ricostruzione di Sion); 46:8–13 (nel mezzo delle profezie della caduta di Babilonia), 48:12–16. *Cfr.* anche le profezie della caduta di Babilonia, soprattutto 46:1—47:15. È operato un contrasto fra la "figlia di Babilonia" (cap. 47) e la "figlia di Sion" (cap. 49:14–23). In questi capitoli Israele è confortato nel suo dolore, è promessa la sua liberazione da Babilonia (*cfr.* 41:8–20; 42:8—43:8; 43:16—44:5; cap. 48, *passim*), è proclamata la maestà di Yahweh ed evidenziato il contrasto fra lui e gli idoli (42:8–17; 44:6–20; 45:9–25). Nel primo dei "Canti del Servo", 42:1–7, è presentato il Servo di Yahweh.

iii) *Capitoli nei quali è posta in evidenza la restaurazione di Sion* (49:1–54:17). Si veda in particolare: 49:14—50:3; 51:17—52:12; 54. Non si parla più delle conquiste di Ciro né della rovina di Babilonia e di conseguenza viene meno l'enfasi sul contrasto fra Yahweh e gli idoli. Nel secondo, terzo e quarto dei "Canti del Servo" (49:1–9a; 50:4–11 e 52:13–53:12), ci sono ulteriori profezie sul Servo del SIGNORE, la sua missione verso Israele e le nazioni, la sua ubbidienza e la sua sofferenza, la sua morte e la sua giustizia.

iv) *Esortazioni ad accogliere per fede queste promesse* (55:1–13).

d) Profezie varie (56:1—66:24)

Non è facile riassumere il contenuto di questi capitoli. Le profezie sono di varia natura e forse si riferiscono a periodi differenti. In alcuni brani Israele sembra essere in esilio (57:14; 58:12; 60:10–22; 63:18; 64:10–11), in altri sembra che la nazione si sia stabilita in Canaan (*p.e.* 57:3–7). Molte delle idee espresse in questi capitoli sono già apparse nelle sezioni precedenti del libro.

i) *Proseliti rispettosi della legge e persino eunuchi hanno una parte nella salvezza di Dio* (56:1–8; in particolare il v. 7).

ii) *I capi e il popolo sono entrambi rimproverati per i loro peccati, soprattutto per l'idolatria* (56:9—57:13a). Questa sezione potrebbe riferirsi al regno di Manasse.
iii) *Conforto per l'umile* (57:13b–21; in particolare il v. 15); qui si può trovare un'affinità con i capitoli 40—55.
iv) *La religione falsa e quella vera* (58:1–14). È fatta particolare menzione del digiuno e dell'osservanza del sabato.
v) *La liberazione è legata al ravvedimento* (59: 1–21): disapprovazione dei peccati (vv. 1–8); denuncia e confessione del peccato (vv. 9–15a); giudizio e liberazione (vv. 15b–20) e il patto di Yahweh (v. 21).
vi) *La liberazione di Sion* (60:1—62:12; si noti di nuovo la stretta affinità con i capp. 40—55). La gloriosa prospettiva di salvezza per Sion implica benedizione anche per le nazioni (60:1–3). L'apparizione del messaggero della buona novella in 61:1–3 (*cfr.* 40: 9; 41:27; 52:7) e la profezia che Gesù usò per il programma del suo ministero (Luca 4:17–19).
vii) *La vendetta di Yahweh contro Edom* (63:1–6).
viii) *Ravvedimento e supplica.* Dio, che nel passato ha operato liberazioni così meravigliose per il suo popolo, è ora implorato perché intervenga di nuovo in loro favore (63:7—64:12).
ix) *Ribelli contro Dio e servitori ubbidienti* (65:1–25). L'idolatria rimproverata (vv. 3–5, 11); la promessa di nuovi cieli e nuova terra (v. 17) .
x) *66:1–24.* Il Signore ripudia le forme proibite del culto (vv. 1–4), Sion sarà glorificata e i peccatori saranno puniti (vv. 5–24).

II. Origine, struttura, paternità

a) Attività letteraria di Isaia

Sono fornite poche informazioni riguardo all'attività letteraria di Isaia. In 8:1 ci si riferisce soltanto a un breve scritto ("Maher–Shalal–Hash–Baz"); 8:16 dovrebbe essere inteso in senso figurato; 30: 8 potrebbe riferirsi al mettere per iscritto la breve espressione del v. 7, "Rahab, la fannullona" (Nardoni), "gran rumore per nulla" (NVR), anche se è possibile che dovesse essere registrato un discorso più ampio. Il riferimento al "libro del SIGNORE" in 34:16 implica che la precedente profezia del cap. 34 era stata messa per iscritto. Lo stile in prima persona singolare nei cap. 6 e 8 favorisce l'ipotesi che questi capitoli siano stati scritti da Isaia stesso; è degno di nota, tuttavia, che il cap. 7 parla di lui alla terza persona singolare (*cfr.* cap. 20).

È molto probabile, infatti, che siano state scritte dal profeta più profezie di quante si indichino nei brani sopra citati. A favore di questa conclusione si può citare l'alto livello e l'unità di linguaggio e di stile. Ma se Isaia stesso avesse avuto una parte fondamentale nella composizione di questo libro, la sua struttura sarebbe stata presumibilmente più semplice di quanto non lo è in pratica.

I cap. 36—39 sono essenzialmente paralleli a II Re 18:13–20:19. A questo riguardo si dovrebbe tener presente che, secondo II Cronache 26: 22; 32:32, Isaia figurava anche come scrittore di storia. Non si può dare una risposta certa alla domanda se egli sia l'autore dei capp. 36—39.

b) Struttura

Non si può dire che il libro di Isaia sia una sfilza arbitraria di profezie sconnesse; innanzitutto perché è evidente una certa disposizione cronologica. I capp. 2—5 constano in larga misura di profezie che risalgono all'inizio dell'attività del profeta. I capp. 7:1—9:7 prendono spunto principalmente dal periodo della guerra siro–efraimita (734 a.C.). I capp. 18—20 ci portano al periodo 715–711 a.C., e varie profezie dei capp. 28—37 appartengono agli anni che vanno dal 705 al 701 a.C. La maggior parte dei cap. 40—66 sono costituiti da profezie pronunciate da un punto di vista esilico o forse persino post–esilico.

C'è anche un certo ordine tematico (si veda **I.**, Sommario dei contenuti). A questo riguardo una caratteristica evidente è il gruppo di oracoli che si riferiscono alle nazioni straniere nei capp. 13—23; si dovrebbe anche osservare che in questi capitoli le profezie sono generalmente introdotte dalle parole "Oracolo su ...". Anche i capp. 40—55 costituiscono in larga misura un'unità. Un'ulteriore osservazione: in 39:6–8 c'è chiaramente una transizione dai capp. 1—39 ai capp. 40—66.

Per contro, l'ordine cronologico non è certamente stato seguito sempre. Ad esempio, 9:8—10:4 contiene quella che forse è una delle profezie più vecchie di Isaia; il cap. 17 può essere datato al periodo appena precedente al 734 a.C., cioè vicino nel tempo al periodo a cui fa riferimento il cap. 7. Anche la profezia di 28:1–6 risale ai primi tempi del ministero del profeta. C'è da notare, inoltre che, mentre le profezie legate all'esilio si trovano principalmente nei capp. 40—55, anche il cap. 35 presuppone il periodo dell'esilio. Potremmo essere costretti a concludere perfino che i capp. 56—66 mettano insieme, l'una accanto all'altra, profezie i cui rispettivi punti di vista sono pre–esilico (*p.e.* 56:9—57:13), esilico (*p.e.* capp. 60—62) e post–esilico (*p.e.* cap. 58).

Inoltre, è evidente che la disposizione secondo gli argomenti trattati non è stata fatta in modo com-

pletamente coerente. Come abbiamo visto, i capp. 13—23 sono costituiti principalmente da profezie sulle nazioni straniere, ma il cap. 22 è un'eccezione, mentre anche altrove ci sono profezie contro le nazioni straniere (*p.e.*, l'oracolo contro l'Assiria in 10:5–34 è simile a quello in 14:24–27).

Si dovrebbe anche osservare i titoli in 1:1; 2:1 e 13:1 e il fatto che il resoconto della visione nel contesto del quale Isaia ricevette la chiamata a essere un profeta non appare prima del cap. 6.

La situazione è complessa, in verità più complessa di quanto si possa dedurre dalle considerazioni delineate brevemente sopra. Possiamo essere certi che il nostro libro di Isaia è stato costruito sulla base di raccolte più brevi, ma alla fine dobbiamo concludere che la storia della sua composizione non può più essere ricostruita. Gli studiosi hanno fatto diversi tentativi per tracciare le fasi della sua composizione, ma non hanno raggiunto conclusioni convincenti. Così, alcuni hanno ipotizzato che i capp. 1—12, 13—23, 24—27, 28—35 formavano originarie raccolte separate. Certamente queste divisioni, così come le abbiamo, formano più o meno delle unità indipendenti. Il canto del cap. 12, o la promessa di salvezza nel cap. 35, costituirebbe una conclusione appropriata per una raccolta. Dovremmo però tener conto della possibilità che ciò sia dovuto al lavoro dell'ultimo redattore.

Quanto ai capp. 40—55, probabilmente contengono una raccolta di profezie che in origine erano indipendenti: non si deve certo presumere che formassero un'unità fin dall'inizio. D'altra parte, in questi capitoli gli stessi argomenti ricorrono frequentemente. La loro disposizione non è affatto arbitraria, cioè si può notare un certo ordine cronologico (si veda **I.**). Molti critici sono dell'opinione che questi capitoli, almeno in sostanza, provengano da un solo autore.

c) Paternità

Oggi molti studiosi negano che il profeta abbia composto parti importanti del libro, non solo nel senso che egli non le avrebbe scritte, ma anche nel senso che le stesse tematiche non gli appartengono. Alcuni ritengono persino che i capitoli 1—35 contengono molto materiale non suo. Altri studiosi si spingono ancora oltre ma c'è ampio accordo sul fatto che a Isaia non possano essere attribuiti i seguenti capitoli: 13:1—14:23; cap. 21; capp. 24—27; capp. 34—35. Inoltre, gli studiosi critici sono praticamente unanimi nel ritenere che i capp. 40—66 non vengano da Isaia.

I capp. 40—55 sono considerati sostanzialmente il lavoro di un profeta a cui è stato dato il nome di Deutero–Isaia ("Secondo Isaia"). Si ritiene che le sue profezie debbano essere datate fra le prime vittorie del re persiano, Ciro (550 a.C. *ca.*) e la conquista di Babilonia da parte dello stesso, seguita dal suo decreto che permetteva ai giudei in esilio di ritornare nel loro paese (538 a.C.). Alcuni sostengono che parte delle profezie del Deutero–Isaia dovrebbero essere attribuite al periodo successivo al 538 a.C. Si pensa che lo scenario in cui si è mosso questo profeta sia stato Babilonia, mentre altri pensano che si trattasse di Israele, l'Egitto o altro ancora.

Per quanto concerne i capp. 56—66, alcuni studiosi attribuiscono anche questi al Deutero–Isaia, mentre altri li attribuiscono a un autore diverso, detto Trito–Isaia ("Terzo Isaia"), che si ritiene sia vissuto intorno 450 a.C., al tempo di Malachia (così, B. Duhm), oppure nel 520 a.C. *ca.*, al tempo di Aggeo e Zaccaria (così, E. Sellin e K. Elliger). Secondo altri ancora le profezie dei capp. 56—66 non apparterrebbero tutte allo stesso periodo; si è sostenuto persino che alcune provengano dal III secolo a.C. e alcune altre dal II.

Le considerazioni che seguono concernono unicamente la questione del Deutero–Isaia:

1. L'unanime testimonianza della tradizione attribuisce a Isaia la paternità di tutto il libro. I capp. 1—39 e 40—66 ci sono stati tramandati come un'unità; essendo 39:6–8 da considerare una transizione programmata fra la prima e la seconda parte del libro. Da Ecclesiastico 48:24–25 è chiaro che Gesù Ben Sira (200 a.C. *ca.*) considerava Isaia l'autore sia dei capp. 40—66 sia dei capp. 1—39. I MSS di Qumran indicano che, al tempo in cui essi furono copiati (II o I sec. a.C.), il libro era considerato un'unità. È vero che la testimonianza della tradizione extra–biblica non è determinante; e secondo lo scrivente non si può dire che l'AT stesso indichi univocamente Isaia come autore unico di tutto il libro. In ogni caso, si dovrebbero ricordare due cose.

i) Innanzitutto, il Deutero–Isaia è considerato uno dei profeti più importanti, se non *il* più importante, d'Israele; sarebbe davvero sorprendente che ogni traccia di questo grande profeta fosse stata completamente cancellata dalla tradizione al punto che il suo stesso nome ci è sconosciuto. *ii*) In secondo luogo, l'evidenza del NT occupa naturalmente un posto speciale nella testimonianza della tradizione. I seguenti brani tratti dai capp. 40—66 sono introdotti nel NT da parole come "ciò che fu detto dal profeta Isaia": 40:3 (in Matt. 3:3); 42:1–4 (in Matt. 12:17–21); 53:1 (in Giov. 12: 38 e Rom. 10:16): 53:4 (in Matt. 8:17); 65:1–2 (in Rom. 10:20–21). A questo si può aggiungere che coloro che non attribuiscono a Isaia i capp. 40—66 generalmente non gli attribuiscono il cap. 13

per le stesse ragioni; ma la soprascritta di questo capitolo lo attribuisce a "Isaia il figlio di Amots".

2. La ragione più importante per attribuire i capp. 40—66 a un deutero–Isaia è senza dubbio il fatto che essi hanno come punto di riferimento il periodo dell'esilio babilonese e più precisamente gli ultimi anni dell'esilio, a partire dal 550 a.C. Proprio all'inizio è dichiarato che Israele "ha ricevuto il doppio per tutti i suoi peccati" (40:2). Babilonia è la potenza che opprime (46—47), non l'Assiria, come ci si sarebbe aspettato al tempo di Isaia. Il re persiano, Ciro (559–529 a.C.), è menzionato per nome. La sua conquista di Babilonia è predetta in 43:14; 48:14, ma alcuni brani, come 41:1–7, 25, danno l'impressione che egli abbia già riportato i suoi primi successi.

In risposta si può dire che lo Spirito della profezia può rivelare il futuro ai profeti, fatto non sempre tenuto sufficientemente in conto dai seguaci della teoria del Deutero–Isaia; ma anche chi ne tiene conto, qui si trova di fronte a delle difficoltà. È certamente inconcepibile che Isaia fosse nel cortile del tempio, per consolare il suo popolo in vista di una calamità che non sarebbe sopraggiunta se non dopo un secolo. Potremmo supporre che il profeta abbia trasmesso queste profezie ai suoi discepoli (*cfr.* 8:16), o piuttosto che egli non le abbia pronunciate, ma solo fatte mettere per iscritto. In ogni caso, sorge la questione: se attribuiamo questi capitoli a Isaia, non dovremmo forse pensare che la sua ispirazione abbia preso una forma molto "meccanica", dato che non ha nulla a che vedere con i temi che potevano essere suggeriti alla sua mente dal contesto storico in cui viveva? Il suggerimento seguente può aiutare parzialmente a rispondere a questa obiezione.

Isaia scrisse queste profezie durante il regno di Manasse. Egli trovava impossibile apparire in pubblico in quegli anni (*cfr.* II Re 21:16). La malvagità aveva raggiunto un tale grado che si rendeva conto che il giudizio divino sarebbe senz'altro giunto (*cfr.* II Re 21:10–15); anzi, ai suoi occhi era già giunto. Poi lo Spirito di profezia gli mostrò che questo giudizio, a sua volta, avrebbe avuto termine (si veda sotto **III.** *a ii*), "Giudizio e salvezza"). Si può dire, inoltre, che il giudizio che Isaia vede con gli occhi della propria mente, come già compiuto, fu "rinviato" dal ravvedimento di Manasse (II Cro. 33:12–13) e, in seguito, dalla riforma di Giosia (II Re 22–23). Oltre a questo è importante osservare che, secondo Isaia 39: 5–7, egli sapeva che ci sarebbe stata una deportazione a Babilonia.

Pur essendo vero che queste profezie presuppongono la fase conclusiva dell'esilio a Babilonia e che Ciro è rappresentato come se fosse già entrato sulla scena della storia, tuttavia in altri aspetti l'autore si esprime molto meno concretamente riguardo alle condizioni dell'esilio di quanto ci si sarebbe aspettato da parte di qualcuno che lo viveva in prima persona.

3. Alcuni hanno fatto notare le differenze linguistiche, stilistiche e concettuali fra i capp. 1—38 e 40—46. Si può in effetti dire che nei capp. 1—39 il linguaggio è allusivo e pieno di figure, mentre in 40—66 è spesso più prolisso; che in 40—66 l'aspetto cosmologico della maestà di Dio è più in evidenza che in 1—39; mentre in 1—39 si parla del Re–Messia, in 40—66 questa figura è sostituita dal Servo sofferente di Yahweh. Tuttavia, queste divergenze non rendono necessario la rinuncia a credere nell'unità del libro, perché contrapposti a esse ci sono sorprendenti punti di somiglianza. A titolo d'esempio, si può far notare prima di tutto che, come i capp. 1—39 non descrivono solo la *gloria* del Messia (*cfr.* 11:1 con 53:2), così i capp. 40—66 non descrivono soltanto la *sofferenza* del Servo (42:1–7; 53:11–12); e in secondo luogo, che l'appellativo divino "il Santo d'Israele" si trova 12 volte nei capp. 1—39, 13 volte nei capp. 40—66 e soltanto 5 volte nel resto dell'AT. *Cfr.* inoltre J.H. Eaton, *VT* 9, 1959, pp. 138–157.

Ciò che abbiamo detto fin qui vuole indicare i lineamenti generali del dibattito, presentando i problemi e le argomentazioni addotti da ambo le parti. La conclusione è: non è necessario negare che Isaia abbia in qualche modo contribuito alla composizione dei capp. 40—66, anzi ci sono motivi per obiettare a tale negazione. Del resto, anche coloro che vogliono rimettersi incondizionatamente alla testimonianza della Scrittura possono arrivare alla conclusione che il libro di Isaia contiene alcune parti non provenienti da Isaia. Questo è forse vero già dei capp. 1—39 mentre ci sono ancora più motivi per accettare tale suggerimento per i capp. 40—66. Secondo chi scrive è accettabile sostenere che i capp. 40—66 contengono un nucleo che risale al profeta Isaia, sulla quale i suoi discepoli (uomini che si sentivano strettamente legati a lui) hanno successivamente lavorato nello stesso spirito del profeta. È tuttavia impossibile per noi stabilire quanto appartenga a questo nucleo originale e quanto alle elaborazioni successive.

Due osservazioni finali chiuderanno questa sezione.

Oggi esiste un orientamento di pensiero assai diffuso che pone molta enfasi sul significato della tradizione orale e secondo il quale i discorsi di un profeta erano tramandati oralmente dalla cerchia dei suoi discepoli; in questo processo essi venivano ripetutamente adattati al cambiamento delle

circostanze. Se c'è un elemento di verità in questo punto di vista, esso dovrebbe certamente essere tenuto in considerazione in qualsiasi tentativo di spiegare l'origine di Isaia 40—66. Esso potrebbe portare alla conclusione che questi capitoli contengono un nucleo derivante da Isaia, ma non è certo a quanto ammonti rispetto alle elaborazioni compiute dai suoi discepoli.

Bisognerebbe ricordare che chi non riconosce a Isaia tutti i capp. 40—66 spesso pensa che l'autore o gli autori di questi capitoli appartenessero alla scuola di Isaia. Si ammette, oltre a tutte le ragioni che indicano la diversità di paternità, l'esistenza di una stretta affinità fra i capp. 1—39 e i capp. 40—66. Si veda, *p.e.*, ciò che è stato detto sopra riguardo all'appellativo "il Santo d'Israele".

III. Il messaggio del libro

Fin da tempi antichi Isaia è stato considerato il più grande dei profeti dell'AT; è stato definito "l'aquila fra i profeti", "l'evangelista del vecchio patto" e cose del genere. Il suo libro non ha solo uno stile e concetti elevati, ma è anche ricco di significato spirituale.

a) Capitoli 1—39

Nel cercare di delineare il messaggio di questi capitoli possiamo cominciare con l'appellativo divino "il Santo d'Israele" (che, come abbiamo visto, è caratteristico di Isaia) e con il nome di uno dei suoi figli, Sear–Iasub, "il resto ritornerà".

La santità di Dio era un concetto scritto in modo indelebile nel cuore di Isaia fin dalla visione inaugurale del suo ministero (6:3). Come Amos è stato chiamato il profeta della giustizia e Osea il profeta della fedele bontà di Dio, Isaia è stato definito il profeta della santità (*cfr.* 1:4; 5:16, 24; 8:14; 10:17, 20; 12:6; 17:7; 29:23; 30:11–12; 31:1; 37:23). Dio è il Santo; ciò significa che egli è così esaltato al di sopra delle sue creature da essere totalmente diverso da loro non solo nella sua perfezione morale (*cfr.* 6:5), ma anche nella sua potenza, nella sua ira, nel suo amore, nella sua fedeltà e in tutte le sue virtù (*cfr.* anche 29:16; 31:3). La santità del Signore è la vera essenza del suo essere, che porta gli uomini a tremare davanti a lui quando lo adorano.

Questo Dio santo si è legato in un modo speciale a Israele (1:2; 5:1–4, *ecc.*) e in particolare alla casa di Davide (8:13; 11:1, *ecc.*). Egli abita in mezzo a Israele, sul monte Sion (8:18: 11:9).

Il fatto che Dio sia "il Santo d'Israele" implica una tensione costante nella relazione che ha con il suo popolo. Da una parte, si scaglia con forza contro il peccato d'Israele; dall'altra parte, non rompe il suo patto. Da qui la certezza: "il resto ritornerà". Questo significa anzitutto che quando arriverà il giudizio, resterà solo un residuo, ma significa anche, almeno un residuo rimarrà, un residuo tornerà davvero (nel paese). Nella sua ira, Dio si ricorda di avere misericordia. Si può anche tradurre: "il resto torna a Dio, e cambia la sua comprensione delle cose"; il suo ritorno e la sua liberazione avvengono per mezzo della conversione. Questa dottrina del residuo occupa sin dall'inizio un posto preminente nella predicazione di Isaia (6:13). Forse il profeta ha intravisto le origini del residuo nella cerchia dei suoi discepoli, in mezzo ai quali si è ritirato dalla vita pubblica per tempo considerevole nella fase iniziale del suo ministero (8:16–18).

Alcune implicazioni dell'insegnamento di Isaia appena delineato possono essere le seguenti.

i) Le esigenze di Dio e il peccato d'Israele. Il Santo d'Israele esige che il suo popolo lo santifichi (8:13) ponendo la propria fiducia in lui solo, osservando i suoi comandamenti, dando ascolto alle parole dei suoi profeti. Dato che Yahweh ha fatto un patto con Israele, il peccato è essenzialmente quello di apostasia (1:2–4; 30:1–9, *ecc.*). Invece di mantenere la dovuta umiltà nei confronti della presenza del Santo d'Israele, essi sono alteri e frivoli (2:6–8; 3:8; 5:15–16, 19–23; 22:1–3; 28:15; 29:14–16; 32:9–13). Isaia sottolinea ripetutamente che il peccato, in qualsiasi campo venga commesso, è anzitutto peccato contro Dio.

Il profeta denuncia il culto peccaminoso (sebbene questo non sia una caratteristica importante della sua predicazione come lo è in quella di Osea); inveisce contro un rituale che si limita agli aspetti esteriori (1:10–15; 29:13), contro l'offerta di sacrifici sopra gli alti luoghi (1:29), contro il culto pagano (2:6–8; 17:7–8; 30:22; 31:7, si veda anche 8:19).

Soprattutto, durante i primi anni del suo ministero, parla anche duramente contro i peccati in campo sociale: oppressione degli indifesi, lusso eccessivo, ebbrezza, *ecc.* (*cfr.*, 1:15–17, 21–23; 3:14–26; 5:7–8, 11–14, 22–23; 10:1–2; 28:7–11; 32:9–15). A questo riguardo possiamo pensare a una possibile influenza di Amos.

In campo politico, la richiesta principale di Isaia è la fiducia nel Santo d'Israele (7:9–16; 8:12–13; 10:20; 17:7; 28:16; 30:15, *ecc.*). Che cosa comportava questo in pratica? Egli non si è mai opposto a una buona difesa, ma ha posto ripetutamente in guardia contro coalizioni, soprattutto con l'Egitto (14:28–32; capp. 18 e 20; 30:1–7; 31:1–3). Questo consiglio, date le circostanze, poteva anche essere un segno di saggezza politica (*cfr.*, 36:5–6), tuttavia i suoi avvertimenti non dovrebbero essere attribuiti a un'acuta visione politica, ma

alla rivelazione divina (si veda anche 30:1). Forse a volte gli avvertimenti di Isaia sono stati tenuti in considerazione (non ci è noto alcun conflitto aperto fra l'Assiria e Giuda durante gli anni 714–711 a.C.) ma spesso la gente non lo ascoltava. L'atteggiamento di Acaz, *p.e.*, è descritto chiaramente nel cap. 7 (*cfr.* II Re 16:7–9); mentre per quanto riguarda il tempo di Ezechia, si veda 29:15; 30: 1–7; 31:1–3; 36:4–10 (*cfr.* II Re 18:7).

ii) *Giudizio e salvezza.* Si obietta spesso che la predicazione del giudizio e della salvezza in Isaia 1—39 contiene intrinseche contraddizioni. Da ciò si conclude che diverse parti di questi capitoli non sono di Isaia, oppure che le sue idee hanno subito un cambiamento. Si ipotizza, *p.e.*, una distinzione fra un periodo pro–Assiria e un altro anti–Assiria; abbiamo già detto però che nel titolo "il Santo d'Israele" è implicita un'inevitabile tensione. Nei diversi casi questo può significare che egli protegge Israele e Gerusalemme, la città del tempio, la città reale, oppure che entra espressamente in giudizio contro Israele e contro Gerusalemme. Quindi non ci si deve sorprendere se il profeta, nella sua predicazione del giudizio e della salvezza, non pone sempre l'enfasi sulla stessa cosa (*cfr.* 28:23–29 dove si nota giustamente il posto centrale che occupa la parabola nella predicazione di Isaia). Egli mette costantemente l'accento su ciò che gli è stato rivelato fin dall'inizio, nella sua visione inaugurale (6:11–13). Un giudizio globale deve venire allo stesso modo su Giuda e su Gerusalemme (3:1–4; 5:1–7, 8–24; 32:9–14, *ecc.*), a questo proposito sono citati gli assiri (5:26–30; 7:17–25; 8:5–8); ma durante e dopo questo giudizio, che di conseguenza a volte è descritto come un giudizio che purifica (1:24–26; 4:2–6), è salvato un residuo per il quale è assicurato un futuro vittorioso (4:2–6; 10:20–22).

Ci sono ancora altre cose da notare: il giudizio globale di Gerusalemme non arriva immediatamente. A Isaia è dato di profetizzare che l'attacco di Peca e Resin fallirà (7:1–8:4), che gli assiri invaderanno Giuda e causeranno grande angoscia a Gerusalemme, ma verranno a loro volta colpiti dal giudizio divino e non sarà loro permesso di conquistare la città (8:9–10; 10:5–34; 14:24–32; cap. 18; 29:1–8; 31:4–9; 37:6–7, 21–35). Un'affermazione non contraddice l'altra. (Si deve anche osservare che, prima delle rassicuranti profezie di 37:6–7, 21–35, Sennacherib si è comportato in modo sleale, 30:1–7; *cfr.* II Re 18:14–16, e ha bestemmiato il Santo d'Israele.) Il fatto che le profezie di Isaia su questo tema non siano intrinsecamente contraddittorie è dimostrato anche dal loro compimento. Gli assiri causarono davvero molta angoscia a Gerusalemme nel 701 a.C. ma non riuscirono a conquistarla; in seguito, un giudizio globale cadde veramente su Gerusalemme per mano dei babilonesi. Da nessuna parte Isaia indica gli assiri come gli esecutori del giudizio su Gerusalemme; in un momento successivo egli predisse che sarebbero venuti i babilonesi (39:5–8). Infine, alcune profezie, come quelle di 5:14–16, hanno il loro completo adempimento solo nel giudizio escatologico (si veda sotto **IV**).

A questo proposito, si dovrebbero menzionare anche gli inviti del profeta al ravvedimento. In un certo senso il suo annuncio del giudizio e della salvezza è di tipo condizionale: se induriscono i cuori, seguirà il giudizio, se si ravvedono, riceveranno il perdono e la salvezza (1:16–20; 30:15–17, *ecc.*). Ma questo annuncio è solo in un certo senso legato a una condizione, perché sin dalla sua visione inaugurale gli era stato rivelato che Yahweh era intenzionato a mettere in atto il giudizio su Giuda; la grande maggioranza del popolo era immersa così profondamente nel peccato che la predicazione di Isaia non avrebbe avuto altro effetto se non quello di indurire ancora di più il loro cuore (6:9–13). Allo stesso modo, non c'è alcun dubbio riguardo alla futura salvezza. la predicazione del profeta, nell'indurire i cuori dei suoi uditori, contribuì a far maturare Israele per il giudizio, ma nello stesso tempo contribuì al rinvio dello stesso, al riscatto di Gerusalemme e alla formazione del residuo a cui Yahweh intendeva concedere la sua salvezza.

La salvezza proclamata da Isaia comprende la liberazione di Gerusalemme dalla grande angoscia, anche se non è la salvezza definitiva. Quella che è stata promessa, nel suo senso più pieno, è basata sulla remissione dei peccati (1:18; 6:5–6, *ecc.*) e consiste in un rinnovamento del cuore (*cfr.*, 32:15–20), in una vita vissuta secondo i comandamenti di Dio, coronata di prosperità e di gloria. In questa salvezza Sion avrà un posto centrale, ma anche le altre nazioni ne saranno partecipi (1:19, 26–27; 2:2–5; 4:2–6; 33:13–16). Qui si dovrebbero menzionare in particolare le profezie messianiche che sono di capitale importanza (si veda 9:1–7; 11:1–10, dove c'è un forte contrasto con l'impero assiro descritto in 10:5–11, *cfr.* anche 16:5; 28:16–17; 32:1–8; 33:17; la profezia dell'Emmanuele in 7:14 è anche messianica, come dimostra la sua citazione in Matteo 1:22–23, ma in modo indiretto, come indica il v. 16). In queste profezie Isaia usa naturalmente termini dell'AT: il Messia viene descritto come il re d'Israele e viene promossa l'idea che egli libererà il suo popolo dagli assiri (9:3; *cfr.* 11:1–10 con l'oracolo precedente). Per mezzo di questi termini egli presenta un ritratto glorioso della salvezza futura, un ritratto che i cristiani ritengono abbia avuto inizio con la

prima venuta di Cristo e si completerà con la sua seconda venuta (*cfr.* 11:9, *ecc.*).

iii) Il Santo d'Israele e le nazioni. Che Yahweh sia l'unico vero Dio è un fatto dichiarato con diverse sfumature nei capp. 40—66, tuttavia anche in 1—39 è sottolineato molto chiaramente (2:8; 30:22; 37:16). Yahweh è il Signore di tutta la terra (6:3). Tutto quello che accade è opera sua, l'esecuzione di un suo decreto (5:12, 19; 14:24, 26; 37: 26, *ecc.*). Egli dirige la storia d'Israele e quella delle altre nazioni. L'Assiria è la verga della sua ira (10:5–12; *cfr.* 5:26; 7:17–20; 8:7–8); ma poiché gli assiri perseguono le loro proprie ambizioni (10:7–11), sono superbi, violenti, crudeli, infedeli e bestemmiatori di Yahweh, dovranno subire il suo giudizio (8:9; 10:5–12; 14:24–27; 18:4–6; 29:1–8; 30:27–33; 31:8–9; 33:1; capp. 36—37). Si vedano inoltre le profezie concernenti Babilonia (capp. 13—14; 21:1–10), Moab (capp. 15—16; *cfr.* anche 25:10–12), l'Etiopia e l'Egitto (capp. 18—20), Edom (21:11–12 e cap. 34) e altre nazioni. Dovremmo osservare anche che Isaia non predice per le nazioni solo disastri ma anche benedizioni, *p.e.* nella magnifica profezia di 19:18–25, con la sua promessa che l'Egitto, l'Assiria e Israele saranno insieme testimoni di Yahweh (*cfr.* 16:1–5; 18:7; 23:15–18 e anche 2:2–5; 11:10).

iv) Capp. 24—27. Questi capitoli, che formano l'epilogo dei capp. 13—23, meritano di essere menzionati per la loro descrizione del giudizio del mondo (24) e della grande salvezza che Dio compirà (tutte le nazioni avranno una parte in essa: "Egli annienterà per sempre la morte"; 25:6–12) e a causa del riferimento che in essi si fa alla risurrezione del giusto (26:19).

b) Capitoli 40—55

Gerusalemme giace in rovina, Giuda è in esilio a Babilonia e l'esilio è durato a lungo. Il popolo d'Israele è in grande angoscia (42:22; 51:18–20), l'ira del SIGNORE pesa sopra di esso a motivo dei loro peccati (40:2; 42:24–25; 51:17, *ecc.*); il popolo pensa che egli li abbia dimenticati (40:27; 49: 14). Alcuni di loro sono arrivati a considerare il luogo dell'esilio come la propria patria, ma il profeta assicura che Yahweh sta per liberare il suo popolo e li esorta a credere in questa promessa.

i) Il Santo d'Israele (41:14, 16, 20; 43:3, 14–15; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 55:5) *può venire in aiuto.* In considerazione di quanto è stato detto sopra, non sorprende che nell'AT non sia affermato con tanta enfasi come in questi capitoli che Yahweh è l'unico vero Dio, che lui solo può soccorrere (*cfr.* 41:1–4, 21–29; 43:10–11; 44:6, 8; 45:5, 14, 18, 21–22; 46:9). Credere in altri dèi è inutile, il culto delle immagini è peccaminosa follia (40:18–20; 41:7, 29; 42:8, 17; 44:6–20, 25; 45:20; 46:1–8; 47:9–15). Egli trascende di gran lunga tutte le sue creature; ha creato tutte le cose (questo fatto è sottolineato più nei capp. 40—55 che nei capp. 1—39) e dirige il corso degli eventi (*cfr.* 40:12–26, che costituisce l'introduzione ai vv. 27–31; *cfr.* 41:4; 43:13; 44:7; 48:13). Egli è il Dio eterno (40:28; 41:4; 43: 10; 44:6; 48:12); agisce secondo il suo volere (45: 9–13), e la sua volontà sarà sicuramente adempiuta (44:28; 46:10). La sua parola, pronunciata per mezzo dei profeti, non ritornerà a lui "a vuoto", senza aver portato a termine la propria missione (40:6–8; 55:10–11). Persino un conquistatore del mondo come Ciro non è che uno strumento nelle sue mani, per eseguire il suo volere (41:1–4, 21–29; 43:9–15; 44:24–45:13; 46:8–13; 48:12–16).

ii) Il Santo d'Israele è disposto ad aiutare. Israele non ha meritato il suo aiuto; ha dimostrato di non esserne degno (43:22–25, *ecc.*), ciononostante è il suo popolo (40:1, *ecc.*; *cfr.* anche 43:15; 44:2) e il nome di Dio, la sua reputazione sono coinvolti nella liberazione d'Israele (48:1–11). Il suo rapporto con Israele, con Sion, è paragonato al vincolo matrimoniale (50:1; 54:5–8). Egli lo ha scelto fra tutte le nazioni (41:8–9; 48:10, *ecc.*) ed esso è il suo servo, titolo che implica sia un privilegio (41:8–9), sia una missione (43:10). Il suo amore è posto su Israele, su Sion, in modo immutabile (40:11; 43:3–4; 46:3–4; 49:15–23), e la sua giustizia è la garanzia della liberazione della nazione (41:10; 45:24).

iii) Il Santo d'Israele aiuterà sicuramente. La salvezza futura è dipinta con colori vivaci. La base di questa salvezza, e la sua stessa essenza, stanno nel fatto che egli allontana la sua ira e perdona il peccato d'Israele (40:2; 43:25; 44:22; 51:21–23. *ecc.*). Egli usa Ciro come strumento per avviare la sua salvezza; Ciro è descritto in termini piuttosto sorprendenti come l' "unto" di Yahweh (45: 1) e come l'uomo che egli "ama" (48:14). Babilonia è sconfitta da lui (capp. 46—47; *cfr.* 43:14; 48: 14); Israele è liberato, i suoi figli esiliati sono radunati da tutti i paesi della loro dispersione e ritornano in Canaan (43:1–8, 18–21; 48:20–21; 49: 24–26; 52:11–12). Il SIGNORE ritorna a Sion (40:9–11; 52:7–8), Sion è di nuovo abitata (49:17–23; 54: 1–3), ricostruita (44:28; 45:13; 54:11–12) e protetta (54:14–17).

Si osservino in particolare i punti seguenti. 1. Quest'opera di liberazione è descritta come una nuova creazione (41:20; 45:8; *cfr.* 45:18). I miracoli che avevano caratterizzato l'esodo devono ora essere ripetuti su scala maggiore (43:16–21; 48:21; 51:9–10). 2. Il profeta vede tutto il futuro come un'unità. La liberazione d'Israele dall'esilio è vista come l'inizio della grande era della sal-

vezza, nella quale tutte le cose saranno fatte nuove. Qui si può notare che il ritorno d'Israele verso la patria è accompagnato da una serie di miracoli nella natura (41:17–20; 43:18–21; 49:9b–10;55: 12–13; *cfr.* 54:13). **3.** È ripetutamente sottolineato che il principale scopo di tutto questo è la lode e la gloria di Dio (41:20; 43:21; 44:23; 48:9–11).

Il profeta spende le sue energie nel tentativo di convincere il popolo ad accettare e a credere a questa benedizione certa (si veda soprattutto il capitolo che chiude questa sezione, il 55). Egli cerca di convincerli, mettendo in evidenza la maestà di Yahweh (*cfr.* 40:12–31; 49:14–23). Isaia sfida anche le nazioni dei gentili e i loro dèi: possono *questi* dèi fare quello che fa il Dio d'Israele? Ciro deve la propria esistenza al Dio d'Israele che lo ha suscitato perché fosse lo strumento per liberare il suo popolo. Il Dio d'Israele è quindi l'unico che possa predire il risultato delle azioni di Ciro. Come è certo che Yahweh ha fatto avvenire le cose di prima (cioè che egli nei tempi passati ha adempiuto ciò che ha predetto) così è certo che farà avvenire le "cose nuove", adempiendo le promesse che ora fa per mezzo del suo profeta (41:1–4, 21–29; 43:9–15; 44:6–45:25; 46:8–13; 48: 12–16; *cfr.* 42:9; 48:1–11). Con tutto questo Isaia non fornisce prove nel senso stretto del termine, ma fa un forte appello alla mente, al cuore e alla coscienza.

Quanto sopra sottolinea il chiaro universalismo di questi capitoli. Il SIGNORE, il creatore dell'universo, dirige gli eventi del mondo, compresa la carriera vittoriosa di Ciro. Egli rimprovera le nazioni, particolarmente Babilonia, per la loro ostilità verso Israele e anche per la loro idolatria (41:11–16; 42:13, 17; capp. 46–47). La meta verso la quale egli sta guidando il corso della storia è riassunta nelle parole "Ogni ginocchio si piegherà davanti a me, ogni lingua mi presterà giuramento" (45:23); in questa sottomissione a Yahweh sta anche la salvezza delle nazioni del mondo; *cfr.* 42: 10–12; 45:6, 22–24; 51:4–5.

iv) Per quanto concerne i "Canti del Servo" (42:1–7; 49:1–9a; 50:4–11; 52:13–53:12), si veda la voce *servo del Signore.

c) Capitoli 56—66

In questi capitoli conclusivi sono particolarmente degni di nota i seguenti aspetti:

1. Yahweh è presentato come il Dio vivente. Egli è tremendo nella sua ira (59:16–19; 63:1–6), ma si china con benevolenza verso il suo popolo, mostra loro misericordia e li consola, si compiace di Sion (57:15–19; 60:10; 61:1–3; 62:4–5; 63:7, 15; 65:1–2, 8, 19; 66:2, 13). Il fatto che egli non è una potenza inflessibile o inesorabile è mostrato in modo commovente nella rassegna dei rapporti intrattenuti nel passato con Israele (63:7–14).

2. Viene tracciato un forte contrasto fra gli israeliti che amano Dio e quelli che gli disubbidiscono (*p. es.* 57:1; 65:13–16; 66:5; *cfr.* 65:8).

3. Si dice spesso, ma senza giustificazione, che in alcune parti, perlomeno in questa sezione del libro, è manifestato uno spirito legalista e nazionalista. Certamente è indicato chiaramente che per partecipare alla salvezza futura è necessario praticare la giustizia, e di quando in quando è sottolineata l'importanza dell'osservanza del sabato (*p.e.*, 56:1–8). Ciò non ha lo scopo di inculcare uno spirito ritualistico e legalistico; al contrario, questo spirito è severamente condannato (capp. 58; 66:1, 5), mentre viene ripetutamente raccomandato un atteggiamento di umiltà (57:15; 61: 2–3; 66:2). Quanto alla glorificazione di Sion (si veda 60:4–7; 61:5–11; 66:20), questa non è una mera esplosione di sentimento nazionalista. Sion non è solo la capitale di Giuda, ma è la dimora di Dio e i gentili che si convertono a lui partecipano alla sua salvezza (56:1–8; 60:3).

Bibliografia. Si vedano le introduzioni all'AT e i commentari, tra cui: J. Mauchline, *Isaiah 1–39*, *TBC*, 1962; C.R. North, *Isaiah 40–55*, *TBC*, 1964; D.R. Jones, *Isaiah 56–66 and Joel*, *TBC*, 1964; C.R. North, *The Second Isaiah*, 1964; E.J. Young, *The Book of Isaiah*, *NIC* 1, 1965, 2, 1969, 2, 1972; H.C. Leupold, *Exposition of Isaiah I* (capp. 1—39), 1968; J.L. McKenzie, *Second Isaiah*, *AB*, 1968; O. Kaiser, *Isaiah 1–12*, *OTL*, 1972, *Isaiah 13–39*, *OTL*, 1974; C. Westermann, *Isaiah 40–66*, *OTL*, 1969; A.S. Herbert, *Isaiah 1–39*, CBC, 1973. *Cfr.*, anche: O.T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950; J.D.W. Watts, *Isaiah*, 1989; *Isaiah 1–33*, 1985; *Isaiah 34–66*, 1987; D. Carr, *JSOT* 57, 1993, pp. 61–80; H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah*, 1994, **in it.** *CBI* 2, pp. 229–281; *PS* 1, pp. 387–416; *IS* 1, pp. 1083–1177; *ER* 6, pp. 334–340; J.A. Motyer, *Isaia*, GBU, Chieti, 2002; B. Childs, *Isaia*, Brescia, 2005; P.D. Hanson, *Isaia 40–66*, Torino, 2006. (N.H. Ridderbos)

*Canone dell'AT; *Profezia

IS–BOSET

Si pensa generalmente che il nome (II Sam. 2–4) fosse Esbaal, modificato dagli scribi in ***bōšeṯ*** ("vergogna") al posto del nome del dio pagano *Baal, riportato in I Cronache 8:33; 9:39. Contro questo punto di vista si è recentemente sollevata una polemica, considerando ***bōšeṯ*** un attributo divino, "orgoglio, forza". Is–Boset ed Esbaal sarebbero nomi alternativi per lo stesso uomo (così

anche Mefiboset e Merib–Baal; si veda M. Tsevat, *HUCA* 46, 1975, pp. 71–87). Figlio di Saul, Is–Boset è l'Isvi di I Samuele 14:49 (una corruzione di Ishia, *cioè* Isbaal). Fu fatto re d'Israele a *Maanaim, fuori dalla portata dei filistei, da Abner, il comandante di suo padre. Mentre il potere di Davide cresceva, Abner avviò con lui una trattativa, ma fu assassinato. I sostenitori di Is–Boset si persero d'animo e due dei suoi ufficiali di cavalleria, Recab e Baana, lo assassinarono durante il suo riposo pomeridiano (II Sam. 2–4). Il resoconto della LXX su questo crimine è più esplicito del TM (II Sam. 4:6), che può essere emendato per concordare con il greco. La morte di Is–Boset consentì a Davide di acquisire dalla casa di Saul il controllo di tutto Israele. (A.R. Millard)

ISCRIZIONE

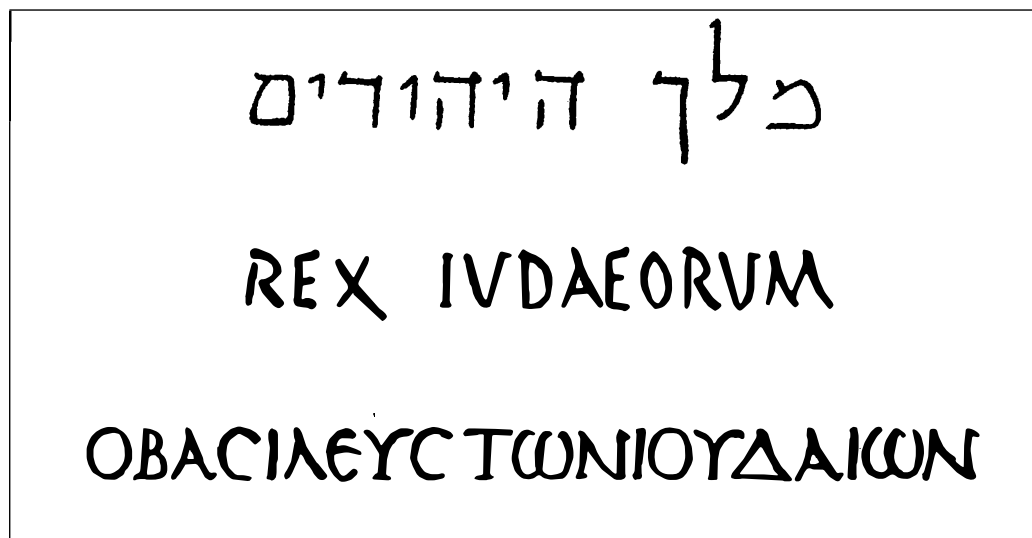
Nel NT questo termine (gr. ***epigraphē***, lat. *Superscriptio*, "una scritta su o sopra"), è impiegato in due occasioni.

1. In Matteo 22:20 (Mar. 12:16; Luca 20:24) è usato con il vocabolo ***eikōn*** in riferimento alla testa dell'imperatore e alla relativa iscrizione sul rovescio di un *denarius* d'argento (*moneta). Il *denarius* che circolava all'epoca recava il capo di Tiberio e l'***epigraphē*** TI. CAESAR DIVI AUG. F. AUGUSTUS ("Tiberio Cesare Augusto, figlio del divino Augusto"). **2.** In Marco 15:26 (Luca 23:38) l'iscrizione era l'affissione che consisteva in una tavoletta cosparsa di gesso bianco sulla quale era scritto in lettere nere il nome di un criminale condannato e il reato per cui era giustiziato. Perciò in Matteo 27:37 è chiamata *aitia* (accusa). Giovanni (19:19–20) usa il termine romano ufficiale *titulus*, chiamandolo un *titlos*. Generalmente era appesa al collo del criminale mentre compiva il percorso verso il luogo dell'esecuzione, e successivamente era affissa alla croce sopra il suo capo. L'iscrizione scritta da Pilato per Gesù in lingua ebraica, greca e latina era: "Questo è Gesù di Nazaret, il re dei Giudei". (D.H. Wheaton)

ISEI

(Ebr. *'îšî*, "marito mio"). In Osea 2:16 è il nome che gli israeliti dovevano usare per Dio, da sostituire a "mio Baal" con le sue connotazioni pagane. (J.D. Douglas)

ISMAELE

Ebr. ***yišmā'ē'l***, "Dio ascolta"). **1.** Figlio di *Abraamo e di *Agar, la serva egiziana di Sara. Quando quest'ultima si rese conto di essere sterile, diede la propria serva ad Abramo perché generasse un discendente per lei (Gen. 16:2). Un esempio di questa antica usanza è stato scoperto nelle tavolette di *Nuzi (*ANET*, pag. 220). Dopo aver concepito per Abramo, Agar cominciò a disprezzare Sara che quindi la cacciò di casa con il consenso riluttante di Abramo. Durante il suo cammino verso l'Egitto, Agar incontrò un angelo di Yahweh che le disse di ritornare e di sottomettersi a Sara e le diede anche la promessa di una discendenza numerosa per mezzo di suo figlio Ismaele, che sarebbe stato "un asino selvatico

La scritta posta sulla croce in ebraico, latino e greco (Giov. 19:19-20) riprodotta qui con i caratteri del I sec. a.C.

tra gli uomini" (16:12; *cfr.* Giob. 39:5–8). Ismaele nacque quando Abramo aveva 86 anni, 11 anni dopo essere arrivato in Canaan (16:15–16; *cfr.* 12: 4). Tredici anni dopo, sia Ismaele sia suo padre furono circoncisi in ubbidienza al comandamento di Dio (17:25–26), ma in quello stesso giorno Dio promise ad Abraamo un figlio da Sara. Il fatto che Abraamo avesse da molto tempo concentrato le sue speranze su Ismaele, lo indusse a gridare "Oh, possa almeno Ismaele vivere davanti a te!" (17:18). Dio allora gli assicurò che Ismaele avrebbe generato dodici principi e infine una grande nazione (17:20; *cfr.* 16:10; 25:13–16). Quando Ismaele aveva circa 16 anni si fece un grande banchetto per celebrare lo svezzamento di Isacco (21:8), e in questa circostanza il primo diede sfogo alla sua gelosia nei confronti del "figlio della promessa" (Rom. 9:7–9) "schernendolo". Paolo usa il verbo "perseguitava" (*ediōken*) per descrivere questo atteggiamento (Gal. 4:29) ed elaborò l'allegoria dell'opposizione tra i bigotti legalisti nei confronti di quelli "nati secondo lo Spirito" (Gal. 4:21–31). Sara insistette che tanto Ismaele quanto Agar fossero cacciati e Abraamo acconsentì solo dopo che il SIGNORE gli ebbe rivelato "da Isacco uscirà la discendenza che porterà il tuo nome" (Gen. 21:12). Agar e suo figlio quasi morirono di sete nel deserto di Beer–Sceba, finché l'angelo di Yahweh le indicò un pozzo d'acqua in risposta al pianto di Ismaele. Questi crebbe e diventò un arciere, sposò un'egiziana e fu padre di dodici principi (25:12–16). Esaù sposò una delle sue figlie (28:9; 36:3, 10). Seppellì il padre insieme a Isacco e morì all'età di 137 anni (25:9, 17). **2**. Discendente di Saul e di Gionatan, e figlio di Asel (I Cro. 8:38; *cfr.* 9:44). **3**. Uomo di Giuda, padre di quel Zebadia che era un alto ufficiale del re Giosafat (II Cro. 19:11). **4**. Figlio di Ioanan e capo di centinaia che partecipò alla cospirazione contro Atalia (II Cro. 23:1). **5**. Un figlio di Pasur il sacerdote. Fu uno di quelli obbligato da Esdra a mandar via la moglie straniera (Esdr. 10:22). **6**. Il figlio di Netania, della stirpe reale di Giuda, che uccise Ghedalia due mesi dopo la distruzione di Gerusalemme nel 586 a.C. Quando Ghedalia fu nominato da Nabucodonosor governatore di Giuda, molti giudei si unirono a lui a Mispa per motivi di sicurezza. Fra questi, tuttavia, c'era Ismaele che era geloso di Ghedalia che accetto di essere al servizio di Baalis, re di Ammon, per progettare la morte del governatore. Nonostante gli avvertimenti di Ioanan, Ghedalia si fidò di Ismaele e lo invitò a un banchetto insieme a dieci dei suoi uomini. Essi approfittarono dell'occasione per uccidere il governatore e tutti gli altri che erano a Mispa. Due giorni dopo, uccisero un gruppo di pellegrini giudei e partirono per Ammon con molti ostaggi, compreso Geremia e le figlie del re; furono inseguiti da Ioanan e da altri capitani e furono raggiunti a Gabaon. Gli ostaggi furono liberati, ma Ismaele e otto dei suoi uomini fuggirono ad Ammon (II Re 25:25; Ger. 40:7—41:18).

Bibliografia. H.C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 1942; C.F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, I, *The Pentateuch*, 1949; J.J. Davis, *Paradise to Prison*, 1975; H.C. White, *ZAW* 87, 1975, pp. 267–306, **in it.** A. Ammassari, *La religione dei patriarchi*, Roma, 1976. (J.C. Whitcomb)

ISOLA

(Ebr. *'î*, pl. *'iyyîm*, gr. *nēsos*, *nēsion*). Spesso si pensa che etimologicamente il termine ebr. indichi l'espressione "regione abitabile", a partire da un termine arabo affine; "regione costiera" è una traduzione migliore. Nell'AT è generalmente usato per indicare le isole e le zone costiere del Mediterraneo. Contiene anche l'idea di distanza, *p.e.* Isaia 66:19; Geremia 31:10. Saltuariamente sembra avere il significato a noi noto, *p.e.* "Chittim" o "Cipro" in Geremia 2:10, "Caftor" in Geremia 47:4 (probabilmente Creta). L'uso che ne fa Isaia è interessante: in 42:15 indica "terra asciutta" contrapponendola all'acqua; in 40:15 è parallelo a "nazioni"; in 41:1; 49:1 a "popoli"; e in 41:5 a "le estremità della terra". L'uso nel NT non contiene ambiguità. Sono nominate parecchie isole, *p.e.* Cipro (Atti. 4:36; 13:4; 15:39), Creta e Clauda (Atti 27:16), Malta (Atti 28:1) e Patmos (Apoc. 1: 9). (J.G.G. Norman)

ISPIRAZIONE

Sostantivo formato dalla traduzione latina di *theopneustos* in II Timoteo 3:16; la Diodati rende così l'intero verso: "Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare alla giustizia" (anche NVR; *cfr.* Nardoni: "divinamente ispirata"). Tali traduzioni non rendono completamente il senso di *theopneustos* che significa *e*spirato, divinamente *e*spirato, piuttosto che *in*spirato da Dio. Nel XIX sec. Ewald e Cremer hanno sostenuto che l'aggettivo aveva un senso attivo, "soffiare lo Spirito" e Barth sembra essere d'accordo (egli commenta che il significato è non solo che la Scrittura è "data, compiuta e guidata dallo Spirito di Dio", ma anche: "attivamente effusa, diffusa e facente conoscere lo Spirito di Dio" (*Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon/Zurich; 7 voll.; trad. ingl. *Church Dogmatics*, 1956, I. 2, p. 504). Nel

1900 B.B. Warfield ha però mostrato chiaramente che il valore del termine può essere solo passivo. L'idea non è quella di Dio che soffia tramite la Scrittura, o della Scrittura che effonde Dio, ma di Dio che soffiando ha prodotto la Scrittura. Le parole di Paolo non significano che la Scrittura ispira (benché questo sia vero), ma che la Scrittura è un prodotto divino e deve essere avvicinata e valutata come tale.

Il "soffio" o "spirito" di Dio nell'AT (ebr. *rûaḥ*, *n^e^sāmâ*), denota potenza divina emanata da lui, nella creazione (Sal. 33:6; Giob. 33:4; *cfr.* Gen. 1: 2; 2:7), nella preservazione della creazione (Giob. 34:14), nella rivelazione trasmessa per mezzo dei profeti (Is. 48:16; 61:1; Mich. 3:8; Gioe. 2:28–29), nella rigenerazione (Ez. 36:27), e anche nel giudizio (Is. 30:28, 33). Il NT rivela che questo "soffio" (gr. *pneuma*) divino è una persona della Trinità. Il "soffio" di Dio (*cioè* lo Spirito Santo) ha prodotto la Scrittura come un mezzo per comunicare la comprensione spirituale delle cose. Sia che traduciamo *pasa graphē* come "tutta la Scrittura" o "ogni parte di essa" e qualunque traduzione seguiamo nel tradurre il greco, l'intenzione di Paolo è fuori dubbio: egli sta affermando che tutto ciò che rientra nella categoria della Scrittura, tutto ciò che trova posto negli "scritti sacri" (*hiera grammata*, v. 15), proprio perché è ispirato da Dio, è utile per la guida tanto della fede quanto della vita.

Sulla base di questo brano paolino, la teologia usa abitualmente il termine "ispirazione" per esprimere il concetto dell'origine e della qualità divine della Sacra Scrittura. In senso attivo, il sostantivo indica l'atto del soffiare fuori di Dio che ha prodotto la Scrittura; in senso passivo, significa l'ispirazione della Scrittura. Il termine è anche usato più in generale per l'influenza divina che ha reso capaci gli umani strumenti della rivelazione (profeti, salmisti, uomini saggi e apostoli) di pronunciare, così come di scrivere, le parole di Dio.

I. Il concetto di ispirazione biblica

Secondo il brano di II Timoteo 3:16, ciò che è ispirato sono proprio gli scritti biblici. L'ispirazione è un'opera di Dio che termina non negli uomini che dovevano scrivere la Scrittura (come se, avendo dato loro un'idea di quello che dovevano dire, Dio avesse lasciato che cercassero da soli un modo per dirlo), ma nel vero e proprio prodotto scritto. È la Scrittura (*graphē*, il testo scritto) a essere ispirata da lui. Qui il concetto fondamentale è che tutta la Scrittura ha lo stesso carattere che avevano i sermoni dei profeti, sia quando erano predicati sia quando venivano scritti (si veda II Pie. 1:19–21 sull'origine divina di ogni "profezia della Scrittura"; *cfr.* anche Ger. 36; Is. 8:16–20). In altre parole, essa non è solo la parola dell'uomo, il frutto del pensiero, premeditazione e arte umana, ma nello stesso tempo Parola di Dio, pronunciata mediante la bocca dell'uomo o scritta con la penna dell'uomo. Vale a dire che la Scrittura ha una duplice paternità e l'uomo è solo l'autore secondario: l'autore principale, per la cui iniziativa, incitamento e illuminazione e sotto la cui direzione ogni scrittore umano ha fatto il proprio lavoro, è Dio, nella persona dello Spirito Santo.

La rivelazione data ai profeti fu essenzialmente verbale; spesso era espressa in visioni, eppure "la rivelazione in visioni è rivelazione verbale" (L. Koehler, *Old Testament Theology*, E. T. 1957, p. 103). Brunner ha osservato che nelle "parole di Dio che i profeti proclamavano in quanto ricevute direttamente da Dio e che hanno avuto l'ordine di ripetere nel modo in cui le hanno ricevute ... forse possiamo trovare l'analogia più stretta con il significato della teoria dell'ispirazione verbale" (*Revelation and Reason*, 1946, p. 122, n. 9). Ed è certamente così; non troviamo soltanto un'analogia, ma il suo paradigma; ed è sbagliato parlare di "teoria", in quanto si tratta della dottrina biblica vera e propria. L'ispirazione biblica dovrebbe essere definita negli stessi termini teologici di quella profetica: cioè come tutto il processo (indubbiamente molteplice nelle sue forme psicologiche, come lo era l'ispirazione profetica) mediante il quale Dio spinse quegli uomini, che aveva scelto e preparato (*cfr.* Ger. 1:5; Gal. 1:15), a scrivere esattamente ciò che voleva fosse scritto per comunicare la conoscenza salvifica al suo popolo e, per suo mezzo, al mondo intero. Quindi, l'ispirazione biblica è verbale per sua natura, perché le Scritture ispirate da Dio consistono in parole date da Dio.

Ma a un tempo, la Scrittura ispirata è rivelazione scritta, proprio come i sermoni dei profeti erano rivelazione parlata. La documentazione biblica dell'auto–rivelazione di Dio nella storia della redenzione non è soltanto testimonianza umana resa alla rivelazione, ma è rivelazione in sé stessa. L'ispirazione della Scrittura è stata parte integrante nel processo della rivelazione, perché in essa Dio ha dato alla chiesa la sua opera salvifica nella storia e la sua propria autorevole interpretazione del posto da essa occupato nel suo piano eterno. L'espressione "Così parla il SIGNORE" potrebbe essere correttamente posta all'inizio di ciascun libro della Scrittura quanto lo è prima delle singole espressioni profetiche (359 volte, secondo Koehler, *op. cit.*, p. 245). L'ispirazione, quindi, garantisce la verità di tutto quello che la Bibbia afferma, proprio come l'ispirazione dei profeti garantiva la verità della loro presentazione del pensiero di Dio. (Qui "verità" indica la corrisponden-

za fra le parole dell'uomo e i pensieri di Dio, sia per i fatti citati sia per il loro significato.) L'insegnamento biblico, in quanto verità che proviene da Dio, il creatore dell'uomo e il re legittimo ha, come gli oracoli profetici, autorità divina.

II. La presentazione biblica della dottrina

L'idea della Scrittura canonica, *cioè* di un documento o corpo di documenti contenente una registrazione autorevole e permanente della rivelazione divina, risale alla stesura della Legge di Dio da parte di Mosè nel deserto (Es. 34:27–28; Deut. 31:9–13, 24–29). La verità di tutte le dichiarazioni, storiche o teologiche che la Scrittura fa e la loro autorità come parole di Dio, sono accettate in ambedue i Testamenti, senza porre domande né mettere in discussione quanto detto. Il Canone si è ampliato nel tempo, ma il concetto di ispirazione, presupposto dall'idea di canonicità, esisteva fin dal principio e rimane immutato in tutta la Bibbia. Esso comprende due concezioni.

1. *Le parole della Scrittura sono le parole di Dio stesso.* L'AT identifica la Legge di Mosè e le parole dei profeti, sia pronunciate sia scritte, con il parlare di Dio stesso (*cfr.* I Re 22:8–16; Nee. 8; Sal. 119; Ger. 25:1–13; 36, *ecc.*). Gli scrittori del NT considerano l'AT, nel suo insieme, "le rivelazioni di Dio" (Rom. 3:2), dal carattere profetico (Rom. 16: 26; *cfr.* 1:2; 3:21), scritto da uomini spinti e istruiti dallo Spirito Santo (II Pie. 1:20–21; *cfr.* I Pie. 1: 10–12). Quando Cristo e i suoi apostoli citano testi dell'AT li considerano non solo ciò che, Mosè, Davide o Isaia, *p.e.*, dissero (si veda Mar. 7:10; 12: 36; 7:6; Rom. 10:5; 11:9; 10:20; *ecc.*), ma anche ciò che Dio disse mediante questi uomini (si veda Atti 4:25; 28:25, *ecc.*), oppure qualche volta semplicemente come ciò che "Dio" (*p.e.* I Cor. 6:16; Ebr. 8:5, 8), o lo Spirito Santo, disse (Ebr. 3:7; 10:15). Inoltre, le dichiarazioni dell'AT, che nel loro contesto non sono ascrivibili a Dio, sono citate come cose dette da Dio (Matt. 19:4–5; Ebr. 3:7; Atti 13: 34–35, che citano rispettivamente Gen. 2:24; Sal. 95:8; Is. 55:3). Oltre a questo, Paolo fa riferimento alla promessa di Dio rivolta ad Abraamo e alla sua minaccia al faraone, parole pronunciate entrambe molto prima che ne venisse scritta la testimonianza biblica, come parole che la *Scrittura* disse a questi due uomini (Gal. 3:8; Rom. 9:17), cosa che dimostra quanto egli considerasse le affermazioni della Scrittura perfettamente uguali alla Parola di Dio.

2. *Il compito dell'uomo nella produzione della Scrittura fu semplicemente quello di trasmettere ciò che aveva ricevuto.* Dal punto di vista della forma, è chiaro che gli scrittori umani hanno contribuito notevolmente alla realizzazione della Scrittura: nella ricerca storica, nella meditazione teologica, nello stile linguistico *ecc.* Ogni libro della Bibbia è in un certo senso la creazione letteraria del suo autore umano. Ma teologicamente, cioè dal punto di vista del contenuto, la Bibbia considera gli scrittori umani come se non avessero contribuito nulla e la Scrittura come qualcosa dovuta completamente a Dio. Questa convinzione è radicata nell'autocoscienza dei fondatori della religione biblica, ciascuno dei quali sosteneva di pronunciare (e, nel caso dei profeti e degli apostoli, di scrivere) quelle che erano, nel senso più letterale, le parole di un altro: di Dio stesso. I profeti (fra cui bisogna includere Mosè: Deut. 18:15; 34:10) dichiaravano di pronunciare le parole del SIGNORE, mettendo davanti a Israele ciò che Yahweh aveva mostrato loro (Ger. 1:7; Ez. 2:7; Am. 3:7–8; *cfr.* I Re 22). Gesù di Nazaret dichiarava di pronunciare le parole che gli erano state date dal Padre (Giov. 7:16; 12:49–50). Gli apostoli insegnavano e davano ordini nel nome di Cristo (II Tess. 3:6), rivendicando così la sua autorità e la sua approvazione (I Cor. 14:37) e sostenevano che tanto i loro argomenti quanto le loro parole erano stati insegnati dallo Spirito di Dio (I Cor. 2:9–13; *cfr.* le promesse di Cristo, Giov. 14:26; 15:26–27; 16: 13–15). Queste sono rivendicazioni di ispirazione alla luce delle quali è facilmente comprensibile il fatto che la valutazione degli scritti profetici e di quelli apostolici, similmente alle due tavole della legge "scritte con il dito di Dio", erano considerati Parola di Dio (Es. 24:12; 31:18; 32:16); ed è anche comprensibile che questa interpretazione divenne parte integrante della fede biblica.

Cristo e gli apostoli resero una straordinaria testimonianza alla realtà dell'ispirazione mediante il loro ricorso all'autorità dell'AT. In realtà, essi consideravano le Scritture ebraiche come la Bibbia cristiana: un *corpus* di letteratura che recava la testimonianza profetica a Cristo (Giov. 5:39–40; Luca 24:25–27, 44–47; II Cor. 3:14–18) ed era stata voluta da Dio appositamente per l'istruzione dei cristiani (Rom. 15:4; I Cor. 10:11; II Tim. 3:14–17; *cfr.* l'esposizione del Salmo 95:7–11 in Ebrei capp. 3—4 e, in verità, in tutta la lettera agli Ebrei, nella quale ogni punto principale è sostenuto con l'appello a brani dell'AT). Cristo insisteva che ciò che è stato scritto nell'AT "non può essere annullato" (Giov. 10:35). Egli non era venuto, disse ai giudei, per annullare la legge o i profeti (Matt. 5:17); se questi pensavano che stesse facendo proprio questo, si sbagliavano; egli era venuto per fare l'opposto; per recare testimonianza alla divina autorità di entrambi, portandoli a compimento. La legge dura per sempre, perché è la Parola di Dio (Matt. 5:18; Luca 16:17); le profezie, in particolare quelle che riguardano lui stes-

so, devono essere adempiute per lo stesso motivo (Matt. 26:54; Luca 22:37; *cfr.* Mar. 8:31; Luca 18: 31). Per Cristo e per i suoi apostoli appellarsi alla Scrittura era un fatto decisivo (*cfr.* Matt. 4:4, 7, 10; Rom. 12:19; I Pie. 1:16, *ecc.*).

La libertà con cui gli scrittori del NT citano l'AT (seguendo la LXX, il Targum, o una traduzione ebraica *ad hoc*, a seconda di quella che faceva al caso loro), è stata ritenuta una dimostrazione del fatto che essi non credevano nell'ispirazione delle parole originali. Il loro interesse non era però nelle parole in quanto tali, ma nel loro significato; studi hanno dimostrato che queste citazioni interpretano ed espongono: un modo di citare molto noto fra i giudei. Gli scrittori cercano di indicare il vero significato (cristologico) e la vera applicazione della citazione mediante la forma che scelgono per presentarla. Nella maggior parte dei casi, sono giunti a questo significato grazie a una rigorosa applicazione di distinti principi teologici inerenti alla relazione di Cristo e della chiesa con l'AT. (Si veda C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952, tr. it. Brescia, 1972; K. Stendahl, *The School of St Matthew*, 1954; R.V.G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*, 2 ed., 1954; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 5 ed. 1991, **in it.** G. Segalla, *L'uso dell'Antico Testamento nel Nuovo*, Brescia, 1984; E. E. Ellis, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo*, Brescia, 1999; P. Prosper, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, Roma, 1999).

III Conclusioni teologiche

Nel formulare l'idea biblica di ispirazione, si ritiene necessario indicare quattro punti in negativo (che cosa non è ispirazione).

1. L'ispirazione non è un dettato meccanico, uno scrivere in modo automatico o qualche processo che implica la sospensione del ruolo della mente dello scrittore umano. Questi concetti di ispirazione si trovano nel Talmud, in Filone e nei padri, ma non nella Bibbia. La guida e il controllo divini sotto i quali gli autori biblici hanno scritto non era una forza fisica o psicologica e non ha sminuito, ma piuttosto ha aumentato, la libertà, la spontaneità e la creatività della loro scrittura.

2. Il fatto che nell'ispirazione Dio non abbia annullato la personalità, lo stile, il punto di vista e il condizionamento culturale dei suoi scrittori, non significa che il suo controllo fosse imperfetto, né che nel processo di stesura della Bibbia essi abbiano inevitabilmente distorto la verità data loro per essere comunicata. B.B. Warfield deride in modo garbato l'idea che quando Dio volle che fossero scritte le lettere di Paolo "Egli fosse costretto dall'esigenza ad andare nel mondo e scrutare penosamente gli uomini, cercando con ansia uno che nell'insieme facesse al caso suo; per poi imporre il materiale che egli desiderava fosse espresso tramite lui, contro la sua inclinazione naturale e con la minima perdita di significato possibile provocata dalla sua ritrosia. Naturalmente, non è avvenuto nulla di tutto questo. Se Dio voleva dare al suo popolo una serie di lettere come quelle di Paolo, egli preparò Paolo per scriverle, e il Paolo a cui assegnò il compito era un Paolo che avrebbe scritto spontaneamente lettere proprio di questo tipo" (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951, p. 155).

3. La qualità dell'ispirazione non riguarda le corruzioni che si introducono nel corso della trasmissione del testo, ma riguarda solo il testo nel modo in cui è stato prodotto in origine dagli scrittori ispirati. Il riconoscere l'ispirazione biblica rende quindi più urgente il dovere della meticolosa critica testuale, allo scopo di eliminare tali corruzioni e accertare il testo originale.

4. L'ispirazione dello scritto biblico non deve essere assimilata al concetto di ispirazione della grande letteratura, nemmeno quando (come spesso accade) lo scritto biblico è in effetti un esempio di grande letteratura. L'idea biblica di ispirazione non riguarda la qualità letteraria di ciò che è scritto, ma il suo carattere come rivelazione divina messa per iscritto.

Bibliografia. B.B. Warfield, *op. cit.* (molto del materiale più importante si trova anche nel suo *Biblical Foundations*, 1958, capp. 1 e 2), tr. it. Caltanissetta, 2001; A. Kuyper, *Encyclopaedia of Sacred Theology*, E. T, 1899; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, 1910; C.F.H. Henry a cura di, *Revelation and the Bible*, 1958, tr. it. Napoli, 1973; K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon/Zurich; 7 voll.; tr. ing. *Church Dogmatics*, 1956, I, 1, 2 (*The Doctrine of the Word of God*); W. Sanday, *Inspiration*, 1893; R. Abba, *The Nature and Authority of the Bible*, 1958; J.W. Wenham, *Christ and the Bible*, 1972; G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, 1975, **in it.** G. Schrenk, *GLNT* 2:603–686; H. Kleinknecht e W. Gutbrod, *GLNT* 7:1233–1418; A. Schöckel, *La parola ispirata*, Brescia, 1966; F. Salvoni, *L'ispirazione della Bibbia*, Milano, 1972; G. Archer, *Introduzione all'Antico Testamento*, Modena, 1972; R. Paché, *Ispirazione e autorità della Bibbia*, Roma, 1978: C. Bozzetti, *Bibbia. Parola scritta e Spirito sempre: ispirazione delle Sacre Scritture*, Roma, 2004. (J.I. Packer)

*Autorità; *Bibbia; *Canone dell'AT; *Canone del NT; *Interpretazione biblica; *Profezia; *Spirito Santo

ISRAELE

(Ebr. *yiśrā'ēl*, "Dio lotta"). **1.** Il nuovo nome dato a Giacobbe dopo la sua notte di lotta a Penuel: "il tuo nome", disse il suo avversario soprannaturale, "non sarà più Giacobbe, ma Israele, perché tu hai lottato (*śārîṯā*, da *śārâ*, "lottare") con Dio e con gli uomini e hai vinto" (Gen. 32:28). È istruttivo confrontare questo resoconto (attribuito a J [fonte yahwista] nell'ipotesi documentaria relativa alla composizione del Pentateuco) con Osea 12:4–5: "nel suo vigore (Giacobbe) lottò (*śārâ*) con Dio. Egli lottò (*wayyāśar*, dallo stesso verbo) con l'angelo e restò vincitore". Il nuovo nome è confermato a Betel in Genesi 35:10 (attribuito a P [fonte sacerdotale]), dove il Dio Onnipotente appare a Giacobbe e dice "Il tuo nome è Giacobbe. Tu non sarai più chiamato Giacobbe, ma il tuo nome sarà Israele". Il narratore aggiunge: "E lo chiamò Israele". Da allora in poi Israele compare in tutto l'AT come un sinonimo occasionale di Giacobbe; più frequentemente è usato quando i discendenti del patriarca sono chiamati "i figli (o popolo) d'Israele" (ebr. *b^{e}nê yiśrā'ēl*). **2.** La nazione che faceva risalire la sua discendenza ai dodici figli di Giacobbe, alla quale è fatto riferimento in vari modi come "Israele" (Gen. 34:7, *ecc.*), "il popolo d'Israele" (Es. 1:8, *ecc.*), "le (dodici) tribù d'Israele" (Gen. 49:16, 28), "gli israeliti" (Gen. 32:32, *ecc.*). Il più antico riferimento alla nazione d'Israele in un documento non israelita si trova in un'iscrizione di Merenptah re d'Egitto, 1230 a.C. *ca.*: "Israele è desolata; non le è rimasta alcuna progenie" (*DOTT*, p. 139). I successivi riferimenti non israeliti si trovano in iscrizioni di Salmanassar III d'Assiria, 853 a.C. *ca.* (che citano "Acab l'israelita", *DOTT*, p. 47), e di Mesa di Moab, la cui iscrizione riguardante una vittoria (830 a.C. *ca.*) fa più menzioni di Israele, compreso il vanto: "Israele è completamente distrutta per sempre" (*DOTT*, pp. 196–197; *Stele di Mesa. Per le illustrazioni si veda *IBA*, tav. 40, 48, 50, 51).

I. Gli inizi d'Israele

Il riferimento di Merenptah coincide praticamente con l'inizio della storia della nazione d'Israele,

Geroboamo I 931/30–910/09
Nadab 910/09–909/08
Baasa 909/08–886/85
Ela 886/85–885/84
Zimri 885/84
Tibni 885/84–880] regno sovrapposto 885/84–880
Omri 880–874/73]
Acab 874/73–853
Acazia 853–852
Ioram 852–841
Ieu 841–814/13
Ioacaz 814/13–798
Ioas 798–782/81] regno sovrapposto 793/92–782/81
Geroboamo II 782/81–753]
Zaccaria 753–752
Sallum 752
Menachem 752–742/41]
Pecachia 742/41–740/39] regno sovrapposto 752–740/39
Peca 740/39–732/31]
Osea 732/31–723/22

Dinastia asmonea
Nuova dedicazione del Tempio 164 a.C.
Gionatan 160–143
Simeone 143–135
Giovanni Ircano 135–104
Aristobulo 104–103
Alessandro Ianneo 103–76
Salomè 76–67
Aristonulo II 67–63
Ircano II 63–40
Mattia Antigono 40–37

Dinastia erodiana
Erode (il Grande) 37–4 a.C.
Archelao 4 a.C.–6 d.C.
Erode Antipa 4 a.C.–39 d.C.
Filippo 4 a.C.–34 d.C.
Erode Agrippa I 37–44 d.C.

Tavola cronologica dei governanti d'Israele fino al regno di Erode Agrippa I.

perché l'esodo dall'Egitto, che avvenne nel corso del suo regno o di quello di suo padre, segnò la nascita come nazione di questo popolo. Alcune generazioni prima i loro antenati, membri di un clan di pastori, scesero da Canaan in Egitto in tempo di carestia e si stabilirono presso lo uadi Tumilat. I primi re della XIX Dinastia li presero in gran numero in squadre di schiavi–lavoratori per costruire città fortificate sul confine nord–est dell'Egitto. In queste circostanze, essi si sarebbero completamente assimilati ai loro compagni di schiavitù se la loro fede ancestrale non fosse stata risvegliata da Mosè, che si presentò a loro nel nome del Dio dei padri e li condusse fuori dall'Egitto nel contesto di una serie di fenomeni tesi a insegnare loro la potenza di quel Dio che si manifestava nella loro liberazione.

Sotto la guida di Mosè, essi si spostarono verso est per "la via del deserto del Yam Suph" finché raggiunsero il luogo dove il Dio dei loro padri si era precedentemente rivelato a Mosè con il suo nome del patto "Yahweh" e lo aveva incaricato di condurli fuori dall'Egitto. Là, ai piedi del monte Sinai, essi entrarono in uno speciale rapporto di alleanza con Yahweh. Egli aveva già dato prova di essere il loro Dio liberandoli dalla schiavitù; ora essi si impegnavano a essere il suo popolo. Questo impegno implicava l'ubbidienza alle "Dieci parole" nelle quali Yahweh faceva conoscere la sua volontà. Essi dovevano adorare lui solo; non potevano rappresentarlo per mezzo di alcuna immagine, dovevano trattare il suo nome con la dovuta riverenza, dovevano riservargli ogni settimo giorno e, in pensieri, parole e opere dovevano comportarsi gli uni verso gli altri in una maniera consona al patto che li teneva uniti. Dovevano essere un popolo appartato per Yahweh e la loro vita doveva quindi riprodurre la sua giustizia, la sua misericordia e la sua verità.

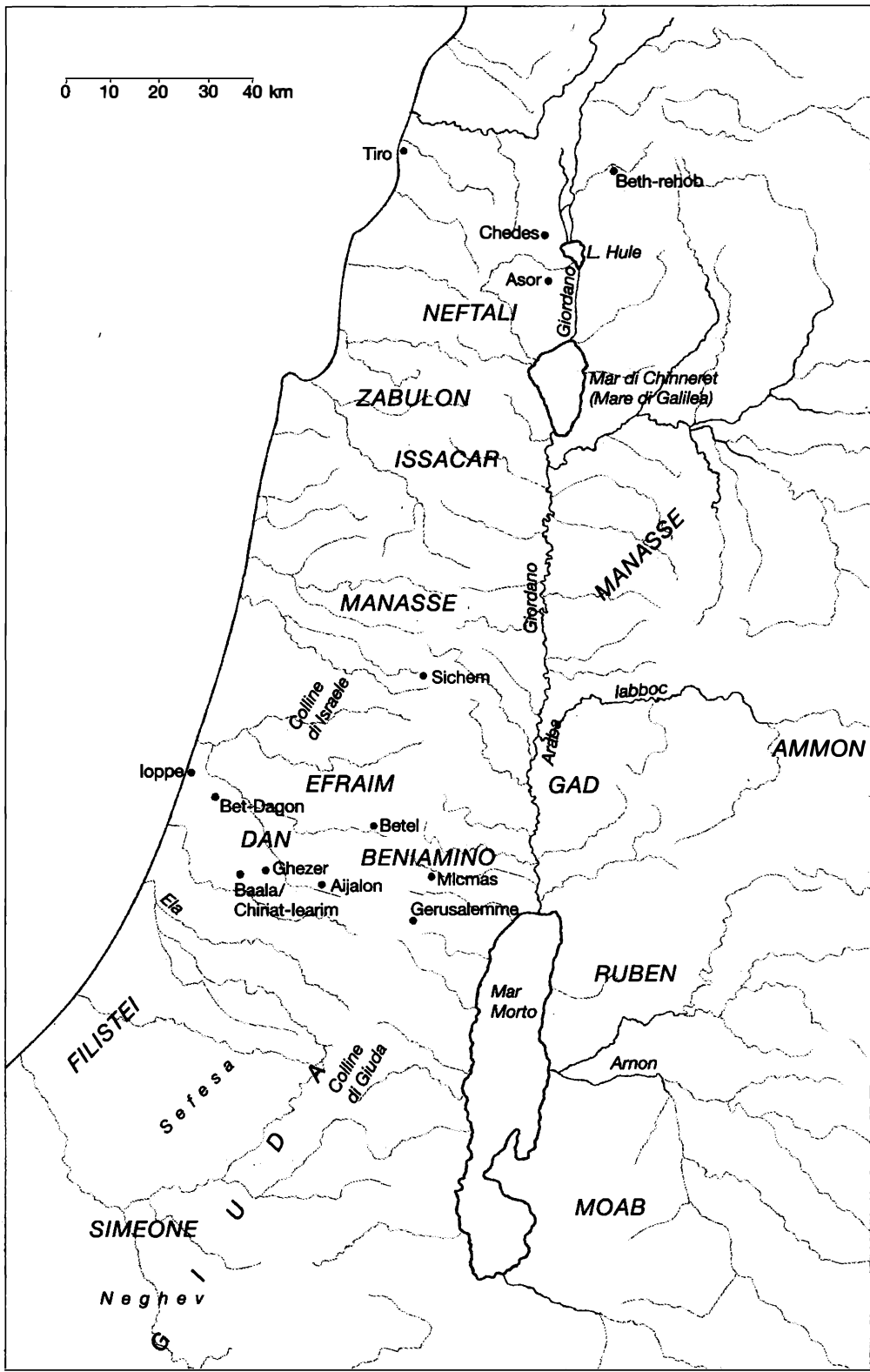
Possiamo definire tutto ciò monoteismo pratico. Che gli dèi dei popoli vicini avessero o meno esistenza, era una questione di cui né Mosè né i suoi sudditi si sarebbero preoccupati; il loro compito era riconoscere Yahweh come supremo e unico Dio.

Mosè non fu solo il primo e il più grande legislatore d'Israele: nella sua persona egli combinava le funzioni di profeta, sacerdote e re. Faceva da giudice nelle controversie e insegnava loro i principi del dovere religioso; li condusse dall'Egitto al Giordano e, quando morì, una generazione dopo quella dell'esodo, si lasciò dietro non una massa indisciplinata di schiavi–operai, come quella che lo aveva seguito fuori dall'Egitto, ma un formidabile esercito pronto a invadere Canaan e a colonizzarlo.

Questo esercito, anche prima del suo insediamento in Canaan, era organizzato come una confederazione di dodici tribù, unite in parte da una comune discendenza, ma ancora di più da una comune partecipazione al patto con Yahweh. Il simbolo visibile della loro unità era l'arca sacra, riposta in un tabernacolo–tenda collocato al centro del loro accampamento quando si accampavano, ma che li precedeva quando erano in marcia o in battaglia. Essi strinsero alleanze con altri gruppi nomadi come i chenei (con i quali Mosè era imparentato per matrimonio), i chenizei e gli ierameeliti che, con il tempo, sembra siano stati inclusi nella tribù di Giuda. Fu probabilmente la rottura dell'alleanza da parte di un altro gruppo nomade, gli amalechiti, la causa dell'aspra contesa che Israele portò avanti contro di loro di generazione in generazione. L'alleanza con simili comunità pastorali era molto diversa da quella con la popolazione agricola che dimorava in modo permanente in Canaan, con i suoi culti della fertilità così contrari al puro culto di Yahweh. Il patto con Yahweh proibiva severamente agli israeliti di fare causa comune con i cananei.

Il centro principale delle tribù d'Israele nel periodo che trascorsero nel deserto era Cades–Barnea, evidentemente (considerando il nome) un santuario e anche (dal suo nome alternativo di En–Mispat) un luogo dove erano portate le cause e pronunciati i giudizi. Quando lasciarono Cades–Barnea, alcuni di loro si diressero a nord e si infiltrarono nel Negev centrale, ma il gruppo principale avanzò a sud e a est del Mar Morto, costeggiando i territori delle popolazioni imparentate, edomiti, ammoniti e moabiti che si erano da poco strutturati in regni stabili. Più lontano a nord, in Transgiordania, c'erano i regni amorei di Sicon e di Og, nei quali essi entrarono come invasori nemici. Le forze di Sicon e di Og opposero resistenza ma furono annientate e i loro territori occupati: questi sono i territori assegnati in seguito a Ruben, Gad e Manasse. Almeno parte dei membri della comunità israelita si stabilì come popolazione agricola anche prima di attraversare il Giordano.

II. L'insediamento in Canaan

Il passaggio del Giordano fu seguito dalla rapida conquista e dalla distruzione della fortezza di *Gerico da dove gli israeliti si spinsero nel cuore della regione, conquistando una fortezza dopo l'altra. L'Egitto non era più in condizione di aiutare i suoi antichi vassalli cananei; esercitava qualche controllo solo lungo il litorale occidentale, a nord fino alla valle di Meghiddo, e in quella regione anche l'insediamento dei filistei (1190 a.C. *ca.*)

Le tribù di Israele.

avrebbe rappresentato una barriera all'estensione del suo potere.

Una coalizione di cinque governatori militari di città fortificate cananee cercò di impedire agli israeliti di dirigersi verso sud dalla regione montuosa centrale, dove Gabaon e le città associate della tetrapoli ivvea si erano sottomesse come alleati–sudditi. La coalizione fu completamente sconfitta nella valle di Bet–Oron e la strada verso sud fu aperta agli invasori. Benché le forze delle cittadelle cananee, dotate di carri, impedissero loro di agire nella zona più pianeggiante, essi presto dominarono e occuparono le regioni montuose centrali e meridionali e anche il territorio montano della Galilea, a nord della pianura d'Izreel.

Le tribù che si insediarono nella parte settentrionale del paese erano isolate dagli altri presenti nella Canaan centrale a causa di una catena di fortificazioni cananee nella pianura d'Izreel, che si estendeva dal Mediterraneo al Giordano. Giuda, a sud, era isolata ancora di più dalle tribù centrali che facevano capo alla fortezza di Gerusalemme, che rimase un'enclave cananea per 200 anni.

In un'occasione degna di nota, le tribù del nord e quelle del centro unirono le loro forze in una campagna contro i governatori militari della pianura d'Izreel che le stavano riducendo in schiavitù. La loro ribellione congiunta fu coronata dal successo nella battaglia di Chison (1125 a.C. *ca.*), quando un improvviso uragano gonfiò il corso d'acqua e mise fuori combattimento i carri dei cananei, così che gli israeliti, che avevano armamenti leggeri, riuscirono a sgominarli con facilità. Ma anche questa volta, sebbene la chiamata all'azione fosse stata inviata a tutte le tribù del nord, del centro e a quelle in Transgiordania, Giuda sembra non aver ricevuto alcuna chiamata, essendo completamente tagliata fuori dalle altre tribù.

In una circostanza come questa, quando le tribù d'Israele si ricordarono del loro vincolo di alleanza, l'unione delle forze permise loro di resistere ai nemici; ma tale azione congiunta fu rara. L'allontanarsi del pericolo era abitualmente seguito da un periodo di assimilazione alle usanze cananee; essa implicava matrimoni misti e imitazione dei riti della fertilità, così che Yahweh era considerato più come una sorta di Baal, il dio della pioggia, che come il Dio dei loro padri che li aveva liberati dall'Egitto perché fossero il suo popolo particolare. Il vincolo del patto era così indebolito ed essi diventavano facile preda per i loro nemici. Non solo le città–stato cananee cercarono di ridurre le tribù in schiavitù, ma di quando in quando essi subirono incursioni provenienti da oltre il Giordano da parte delle popolazioni con sui erano imparentate, i moabiti e gli ammoniti e, in modo molto più disastroso, per mano di beduini saccheggiatori. I capi che in questi momenti difficili favorivano la loro ripresa furono "giudici" carismatici dai quali tutto questo periodo di insediamento prese nome; questi uomini non solo li condussero alla vittoria contro i nemici, ma li riportarono anche alla lealtà a Yahweh.

La più grande e più ostinata minaccia all'indipendenza d'Israele, tuttavia, veniva dall'ovest. Poco tempo dopo che gli israeliti ebbero attraversato il Giordano, bande di pirati di mare, provenienti dalle isole e dalle regioni costiere dell'egeo, si insediarono sulla costa occidentale di Canaan e si organizzarono nelle cinque città–stato di Asdod, Ascalon, Ecron, Gaza, Gat, ciascuna delle quali era governata da un *seren*, uno dei "cinque principi dei filistei". Questi *filistei si mischiarono con i cananei e presto divennero cananei di lingua e di religione, pur mantenendo le tradizioni politiche e militari delle loro terre natie. Una volta che si furono stabiliti nelle loro cinque città, cominciarono a estendere il controllo su altre parti di Canaan, compreso quelle occupate dagli israeliti, che militarmente non riuscivano a tenere loro testa. I filistei avevano imparato l'arte della lavorazione del ferro e ne avevano il monopolio. Quando gli israeliti cominciarono a usare attrezzi di ferro nella loro agricoltura, essi insistevano perché andassero dai loro fabbri per farli affilare. Si trattava di un modo per garantire che gli israeliti non fossero stati in grado di forgiare attrezzi da guerra in ferro con i quali avrebbero potuto insorgere contro coloro da cui dipendevano.

Alla fine, i filistei estesero il loro dominio sulla pianura d'Izreel fino al Giordano. Sebbene il loro dominio non minacciò l'esistenza d'Israele, ne minacciò tuttavia l'identità nazionale. A quel tempo il santuario del patto era a *Silo, nel territorio di Efraim, dove l'arca sacra era custodita dai sacerdoti la cui discendenza risaliva ad Aronne, il fratello di Mosè. Questi sacerdoti ebbero una parte importante in una rivolta inter–tribale contro i filistei, rivolta che fu un totale fallimento. L'arca fu presa, Silo e il santuario furono distrutti e il sacerdozio centrale fu praticamente annientato (1050 a.C. *ca.*). Tutti i legami visibili che univano le tribù d'Israele erano scomparsi e l'identità nazionale d'Israele sembrò scomparire con essi.

Il fatto che ciò non accadde, ma al contrario divenne più forte, fu dovuto al carattere e all'intraprendenza di *Samuele, il più grande dei capi carismatici d'Israele che si colloca dopo Mosè e prima di Davide. Samuele, come Mosè, combinava le funzioni di profeta, sacerdote e giudice e nella sua persona rappresentava un punto di riferimento per la vita della nazione. Sotto la sua guida

il popolo ritornò alla fedeltà al patto e con il ritorno della devozione religiosa si risvegliò lo spirito nazionalista; dopo alcuni anni gli israeliti furono in grado di sconfiggere i filistei proprio sul campo di battaglia dove erano stati così vergognosamente sgominati.

Quando Samuele divenne vecchio, la questione della successione si fece cruciale. La richiesta di un re si diffuse e alla fine egli acconsentì e consacrò il beniaminita *Saul perché regnasse sopra di loro. Il regno di Saul iniziò sotto buoni auspici con una sollecita risposta a una dimostrazione di forza da parte degli ammoniti, che fu seguita dall'azione vittoriosa contro i filistei nella regione montuosa centrale. Finché Saul accettò la guida di Samuele in campo religioso tutto andava bene, ma le fortune di Saul cominciarono a declinare quando avvenne una rottura fra i due. Saul morì nella battaglia contro i filistei sul monte Ghilboa, in un audace ma vano tentativo di portare le tribù settentrionali, stanziate oltre la valle d'Izreel, nell'unità della nazione d'Israele. Il controllo dei filistei su Israele divenne così più stretto che mai (1010 a.C. *ca.*).

III. Davide e Salomone

L'uomo che permise a Israele di liberarsi dal dominio dei filistei fu *Davide, un membro della tribù di Giuda, un tempo comandante militare di Saul e successivamente guerriero mercenario con i filistei. Alla morte di Saul egli fu immediatamente acclamato re di Giuda e due anni più tardi anche le tribù d'Israele, nella loro totalità, lo invitarono a essere loro re. In una serie di azioni militari brillanti egli inflisse sconfitte decisive ai filistei, che da allora in poi dovettero vivere come suoi vassalli. La conquista di Gerusalemme, nel settimo anno del suo governo, fornì al suo regno una capitale forte e strategicamente ben posizionata, oltre a un nuovo centro religioso. L'arca fu riportata dall'esilio e posta solennemente in un tabernacolo–tenda sul monte Sion, in seguito sostituito dal tempio di Salomone.

Dopo aver stabilito l'indipendenza e la supremazia d'Israele in Canaan, Davide proseguì con la conquista e con la diplomazia, a costruire un impero che si estendeva dal confine egiziano e dal golfo di Aqaba fino all'Eufrate superiore. Egli lasciò questo impero in eredità al figlio Salomone, che abusò delle sue risorse con un grandioso programma edilizio e mantenendo una corte sfarzosa. Per utilizzare in modo più efficiente la rendita del regno, divise quest'ultimo in dodici nuovi distretti amministrativi che sostituirono le vecchie divisioni tribali ed esigeva non solo tasse pesanti, ma anche lavori forzati per i progetti pubblici, persino da parte dei suoi sudditi israeliti. Alla fine il peso divenne intollerabile. Verso la fine del suo regno la maggior parte delle nazioni sottomesse avevano riconquistato l'indipendenza e dopo la sua morte (930 a.C. *ca*) le stesse tribù d'Israele si divisero in due regni: a nord il regno d'Israele che rinnegò la fedeltà al trono di Davide, e a sud il regno di Giuda che raccoglieva i territori tribali di Giuda e di Beniamino, su cui i discendenti di Davide e di Salomone continuarono a regnare nella capitale a Gerusalemme (*Giuda, **IV**).

IV. Il regno di Israele

Geroboamo, fondatore della monarchia separatista nel nord, elevò i due antichi santuari di Dan (nel lontano nord) e di Betel (vicino alla frontiera con Giuda) al rango di santuari nazionali. In entrambi, i vitelli d'oro rappresentavano i piedistalli visibili del trono invisibile di Yahweh (la stessa funzione che svolgevano i cherubini d'oro nel tempio di Gerusalemme). Nei primi tempi del suo regno, ambedue i regni ebraici furono invasi dagli egiziani guidati da Sisac, ma quello del Sud sembra aver sofferto maggiormente, tanto che il regno del nord non ebbe più motivi di temere una riconquista dei territori perduti da parte della dinastia di Davide.

Una minaccia più seria si presentò tuttavia al nord. Il regno arameo di Damasco, fondato durante il regno di Salomone, cominciò a invadere il territorio d'Israele intorno al 900 a.C. e questo fu l'inizio di 100 anni di guerra intermittente che talvolta ridusse Israele allo stremo.

La sicurezza del regno fu messa a rischio anche da frequenti rivolte di palazzo e da rovesci dinastici. Soltanto due dinastie, quelle fondate da Omri (880 a.C. *ca.*) e da Ieu (841 a.C. *ca*), durarono più di due generazioni. Il figlio di Geroboamo fu assassinato da Baasa, uno dei suoi comandanti militari, nell'anno successivo alla sua ascesa al trono; dopo che Baasa ebbe regnato per 20 anni, anche suo figlio cadde vittima di una sorte simile. Seguirono alcuni anni di guerra civile dalla quale Omri risultò vincitore.

Questi fondò una nuova capitale a *Samaria. All'esterno rafforzò la propria posizione sottomettendo Moab, a est del Mar Morto, e facendo un'alleanza economica con la Fenicia. Suo figlio Acab sposò una principessa fenicia, Izebel, e mise fine all'ostilità fra il suo regno e Giuda per mezzo di un'alleanza che durò finché la dinastia di Omri non fu rovesciata.

I benefici commerciali dell'alleanza fenicia furono grandi, ma nella sfera della religione essa portò a un risveglio del culto di Baal, in cui Izebel giocò un ruolo importante. Il principale riferimento del culto di Yahweh fu il profeta *Elia, che

denunciò anche l'allontanamento del regno dall'antica fedeltà al patto nella sfera sociale (come si nota nel caso di Nabot d'Izreel) e proclamò l'imminente rovina della dinastia di Omri.

La guerra con Damasco continuò per tutta la durata dei regni di Omri e dei suoi discendenti, a parte tre anni durante il regno di Acab quando i re d'Israele e di Damasco, insieme agli stati vicini, diedero vita a una coalizione militare per resistere all'invasione del re d'Assiria, Salmanassar III. Essi gli diedero battaglia a Qarqar sull'Oronte (853 a.C.) e per 12 anni egli non invase le regioni occidentali. La sua ritirata fu il segnale per la rottura della coalizione e della ripresa delle ostilità fra Israele e Damasco.

La distruzione della casa di Omri durante la rivolta di Ieu (841 a.C.) fu seguita dall'abolizione del culto di Baal. La rivolta fu appoggiata dalle gilde profetiche, che non avevano alcun motivo per amare la casa di Omri; ma essa indebolì gravemente il regno d'Israele di fronte agli assalti degli aramei e i primi 40 anni della dinastia di Ieu furono per Israele un periodo di continua tribolazione. Furono invasi dal nemico non solo i suoi territori in Transgiordania, ma anche le sue province settentrionali; gli aramei invasero la valle d'Izreel e avanzarono lungo la costa mediterranea a sud fino alla costa di Gat. Israele era stato messo alle strette, ma quando nell'803 a.C. il re assiro Adad–Nirari III invase la Siria, saccheggiando Damasco, e impose il tributo, la pressione di Damasco su Israele si allentò. Gli israeliti poterono approfittare di questa circostanza per riconquistare molte delle città che gli aramei avevano preso.

Durante tutti gli anni di tribolazione in Israele ci fu un uomo la cui levatura morale e la cui fiducia in Yahweh non vacillarono mai: il profeta *Eliseo. Il re poteva a ragione rivolgersi a lui sul suo letto di morte come "carro e cavalleria d'Israele" (II Re 13:14). Eliseo morì pronunciando una predizione di vittoria sugli aramei.

La prima metà dell'VIII sec. a.C. vide un ritorno di prosperità per Israele, soprattutto sotto Geroboamo II, il quarto re della dinastia di Ieu. Entrambi i regni ebraici erano liberi da azioni moleste esterne; Damasco, dopo essere stata trattata duramente dall'Assiria, era troppo debole per riprendere azioni aggressive. Geroboamo estese le frontiere del suo regno e la ricchezza della nazione aumentò notevolmente.

Questo aumento della ricchezza nazionale era però concentrato nelle mani di una parte relativamente piccola della popolazione, i mercanti e i proprietari terrieri benestanti, che si arricchivano a spese dei contadini. Molti dei piccoli proprietari, che in passato avevano coltivato i loro propri campi, adesso erano obbligati a lavorare per i loro ricchi vicini, coltivando terre che un tempo avevano coltivato come proprietari indipendenti. Questa crescente disparità fra gruppi sociali nati liberi, suscitò la denuncia di profeti come Amos e Osea, tanto più perché i ricchi che avevano espropriato i loro vicini più poveri erano scrupolosi nell'assolvere quelli che consideravano i loro doveri religiosi. I profeti insistevano senza stancarsi che ciò che Yahweh richiedeva dal popolo non erano sacrifici di animali grassi, ma rettitudine e fedeltà al patto, per la cui inosservanza la nazione si trovava di fronte a un disastro imminente più grande di tutto ciò che aveva finora sperimentato.

Intorno al 745 a.C. la dinastia di Ieu finì come era iniziata, con assassinio e rivolta. In quell'anno Tiglat–Pileser III divenne re d'Assiria e avviò una campagna di conquista imperiale che in meno di un quarto di secolo determinò la fine del regno d'Israele e dell'indipendenza del regno di Giuda. Menaem d'Israele (745–737 a.C. *ca.*) pagava il tributo a Tiglat–Pileser, ma Peca (736–732 a.C. *ca.*) introdusse una politica anti–assira alleandosi a questo scopo con Damasco. Tiglat–Pileser prese Damasco, abolì la monarchia e trasformò il territorio in una provincia assira; le regioni del nord e quelle transgiordane furono distaccate e trasformate in province assire. I ceti alti delle popolazioni di queste aree furono deportati e sostituiti da immigranti provenienti da altre parti dell'impero assiro. Quando Osea, l'ultimo re d'Israele, rifiutò di pagare il tributo all'Assiria su istanza dell'Egitto, fu messo in prigione. Samaria, la sua capitale, fu presa nel 722 a.C. dopo un assedio di 3 anni e divenne la sede del governo della provincia assira di Samaria. Ebbe luogo un'ulteriore deportazione (secondo testimonianze assire 27.290 persone furono fatte prigioniere) e coloni stranieri furono mandati a prendere il loro posto.

V. La provincia di Samaria

Mentre la deportazione degli israeliti dai territori del nord e della Transgiordania fu così radicale che questi territori persero completamente il loro carattere israelita, nella provincia di Samaria le cose furono diverse. Qui con il tempo gli immigrati adottarono la religione israelita, ovvero "il modo di servire il Dio del paese" (II Re 17:26–28), e furono assimilati completamente agli israeliti che non erano stati deportati; ma i *samaritani, come fu chiamata in seguito la popolazione della provincia di Samaria, furono disprezzati e considerati meticci di razza e di religione, dal popolo di Giuda, soprattutto dalla fine del VI sec. in poi.

Il re Ezechia di Giuda cercò (705 a.C. *ca.*) di ravvivare l'unità d'Israele invitando il popolo di

Samaria a recarsi a Gerusalemme per adorare, ma il suo tentativo fu reso vano dall'invasione di Giuda da parte di Sennacherib (701 a.C.). Maggior successo accompagnò l'azione di Giosia, pronipote di Ezechia, che approfittò della diminuzione del potere degli assiri per estendere la sua sovranità politica e la sua riforma religiosa alle regioni che prima appartenevano al regno d'Israele (621 a.C.). Il fatto che egli abbia cercato di impedire l'avanzamento del faraone Neco a Meghiddo è prova sufficiente dell'espansione del suo regno, ma la sua morte in quella circostanza (609 a.C.) mise fine alle speranze che potevano essere nutrite sulla riunificazione di tutto Israele sotto un principe della casa di Davide. La terra d'Israele passò sotto l'egemonia dell'Egitto e alcuni anni più tardi sotto quella di Babilonia.

I babilonesi sembra abbiano perpetuato, nelle zone occidentali, l'organizzazione assira. Dopo l'assassinio di Ghedalia, governatore di Giuda sotto i babilonesi, la terra di Giuda, con l'eccezione del Negev (ormai occupato dagli edomiti), fu aggiunta alla provincia di Samaria (582 a.C. *ca.*). Nessun grande cambiamento a questo riguardo seguì la conquista da parte della Persia (539 a.C.), eccetto che agli abitanti di Giuda esiliati sotto Nabucodonosor fu permesso di ritornare e di ristabilirsi a Gerusalemme e nell'area circostante, che divenne così l'indipendente, anche piccola, provincia di Giudea sotto un governatore nominato dal re di Persia (*Giuda).

I samaritani tentarono approcci amichevoli con gli esuli rientrati, offrendo la collaborazione nella ricostruzione del tempio di Gerusalemme, ma questi approcci non furono graditi ai giudei, che indubbiamente temevano di essere travolti dal numero maggiore dei samaritani, e anche perché serbavano seri dubbi sulla purezza etnica e religiosa degli stessi. Di conseguenza, in questo momento la vecchia frattura che avrebbe potuto essere sanata divenne più aspra che mai e i samaritani colsero qualunque occasione per mettere in cattiva luce i giudei di fronte alle autorità persiane. Pur non potendo impedire la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, autorizzata da Ciro nel 538 a.C., ebbero per un po' di tempo maggior successo nell'ostacolare i tentativi dei giudei di fortificare la città di Gerusalemme. Quando tuttavia Artaserse I mandò *Neemia a Giuda come governatore nel 445 a.C. con il preciso ordine di ricostruire le mura di Gerusalemme, i samaritani e altri vicini di Giuda, pur evidenziando il loro disappunto, non poterono prendere provvedimenti efficaci di fronte all'ordine del re.

A quel tempo il governatore della Samaria era *Samballat, che mantenne l'incarico per molti anni. Nel 408 a.C. egli venne menzionato in una lettera della comunità giudaica di Elefantina (*papiri, **II**. *c*) in Egitto, in cui si chiedeva l'interessamento dei figli di Samballat per ottenere l'autorizzazione della corte persiana alla ricostruzione del tempio, distrutto durante una rivolta anti–giudaica due o tre anni prima. Questo tempio era stato costruito più di un secolo prima per le necessità religiose di una comunità giudaica che i re egiziani della XXVI Dinastia avevano insediato alla loro frontiera meridionale per difendersi dalle incursioni degli etiopi. Prima di scrivere ai figli di Samballat, i giudei di Elefantina avevano cercato di ottenere l'aiuto del Sommo sacerdote di Gerusalemme, che però non aveva prestato attenzione alla loro richiesta; indubbiamente egli disapprovava l'esistenza di un tempio alternativo a quello di Gerusalemme. Naturalmente i figli di Samballat, vista la natura delle relazioni fra la Samaria e Gerusalemme, mostrarono maggior alacrità e procurarono la necessaria autorizzazione.

Il fatto che i giudei di Elefantina si siano rivolti ai figli di Samballat e non al padre fa pensare che, mentre questi era ancora nominalmente governatore, i suoi figli assolvessero molti dei suoi compiti, probabilmente a motivo della sua età.

I papiri di Elefantina che ci forniscono le informazioni su questa comunità giudaica in Egitto sono particolarmente interessanti perché descrivono un gruppo di giudei che non mostra segni di influenza della riforma di Giosia. In questo essi differiscono fortemente dai giudei che ritornarono dall'esilio a Gerusalemme e nel territorio circostante. Questi ultimi, insieme con i loro fratelli in Babilonia, avevano imparato la lezione dell'esilio ed erano sempre più caratterizzati da una stretta aderenza alla Torah, in particolare a quelle caratteristiche tese a distinguere il popolo della legge dalle altre comunità. La comparsa dei giudei come il popolo della legge nel senso più stretto del termine, è legata soprattutto all'opera di *Esdra, sotto il quale la legge del Pentateuco divenne la costituzione riconosciuta dello stato–tempio della Giudea, che era soggetto all'autorità della corte persiana.

L'opera di Esdra (che aveva il convinto appoggio di Neemia come governatore) rese la spaccatura fra i samaritani e i giudei difficilmente ricucibile. Un po' prima del 400 a.C. un rampollo della famiglia sacerdotale di Gerusalemme di nome Manasse, che aveva sposato una figlia di Samballat, fu insediato da suo suocero come Sommo sacerdote dell'antico luogo santo sul monte Gherizim, vicino a Sichem, dove fu costruito un tempio con l'autorizzazione del re. Il culto alternativo a quello di Gerusalemme così istituito è sopravvis-

suto fino a oggi, basato, fatto notevole, sullo stesso libro della legge riconosciuto dai giudei.

VI. Sotto i macedoni

La conquista dell'impero persiano da parte di Alessandro Magno non portò alcun cambiamento costituzionale né alla Samaria né a Giuda. Queste province erano ora amministrate da governatori greco–macedoni al posto dei precedenti governatori persiani e il tributo doveva essere pagato al nuovo signore invece che a quello vecchio. I giudei della diaspora, che era stata molto estesa sotto l'impero persiano (Aman non esagerava quando li descrisse a Serse come "un popolo separato e disperso fra i popoli di tutte le province del tuo regno" Est. 3:8) ora trovavano nuovi centri in cui stabilirsi, soprattutto Alessandria e Cirene. L'influenza ellenistica cominciò inevitabilmente a farsi sentire. In alcuni campi essa era positiva; possiamo pensare in particolare alla situazione fra i giudei di lingua greca di Alessandria, che nel III e nel II sec. a.C. avevano bisogno della traduzione in greco del Pentateuco e di altri scritti dell'AT e in questo modo resero accessibile la conoscenza del Dio d'Israele al mondo gentile (*testi e versioni). Per contro, c'era la tendenza a imitare elementi della cultura ellenistica che erano inestricabilmente intrisi di paganesimo e che oscuravano la distinzione fra il "popolo particolare" di Yahweh e i loro vicini. A quanto poteva giungere un'importante famiglia giudaica, assimilandosi agli aspetti più meschini della vita sotto le monarchie ellenistiche, è illustrato dal resoconto di Giuseppe Flavio delle fortune dei Tobiadi, che si arricchirono come esattori delle imposte prima per conto dei tolomei e poi dei seleucidi.

Fra le dinastie che ereditarono l'impero di Alessandro, le due che principalmente influirono sulla storia d'Israele sono quella dei tolomei in Egitto e quella dei seleucidi che dominarono la Siria e le regioni al di là dell'Eufrate. Dal 320 al 198 a.C. il dominio dei tolomei si estese dall'Egitto fino alla catena del Libano e alla costa della Fenicia, comprese la Giudea e la Samaria. Nel 198 a.C. la vittoria dei seleucidi a Panion, vicino alle sorgenti del Giordano, significò che la Giudea e la Samaria diventarono tributarie di Antiochia e non più di Alessandria. La sconfitta subita dal re Antioco III per mano dei romani a Magnesia nel 190 a.C. e il pesante indennizzo che essi gli imposero, comportò un enorme aumento di tasse per i suoi sudditi, compresi i giudei. Quando suo figlio, Antioco IV, cercò di porre rimedio alla situazione imponendo la sua sovranità all'Egitto (durante le due campagne del 169 e del 168 a.C.), i romani lo costrinsero a rinunciare a queste ambizioni. La Giudea, sulla frontiera sud–occidentale del suo regno, divenne ora una regione di importanza strategica ed egli ritenne che ci fossero gravi motivi per nutrire sospetti sulla fedeltà dei suoi sudditi giudei. Su suggerimento di consiglieri poco saggi, decise di abolire la nazionalità e la religione che erano loro caratteristiche; l'apice di questa politica fu l'istituzione di un culto pagano, il culto di Giove Olimpio (nome trasformato dai giudei in "l'abominazione della desolazione") nel tempio di Gerusalemme nel dicembre 167 a.C. Il tempio samaritano sul monte Gherizim fu analogamente deviato verso il culto di Giove Xenios.

In questo periodo molti giudei devoti soffrirono il martirio piuttosto che rinnegare la loro religione, altri presero le armi contro il dominatore. Fra questi ultimi c'erano membri della famiglia sacerdotale degli asmonei, capeggiati da Mattatia di Modin e dai suoi cinque figli, il più famoso dei quali, Giuda Maccabeo, era un comandante nato che eccelleva nella guerriglia. I suoi primi successi contro le forze reali portarono molti suoi compatrioti sotto la sua guida, compreso un gran numero di israeliti pii, *ḥᵃsîḏîm* (*asidei), i quali capirono che la resistenza passiva non era sufficiente di fronte all'attuale minaccia alla loro esistenza nazionale e religiosa. Il re mandò contro di loro eserciti più numerosi, ma anche questi furono sgominati dalle tattiche inaspettate di Giuda e dei suoi uomini.

Al re fu chiaro che la sua politica aveva fallito e Giuda fu invitato a inviare ambasciatori ad Antiochia per discutere le condizioni di pace. Quest'ultimo aveva piani militari per la riconquista dei territori separatisti nella parte orientale del suo regno ed era importante raggiungere un accordo sulla frontiera egiziana. La condizione principale di Giuda era, naturalmente, il completo annullamento della proibizione della pratica religiosa. Questo venne concesso e i giudei furono liberi di praticare la loro religione ancestrale. La concessione fu seguita immediatamente dalla purificazione del tempio dal culto idolatra, seguita da una nuova dedicazione dello stesso all'antico culto del Dio d'Israele. Probabilmente la dedicazione del tempio alla fine del 164 a.C. (in seguito sempre commemorata nella festa dell'Hanukkah; *cfr.* Giov. 10:22) non era stata prevista nelle condizioni di pace, ma in se stessa potrebbe essere stata accettata come un fatto compiuto.

Divenne tuttavia rapidamente chiaro che Giuda, i suoi fratelli e i suoi seguaci, non erano soddisfatti di aver riacquistato la libertà religiosa. Avendo ottenuto quel successo con la forza delle armi, continuarono la loro lotta per ottenere l'indipendenza politica. La dedicazione del tempio fu se-

guita dalla fortificazione del monte del tempio, di fronte alla cittadella, o Accra (*Gerusalemme, IV), presidiata da una guarnigione reale. Giuda inviò bande armate in Galilea, in Transgiordania e in altre regioni dove c'erano isolate comunità giudaiche, riportandole al sicuro in quelle parti della Giudea che erano controllate dalle sue forze.

Una simile successione di eventi ostili, non poteva essere trascurata dal governo seleucida; furono quindi mandati nuovi eserciti contro Giuda, che cadde in battaglia nella primavera del 160 a.C. e per un certo tempo la causa da lui portata avanti sembrò perduta. Gli eventi giocarono però a favore dei suoi successori. In particolare, la morte di Antioco IV, nel 164 a.C., fu seguita da un lungo periodo di intermittente guerra civile nell'impero seleucida fra i rivali che rivendicavano il trono e i loro rispettivi partigiani. Gionatan, il fratello di Giuda che prese il suo posto come guida del gruppo in rivolta, mantenne un basso profilo fino a quando le circostanze furono favorevoli e poi, usando la diplomazia riportò un successo rapido e sorprendente. Nel 152 a.C. Alessandro Bala, che rivendicava il trono seleucida perché era il figlio di Antioco IV (la validità di questa rivendicazione è difficile da stabilire), autorizzò Gionatan a mantenere la sua forza militare in Giudea e lo riconobbe come Sommo sacerdote dei giudei in cambio del suo appoggio.

Antioco IV aveva iniziato a intromettersi negli affari religiosi dei giudei (cosa che alla fine provocò l'insurrezione degli asmonei) destituendo e nominando i Sommi sacerdoti a sua discrezione, con palese disprezzo per le antiche usanze. Ora però un asmoneo accettò la nomina di Sommo sacerdote da un uomo il cui titolo a conferirlo era basato sul suo vanto di essere figlio e successore di Antioco IV. In tal modo finirono gli alti ideali con cui la lotta era cominciata!

I giudei pii, che avevano dato il loro aiuto agli asmonei al tempo in cui sembrava che solo tramite loro la libertà religiosa potesse essere riacquistata, erano disposti ad accontentarsi quando quello scopo era stato raggiunto e divennero sempre più critici di fronte alle ambizioni dinastiche degli asmonei; tuttavia nessun aspetto di queste aspirazioni dispiacque loro quanto l'assunzione asmonea del Sommo sacerdozio. Alcuni di loro rifiutarono di riconoscere come legittimo qualsiasi altro sacerdozio che non fosse quello dei figli di Sadoc (I Cron. 24:3), e non vedevano l'ora che arrivasse il giorno in cui i figli di Sadoc avrebbero di nuovo officiato in un tempio purificato (*rotoli del Mar Morto). A un ramo della famiglia di Sadoc fu permesso di fondare un tempio giudaico a Leontopoli, in Egitto, e di officiarvi come Sommi sacerdoti, ma un tempio al di fuori della terra d'Israele non poteva essere approvato dai *ḥ^asîḏîm* che avevano riguardo per la legge.

Nel 143 a.C. Gionatan fu catturato e messo a morte da uno dei rivali che rivendicavano il controllo del regno seleucida, ma gli succedette suo fratello Simone, sotto il quale i giudei raggiunsero la completa indipendenza dal dominio dei gentili. Questa indipendenza fu concessa dal re seleucide Demetrio II nel maggio 142 a.C. in un documento per mezzo del quale i giudei furono esonerati dal pagare il tributo. Simone sfruttò questo successo diplomatico eliminando le ultime vestigia della supremazia seleucida in Giudea: la fortezza di Ghezer e la cittadella di Gerusalemme. Demetrio aveva intrapreso una spedizione contro i parti e non poteva prendere alcun provvedimento contro Simone, anche se avesse voluto farlo. Simone ricevette notevoli onori dai suoi compatrioti che gli furono riconoscenti per la libertà e la pace ottenuta. In una riunione dell'assemblea popolare dei giudei nel settembre del 140 a.C. fu decretato che, in considerazione delle imprese patriottiche sue e dei suoi fratelli, egli sarebbe stato nominato etnarca o governatore della nazione, comandante in capo dell'esercito e Sommo sacerdote ereditario. Egli trasmise questa triplice autorità ai suoi discendenti e successori.

Simone fu assassinato a Gerico nel 134 a.C. dal suo genero Tolomeo, figlio di Abubo, che sperava di impadronirsi del potere supremo in Giudea. Ma il figlio di Simone, Giovanni Ircano, rese vani i piani dell'assassino e assicurò la propria posizione come successore del padre.

Il re seleucida Antioco VII, che aveva cercato di riaffermare la propria autorità sulla Giudea durante gli ultimi anni di Simone, riuscì a imporre il tributo su Giovanni Ircano per i primi anni del suo governo. Ma la morte di Antioco VII in battaglia contro i parti, nel 128 a.C., mise definitivamente fine alla sovranità dei seleucidi sulla Giudea.

VII. La dinastia asmonea

Nel settimo anno di Giovanni Ircano venne saldamente costituito lo stato di Giudea, 40 anni dopo che Antioco IV aveva abolito la sua vecchia costituzione di stato– tempio autonomo all'interno dell'impero. La devozione dei *ḥ^asîḏîm*, il genio militare di Giuda, e la capacità diplomatica di Simone, insieme all'aumento della divisione e della debolezza nel governo seleucida, aveva procurato ai giudei (in apparenza) più di quanto avevano perduto per mano di Antioco IV. Non c'è da meravigliarsi, quindi, se i primi anni di indipendenza sotto Giovanni Ircano siano stati ricorda-

ti dalle generazioni successive come una specie di età dell'oro.

Fu al tempo di Giovanni Ircano che si verificò la rottura definitiva fra la maggioranza dei *ḥ*^{a}*sîḏîm* e la famiglia asmonea. Giovanni non gradì le loro obiezioni al suo ruolo di Sommo sacerdote e troncò i rapporti con loro. Da questo momento in poi essi figurano nella storia come il partito dei *farisei, sebbene non sia certo che dovessero quel nome (ebr. *p*^{e}*rûsîm*, "quelli separati") alla rinuncia all'antica alleanza con gli asmonei, come è stato spesso ipotizzato. Essi si opposero al regime per 50 anni. Quei capi religiosi che appoggiavano il regime e costituivano la maggioranza nel consiglio nazionale compaiono intorno allo stesso periodo con il nome di *sadducei.

Giovanni Ircano approfittò della crescente debolezza del regno seleucida per estendere il proprio potere. Una delle sue prime azioni, dopo l'indipendenza dei giudei, fu quella di invadere il territorio della Samaria e di assediare la città, che resistette per un anno, ma poi fu presa e distrutta. Anche Sichem fu conquistata e il santuario sul monte Gherizim fu demolito. I samaritani chiesero aiuto al re seleucida, ma i romani lo ammonirono di non intromettersi. Gli asmonei, in una prima fase della loro contesa, avevano stretto con i romani un patto di alleanza che fu rinnovato da Giovanni.

A sud del suo regno Giovanni fece guerra agli idumei, li sconfisse e li obbligò ad accettare la circoncisione e ad adottare la religione giudaica. Soggiogò città greche in Transgiordania e invase la Galilea.

Il suo lavoro in Galilea fu proseguito da suo figlio e successore Aristobulo I (104–103 a.C.) che obbligò i sudditi galilei ad accettare il giudaismo, come suo padre aveva fatto con gli idumei.

Secondo Giuseppe Flavio, Aristobulo assunse il titolo di "re" al posto di quello di "etnarca" di cui si erano accontentati suo nonno e (per quanto sappiamo) suo padre, e portava un diadema come simbolo del suo stato reale. Indubbiamente sperava in questo modo di godere maggior prestigio fra i suoi vicini gentili, benché le sue monete lo indicassero, in un linguaggio più congeniale ai suoi sudditi giudei, come "Giuda il Sommo sacerdote".

Aristobulo morì (forse di tisi) dopo aver regnato per un anno e gli succedette il fratello Alessandro Ianneo (103–76 a.C.), che sposò la sua vedova, Alessandra Salome. Si poteva difficilmente immaginare un Sommo sacerdote più inadatto di Ianneo. Interpretava il suo ruolo sacro in occasione delle grandi cerimonie, e lo faceva in un modo che offendeva deliberatamente i sentimenti di molti dei suoi sudditi più pii (specialmente i farisei). Ma l'ambizione principale del suo regno erano le conquiste militari. Il perseguimento di questa politica gli procurò molte sconfitte, ma alla fine del suo regno egli aveva sotto il suo controllo praticamente tutto il territorio che era stato israelita all'epoca più grande della storia della nazione, anche se a un costo rovinoso per tutto ciò che era di valore nell'eredità spirituale del suo popolo.

Le città greche sulla costa del Mediterraneo e in Transgiordania furono i suoi bersagli particolari; una dopo l'altra le assediò e le conquistò, mostrando con la sua forza spietata quanto poco gli importassero i veri valori della civiltà ellenistica. Egli conformò il suo modo di vivere a quello dei più rozzi principi ellenistici dell'Asia occidentale. L'ostilità verso di lui da parte di molti suoi sudditi giudei raggiunse un tale grado che, quando subì una disastrosa sconfitta per mano dei nabatei in Transgiordania nel 94 a.C., insorsero contro di lui e si procurarono persino l'aiuto del re seleucida Demetrio III. Altri giudei sudditi di Ianneo, per quanto gli fossero ostili, trovavano però eccessivo per il loro patriottismo l'idea dell'intervento di un re seleucida per sostenere la rivolta contro un membro della famiglia asmonea; essi offrirono spontaneamente il sostegno alla causa del loro re posto alle strette, permettendogli di reprimere la rivolta e di cacciare i contingenti seleucidi. La crudeltà della vendetta che Ianneo riservò ai capi della rivolta (fra i quali evidentemente c'erano alcuni eminenti farisei) fu a lungo ricordata con orrore.

Ianneo lasciò il regno in eredità alla propria vedova, Alessandra Salome, che lo governò come regina per 9 anni. Ella conferì il Sommo sacerdozio a suo figlio maggiore, Ircano II. Un elemento importante fu il mutamento della politica dei suoi predecessori: fece pace con i farisei e prestò attenzione al loro consiglio durante tutto il suo regno.

La sua morte, nel 67 a.C., fu seguita dalla guerra civile fra i sostenitori delle pretese dei suoi due figli (Ircano II e Aristobulo II). Aristobulo era un tipico principe asmoneo, ambizioso e aggressivo; Ircano era un uomo da nulla, ma facilmente manipolato da coloro che sostenevano le sue pretese per i loro interessi, fra i quali il personaggio dominante era l'idumeo Antipatro, il cui padre era stato governatore dell'Idumea sotto Ianneo.

La lotta civile fra i due fratelli e i loro rispettivi sostenitori venne fermata dai romani nel 63 a.C. in circostanze che misero fine alla breve indipendenza della Giudea sotto gli asmonei.

VIII. La supremazia romana

Nel 66 a.C. il senato e il popolo romano inviarono

il loro più illustre generale, Pompeo, perché concludesse vittoriosamente la guerra che essi avevano fatto con intermittenza per più di 20 anni contro Mitridate, re del Ponto, il quale si era costruito un impero nell'Asia occidentale a partire dalle terre del decadente regno seleucida e degli stati vicini. Pompeo non impiegò molto a sconfiggere Mitridate (che fuggì in Crimea dove si suicidò), ma dopo aver fatto questo, si trovò di fronte alla necessità di riorganizzare la vita politica dell'Asia occidentale. Nel 64 a.C. annesse la Siria come provincia di Roma e fu invitato da diversi partiti a intervenire anche negli affari dello stato di Giudea e a porre fine alla guerra civile fra i figli di Ianneo.

Grazie alla perspicace valutazione della situazione da parte di Antipatro, il partito che favoriva Ircano si mostrò disponibile a collaborare con Roma e Gerusalemme aprì le porte a Pompeo nella primavera del 63 a.C. Tuttavia, il tempio aveva una propria fortificazione ed era occupato dai partigiani di Aristobulo. Esso subì un assedio di tre mesi prima di essere preso dalle forze di Pompeo.

La Giudea divenne quindi tributaria di Roma. Fu privata delle città greche che i re asmonei avevano conquistato e annesso e i samaritani furono liberati dal dominio dei Giudei. Ircano fu confermato nel Sommo sacerdozio e nella guida della nazione, ma dovette accontentarsi del titolo di "etnarca", perché i romani rifiutarono di riconoscerlo come re. Antipatro continuò a sostenerlo, deciso a sfruttare questo nuovo corso degli eventi a proprio vantaggio, cosa che (bisogna ammettere) coincideva in buona misura con quello della Giudea.

Aristobulo e la sua famiglia si sforzarono ripetutamente di fomentare la ribellione contro Roma in modo da assicurarsi il potere in Giudea. Per molti anni, tuttavia, questi tentativi si dimostrarono vani. I governatori romani mantennero uno stretto controllo sulla Giudea e sulla Siria, dato che queste province si trovavano sul confine orientale dell'impero romano, al di là del quale c'era il regno di Partia. L'importanza strategica di questa zona può essere misurata dal numero delle persone della storia romana che giocarono un ruolo importante nella storia della Giudea in quegli anni: Pompeo (che la annesse all'impero); Crasso (che, come governatore della Siria, nel 54–53 a.C. saccheggiò il tempio di Gerusalemme e molti altri templi in Siria mentre radunava le risorse per una guerra contro i parti, ma fu sconfitto e ucciso da questi a Carre nel 53 a.C.), Giulio Cesare (che divenne capo del mondo Romano dopo aver sconfitto Pompeo a Farsalo nel 48 a.C.), Cassio (uno dei capi degli assassini di Cesare che, come proconsole della Siria dal 44 a.C., si dimostrò finanziariamente oppressivo nei confronti della Giudea); Antonio (che dominò le province orientali dell'impero dopo che lui e Ottaviano ebbero sconfitto gli assassini di Cesare e i loro seguaci a Filippi nel 42 a.C.); e poi Ottaviano stesso (che sconfisse Antonio e Cleopatra ad Azio nel 31 a.C. e da allora in poi governò il mondo romano da solo come imperatore Augusto). Durante tutte le vicende delle guerre romane, sia civili sia esterne, Antipatro e la sua famiglia fecero propria una politica di sostegno al primo rappresentante del potere romano in qualunque momento, chiunque egli fosse e a qualunque partito del potere romano appartenesse. Giulio Cesare, in particolare, ebbe motivo di essere grato per l'appoggio di Antipatro quando fu assediato in Alessandria durante l'inverno del 48–47 a.C. e concesse particolari privilegi non solo a lui stesso, ma anche ai giudei.

Questa fiducia che i romani impararono a porre nella famiglia di Antipatro fu manifestata in modo evidente nel 40 a.C., quando i parti invasero la Siria e i territori d'Israele, permettendo ad Antigono, l'ultimo figlio vivente di Aristobulo II, di riconquistare il trono asmoneo e di regnare come re e Sommo sacerdote dei Giudei. Ircano II venne mutilato, così da essere reso inadatto per sempre al ruolo di Sommo sacerdote. Antipatro ormai era morto, ma venne fatto un tentativo di arrestare e annientare tutta la sua famiglia. Uno dei figli, Fasael, venne catturato e ucciso, ma Erode, il più abile fra i figli, fuggì a Roma dove il senato lo nominò re dei giudei su istanza di Antonio e di Ottaviano. Adesso era suo compito riprendere la Giudea ad Antigono (che era stato lasciato in pace dal comandante romano in Siria quando gli invasori parti furono scacciati) e governare il suo regno negli interessi dei romani come loro "amico ed alleato". Il compito non era facile e l'averlo portato a termine con successo nel 37 a.C. con l'assalto di Gerusalemme, dopo un assedio di tre mesi, gli provocò una forte ostilità da parte dei suoi nuovi sudditi che nessuno sforzo da parte sua poté rimuovere. Antigono fu mandato in catene da Antonio il quale ordinò che fosse giustiziato. Erode cercò di legittimare la propria posizione agli occhi dei Giudei sposando Mariamne, una principessa asmonea, ma questo matrimonio gli procurò invece più guai.

La posizione di Erode fu precaria per i primi sei anni del suo regno. Benché Antonio fosso suo amico e protettore, Cleopatra desiderava ardentemente incorporare la Giudea nel proprio regno, come avevano fatto i suoi antichi antenati tolomei,

e cercò di sfruttare il suo ascendente su Antonio per raggiungere questo scopo. La sconfitta di Antonio e Cleopatra nel 31 a.C. e la conferma di Erode nel suo incarico da parte del vincitore, Augusto, gli procurò un po' di sollievo all'esterno, ma la pace interna gli fu negata sia nel suo ambiente familiare, sia nei rapporti con i giudei. Tuttavia egli governò la Giudea con mano ferma, servendo gli interessi di Roma ancor meglio di quanto avrebbe fatto un governatore romano. (Per ulteriori dettagli sul suo regno, si veda *Erode, **I**).

Quando Erode morì, nel 4 a.C., il regno venne diviso fra tre dei suoi figli viventi. Archelao governò la Giudea e la Samaria come etnarca fino al 6 d.C.; Antipa governò la Galilea e la Perea come tetrarca fino al 39 d.C.; Filppo ricevette come tetrarchia il territorio a est e a nord–est del mare di Galilea, che suo padre aveva pacificato negli interessi dell'imperatore, e lo governò fino alla sua morte nel 34 d.C. (*Erode, **2**, **3**; * Filippo, **2**.).

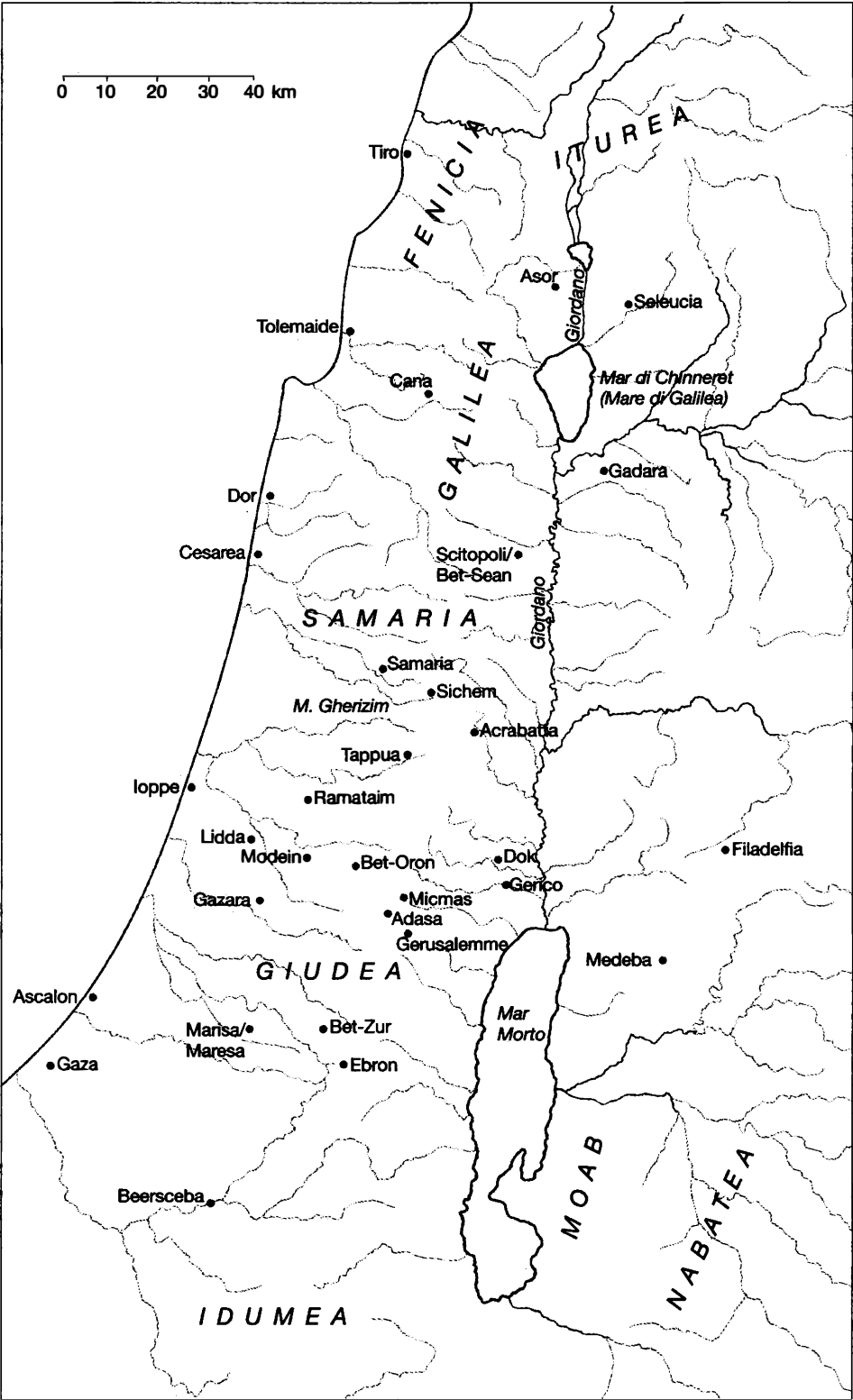
Antipa ereditò tutto l'acume politico del padre e continuò l'ingrato compito di promuovere la causa romana nella sua tetrarchia e nelle regioni circostanti. Archelao aveva tutta la brutalità del padre senza averne l'ingegno e presto portò i suoi sudditi al punto di presentare una petizione all'imperatore romano perché lo destituisse, onde evitare che scoppiasse una rivolta. Archelao venne di conseguenza destituito ed esiliato e la sua etnarchia venne ricostituita come provincia romana di terzo grado. Per poter accertare il gettito del tributo alle finanze imperiali, il governatore della Siria, *Quirinio, fece un censimento in Giudea e in Samaria che provocò l'insurrezione di *Giuda il Galileo e, benché la rivolta fosse stata soffocata, i suoi ideali restarono vivi nel partito degli *zeloti secondo i quali il pagamento del tributo a Cesare, o a qualunque altro sovrano pagano, era un atto di tradimento verso il Dio d'Israele.

Dopo il censimento, la Giudea (com'era chiamata la provincia di Giudea e di Samaria) ricevette un prefetto come governatore. Questi prefetti erano nominati dall'imperatore ed erano soggetti alla generale supervisione dei governatori della Siria. I primi prefetti romani avevano il privilegio di nominare il Sommo sacerdote d'Israele; privilegio che, dalla fine della dinastia asmonea, era stato esercitato da Erode e da Archelao dopo di lui. I prefetti vendevano l'ufficio sacro al migliore offerente, e il suo prestigio religioso era naturalmente molto basso. In virtù della sua carica, il Sommo sacerdote presiedeva il *sinedrio, che amministrava gli affari interni della nazione.

Fra i primi prefetti l'unico il cui nome è noto è Ponzio *Pilato, il cui carattere duro e ostinato viene testimoniato nelle pagine di Giuseppe Flavio e di Filone, per non menzionare la parte che ha nella narrazione del NT. La sua costruzione di un nuovo acquedotto (per fornire un miglior approvvigionamento di acqua a Gerusalemme e al tempio) illustra i benefici materiali del governo romano; il suo disprezzo per gli scrupoli religiosi dei giudei, insistendo perché si sostenessero le spese del nuovo acquedotto attingendo al tesoro del tempio, mostra un aspetto del governo romano che fu la causa maggiore della rivolta del 66 d.C., vale a dire l'insensibilità di molti governatori nei confronti dei sentimenti dei giudei.

Per un breve periodo, fra gli anni 41 e 44 d.C., la Giudea godette un temporaneo sollievo nei confronti dell'amministrazione dei prefetti romani. Erode Agrippa I, un nipote di Erode il Grande e di Mariamne a cui l'imperatore Gaio nel 37 d.C. aveva assegnato come regno la tetrarchia che un tempo era di Filippo (aggiungendovi la Galilea e la Perea nel 39 d.C. dopo la deposizione e l'esilio di Antipa), nel 41 d.C. ricevette dall'imperatore Claudio la Giudea e la Samaria come ulteriore estensione del suo regno (*Erode, **4**). A motivo della sua discendenza dagli asmonei (tramite Mariamne), egli fu benvoluto dai suoi sudditi giudei, ma la sua morte improvvisa nel 44 d.C., all'età di 54 anni, ebbe come conseguenza che la provincia di Giudea (che ora comprendeva la Galilea e la Samaria) ritornò a essere governata dai governatori Romani, adesso chiamati procuratori, dal momento che il figlio di Agrippa, Agrippa il Giovane (*Erode, **5**), era troppo giovane perché gli potesse essere affidata la responsabilità del padre. Una concessione fu comunque fatta alla sensibilità giudaica: il privilegio di nominare il Sommo sacerdote, ufficio ereditato da Agrippa dai prefetti che lo precedettero, non fu ridato ai procuratori, bensì prima a suo fratello Erode di Calcide e poi (dopo la morte di quell'Erode nel 48 d.C.) ad Agrippa il Giovane.

IX. Fine del periodo del secondo tempio

Durante i circa 20 anni che seguirono la morte di Erode Agrippa I, in Giudea si moltiplicarono le rivolte. Il popolo in generale giudicò il ritorno dei procuratori ancor più fastidiosa, dopo il breve periodo di governo da parte di un re giudeo; e i procuratori stessi fecero poco per placare i sentimenti dei loro sudditi giudei. Ci fu una serie di sommosse suscitate da alcuni pseudo–messia come *Teuda, che fu ucciso da un distaccamento di cavalleria mandato contro di lui dal procuratore Fado (44–46 d.C.), o da capi zeloti come Giacomo e Simone (due figli di Giuda il Galileo), crocifissi dal successivo procuratore Tiberio Giulio Alessandro (46–48 d.C.). Il fatto che Alessandro fosse un giu-

Israele nel periodo intertestamentario.

deo apostata, discendente di un'illustre famiglia giudea di Alessandria, non contribuì alla sua popolarità in Giudea.

Al tempo in cui furono procuratori Fado e Alessandro la Giudea fu duramente colpita dalla carestia menzionata in Atti 11:28. Giuseppe Flavio racconta come Elena, la regina madre di Adiabene, a est del Tigri, a quel tempo comprasse grano in Egitto e fichi a Cipro per aiutare il popolo colpito dalla carestia. I membri della famiglia reale di Adiabene erano i proseliti giudei più illustri del tempo; alcuni di loro combatterono addirittura dalla parte dei giudei nella guerra contro Roma nel 66 d.C.

Sotto la procura di *Felice in Giudea crebbe il malcontento. Egli si mise attivamente all'opera per liberare la provincia dalle bande in rivolta e i suoi severi provvedimenti furono accompagnati da un temporaneo successo, ma alienarono gran parte della popolazione agli occhi della quale coloro che insorgevano non erano criminali ma patrioti.

Gli ultimi anni della procura di Felice furono accompagnati da violenti tumulti scoppiati fra gli abitanti gentili e quelli giudei di Cesarea, tumulti originati da una disputa riguardo ai diritti civili. Felice mandò i capi di ambedue i partiti a Roma perché la questione venisse risolta dall'imperatore, ma fu egli stesso richiamato e sostituito da Festo (59 d.C.). La disputa di Cesarea venne risolta in favore dei gentili e il risentimento dei giudei per questa decisione, insieme al fatto che i gentili sfruttavano la vittoria con malignità, fu uno dei fattori che occasionò l'esplosione del 66 d.C.

*Festo fu un governatore relativamente giusto e mite, ma morì quando era in carica nel 62 d.C. e i suoi due successori, Albino e Floro, offendendo continuamente il sentimento nazionale e religioso dei giudei, fecero il gioco degli estremisti anti-romani. La goccia che fece traboccare il vaso fu il furto sacrilego di 17 talenti dal tesoro del tempio da parte di Floro. Questo provocò una rivolta che fu domata con molto spargimento di sangue. I gruppi moderati della nazione, aiutati da Agrippa il giovane, consigliarono al popolo di fermarsi, ma esso non era disposto ad ascoltarli. Interruppero le comunicazioni fra la fortezza Antonia e i cortili del tempio. A questo punto il capitano del tempio, che era capo del partito a Gerusalemme favorevole alla guerra, sconfessò formalmente l'autorità imperiale mettendo fine al sacrificio quotidiano offerto per l'imperatore.

La situazione sfuggì al controllo di Floro e anche l'intervento di Cestio Gallo, governatore della Siria, e delle sue forze militari che erano più forti di quelle di cui disponeva Floro, risultò inefficace. Gallo dovette ritirarsi e il suo esercito subì pesanti perdite durante la ritirata attraverso il passo di Bet-Oron nel novembre del 66 d.C.

Questo successo riempì gli insorti di un falso ottimismo. La politica degli estremisti sembrava essere stata giustificata: Roma non poteva resistere di fronte a loro. Tutto il paese scese sul piede di guerra.

Vespasiano, a cui era stato affidato il compito di reprimere la rivolta, si dedicò metodicamente a questo compito. Nel 67 soffocò la rivolta in Galilea. Alcuni capi della sommossa, tuttavia, fuggirono a Gerusalemme dove il loro arrivo aumentò il conflitto interno che aveva tormentato la città da alcuni anni. Nell'estate del 68 Vespasiano stava avvicinandosi a Gerusalemme, quando giunse notizia della deposizione e della morte di Nerone a Roma. La conseguente guerra civile al centro dell'impero rinvigorì i difensori di Gerusalemme; dal loro punto di vista sembrava che Roma e l'impero fossero sull'orlo della disgregazione e che la V monarchia di Daniele stesse per essere stabilita sulle loro rovine.

Dalla Cesarea, Vespasiano osservava il susseguirsi degli eventi a Roma. Il primo luglio 69 d.C. egli stesso fu proclamato imperatore ad Alessandria dal governatore dell'Egitto (lo stesso giudeo apostata, Alessandro, che era stato precedentemente procuratore della Giudea); l'esempio di Alessandria fu immediatamente seguito in Cesarea, ad Antiochia e dagli eserciti nella maggior parte delle province orientali. Vespasiano ritornò a Roma per occupare il trono imperiale, lasciando il figlio Tito a completare la repressione della rivolta in Giudea. Alla fine del 69 d.C. tutta la Giudea era stata sottomessa eccetto Gerusalemme e tre fortezze che si affacciavano sul Mar Morto.

Gerusalemme venne assediata nella primavera del 70 d.C. A maggio metà della città era nelle mani dei Romani, ma i difensori rifiutarono di accettare le condizioni di resa. Il 24 luglio la fortezza Antonia fu presa; dodici giorni più tardi i sacrifici quotidiani nel tempio cessarono e il 29 agosto il santuario stesso fu dato alle fiamme e distrutto. Quattro settimane più tardi l'intera città era nelle mani di Tito e fu rasa al suolo, eccetto parte delle mura occidentali, con tre torri del palazzo di Erode sulle stesse, che rappresentavano il quartier generale di una guarnigione romana. L'ultimo centro di rivolta da sgominare era la quasi inespugnabile fortezza di Masada, a sud-ovest del Mar Morto, dove una forza zelota resistette fino alla primavera del 74 d.C. quando si suicidò in massa piuttosto che essere catturata.

La Giudea venne ricostituita come provincia sotto un proprio legato imperiale che rispondeva direttamente all'imperatore e non era in alcun

modo subordinata al legato imperiale della Siria; diversamente dai procuratori, i legati imperiali della Giudea avevano forze legionarie al proprio comando. La tradizionale tassa del tempio, che i giudei in tutto il mondo avevano pagato per il mantenimento della casa di Dio a Gerusalemme, veniva ancora riscossa, ma adesso era dirottata al mantenimento del tempio di Giove sul colle–Capitolino a Roma.

Con la scomparsa della gerarchia del tempio e del sinedrio, la principale autorità interna nella nazione di Giuda passò a un nuovo sinedrio composto da rabbini con a capo, all'inizio, Yohanan ben Zakkai, un insegnante della scuola di Hillel. Questa corte religiosa esercitava il proprio controllo tramite le sinagoghe e cominciò il lavoro di codifica della tradizionale raccolta di leggi orali, che venne messa per iscritto nella Mishnah verso la fine del II secolo d.C. Fu in gran parte grazie all'azione di Yohanan ben Zakkai, ai suoi colleghi e ai suoi successori se l'identità nazionale e religiosa d'Israele sopravvisse alla distruzione del secondo tempio nel 70 d.C. (*Talmud e Midrash).

Bibliografia. R. De Vaux, *The Early History of Israel*, 2 voll., 1977; S. Herrmann, *A History of Israel in OT Times*, 1975, tr. it., Brescia, 1979; J.H. Hayes e J.M. Miller, a cura di, *Israelite and Judaean History*, 1977. G.W. Ahlström, *Who were the Israelites?*, 1986; J.A. Soggin, *A History of Israel*, 1984, ed. or. it. Brescia, 1984; B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan*, 1983, N.P. Lemche, *Ancient Israel*, 1988; *Early Israel*, 1985, **in it.** *GLAT*, 4, coll. 41–72; *ER* 6, tutto il vol.; *DIB*, pp. 735–738; *VB*, pp.234–240; *ER* 6, *s.v.* "Israele, religione di", pp. 357–373; G. Ricciotti, *Storia di Israele*, Torino, 1932; Z. Sternheel, *Nascita di Israele: miti, storia, contraddizioni*, Milano, 2002; J. Bright, *Storia dell'antico Israele: dalle origini all'epoca dei Maccabei*, Roma, 2002; L. Mazzinghi, *Storia di Israele*, Casale Monferrato, 2003; M. Liverani, *Oltre la Bibbia: storia antica di Israele*, Roma–Bari, 2004 (F.F. Bruce)

*Archeologia; *Cronologia dell'AT; *Giuda; *Legge; *Sacrificio; *Israele, terra

ISRAELE DI DIO

L'affermazione di Paolo "non tutti i discendenti d'Israele sono Israele" (Rom. 9:6) è in linea con quanto sostenuto dai profeti che il vero popolo di Dio, coloro che sono degni del nome d'Israele, può essere solo un "residuo" relativamente piccolo di persone fedeli della nazione d'Israele. Nel NT il concetto di tale residuo compare nella predicazione di Giovanni Battista secondo cui il discendere da Abraamo è senza valore di per sé (Matt. 3:9 = Luca 3:8). Il fatto che Gesù abbia chiamato intorno a sé dei discepoli per formare il "piccolo gregge" che avrebbe dovuto ricevere il regno (Luca 12:32; *cfr.* Dan. 7:22, 27), lo designa come il fondatore del nuovo Israele; egli indica chiaramente i dodici apostoli come giudici delle "dodici tribù d'Israele" nella nuova creazione (Matt. 19:28; Luca 22:30). Il "piccolo gregge" sarebbe dovuto aumentare con l'adesione di "altre pecore" che non erano mai appartenute all'ovile della nazione giudaica (Giov. 10:16).

Si discute se l'espressione "l'Israele di Dio", che appare una sola volta nel NT (Gal. 6:16) denoti soltanto credenti ebrei, o i credenti ebrei e gentili insieme senza distinzione; la seconda ipotesi è più probabile, soprattutto se l'espressione è da considerare apposta a "quanti cammineranno secondo questa regola". È chiaro, comunque, che nel NT la comunità dei credenti in Gesù, a prescindere dalle loro origini etniche, è considerata come il nuovo Israele. Essi sono "le dodici tribù che sono disperse nel mondo" (Giac. 1:1), "i forestieri dispersi" (I Pie. 1:1), che sono anche descritti in termini presi in prestito dalle descrizioni d'Israele nell'AT, come "una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo che Dio si è acquistato" (I Pie. 2:9).

Tuttavia il nucleo di questo nuovo Israele è composto di giudei (Rom. 11:18); e sebbene alla maggior parte di "Israele secondo la carne" sia al momento impedito, per mezzo di una parziale e temporanea cecità, il riconoscere della loro ancestrale speranza in Gesù, verrà il tempo in cui il velo sarà rimosso dai loro occhi (II Cor. 3:16) ed essi saranno ristabiliti per fede come membri della comunità amata: la loro attuale alienazione durerà solo "finché non sia entrata la totalità degli stranieri; e tutto Israele sarà salvato" (Rom. 11:25–27).

Bibliografia. L. Gillet, *Communion in the Messiah*, 1942; M. Simon, *Verus Israel*, 1948; R. Campbell, *Israel and the New Covenant*, 1954; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. ingl., 1959; *idem.*, *Christ and Israel*, 1967; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 1970, **in it.** *DPL*, pp. 894–902. K. Stendhal, *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino, 1995; R. Diprose, *Israele e la chiesa*, Roma, 1998; *Verus Israel*, Brescia, 2001. (F.F. Bruce)

*Elezione nazionale.

ISRAELE, TERRA DI

Di solito il termine è posto in relazione con l'area che va da Dan a Beer–Sceba, a nord del Neghev. L'insediamento israelita di due tribù e mezza a

est del Giordano sembra essere derivato da circostanze inattese e il possesso di quella parte della vallata fu generalmente precario. Dopo la divisione del regno, il nome Israele di solito è attribuito al regno del nord. Durante il Medioevo, si usò spesso il termine "terra santa" (*cfr.* Zacc.2:12).

I. Posizione e strade principali della terra d'Israele

La visione medievale di Gerusalemme come centro della terra non è così assurda come si potrebbe pensare, perché sul piccolissimo corridoio siriano che unisce Europa, Asia e Africa, cinque mari (Mediterraneo, mar Nero, mar Caspio, mar Rosso e golfo Persico) si accalcano le aree terrestri più ampie del nostro pianeta. Tutte le vie continentali principali devono attraversare questa striscia di terra, e anche i più grandi itinerari marittimi dell'antichità, fra le Indie e il Mediterraneo, dovevano essere affiancati da comunicazioni terrestri che attraversavano la penisola del Sinai. Le catene montuose elevate che si ergono verso est, dall'Asia minore al Kurdistan, e i deserti verso sud ed est favoriscono ulteriormente la concentrazione delle strade nella "mezzaluna fertile", che si estende a forma di falce da Israele e dalla Siria meridionale, fino ai bacini alluvionali del Tigri e dell'Eufrate. Naturalmente essa è "fertile" solo se confrontata con il deserto circostante e il territorio montuoso, poiché gran parte di essa è steppa oppure ricoperta di macchia mediterranea. Alle due estremità della mezzaluna fertile, rispettivamente nel bacino inferiore della Mesopotamia e nella valle inferiore del Nilo, si sviluppò un vasto nucleo di civilizzazioni le cui sorti dominarono la storia del Vicino Oriente per quasi due millenni.

Tre grandi vie commerciali hanno sempre attraversato la terra d'Israele. La "via del mare" (Is 8:23, CEI, Nardoni; *cfr.* NVR: "la terra vicina al mare"), che percorre le terre basse e costiere dall'Egitto fino alla valle di Esdraelon. Poi i monti siriani la fanno deviare verso l'interno, per costeggiare il lato ovest del lago di Galilea, proseguendo in direzione di Damasco, passando per la depressione centrale, dove si unisce alle rotte delle carovane del deserto fino alla Mesopotamia. Due altre strade, per quanto di importanza minore, risalgono a tempi molto remoti. La *strada maestra segue il limite dell'altipiano della Transgiordania, dal golfo di Aqaba in direzione di Damasco. Essa delinea una zona di maggiore piovosità; fu percorsa in parte dagli israeliti durante l'esodo (Num. 21—22), e tutte le città elencate in Numeri 21 e 27—30 sono situate lungo questa strada. Lo spartiacque centrale di Israele è seguito da un'altra strada, la più breve tra il Sinai e Canaan. Nel nord del *Neghev essa collega un'importante serie di pozzi, mantenendosi a ovest delle depressioni impervie e aride del Neghev orientale, che sono tuttora difficili da attraversare. Questa strada congiunge tutti i centri storici da Cades–Barnea e Beer–Sceba a Ebron, Gerusalemme, Sichem e Meghiddo. Grandemente trafficata fin dal tempo di Abramo (I medio Bronzo), essa fu resa famosa dal viaggio di perlustrazione compiuto da Giosuè e le altre spie.

Tutte queste strade facevano risaltare l'allineamento da nord a sud della terra d'Israele, che in tal modo traeva vantaggi dai fruttuosi contatti commerciali e culturali. Ma Israele raramente era in grado di controllare queste strade maestre senza mettere in crisi gli interessi strategici delle grandi potenze che ne dominavano i punti estremi. Perfino al tempo di Salomone la strada maestra litoranea era talmente controllata dalle potenze del mare da permettere le loro interferenze (I Re 9:11; 10: 22; Ez. 27:17), mentre Edom fu a lungo nemico giurato di Israele perché dominava le strade del golfo di Aqaba, da dove Israele si procurava il rame (Abd. 3).

A queste vie maestre parallele sono collegate una grande quantità di strade minori trasversali. Di queste le più importanti sono state: 1) Gaza–Beer–Sceba–Petra; (2) Ascalon–Gat–Helvan; (3) Giaffa–Betel–Gerico (*cfr.* Gios. 10:6–14) e Giaffa–Sichem–Adam–Galaad (3:16); (4) valle di Esdraelon–Meghiddo–Galaad. Esposta alla sedimentazione costiera causata dal Nilo, la costa di Israele fino al Carmelo non favoriva lo sviluppo portuale, e ciò ha fatto si che le città principali sono state centri situati su importanti collegamenti stradali, sia nella strategica pianura di Esdraelon, sia lungo la dorsale collinare di Giudea e Samaria. Il mare non era un mezzo di comunicazione familiare per gli ebrei (*cfr.* Sal. 107), mentre il deserto era temuto come "paese di pericoli e angoscia" (Is. 30:6; *cfr.* Deut. 8:15). Accampati precariamente tra queste realtà geofisiche, gli ebrei che abitavano le zone collinari cercarono di mantenersi distaccati sia dalle realtà geofisiche esterne sia dalle popolazioni che vi abitavano. Di conseguenza, l'autonomia di spirito divenne una delle caratteristiche principali degli israeliti, nonostante occupassero una posizione centrale nel crocevia delle antiche vie di commercio.

II. Struttura geologica e topografica

Per circa 675 km. dal confine d'Egitto all'Asia minore, il Vicino Oriente è formato da cinque regioni principali: 1) la fascia costiera; (2) la catena montuosa occidentale (altipiani di Giudea e Galilea, le montagne di Libano e Ansariya); 3) le fosse tettoniche (Araba, la valle del Giordano,

Beqā' e Gōr); 4) le montagne orientali (altipiani della Transgiordania, Ermon e Antilibano); e 5) i deserti del Neghev, di Arabia e Siria. Ma sono i contrasti tra le sezioni settentrionali e meridionali di queste aree che spiegano l'unicità della terra d'Israele. A nord di Acco le montagne si affacciano a picco sul mare, riducendo le strette piane costiere a distese discontinue, permettendo, però, l'esistenza dei famosi porti di Sidone, Tiro, Beirut, Tripoli e Ras Shamra. L'entroterra circoscritto di ciascuna area pianeggiante ha favorito la formazione di città stato marittime indipendenti dove "le famiglie dei Cananei si sparsero" (Gen. 10:18). A sud del monte Carmelo, invece, la costa si apre su un'ampia pianura ininterrotta e priva di porti, eccetto i porti artificiali costruiti dai filistei e da successive popolazioni litoranee.

Si nota un secondo contrasto nelle zone che interessano le fosse tettoniche. In Siria la depressione della Beqā' è una vasta pianura fertile tra le catene elevate del Libano e dell'Antilibano, con accesso facile alle altre pianure ondulate, e costellate di centri storici come Cades, Homs e Camat. A meridione, la depressione interrotta da lave basaltiche si restringe in gole profonde, prima di aprirsi sulla palude del lago Hule, rendendo difficoltosa la comunicazione fra nord e sud. Queste caratteristiche hanno portato a isolare la terra d'Israele dal territorio a nord di essa.

Le rocce di Israele sono calcaree, vulcaniche e composte da depositi recenti quali marne, ghiaie e sabbie. La fossa tettonica fa parte di un tipico fenomeno terrestre antico che continua fino ai laghi africani orientali. A ovest della fossa tettonica le rocce sono prevalentemente calcaree, e furono depositate soprattutto durante l'era Cretacea ed Eocenica. Alcune sono dure e dolomitiche (Cenomaniane ed Eoceniche), il che spiega il ripido promontorio del monte Carmelo, le montagne gemelle di Ebal e Garizim che sovrastano Sichem, e generalmente tutto il rilievo aspro e più alto della dorsale giudeo–galilea. Ma il Senoniano è un calcare soffice, soggetto all'erosione per formare valichi e vallate che frammentano gli altipiani, fenomeno particolarmente noto a Meghiddo, nella valle di Aialon e nella fossa di Bet–Semes che separa le colline pedemontane Eoceniche della Sefela dall'altipiano della Giudea. Questi calcari si sono alzati lungo la dorsale centrale e piegati in una serie di archi che più avanti verso nord, in Samaria e Galilea, diventano più complessi. Tuttavia essi appaiono orizzontali in Transgiordania, poggiati sulle rocce continentali. Il blocco antico appare in superficie a sud–est nelle rupi dello uadi Araba e nella penisola del Sinai. In sovrapposizione a esse si trovano le cosiddette arenarie della Nubia, la cui origine desertica protratta per ampi periodi geologici spiega la colorazione rossastra dalla quale probabilmente Edom trae il nome ("il rosso"). Nel nord–est le recenti lave basaltiche ricoprono i calcari nel vasto altipiano ondulato della terra di Basan, e si estendono nella depressione del Giordano attorno al lago di Galilea. L'erosione produce i sedimenti fertili che, dai tempi più antichi, hanno attratto sulle sponde del mar di Galilea un'alta densità di popolazione.

La terra d'Israele soffre di instabilità geologica. Le eruzioni vulcaniche sono continue anche in tempi storici; è noto il caso dei vulcani di Ḥarrat en–Nar,a sud–ovest del golfo di Aqaba, che furono attivi per l'ultima volta nell'VIII e nel XIII secolo d.C. Verrebbe spontaneo far corrispondere a manifestazioni vulcaniche le descrizioni di Esodo 19:18 e del Salmo 68:8, ma la località tradizionale del Sinai è in un'area di rocce antiche cristalline, dove non v'è stato alcun movimento vulcanico recente. La sorte di Sodoma e Gomorra (Gen. 14:10; 19:23–28) è un ricordo di un qualche fenomeno di tipo vulcanico, associato probabilmente all'intrusione di gas solforoso e asfalto liquido. Ci sono anche le testimonianze bibliche di terremoti (Gen. 19:25; I Sam. 14:15; Am. 1:1) e di faglie geologiche (Num. 16:31–35). Tutti questi fenomeni sono da legare alla grande fossa tettonica del Giordano e del Mar Morto, o con le diverse faglie trasversali che formano la valle di Esdraelon e dividono la Samaria e la Galilea in una complessa serie di aree di aliopiani e depressioni pavimentate dai sedimenti.

In condizioni semiaride è tipico il rilievo a calanco, specialmente ai margini orientali e meridionali degli altipiani della Giudea e dell'estremità occidentale dell'altipiano della Transgiordania. All'interno della profonda valle del Giordano, le marne molli depositate da un lago molto più esteso dell'attuale Mar Morto sono state scomposte per costituire il Gōr nel mezzo dell'avvallamento, che giace a più di 365 m. sotto il livello del mare. Anche gli uadi stagionali che sfociano nella gola dell'Araba hanno scomposto profondamente i pendii. Perciò i riferimenti a "luoghi sdrucciolevoli" si riferiscono a un tratto caratteristico di molte parti del Neghev e della Giordania (Ger. 23:12). Gran parte del Neghev è un deserto roccioso di Hammadas e nell'AT si fa riferimento ai depositi di terriccio marnoso portati dal vento (Deut. 28:24; Na. 1:3).

III. Clima e vegetazione

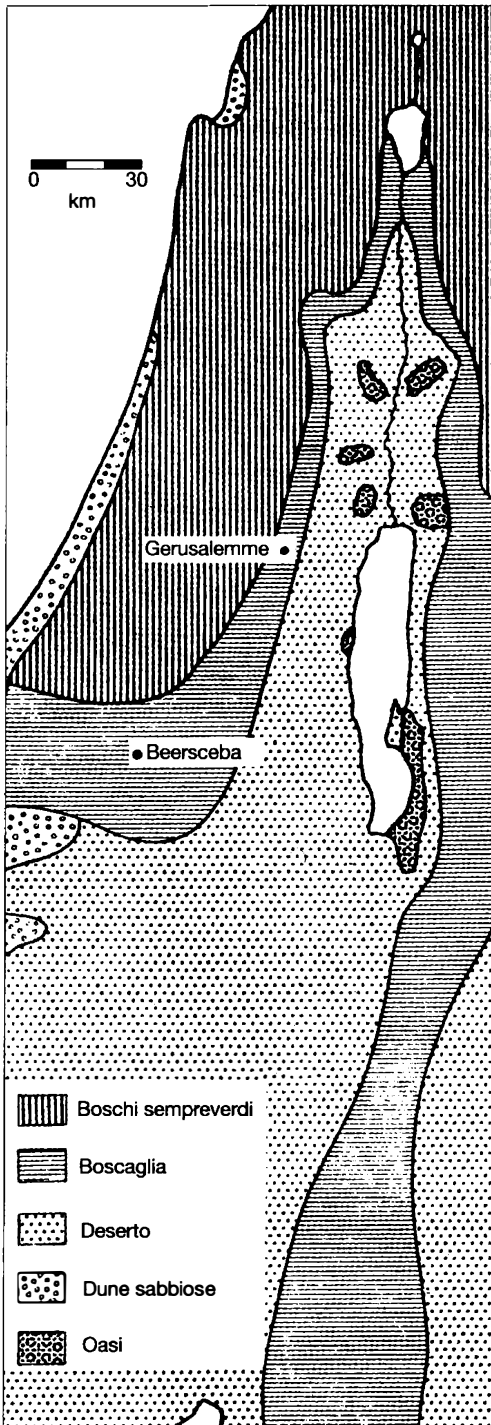
Nel Levante si possono distinguere tre zone climatiche: una mediterranea, una di steppa e una desertica, ciascuna con il proprio caratteristico

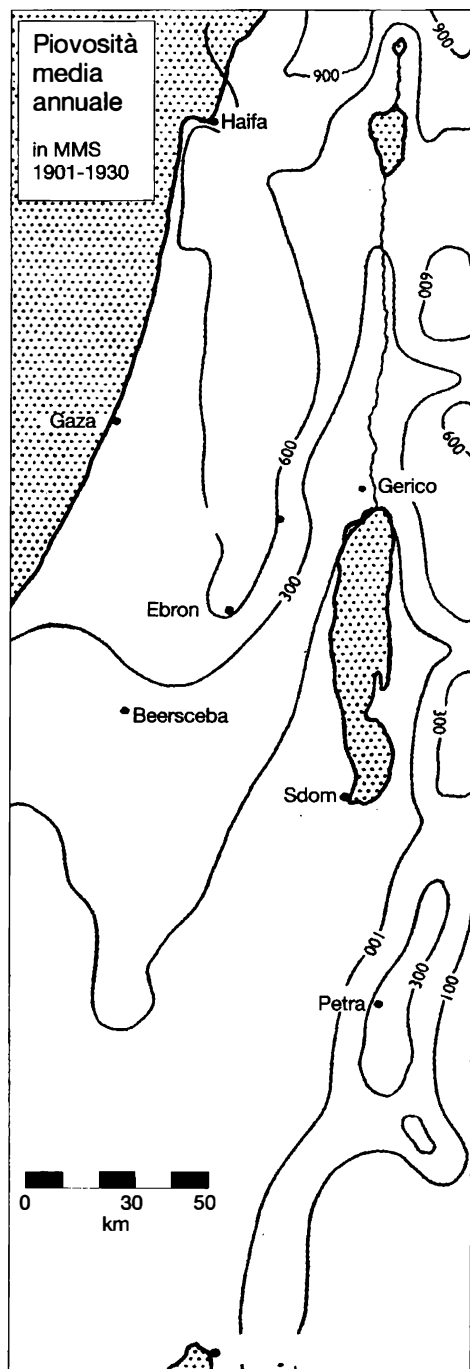
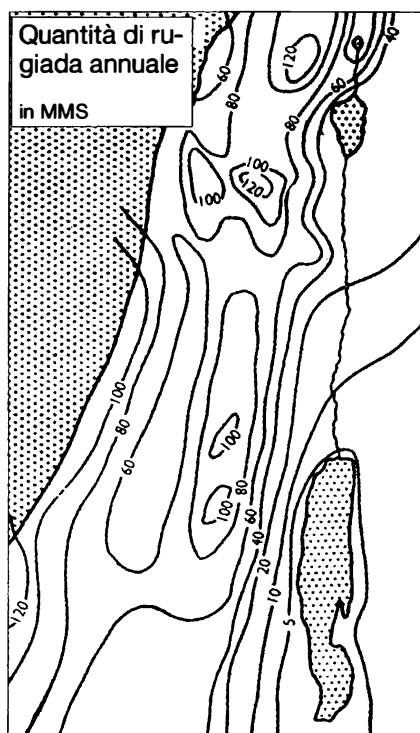
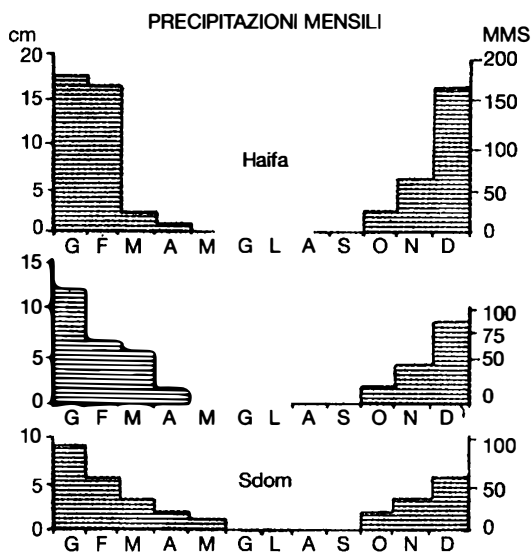
tipo di vegetazione.

Lungo la costa, fino a Gaza nel sud, la zona mediterranea ha inverni miti (a Gaza 12°C sono la media per il mese di gennaio) mentre le condizioni sono più rigide nelle colline all'interno (Gerusalemme 7°C per gennaio). Ma le estati sono calde ovunque con una media giornaliera di 26°C a Gaza e 23°C a Gerusalemme nel mese di luglio. Nella zona fanno eccezione gli alti monti del Libano, raramente coperti di neve per lungo tempo (Ger. 18:14), per quanto la neve non sia rara nell'Hauran. Altrove essa è un fenomeno insolito (II Sam. 23:20). Meno di un quindicesimo della pioggia annuale cade nei mesi estivi da giugno a ottobre mentre la maggiore parte è concentrata in inverno, per raggiungere la massima precipitazione a metà inverno. Il totale varia da circa 35–40 cm sulla costa a circa 75 cm sul monte Carmelo e sulle montagne di Giudea, Galilea e Transgiordania. Verso il sud dell'area di Beer–Sceba, e in alcune parti della valle del Giordano e nell'altipiano della Transgiordania il clima è quello tipico della steppa, con soltanto 20–30 cm di pioggia, sebbene le condizioni della temperatura siano comparabili a quelle delle colline della Giudea. La profonda gola del Giordano ha condizioni climatiche subtropicali con caldo afoso; a Gerico la media massima giornaliera resta oltre i 38°C da giugno a settembre, con frequenti picchi di 43–49°C. L'inverno, comunque, ha condizioni climatiche piacevoli di 18–20°C, (questa è la media massima giornaliera di gennaio). Nel Neghev, nella parte meridionale della valle del Giordano, e nel territorio a oriente e a sud della steppa transgiordana, il clima è desertico con meno di 20 cm di pioggia l'anno.

Vegetazione mella terra di Israele.

Non esiste prova archeologica che dai tempi biblici il clima sia cambiato. Vicino al golfo di Aqaba, diversi acquedotti romani portati alla luce corrispondono ancora alle sorgenti per le quali furono costruiti, e ovunque, nei pozzi bizantini del Neghev mantenuti puliti e in uso costante, l'acqua sale ancora agli antichi livelli. In altre parole, il racconto biblico dà un'immagine corrispondente al clima attuale. Si fa distinzione fra le stagioni calde e fredde (Gen. 8:22; Am. 3:15), e l'inizio delle piogge autunnali è descritto chiaramente (Deut. 11:14; Os. 6:3; Gio. 2:23). La variabilità nella quantità e nella distribuzione della pioggia è comune (Am. 4:7), e in molte occasioni si registrano periodi prolungati di siccità (I Re 17:7; Ger. 17:8; Gioe. 1:10–12,17–20).

A causa del contrasto di altitudini, dai 1020 m. sopra il livello del mare vicino a Ebron, ai 390 m. sotto al Mar Morto, la flora è molto ricca per un'area di così piccole dimensioni (circa 3000 specie di *piante vascolari). Gran parte delle piante sono annuali. Poche regioni hanno mai avuto foreste fitte (*albero), sebbene ne siano stati conservati residui sui monti dell'*Ermon e del *Libano con i loro cedri, querce e pini, e nel biblico Golan

(Jaulan), dove esistono ancora le foreste di pino e di quercia. Gli Israeliti ebbero la loro parte nel disboscamento dell'area forestale mediterranea che una volta ricopriva la dorsale centrale (Gios. 17: 18), e oggi non c'è traccia dei boschi che una volta esistevano a Betel (II Re 2:24), Efraim (Gios. 17: 15) e Galaad, vicino alla valle del Giordano.

Le foreste di quercia esistettero a lungo a Saron, il cui nome significa foresta, ma la profezia biblica afferma che tre regioni boschive dovevano essere trasformate in pascoli per pecore: la litoranea Saron, la parte settentrionale di Galaad e la Galilea di sud–ovest (Is. 65:10). La causa di molta di questa deforestazione va ricercata nello sviluppo del-

Da destra a sinistra: piovosità nella terra di Israele.

Terra di Israele: rugiada.

la pastorizia (II Re 3:4). Ma nelle condizioni climatiche mediterranee i "pascoli desertici" durano pochi mesi, così Rabbi Akiba (100 d.C. *ca.*) osservava perspicacemente che "quelli che allevano piccoli bovini e abbattono alberi buoni ... non vedranno alcun segno di benedizione". Il deterioramento della macchia boschiva prima dello stabilimento del moderno stato di Israele nel 1948 d.C. si è spinto così avanti che la maggior parte della terra incolta era una distesa desolata di *batha*, bassa boscaglia con affioramenti di roccia. Verso la steppa e il deserto, il colore del paesaggio dipende più dalle rocce che dalle piante, pochi cespugli come assenzio, ginestra, salicornia e ciuffi di graminacee xerofite. Soltanto lungo le sponde del Giordano c'è una densa e vasta foresta composta da salici, pioppi, tamarischi, oleandri ecc.

Molte delle zone collinari, erose a causa dei loro fertili terreni di *terra vessa*, sono state il cimitero delle civiltà precedenti, specialmente con il decadimento della coltivazione a terrazza. Una stima suggerisce che dall'epoca romana, da 2000 a 4000 milioni di metri cubi di terreno si sono staccati dal lato orientale delle colline della Giudea, equivalente a una superficie da 4000 a 8000 km. di buon terreno agricolo. Può darsi che si alluda a questo pericolo di erosione del terreno in Giobbe 14:18–19, e che si descriva la facile propagazione del fuoco durante la siccità estiva in Salmo 83: 13–14. Queste caratteristiche di instabilità mediterranea richiedono equilibrio e prudenza, in una terra che giace così precariamente tra il deserto e le zone agricole (Es. 23:29–30; Prov. 24:30–34). (*rugiada, *pioggia, *vento).

IV. Risorse idriche e agricoltura

Non è a caso che i nomi di oltre settanta antiche località nella terra d'Israele contengono la parola *'ain* "sorgente", e altre sessanta la parola ***bîr*** "pozzo". A eccezione del Giordano, di alcuni dei suoi affluenti e di quattro o cinque piccoli corsi d'acqua costieri alimentati da sorgenti, tutti gli altri torrenti sono stagionali. I torrenti alimentati dalla neve raggiungono la loro massima capacità in maggio–giugno (Gios. 3:15), ma la maggior parte si prosciuga durante la calda estate (I Re. 17: 7; Giob. 24:19; Gioe. 1:20), particolarmente nel Neghev (Sal. 126:4). La piena improvvisa causata dalle prime piogge autunnali è descritta in modo pittoresco (Giu. 5:21; Matt. 7:27). "La sorgente d'acqua viva" fu quindi l'ideale del colono israelita. L'invenzione di una malta che si poteva usare nella costruzione di *cisterne per la raccolta della pioggia (circa 1300 a.C.) fu forse un fattore decisivo nella rapida colonizzazione degli altipiani della Giudea da parte dei coloni israeliti. Fin dal principio si accenna ai *pozzi scavati per abbeverare le mandrie (si veda Gen. 26) e l'irrigazione era già conosciuta (Gen. 13:10). Sono frequentemente menzionate anche le cisterne per le necessità della popolazione urbana (Cant. 7:4), alcune alimentate per mezzo di geniali tunnel scavati nella roccia (II Re 20:20). La necessità d'acqua spesso rappresentò una lezione morale per gli Israeliti (Deut. 8: 7–10; 11:10–17; I Re. 18; Ger. 2:13; 14:22).

Prima dell'ascesa della monarchia, la popolazione agricola della parte centrale del paese era composta di piccoli proprietari terrieri, e la produzione tipica della terra è descritta nei doni che Abigail portò a Davide (I Sam. 25:18). In Israele, a causa della sua scarsa piovosità, l'importanza del raccolto d'orzo, piuttosto che del grano, e la fama del Carmelo per i suoi vini, di Efraim e della Galilea per gli olivi, sono stati documentati fin dai tempi biblici. Ma tempi di siccità tendono a portare a condizioni di indebitamento e servitù così, nonostante la democrazia ideale prevista per l'anno giubilare (Lev. 25), già all'epoca di Saul appaiono i primi terreni demaniali, grandi tenute e il lavoro forzato (I Sam. 8:16; 22:7; 25:2). In Transgiordania e nel Neghev pare che la vita pastorale sia stata tradizionalmente affiancata da un'agricoltura stabile, dove i pozzi e le oasi lo permettevano. Ma il declino dell'agricoltura è stato sempre in agguato a cause dell'eccessivo sfruttamento dei pascoli da parte di pecore e capre, oltre che da catastrofiche incursioni dal deserto.

V. Insediamenti

L'identificazione dei nomi delle località è stato un problema di primaria importanza nella geografia storica di questa regione. Nella Bibbia si trovano registrati approssimativamente 622 nomi di luoghi situati a ovest del Giordano. Gli elenchi di Tutmòsi III, Seti I, Ramses II e *Sisac I a Karnak gettano un po' di luce sulla sua topografia. Un'altra fonte preziosa è l'*Onomasticon* di Eusebio mentre Girolamo è anche un'altra buona fonte. L'opera di R. Reland (1714) aprì la strada al lavoro topografico di Edward Robinson quando questi visitò la zona nel 1838. Egli identificò 177 nomi di località, pochi dei quali sono stati cambiati in seguito. Nel 1865 fu stabilito il *The Palestine Exploration Fund* ed entro il 1927 erano stati localizzati circa 434 nomi di luoghi; in particolare Conder vi contribuì con 147 nominativi. Molti di questi sono ancora oggetto di discussione da parte degli studiosi.

Le scoperte sorprendenti di Kathleen Kenyon mostrano che a Gerico dall'8000 al 6000 a.C. esisteva la vita urbana in un'area di 4 ettari in cui vivevano *ca.* 3000 persone. Certamente la valle del

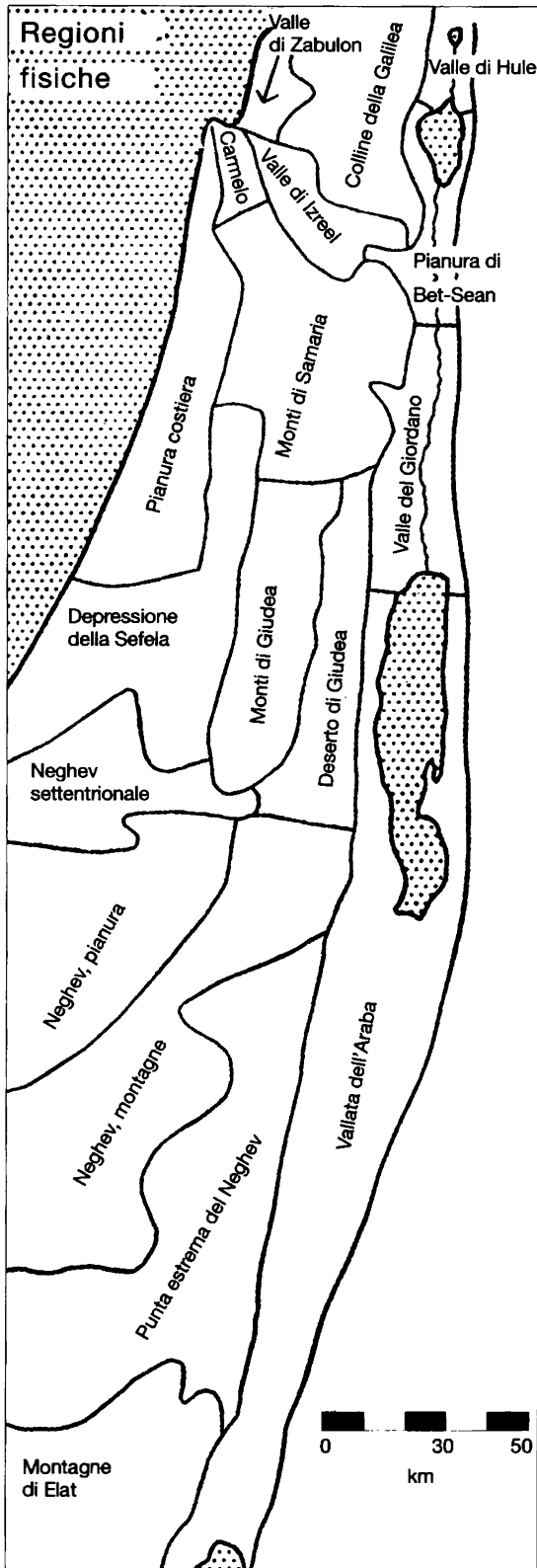
Giordano sembra essere stata fin dai primi tempi un'area di denso insediamento. N. Glueck elenca circa settanta località, molte risalenti a oltre 5000 anni fa, e più di trentacinque di esse già abitate ai tempi degli israeliti. Fu solo più tardi che questa valle, trovata così attraente da Lot (Gen. 13:10), divenne disabitata, probabilmente con l'avvento della malaria. È stato ipotizzato che alcuni "tell" fossero rialzi costruiti appositamente sopra il terreno paludoso, accresciuti man mano da insediamenti successivi.

Ovunque l'approvvigionamento d'acqua fù il fattore decisivo per l'insediamento. Le città fortificate e le fortezze furono costruiti presso sorgenti perenni importanti, come Gerico, Bet–San e Afec (famosa per le battaglie degli israeliti con i filistei). È una logica conseguenza che, fin dai tempi remoti, i luoghi con abbondanti sorgenti siano stati abitati in modo più continuativo. Fin dall'antichità l'insediamento lungo la pianura litoranea a sud del Carmelo è stato relativamente denso, favorito dalla facilità con la quale potevano essere scavati i pozzi nel terreno sabbioso per giungere agli alvei lenticolari di argilla che mantengono sospese le falde freatiche. Ma più avanti verso nord nella valle di Saron e nella Galilea superiore, dove l'approvvigionamento d'acqua è abbondante, i boschi relativamente fitti resero difficile l'occupazione fino ai secoli più recenti. Nei bacini della Galilea inferiore e della Samaria, per lungo tempo la popolazione è stata densa, sparpagliata in numerosi villaggi, ma a sud di Gerusalemme i villaggi erano più rari e piccoli, fino a Beer–Sceba, dove gli insediamenti sono stati limitati a località strategiche fortificate intorno a pozzi. In Transgiordania il margine dell'altipiano è segnato da diverse fortezze come Petra, Bosra e Tofel. Oltre a esse, in direzione est c'è lo stretto tratto di terra coltivabile con i villaggi sparpagliati lungo la Strada dei Re. Nella logica di insediamento dettata da esigenze idriche sono cresciute le città strategiche e più importanti, nei crocevia dove la prossimità di alcune gole consentiva alle strade trasverse di congiungersi alle strade principali che andavano da nord a sud. Tali furono ai tempi biblici Beer–Sceba, Ebron, Gerusalemme, Betel, Sichem, Samaria, Megiddo, Bet–San e *Asor. Perciò il salmista può esclamare: "Li condusse per la retta via perché giungessero a una città da abitare" (Sal. 107:7).

VI. Regioni geografiche

Il geografo può creare tante regioni quanti sono i problemi studiati, così sarebbe assurdo sostenere che la delimitazione delle aree nell'ambito della terra d'Israele abbia una validità permanente. Però certe unità regionali sono state citate più volte nella storia, e vanno riconosciute. Le principali divisioni già notate sono evidenti: le pianure costiere, le terre collinari centrali, la fossa tettonica, l'altipiano della Transgiordania e il deserto.

Le pianure costiere si estendono per *ca.* 200 km. dalle frontiere del Libano a Gaza, interrotte dal monte Carmelo nel nord. Oltre questo monte, a nord, la piana di Ascer si estende per 40 km. verso l'antica "scala di Tiro", dove le colline della Galilea si ammassano vicino alla costa. Non figura nella storia d'Israele, ma al sud–ovest di essa la valle di Izreel e la piana di Esdraelon sono state più significative. Estendendosi per 50 km. all'interno e con una ampiezza massima di 20 km. *ca.*, questa piana formò il percorso principale dall'Egitto a Damasco e le zone più a nord. Lungo questa strada erano situati i centri strategici di Meghiddo, Izreel e Bet–San, famosi in parecchie guerre di Israele (Giu. 5; 7:1; I Sam. 29:1; 31:12) e la località della guerra apocalittica (Apoc. 16:16). A sud del monte Carmelo, che protegge la piccola piana di Dor, è situata la pianura di Saron con le sue cinque fortezze filistee di Ecron, Asdod, Ascalon, Gat e Gaza, e che a est si fonde con le terre collinari della Sefela, una linea difensiva fra Israele e la Filistia. Un tempo queste colline erano fittamente ricoperte da boschi di sicomori (I Re. 10: 27; II Cro. 1:15; 9:27) e attraversate da strette vallate dove avvennero le prime battaglie di Israele dai tempi dei Giudici fino al tempo del re Davide, principalmente quelle di Aialon (Gios. 10:10–15; I Sam. 14.31); Sorec (Giu. 16), ed Ela (I Sam. 17: 1–2).

Le colline centrali si estendono per circa 300 km. dal nord della Galilea al Sinai, con un'alternanza di colline e altipiani. Nel sud, il territorio di Giuda è dolcemente ondulato, eccetto a est, dove il territorio montuoso profondamente frazionato del deserto di Giuda discende in modo ripido verso la fossa tettonica. L'altipiano della Giudea si estende dentro il territorio collinare di Efraim, caratterizzato da agevoli passaggi trasversali, ma a nord le colline di Samaria scendono dolcemente dall'altipiano di oltre 100 m. a una media di poco superiore ai 300 m. nel bacino centrale, nel quale sono situate le località bibliche di Ghibea, Salem, Sichem e Sicar. Lo sovrastano le alture di Ebal (945 m.) e Garizim (890 m.). Insieme ad altri bacini fertili, la Samaria fu esposta alle influenze esterne, e la fede dei suoi abitanti fu presto corrotta. A nord della piana di Esdraelon si trova la Galilea, divisa in quella meridionale o inferiore, che ha un paesaggio simile alla Samaria, e la Galilea settentrionale o superiore, dove le montagne raggiungono i 900 m. Molte valli, come quella vicino a Na-

Israele: regioni fisiche.

zaret, presentano un passaggio agevole e una ricca coltivazione nella zona costiera del lago, densamente popolata al tempo di nostro Signore.

Il Giordano segue la fossa tettonica per più di 100 km. dividendo così il territorio in due parti. La parte settentrionale di questa valle comprende i laghi Hule (ora prosciugato) e quello di Galilea, circondati da montagne, fra le quali spicca l'Ermon, dal quale sgorga il Giordano (Deut. 3: 9; 4:48). A sud del bacino di Hule, il Giordano ha creato una gola nell'argine basaltico che un tempo bloccava la depressione, per sfociare nel lago di Tiberiade, detto anche il mare di Galilea, a 200 m. sotto il livello del mare. A sud del mare di Galilea, il fiume Yarmuk aggiunge le proprie acque al Giordano e la valle si allarga gradualmente in direzione della depressione del Mar Morto.

A sud delle scogliere di 'Ēn Ḫaneiṣar inizia l'Araba, che si allunga per 160 km. fino al golfo di Aqaba, un deserto dominato dalla grande parete dell'altipiano della Transgiordania. A ovest si estende la zona collinare desertica del Neghev centrale e delle sue pianure steppose, verso Beer–Sceba. A est, oltre il limite dell'altipiano della Transgiordania si aprono una serie di regioni molto note ai tempi biblici: l'altipiano di Basan dominato a est da grandi grotte vulcaniche; Galaad situata in un'enorme zona tettonica ovale, 55 km. per 40 km. di ampiezza, e nota per le sue foreste (Ger. 22:6; Zacc. 10:10); i terreni pianeggianti stepposi di Ammon e Moab; e a sud della valle di Zered (Deut. 3:13; Is. 15:7) il blocco inclinato a faglie, di Edom con le sue inespugnabili fortezze. Ancora più a est e a sud ci sono le zone desertiche, altipiani di sabbia e roccia, bruciati dai venti caldi. Vedi anche *Giordano, *Neghev, *Saron, *Sin. Per l'archeologia della terra d'Israele, vedi *archeologia e le singole località, per la storia, vedi *Canaan, *Israele, *Giuda, *filistei *ecc.*

Bibliografia. F.M. Abel, *Geographie de la Palestine*, 1937 (2 voll.); D. Baly, *The Gèography of the Bible* 2, 1974 ; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935; M. Du Buit, *Geographie de la Terre Sainte*, 1958; N. Glueck, *The River Jordan*, 1946; W.J. Phythian–Adams, "The Land and the People" in T. W. Manson, a cura di, *A Companion to the Bible*, 1944, pp. 133–156; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown in the Levant*, 1956; G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931; *National Atlas of Israel* (in ebraico), pubblicato dal 1958 in poi, **in it.** *EAA*, *s.v.* "Palestina", 5, pp. 874ss., I Supp. (1970), pp. 576ss., II Supp. (1970–1994), 4, pp. 218ss.; R. Blanchard, *Geografia della Terra* santa, Catania, 1967; G. Ravasi, *La Palestina*,

Vercelli, 1970; S. Kochav, *Israele, viaggio nell'arte e nella storia della Terra santa*, Vercelli, 2003. (J.M. Houston)

*Archeologia; *Cronologia dell'AT; *Deserto; *Giordano; *Giuda; *Sefela

ISSACAR

1. Il quinto figlio di Giacobbe e di Lea e il nono figlio di Giacobbe (Gen. 30:18; 35:23). Il nome potrebbe derivare da una parola composta ebr. *'îs*, "uomo", e *śāḵār*, "salario", quindi "un uomo salariato", anche se c'è chi suggerisce, a dire il vero in maniera meno attendibile, un collegamento con una forma verbale dal significato "possa (Dio) mostrare misericordia". Alla tribù di Issacar toccò la terra fra il monte Ghilboa e le colline della bassa Galilea, all'estremità orientale della pianura d'Izreel, anche se i confini non possono essere stabiliti con precisione. In alcuni elenchi (*p.e.* Giu. 1:30) Issacar non è menzionata forse perché inclusa nel territorio di Zabulon (come Simeone era incorporata in Giuda). Anche Manasse sembra essersi estesa a nord nel territorio di Issacar. Sedici città e i villaggi a esse associati furono assegnati a Issacar (Gios. 19:17–23; *cfr.* 17:10–11). La stretta relazione fra Issacar e Zabulon si vede nel fatto che sono incluse nella stessa benedizione (Deut. 33:18–19). Il monte a cui si fa riferimento è indubbiamente il Tabor, dove c'era un santuario comune.

La tribù di Issacar fu coinvolta nella campagna condotta da Debora, che probabilmente proveniva dalla stessa tribù (Giu. 5:15), sebbene ciò non sia menzionato nel racconto (cap. 4). La battaglia iniziò nel territorio di Issacar e spezzò completamente la dominazione cananea delle regioni basse. Un giudice minore, Tola, era di Issacar (Giu. 10:1) come lo era pure l'usurpatore, Baasa (I Re 15:27). Il nome Issacar fu dato a uno dei dodici distretti amministrativi costituiti da Salomone (I Re 4:17).

La benedizione di Giacobbe (Gen. 49:14–15) è stata considerata una prova del fatto che parte di Issacar risiedeva in quella regione nel periodo di Amarna e manteneva la sua posizione fornendo ai dominatori cananei un certo numero di gente per lavori forzati. Ma il rimprovero velato potrebbe semplicemente alludere al fatto che la prosperità materiale di Issacar lo rendeva sottomesso e inerme. Al tempo di Davide, tuttavia, la tribù si era guadagnata la fama di essere saggia (I Cro. 12:32), fatto che riemerge nella dichiarazione del Talmud secondo cui i membri più saggi del sinedrio venivano da Issacar. **2.** Il settimo figlio di Obed-Edom, portinaio levita al tempo di Davide (I Cro. 26:5).

Bibliografia. *LOB*, pp. 200, 212, 223, 232–233: A. Alt, *PJB* 24, 1928, pp. 47ss; W.F. Albright, *JAOS* 74, 1954, pp. 222ss; S. Yeivin, *Mélanges A. Robert*, 1957, pp. 100ss. (A.E. Cundall)

*Tribù di Israele

ISTRUZIONE

Il bambino ha sempre rivestito grande importanza nel giudaismo, come si vede da vari passi della Mishnah e del Talmud. Anche Gesù insegnava il valore dei bambini, sia nel suo modo gentile di trattarli sia nelle sue istruzioni a loro riguardo.

Le fonti per lo studio dell'educazione dei bambini includono l'AT (Deuteronomio, Proverbi), gli Apocrifi (Sir., Sapienza) e la Mishnah (*Pirqe Aboth*)), oltre alle utili allusioni che si trovano in altri libri. D'altro canto, i riferimenti all'educazione scolastica vera e propria sono pochi; infatti, il vocabolo "scuola" ricorre una sola volta nella Bibbia, indicando semplicemente una stanza presa in prestito da Paolo (Atti 19:9), e non una scuola giudaica o cristiana.

I. I legami con la religione

Tre eventi rappresentano delle pietre miliari nella storia della formazione scolastica giudaica. Essi sono legati a tre personaggi: Esdra, Simeon ben Shetah e Giosuè ben Gamla (Gesù figlio di Gamaliel). Fu Esdra a stabilire le Scritture (così come erano al suo tempo) come base per l'istruzione; i suoi successori fecero della sinagoga un luogo di istruzione oltre che di adorazione. Nel 75 a.C. *ca*. Simeon ben Shetah stabilì l'obbligatorietà di un'istruzione elementare. Un secolo più tardi, Giosuè ben Gamla migliorò l'organizzazione già esistente, assegnando insegnanti in ogni provincia e cittadina. Oltre a questi tre avvenimenti è difficile datare le innovazioni in questo campo. Anche le origini della sinagoga sono oscure, sebbene l'esilio sia il momento più probabile per la nascita di quest'istituzione. Schürer mette in dubbio la storicità dell'opera di Simeon ben Shetah, sebbene essa sia accettata dalla maggior parte degli studiosi. In ogni caso, Simeon non istituì l'istruzione elementare, ma ne estese semplicemente l'uso. Simone e Giosuè non interferirono in alcun modo con le abitudini e i metodi esistenti; perfino Esdra aveva semplicemente reso più definiti i legami già esistenti tra la religione e la vita quotidiana. Perciò è preferibile dividere l'argomento per temi anziché cronologicamente, non avendo alcuno dei tre uomini citati realizzato cambiamenti radicali.

II. Lo sviluppo delle scuole

Il luogo di apprendimento, nel primo periodo, era

esclusivamente la casa privata, con i genitori che fungevano da tutori unici; l'insegnamento domestico continuò ad avere un ruolo primario durante tutto il periodo biblico. Più tardi il luogo di istruzione divenne la sinagoga. In effetti, il NT e Filone offrono sostegno alla posizione di Schürer secondo la quale lo scopo della sinagoga era primariamente l'istruzione e soltanto secondariamente lo svolgimento del culto; il ministero di Gesù nelle sinagoghe era di "insegnamento" (Matt. 4: 23). I giovani ricevevano l'istruzione nella sinagoga stessa o in un edificio adiacente. In seguito l'insegnante offriva talvolta i suoi servizi in casa propria, come evidenzia la frase aramaica utilizzata per indicare la "scuola", *bêṯ sāp̄ᵉrâ*, letteralmente "la casa dell'insegnante". Anche i portici del tempio si prestavano perfettamente agli scopi dei rabbini e Gesù stesso svolse lì parte del suo insegnamento (*cfr.* Matt. 26:55). Nel periodo rappresentato dalla Mishnah, i più eminenti rabbini possedevano scuole proprie per l'istruzione più avanzata. Questo fenomeno nacque probabilmente ai tempi di Hillel e Shammai, i noti rabbini del I sec. a.C. Una scuola elementare era nota con il nome di *bêṯ has-sēp̄er*, "casa del libro", mentre una scuola per studi più avanzati era chiamata *bêṯ miḏrāš*, "casa degli studi".

III. L'insegnamento come professione

Come abbiamo visto, i primi tutori erano i genitori stessi, tranne nel caso dei giovani di stirpe reale (*cfr.* II Re 10:1). L'importanza di questo ruolo è sottolineata in diversi punti del Pentateuco (*p.e.* Deut. 4:9). La responsabilità dei genitori di inculcare la legge si registra fino ai tempi del Talmud, come anche la responsabilità di insegnare un mestiere e far sposare il proprio figlio. Dopo il tempo di Esdra, nacque una nuova professione: lo scriba (*sōp̄ēr*), che insegnava nella sinagoga. In epoca neotestamentaria la figura dello scriba si modifica. I "saggi" sembrano appartenere a una classe diversa rispetto agli scribi, ma rimangono oscure la loro esatta natura e la loro funzione. Il "saggio" (*ḥāḵām*) è, ovviamente, menzionato frequentemente nei Proverbi e nella letteratura sapienziale più tardiva. Nel periodo del NT esistevano tre gradi di insegnanti: *ḥāḵām*, *sōp̄ēr* e *ḥazzān* ("ufficiale"), in ordine discendente. Nicodemo probabilmente apparteneva al grado più alto, mentre i normali "dottori della legge" (Luca 5:17, gr. *nomodidascaloi*) appartenevano al grado più basso. Il termine generico "insegnante" (ebr. *mᵉlammēḏ*; aram. *sāp̄ᵉrâ*) era di norma utilizzato per designare gli appartenenti al grado più basso. I titoli onorifici dati agli insegnanti (rabbi, *ecc.*) indicano il rispetto che si nutriva per loro. Teoricamente non dovevano ricevere uno stipendio per il loro insegnamento ma spesso era assicurata loro una piccola indennità, più per il tempo speso che non per i servizi resi. Siracide 38:24–34 considera il lavoro manuale al di sotto della dignità dell'insegnante; inoltre, il tempo libero è considerato una componente necessaria del suo impegno scolastico. In seguito, però, vi furono molti rabbini che impararono un mestiere. In I Corinzi 9:3–12 troviamo esplicitata l'opinione di Paolo a riguardo. Il Talmud fornisce una severa regolamentazione riguardo alle qualifiche necessarie di un insegnante; è interessante notare che nessuna caratteristica richiesta è di tipo accademico: sono tutte di tipo morale, eccetto la regola secondo la quale dovevano essere maschi e sposati.

IV. Il campo dell'istruzione

Il campo dell'istruzione, nel periodo più antico, era limitato. Il ragazzo apprendeva dalla propria madre un'istruzione morale di base, e dal padre un mestiere, normalmente nel campo agricolo, oltre a nozioni di tipo religioso e rituale. L'intreccio tra religione e vita agricola era evidenziato a ogni festività (*cfr.* Lev. 23, *passim*). Le feste insegnavano anche la storia del popolo eletto (Es. 13:8). Dunque, fin dai tempi antichi la vita quotidiana e le credenze religiose erano inseparabili. Ciò diventò ancora più evidente nella sinagoga, dove le Scritture erano la sola fonte sia per la fede sia per la condotta quotidiana. La vita stessa, in effetti, era considerata una "disciplina" (ebr. *mûsār*, parola frequente nel libro dei Proverbi). Dunque, l'istruzione era tanto religiosa quanto etica, e Proverbi 1:7 fungeva un po' da motto. Il saper leggere era essenziale per lo studio delle Scritture; saper scrivere era forse meno importante, sebbene fosse una cosa nota già ai tempi di Giudici 8:14. Era insegnata l'aritmetica di base. Le lingue non erano insegnate *per sé*, ma si noti che, con l'avvento dell'aramaico come lingua comune, lo studio della Scrittura in ebraico divenne un esercizio linguistico.

L'istruzione delle ragazze era interamente nelle mani della madre. Apprendevano le arti domestiche, un'istruzione morale ed etica di base e imparavano a leggere per poter conoscere la Legge. La loro istruzione era tuttavia considerata importante ed erano addirittura incoraggiate a imparare una lingua straniera. La madre del re Lemuel si dimostrò evidentemente un'abile insegnante nei suoi confronti (Prov. 31:1; capitolo che riporta anche le caratteristiche della donna ideale).

V. Metodi e scopi

I metodi utilizzati nell'istruzione facevano affidamento sulla ripetizione; il verbo ebr. *šānâ*, "ripe-

tere", assunse il significato sia di "imparare" sia di "insegnare". Per tale ragione erano impiegati strumenti mnemonici quale l'acrostico. Le Scritture costituivano il libro di testo, ma da Ecclesiaste 12:12 apprendiamo che non erano sconosciuti altri libri. Era noto il valore dell'esortazione (Prov. 17:10), ma Proverbi e Siracide mettono l'enfasi anche sulla punizione corporale. Ai tempi della Mishnah la disciplina era diventata molto più moderata.

Fino a tempi relativamente tardi, era costume che l'alunno si sedesse per terra, ai piedi dell'insegnante, come faceva Paolo con Gamaliele (Atti 22:3). Il banco (*sap̄sāl*) fu un'invenzione successiva.

La funzione finale dell'istruzione giudaica era quella di rendere l'ebreo santo, separato dagli altri popoli, trasformando la fede religiosa in pratica quotidiana. Questa era la normale istruzione giudaica; senza dubbio, però, esistevano anche scuole che seguivano il modello greco, soprattutto nei secoli che hanno preceduto la venuta di Cristo; infatti, ci sono buoni motivi per pensare che Siracide sia stato redatto per mettere in luce le deficienze dell'istruzione non giudaica. Scuole ellenistiche si trovavano anche in Israele, ma erano ovviamente più frequenti nelle comunità giudaiche della diaspora, tra cui, come è noto, ad Alessandria.

Nella chiesa primitiva erano date istruzioni a padri e figli su come dovevano comportarsi l'uno nei confronti dell'altro (Ef. 6:1, 4). Coloro che ricoprivano una qualche carica all'interno delle chiese dovevano saper guidare i propri figli. Nei primi tempi non esistevano scuole cristiane; uno dei motivi poteva esser dovuto al fatto che le chiese non potevano permetterselo. I bambini erano però inclusi nella comunione della chiesa, e senza dubbio ricevevano la loro istruzione in quella sede oltre che a casa.

Bibliografia. W. Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World*, 1959, capp. I, VI; F.H. Swift, *Education in Ancient Israel*, 1919; E.B. Castle, *Ancient Education and Today*, 1961, cap. V; vedere *s.v.* "Education" in *IDB* ed *EJ*, **in it.** *GLAT*, (*ḥākām*), 2, coll. 974–1001, (*sōp̄ēr*) 6, coll. 270–280, (*ḥazzān*), 2, coll. 871–885; *GLNT* 9:105–190; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova, 1964; A. Lemaire, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Brescia, 1981; E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, 4 voll., Brescia, 1984–1998. (D.F. Payne)

*Discepolo; *Legge; *Letteratura sapienziale; *Maestro; *Sapienza; *Scriba; *Scrittura

ITALIA

Nella metà del I sec. questo nome aveva già sostanzialmente l'attuale significato geografico. "Tutte le strade portavano a *Roma" e persino prima del tempo di Cristo molti Giudei si erano recati in Italia, specialmente nella metropoli. Fu a motivo di un'epurazione di giudei posta in atto dall'imperatore Claudio che Paolo incontrò *Aquila e Priscilla (Atti 18:2). L'Italia fu la destinazione dell'apostolo quando, dopo essersi appellato a Cesare, si imbarcò a Cesarea insieme ad altri prigionieri in quello che sarebbe stato il suo viaggio più famoso (Atti 27:1, 6). In Ebrei 13:24 "quelli d'Italia" salutano i destinatari. (J.D. Douglas)

ITAMAR

(Ebr. *'îṯāmār*). Il significato del nome è incerto, ma potrebbe essere "terra delle palme". Il più giovane dei quattro figli di Aronne e di Eliseba (Es. 6:23), Itamar fu consacrato al sacerdozio (28:1) e diresse la costruzione del tabernacolo 38:21). Nell'apostasia di Nadab e di Abiu egli rimase fedele in tutto eccetto nella questione dell'offerta per il peccato (Lev. 10). Fu posto sopra i ghersoniti e i merariti (Num. 4:28, 33). Per una testimonianza del fatto che Eli era un discendente di Itamar, si veda I Samuele 14:3; 22:9; I Cronache 24:3. Un uomo chiamato Daniele, uno dei suoi discendenti, è menzionato fra gli esuli che sono ritornati (Esdr. 8:2). (G.W. Grogan)

ITIEL

Probabilmente "Dio è con me"(correggendo la verbalizzazione ebr. in *'ittî'ēl*). **1.** Beniaminita antenato di Sallu che risiedeva a Gerusalemme al tempo di Neemia (Nee. 11:7). **2.** Uomo menzionato con Ucal in Proverbi 30:1. Una modifica delle divisioni della parola porta alla traduzione più soddisfacente: "sono stanco, o Dio (*lā'îṯî 'ēl*) e spossato" (Nardoni). (D.A. Hubbard)

ITRA

(Ebr. *yiṯrā'*, "abbondanza"). Marito di Abigal, sorella di Davide, e padre di Amasa, uno dei generali di Davide. Sebbene venga chiamato l'israelita nella Diodati in II Samuele 17:25, la NVR e I Cronache 2:17 lo descrivono come un ismaelita. In I Cronache e 1 Re 2:5 è chiamano "Ieter". (J.D. Douglas)

ITREO

"Itrei" era il nome dato a una delle famiglie discendenti da Chiriat–Iearim (I Cro. 2:53). Due membri della guardia del corpo di Davide, Ira e Gareb, provenivano da questa famiglia (II Sam. 23:38; I Cro. 11:40). Probabilmente provenivano dalla città di *Iattir (I Sam. 30:27). (R.A.H. Gunner)

ITTAI

(Ebr. *'ittay*, "(Dio) è con me".) **1.** Il capo dei 600 uomini di Gat che si unirono a Davide poco prima della ribellione di Absalom. La sua fedeltà fu tale che rifiutò di lasciare il re quando questi gli consigliò di tornare indietro (II Sam. 15:19–22). "Ghitteo" indica che era un filisteo; probabilmente era un soldato di ventura che aveva trovato in Davide un capo degno della sua fedeltà. Con Ioab e Abisai egli fu, in seguito, uno dei tre generali di Davide (II Sam. 18:22). **2.** Beniaminita, uno dei "trenta" uomini valorosi di Davide (II Sam. 23: 29; "Itai" in I Cro. 11:31). (J.G.G. Norman)

ITTITI

(Ebr. *ḥittîm*, *b^enê ḥēṯ*). Nell'AT gli ittiti sono, in primo luogo, una grande nazione che diede il proprio nome a tutta la regione della Siria, "dal deserto, e al Libano che vedi là, sino al gran fiume, il fiume Eufrate, tutto il paese degli Ittiti, sino al mar Grande, verso Occidente" (Gios. 1:4); in secondo luogo, un gruppo etnico che viveva in Canaan dal tempo dei patriarchi fin dopo l'insediamento d'Israele (Gen. 15:20; Deut. 7:1; Giu. 3:5), chiamato letteralmente "i figli di Chet" (Gen. 23: 3) dal nome del loro antenato Chet, uno dei figli di Canaan (Gen. 10:15).

I. L'impero ittita

L'impero ittita fu fondato verso il 1800 a.C. da una nazione indoeuropea che si era stabilita due secoli prima in Asia minore creando città–stato. Essi presero il nome "ittiti" dagli Khatti, gli antichi abitanti dell'area dove si erano insediati, il cui retaggio è chiaramente ravvisabile nell'arte e nella religione ittita, nei nomi degli dèi e nei titoli dei re. Con l'espansione dell'impero ittita la definizione "ittiti" si estese ai popoli e ai territori da loro incorporati.

Uno dei primi re ittiti, Tudhaliyas I (1720 a.C. *ca.*) è stato identificato (con qualche incertezza) come "Tideal re dei Goim" di Genesi 14:1. Verso il 1600 a.C. Khaattushili I estese il suo dominio su parte della Siria settentrionale. Il suo successore Murshili I stabilì la sua capitale ad Hattusa (l'attuale Bogazköy) a est del fiume Halys ed è proprio grazie agli archivi scoperti in questa città dopo il 1906 che conosciamo la storia e la letteratura ittite. Murshili I conquistò Aleppo e successivamente (1560 a.C. *ca.*) assalì Babilonia, un evento che accelerò la caduta della I dinastia babilonese.

Il re Telipinu (1480 a.C. *ca.*) fu il grande legislatore ittita. Vi sono alcune affinità significative fra i codici ittiti e il Pentateuco, benché tali affinità siano riscontrabili più nelle questioni di dettaglio e nella disposizione degli argomenti che nei concetti di fondo. Mentre i codici del Pentateuco rispecchiano i grandi codici semitici dell'antico Vicino Oriente nell'uso della *lex talionis* come principio di base, le leggi ittite sono dominate dal principio prettamente indoeuropeo del risarcimento (*Wergeld*). Sono state notate alcune analogie fra le forme di contratto ittite e le clausole del patto dell'AT. Altri punti di contatto degni di nota si sono riscontrati nella legge matrimoniale del levirato e nelle procedure per discernere la volontà divina o prevedere il futuro per mezzo dei terafim e degli *'ōḇôṯ* ("spiriti" evocati).

L'impero ittita raggiunse il culmine della sua potenza sotto Shuppiluliuma I (1380–1350 *ca.*): fu nella sua provincia di Kizzuwatna, nel sud–est dell'Asia minore, che si incominciò a fondere il ferro su vasta scala, il che consente di parlare dell'inizio dell'Età del Ferro. Egli estese il suo impero sull'Alta Mesopotamia e sulla Siria spingendosi a sud fino al Libano. Gli ittiti si scontrarono allora con l'impero egiziano che stava espandendosi verso nord in Asia; le ostilità tra i due imperi si protrassero fino al 1284 a.C., quando un patto di non aggressione tra Khattushili III e Ramses II riconobbe l'Oronte come comune frontiera. L'impero ittita crollò verso il 1200 a.C. in seguito agli attacchi dei nemici occidentali.

II. I regni ittiti

Con la caduta dell'impero ittita, 24 città–stato del Tabal ("Tubal" dell'AT) divennero eredi del territorio originario ittita a nord della catena del Tauro. In Siria sette città–stato che erano state annesse all'impero mantennero il nome "ittita" per diversi secoli; i loro governanti erano chiamati "re degli ittiti". Camat sull'Oronte e Carchemis sull'Eufrate erano le più importanti fra le sette. Camat fu alleata di Davide (II Sam. 8:9–12) il cui regno confinava con "il paese degli Ittiti a Cades" (II Sam. 24:6 [CEI; NVR, Tatim–Odsi] *Tatim–Odsi). Salomone strinse legami commerciali e matrimoniali con questi "re degli Ittiti" (I Re 10:28–29; 11:1). Nel IX secolo a.C. la loro fama militare poteva gettare nel panico l'esercito di Damasco

(II Re 7:6). Ma nel corso del secolo successivo le sette città furono assoggettate una dopo l'altra dagli assiri; Camat cadde nel 720 a.C. e Carchemis nel 717 (*cfr.* II Re 18:34; 19:13; Is. 10:9).

I documenti assiri e babilonesi dell'epoca (fino alla dinastia caldea) si riferiscono regolarmente all'intera Siria (compreso il territorio d'Israele) come alla "terra di Khatti"; Sargon II, nel 711 a.C. può parlare del popolo di Asdod come degli "infedeli di Khatti".

La lingua dei sette regni ittiti è conosciuta dai testi geroglifici decifrati in tempi recenti; le iscrizioni bilingui in geroglifici ittiti e fenici, scoperte a Karatepe in Cilicia (1946–1947), hanno notevolmente contribuito alla sua decifrazione. La lingua di questi testi non è identica all'idioma ufficiale dell'antico impero ittita, che era scritto in caratteri cuneiformi e che è stato identificato come indoeuropeo nel 1917; assomiglia piuttosto al luvio, una lingua indoeuropea.

III. Gli ittiti di Canaan

All'epoca dei patriarchi gli ittiti in Canaan sono presentati come coloro che abitavano la regione montuosa centrale di Giuda, in particolare la contrada di Ebron. È stato ipotizzato che fossero un ramo dei Khatti pre–indoeuropei, oppure degli antichi migranti provenienti da qualche parte dell'impero ittita; infatti, l'impero ittita stesso non si era mai esteso così a sud. D'altra parte, essi possono non avere nulla in comune con gli ittiti del nord se non il nome (simile ma non identico). In Genesi 23 gli ittiti sono la popolazione residente di Ebron ("il popolo del paese"), fra i quali Abraamo visse come "straniero di passaggio" e dai quali acquistò il campo di Macpela con la grotta che divenne la sua tomba di famiglia. Secondo Lehman, il racconto delle trattative è "permeato di intricate sottigliezze della legge e della tradizione ittita, che corrispondono correttamente al tempo di Abraamo" (M.R. Lehman, *BASOR* 129, 1953, p. 18; ma si veda, per un'altra opinione, G.M. Tucker, *JBL* 85, 1986, pp. 77ss.). Esaù addolorò i suoi genitori sposando "due donne ittite ... abitanti del paese" (Gen. 27:46; *cfr.* 26:34–35), forse nella regione di Beer–Sceba. Secondo Ezechiele 16:3 e 45, Gerusalemme era stata fondata congiuntamente da amorei e ittiti. Il nome di Arauna il gebuseo (II Sam. 24:16–25) è ritenuto ittita; Uria l'ittita, evidentemente di Gerusalemme, era uno dei prodi guerrieri di Davide (II Sam. 23:39). Aimelec, uno dei compagni di Davide quando questi era un fuorilegge, è chiamato ittita (I Sam. 26:6). L'ultimo riferimento agli ittiti in Canaan ricorre durante il regno di Salomone (II Cro. 8:7); dopo di allora essi si confondono con la popolazione del paese.

Bibliografia. O.R. Gurney, *The Hittites*, 2 ed. 1966, tr. it. della 1 ed., Firenze, 1957; *idem.*, *Some Aspects of Hittite religion*, 1976; O.R. Gurney e J. Garstang, *The Geography of the Hittite Empire*, 1959; S. Lloyd, *Early Anatolia*, 1956; E. Akurgal, *The Art of the Hittites*, 1962, tr. it. dal ted., Firenze, 1962; G. Walser, a cura di, *Neuere Hethiterforschung*, 1964; H.A. Hoffner, "Some Contributions of Hittitology to OT Study", *TynB* 20, 1969, pp. 29ss.; *idem*, "The Hittites and Hurrians" in *POTT* pp. 197ss.; J.G. MacQueen, *The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor*, ed. riv., 1986, tr. it. 1 ed., Roma, 1978; J. Lehmann, *The Hittites*, 1977, tr. it. dal ted., Milano, 1977, **in it.** *ER* 11, pp. 322–329; A. Fanfani, *Storia ed economia degli Ittiti*, Milano, 1968; B. Brandau, *Gli Ittiti: il misterioso popolo dai mille dei*, Roma, 2003; K. Bittel. *Ittiti: l'antica civiltà dell'Anatolia*, Milano, 2006. (F.F. Bruce)

ITUREA

(Gr. *Itouraia*, Luca 3:1). Il nome, menzionato insieme con *Traconitide, viene quasi certamente dall'ebr. *y*^{e}*ṭûr* ("Ietur"), un figlio di Ismaele (Gen. 25:15–16; I Cro. 1:31), menzionato anche come una tribù in guerra contro gli israeliti a est del Giordano (I Cro. 5:19). Da allora in poi di loro si conosce poco o niente fino al tempo del re giudeo Aristobulo I (105–104 a.C.) di cui è narrato che combattè contro gli iturei e prese una parte della loro terra (Giuseppe Flavio, *Ant.* 13.318). In seguito ci sono molte allusioni a questo popolo da parte degli scrittori classici (Giuseppe Flavio, Strabone, Plinio, Dio Cassio, *ecc.*). A volte sono chiamati siriani, a volte arabi.

Al tempo della conquista romana essi erano noti come una selvaggia tribù di ladroni particolarmente abili nell'uso dell'arco, ma non legati a una posizione geografica precisa. Faceva parte del territorio governato da Erode il Grande, dopo la cui morte, nel 4 a.C., venne diviso in parti e alcune regioni, inclusa la Traconitide e quella che era chiamata "la casa di Zeno (o Zenodorus) intorno a Panea", formarono la tetrarchia di Filippo. Se, come sembra probabile, quest'ultima area era abitata dagli iturei, può essere stata conosciuta come Iturea, perché le tribù migratorie davano spesso il loro nome alla nuova dimora. Giuseppe Flavio, nel definire i confini della sovranità di Filippo, non menziona in modo specifico l'Iturea: alcuni sostengono perché non era distinguibile dalla Traconitide (*Ant.* 17.189).

Il riferimento di Luca è quindi da intendersi

come un sostantivo o come una forma aggettivale? Intende il luogo o il popolo? Non c'è alcuna certezza al riguardo. I nomi di luogo di questa regione e di questo periodo sono notoriamente elastici e soggetti a corruzione, e spesso ci sono delle sovrapposizioni. Il massimo che possiamo dire con sicurezza è che era, per usare le parole di W. Manson (*Luke* in *MNTC*), "una regione collinosa nella catena a est del Libano, abitata da arabi nomadi". Caligola la diede a Erode Agrippa I. Quando questi morì, fu incorporata nella provincia della Siria sotto i procuratori.

Bibliografia. Analisi di W.M. Ramsay e G.A. Smith in *The Expositor* 4, 9, 1984, pp. 51–55, 143–149, 231–238; E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, pp. 561–573, tr. it. Brescia, 1984–1998; A.H.M. Jones, *The Herods of Judaea*, 1938 pp. 9–11, *passim*. (J.D. Douglas)

IUBAL

Figlio di Ada, moglie di Lamec, antenato "di tutti quelli che suonano la cetra e il flauto" (***kinnôr***), (Gen. 4:21) (*musica e strumenti musicali). (T.C. Mitchell)

IUTTA

(Ebr. ***yûṭṭâh***). Città murata posta su una collina a 8 km. a sud di Ebron, a 5 km. a sud–ovest di Zif, assegnata ai sacerdoti (Gios. 15:55, come "Iuta"; 21:16; *cfr.* I Cro. 6:59, dove Iutta compare nella LXX come *Atta*, ed è necessaria per pareggiare il conto. In Luca 1:39 alcuni commentatori vorrebbero leggere Iutta invece di Giuda, in giustapposizione con *polin*, per "Giuda"; F.–M. Abel dissente energicamente (*Géographie de la Palestine* 2, 1938, p. 367). (J.P.U.Lilley)

IVVA

Città conquistata dagli assiri al tempo di Isaia, e la cui conquista sancì la certa fine della Samaria (II Re. 18:34; 19:13; Is. 37:13). Probabilmente si tratta dell'Avva di II Re 17:24. Imm ('Aya) sull'Oronte e 'Ama in Elam, sono fra le località moderne suggerite per la sua identificazione. (D.J. Wiseman)

IVVEI

Un ramo dei discendenti di Canaan (Gen. 10:17; I Cro. 1:15), gli ivvei erano fra gli abitanti originari della Siria e di Canaan, elencati e distinti da cananei, gebusei, amorei, ferezei (Es. 3:8; 23:28; Deut. 7:1). Compaiono spesso in associazione con gli archei, dei quali si sa che abitavano in Libano (Gen. 10:17). Ciò ben si accorda con la principale localizzazione degli ivvei "che abitavano la montagna del Libano dal monte Baal–Ermon fino all'ingresso di Camat" (Giu. 3:3; *cfr.* Gios. 11:3). Qui essi vivevano ancora ai tempi di Davide, che li censì dopo Sidone e Tiro (II Sam. 24:7). Gli ivvei furono reclutati da Salomone per costruire i suoi palazzi (I Re 9:20; II Cro. 8:7). Altri si erano stabiliti a Sichem, il cui fondatore è chiamato figlio di Camor, un ivveo dei tempi di Giacobbe (Gen. 34:2), altri ancora vicino a Gabaon (Gios. 9:7; 11:9).

Molti identificano gli ivvei (ebr. *Ḥiwwî*; gr. *Heuaios*) con i *corei (hurriti) *Horri[m]*, presumendo che il copista abbia confuso tra ***w*** e ***r*** ebraiche. In Genesi 36: 20–30 Sibeon è chiamato coreo, mentre nel v. 2 è detto ivveo. Analogamente la LXX in Genesi 34:2 e Giosuè 9:7 porta coreo invece di ivveo, e alcuni hanno ittiti al posto di ivvei in Giosuè 11:3 e Giudici 3:3. La derivazione da ***ḥawwâ***, "villaggio di tende" è incerta, così come l'identificazione degli ivvei, non menzionati altrove.

Bibliografia. H.A. Hoffner, *TynB* 20, 1969, pp. 27–37. (D.J. Wiseman)

IZEBEL

1. Figlia di Etbaal, sacerdote–re di Tiro e Sidone, fu data in sposa ad *Acab per ratificare l'alleanza fra Tiro e Israele, con la quale Omri, padre di Acab, cercava di controbilanciare l'ostilità di Damasco verso Israele (880 a.C. *ca*.). Fu fatto in modo che potesse continuare ad adorare il suo dio, Baal, anche a Samaria, la sua nuova residenza (I Re 16:31–33).

Aveva un carattere forte e tirannico, ed era decisa e ostinata. Fanatica devota di Melqart, il Baal di Tiro, il personale al suo servizio includeva 450 suoi profeti e 400 profeti della dea Astarte, nel periodo in cui Acab era re (I Re 18:19). Izebel aveva fatto in modo che il suo dio fosse messo sullo stesso piano di Yahweh, Dio di Israele, e ciò l'aveva contrapposta al profeta Elia, il quale organizzò sul monte Carmelo una "sfida" tra Yahweh e Baal, sfida vinta gloriosamente da Yahweh (I Re 18:17–40). Ma, nonostante questo episodio, che culminò con il massacro dei suoi profeti, il suo zelo per Baal, invece di diminuire, aumentò.

Il suo concetto di monarchia assoluta divergeva dal rapporto di patto tra Yahweh, il re e il popolo. Prese l'iniziativa, in modo dispotico e senza scrupoli, nell'episodio della vigna di Nabot, episodio che ebbe ripercussioni sull'intera comuni-

tà e minò il trono di Acab, e che ebbe come conseguenza una profezia di rivoluzione e sterminio della casa di Acab. Scrisse lettere usando il sigillo di suo marito (I Re 21:8), ma N. Avigad, *IEJ* 14, 1964, pp. 274–276, ipotizza e spiega che poteva averne uno suo.

Dopo la morte di Acab, Izebel, nel suo ruolo di regina–madre, continuò a esercitare il potere su Israele per dieci anni, nel corso del regno di Acazia prima, e durante la vita di Ieoram poi. Quest'ultimo venne in seguito ucciso da Ieu, che lei attese vestita in modo regale (II Re 9:30). Lo prese in giro e affrontò il suo destino con coraggio e dignità (842 a.C.).

È da notare che Yahweh fu onorato nei nomi dei suoi tre figli, Acazia, Ieoram e Atalia (se veramente era la madre di quest'ultima), anche se questi potevano essere nati prima che il suo ascendente su Acab diventasse così assoluto **2**. Nella lettera alla chiesa di Tiatiri (Apoc. 2:20), "Iezabel, quella donna" è l'appellativo dato a una sedicente profetessa che incoraggiava l'immoralità e l'idolatria sotto la copertura della religione (*Nicola). Potrebbe riferirsi a una persona o a un gruppo all'interno della chiesa e indica che il nome era diventato sinonimo di apostasia. (M. Beeching)

*Baal; *Elia

IZREEL

(Ebr. *Yizra'el*, "Dio semina"). 1. Città di Giuda (Gios. 15:56) da cui veniva Ainoam, una delle mogli di Davide (I Sam. 25:43). 2. Città di Issacar nella pianura di Izreel (*Esdraelon), a circa 90 km. a nord di Gerusalemme, identificata con Zer'īn (Gios. 19:18) che, con i dintorni, è legata a diversi eventi di rilievo. Gli israeliti si accamparono presso la sua sorgente prima di combattere i filistei a Ghilboa (I Sam. 29:1; 31). Fu parte del breve regno di Is–Boset (II Sam. 2:8–10) e distretto amministrativo di Salomone (I Re 4:12). Recenti scavi hanno rivelato un sito fortificato del tempo di Acab, delle dimensioni di 300 x 150 m., con un fossato di 36 m. di larghezza, che si ritiene sia stato il luogo in cui erano di stanza i carri di Acab, nonché lo sfondo della tragedia di Nabot e della sua vigna (I Re 21). Qui Ioram morì per mano di Ieu e il suo corpo, in modo significativo, gettato nella vigna di cui Acab si era appropriato (II Re 8:29; 9:14–29), e furono uccisi qui Izebel (II Re 9:30–37) e il resto della casa di Acab (II Re 10: 1–11). Sono state ritrovate parti di edifici israeliti (Levant 26, 1994, pp. 1–50). 3. Nome dato simbolicamente al figlio maggiore di Osea (Os. 1:4–5) e a Israele (Os. 2:22). 4. Un discendente di Giuda (I Cro. 4:3). (J. Woodhead, J.D. Douglas)

J

JAREB

Il nome o epiteto che la ND dà a un re assiro che ricevette il tributo da Israele (Os. 5:13; 10:6). Se lo si considera un nome personale, si può pensare che il riferimento sia a Tiglat–Pileser III e al tentativo di Menaem di pagare l'aiuto degli assiri nel 738 a.C. (II Re 15:19) o alla richiesta di Acaz per il suo aiuto contro Resin di Siria e Peca di Israele (II Re 16:7–10). L'ipotesi di Sayce che si tratti di Sargon II, conquistatore di Samaria nel 722 a.C., non è plausibile a causa della data e delle circostanze

È più probabile, dato che qui è omesso il consueto articolo determinativo, che ***meleḵ yāreb*** sia un titolo da tradurre "re bellicoso (o che contende)" o, considerando ***malki raḇ,*** una forma arcaica di ***meleḵ rāḇ***, il comune titolo reale assiro per "grande re" (*cfr.* Nardoni "gran re") La NVR ha "a un re perché lo difendesse". In ciascuna interpretazione il riferimento storico sarebbe quello sopra citato. (D.J. Wiseman)

K

KOA

(CEI, Paoline, Diod.: Coa; Nardoni: Qoa). Ezechiele (23:23) profetizza che questo popolo, insieme ad altri abitanti della Mesopotamia, avrebbe attaccato Gerusalemme. I Koa sono stati identificati con il popolo chiamato nei testi assiri *Kutu*, che abitava a est del Tigri nella regione del corso superiore dei fiumi Adhaim e Diyala. Spesso testimonianze assire li collegano con un'altra tribù ostile all'Assiria, i *Sutu*, forse da equiparare a "quelli di Soa" di Ezechiele 23:23. Alcuni (*p.e.* O. Procksch) trovano i Koa in Isaia 22:5, ma solo con una dubbia correzione del termine tradotto abitualmente "mura". La Vulgata ha frainteso Koa con *principes*, "principi", interpretazione seguita da Lutero e dalla NVR.

Bibliografia. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881, pp. 233–237; G.A. Cooke in *ICC*, 1936, su Ezechiele 23:23. (J.A. Thompson)

L

LABAN

Luogo sconosciuto (Deut. 1:1), probabilmente nelle pianure di Moab, o forse da identificarsi con *Libna, area di sosta nel deserto (Num. 33: 20–21). (M.J. Selman)

LABANO

(Ebr. *lab̲an*, "bianco"). **1**. Discendente di Naor, fratello di *Abraamo (Gen 22:20–23), figlio di Betuel (Gen 28:5), fratello di Rebecca (Gen. 24:47–51), zio e suocero di *Giacobbe (Gen. 27:43; 28:2). Il ramo della famiglia capeggiato da Labano era rimasto in Aram, ma con Isacco e Giacobbe fu mantenuta una stretta affinità etnica, infatti essi trovarono lì le loro future mogli. Esistevano comunque delle differenze fra il gruppo arameo e quello cananeo. Labano è descritto come arameo (Gen. 28:5; 31:20), parlava la lingua degli aramei (Gen. 31:47), aveva usanze matrimoniali sconosciute a Giacobbe (Gen. 29:26) e adorava altri dei (Gen. 31:19–35; *cfr.* v. 53), sebbene riconoscesse l'azione di Yahweh (Gen. 24:50–51). Nonostante fosse generoso quanto a ospitalità, le sue principali caratteristiche furono la doppiezza e l'interesse personale, come si vede chiaramente dagli accordi presi con Giacobbe. Approfittando del suo amore per Rachele lo fece lavorare 14 anni prima che ella potesse divenire sua moglie, anche se Giacobbe lo ripagò da parte sua con un altro inganno (capp. 29—30). Quando alla fine Giacobbe partì con la sua famiglia alla volta della terra di Canaan, Labano, avvertito in sogno di non far loro del male, fece un patto con Giacobbe (31:44–54). Labano in fin dei conti fu ostacolato non dall'astuzia di Giacobbe, ma dalla grazia provvidenziale di Dio. Anni prima era stato Labano, piuttosto che Betuel, a disporre il matrimonio di Rebecca, (24:50–51), ma non è necessario presupporre che la sua iniziativa avesse travalicato l'autorità di suo padre (*cfr.* 31:18–28).

Bibliografia. D. Daube e R. Yaron, *JSS* 1, 1956, pp. 60–62; M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, pp. 239–248, **in it.** T. Bortoli, *Giacobbe presso Labano: da una esegesi classica ad una lettura al femminile,* Belluno, 1998. (M.J. Selman)

*Genesi, libro; *Patriarchi

LABBRO/A

Tanto la parola ebr. *śāpâ*, quanto (meno frequentemente) quella gr. *cheilos*, designano non soltanto le labbra umane ma anche il bordo o la costa del mare o di un fiume (Gen. 22:17; 41:3; Ebr. 11: 12) e, nel caso della parola ebraica, l'orlo di un vestito (Es. 28:26), benché l'applicazione primaria sia alle labbra. Un'altra parola ebr. *śāpām* si riferisce al labbro superiore o ai baffi che lo coprono, che abitualmente si copre per rispetto, sia con la mano sia con un vestito, come segno di dolore o di vergogna (Lev. 13:45). *Cfr.* il riferimento al coprirsi la faccia in I Samuele 19:4.

Nel caso delle labbra troviamo esempi chiari di modi ebraici di esprimersi in cui gli organi sembrano agire per sé, e questi modi sono in parte da considerare come una figura retorica chiamata sineddoche, e in parte da attribuire alla mancanza di comprensione fisiologica del sistema nervoso (*corpo). Tuttavia, il legame delle labbra con la mente o con il cuore è indicato in Proverbi 16: 23. Per un'ulteriore spiegazione di questo legame si veda *cuore.

Le labbra non solo parlano (Giob. 27:4) ma urlano di gioia (Sal. 71:23), tremano (di paura) (Ab. 3:16), proteggono la conoscenza (Prov. 5:2), offrono la lode (Sal. 63:3), supplicano (Giob. 13:6) e possiedono le qualità etiche della veridicità o della rettitudine o, al contrario, della peccaminosità e del parlare falso (Giob. 2:10; Prov. 12:19; 16:13). Il parallelismo con la *lingua o la bocca è naturale, e questi termini molte volte sono usati con lo stesso significato (Salmi 34:13; 51:15). Come accade con questi termini, anche "labbra" può essere esteso per indicare il discorso, le parole (Giob. 12:20) o il linguaggio (Gen. 11:1; Is. 19:18). (B.O. Banwell)

*Bocca; *Volto

LACAI-ROI

Il nome stesso, così come alcuni elementi di Genesi 16:13–14, dove appare per la prima volta, sfuggono a qualsiasi tentativo di tradurre in modo certo. Esso può significare: "Il pozzo del vivente che mi vede", oppure: il pozzo di "colui che mi vede, vive". Ma, nella trasmissione da una generazione all'altra, il nome originale della località

può essere stato in qualche misura distorto, così che ora è impossibile scoprirne la forma originale. Non è l'unico nome proprio dell'AT che abbia subìto una sorte simile. Non si conosce quale sia la località esatta, ma Genesi 16:7 e 14 lo pone verso il confine con l'Egitto, da dove *Agar, la serva egiziana, cercava di scappare dall'ira della sua padrona, *Sara. Dio apparve presso quel pozzo ad Agar e le annunciò la nascita di Ismaele. Isacco era tornato dal pozzo di Lacai–Roi quando aspettava che Eleazar gli portasse una moglie dalla Mesopotamia (Gen. 24:62), e si stabilì presso detto pozzo dopo la morte di Abramo. (R.J. Way)

LACCIO

Dispositivo, spesso accompagnato da un'esca, per la cattura di uccelli o animali. L'ebr. *paḥ* (*cfr.* l'egiz. *pḫ'*) è usato nel suo significato letterale soltanto per indicare le trappole tese per gli uccelli (Sal. 124:7; Prov. 7:23; Ecc. 9:12; Am. 3:5). L'ultimo brano menziona due tipi di trappole usate dagli uccellatori: una che blocca l'uccello al suolo e una con un cappio che prende l'uccello per il collo facendo scattare una molla. Nella maggior parte dei casi *paḥ* è utilizzato in senso figurato, per esempio in Giosuè 23:13; Giobbe 22:10; Salmo 119:110; Isaia 8:14. Il termine ebr. *môqēš*, che forse significa "uno che colpisce", è tradotto diverse volte con "laccio" e solamente in Giobbe 40:24 ha il suo senso letterale, la cui implicazione è che un laccio non può catturare l'ippopotamo. Esempi dell'uso figurato di *môqēš* sono: Esodo 10:7; 23:33; II Samuele 22:6; Salmo 64:5; Proverbi 20:25; 22:25; Isaia 8:14. La NVR traduce *môqēš* con "rete" in Salmo 140:5; Amos 3:5. Altri termini ebr. resi con "laccio" in senso figurato sono: *māṣôḏ*, "strumenti da caccia" (Eccl. 7:26) e il vocabolo affine *m^{e}ṣûḏâ* (Ez. 12:13; 17:20).

Nei libri apocrifi "laccio" (gr. *pagis*) è impiegato in riferimento a una gazzella (Sir. 27:20) e in senso figurato (9:3, 13; 27:26, 29).

Nel NT, solamente in Luca 21:34 il sostantivo gr. *pagis* è tradotto con "laccio" nel senso letterale; in questo passo l'imprevedibilità della venuta del Signore è paragonata allo scattare di una trappola. Gli usi figurati di *pagis* sono in Romani 11:9; I Timoteo 3:7; 6:9; II Timoteo 2:26.

In Egitto sono ancora impiegati i seguenti tipi di trappole, alcune delle quali corrispondono a quelle utilizzate nell'antichità: una rete da uccellatore, un coperchio di doghe sopra una buca, una scatola di doghe, un laccio a scatto, una trappola con due ganasce che serrano il collo della vittima, e una gabbia con uno sportello scorrevole, oppure a scatto.

Bibliografia. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* 6, 1939, pp. 321–400; G. Gerleman, *Contributions to the Old Testament Terminology of the Chase*, 1946; G.R. Driver, "Reflections on Recent Articles" 2, Eb. *Moqes*, "striker", *JBL* 73, 1954, pp. 131–136. (J.A. Thompson)

*Rete

LACHIS

(Ebr. *lāḵîš*, LXX *Lachis*, arab. *Tell ed–Duweir*). Un tell di 15 ettari, nella Sefela, 40 km. a sud–ovest *ca.* di Gerusalemme, circondato su tre lati da Naalal Lachis, dove hanno compiuto scavi Starkey (1932–38), Aharoni (1966–68), e Ussishkin (1973–87).

È risaputo che nelle colline e caverne circostanti si stabilirono abitanti a partire dall'VIII mill. a.C., ma la collina che oggi costituisce il tell ebbe insediamenti risalenti al 3000 a.C. *ca.* anche se poco si sa di essi, fino al 1750 quando la città fu fortificata da un bastione che ripidamente finiva in un fossato alla base del tell. La città comprendeva un palazzo e un luogo di culto. A partire da quest'epoca le caverne sarebbero state utilizzate come tombe.

Dal 1500 a.C. *ca.* Lachis fu una città cananea non fortificata, sebbene sia plausibile ipotizzare che le case sulla cresta della collinetta rappresentassero una sorta di anello difensivo. In quello che una volta era il fossato c'era un tempio. In quest'edificio si sono potute osservare tre fasi di sviluppo. Conteneva un'ampia sala quadrata, il cui soffitto era sorretto da quattro colonne. Lungo i muri erano allineati banchi su cui erano poste le offerte, ed era costruito un altare di pietre non tagliate (*cfr.* Gios. 8:31) con gradini che vi salivano (*cfr.* Es. 20:24 ss.). Vi erano almeno due camere laterali. Provengono da questa città le lettere di due sovrani, Yabni'ilu e Zimredda (n. 328–329), ritrovate ad *Amarna. In un'altra lettera (la n. 288), proveniente sempre da Lachis, Abdi Ḫeba, re di Gerusalemme, accusa Zimredda di cospirare con i khabiru, mentre in una lettera ritrovata a Tell el–Ḥēsi, si dice che lui ha contratto un'alleanza con un altro re, Šipṭi–Ba'la. Questa città fu distrutta nel 1200 a.C.

La nuova città non presentava prova alcuna della presenza di filistei ma fu, piuttosto, sotto il controllo dell'Egitto. Il tempio nel fossato fu sostituito da uno sull'acropoli, in stile egiziano, con una camera d'ingresso, una sala pricipale e il santuario. Iafia, re di Lachis, era un membro della coalizione degli amorei che combatterono con Giosuè a Gabaon (Gios. 10:3, 5) e furono giustiziati a Maccheda (Gios. 10:22–27) dopo la vittoria di

Giosuè. Lachis successivamente cadde nelle mani di Giosuè (Gios. 10:31–32). La città fu distrutta nel 1130 a.C. *ca*, forse per opera degli israeliti, ma potrebbero essere stati anche i filistei o un'altra città Cananea a distruggerla.

A parte alcuni possibili ritrovamenti sulle colline circostanti, non vi è prova di insediamenti israeliti nel periodo dei giudici. Durante la monarchia unita, sembra esserci stata una grande torre fortificata circondata da fattorie. Un piccolo santuario conteneva un gran numero di oggetti religiosi, fra cui un altare, un *maṣṣēbāh*, degli incensieri e frammenti di figurine, che attestano la presenza della religione cananea in Israele. Il profeta Michea (1:13) affermò che quella città era stata "causa di peccato per la figlia di Sion".

Una nuova città fu costruita durante il IX sec a.C., probabilmente da Roboamo (II Cro. 11:5–10) sulla base di un nuovo progetto. Questa era circondata da due mura. Un elaborato complesso d'ingresso, una porta interna a tre vani, conduceva fuori a un podio fortificato, sporgente dal tell, che formava l'ingresso esterno. Da questa città la strada scendeva alla sella che congiungeva il tell alle colline circostanti. All'interno una strada portava dalla porta a un grande edificio amministrativo che incorporava una torre. Questa costruzione aveva, sul lato orientale, un grande cortile interno, con depositi e stalle. L'area residenziale della città era nel quadrante meridionale, e sembra che nell'angolo nord–orientale vi fosse un acquedotto. Amasia cercò rifugio a Lachis quando fuggiva dai ribelli di Gerusalemme che lo inseguirono e l'uccisero lì (II Re 14:19; II Cro. 25:27). All'inizio dell'VIII sec. a.C., la città fu danneggiata da un terremoto (Am. 1:1, Zacc. 14:5), e successivamente ricostruita.

Ezechia si ribellò all'Assiria, e nel 701 a.C. Sennacherib invase Giuda. In questa campagna cinse d'assedio e conquistò Lachis. L'assedio è illustrato in un bassorilievo del suo palazzo di Ninive (oggi custodito al British Museum). Gli scavi hanno identificato la rampa d'assedio posta nell'angolo sud–ovest e sono state trovate tracce di una battaglia, incluse pietre da lancio, centinaia di punte di freccia e parti di armature. Sebbene i rilievi ritraggano accuratamente l'esito della battaglia, gli scavi rivelano che i giudei misero in atto una dura resistenza, costruendo una rampa interna, forse con delle nuove mura di cinta al di sopra di essa. La terra per la costruzione fu presa dal "condotto grande". Alla fine comunque la città fu rasa al suolo. Fosse comuni dove furono sepolti circa 1500 individui sono state rinvenute in diverse caverne adiacenti al pendio occidentale, e risalirebbero proprio all'assedio assiro. Il palazzo, che si pensa fosse il palazzo di un governatore assiro, è probabilmente databile al periodo persiano.

Fu edificata una nuova, anche se piccola, città giudea. A questo punto della storia Lachis e la città di Azeca, erano i soli avamposti fortificati presso Gerusalemme (Ger. 34:7). Fu distrutta dai babilonesi nel 586 a.C.

La zona di Lachis fu occupata di nuovo dagli israeliti che tornarono dall'esilio (Nee. 11:30) e anche se sono stati ritrovati pochi resti delle abitazioni di questo periodo, sono venuti alla luce due templi, interessanti perché in quanto alla planimetria sono molto simili l'uno all'altro, ma anche a un esemplare assai precedente, quello di *Arad. La città fu cinta di mura durante i periodi persiano ed ellenistico, per poi essere abbandonata.

Iscrizioni. La più antica iscrizione ritrovata in Israele appartiene a un pugnale del 1700 a.C. *ca*, recante segni pittografici. Furono rinvenuti alcuni frammenti risalenti a un periodo tra il 1600 e il 1250 a.C. recanti lettere proto–cananee, come anche uno scarabeo di Ramses III e coppe con scrittura ieratica egiziana, probabilmente attestante la tassa della mietitura per il tempio.

Sono state trovate numerose iscrizioni risalenti alla monarchia giudaica, ma le più importanti sono i sigilli. Molti contengono nomi di ufficiali, fra cui *Ghedalia, sovrintendente reale (ebr. "che è sopra la casa"). I più importanti, comunque, sono un gruppo di iscrizioni che portano il titolo *lamelekh* (ebr. "appartenente al re"). Questi presentano un emblema a forma di disco, ciascuno con due o quattro ali, e il nome di una di quattro città: Soco, Zif, Ebron, o *mmst.* Gli scavi a Lachis hanno mostrato che questi appartenevano a un'organo amministrativo istituito da Ezechia in previsione dell'invasione di Sennacherib.

Un totale di ventuno ostraka (frammenti di vaso con iscrizioni), risalenti alle ultime settimane prima della conquista di Nabucodonosor nel 586 a.C., sono stati rinvenuti nella portineria di guardia. Sono in lingua ebraica, ma la scrittura in corsivo è stata quasi del tutto cancellata su molti di essi, rendendone impossibile la lettura. Gli esempi leggibili rivelano che la collezione è una corrispondenza fra un subalterno, Hoša 'yahu, responsabile di un avamposto, e il suo superiore, Yaōš, ufficiale comandante della guarnigione di Lachis. Hoša 'yahu comincia le lettere con il saluto "Possa Yahweh concedere al mio signore di ascoltare notizie di pace in questo giorno" prima di proseguire con il motivo della corrispondenza, che nella maggior parte delle lettere consiste nel rispondere all'accusa che gli è mossa, ossia di aver letto le lettere riservate dal re.

Nella seconda lettera, risponde (*cfr.* II Sam. 9:

8): “Che cos’è il tuo servo, perché tu ti degni di guardare un cane ... Possa Yahweh affliggere coloro che ri(portano) una notizia (malvagia) della quale tu non sia stato informato”. Si è suggerito che gli ostraka potessero essere stati preservati in portineria, nell’attesa di un processo, ma è molto più probabile che il comando militare a cui le lettere venivano inviate, avesse la sua sede proprio nel posto di guardia alla porta della città.

La lettera IV conclude: “noi aspettiamo dei segnali da Lachis, in accordo con tutte le indicazioni che il mio signore ha dato, poichè non possiamo vedere Azeca”. Ciò richiama la situazione menzionata da Geremia (34:7) quando Azeca, Lachis e Gerusalemme erano le sole città giudee fortificate. Azeca è a 11 km. a nord–est di Lachis, e il fatto che Hoša ‘yahu non potesse vedere i suoi segnali potrebbe indicare che fosse già caduta.

Le lettere III e XVI si riferiscono a “il profeta”, la cui identità è stata molto discussa. Geremia costituisce una delle possibilità interpretative. Uria, che fuggì in Egitto (Ger. 26:20–22) durante il regno di Ioachim, potrebbe essere un’altra alternativa, ma richiederebbe una ridatazione delle lettere. Altri ritengono che si tratti di un profeta innominato. La lettera è una dimostrazione del riconoscimento dei profeti nell’antico Israele e della loro partecipazione agli affari di stato. La lettera III fa anche menzione di una spedizione verso l’Egitto da parte di un comandante dell’esercito; forse si tratta di un ultimo disperato tentativo di Sedechia di ottenere l’aiuto egiziano per resistere all’inevitabile attacco babilonese.

Bibliografia. E. Stern, *NEAEHL*, pp. 897–911; D.Ussikishkin, *ABD* 4, pp. 114–126, **in it.** *EAA*, 4, pp. 444ss.; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Bari, 5 ed., 2006. (J. Woodhead, G.I. Davies)

LAMEC

(Ebr. *lemeḵ*, proveniente forse dal termine arabo che significa “uomo giovane e forte”; secondo Dillmann, Holzinger). **1**. Discendente di Caino (Gen. 4:18–19), che introdusse la poligamia. Uno dei suoi figli fu Tubal–cain, il primo lavoratore di metalli, e il canto di Lamec in Genesi 4:23–24 è talvolta ritenuto una sorta di “elogio alla spada” che glorifica le armi da guerra inventate da suo figlio. Egli, vantandosi con le sue mogli Ada e Zilla, di avere ucciso degli uomini, e della sua forza straordinaria a motivo delle sue armi, non riteneva di aver bisogno della protezione di Dio, come Caino. Forse Gesù richiama questo detto in Matteo 18:22, sostituendo il perdono alla vendetta. **2**. Discendente di Set e padre di Noè (Gen. 5:25–31; I Cro. 1:3; Luca 3:36). Dal fatto che “Lamec” ed “Enoc” compaiono sia nella genealogia di Caino (cheniti) sia in quella di Set, e da altre somiglianze ancora, molti ritengono che tali genealogie siano varianti di un’unica lista originale improntata a J e P (*p.e.* G. von Rad, *Genesis*, 1961, tr. it. Brescia, 1972). Ma vi sono differenze, in particolare nel carattere di questo Lamec che espresse la pia speranza che Noè avesse potuto rovesciare la maledizione di Adamo (Gen. 5:29; *cfr.* 3:17–19). (J.G.G. Norman)

*Genesi, libro

LAMENTAZIONI, LIBRO

Nella Bibbia ebraica Lamentazioni (chiamato *ʾêḵâ*, il caratteristico lamento “come!”; *cfr.* 1:1; 2:1; 4:1) è incluso fra i cinque rotoli, dal momento che è letto il nono giorno del mese di Ab, giorno di lutto per la distruzione del tempio. Le traduzioni italiane seguono la LXX (*thrēnoi*, “gemiti” o “nenie”) e la Vulg. (il cui sottotitolo è *Lamentationes*) nel collocare il libro dopo il profeta Geremia.

I. Sommario dei contenuti e struttura letteraria

I primi quattro capitoli sono componimenti acrostici, ciascuno contenente sessantasei versi, eccetto il cap. 4, che ne ha quarantaquattro. Il cap. 3 è degno di nota in quanto ciascuna delle ventidue lettere ebraiche è utilizzata per tre successivi versi composti da un rigo ciascuno. Uno degli obiettivi del componimento acrostico è di favorire la memorizzazione. Ma nel caso di una collezione di acrostici, lo schema alfabetico non aiuterebbe a far ricordare a quale capitolo possa appartenere un verso che comincia con una determinata lettera. Questo stile particolarmente elaborato e altamente artificiale sembra avere un’ulteriore finalità: “incoraggiare la pienezza dell’espressione del dolore, la confessione del peccato e infondere la speranza” (N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954, p. 28). L’acrostico parla all’occhio, non all’orecchio, e trasmette un’idea, più che un sentimento. Gottwald evidenzia il ruolo catartico dell’acrostico: “per portare a una completa purificazione della coscienza tramite una totale confessione del peccato” (*op. cit.*, p. 30). Limitando la spontaneità, l’acrostico offre un ritegno, una dignità moderata, a ciò che potrebbe diventare una manifestazione sfrenata di dolore.

Il ritmo, quasi come di canto funebre, dei capp. 1—4 aiuta a comunicare il sentimento di dolore. Caratteristico delle elegie ebraiche (*p.e.* II Sam. 1:19–27; Am. 5:2), questo ritmo, *qînâ,* comunica il suo messaggio mediante brevi versi “a sin-

ghiozzo". Un importante strategemma nella poesia ***qînâ*** è il contrasto drammatico in cui la condizione passata del deceduto, o ciò di cui si è stati privati, è descritta con toni accesi per elevarne il senso della tragedia (*p.e.* 1:1; 4:1–2; *cfr.* II Sam. 1:19, 23).

Il cap. 3, anche se scritto in ritmo ***qînâ***, è un lamento individuale piuttosto che una nenia funebre (*cfr.* Sal. 7; 22 *ecc.*), e contiene elementi tipici di questa categoria: una descrizione figurata della sofferenza (3:1–18) e un'affermazione che Dio risponderà alla richiesta del supplicante (3:19–66), praticamente il punto culminante del libro. Nonostante la forma sia individuale, l'intento è nazionale; l'autore parla per conto della nazione. Il cap. 5, non è né un acrostico né ***qînâ*** ma è più simile, nella forma, ai salmi di lamento comunitario (*p.e.* Sal. 44; 80).

II. Paternità e data di composizione

Seppure anonimo, il libro delle Lamentazioni è stato attribuito a Geremia dalla LXX, Vulg., e dalla tradizione ebraica (Targum a Ger. 1:1; Talmud, *Baba Bathra* 15a), probabilmente sulla base di II Cronache 35:25.

Le evidenze pro e contro la paternità di Geremia conducono a un punto morto. S.R. Driver ed E.J. Young citano linee di ragionamento simili, ma raggiungono conclusioni diverse: Young è a favore, Driver contro. Gli argomenti principali per l'ipotesi tradizionale sono la somiglianza, nel carattere, fra Lamentazioni e Geremia, la loro unanimità nell'attribuire la distruzione di Gerusalemme al giudizio di Dio e alcuni paralleli stilistici. Contro questi si deve considerare la variazione dell'ordine alfabetico dei componimenti acrostici (Cap. 1, *s,* ', *p*; cap. 2—4, *s, p,* '), che potrebbero suggerire una paternità multipla; conflitti di prospettiva, come ad esempio l'apparente dipendenza dell'autore dall'Egitto (*cfr.* 4:17 con Ger. 37:5–10) o il suo appoggio al re Sedechia (*cfr.* 4:20 con Ger. 24:8–10), e il contrasto tra la spontaneità di Geremia e gli acrostici stilizzati di Lamentazioni (vedi S. R. Driver, *LOT*, pp. 462–464, per i dettagli sulle diverse argomentazioni).

Sono stati fatti dei tentativi per attribuire i primi quattro componimenti a periodi e autori diversi, ma gli studiosi hanno in genere fornito prove troppo soggettive, insufficienti per approdare a un consenso generale. Questi capitoli sembrano essere il lavoro di un testimone oculare della calamità di Gerusalemme (587 a.C. *ca.*), che registrava le sue impressioni mentre erano ancora fresche. Il cap. 5 potrebbe essere datato a un periodo leggermente più tardo, quando l'intensa angoscia della catastrofe aveva ceduto il posto al dolore prolungato della cattività. Non vi è motivo per cui alcuna parte del libro debba essere datata più tardi del ritorno nel 538 a.C.

III. Messaggio e significato

Lamentazioni non è in alcun modo privo di rilevanza teologica. L'analisi di Gottwald è convincente nei suoi punti principali, seppure non in tutti i dettagli (*op. cit.*, pp. 47–110): egli, rinvenendo il tema centrale nel tragico rovesciamento, ossia nel contrasto tra la gloria passata e la degradazione del presente, presenta la teologia del libro in termini di *distruzione* e di *speranza*.

I profeti avevano annunciato il destino funesto di Giuda, convinti che la giustizia di Dio avrebbe agito nella storia per punire il peccato del suo popolo. Lamentazioni prosegue questa enfasi profetica nel vedere, nella rovina di Gerusalemme, l'affermazione della giustizia di Dio (1:18). La distruzione della città non è una circostanza fortuita; è il risultato inevitabile del rifiuto di obbedire alla legge di Dio. Anche laddove si protesta contro Dio (*p.e.* nel cap. 2) in ragione della sua severità, emerge un senso di colpa profondamente radicato, che permea tutto il libro (2:14; *cfr.* 1:5, 8–9, 18, 22; 3:40–42; 4:13, 22; 5:7). Il senso della tragedia è messo in risalto dalla consapevolezza che la si poteva evitare. La varietà di immagini della collera di Dio (*p.e.* 1:12–15; 2:1–9, 20–22; 3:1–18; 4:6, 11) rende Lamentazioni una risorsa chiave per qualsiasi studio su questo aspetto della natura di Dio.

La condizione di Giuda è angosciosa ma non senza speranza. Nonostante i dettagli della sua speranza non siano delineati, la ragione per sperare è ribadita: poggia sulla fedeltà di un Dio che rispetta il suo patto (3:19–39). Una cosa era che i profeti prevedessero un futuro giorno migliore, prima che si abbattesse il disastro; un'altra cosa è che l'autore si appropri di questa speranza in mezzo a circostanze avverse. Il riconoscimento da parte sua del ruolo disciplinare della sofferenza e della relazione fra questa e la bontà di Dio (3: 25–30), testimonia fortemente la sua comprensione profetica.

Lamentazioni costituisce un punto di convergenza tra tre importanti elementi del pensiero ebraico: la profezia, il rituale e la sapienza. L'influenza sacerdotale è evidente nelle forme liturgiche dei componimenti. L'enfasi sapienziale è messa in risalto nella volontà di contemplare i misteri delle vie di Dio con gli uomini, specialmente riguardo al problema eterno della sofferenza.

Bibliografia. B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, 1963;

N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, ed. riv., 1962; D.R. Hillers, *Lamentations*, ed. riv., 1992; I. Provan, *Lamentations*, 1991; S.P. Re'emi, *God's People in Crisis*, pp. 73–134, 1984; W. Reyburn, *A Handbook on Lamentations*, 1992; C. Westermann, *Lamentations: Issues and Interpretation*, 1994, **in it.** *CBI* 2, pp. 325–331; *PS* 1, pp. 435–438; *IS* 1, pp. 1267–1284; D. Colombo, *Le Lamentazioni*, Roma, 1968; A. Strobel, *Geremia, Lamentazioni, Baruc: cordoglio per Gerusalemme*, Assisi, 1989. (D.H. Field)

*Geremia; *Geremia, libro

LAMI

Nome proprio di persona, che si trova solo in I Cronache 20:5, riferito al fratello di *Golia di Gat, che pare sia stato ucciso da Elanan. Non vi è alcuna ragione valida per non accettare questa informazione, ma è possibile che si tratti di un errore da parte del copista, per l'indicazione di provenienza "di Betlemme" (*cfr.* II Sam. 21:19), l'ultima parte della quale è identica in ebr. a "Lami". Si tratta, comunque, di un'ipotesi che manca di supporto nei MSS. (G.W. Grogan)

LAMPADA

I. Forma e sviluppo

Piccole ciotole di ceramica con uno o più orli sottili, che possono essere identificate come lampade (ebr. *nēr*, gr. *Lychnos*, *lampas*), compaiono per la prima volta nella media Età del Bronzo. Questo tipo di lampada semplice continuò a essere usata per tutta l'Età del Ferro; l'orlo divenne man mano più pronunciato. Lo sviluppo finale ebbe luogo nel periodo ellenistico quando lo stile greco di lampada con un incurvamento del margine verso l'interno venne a chiudersi completamente lasciando solo un piccolo buco al centro, dove si metteva l'olio (*cfr.* Matt. 25:4). Queste lampade erano prodotte in gran numero usando stampi, uno per la base, e un altro per il coperchio. Le lampade ellenistiche erano caratterizzate da un beccuccio molto lungo per lo stoppino; esso fu accorciato nel periodo romano. Talvolta venivano aggiunti piccoli manici. Negli stampi per i coperchi vi erano frequentemente impressi motivi decorativi floreali o di altro genere e nel periodo romano, quando il coperchio divenne largo e concavo, le immagini erano in rilievo. Dal III sec. d.C. simboli cristiani (croce, pesci, alfa e omega), formano i motivi decorativi, mentre le lampade giudaiche sono rappresentate dal candelabro a sette braccia (*menorah*). Il modello di lampada in Giuda e Galilea al tempo dei Vangeli era semplice, tondeggiante, con un foro per l'olio piuttosto ampio e flangiato e un beccuccio scampanato per lo stoppino, inclinato verso il basso.

Le lampade potevano essere tenute in mano, posate su una mensola, o poste su un sostegno. (ebr. *m^enôrâ*, II Re 4:10; aram. *neḇraštâ*, Dan. 5:5; gr. *lychnia*, Matt. 5:15; *cfr.* *ANEP*, no. 657, margine sinistro). Un semplice supporto in legno serviva nell maggior parte dei casi, ma alcune lampade dell'Età del Ferro erano provviste di solide basi o di piedistalli metallici. Dove ci fosse stato bisogno di una maggiore illuminazione si impiegavano lampade dotate di più beccucci. In Canaan ne sono stati trovati esemplari a sette beccucci, appartenenti sia a questo periodo sia a tempi precedenti e molte, provvisti di stoppini multipli, risalgono all'epoca romana. Forme ceramiche furono copiate in metallo, sebbene ne siano pervenuti pochi esemplari del periodo dell'AT. Nel tabernacolo vi era un elaborato candelabro d'oro (Es. 25:31–40.). Tre braccia che terminavano con un portalampada a forma di fiore, sporgevano da entrambi i lati di un gambo principale che, anch'esso, sosteneva in cima un portalampada.

Rappresentazioni su alcune monete maccabee, un disegno del periodo erodiano su pietra ritrovato a Gerusalemme e un rilievo sull'arco di Tito, confermano le descrizioni ebraiche e si può ritenere che il modello dato in Esodo fosse accuratamente seguito ovunque. Per il tempio di Salomone furono realizzati dieci candelabri simili (I Re 7:49).

Le lampade singole descritte bruciavano del comune olio di oliva o grasso, e potevano restare accese da due a quattro ore, con un'occasionale rassettamento dello stoppino, fatto di lino o altra fibra (ebr. *pištā*, Is. 42:3; 43:17). Di notte si lasciava che si spegnessero, o potevano essere tenute accese (I Sam. 3:3; Prov. 31:18).

All'esterno le lampade potevano essere trasportate in vasi di ceramica, ma non sono noti esemplari precedenti all'epoca romana. Questi erano a forma di cupola con una base piatta, un manico in alto e un'apertura, su un lato, per la luce. Così potrebbe essere stata la "lanterna" di Giov. 18:3 (gr. *phanos*), o potrebbe avere avuto una forma più elaborata. Il gr. *phaos* potrebbe anche significare "torcia", che potrebbe essere anche il senso in tale contesto. Gli uomini di Gedeone avevano torce in un periodo precedente (ebr. *lappîḏ*, Giu. 7:16).

II. Usi simbolici

Sin dalle origini le lampade erano collocate nelle tombe, senz'altro per illuminare la camera, e allo stesso tempo molto probabilmente rappresenta-

vano un simbolo della vita. L'espressione "la sua lampada" è così usata metaforicamente nell'AT (Giob. 21:17; Prov. 20:20; 24:20;*cfr.* II Sam. 21: 17; I Re. 11:36, *ecc.*). In ragione della sua funzione, la lampada divenne simbolo di gioia e prosperità, e di guida: si veda Salmo 119:105; II Samuele 22:29; Proverbi 6:20, 23, e alcuni nomi propri di persona, come Neria, "il Signore è la mia luce".

III. Uso simbolico e di altro genere nel Nuovo Testamento

Nel NT, il termine "lampada" ricorre più volte, per rendere *lampas* (la NVR traduce *lampas* con "torcia" in Giov. 18:3 e in Apoc. 8:10, ma con "lampada" in Atti 20:8 e in Matt. 25:1, 3–4, 7–8; (Apoc. 4:5). A volte *lychnos* viene reso "lampada", a volte "luce".

Nella parabola delle dieci vergini (Matt. 25: 1–13) sarebbe preferibile la traduzione "torcia" ("lampada" nella NVR, CEI). La lampada convenzionale era di uso interno, e ciò di cui si aveva bisogno (che ancora oggi, a volte, si usa) in un matrimonio era una *fiaccola o torcia. I brandelli di stoffa che ne formavano lo stoppino necessitavano di essere bagnati d'olio. Sembra che le vergini stolte non avessero affatto dell'olio (v. 3) e quindi, nel momento in cui le accesero le loro torce si spensero all'istante (v. 8). Le avvedute, invece, avevano messo l'olio in contenitori separati, pronte a farne uso al momento opportuno. La differenza fra loro sembra riguardare non la quantità di olio che avevano ma piuttosto il loro averne o meno. Le stolte sarebbero potute andare a comprarlo, se avessero agito in tempo.

Lychnos è usato frequentemente con un senso simbolico. È la lampada che deve essere messa in vista per dar luce a tutta la casa (Matt. 5: 15). Giovanni Battista era la "lampada ardente e splendente" (Giov. 5:35), venuto "per rendere testimonianza alla luce" (Giov. 1:7). Cristo è la luce (*phōs*). In Matt. 6:22 l'occhio è chiamato "la lampada del corpo" perchè riceve la luce dall'esterno.

Lychnia è tradotto a volte "candelabro", e a volte "candeliere" come nei Vangeli. La CEI traduce *lychnia* "candelabro" in Ebr. 9:2 ("candeliere" in NVR) e in Apocalisse, "candelabro" ovunque. Le sette chiese (Apoc.1:12–13, 20; 2:1, 5) e i due testimoni (Apoc. 11:4) sono simboleggiati da candelabri, simili a quelli usati nel tabernacolo (Es. 25:31–40).

Bibliografia. D.M. Bailey, *Greek and Roman Pottery Lamps*, 1963; R.H. Smith, *BA* 27, 1964, pp. 1–31, 101–124; 29, 1966, pp. 2–27 **in it.** *GLAT*, (**m^enôrâ**) 5, coll. 160–167, (**nēr**) 5, coll. 1053–1066; *DIB*, pp. 744–746. (A.R. Millard, R.E. Nixon)

*Luce; *Tabernacolo; *Tempio

LANA

Il grande valore attribuito alla lana, essenziale per la produzione di capi d'abbigliamento (Giob. 31: 20; Prov. 31:13; Eze. 34:3) è rispecchiato nell'inclusione di questo tessuto nell'elenco delle primizie che dovevano essere offerte ai sacerdoti (Deut. 18:4) come pure dei tributi imposti a Mesa (II Re 3:4). Particolarmente apprezzata sul mercato di Tiro era la lana di Damasco (Ez. 27:18); la LXX paragona le sue qualità a quelle della lana di Mileto, famosa nell'antichità (Plinio 8.73). La ragione del divieto mosaico di indossare abiti fatti di tessuto misto di lana e di lino (Deut. 22:11) non è chiara. Giuseppe Flavio (*Ant.* 4.208) afferma che le vesti di lana mista a lino erano riservate ai sacerdoti, ma non fornisce alcuna prova. L'elettricità statica che viene a crearsi in un tale indumento eterogeneo sarebbe fastidiosa per colui che lo indossa (*NBCR*, p. 223). Il candore della lana dopo un accurato lavaggio è usato per illustrare la purezza (Is. 1:18) e denti belli (Cant. 4:2), oltre ad essere paragonato ai fiocchi di neve (Sal. 147:16). (N. Hillyer)

*Abbigliamento

LANTERNA

Vedi *lampada.

LAODICEA

Città della Frigia sud–occidentale, nella provincia romana dell'Asia, nella parte occidentale dell'attuale Turchia asiatica. Fu fondata dal re seleucide Antioco II nel III sec. a.C. che la chiamò così dal nome di sua moglie Laodice. Sorgeva nella fertile vallata del Lyco (affluente del Meandro), vicino a *Ierapoli e *Colosse ed era anche nota con l'epiteto "sul Lycus" per distinguerla da altre città dello stesso nome. Era situata a un importante crocevia: la strada principale che attraversava l'Asia minore si dirigeva verso Occidente per giungere ai porti di *Mileto ed *Efeso a circa 160 km. di distanza, e verso est con una lieve pendenza per giungere all'altipiano centrale e da qui verso la Siria; un'altra strada scorreva verso nord fino a *Pergamo e a sud giungendo sulla costa ad *Attalia.

La posizione strategica faceva di Laodicea un centro commerciale estremamente fiorente, specialmente sotto il dominio romano. Quando fu distrutta da un disastroso terremoto nel 60 d.C. (Ta-

cito, *Ann.* 14. 27) potè fare a meno dell'aiuto offerto da Nerone. Era un importante centro bancario e di cambio (*cfr.* Cicerone, *Fam.* 3.5.4, *ecc.*). I suoi prodotti tipici comprendevano indumenti di lana nera lucida (Strabone, *Geo.* 12.8.16[578]), oltre a essere un centro medico noto per l'oftalmologia. La collocazione geografica aveva uno svantaggio: essendo condizionata dal sistema viario, mancava di un approvviggionamento sufficiente e permanente di acqua potabile. L'acqua era convogliata nella città dalle sorgenti calde che si trovavano più a sud e probabilmente arrivava tiepida. Le incrostazioni che si rinvengono tra le rovine testimoniano del calore dell'acqua. L'antico sito di Laodicea venne alla fine abbandonato e la città moderna (Denizli) è stata costruita vicino alle sorgenti.

L'evangelo deve aver raggiunto Laodicea molto presto, probabilmente mentre Paolo viveva a Efeso (Atti 19:10), e forse grazie a Epafra (Col. 4:12–13). Sebbene Paolo faccia menzione della chiesa nella città, non c'è alcuna documentazione di una sua visita. È dimostrato che essa intrattenne strette relazioni con i cristiani di Ierapoli e di Colosse. La lettera "mandata da Laodicea" (Col. 4:16) è spesso considerata una copia della lettera che noi conosciamo come "agli Efesini", ricevuta in Laodicea.

L'ultima delle lettere alle "sette chiese dell'Asia" (Apoc. 3:14–22) fu indirizzata proprio a Laodicea. Il suo linguaggio figurato deve relativamente poco all'AT ma contiene chiare allusioni al carattere e alle circostanze della città. Nonostante la sua ricchezza, la città non poteva produrre né l'effetto curativo dell'acqua calda, come la vicina Ierapoli, né l'effetto dissetante dell'acqua fresca che si poteva trovare in Colosse, ma solamente acqua tiepida, utile come emetico. La chiesa fu accusata di una simile inutilità: si riteneva autosufficiente piuttosto che debole. Al pari della città, pensava di "non avere bisogno di nulla". Ma di fatto era spiritualmente povera, nuda, e cieca, e necessitava di "oro", "vesti bianche" e "collirio", efficace più di quanto potessero darle i banchieri, gli imprenditori tessili e i dottori. Come dei cittadini inospitali nei confronti di un viaggiatore che offriva loro beni impagabili, i credenti di Laodicea avevano chiuso le proprie porte lasciando fuori colui che veramente provvedeva loro. Cristo allora si volge a loro con un appello amorevole rivolto al singolo (v. 20).

Bibliografia. C.J. Hemer, *NIDNTT* 1, pp. 317–319; *idem*, *Buried History* 11, 1975, pp. 175–190; E.M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, 1980; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, 1986, **in it.** *DPL*, pp. 903–919; H.M. Carson, *L'epistola di Paolo ai Colossesi,* GBU, Roma, 1979; G. Traversari (a cura di), *Laodicea di Frigia,* G. Bretschneider Editore, Roma, 2000; (M.J.S. Rudwick, C.J. Hemer)

LAPIDARE

(Ebr. *sāqal*, "prendere a sassate", "essere preso a sassate"; ebr. *rāḡam*, "raccogliere o gettare pietre"; gr. *kata–lithazō*, "tirare sassi (dappertutto)"; gr. *lithazō* "prendere a sassate"; gr. *lithoboleō*, "gettare sassi"). La lapidazione era la forma di esecuzione più comune (Ez. 19:13; Lev. 20:27; Luca 20:6; Atti 7:58, *ecc.*). I testimoni della pubblica accusa (la legge ne richiedeva almeno due) dovevano gettare la prima pietra (Deut. 13: 9–10; *cfr.* Giov. 8:7); successivamente, se la vittima era ancora viva, gli astanti portavano a termine la sentenza e il corpo restava appeso fino al tramonto (Deut. 21:23).

Per un sommario eccellente delle trasgressioni per le quali era prescritta la lapidazione e per ulteriori dettagli riguardo all'esecuzione, si veda W. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, E.T. 1960, p. 261. (J.D. Douglas)

LAPPIDOT

(Ebr. *lappîḏôṯ*, "torce"). Marito di *Debora (Giud. 4:4). Alcuni commentatori ebrei, considerando il nome una descrizione di Debora, traducono il termine ebraico con "una donna dai bagliori fulminei", ma ci sono poche prove per sostenere questa traduzione; altri commentatori ebrei (sempre con uguale mancanza di prove) hanno identificato il marito di Debora con Barac (Giud. 4:6), il cui nome significa "fulmine". (J.D. Douglas)

LASEA

Presumibilmente la stessa città di Lasos citata da Plinio (*HN* 4.59), e identificata con le rovine che si trovano a circa 8 km. a est di *Beiporti. Se questa identificazione è corretta, allora uno degli svantaggi di Beiporti come porto invernale sarebbe stato quello della distanza dalla città. (K.L. McKay)

LATINO

La parola è citata solo due volte nel NT (Luca 23: 38, Nard.; Giov. 19:20, NVR). Lingua indo–europea, il latino era parlato in origine a Roma e nella pianura laziale circostante da popolazioni che

si stanziarono in Italia provenendo probabilmente dal nord prima del 900 a.C. Il latino fu confinato all'enclave laziale dalla lingua etrusca che si parlava a nord, e a est e a sud da altre lingue affini usate da popolazioni quali gli osci e gli umbri che sopraggiunsero con ondate di immigrazione successive, probabilmente attraversando l'Adriatico. Il latino si espanse con Roma e divenne la seconda lingua del Mediterraneo occidentale, dando origine alle lingue romanze, e contribuendo in maniera rilevante ai lessici delle lingue teutoniche e slave. Le parole latine che compaiono nel NT sono: *as*, *charta*, *census*, *centurio*, *colonia*, *custodia*, *denarius*, *forum*, *flagellum*, *grabbatus*, *legio*, *lenteum*, *libertini*, *lolium*, *praetorium*, *quadrans*, *macellum*, *membrana*, *modius*, *raeda*, *semi–cinctium*, *sicarius*, *speculator*, *sudarium*, *taberna*, *titulus*, *zizanium*. (E.M. Blaiklock)

*Lingua del NT; *Testi e versioni

LATTE

(Ebr. *ḥālāḇ*; gr. *gala*). Il latte era un elemento base della dieta degli ebrei fin dal tempo dei patriarchi, e dove c'era grande abbondanza di latte (Is. 7:22) era possible gustare la prelibatezza aggiuntiva di panna o latte cagliato (ebr. *ḥem'â*, "burro"). Da qui la rinomanza della terra di Canaan come di una terra dove scorreva il latte e il miele (Es. 3:8), essendo la grande disponibilità di latte un indizio della disponibilità di pascoli. *ḥālāḇ* potrebbe indicare il latte di mucca o di pecora (Deut. 32:14; Is. 7:22), capra (Prov. 27:27) o, nei tempi patriarcali, addirittura di cammello (Gen. 32:15). Veniva conservato in secchi, ammesso che la traduzione dell'*hapax legomenon* in Giobbe 21:24 sia corretta (secchi, NVR), e in otri (Giu. 4:19) dai quali poteva essere facilmente attinto per dissetare gli ospiti (Gen. 18:8) o come bevanda durante i pasti (Ez. 25:4). Spesso è associato al miele, e al vino (Gen. 49:12; Is. 55:1; Gioe. 3:18), elementi con i quali poteva esser mescolato per produrre una bevanda prelibata (Cant. 5:1). La frase "miele e latte sono sotto la tua lingua" (Cant. 4:11) fa riferimento a una dolce conversazione tra due innamorati.

È già stato citato il suo uso metaforico per indicare la terra di Canaan; anche l'Egitto era descritto allo stesso modo dagli israeliti, amareggiati durante gli anni del pellegrinaggio nel deserto (Num. 16:13). In altre occorrenze la frase è usata per indicare uno stato di prosperità e di abbondanza (Is. 60:16; Gioe. 3:18), quindi non desta meraviglia il fatto che il giudaismo più tardivo lo abbia paragonato alla Torah. Kimchi dice di Isaia 55:1, "Come il latte nutre e alimenta un bambino, così la legge nutre e alimenta l'anima". Una figura simile è usata nel NT a proposito dei neoconvertiti che devono appetire "il puro latte spirituale" (I Pie. 2:2), anche se Paolo allarga la metafora e considera il latte inadeguato al discepolo maturo (I Cor. 3:2; *cfr.* Ebr. 5:12s.).

La curiosa proibizione nella legge mosaica di cuocere il capretto nel latte di sua madre (Es. 23: 19; 34:26; Deut. 14:21) probabilmente si riferiva in origine a un rito cananeo. Tuttavia su questo verso è stata costruita un'intera legislazione alimentare del giudaismo che proibisce la consumazione del latte in qualsiasi pasto in cui si mangia della carne, e la separazione tra i due cibi è così rigorosa tra gli ebrei ortodossi che esige la disponibilità di attrezzatura da cucina completamente diversa per preparare piatti a base di latte e di carne. (J.B. Taylor)

*Cibo; *Pasti

LAVORO

Le parole fondamentali per questo concetto sono l'ebr. ***ma'ᵃśeh*** (181 volte), "atto", "fare" (*cfr.* Gen. 5:29; Es. 5:4, *ecc.*, e specialmente nei Salmi, degli atti di Dio, si vedano i Salmi 8:3, 6; 19:1, *ecc.*); ***mᵉlā'ḵâ*** (117 volte; *cfr.* Gen. 2:2–3; Es. 20: 9, *ecc.*); ***pō'al*** (30 volte), "opera" (*cfr.* Deut. 32:4, *ecc.*). Il gr. ***ergon*** (142 volte) si trova frequentemente in Giovanni, Ebrei, Giacomo e Apocalisse. È meno frequente il nome astratto ***energeia***, *lett.* "energia". È una parola tipica del lessico paolino (Ef. 1:19; 3:7; 4:16; Fil. 3:21; Col. 1:29; II Tess. 2: 9). Sono da notare anche l'ebr. ***yᵉgîâ*** "attività fisica" , "stanchezza", e ***'āmāl***, "lavoro manuale", o "sofferenza" *cfr.* il gr. ***kopiaō***, "travagliare", "essere spossati" (*cfr.* Matt. 11:28; Giov. 4:38, *ecc.*), ed ***ergatēs***, "lavoratore" (Matt. 9:37–38; 20:1–2, 8; Luca 10:2, 7; Giac. 5:4).

Nel gr. classico, il verbo ***kopiaō*** si riferisce alla stanchezza prodotta da un'intensa attività fisica (*cfr. LSJ*, *ad loc.*), ma nel NT rende l'idea della fatica stessa (*cfr.* Matt. 6:28; 11:28; Luca 5:5; 12:27; Giov. 4:38). Il termine ***ergatēs*** si riferisce alle faccende o alle attività dalle quali gli uomini traggono il proprio nutrimento (Atti 19:25), ma si usa anche per indicare il guadagno che se ne trae (Atti 16:16, 19) e l'impegno che comporta procacciare tale profitto. ***Ergasia*** in Ef. 4:19 è utilizzato nella sua connotazione etica ("commettere"); significa *lett.* "farne un mestiere"; *cfr.* "malfattori", "cattivi operai" (***ergatēs***) in Luca 13:27; II Corinzi 11:13 e Filippesi 3:2; ma, in senso positivo, Matteo 10: 10 e II Timoteo 2:15. L'utilizzo lucano del latinismo *dos ergasian*, "compiere uno sforzo" (NVR "fa' di tutto") (Luca 12:58), per mettere in risalto l'esortazione di Cristo a proposito della riconci-

liazione con il proprio avversario, è vista da alcuni come frutto delle sue cognizioni mediche, dal momento che il termine si riferiva alla preparazione di misture come alla miscela stessa, all'attività digestiva e a quella polmonare, *ecc.* (*cfr.* W.K. Hobart, *The Medical Language of St Luke*, 1882, p. 243). La locuzione, tuttavia, si trova nella LXX (*cfr.* Sapienza 13:19) con la quale Luca aveva familiarità.

I. Significato generale

Dall'uso interscambiabile di alcune parole per indicare sia l'attività di Dio sia quella dell'uomo, risulta chiaro che il lavoro in sé, è stabilito da Dio. Esso era, dall'inizio, il proposito divino per gli uomini e appare nel Salmo 104:19–24 e in Is. 28:23–29 come elargito dalla sapienza divina. La creazione stessa è continuamente all'opera (*cfr.* Prov. 6:6–11). Il lavoro come parte integrante e fondamentale del modello divino concepito per l'uomo è sottinteso nel quarto comandamento. Però l'ingresso del peccato nel mondo ha trasformato il lavoro da motivo di felicità in causa di affanno (*cfr.* Gen. 3:16–19). Il lavoro è divenuto così un fardello anziché una benedizione e, sebbene non negativo in sé, ha perso il suo vero valore. Diventa anche occasione di peccato, degenerando in idolatria, qualora sia svolto come fine a sé (*cfr.* Eccl. 2:4–11, 20–23; Luca 12:16–22). Per alcuni è divenuto mezzo di sfruttamento e di oppressione (*cfr.* Es. 1:11–14; 2:23; Giac. 5:4). Tuttavia, grazie all'opera della redenzione, il lavoro è stato trasformato nuovamente in mezzo di benedizione. Sin dal principio, il cristianesimo ha condannato l'ozio, anche quando lo si fa sotto il manto della religione (I Tess. 4:11; *cfr.* Ef. 4:28; I Tim. 5:13). Il Signore, guadagnandosi il pane come falegname (Mar 6:3), ha santificato il lavoro e Paolo dà l'esempio di onesto lavoratore (Atti 18:3). Egli praticamente stabilì una legge di economia sociale con il pronunciamento di II Tessalonicesi 3:10: "se qualcuno non vuole lavorare, neppure deve mangiare". Dall'altra parte, il principio enunciato dal Signore: "l'operaio è degno del suo salario" (Luca 10:7) rimane la base della giustizia sociale.

Per chi ha sperimentato la grazia di Dio, le attività umane acquisiscono nuovo valore e diventano più proficue, essendo fatte nel nome del Signore. Di conseguenza producono una triplice benedizione: colui che opera è egli stesso benedetto nel ricevere la grazia divina che gli permette di impegnarsi per la gloria di Dio; chi trae beneficio dal lavoro svolto con uno spirito nuovo è, a suo volta, benedetto; nel tutto, Dio stesso è glorificato. Tale opera è compiuta "in" e "per" il Signore (*cfr.* Rom. 14:7–8; Ef. 6:5–9; Col. 3:23–24). In questo modo l'uomo diventa amministratore delle ricchezze divine (I Cor. 4:1–2; *cfr.* Mat. 25:14–30) e servo del prossimo (Matt. 25:40; Gal. 5:13; I Pie. 4:10). Il carattere genuino della fede dell'uomo è dimostrata dalla qualità delle sue opere (gr. *praxis,* Matt. 16:27). Eppure alla fine l'accettazione dell'operaio sarà un atto di grazia Dio (*cfr.* I Cor. 3:8–15; si veda specialmente il v. 10).

II. Uso spirituale ed etico

La parola "opera" è usata in relazione all'opera di Dio nella creazione e nella provvidenza. Nei Salmi si pone particolare enfasi su questo aspetto. L'opera, o le opere, di Dio, sono grandi e molteplici (Sal. 92:5; 104:24; 111:2, *ecc.*). Lo celebrano in perpetuo (Sal. 145:4, 9–10) e annunciano la sua giustizia (145:17) arrecandogli gioia (104:31). La medesima cosa accade nel NT (Ebr. 4:10; Giov. 1:3; Atti 13:41; Apoc. 15:3). Il termine "opera" è usato anche per designare l'opera di salvezza affidata dal Padre al Figlio. Questo concetto è particolarmente presente negli scritti giovannei.

Il Figlio è venuto nel mondo per fare l'opera del Padre (*cfr.* Giov. 4:34; 5:36; 9:4; 10:25, 37, *ecc.*), opera che egli ha compiuto (Giov. 15:24; 17:4). Ciò significa che nulla può essere aggiunto all'opera che egli ha fatto, giacché fu compiuta una volta per tutte. La *salvezza, dunque, non dipende dalle opere, né dai meriti, ma è concessa per *grazia. Nondimeno, un uomo redento opera, serve e agisce confidando nel Signore, portando frutto in ogni opera buona (Col. 1:10; *cfr.* Gal. 6:4; 2 Tess. 2:17; II Tim. 2:21; *ecc.*). Quelli che intraprendono un'opera speciale per Dio vanno tenuti in grande stima a causa per questo motivo (*cfr.* I Tess. 5:13; anche Fil. 2:29), eppure nessuna opera fatta per Dio può essere fatta senza l'ausilio della sua grazia (*cfr.* Ef. 2:10; 3:20; Fil. 2:13; Col. 1:29). Tale è "l'opera della vostra fede,... le fatiche del vostro amore" (I Tess. 1:3; *cfr.* II Tess. 1:11).

Bibliografia. G. Calvino, *Istituzioni*, 3.7; A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*, 1952; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, pp. 82–106, R. Clark, *Work in Crisis*, 1982, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 71–78; *GLNT*, 3:852ss., 5:771ss.; H.-C. Hahn, F. Thiele, in *DCBNT*, pp. 1102–1114. *DIB*, pp. 751–754; E. Testa, *Il lavoro nella Bibbia*, Assisi, 1959; G. De Gennaro, *Lavoro e riposo nella Bibbia*, Napoli, 1987; *Lavoro, progresso, ricerca nella Bibbia*, Roma, 2003. (H.D.McDonald)

*Agricoltura; *Arti e mestieri; *Sabato

LAZZARO

Il nome Lazzaro è un'abbreviazione di Eleazaro,

nome che nel periodo tra il 300 a.C. e il 200 d.C. era al quarto posto fra i nomi maschili più comuni nel giudaismo d'Israele. Non è quindi una sorpresa che il nome Lazzaro sia portato nel NT da due personaggi: uno è il Lazzaro della parabola (Luca 16:19–31), l'altro l'amico intimo di Gesù e fratello di Marta e di Maria di Betania (Giov. 11: 1–44; 12:1–2, 9–11). Alcuni studiosi hanno postulato un collegamento tra i due, supponendo che la parabola in Luca fosse una delle fonti utilizzate da Giovanni per creare il racconto della risurrezione di Lazzaro, oppure che il personaggio della parabola fosse chiamato Lazzaro proprio in riferimento all'uomo che Gesù aveva risuscitato dai morti. Ma poiché il nome era estremamente comune questa speculazione è ridondante. Abbinare i due personaggi per il fatto che per entrambi è citata la risurrezione è un'osservazione artificiosa. Nella parabola l'uomo ricco chiede che Lazzaro sia rimandato nel mondo dei vivi per mettere in guardia i suoi fratelli sul destino che li aspetta dopo la morte. La richiesta, respinta, mirava probabilmente solo a una visita temporanea di Lazzaro. È del tutto diversa dalla risurrezione di Lazzaro di Betania, dove lo scopo del miracolo non stava nella possibilità che Lazzaro potesse fornire informazioni sulla sua esperienza nel mondo dei morti, ma era che Gesù potesse dimostrare la sua potenza nel dare la vita ai morti.

Il Lazzaro della parabola di Luca 16 è l'unico personaggio ad avere un nome, nelle parabole dei Vangeli, e il motivo può trovarsi nelle esigenze intrinseche del racconto. Infatti, poiché il succo del racconto è che alla morte le condizioni del mendicante poverissimo e quelle del ricco aristocratico sono invertite e dopo la morte non possono essere definiti "uomo povero" e "uomo ricco", il racconto risulta facilitato dal fatto che il povero ha un nome. Poiché Eleazaro significa "Dio ha aiutato", il nome può essere stato scelto perché si adattava alla circostanza. Ma il dare un nome a Lazzaro avrebbe sicuramente aiutato ad associare la parabola alle tante storie popolari del mondo antico a proposito di coloro che morivano, e che tornavano in vita a rivelare il destino delle persone dopo la morte. In queste storie, abitualmente, i protagonisti avevano un nome. Il racconto di Gesù usa gli elementi familiari di queste storie, ma li sovverte. Per comprendere che il ricco non dovrebbe vivere nel lusso mentre il povero muore di fame, non è necessaria una rivelazione dall'oltretomba, in quanto sono sufficienti le Scritture.

La risurrezione di Lazzaro in Giovanni 11 ha un ruolo importante sia nella sequenza teologica sia in quella storica del Vangelo. È il più grande della serie di "segni" che Gesù compie nella prima metà del Vangelo. Giovanni chiama i miracoli di Gesù "segni" in quanto sono atti di potenza divina il cui scopo sta nell'indicare qualcosa di ancora più grande degli stessi miracoli: la potenza di Gesù di trasmettere la vita eterna. La risurrezione di Lazzaro è il più eccezionale di questi miracoli. Giovanni sottolinea questo fatto informandoci che Lazzaro era morto e sepolto da quattro giorni. Secondo le credenze popolari giudaiche lo spirito del defunto non abbandonava definitivamente il corpo fino al terzo giorno successivo alla morte. Dunque, Lazzaro era senza alcun dubbio morto. In quanto miracolo di risurrezione, questo è il segno più chiaro del fatto che la missione di Gesù è quella di dare la vita eterna. Benché Lazzaro torni soltanto a una vita mortale, la conversazione di Gesù con Marta (11:21–27) mostra che il "segno" porta l'attenzione alla vita eterna che Gesù dà ai credenti.

Il racconto, nel mostrare sia l'amore di Gesù per Lazzaro e per le sue sorelle (11:5, 36) sia il rischio a cui Gesù stesso si espone per aiutarli (11: 8, 16), anticipa il modo in cui Gesù a breve sacrificherà la propria vita per donare la vita eterna a coloro che egli ama. La notevole enfatizzazione delle emozioni di Gesù (11:33, 35, 38) indica forse non solo la sua partecipazione al dolore della famiglia che amava ma anche la consapevolezza che il suo gesto anticipa la propria morte. Negli eventi che seguono la risurrezione di Lazzaro, questo evento (11:45–53) determina la decisione delle autorità giudaiche di mettere a morte Gesù. Ma determina anche un complotto contro la stessa vita di Lazzaro (12:10–11). Se Lazzaro rappresenta tutti coloro che Gesù ama e per i quali egli dona la sua vita, allora c'è forse l'implicazione che i seguaci di Gesù rischiano anch'essi la propria vita per lui.

Così, storia e significato teologico sono interconnessi in quest'episodio, come altrove nel Vangelo di Giovanni. Ciò ovviamente non significa che gli eventi non siano storici. Molti hanno messo in dubbio la storicità del miracolo, in ragione del fatto che gli altri tre Vangeli non ne fanno menzione. Tuttavia, si dovrebbe tener conto del contrasto tra la forte attenzione di Giovanni ai fatti verificatisi in Gerusalemme e nei dintorni e la concentrazione dei sinottici sulla Galilea. Solo un miracolo di guarigione narrato nei sinottici si verifica nei territori meridionali nelle vicinanze di Gerusalemme (la guarigione di Bartimeo il cieco a Gerico). Non è dunque una sorpresa notare, a questo proposito, che i due miracoli di risurrezione riportati nei sinottici (Mar. 5:21–43; Luca 7:11–17) si verificano in Galilea, mentre solo Giovanni ne racconta uno accaduto in prossimità di Gerusalemme. I sinottici sono abbastanza vaghi sulle cause storiche della crocifissione di

Gesù, mentre Giovanni offre una narrazione dettagliata e plausibile delle considerazioni politiche che condussero alla sua morte.

Poiché di Lazzaro si dice che era amato da Gesù (11:3, 5, 36), si è a volte sostenuto che si tratta dell'anonimo "discepolo che Gesù amava" (13:23–26; 19:25–27; 20:2–10; 21:7, 20–24). Tuttavia, lo stesso Giovanni afferma che Gesù amava tutti i suoi discepoli (13:1). Se Lazzaro fosse *il* "discepolo che Gesù amava" sarebbe contraddittorio che in alcuni passi è chiamato per nome mentre in altri è anonimo.

Bibliografia. R. Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels", *NTS* 37, 1991, pp. 225–246; B. Byrne, *Lazarus*, 1991; M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller*, 1992, **in it.** M. Garzonio, *Lazzaro. L'amicizia nella Bibbia*, Cinisello Balsamo, 1994; A. Marchadour, *Lazzaro*, Brescia, 2006. (R.J. Bauckham)

LAZZARO E L'UOMO RICCO

Nel racconto, che si trova in Luca 16:19–31 il ricco non è citato per nome. Egli non si importava delle condizioni disastrose in cui versava Lazzaro, il povero che viveva alla sua porta. Dopo la morte Lazzaro andò nel *seno di Abramo e il ricco andò nel soggiorno dei morti. Tra di loro non era possibile alcun contatto. Non aveva neanche alcun senso che Abramo inviasse Lazzaro ai fratelli del ricco in quanto questi avevano già sufficienti testimonianze in Mosè e nei profeti per ravvedersi.

Il racconto insegna il pericolo che le ricchezze rendano ciechi nei confronti dei bisogni del prossimo, e l'irrevocabilità del nostro destino eterno scelto qui sulla terra. Esso non suggerisce che la povertà sia una virtù e la ricchezza un vizio, in quanto lo stesso Abramo era un uomo ricco. Il ricco non fu in grado di imparare la lezione del fattore disonesto (Luca 16:9). Il riferimento alla risurrezione in 16:31 si applica in modo più naturale alla risurrezione di Cristo piuttosto che a quella di Lazzaro di Betania (*voragine).

Bibliografia. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke, NIGTC*, 1978, pp. 632–639, **in it.** L. Morris, *Il vangelo secondo Luca,* GBU, Chieti, 2003. (R.E. Nixon)

LEA

(Ebr. *lēʾâ*, "mucca selvaggia"?). Figlia maggiore di Labano, l'arameo. Grazie all'inganno ella divenne moglie di Giacobbe, perché le usanze locali proibivano alla figlia più piccola di sposarsi prima della più anziana (Gen. 29:21–30). Lea era, non senza ragioni, gelosa della più avvenente Rachele.

Come madre di Ruben, Simeone, Levi, Giuda, Issacar, Zabulon e Dina, era acclamata insieme a Rachele come fondatrice della casa di Israele (Rut. 4:11). Insieme, esse si allearono con Giacobbe contro Labano, e quando giunsero a incontrare Esaù, a Lea fu assegnato il posto centrale nel corteo. La sua sepoltura fu a Macpela, in Ebron, presumibilmente prima della discesa di Giacobbe in Egitto (Gen. 49:31). (M. Beeching)

LEABIM

Terzo dei figli di Misraim (Gen. 10:13; I Cro. 1: 11). Il nome (ebr. *lᵉhāḇîm*), al di fuori di questi riferimenti è sconosciuto, ma molti studiosi tendono a equipararlo a *lûḇîm* di II Cro. 12:3 ecc., che generalmente è considerato come un termine che identifica i libici. A supporto di questa identificazione c'è la lettura della LXX *Labieim* e il fatto che queste popolazioni, che figurano nelle iscrizioni dell'antico Egitto come *rbw*, non sono menzionate altrove in Gen. 10, a meno che *lûḏîm* (v. 13) non debba essere letto *lûḇîm* come sostengono alcuni studiosi (*Lud, Ludim). Il problema resta dunque di incerta soluzione. (T.C. Mitchell)

LECHI

(Ebr. *lᵉḥî, leḥî*, "mascella, osso mandibolare", Giu. 15:9, 14, 19; "Ramat–Lechi" in Giu. 15: 17). Località in Giuda dove Sansone massacrò mille uomini con una mascella d'asino. Il sito è sconosciuto, ma si veda F.F. Bruce, in *NBCR*, p. 271.(J.D. Douglas)

LEGARE E SCIOGLIERE

(Aram. *ʾᵃsar* e *šᵉrāʾ*; gr. *deō, lyō*). Termini rabbinici usati in Matteo 16:19 in merito all'autorità dottrinale conferita a Pietro di dichiarare determinate cose proibite o permesse; e in Matteo 18: 18 a proposito del potere disciplinare di condannare o assolvere dato ai discepoli. L'autorità disciplinare differisce dal potere personale dei rabbini in quanto è inseparabile dalla proclamazione del vangelo; perciò in Matteo 10:12–15 i discepoli, nella loro predicazione, non emettono alcun giudizio umano; e in Matteo 13:20; 22:13, il simbolismo del "legare" significa giudizio divino. L'autorità dottrinale non viene esercitata indiscriminatamente, bensì dall'insegnamento degli apostoli (Atti 2:42) e dal ministero di insegnante(II Tim. 2:24–26). Il termine *deō* (da solo) è usato simbolicamente riguardo al matrimonio (I Cor. 7:29),

ai vincoli legali (Rom. 7:2), e al servizio di Paolo (Atti 20:22). Mentre *lyō* (da solo) è usato in merito alla violazione dei comandamenti (Matt. 5:19), al perdono dei peccati (Apoc. 1:5) e (*cfr. deō*) alla liberazione (Luca 13:16).

Bibliografia. *IDB*, 1, p. 438; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, 2 ed., 1968, tr it., Cosenza, 1996; *JewE*, 3, p. 215; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953, pp. 204–206, tr. it. parz., Bologna, 1968, **in it.** *GLNT*, 5: 567ss.; *DCBNT*, pp. 887–888; V. Subilia, *Tu sei Pietro*, Torino, 1978. (D.H. Tongue)

*Apostolo; *Autorità

LEGGE

I. Nell'Antico Testamento

Vocaboli

L'AT usa diversi termini per legge, i più comuni dei quali sono: ***tôrāh***, "legge, istruzione, insegnamento"; *ḥōq*, "statuto, decreto"; ***mišpāṭ*** "giudizio, sentenza legale"; ***dābār***, "parola"; ***miṣwāh,*** "comando, comandamento". Il numero di questi termini rispecchia l'importanza del concetto di legge in tutta la Bibbia. Tant'è che i primi cinque libri sono chiamati ***tôrāh***, "legge", dagli ebrei e nel NT, anche se sembrano trattare tanto di storia quanto di legge. Le sezioni specificamente legali sono inserite nella narrazione concernente i primi momenti della storia di Israele, cornice importante per la comprensione della legge biblica. Questa voce inizierà quindi con una descrizione delle maggiori sezioni dedicate alla legge all'interno del Pentateuco; successivamente considererà la relazione della legge dell'AT con le altre collezioni di leggi provenienti dal Vicino Oriente antico; infine considererà il legame che la legge ha con il patto, per poi analizzare la sua relazione con le parti narrative.

a) I dieci comandamenti

I Dieci comandamenti o le Dieci Parole (Decalogo) (Es. 20:1–17; Deut. 5:6–21) sono considerati a ragione la quintessenza della legge veterotestamentaria. Questa non è semplicemente l'opinione dei commentatori moderni, ma è una tesi sostenuta da Gesù, da Paolo e dallo stesso AT. Solo di essi è detto che sono scritti dal "dito di Dio", affermazione enfatica, questa, per indicare la loro ispirazione.

I Dieci comandamenti non sono leggi statutarie o relative a casi giudiziari, oppure "il codice penale di Israele" (così Philips). Non viene specificata alcuna condanna umana nel caso di una loro infrazione, ma vi sono aggiunti terribili avvertimenti di giudizio, o promesse di benedizioni divine. Per quanto riguarda l'ultimo divieto, quello della concupiscenza, esso non potrebbe mai essere imposto da un tribunale umano. Ciò dimostra che i comandamenti non dovrebbero essere classificati come leggi civili o criminali, ma come una dichiarazione di principi religiosi ed etici fondamentali.

Questi principi sono illustrati e, in altre sezioni legali del Pentateuco, sono posti in una forma utilizzabile dai giudici. Esodo 22:1–15 mostra come avrebbe dovuto essere punito il furto, e Deuteronomio 22:13–30, tra altri brani, dà delle direttive per reati quale l'adulterio e trasgressioni affini. Infatti, l'ordine in cui vengono trattati i vari argomenti nei capitoli 12—25 sembra essere dettato dall'ordine dei comandamenti.

Quest'ordine non è casuale: esso ci permette di afferrare le priorità religiose ed etiche dell'AT. Ogni comandamento esprime la volontà di Dio e una sua infrazione equivale ad attirare la sua punizione, ma i comandamenti più importanti sono dati per primi. Altre collezioni di leggi sono stese in un ordine simile. La flagrante infrazione dei primi sei comandamenti era punita con la morte. La morte come pena è facoltativa per il settimo, l'adulterio. Non è mai richiesta per i casi comuni di falsa testimonianza o di furto, mentre la cupidigia non è mai portata in giudizio. Il Decalogo, allora, mostra che il primo dovere dell'israelita è l'amore per Dio, del suo nome e del suo giorno, ma quasi altrettanto importante è l'amore per i genitori, per la vita umana e per il matrimonio. Seguono poi il dire la verità, le problematiche relative alla proprietà e infine la cupidigia. Altre società tendono a classificare questi temi diversamente.

b) Il Libro del Patto

Esodo 20:22— 23:19 è spesso definito il Libro o Codice del Patto, titolo suggerito da Esodo 24:7. Questa sezione fu promulgata insieme ai Dieci comandamenti, e il contesto evidenzia che lo scrittore di Esodo considerava questo insieme di leggi come una sorta di elaborazione del Decalogo.

Eppure quasi la metà di queste leggi hanno buoni paralleli in raccolte di leggi non bibliche, al punto tale da portare gli studiosi, nel tentativo di spiegare questi paralleli, a ritenere che ci sia stato un prestito su vasta scala da fonti cananee, o un attingere da una comune tradizione legale del Vicino Oriente. Ma le differenze tra le collezioni non–bibliche e il Libro del Patto sono altrettanto evidenti quanto le affinità. Non c'è stato un attingere meccanico a queste altre fonti, in quanto le leggi contenute nel Libro del Patto, sono state arricchite o riorganizzate per riflettere priorità bi-

bliche. Per esempio, le raccolte di leggi orientali raramente contengono regole sul culto o su altre tematiche religiose, mentre sia nel Libro del Patto, sia in altre raccolte bibliche, esse si trovano all'inizio (20:22–26) e alla fine (23:10–19). Nelle raccolte mesopotamiche abitualmente le leggi sugli schiavi si trovano verso la fine, ma Esodo 21: 1–11 le pone quasi all'inizio. Questa collocazione rispecchia l'insistenza dell'AT a considerare gli schiavi come esseri umani, non semplici beni patrimoniali, ma ricorda anche, alla maniera di 2:2, che "Io sono il Signore, ... che ti ha fatto uscire dalla casa di schiavitù". Israele deve mostrare per gli schiavi la stessa compassione che Dio mostrò loro (*cfr.* Deut. 15:15). In queste leggi si riflette, dunque, anche il primato della vita umana sulla proprietà.

c) Levitico e il Codice di Santità

La critica delle fonti divide il libro di Levitico in due parti: i capitoli 1—16 sono attribuiti alla fonte sacerdotale mentre la sezione 17—27 è chiamata Codice di Santità, un documento antico incorporato solo successivamente nella fonte sacerdotale. Il tema della santità percorre tutto il libro del Levitico. Il suo motto è: "Sii santo perché io, il Signore tuo Dio sono santo". La narrazione che rappresenta il contesto delle leggi del Levitico indica che la loro promulgazione avvenne al Sinai, come per il Libro del Patto. Al pari di quest'ultimo, le leggi di Levitico mostrano le stesse priorità. Si inizia con sette capitoli concernenti i sacrifici, che mostrano il modo accettevole di rendere il culto a Dio. Dopo una breve parentesi narrativa (capp. 8—10), il codice presenta una lunga sezione sugli impedimenti al culto, vale a dire le condizioni di impurità (capp. 11—15), ulteriori leggi concernenti sempre il culto, prima di arrivare alla sezione sulle offese civili e penali (capp. 18—25), con l'acme in 19:18: "amerai il prossimo tuo come te stesso". Anche in questo caso, i doveri nei confronti di Dio precedono i doveri verso il prossimo.

d) Deuteronomio

Deuteronomio è una parola greca che significa "seconda legge". Non è la migliore descrizione del libro perché il genere del libro, nel suo insieme, è diverso dalle raccolte precedenti, per quanto i capitoli 12—25 contengano molto materiale legislativo. Deuteronomio è composto di una serie di sermoni concernenti la legge pronunciati da Mosè, che invita Israele a osservarla, se vogliono prosperare nella terra dove stanno per entrare. Molti dibattiti critici si interrogano se il suo autore implicito, Mosè, sia anche il suo autore reale, ma questo problema non ci interessa in questa sede. Le leggi di Esodo e di Levitico si presentano come leggi date da Dio a Mosè, mentre Deuteronomio è una riflessione molto ampia fatta da Mosè sulla Legge, e un suo tentativo di persuadere la nazione di Israele a osservarla, soprattutto quando entrerà in Canaan.

La struttura del libro deve molto alla forma dei documenti legali del Vicino Oriente, esemplificata nei trattati, nei codici legali e sulle pietre *kudurru.* Ma come abbiamo già detto, la sezione del Deuteronomio che corrisponde più strettamente a un codice legale, i capitoli 12—25, sembra ricalcare, nella sua composizione, l'ordine del Decalogo. Alcuni dei punti che più evidenziano quest'abbinamento sono: i capp. 12—13 (primo comandamento: "nessun altro Dio"), capp. 15—16 (quarto comandamento: "sabato" = settimo anno e festività), capp. 17—18 (quinto comandamento: "genitori" = autorità), capp. 19—21 (sesto comandamento: "omicidio"), capp. 22—23 (settimo comandamento: "adulterio"), capp. 23—24 (ottavo comandamento: "furto, proprietà"), cap. 25 (nono comandamento: "falsa testimonianza"). Ancora una volta, qui emerge lo stesso senso di valori visto nel Decalogo.

e) La legge nell'Antico Testamento e i paralleli con l'antico Oriente

Nel parlare del Libro del Patto abbiamo segnalato che molte parti hanno paralleli in altri testi del Vicino Oriente, quali le leggi di Lipit-Ishtar, 2100 a.C. *ca.*, le leggi di Eshnunna e Hammurabi, 1750 a.C. *ca.*, le leggi ittite e quelle assire dell'epoca media. Ci sono anche migliaia di documenti legali che trattano di matrimonio, testamenti, transazioni commerciali e controversie, che coprono all'incirca tre millenni, e provengono dai sumeri e dall'Egitto, tutti documenti che gettano luce sulla pratica legale in Israele. Nonostante la moltitudine di documenti di cui ora si dispone, è difficile sapere in che misura le pratiche legali differivano da un posto all'altro o in periodi diversi. Sebbene gli studiosi tendano a presupporre un forte sviluppo evolutivo, Westbrook sostiene, al contrario, che il mondo antico era fatto di società pittosto statiche, dove si verificavano pochi mutamenti, anche tra un posto e l'altro. È indubbio, comunque, che i testi legali provenienti da diverse epoche e da diverse località hanno contribuito a elucidare la legge biblica.

Generalmente si concorda sul fatto che le raccolte di leggi extrabibliche non sono codici completi che tentano di venire incontro a ogni occorrenza legale. Spesso i casi più semplici non sono discussi, per esempio l'omicidio ordinario o la

provocazione dolosa di un incendio, ma si tratta invece del saccheggio nel luogo di un incendio. Ciò suggerisce che abbiamo davanti raccolte casistiche legali tradizionali, che forse introducono alcune innovazioni o riforme. Tuttavia, è ancora oggetto di dibattito il modo in cui queste raccolte siano state utili per guidare l'esercizio della giustizia da parte dei giudici (sono raramente citati in casi legali), oppure fino a che punto costituissero un'attività accademica da parte di scribi dotti come parte di un programma di propaganda per conto del re. Le raccolte bibliche sono simili per il fatto di non essere esaurienti e di dare per scontato in molti punti le normali pratiche legali del Vicino Oriente. Per esempio, l'elenco di Levitico 18 non proibisce l'incesto con una propria figlia, ma dando per scontato questa proibizione, estende notevolmente i limiti che proibiscono l'incesto. L'AT non descrive un matrimonio o un divorzio da un punto di vista legale, ma servendosi di dati extrabiblici e di accenni presenti nella legislazione biblica ai casi inusuali, è possibile ricostruire le procedure più normali e tipiche. Dunque, con l'aiuto dei testi del vicino Oriente la legislazione biblica può essere interpretata con precisione molto maggiore.

Tuttavia, anche se la pratica legale in Israele può essere stata simile in molti punti a quella dei popoli vicini, la cornice di riferimento era piuttosto differente. In Mesopotamia, il re era l'autore della legge, mentre Israele considerava Dio il legislatore. Questo fatto aveva conseguenze profonde. Primo, ciò significava che ogni trasgressione era peccato. Le trasgressioni non solo guastavano le relazioni umane, ma anche le relazioni tra Dio e il suo popolo. La non osservanza della legge costituiva una rottura del patto tra Dio e Israele, capace di provocare il giudizio divino. Secondo, se la legge procede da Dio, ciò significa che tutta la vita è legata a Dio, e dunque è naturale che le raccolte di leggi contengano riferimenti a doveri religiosi tanto quanto a doveri sociali. Abbiamo già notato questo aspetto in tutte le raccolte di leggi bibliche. Terzo, il dovere di osservare la legge cadeva su ogni israelita, non solo sul re. Ogni israelita, dunque, doveva conoscere e insegnare la legge, specialmente ai membri della sua famiglia (Deut. 6:7).

Lo scopo dichiarato della legge era quello di creare un "regno di sacerdoti e una nazione santa" (Es. 19:6). Al contrario, il prologo del codice di Hammurabi sottolineava i benefici politici ed economici procurati dalla legge: giustizia, pace, prosperità e buon governo. Ma benché l'AT riconosca tutte queste come cose che derivano dall'ubbedienza nazionale alla legge (*cfr.* Deut. 28:1–14), esso vede dei benefici maggiori nella legge in quanto tale. È la legge stessa il mezzo divino per creare un popolo santo. L'obbedienza alla legge rinnova l'immagine divina nell'uomo, rendendolo capace di compiere il comando a "essere santo, perché IO sono santo" e a godere della presenza di Dio in mezzo al suo popolo (*cfr.* Lev. 11:44–45; 19:2; 20:7; 26).

f) La legge biblica e il Patto

Tutte le raccolte bibliche di leggi sono incastonate nel contesto di un patto, o alleanza. I Dieci comandamenti e il Libro del Patto formano il nucleo del primo patto del Sinai, le leggi di Levitico sono parte del rinnovo dello stesso patto dopo l'episodio del vitello d'oro, e Deuteronomio rinnova il patto nella piana di Moab, dopo quarant'anni. È risaputo che il patto israelitico è improntato ai modelli dei trattati di vassallaggio del vicino Oriente, stipulati tra il gran re e i suoi subalterni. Nel contesto dell'AT il Signore è il gran re e Israele il suo vassallo, impegnato a mostrare totale lealtà.

La cornice della legge rappresentata dal patto comporta una serie di conseguenze per la comprensione della legge stessa. Primo, essa mostra che la legge fa parte di una relazione personale tra Dio e Israele: non si tratta di regole anonime imposte da un'autorità sconosciuta. Esse sono date dal Dio creatore che ha scelto una nazione tra tutte perché fosse il suo tesoro particolare (Es. 19:5) e le sue leggi sono un dono fatto a questa nazione che nessun'altra nazione ha e che dimostra la vicinanza di Dio a loro (Deut. 4:7–8). Secondo, la legge fu data a Israele dopo che questi aveva sperimentato la salvezza, dopo che erano stati portati fuori dall'Egitto, e non prima. Israele fu salvato per grazia divina, non in virtù delle proprie buone opere e o dei propri sforzi. Il dono della legge faceva parte della misericordia perpetua di Dio verso Israele. Terzo, l'obbedienza alla legge avrebbe portato alla nazione ulteriori e grandi benedizioni: buoni raccolti, progenie numerosa, non soffrire fame o malattia, vittoria sui propri nemici, e la presenza di Dio nel paese. Ma, al contrario, l'inosservanza della legge avrebbe portato con sé ogni sorta di disastri: siccità, fame, malattia e, alla fine, l'espulsione dalla terra (Lev. 26; Deut. 28). In tal modo, l'obbedienza alla legge non guadagnava la salvezza a Israele, ma era indispensabile se questi voleva continuare a godere dei suoi benefici.

g) La legge nel suo contesto narrativo

Il dono della legge al Sinai non è un evento isolato. Come spiegato sopra, era parte del patto lì stabilito, e il patto a sua volta è considerato come

il compimento delle promesse fatte ad Abramo, Isacco e Giacobbe (Es. 3:7–17; 6:2–8). Dio promise di fare di Abramo una grande nazione, dando ai suoi discendenti la terra di Canaan, stipulando con loro un patto eterno (Gen. 12:1–3; 17). Il patto del Sinai costituiva un compimento parziale di queste promesse fatte ai patriarchi.

Ma il patto del Sinai non rimanda solo a queste promesse fatte ad Abramo. Esso riflette il disegno di Dio anticipato in Genesi 1—2. Lì Dio diede ad Adamo il giardino di Eden e gli disse: "Crescete e moltiplicatevi", dandogli una moglie, camminando con loro nel giardino e dando un comandamento: "non mangiare dell'albero". Fu la trasgressione di quest'unico comandamento che portò Adamo ed Eva a perdere i benefici dell'Eden. La storia del resto del libro di Genesi non è altro che l'impegno di Dio nel pianificare e operare in modo tale da adempiere il suo piano originale per la razza umana. La chiamata di Abramo fu il primo passo, il patto del Sinai ne fu un altro. Non solo il Signore scese sul Sinai, ma li guidò con la colonna di fuoco e alla fine "camminò" con loro nel tabernacolo, come aveva a suo tempo passeggiato nel giardino di Eden. È vero, solo il Sommo sacerdote poteva accedere alla presenza divina, mentre in Eden era tutta la razza umana a godere di questa intimità con Dio. Ma era un passo nella giusta direzione.

Similmente, le leggi date al Sinai, in particolare le leggi penali e quelle formulate negativamente, come per esempio la maggior parte delle dieci Parole, non devono essere considerate come ideali per il comportamento umano. Piuttosto, esse rappresentano il limite oltre il quale nessuno deve spingersi: se ciò accade, la società o Dio devono intervenire con una punizione. Gli ideali di Dio sono descritti nei capitoli di apertura della Genesi, dove l'uomo è creato all'immagine di Dio e di conseguenza ci si aspetta che egli imiti Dio. Nelle esortazioni e nelle clausole di motivazione, entrambe disseminate nelle raccolte di leggi, emergono scopi elevati simili: "Siate santi, perché io sono santo", "Ama il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la forza tua". Quindi, la legge dell'AT non fissa alcun tetto allo sforzo etico umano; al contrario, essa incoraggia l'uomo a "essere perfetto come è perfetto il Padre vostro celeste" (Matt. 5:48).

Bibliografia A.C.J. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1971; B.N. Kaye e G.J. Wenham, a cura di, *Law. Morality and the Bible*, 1978; C.J.H. Wright, *Living as the People of God*, 1983; D. Patrick, *OT Law*, 1985; R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, 1988; W. Janzen, *OT Ethics: A Paradigmatic Approach*, 1994, tr. it. Torino, 2004; B.M. Levinson, *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*, 1994; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 1994; J.M. Sprinkle, *"The Book of the Covenant": A Literary Approach*, 1994, **in it.** *GLAT* (*dābār*), 2, coll. 96–144, (*mišpāṭ*), 5, coll. 450–456, (*miṣwāh*), 5, coll. 283–294; *DTAT* (*tôrah*), 2, coll. 932–941; *GLNT*, *s.v.* "Legge nell'AT e nel giudaismo", 7:1273ss.; *ER* 6, *s.v.* "Israele, legge di ", pp. 341–356, "Torah", pp. 720–730; N. Jaeger, *Il diritto nella Bibbia: giustizia individuale e sociale nell'Antico Testamento*, Assisi, 1960; M. Cicchese, *Le dieci parole*, GBU, Roma, 1987; A. Schencker, *La legge nell'Antico Testamento volto dell'umano: una chiave di lettura per le leggi bibliche*, Reggio Emilia, 2001 (G.J. Wenham)

*Deuteronomio; *Pentateuco

II. Il Nuovo Testamento

a) Sfondo giudaico

Uno degli aspetti più importanti della religione dell'AT era la Legge di Mosè che gli ebrei ricevettero quando fu ratificato il patto del Sinai. L'obbedienza alla Legge di Mosè non era concepita come un modo per guadagnare il favore di Dio, bensì come una risposta alla sua grazia per aver liberato Israele dall'Egitto (Es. 20:1–17). Eppure, il racconto storico dell'AT rivela che Israele non riuscì a obbedire alla legge e abbandonò il Dio di Israele. Yahweh rispose mandando il suo popolo in esilio a causa della sua disobbedienza alla Torah (Lev. 26; Deut. 28; Gios. 23:14–16; II Re 17: 7–23; Dan. 9). Ai tempi di Paolo i giudei credevano che le promesse di un glorioso futuro nazionale non erano state ancora adempiute, dal momento che erano soggetti a Roma, e questo stato di fatto continuava a essere attribuito al proprio fallimento nell'obbedienza della Torah. L'osservare la Legge di Mosè era dunque considerato fondamentale per la liberazione della nazione e per l'adempimento delle promesse divine. Molti giudei appartenenti al giudaismo del secondo tempio credevano che con l'esercizio della propria libera volontà sarebbero stati capaci di ottemperare alle esigenze della legge (Sir. 15:11–22; Salmi di Salomone 9:4–5; 2 Apocalisse di Baruc 54:15, 19; 85: 7; *'Aboth* 3:16). Ciò che era richiesto era l'impegno per adempiere le sue prescizioni.

b) Il significato dei termini "legge" e "opere della legge" nel NT

Dato questo sfondo veterotestamentario, non è sorprendente che il termine "legge" (*nomos*) nel NT si riferisca solitamente alla Legge di Mosè.

In molti casi il soggetto specifico è la legislazione sinaitica, vale a dire i comandamenti e le prescrizioni della legge (*p.e.* Luca 2:22–24, 27, 39; Rom. 2:12–27; I Cor. 9:8–9). Si trova anche la frase "la legge e i profeti" (*p.e.* Matt. 5:17; 7:12; 22:40; Luca 16:16; Giov. 1:45; Atti13:15; Rom. 3:21; *cfr.* Luca 24:44), per indicare tutte le scritture dell'AT. "Legge" in questi casi si riferisce al Pentateuco, mentre "profeti" designa il resto dell'AT. Occasionalmente, il termine "legge" si riferisce anche all'AT come Scrittura nel suo insieme, pur non parlando del Pentateuco, in quanto Paolo, per esempio, cita brani dai Salmi, da Proverbi e da Isaia, definendoli tutti "legge" (Rom. 3:10–19; I Cor. 14:21). Ci sono alcuni altri pochi esempi in cui il termine "legge" può non riferirsi alla Legge di Mosè. L'espressione "la legge di Cristo" (Gal. 6:2;*cfr.* I Cor. 9:21) è considerata dalla maggioranza degli studiosi distinta dalla Legge di Mosè, anche se alcuni la considerano come il suo compimento. È stato spesso sostenuto che in Romani 3:27; 7:21, 23 e 8:2 la parola "legge" significa "principio", "ordine" o "regola", benchè questa interpretazione sia stata fortemente contestata negli studi più recenti in cui alcuni hanno insistito che si tratta ovunque di un riferimento alla legge di Mosè.

Il significato dell'espressione "opere della legge" (*erga nomou*), che si trova otto volte negli scritti di Paolo (Gal. 2:16 [tre volte]; 3:2, 5, 10; Rom. 3:20, 28), è stato anch'esso soggetto a notevole controversia. Si è suggerito che il termine è un modo comune per indicare il legalismo (Fuller), o che si riferisca in particolare alle esigenze che differenziano i giudei dai gentili, per esempio la circoncisione, le leggi alimentari, e l'osservanza delle festività (Dunn). Più probabilmente, il termine si riferisce in generale a tutte le opere o le azioni richieste dalla legge (Westerholm). Quest'ultima ipotesi sembra trovare conferma nella letteratura di Qumran (*Florilegium* 1:7; *Miqsat Ma'aseh Torah*) dove l'espressione "opere della legge" denota tutto ciò che è richiesto dalla legge. Ancor più pertinente è il contesto di Romani in cui ricorre l'espressione. Paolo asserisce in 3:20 che nessuno, in virtù delle "opere della legge", è giusto davanti a Dio. Questa affermazione funge da conclusione alla lunga argomentazione di 1:18—3:18 dove dimostra che tutti, giudei e gentili, hanno peccato e sono venuti meno agli standard divini. Infatti, i giudei sono accusati in 2:17–19 di aver fallito nell'obbedire alla legge della quale vanno fieri. L'argomentazione fondamentale del cap. 2 contro i giudei non è che sono legalisti né che escludono i gentili. Piuttosto, sono criticati per non riuscire a osservare quella stessa legge che conservano e tramandano. Così, quando Paolo conclude la sua arringa in 3:20 dicendo che nessuno è giusto davanti a Dio in ragione delle "opere della legge", si deduce, da ciò che precede, che qui si ha di mira la legge, nel suo insieme, e che l'uomo non riesce ad adempierla perfettamente. È probabile che una simile lettura valga anche in Galati 2:16 e 3:10. In particolare, Galati 3:10 sembra far riferimento all'intera legge, perché Paolo afferma che su "chiunque non si attiene a tutte le cose scritte nel libro della legge per metterle in pratica" (NVR) grava una maledizione. L'enfasi su "chiunque" (Paolo usa il testo della LXX che contiene la parola "tutti" e non il TM dove lo stesso termine manca) lascia intendere che qui si ha di mira l'intera legge ed è richiesta una perfetta obbedienza. Se le "opere della legge" non giustificano, allora qual è il mezzo per cui può essere rimossa la maledizione della legge? Galati 3:13 annuncia che la maledizione è rimossa dalla croce di Cristo per mezzo della quale egli è divenuto maledizione per chi crede. Romani 3:21–26 contiene un'argomentazione simile: la giustizia non procede dalla legge, ma è disponibile per mezzo della fede in virtù della morte espiatoria di Cristo che ha allontanato l'ira del Padre e ha cancellato i nostri peccati.

c) La legge e l'incapacità umana

Abbiamo visto che sia nell'AT sia nel giudaismo del secondo tempio il fallimento di Israele a godere le promesse di gloria nazionale era attribuito alla disobbedienza alla Torah. Paolo accusa sia gentili sia giudei (Rom. 1:18–3:20) per la loro non osservanza della legge (*cfr.* Gal. 2:17–18; 3:10; 5:3; 6:13). Altri scrittori del NT concorrono nel ritenere questa disobbedienza il problema fondamentale dei giudei (Matt. 3:7–10 e paralleli; Giov. 7:19; Atti 7:53; 15:10–11). Infatti, le critiche più pungenti di Gesù ai farisei non concernevano il loro legalismo, ma il fatto che essi stessi non osservavano la legge (Matt. 5:20; 23:3, 23, 25–26; Mar. 7:8, 13; Luca 11:37–52).

Gli scrittori del NT non si distaccano dal giudaismo del secondo tempio nel ritenere che le promesse non sono state ancora realizzate in ragione del peccato umano. Questo sarebbe stato un punto d'incontro tra gli scrittori del NT e i loro contemporanei giudei. I primi differivano però nel sostenere che gli esseri umani sono *incapaci* di osservare la legge (si veda l'opera di Laato più avanti). Paolo è particolarmente enfatico su questo punto. Egli afferma che coloro che sono nella carne, cioè non rigenerati, "non possono" essere sottomessi alla legge di Dio (Rom. 8:7). Sono schiavi del peccato (6:6, 17, 19, 20) e

venduti al suo potere (7:14) in modo tale da essere suoi prigionieri (7:23). Molti giudei credevano che la legge potesse valere contro gli "impulsi malvagi" (*yēser hāra'*) insiti negli esseri umani. Paolo ribatteva che trovarsi "sotto la legge" significava trovarsi sotto il potere del peccato (Rom. 6: 14–15; 7:14; Gal. 3:22). Coloro che si attengono alle "opere della legge" sono "sotto la maledizione" (Gal. 3:10). Sono resi schiavi dagli elementi del mondo (4:3–5), e possono essere liberati dalla tirannia dell'essere "sotto la legge" solo quando si sottomettono alla guida dello Spirito (5:18). Ciò non equivale a dire che la legge è malvagia *in sé* (Rom. 7:12), perché le espressioni in cui ricorre "*sotto*" denotano un'epoca della storia della salvezza in cui era la legge era stata data, mentre lo Spirito era trattenuto dalla maggior parte di Israele. Così, la Legge di Mosè fu data per accrescere il peccato (Rom. 5:20; 7:7–11; Gal. 3:19), e questa legge, senza lo Spirito, uccide e condanna (II Cor. 3:6, 9), in quanto "la forza del peccato è la legge" (I Cor. 15:56).

d) Il NT critica il legalismo giudaico?

A partire dalla Riforma gli studiosi hanno intepretato gli scrittori del NT, e in particolare Paolo, come oppositori del legalismo giudaico, colpevole di insegnare che l'uomo poteva meritarsi di stare davanti a Dio compiendo le opere della legge. Nel corso dei secoli si sono levate poche voci di dissenso a questa intepretazione che hanno raccolto consensi, almeno fino al 1977. Quell'anno rappresenta uno spartiacque negli studi neotestamentari perchè E.P. Sanders pubblicò allora il suo notevole e influente lavoro *Paul and Palestinian Judaism*, tr. it. Brescia, 1986. Sanders afferma che gli studiosi hanno letto Paolo e il giudaismo del secondo tempio attraverso le lenti della lotta tra protestantesimo e cattolicesimo romano dopo la Riforma, invece di usare una prospettiva storica. Quando si esaminano le prove letterarie del giudaismo a noi disponibili, sostiene Sanders, non è possibile rinvenire prove nei testi stessi che confermino la presenza del legalismo, con la sola eccezione di IV Esdra. In sintesi, l'idea che il giudaismo fosse legalistico è una grave incomprensione dell'evidenza a nostra disposizione.

Sanders ha convinto molti studiosi sulla validità della sua tesi, ed egli giustamente cerca un equilibrio contro quella che a tutti gli effetti è una caricatura del giudaismo del secondo tempio. Tuttavia, la sua tesi per cui il giudaismo era completamente libero dal legalismo è quanto meno discutibile. La mancanza di enfasi nel giudaismo del secondo tempio sul patto e l'insistenza sulla minuziosità della legge, sono una sorta di invito al legalismo che in tal modo poteva insinuarsi nella pratica se non nella teologia di alcuni giudei. Inoltre, gli indizi nel NT sulla presenza di legalismo fra i giudei non possono essere cancellati. La parabola del fariseo e del pubblicano (Luca 18:9–14) dimostra che il fariseo era convinto della sua giustizia in ragione della propria moralità e devozione alle pratiche religiose. La sua religione era divenuta una maschera per la propria auto–esaltazione (v. 14). L'inserimento da parte di Luca di questa parabola è difficile da spiegarsi se non ci fosse stato un problema di legalismo.

Anche una serie di brani paolini prendono di mira una teologia del merito. Per esempio, Paolo mette esplicitamente in contrasto colui che opera in vista di ricevere un salario che gli è dovuto, con colui che riceve il dono della giustificazione semplicemente credendo (Rom. 4:4–5). Questa contrapposizione si trova in un contesto in cui è escluso ogni vanto, poiché la giustizia è ottenuta per fede e non per opere (3:27–28; 4:2–3). Si deve distorcere parecchio il testo per non vedere qui una critica del legalismo. Coloro che sono convinti di aver compiuto il requisito delle opere (naturalmente si tratta di un'illusione poiché nessuno può osservare perfettamente la legge, 1:18–3:20) non hanno bisogno del dono della giustizia. Essi sono convinti di aver meritato la giustizia come un salario che gli è dovuto in quanto hanno operato proprio in vista di tale giustizia. In questo modo credono (invano!) di aver motivo di vantarsi dei propri successi. Romani 9:30–10:8 dovrebbe essere compreso allo stesso modo. Il problema per quanto riguarda i giudei è che essi non hanno perseguito la legge per fede ma "per opere" (9: 32). Invece di sottomettersi alla giustizia salvifica di Dio, hanno cercato di stabilire la propria giustizia per mezzo delle opere (10:3). La tesi di qualcuno (*p.e.* Dunn) secondo cui la critica paolina al giudaismo è limitata al nazionalismo ed etnocentrismo, può essere difficilmente sostenuta. In questo contesto non è pronunciata neanche una parola sul tema della circoncisione, sulle leggi alimentari, o sull'osservanza dei giorni particolari. Il testo si riferisce alle "opere" in generale e neanche alle "opere della legge", per cui sarebbe illegittimo concludere che i giudei sono criticati per aver escluso i gentili. Il termine "opere" dovrebbe essere interpretato in un senso ampio, che indica il loro orientamento alle opere piuttosto che alla fede. La critica di Paolo ai giudei non partiva da una prospettiva esterna al giudaismo, in quanto egli stesso aveva sofferto della stessa tendenza (Fil. 3:2–11). Egli aveva tentato di essere giusto davanti a Dio sulla base di una "giustizia propria derivante dalla legge", invece della "giustizia

che viene da Dio basata sulla fede" (3:9). La critica contro il legalismo nel NT non dovrebbe essere intesa come un attacco ai "giudei" e un indizio di "antisemitismo". Il legalismo è dovuto all'orgoglio e al desiderio di auto-esaltazione, problema comune a *tutta* l'umanità e non solo ai giudei.

e) Abrogazione e compimento della legge

Una delle perplessità che si hanno nel leggere il NT è che sembra dire cose contraddittorie sulla legge. Räisänen, in effetti, fa di ciò l'asse centrale del suo libro sulla concezione paolina della legge, sostenendo che la teologia di Paolo riguardo la legge sia incoerente e contraddittoria. La soluzione di Räisänen è insoddisfacente, eppure la difficoltà è palese a ogni lettore attento del NT, in quanto le varie affermazioni fatte sulla legge sono difficili da conciliare. Il problema è in primo piano quando si studia il tema dell'abrogazione e del compimento della legge. Alcune affermazioni lasciano intendere che la legge è ancora in vigore e adempiuta in Cristo, mentre altre insegnano che la legge è giunta al suo capolinea. La soluzione per questo problema fastidioso è paradossale, in quanto gli scrittori del NT affermano che entrambe le ottiche sono vere: cioè la legge è abrogata e tuttavia essa è anche adempiuta.

Matteo, per esempio, sottolinea che Cristo è venuto per portare a compimento la legge (5:17–20; *cfr.* 5:21–48). Ciò che Matteo intende con "compiere" è soggetto di controversia, anche se dovrebbe essere posto in relazione alla sua cristologia, in quanto sottolinea che Cristo adempie le profezie veterotestamentarie (*cfr.* 1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17, *ecc.*). Matteo suggerisce che le leggi alimentari dell'AT non sono più obbligatorie (15:1–20). Marco, nel brano parallelo (Mar. 7: 1–23), afferma esplicitamente che ormai ogni cibo è puro (v.19). È possibile che le parole di Matteo a proposito del sabato suggeriscano qualche mutamento nelle regole relative a questo giorno (12: 1–14). Il compimento inteso da Matteo, dunque, accenna ad alcuni mutamenti nella legge. Le leggi alimentari e forse alcune regole per il sabato non sono più obbligatorie allo stesso modo (*cfr.* anche i brani sul divorzio in 5:31–32; 19:3–12). Tuttavia, le norme morali della legge non sono abbandonate, anzi, ora con la venuta del regno possono divenire una realtà (4:17; 5:17–48).

Anche Luca sottolinea che Gesù adempie la profezia (1:32–33, 54–55, 68–79; 4:18–19; 24:25–27, 44–49; Atti 2:16–36, *ecc.*), e che la legge è eternamente valida (16:17). Questo non significa che non ci sia qualche cambiamento nei termini della legge, perché Atti 10:1–11:18 dice inequivocabilmente che non si esige più l'osservanza delle leggi alimentari. Per di più, nel Concilio di Gerusalemme in Atti 15, non viene imposta ai gentili la circoncisione. La prospettiva di Luca sembra essere quella della storia della salvezza, in cui la legge non opera più allo stesso modo dal momento che è giunto il Messia, lo Spirito è stato sparso, e il vangelo annunciato ai gentili (*cfr.* Blomberg). La Lettera agli Ebrei descrive il cambiamento del patto in una bellissima argomentazione che occupa i capp. 7—10. La legge dell'antico patto non è più vincolante, poiché c'è stato un mutamento di sacerdozio (7:11–12). Infatti, una predizione come quella del Salmo 110:4 concernente un sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedec, annuncia che il sacerdozio levitico era destinato a divenire obsoleto. Se questo sacerdozio è stato superato, la stessa cosa vale per i sacrifici levitici. In fondo, il sangue degli animali non poteva comunque espiare i peccati, in quanto si trattava di brute bestie e di vittime involontarie. I sacrifici dell'AT anticipavano realmente e puntavano in avanti al sacrificio di Cristo che è il compimento di quanto essi adombravano. Quindi l'autore dell'Epistola agli Ebrei non critica la legge dell'AT *in sé*. Egli la rilegge in una prospettiva storico–salvifica, sostenendo che deve essere interpretata alla luce del compimento realizzato da Gesù Cristo. Lo stesso AT, nel promettere un nuovo patto, prevedeva un giorno in cui il vecchio patto sarebbe stato dissolto.

La teologia di Paolo segue lo stesso paradigma di fondo. Il vangelo di Cristo adempie le Scritture dell'AT (Rom. 1:2; 3:21). E, venuto Cristo, la circoncisione, le leggi alimentari e l'osservanza dei giorni non sono comandamenti per il popolo di Dio (Rom. 2:26–29; 4:9–12; 14:1–23; I Cor. 7:19; Gal. 4:10; 2:3–5; 5:2–6; 6:12–13; Col. 2:16–23). Il patto mosaico si è concluso con l'arrivo di Cristo (Gal. 3:15–4:7; II Cor. 3:4–18), perché è divenuta realtà la promessa fatta ad Abramo secondo cui tutte le nazioni sarebbero state benedette (Gal. 3:6–9, 14–18, 29; Rom. 4:9–17). L'osservanza della circoncisione, le leggi alimentari e il sabato non sono richiesti perché il tempo della separazione tra giudei e gentili è terminato. Tuttavia, la realtà profonda a cui queste leggi miravano è stata ora realizzata. La circoncisione del cuore è divenuta una realtà grazie all'opera dello Spirito Santo (Rom. 2:28–29; Fil. 3:3) e l'opera di Cristo sulla croce (Col. 2:11–12). Le leggi di purezza dell'AT sono compiute nella purezza di vita e nella separazione dal male (II Cor. 6:14; 7:1; *cfr.* l'applicazione di Pietro di Lev. 11:44 in I Pie. 1:15–16). Paolo non spiega lui stesso il modo in cui il sabato è compiuto, ma l'autore dell'Epistola agli Ebrei (Ebr. 4:1–11) considera il concetto del sa-

bato pienamente sviluppato nel riposo di sabato di cui godono ora i credenti, e che sarà realizzato totalmente nel giorno del ritorno di Cristo. Per Paolo il compimento della legge (*cfr.* pure Giac. 2:8–12) implica anche l'essere potenziati per poter adempiere alle norme morali della legge. Molti studiosi dubitano che Paolo abbia avuto in mente una distinzione tra la legge morale e la legge cerimoniale, ma brani quali Romani 2:25–29; 8:4; 13: 8–10; Galati 5:2–6, 14; e I Corinzi 7:19, suggeriscono che egli operava avendo in mente una simile distinzione. Naturalmente, Paolo non ritenne mai che la legge potesse essere osservata con le proprie forze. L'osservanza della legge era possibile grazie all'opera dello Spirito Santo che rendeva i credenti capaci di obbedire i comandamenti di Dio.

Bibliografia. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, tr. it. Brescia, 1986; D.P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum?*, 1980; E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983, tr. it. Brescia, 1989; H. Räisänen, *Paul and the Law*, 1983; C.L. Blomberg, "The Law in Luke–Acts", *JSNT* 22, 1984, pp. 53–80; D.J. Moo, "Jesus and the Authority of the Mosaic Law", *JSNT* 20, 1984, pp. 3–49; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, 1988; J.D.G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law*, 1990; T. Laato, *Paulus und das Giudantum*, 1991; N.T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 1991; T.R. Schreiner, *The Law and Its Fulfilment*, 1993; S. Thielman, *Paul and the Law*, 1994; C.G. Kruse, *Paul, the Law and Justification*, 1996, **in it.** *GLNT*, *s.v.* "Legge nel NT", 7:1332ss.; *DPL*, *s.v.* "Legge", "Legge di Cristo", "Leggi alimentari", pp. 920–946; *DIB*, pp. 765–769; K. Stehndal, *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino, 1995; J. Dunn, *La teologia dell'Apolostolo Paolo*, Brescia, 1995. (T.R. Schreiner)

*Comandamento; *Etica biblica; *Giustificazione; *Giustizia; *Opere; *Patto; *Ubbidienza

LEGIONE

Gr. *legeōn* (lat. *legio*), usato quattro volte nel NT, indicava la divisione principale dell'esercito romano, formata dai 4000 ai 6000 uomini. La legione era divisa in dieci coorti e queste a loro volta in sei centurie. A volte comprendeva una divisione di cavalleria (*ala*) formata da circa 120 unità. Nel I sec. a.C. tre o quattro legioni erano di stanza in Siria, mentre la terra d'Israele vide pochi legionari fino allo scoppio della prima rivolta giudaica nell'anno 66 d.C.; precedentemente l'ordine pubblico era mantenuto da coorti ausiliarie. Il termine è usato nel NT per indicare genericamente un grande numero come in Matteo 26:53, (di angeli), mentre in Marco 5:9, 15 e Luca 8:30 fa riferimento ai demoni che possedevano l'indemoniato di Gerasa. (R.P. Gordon)

LEGISLATORE E GIUDICE

(Ebr. *m^e^ḥōqēq*; gr. *nomothetēs*). Tutte e sei le ricorrenze veterotestamentarie del termine ebraico si trovano in testi poetici. In Genesi 49:10; Numeri 21:18; Salmo 60:7 (= Sal. 108:8) la traduzione con "bastone" o "scettro" rende meglio il senso anche tenendo conto del contesto e dei paralleli. Deuteronomio 33:21; Giudici 5:14; Isaia 33:22 attribuiscono la guida giudiziaria a Gad, a Manasse e al Signore. Giacomo 4:12 rimprovera lo spirito censorio esistente tra i suoi lettori ricordando loro che Dio solo è giudice.

L'idea di legislatore nel NT, se non la parola, è molto più diffusa. In particolare, Cristo è presentato come legislatore in ragione del suo rispetto della Legge di Mosè (Matt. 5:17–18), e paragonato allo stesso Mosè (Matt. 17:3; Giov. 1:17). La superiorità di Cristo è sottolineata dalle sue stesse affermazioni (Matt. 5:22,28,32,34,39,44; 22: 36–40) e altrove con la segnalazione del suo status (Gal. 3:19; Ebr. 7:11), le finalità della sua legge (Rom. 10:4; 13:8–10), e la sua natura spirituale (Rom. 7–8; Giac. 1:25). (P.A. Blair)

LEMBO, ORLO

Traduzione di tre parole ebr.: **1.** *kānāp̄*, "ala", "estremità", è il termine comune (Rut 3:9; I Sam. 24:4; ecc.). **2.** *šûl* (Ger. 13:22, 26; Lam. 1:9; Na. 3: 5) significa "orlo" **3.** *peh*, pur essendo il termine consueto per "bocca", in Salmo 133:2 è tradotto "orlo". (J.D. Douglas)

LEMUEL

Re di *Massa; le istruzioni di sua madre concernenti il buon governo e i pericoli della sensualità e dell'indulgenza eccessiva nel bere vino sono registrate in Proverbi 31:1–9. Gli studiosi contemporanei non hanno accettato, in generale, la tradizione rabbinica secondo cui Lemuel e i nomi di Proverbi 30:1 sono attributi di Salomone, tentativo questo mirante ad ascrivere tutto il libro di Proverbi a Salomone (*cfr.* L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6, 1946, p. 277). Si veda W. McKane, *Proverbs*, 1970, pp. 407–412. (D.A. Hubbard)

LENZUOLO

1. Ebr. *sāḏîn*, "vesti" (Giu. 14:12–13). Si veda il

riferimento a “camicia” in *abbigliamento. **2.** gr. *othonē*, “pezzo di lino”, “lenzuolo di lino”, usato nella descrizione della visione di Pietro nella città di Ioppe (Atti 10:11; 11:5). (J.D. Douglas)

LEONE DI GIUDA

Forma abbreviata di uno dei titoli messianici di Cristo che si trova in Apocalisse 5:5, “il Leone della tribù di Giuda”. Questo titolo, che è ovviamente un'allusione a Genesi 49:9, “Giuda è un giovane leone”, descrive Cristo come l'apice del coraggio, della potenza e della ferocia della tribù di Giuda. Satana, come un leone, persegue i santi (I Pie. 5:8), ma Cristo è il leone che vince, che è degno di aprire i sette suggelli del giudizio. L'uso del termine “leone” (*animali) in relazione al giudizio può basarsi su brani quali Isaia 38:13, Lamentazioni 3: 10 e Osea 5:14; 13:8, dove il giudizio di Dio è paragonato all'attacco di un leone. Gli imperatori dell'Etiopia, convinti che discendessero da Giuda, da Salomone e dalla regina di Saba, si appropriarono in modo fiero di questo titolo (“leone vincente di Giuda”) fino alla caduta del regime di Hailè Selassiè nel 1974. (D.A. Hubbard)

*Gesù Cristo, titoli

LESA

Probabilmente *lešaʿ*, ma scritto *lāšaʿ* a beneficio della prosodia nella sua unica occorrenza alla fine di un verso (Gen. 10:19). Essa figura nell'indicazione dei limiti del territorio di Canaan in un contesto che suggerisce che un viaggiatore, muovendosi dalla costa del Mediterraneo, avrebbe incontrato la città nella parte interna più estrema, dopo un gruppo di altre città che comprendevano Sodoma, Gomorra, Adma, e Seboim. Ciò collocherebbe Lesa vicino alla costa sud–orientale del mar Morto, ma in quell'area non si conosce alcun sito archeologico con quel nome. Un'antica tradizione assimila la città alle sorgenti calde di *Callirhoes*, l'odierna Zarqa a sud–ovest di Madaba vicino alla costa orientale del mar Morto, mentre alcuni studiosi moderni preferiscono identificarla con *layiš* di *Dan, ma nessuna delle ipotesi può essere provata. (T.C. Mitchell)

LETAME

Il termine è impiegato per tradurre diversi termini ebraici. L'ebraico *'ašpōṯ*, tradotto di norma con “letamaio”, è probabilmente una discarica, un mucchio di immondizia o di cenere, ed è utilizzato come figura del luogo abitato dal povero (I Sam. 2:8; Sal. 113:7; Lam. 4:5); *cfr.* inoltre Luca 14:35. La porta del Letame (stesso termine) di Gerusalemme in Neemia 2:13; 3:13–14; 12:31, potrebbe essere il varco attraverso il quale erano portati fuori dalla città i rifiuti. Un'immagine più lugubre era quella dei corpi insepolti (in stato di decomposizione) che fungevano da letame (*dōmen*) nei campi (II Re 9:37, Izebel; Ger. 8:2; 9:22; 16:4; 25:33; *cfr.* Giob. 20:7; Sof. 1:17). Ai sacerdoti disobbedienti si minaccia di spargere sui loro volti gli escrementi dei sacrifici (cioè ciò che è impuro, *cfr.* Es. 29:14; Lev. 4:11; 8:17, *ecc.*) e di essere portati via con essi (Mal. 2:3). Ieu trasformò un tempio di Baal in una latrina (II Re 10:27). La privazione totale durante un assedio era descritta con l'immagine del “mangiare letame” (II Re 18: 27). I “letamai” (*neᵉwālî û*) di Esdra 6:11 e Daniele 2:5; 3:29, sono probabilmente da intendere come “mucchi di rovine”.

Il letame animale aveva due principali impieghi: combustibile e concime. Come combustibile era spesso misto a paglia (*cfr.* Is. 25:10) e seccato; diventava poi utilizzabile per riscaldare i semplici forni di argilla o pietra presenti in Israele; il letame umano era usato in tal senso solo in via eccezionale (Ez. 4:12–15) e spesso era bruciato (*cfr.* la similitudine in I Re 14:10). Quando Ben–Adad II assediava Samaria, cibo e combustibile di bassa lega (letame di piccioni) erano venduti a prezzi inflazionati (II Re 6:25). Per l'uso del letame come combustibile in tempi moderni si veda Doughty, *Travels in Arabia Deserta.* Salmo 83:10 potrebbe fare riferimento all'uso di letame come concime per la terra, mentre Luca 13:8 lo fa senza dubbio, riferendosi all'albero di fichi. In una potente metafora, Paolo presentò tutte le cose come letame, o spazzatura, in confronto all'“eccellenza di conoscere Cristo” (Fil. 3:8). (K.A. Kitchen)

LETTERATURA PATRISTICA

In molti settori dello studio del NT viene riconosciuta l'importanza della letteratura cristiana extra–canonica dei primi secoli. Essa comprende sia gli scritti non ortodossi e quelli apocrifi dei tempi neotestamentari, sia quelli patristici (cioè scritti cristiani antichi non apocrifi e non settari). Per la ricostruzione della storia del *Canone del NT e del testo (si veda *Testi e Versioni, **IV.**) le allusioni e le citazioni dei libri biblici da parte dei padri della chiesa sono ovviamente indispensabili. Anche nell'esegesi i padri greci devono essere tenuti in considerazione come pure ciò che affermano scrittori come Ireneo, Clemente di Alessandria e, soprattutto, Origene riguardo alle tradizioni orali. Ma, più in generale, la chiesa del II secolo di lingua greca e latina, con tutto ciò che la distingue

dall'epoca apostolica, è il frutto dell'evento della prima Pentecoste cristiana.

Purtroppo, al momento la conoscenza del periodo tra la tarda epoca apostolica e quella dei grandi apologeti della metà e della fine del II secolo non è completa. Si tratta di un periodo di persecuzione sempre più intensa e di propaganda nociva (come predetto in II Tim. 3 e altrove); la chiesa è presente in tutto l'impero romano e anche oltre, verso est; Israele è sostanzialmente uscito di scena dopo il 70 d.C., e con ciò era terminata qualsiasi priorità attribuita alla chiesa di Gerusalemme. Il nome "Padri apostolici" originariamente teso a designare uomini in contatto con gli apostoli, o da loro incaricati, è stato a lungo attribuito agli scritti che risalgono a questo periodo; ma gli elenchi dei padri apostolici variano. Questo titolo è regolarmente applicato a tre uomini: Clemente di Roma, Ignazio e Policarpo, nonostante soltanto nel caso di Policarpo ci sia una prova inconfutabile di contatto diretto con gli apostoli. Tutti questi scritti primitivi hanno un taglio pratico, e non di natura dotta o astratta. Se da una parte si percepisce l'immediato calo di qualità rispetto agli scritti neotestamentari, dall'altra parte essi contrastano fortemente, a motivo della loro franchezza, con l'intellettualismo ricercato del cosiddetto *Vangelo di verità*, scritto nello stesso periodo e con la natura sterile degli apocrifi.

Le opere elencate fanno parte degli scritti patristici del primo periodo.

I. Clemente di Roma

Sotto il nome di Clemente (*I Clemente*), è stata tramandata una lunga lettera in lingua greca scritta "dalla Chiesa di Dio che è a Roma alla chiesa di Dio che è a Corinto". Non c'è motivo per identificare questo Clemente con quello di Filippesi 4: 3, o con Flavio Clemente, il cugino di Domiziano. Si tratta indubbiamente della persona che appare terza negli elenchi della successione episcopale romana, ma il termine "vescovo di Roma" nel senso consueto sarebbe un anacronismo, perché in questa lettera "vescovo" equivale a "presbitero".

L'occasione della lettera è la cacciata, da parte della chiesa di Corinto, dei suoi vescovi legittimamente nominati. Clemente, per conto della sua chiesa, fa un appello alla pace e all'ordine, e invita i corinzi a ricordare l'analogia del culto praticato con decoro dall'antico Israele nonché il principio apostolico di nominare una continuità di uomini irreprensibili.

La lettera risale quasi sicuramente al tempo della persecuzione di Domiziano, ossia al 95–96 d.C., e quindi entro il periodo durante il quale il NT era stato scritto.

La cosiddetta seconda epistola di Clemente (*II Clemente*) è un'omelia di data sconosciuta (comunque risalente al II secolo) e di paternità ignota. *Cfr.* K.P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, 1974.

II. Ignazio

Ignazio, vescovo di Antiochia di Siria, viaggiava verso Roma, dove sarebbe morto martire, durante il regno di Traiano (98–117 d.C., probabilmente alla fine di quel periodo) quando scrisse un corpus di sette lettere, i cui destinatari erano le chiese asiatiche di Efeso, Magnesia, Tralles, Filadelfia e Smirne, il suo amico Policarpo, vescovo di Smirne e la chiesa di Roma; in esse domanda loro di non intervenire per impedire il suo martirio.

Ignazio, più di qualunque altro scrittore del II secolo, si avvicina a un grado eccezionale di spiritualità quando parla dei misteri dell'incarnazione e della salvezza. Ma scrive frettolosamente e spesso in modo enigmatico: si strugge dal desiderio del martirio ed è ossessionato dalla necessità della sottomissione al vescovo. Alcuni ne hanno dedotto che la conduzione da parte di un unico vescovo, distinto dai presbiteri, era ancora una novità in Asia. Ignazio non fa menzione di alcun vescovo nella lettera che scrisse a Roma. Le lettere di Ignazio furono modificate liberamente e ne furono aggiunte altre da falsari, probabilmente nel IV secolo (ma si veda J. W. Hannah, *JBL* 79, 1960, pp. 221ss.). Riguardo all'ambientazione si veda V. Corwin, *St. Ignatius and Christanity in Antioch*, 1960.

III. Policarpo

Nell'antichità cristiana, Policarpo fu una delle figure più celebri. Era già vescovo di Smirne quando Ignazio scrisse le sue lettere. In vecchiaia fu martirizzato. La data del suo martirio, del quale esiste ancora un commovente resoconto, è controversa: da 155/6 e 168 d.C. (si veda W. Telfer, *JTS* n.s. 3, 1952, pp.79ss.) Aveva conosciuto gli apostoli, Giovanni in particolare, e fu maestro di Ireneo (Ireneo, *Adv. Haer.* 3.3.4; Eusebio, *Hist. Eccl.* 5.20). Egli costituisce dunque un anello di congiunzione fra l'epoca apostolica e la chiesa del tardo II secolo. Di suo, ci è giunta una lettera ai Filippesi che emana sincerità e benevolenza. Si discute intorno al cap. 13 in quanto mancano accenni alla morte di Ignazio. P.N. Harrison (*Polycarp's* Two Epistles to the Philippians, 1936) sostiene che si tratta di una lettera precedente e che i cap. 1—12 furono scritti intorno al 135–137 d.C. e, in seguito, integrati in essa.

IV. Didachè

La *Didachè* è un'opera problematica che consi-

ste di insegnamenti (riscontrabili in altre opere) sugli aspetti della vita e della morte; un breve ordinamento sulla chiesa e sul battesimo, il digiuno, la preghiera, l'eucarestia, i ministeri e i profeti. L'opera si chiude con un capitolo intitolato: "La fine del mondo". Ha molte caratteristiche peculiari, che non si accordano perfettamente né con l'ordinamento della chiesa del NT, né con ciò che conosciamo della chiesa del II sec. Esistono le seguenti ipotesi sulla sua origine: *i*) si tratta di un'opera primitiva autentica (*p.e.* J.P. Audet, *La Didachè*, 1958, la fa risalire al 60 d.C.); *ii*) si tratta di una ricostruzione del tardo II secolo; *iii*) rappresenta una chiesa sviluppatasi in modo indipendente. L'opera sembra avere un'origine siriaca.

V. Papia

Papia era vescovo di Ierapoli all'inizio del II secolo quando curò cinque volumi intitolati *Esegesi dei detti del Signore*. Di quest'opera restano soltanto le citazioni presenti nelle opere di Ireneo ed Eusebio. La datazione, sebbene incerta, probabilmente risale a non più tardi del 130 d.C. In ogni modo egli fu a contatto con persone che avevano conosciuto personalmente gli apostoli.

VI. Barnaba

L'*Epistola di Barnaba* ha origine alessandrina, e risale alla prima metà del II sec. È fortemente antigiudaica e contrassegnata da una forzata esegesi allegorica. Include una forma delle "Due vie". L'opera è anonima; la sua attribuzione a Barnaba (se s'intende l'apostolo) è di vecchia data. Tale attribuzione può aver indotto alcune chiese a leggerla per un certo tempo (*cfr.* Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.25). Si veda inoltre P. Prigent, *L'Epitre de Barnabé 1–16*, 1962.

VII. Erma

Il *Pastore di Erma* è un'opera simbolica tesa a risvegliare una chiesa permissiva e a richiamare al ravvedimento coloro che avevano peccato, affermando che il peccato commesso dopo il battesimo non era necessariamente imperdonabile, questione molto discussa all'epoca. L'opera è divisa, in modo piuttosto artificioso, in Visioni, Comandamenti (*Mandata*) e Parabole (*Similitudines*).

Abbondano le problematiche critiche e storiche. Il Codice muratoriano afferma che l'opera fu scritta dal fratello del vescovo Pio di Roma intorno al 140 d.C., ma qualche elemento fa pensare a una data più antica. Si tratta di un'opera di qualità mediocre, anche se fu accettata per un certo periodo come un testo sacro in alcune chiese. Appare nel Codice sinaitico del NT. Si veda H. Chadwick, *JTS* n.s. 8, 1957, pp. 274 ss. *Cfr.* anche J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, 1973, per uno studio dell'undicesimo mandato.

Bibliografia. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 voll. (una miniera di informazioni e commenti equilibrati, con testi di Clemente, Ignazio e Policarpo); K. Lake, *The Apostolic Fathers* (testi e traduzioni), 1917–1919; J.A. Kleist, *Ancient Chrisian Writers* 1, 4, 1946–8; C.C. Richardson, *Early Christian Fathers*, 1953; R.M. Grant, a cura di, *The Apostolic Fathers* 1–6, 1964–8; T.F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers, 1948*; J. Quasten, a cura di, *Patrology*, 1950, tr. it. Torino, 1973–; B. Altaner, *Patrology*, 1960, tr. it. dal ted., rist. della 7 ed. Torino, 1997; J. Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, 1961; L.W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, 1966, **in it.** *Collana di testi patristici*, a cura di Antonio Quacquarelli, Roma, 1978–; A. Di Berardino, dir. da, *Dizionario patristico di antichità*, Genova, 1983–1988; M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale, 1999; S. Döpp e W. Geerlings, *Dizionario di letteratura cristiana antica*, Roma, 2006; A. Di Berardino, *et al.*, *Letteratura patristica*, Cinisello, 2007. (A.F. Walls)

*Testi e versioni; *Vangeli

LETTERATURA SAPIENZIALE

Genere letterario molto diffuso nell'antico Medio Oriente, espresso in scritti che forniscono insegnamenti per condurre una vita felice o nei quali sono fatte considerazioni sulle incertezze dell'umana esistenza. È solitamente divisa in due grandi branche: sapienza proverbiale, massime brevi e concise che impartiscono regole per raggiungere la felicità e il benessere personale (*p.e.*, i *Proverbi), e sapienza filosofica, monologhi (il classico esempio è l'*Ecclesiaste) o dialoghi (come quelli del libro di *Giobbe) che tentano di sviscerare dilemmi come il senso dell'esistenza e la relazione tra Dio e l'uomo. Tale tipo di sapienza è, chiaramente, pratica, empirica, non teorica. I problemi legati all'esistenza umana sono discussi in termini di esempi concreti: "C'era ... un uomo che si chiamava Giobbe".

Le radici della letteratura sapienziale vanno quasi certamente ricercate in quei brevi, profondi detti popolari che danno espressione a consigli per ottenere il successo o a osservazioni di senso comune sulla vita. Esempi veterotestamentari includono I Re 20:11; Geremia 23:28 e 31:29, solo per citarne alcuni. Il passaggio dalla forma orale a quella scritta avvenne in Egitto, intorno al 2500 a.C. *ca.* (*p.e. Massime del Visir Ptahhotep*) e, suc-

cessivamente, a Sumer. In tutto il Medio Oriente sorse così una classe di scribi il cui compito, peraltro altamente stimato, era quello di creare o anche raccogliere e raffinare gli aforismi più sagaci della saggezza popolare (Eccl. 12:9), solitamente col patrocinio della casa reale o del tempio. Punto di partenza di tali detti potevano essere la sapienza di un clan tribale, l'istruzione ricevuta nelle scuole giudaiche o i detti che circolavano in seno alla classe aristocratica. Due re d'Israele appaiono dotati di questi importanti connotati: Salomone (I Re 4:29–34) ed Ezechia (Prov. 25:1). A partire dal VII secolo a.C. il sapiente (*ḥāḵām*) cominciò ad assumere una posizione di rilievo in seno alla nazione giudaica, al punto da essere annoverato tra le classi più prestigiose, quali quelle dei profeti e dei sacerdoti (Ger. 8:8–9; 18:18), sebbene rimanga qualche incertezza se la sua classe di appartenenza era valutata come una vera e propria categoria professionale o se lui fosse considerato semplicemente un cittadino fornito di una saggezza fuori dal comune. Parallelamente all'affievolimento delle manifestazioni profetiche, durante i periodi persiano e greco, i sapienti crebbero in statura intellettuale, come mostrano importanti opere apocrife, quali Siracide, la Sapienza di Salomone, e il trattato della Mishnah *Pirqe Aboth* ("Detti dei padri").

I sapienti si servivano di alcuni espedienti letterari per favorire il processo della memorizzazione. Il più ricorrente era l'uso del parallelismo poetico, di tipo sintetico (*p.e.*, Prov. 18:10) o antitetico (10: 1). I raffronti sono frequenti (si veda, ad esempio, 17:1), come anche le successioni numeriche (*p.e.*, 30:15–31). Occasionalmente sono usati l'acrostico e l'allitterazione (*p.e.*, Sal. 37; Prov. 31:10–31). Gli indovinelli (Giud. 14:12–18; *cfr.* I Re 10:1), le favole (Giud. 9:7–15; Eze. 17:3–10 e 19:1–14) e le parabole, che sono ampliamenti dei paragoni già menzionati sopra (si vedano, *p.e.*, II Sam. 12: 1–4; Is. 28:4), e le allegorie (*p.e.*, Is. 5:1–7), facevano parte del vasto repertorio del sapiente. Questa grande varietà di tecniche letterarie testimonia l'impatto prodotto dalla letteratura sapienziale sugli scritti storici e profetici. H. Gunkel ha posto alcuni salmi nella categoria della poesia sapienziale: i Salmi 127 e 133 (tipo proverbiale semplice); Salmi 1; 37; 49; 73; 112; 128. S. Mowinckel ha definito questi salmi esempi di "salmografia erudita". È tuttora motivo di dibattito se i racconti che mostrano una condotta assennata come chiave per ottenere il successo, tipo quelle di Giuseppe (Gen. 37; 39—50), della successione di Davide al trono (II Sam. 9–20; I Re 1—2) o di Ester e Daniele siano o meno da considerare di stampo sapienziale. (*Cfr.* R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; *contra* J.L. Crenshaw, "Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature", *JBL* 88, 1969, pp. 129–142). Il contributo della sapienza è più facilmente riconoscibile laddove il suo caratteristico vocabolario, le tecniche e il contenuto didattico sono pienamente esibiti nel testo. Tale influenza è ravvisabile nel NT, sia nei metodi didattici di Cristo che, in quanto Sapiente per eccellenza, si serve di parabole e di proverbi, sia nell'epistola di Giacomo (*p.e.*, 1:5–8; 3:13–18).

Sebbene la letteratura sapienziale fosse un fenomeno cosmopolita, come l'AT ammette con franchezza (erano particolarmente famosi Edom, I Re 4:31; Abd. 8; Ger. 49:7; e l'Egitto, Gen. 41:8; I Re 4:30; Is. 19:11–15), quella veterotestamentaria porta lo stampo proprio di Israele. I sapienti di Israele riconoscevano che la vera sapienza discendeva da Dio (*cfr.* Giob. 28). L'influenza dei profeti d'Israele sui suoi sapienti non può essere ignorata. H. Wheeler Robinson (*Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, p. 241) va oltre, definendo il movimento sapienziale come *"la disciplina per mezzo della quale fu insegnata l'applicazione della verità profetica alla vita individuale, alla luce dell'esperienza"*.

Contemporaneamente, profeti come Amos, Isaia e Geremia di tanto in tanto usavano forme, tecniche e insegnamenti della letteratura sapienziale allo scopo di arricchire e rendere più incisivi i loro oracoli, come hanno dimostrato S. Terrien ("Amos and Wisdom", in *Israel's Prophetic Heritage*, a cura di B.W. Anderson e W. Harrelson, 1962, pp. 108–115), H.W. Wolff (*Amos, the Prophet: the Man and His Background*, tr. ing., 1973) e J.W. Whedbee (*Isaia and Wisdom*, 1970).

Bibliografia. J. Wood, *Wisdom Literature*, 1967; J.L. Crenshaw, s.v. "Wisdom", in *Old Testament Form Criticism*, a cura di J.H. Hayes, 1974, pp. 225–264; *idem.*, "Wisdom in the OT", *IDBS*, 1976, pp. 952–956; *idem.*, a cura di, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; R.E. Murphy, *Seven Books of Wisdom*, 1960; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, 1965; R.B.Y. Scott, *The Way of Wisdom in the Old Testament*, 1971; J.G. Gammie & L.G. Perdue, a cura di, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 1990; R. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 1990; L.G. Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*, 1994, **in it.** *PS* 1, pp. 521–600; *ER* 6, pp. 417–425; E. Beaucamp, *I saggi di Israele*, Milano, 1964; G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Genova, 1975; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, 2 ed., Roma, 2005. (D.A. Hubbard)

*Ecclesiaste, Libro; *Proverbi, libro; *Salomone

LEVATRICE

(Ebr. *m^eyallede̲t*, "chi aiuta a partorire"). La levatrice aiutava nel momento del parto, prendendo il nascituro, tagliando il suo cordone ombelicale, lavandolo con acqua, sfregandolo con il sale e fasciandolo (Ez. 16:4); la notizia della nascita era poi portata al padre (Ger. 20:15).

Nella tradizione ebraica le levatrici sono nominate per la prima volta al tempo di Giacobbe, mentre assistono Rachele (Gen. 35:17) e Tamara (Gen. 38:28); nell'ultimo caso la levatrice legò un filo scarlatto per segnalare il primo dei gemelli a nascere, tecnicamente il primogenito.

In Mesopotamia e in Egitto e tra gli ebrei le donne molto spesso si accovacciavano per partorire sopra un paio di mattoni o pietre, *'ob̲nayim* di Esodo 1:16 (NVR "sedia") o su uno sgabellino di forma simile. Tutto ciò è ben illustrato nelle fonti antiche. Il papiro egizio Westcar, scritto nel periodo Hyksos (1700/1600 a.C. *ca.*), racconta come tre dee aiutarono la moglie di un sacerdote a partorire tre figli: ognuna prese uno dei figli, tagliò il cordone ombelicale, lavò il bambino e lo pose sul panno su una piccola panca di pietra, poi ognuna andò ad annunciare la nascita al marito (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 1973, pp. 220–221). Questo testo mostra anche l'assegnazione ai bambini di nomi che sono giochi di parole, come accade in Genesi e altrove. In egiziano i due mattoni o pietre (e anche l'apposito sgabellino) erano chiamati *d̲b't*, "i mattoni", o *msh̲nt*, che nella scrittura era seguita dal geroglifico di un mattone o di una coppia di mattoni, o il disegno dello sgabellino. La parola egiziana *msi*, "dare alla luce" era spesso seguita dal geroglifico di una donna accovacciata nell'atto del partorire, e in un testo più tardivo la figura è mostrata chiaramente accovacciata su due mattoni o pietre. Si veda W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, pp. 19–25; H. Rand, *IEJ* 20, 1970, pp. 209–212, tav. 47, **in it.** E. Debiasi, *Ostetricia e morale sessuale nella Bibbia*, Trento, 1972. (K.A. Kitchen)

LEVI

Terzo figlio di Giacobbe e Lea (Gen. 29:34). Il nome (ebr. *lēwî*) è qui legato alla radice *lāwâ* (unirsi), e in Numeri 18:2, 4 si trova un gioco di parole su questo significato.

L'unico dettaglio della sua vita a noi noto, a parte gli eventi comuni a tutti i figli di Giacobbe, è il suo sleale attacco a Sichem insieme a Simeone (Gen. 34:25–26). A onor del vero si dovrebbe notare che il senso naturale dei versetti 13 e 27 è che i due fratelli stavano agendo con la connivenza di tutti gli altri. I due erano particolarmente coinvolti in quanto Dina era la loro legittima sorella. È possibile che i due giovani abbiano compiuto il massacro con l'aiuto degli schiavi del padre.

Si è dato quasi universalmente per scontato che Genesi 49:5–7 si riferisca a questo episodio ma la cosa è molto dubbia. Sono state tentate in passato delle variazioni testuali ma è preferibile considerare i verbi del v. 6 come "perfetti esperienziali" e tradurre con "perché con ira hanno ucciso gli uomini e con passione hanno storpiato i tori" (NVR). Sono maledetti a causa di una vita vissuta all'insegna della violenza e della crudeltà in cui l'episodio di Sichem non era altro che un primo e rilevante esempio. La storia successiva avrebbe dimostrato che la fedeltà dei discendenti di Levi a Yahweh poteva volgere la maledizione in benedizione, e che la loro divisione e il loro essere disseminati in mezzo a Israele era in funzione dell'agire come rappresentanti di Dio. Nondimeno, la maledizione sembra aver colpito molto duramente Levi. Il totale che troviamo nel censimento dei leviti in Numeri 3:22, 28, 34, dei maschi a partire da un mese d'età, è sorprendentemente più basso del totale dei maschi dai vent'anni in su per tutte le altre tribù, nel cap. 1. Nessuna indicazione è fornita per spiegare che cosa sia accaduto. Levi sembra aver avuto solo tre figli, Gherson, Cheat e Merari, tutti nati prima del momento in cui Giacobbe scese in Egitto.

Studiosi critici moderni hanno messo in dubbio in vari modi il racconto biblico sull'origine della tribù di Levi, ma molti di questi dubbi sono oggi superati. Possiamo menzionare solo la congettura di Lagarde secondo cui i leviti erano quegli egiziani che "si unirono" agli israeliti al momento dell'Esodo, e quella di Baudissin secondo cui erano coloro che "furono aggiunti", per scortare l'arca, in pratica servi dei sacerdoti. Molto più importante è il legame che Hommel trova tra *lēwî* e *lawi'a*, che nelle iscrizioni minee dell'Arabia settentrionale significa "sacerdote". I fatti, insieme a una discussione utile, sono descritti in G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, pp. 242–245. Egli sottolinea che i minei *potrebbero* aver preso in prestito il termine da Israele. Di fatto, una grande maggioranza di studiosi concordano nel ritenere che Genesi 49: 5–7 sia una prova inequivocabile del fatto che Levi deve aver avuto origine come tribù secolare. La menzione in Esodo 4:14 di Aronne come "il levita" è difficile da spiegare, se non come una successiva aggiunta di uno scriba. Per Levi, figlio di Alfeo, uno dei Dodici, (Mar. 2:13), si veda *Matteo. Il nome si trova anche due volte nella genealogia del nostro Signore (Luca 3:24, 29). (H.L. Ellison)

*Sacerdoti e leviti; *Tribù di Israele;

LEVIATANO

È la traslitterazione di una parola ebraica che si trova solo in cinque brani dell'AT. Si pensa, generalmente, che derivi dalla radice, *lāwâ*, *cfr.* arab. *lawā*, "curva", "piega". Il suo significato letterale sarebbe allora "attorcigliato", cioè "raccolto su se stesso a pieghe o spire". Alcuni studiosi hanno suggerito che potrebbe trattarsi di una parola straniera presa in prestito, probabilmente di origine babilonese. Il contesto del suo uso veterotestamentario fa riferimento a una sorta di mostro acquatico. Nel Salmo 104:26 si tratta chiaramente di un abitante del mare e si pensa generalmente che si tratti di una balena, benché sia stato suggerito anche il delfino. Per due volte, in Isaia 27:1 è usato simbolicamente per indicare gli imperi dell'Assiria, (il "serpente guizzante" si riferisce al Tigri impetuoso) e della Babilonia (il serpente "tortuoso" è invece l'Eufrate). Nel Salmo 73:14 il termine è usato in riferimento a faraone e all'esodo, in parallelo con l'ebraico *tannîm*, "mostro marino o di fiume". La stessa parola si ritrova ancora in Ezechiele 29:3–5, dove simboleggia faraone e gli egiziani; qui, la descrizione delle sue scaglie e mascelle ci permette di dire che si tratta di un coccodrillo.

Al leviatano si fa riferimento per due volte in Giobbe. La citazione in 3:8, è generalmente associata al dragone che, secondo la mitologia popolare di altri tempi, si pensava causasse le eclissi avvolgendo le sue spire intorno al sole. La più lunga descrizione del leviatano si trova in 41:1–34, e molti studiosi concordano che si tratti del coccodrillo. Alcuni hanno obiettato che il coccodrillo non sarebbe stato descritto come inavvicinabile e che non c'è riferimento nell'AT a coccodrilli nella terra di Israele. Tuttavia è probabile che l'autore avesse in mente il coccodrillo del Nilo e la descrizione dell'invincibilità della creatura è retorica. L'unica interpretazione alternativa di qualche rilievo riguarda il leviatano come mostro mitico, forse da identificare con la dea madre babilonese Tiamat la quale, nell'epica della creazione, persino nella battaglia contro Marduk "recita formule magiche e getta incantesimi". La parola è affine all'ugaritico *ltn*, il mostro dalle sette teste la cui descrizione come "serpente guizzante ... serpente tortuoso" colpito da Baal ricorda da vicino il linguaggio di Isaia 27:1.

Bibliografia. C.F. Pfeiffer, "Lotan and Leviathan", *EQ* 32, 1960, pp. 208ss.; J.N. Oswalt, "The Myth of the Dragon and OT Faith", *EQ* 49, 1977, pp. 163ss, **in it.** *DIB*, *s.v.* "Mostri", pp. 910–916.
(D.G. Stradling)

*Animali; *Bestia

LEVITICO, LIBRO

Il terzo libro del Pentateuco è indicato, secondo l'uso ebraico, come *wayyqrā'* ("ed egli li chiamò"), essendo questa la parola con cui inizia in ebraico. Nella Mishnah il libro è chiamato in vari modi: ***tôraṯ kôhᵃnîm***, "legge dei sacerdoti", ***sēp̄er kôhᵃnîm***, "libro sacerdotale", ***tôraṯ haqqorbānîm***, "legge dei sacrifici"; questi nomi si riferiscono al contenuto del libro. Nella LXX è chiamato *Leueitikon* o *Leuitikon* (*biblion*), "il (libro) levitico". La Vulg. latina lo intitola *Leviticus* (*liber*), che ugualmente significa "il (libro) levitico"; in alcuni MSS latini il nome appare come *Leviticum*. La Peshitta lo chiama "il libro dei sacerdoti".

Contro il titolo Levitico si potrebbe obiettare che il libro ha molto meno a che fare con i leviti che con i sacerdoti. Ma i sacerdoti in questione sono sacerdoti levitici (*cfr.* Ebr. 7:11, "il sacerdozio levitico"). Il nome Levitico indica abbastanza chiaramente che il libro riguarda il culto; di fatto, questo nome può essere stato scelto perché il concetto di "levitico" era inteso nel senso di "cultuale" o di "rituale".

I. Sommario dei contenuti

Il contenuto di Levitico è fatto principalmente di leggi. Il contesto storico in cui queste leggi sono promulgate è quello della tappa di Israele al Sinai. Il libro può essere suddiviso in questo modo:

a) Leggi riguardanti i sacrifici (1:1—7:38).
b) Funzionamento del servizio del tabernacolo (8:1—10:20).
c) Leggi riguardanti la purezza e l'impurità (11:1—15:33).
d) Il gran giorno delle Espiazioni (16:1–34).
e) Leggi varie (17:1—25:55).
f) Promesse e ammonimenti (26:1–46).
g) Appendice: valutazione e redenzione (27:1–34).

Come si può vedere da questo schema, i contenuti hanno a che fare per la maggior parte con leggi rituali. Allo stesso tempo, si deve notare che l'intento è di proseguire il racconto dell'esperienza di Israele al Sinai. Lo si può capire dalle prime parole del libro, e dalla ripetizione della formula "Il Signore disse a Mosè" (1:1; 4:1; 5:14, *et passim*), alla quale dovremmo aggiungere "E il Signore parlò ad Aronne" (10:8) e "Il Signore disse a Mosè e Aronne" (11:1; *cfr.* 13:1, *ecc.*). Il contesto storico non dovrebbe essere trascurato. All'interno dello schema narrativo dell'intero Pentateuco, il libro ha un suo posto ben preciso.

Al monte Sinai la nazione di Israele viene equipaggiata per il proprio compito, un compito espresso dalle parole: "Voi sarete per me un re-

gno di sacerdoti e una nazione santa" (Es. 19:6). Israele aveva già ricevuto il Decalogo, il Libro del Patto e le istruzioni concernenti il tabernacolo. Questa abitazione per il Signore era già stata allestita al centro dell'accampamento (Es. 40). È possibile che le leggi sui sacrifici (Lev. 1—7) esistessero già come unità indipendente (*cfr.* 7:35–38). Ma si inseriscono molto bene nel contesto del Pentateuco in cui ora compaiono. Il resoconto storico delle offerte sacrificali, a proposito delle quali il libro di Levitico fornisce informazioni così importanti (e nei confronti delle quali come cristiani dobbiamo mostrare uno speciale interesse poiché sappiamo come il loro intimo significato è stato perfettamente compiuto dall'obbedienza di Gesù Cristo), comincia molto presto nel Pentateuco (Gen. 4:3–5).

Ci sono anche altri passi nel Pentateuco, prima del libro di Levitico, in cui sono menzionati i sacrifici e le offerte. Ma in questo libro il Signore regolamenta l'intero servizio sacrificale e istituisce una forma speciale di sacrificio come mezzo di espiazione per Israele. Levitico 17:11 indica la ragione per la proibizione di mangiare il sangue ("la vita della carne è nel sangue"); la proibizione è già stata imposta in 3:17 e 7:26–27, ma in nessuno di questi brani è spiegata la ragione precisa. Lo spargimento di sangue e l'aspersione con il sangue prescritti nei capp. 1—7 devono essere considerati alla luce di 17:11. Questo particolare rappresenta una prova dell'unità del libro.

Un'ulteriore indicazione di questa unità è il fatto che 17:11 ci prepara per il passaggio ai regolamenti sull'impurità, che si trovano spiegati dettagliatamente nei capp. 11—15. Ugualmente, 10:10 anticipa le distinzioni particolareggiate tra puro e impuro che abbiamo nel cap. 11. Viste alla luce dell'intero libro, le leggi sulla purezza e sull'impurità sottolineano la necessità posta su Israele di tenere a distanza il peccato. È il peccato che causa la separazione tra il Signore e il suo popolo, e questo spiega perché essi devono avvicinarsi servendosi della mediazione del sacrificio (capp. 1—7) e del sacerdozio (capp. 8—10). Levitico 16:1 segue da vicino 15:31 e si riferisce a 10:1–2. In 20:25 abbiamo una chiara allusione alla legge sugli animali puri e impuri del cap. 11; e questo versetto permette di cogliere un collegamento più stretto tra i comandamenti dei capp. 18—20 e quelli dei capp. 11—15. Ciò non conferma l'opinione di coloro che presuppongono l'esistenza precedente di un Codice di santità indipendente, Codice che ritroveremmo nei capp. 17—26. In 21:1—22:16 espressioni come quelle di 11:44–45; 19:2 e 20:7 sono ripetute con un riferimento ai sacerdoti (*p.e.* 21:8, "io, il Signore, che vi santifico, sono santo"). Levitico 25:1 rivela che le parole successive furono rivelate a Mosè al monte Sinai proprio come le leggi riassunte in 7:37–38.

Nella forma attuale, Levitico forma un tutto ben assemblato e coerente. La parte storica è più ampia di quanto ci si potrebbe aspettare a prima vista (*cfr.* 10:1–7; 24:10–23; capp. 8—10 e la formula "E il Signore disse a Mosè").

Molta attenzione è riservata anche al matrimonio e al tema della castità, alla santificazione nella vita quotidiana e all'atteggiamento di Israele nei confronti dei comandamenti di Dio. (*cfr.* 18:3–5, 30; 19:1–3, 18, 37; 20:26; 22:31–33; 26, *ecc.*). In ragione del carattere di tutti i suoi temi, possiamo definire Levitico "il libro della santità di Yahweh", la cui esigenza di fondo è: "Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo" (20:26).

II. Paternità e composizione

L'autore di Levitico non è nominato nel libro. Yahweh parla ripetutamente a Mosè, a Mosè e Aronne o ad Aronne singolarmente; ma non c'è alcuna istruzione a mettere per iscritto ciò che egli dice. Il contenuto del libro è dunque la rivelazione divina data al Sinai ai tempi di Mosè, (*cfr.* 7:37–38; 26:46; 27:34) ma ciò non risolve la questione della paternità di Levitico. Mosè non è indicato come autore di qualsiasi singola parte del libro così come lo è per alcune sezioni di Esodo (*cfr.* Es. 17:14; 24:4; 34:27). È possibile che uno scrittore posteriore abbia riordinato il materiale mosaico del Levitico. Può essere altrettanto possibile che lo stesso Mosè lo abbia messo in ordine nella forma che è giunta fino a noi.

La questione della paternità è collegata al problema complessivo della composizione di tutto il Pentateuco. Levitico abitualmente è assegnato alla fonte P (il Codice sacerdotale). Le obiezioni che in generale vengono avanzate contro questa ipotesi documentaria sono ugualmente valide quando si applicano al Levitico. Il nome "Codice di santità" dato ai capp. 17—26, fu coniato da August Klostermann il quale nel 1877 scrisse un articolo per la *Zeitschrift für lutherische Theologie* dal titolo "Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz" ("Ezechiele e la legge di santità"), che successivamente fu ristampato nel suo libro *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (Il Pentateuco: contributi alla sua comprensione e alla storia della sua composizione), 1893, pp. 368–418. Il nome "Codice di santità" godette di grande popolarità; molti lo ritenevano particolarmente valido a motivo dell'enfatizzazione esplicita e reiterata dei concetti di santità e di santificazione in 19:2; 20:7–8, 26; 21:6–8, 15, 23; 22:9, 16,

32. Qui non è possibile discutere tutta la questione; si dovrebbe fare riferimento alla tesi dell'esistenza indipendente del documento H, tesi fondata su aspetti distintivi di stile e di linguaggio, esplicata per esempio da S.R. Driver, *LOT*, pp. 47ss. Si segnala anche una stretta relazione tra H ed Ezechiele; infatti alcuni hanno visto nello stesso Ezechiele l'autore o il redattore di H, mentre altri assumono l'ipotesi secondo la quale Ezechiele fosse familiare con H. Ma l'opinione maggioritaria è che H sia precedente a Ezechiele.

Nessuna delle argomentazioni avanzate per l'ipotesi che Levitico 17—26 debba essere considerato un codice legale separato sembra essere conclusiva. Non va dimenticato che in questo caso, come altrove, lo studioso dell'AT è fortemente influenzato dal suo atteggiamento nei confronti della Sacra Scrittura come Parola di Dio. Per esempio, l'argomentazione secondo la quale il cap. 26 deve essere datato al tempo dell'esilio in quanto l'esilio stesso è predetto in quel capitolo, è un'argomentazione ben lungi dal rendere giustizia alla rivelazione divina. L'assenza di un titolo speciale all'inizio del cap. 17 si può spiegare meglio comprendendo che qui il libro di Levitico prosegue in modo del tutto naturale.

III. Importanza

Levitico è un libro di grande importanza, da molti punti di vista. Prima di tutto, esso fornisce una chiave di comprensione per tutti gli altri libri della Bibbia. Se vogliamo capire i riferimenti al sistema sacrificale e alle cerimonie di purificazione, oppure a istituzioni come l'anno sabbatico o il giubileo, è questo il libro che dobbiamo consultare.

In secondo luogo, il libro è di interesse da un punto di vista religioso generale. In particolare, grazie agli scavi archeologici, possiamo paragonare le istituzioni che troviamo nel Levitico con quelle di altri popoli *p.e.* i fenici, i cananei, gli egiziani, gli assiri, i babilonesi e gli ittiti.

In terzo luogo, gli ebrei ortodossi fino al giorno d'oggi, trovano in questo libro i loro regolamenti vincolanti, per esempio quelli concernenti il cibo. Hoffmann, un esegeta ebreo di Levitico, sottolinea come altre confessioni che attingono all'AT scelgono soprattutto Genesi come soggetto del proprio studio, mentre gli ebrei danno un'attenzione speciale al Levitico.

In quarto luogo, Levitico indica a noi cristiani il modo in cui il Dio di Israele affronta il peccato in Israele. Lo combatte con le sue istituzioni del sacrificio e della purificazione; nella sua forma sociale il peccato è combattuto per mezzo dell'anno sabbatico e del giubileo, i peccati sessuali con le leggi sulla castità, ma anche tramite le sue promesse e i suoi avvertimenti. E in questo combattimento contro il peccato, il Levitico ci presenta Cristo come il mezzo dell'espiazione, il mezzo per la purificazione, il Sommo sacerdote, il profeta e il Maestro, il re che ci governa per mezzo delle sue leggi. Questa è l'importanza perpetua del Levitico. È il libro della santificazione, della consacrazione della vita (gli olocausti si trovano in apertura del libro), il libro che invita a evitare il peccato e che indica come espiarlo, è il libro del combattimento contro il peccato e della sua rimozione dal popolo che appartiene al Signore. Il giorno delle Espiazioni occupa un posto centrale nel libro (cap. 16); la cerimonia dei due capri prescritta per quel giorno ci ricorda che "come è lontano l'oriente dall'occidente, così ha egli allontanato da noi le nostre colpe" (Sal. 103:12) (*legge).

Bibliografia. A.A. Bonar, *Commentary on Leviticus*, 4 ed., 1861, rist. 1959; S.R. Driver e H.A. White, *The Book of Leviticus*, 1898; A.T. Chapman e A.W. Streane, *The Book of Leviticus*, *CBSC*, 1914; W.H. Gispen, *Het Boek Leviticus*, 1950; N. Micklem, *Leviticus*, *IB*, 2, 1955; H. Cazelles, *Le Lévitique, Bible de Jérusalem*, 2, 1958; L.G. Vink, *Léviticus*, 1962; J.L. Mays, *LBC*, 1963; K. Elliger, *HAT*, 1966; N.H. Snaith, *NCB*, 1967; M. Noth, *Leviticus*, E.T. 1968, tr. it. Brescia, 1989; W. Kornfeld, *Das Buch Leviticus*, 1972, tr. it. Brescia, 1998; B. Maarsingh, *Leviticus*, 1974; A. Ibáñez Arana, *El Levitico*, 1975; G.J. Wenham, *Leviticus*, 1978; R.K. Harrison, *Leviticus*, *TOTC*, 1980; J. Milgram, *Leviticus 1–16*, 1991; J.E. Hartley, *Leviticus*, 1992, **in it.** *CBI* 1, pp. 164–198; *PS* 1, pp. 277–284; *IS* 1, pp. 173–228; G. Deiana, *Levitico*, Milano, 2005. (W.H. Gispen)

*Canone dell'AT; Pentateuco; *Santità

LIBANO

Catena montuosa della Siria. Il nome è attribuito più genericamente anche alle regioni contigue (Gios. 13: 5), ed è anche il nome dello stato odierno.

I. Nome

L'ebr. *l^e^bānôn* deriva dalla radice *lbn*, "bianco". La catena montuosa deve questo nome a due fattori: il bianco calcare degli alti crinali del Libano e, soprattutto, le nevi lucenti che ricoprono le sue vette per sei mesi l'anno; *cfr.* Ger. 18:14. Il nome Libano è attestato in antichi documenti risalenti almeno a partire dal XVIII secolo a.C.; si veda il paragrafo sotto, dedicato alla storia. Gli assiri la chiamavano *Lab'an*, poi *Labnanu*; gli ittiti, *Niblani*; gli egiziani, *rmnn* o *rbrn*; e gli stessi cananei, *p.e.* a Ugarit, *Lbnn*, proprio come in ebraico.

II. Topografia

L'estremo sud della catena del Libano è una diretta prosecuzione delle colline settentrionali della Galilea, ed è separata da queste solo dalla profonda gola formata dal basso corso del fiume Litani, che scorre da est a ovest per immettersi nel mare pochi km. a nord di Tiro. La catena del Libano è lunga quasi 160 km., e segue da sud–ovest a nord–est la costa fenicia a partire da dietro Sidone, per proseguire a nord fino alla valle del fiume Nahr el–Kebir, che scorre da est a ovest (è l'antico fiume Eleutherus) e divide il Libano dalla successiva catena montuosa estesa ancora verso nord (i monti Nuseiri o Ansariya).

Il Libano è contrassegnato da una serie di vette. Da sud a nord le principali sono: Gebel Rihan, Tomat e Gebel Niha (di altezza di oltre 1630 m. fino a circa 1900 m) dietro Sidone; dietro Beirut abbiamo Gebel Baruk, Gebel Kuneiyiseh e Gebel Sunnin (*ca.* 2200 m., 2100 m. e 2600 m. di altezza rispettivamente); Qurnat es–Sauda (la vetta più alta, 3000 m) a est–sud–est di Tripoli; mentre a nord c'è Qurnet Aruba, *ca.* 2230 m. Queste alte vette e la striscia costiera hanno una buona piovosità, ma l'area di Damasco e la parte settentrionale della piana di al-Biqā' godono di meno di 250 mm di pioggia l'anno, avendo la catena montuosa come barriera alle nuvole che portano pioggia. Queste zone devono dipendere dai corsi d'acqua. Il versante occidentale della catena del Libano scende fino al Mediterraneo, lasciando solo una piccola fascia costiera per le città cananeee e fenice, e a volte giunge fino al mare: per questa ragione le strade sono state ricavate dall'uomo sui suoi promontori. Il più tipico di tali promontori è quello di Nahr el–Kelb appena a nord di Beirut. Le fiancate orientali del Libano discendono nella piana di al–Biqā'. Questa piana, o ampia vallata, è più alta nei pressi di Baalbek, e si tratta della "valle (*biq'aṯ*) del Libano" di cui si parla in Gios. 11:17. Essa discende a nord con il fiume Oronte e a sud con il Litani e con le sorgenti del Giordano. Si tratta dell'antica *Celesiria ("Siria infossata") e il suo limite orientale è formato dalla corrispondente catena montuosa dell'antilibano. Anche quest'ultima catena si estende da sud–ovest a nord–est ed è divisa in due dall'altipiano dal quale il fiume Barada scende verso est per bagnare l'oasi incredibilmente ricca di Damasco. La vetta più alta è il monte Ermon (oltre 2800 m) nella parte meridionale della catena. La struttura dell'intera regione è chiaramente illustrata nel diagramma di D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957, p. 11, tav. 3. Per le strade che connettono l'al–Biqā', l'antilibano e Damasco, si veda *ibid.*, pp. 110–111.

Il monte Ermon era chiamato Sirion dai sidoni (cioè i fenici), e Senir dagli amorei (Deut. 3:9). Entrambi i nomi hanno attestazioni indipendenti nell'antichità. Senir è menzionato con il nome di Saniru da Salmanassar III di Assiria nell'841 a.C. (*ANET*, p. 280b; *DOTT*, p. 48). Oltre a una citazione ittita di Sirion come Sariyana nel 1320 a.C. (*ANET*, p. 205a), l'uso del nome Sirion per il monte Ermon da parte dei cananei/fenici è confermato dai testi ugaritici del XIV/XIII secolo a.C. che descrivono il Libano e il Sirion come fonti di legname per il tempio di Baal (*ANET*, p. 134a, § vi). L'Ermon viene spesso identificato come "la montagna più alta, la montagna di Basan", Sal. 68:15; ma Baly (*op.cit.*, pp. 194, 220, 222) suggerisce che si potrebbe trattare anche delle vette imponenti del Gebel Druze (*Basan, *Ermon, *Senir, *Sirion).

Gli scrittori biblici definiscono a volte la terra promessa in termini generali come una terra che si estende "dal deserto al Libano e dal fiume ... Eufrate al mare occidentale" (Deut. 11:24; Gios. 1: 4), vale a dire, una terra compresa in questi limiti che vanno da sud a nord e da est a ovest. Per le città fenice della costa, la catena montuosa del Libano formava una barriera naturale contro gli invasori dall'interno. Il re assiro Shamshi–Adad raggiunse il *Lab'an* nel XVIII secolo a.C. (*ANET*, p. 274b) e l'imperatore ittita Suppiluliumas fece del Libano il suo confine sud–occidentale nel XIV secolo a.C. (monte Niblani, *ANET*, p. 318b), senza però causare danni alle città costiere.

III. Risorse

Nell'antichità il Libano era famoso soprattutto per il suo manto di fitta foresta. Le abbondanti precipitazioni e i crinali di calcare davano origine a molti ruscelli e canali che scorrevano verso est e verso ovest (Cant. 4:15; Ger. 18:14). Le terre costiere, la piana di al–Biqā', e i pendii pedemontani permettevano la coltivazione a terrazzo di piantagioni di olivi, vigne, frutteti (gelsi, fichi, mele, albicocche e noci) e piccoli campi di grano (Rawlinson, *Phoenicia*, p. 17). Più in alto sorgevano boschi di mirti e conifere, e oltre a questi i cedri imponenti, dei quali, purtroppo, sono rimasti solo pochi esemplari (a causa dell'eccessiva deforestazione), concentrati principalmente a Bsharré a sud–est di Tripoli (figura in L.H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, p. 13). La fertilità e la fecondità della regione libanese sono rispecchiate in brani biblici quali Salmo 72:16; Cantico dei Cantici 4:11 e Osea 14:5–7, ma anche in antiche iscrizioni (Tutmòsi III, quinta e settima campagna, 15 sec. a.C., *ANET*, p. 239a, b). C'erano anche animali selvatici (II Re 14:9; Cant. 4:8).

I cedri imponenti erano un simbolo eloquente di maestà e di forza nel linguaggio figurato della

Bibbia; (*cfr.* Giu. 9:15; I Re 4:33; II Re 14:9 [= II Cro. 25:18]; Salmi. 92:12; 104:16; Cant. 5:15; Is. 35:2; 60:13). Erano anche simbolo dell'orgoglio umano soggetto alla collera divina (*cfr.* Sal. 29:5–6; Is. 2:13; 10:34; Ger. 22:6; Ez. 31:3–14; Zacc. 11: 1–2). Queste foreste offrivano rifugio (Ger. 22–23). Ma soprattutto, i cedri e le conifere del Libano (abeti, cipressi *ecc.*) fornivano il più raffinato legname da costruzione dell'antico Oriente, ricercato dai sovrani dell'Egitto, della Mesopotamia e anche di Siria–Israele. La più celebre di queste consegne di legname fu quella spedita a Salomone da Chiram re di Tiro per il tempio di Gerusalemme (I Re 5:6, 9, 14 [= II Cro. 2:8, 16]; 7:2; 10: 17, 21 [= II Cro. 9:20]). Per il prezzo equivalente in generi alimentari pagato da Salomone per questo legname, si veda la voce *cibo (palazzo di Salomone, approvvigionamento di cibo). Gli abeti del Libano e dell'antilibano fornivano il legname per le navi di Tiro (Ez. 27:5) e le chiatte sacre per l'Egitto (*ANET*, pp. 25b, 27a; 1090 a.C. *ca.*), così come per il mobilio (Cant. 3:9). Il legno per il secondo tempio di Gerusalemme fu anch'esso preso dal Libano (Esd. 3:7).

IV. Storia

La storia del Libano è essenzialmente la storia delle città fenice del litorale e la storia dello sfruttamento del suo pregiato legname. Da sud a nord le città cananee/fenice di Tiro, Ahlab, Sarepta, Sidone, Beirut, Biblo (l'attuale Gebal) e Simyra (a nord di Tripoli) godevano tutte della ricchezza del Libano, nell'entroterra, come pure del traffico marittimo. Per le storie dettagliate di queste città (eccetto che per Beirut e Simyra), si vedano gli articoli relativi, ma anche le voci *Canaan e *Fenicia.

Il traffico di legname libanese risale all'antichità. Snofru, faraone della IV dinastia, fece portare quaranta carichi di cedri già nel 2600 a.C. *ca.* (*ANET*, p. 227a), e diversi suoi successori lo imitarono nei secoli successivi. Biblo, in particolare, divenne in pratica una colonia egiziana e i suoi principi, totalmente assimilati a una cultura egiziana, scrivevano i propri nomi con la scrittura geroglifica (*cfr. ANET*, p. 229a). In cambio del legno, i faraoni della XII dinastia davano pregiati gioielli in oro (1900–1800 a.C. *ca*).

Quando i faraoni del Nuovo Regno conquistarono la Siria, imposero un tributo annuale costituito da "autentico legno di cedro del Libano" (*ANET*, p. 240b: Tutmòsis III 1460 a.C. *ca.*), e un rilievo di Sethos I (1300 a.C. *ca.*) raffigura infatti principi siriani che tagliano i cedri del Libano da mandare al faraone (*ANEP*, p. 110, fig. 331, oppure Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, p. 14; *cfr. ANET*, p. 254, § c, alla fine). Negli ultimi tempi (XX Dinastia) i faraoni dovettero pagare caro per questo legname (*cfr.* Salomone), come scoprì a sue spese Wenamun, l'inviato di Ramses XI (*ANET*, p. 27a).

Anche nella zona di Canaan nel II mill. a.C., le epiche ugaritiche di Baal e Anath e Aqhat alludono al "Libano e ai suoi alberi; Sirion, e i suoi cedri di prima scelta" come fonte di legname per la casa (tempio) di Baal (*ANET*, p. 134a, § vi; C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 34), e per la costruzione di un arco da arciere (*ANET*, p. 151b, § vi; Gordon, *op.cit.*, p. 90).

Anche gli assiri esigevano un tributo di legname dal Libano per la costruzione di un tempio all'epoca di Tiglat–Pileser I, 1100 a.C. *ca.* (*ANET*, p. 275a) e di Esaraddon, 675 a.C. *ca.* (*ANET*, p. 291b), ma anche dalla foresta di Amanus che si trovava più a nord (*ANET*, pp. 276b, 278a; *cfr.* a questo proposito, II Re 19:23; Is. 37:24). Nabucodonosor seguì il loro esempio (*ANET*, p. 307; *DOTT*, p. 87). Abacuc (2:17) si riferisce al saccheggio babilonese del Libano, che fu anche predetto da Isaia (14:8).

Bibliografia. P.K. Hitti, *History of Syria with Lebanon and Palestine*, 1951; *idem.*, *Lebanon in History*, 2 ed., 1962; J.P. Brown, *The Lebanon and Phoenicia*, 1, 1969 (per le fonti antiche); Kamal Salibi, *A House of Many Mansions*, 1989, **in it.** S. Moscati, *Chi furono i Fenici. Identità storica e culturale di un popolo protagonista dell'antico mondo mediterraneo*, Torino, 1992; C. Bonnet, *I Fenici*, Roma, 2005. (K.A. Kitchen, A.K. Cragg)

LIBERO

Sono usati due termini greci: **1**. *apeleutheros* "liberato completamente", con riferimento a un uomo che, nato schiavo, è stato liberato. In I Corinzi 7:22a si fa riferimento a una persona liberata da Dio dalla schiavitù del peccato (*cfr.* I Cor. 12: 13; Col. 3:11; Apoc. 13:16). **2**. *eleutheros* "uomo libero", usato in I Corinzi 7:21, 22b e in Apocalisse 6:15; *eleuthera*, "donna libera" (Gal. 4:22–23, 30) mette in contrasto Sara, la moglie di Abraamo, con Agar, la sua concubina, la schiava egiziana, con applicazione metaforica nel v. 31. (J.D. Douglas)

LIBERTÀ

L'idea biblica di libertà ha come sfondo il concetto di imprigionamento o schiavitù. I re imprigionavano coloro che consideravano malfattori (Gen. 39:20); una nazione conquistata poteva essere resa schiava dai suoi conquistatori, o qual-

cuno poteva essere fatto prigioniero di guerra da chi lo aveva catturato, oppure un individuo, come Giuseppe, poteva essere venduto come schiavo. Quando la Bibbia parla di libertà è sempre implicita l'idea di una precedente schiavitù o prigionia. La libertà è lo stato felice in cui si trova colui che è stato liberato dalla servitù, in vista di una vita di felicità e realizzazione che prima non era possibile. Nella Bibbia l'idea di libertà è collegata alla sua applicazione comune e secolare (*p.e.* Sal. 105: 20; Atti 26:32); ma subisce anche un'importante sviluppo teologico. Questo sviluppo scaturì dalla consapevolezza di Israele che la libertà dal giogo degli stranieri, che aveva sperimentato, era dono di Dio. Nel NT la libertà diviene un concetto teologico importante per descrivere la salvezza.

I. La libertà di Israele

Con l'esodo, Dio liberò Israele dalla schiavitù in Egitto, affinché da allora in poi la nazione potesse servirlo come popolo legato a lui con un patto. (Es. 19:3–8; 20:1–17; Lev. 25:55; *cfr.* Is. 43:21). Egli li condusse verso un "paese dove scorre latte e miele" (Es. 3:8; *cfr.* Num. 14:7–8; Deut. 8:7–20), li insediò in quella terra e si impegnò a mantenerli politicamente indipendenti e a farli prosperare economicamente nella misura in cui essi si astenevano dall'idolatria e osservavano le sue leggi (Deut. 28:1–14). Ciò significava che la libertà di Israele non sarebbe dipesa dai propri sforzi nello sfera militare e politica, ma dalla qualità della sua obbedienza a Dio. La sua libertà era una benedizione soprannaturale, un dono misericordioso che Yahweh faceva al popolo con cui aveva stretto un patto; la libertà era immeritata, sarebbe stata irraggiungibile senza il suo intervento ed era conservata unicamente per mezzo del suo durevole favore. La disobbedienza sia nella forma dell'empietà religiosa sia in quella dell'ingiustizia sociale, avrebbe portato alla perdita della libertà. Dio avrebbe giudicato il suo popolo per mezzo di sciagure e schiavitù nazionali (Deut. 28:25, 47–52; *cfr.* Giu. 2:14–15; 3:7–8, 1214; 4:1–3; 6:1–6); avrebbe fatto sorgere contro di loro potenze ostili e alla fine li avrebbe costretti a essere deportati in una terra in cui non ci si poteva attendere neanche un piccolo segno del suo favore (Deut. 28:64–68; Am. 5; II Re 17:6–23; *cfr.* Sal. 137:1–4).

Qui è pienamente evidente la struttura teologica dell'idea di libertà. La libertà, come la intende l'AT, da un lato significa liberazione dalle forze create che impedirebbero agli uomini di servire e avere comunione con il proprio creatore e, dall'altro lato, la felicità positiva di vivere in comunione con Dio sotto il suo patto in una condizione nella quale egli vuole manifestare sé stesso e la sua benedizione. La libertà è libertà *dalla* schiavitù alle potenze che si oppongono a Dio, *al fine di* compiere nella propria vita le esigenze divine. La libertà non viene realizzata dall'uomo ma è un libero dono della grazia, qualcosa che l'uomo non può possedere indipendentemente dall'azione di Dio. La libertà, quando continua a sussistere, è una benedizione del patto, qualcosa che Dio ha promesso di mantenere fino a quando il suo popolo rimane fedele. La libertà non significa indipendenza da Dio; è proprio nel servizio a Dio che l'uomo trova la sua perfetta libertà. L'uomo può godere la liberazione dalla servitù al creato unicamente mediante la servitù al suo creatore. Dunque, il modo in cui Dio rende liberi gli uomini dai loro aguzzini e nemici è quello di renderli suoi propri schiavi. Li libera portandoli a sé. (Es. 19:4).

La profezia di Isaia sulla liberazione dei prigionieri e sulla restaurazione di Gerusalemme ha aggiunto ulteriore contenuto religioso all'idea di libertà, mostrando che quegli eventi avrebbero inaugurato un'esperienza nuova e senza precedenti della gioiosa e soddisfacente comunione con il misericordioso Dio di Israele. (Is. 35:3–10; 43:14–44:5; 45:14–17; 49:8–50:3; 51:17–52:12; 54; 61:1ss., *ecc.; cfr.* Ez. 36:16–36; 37:15–28).

Gli israeliti che a causa della crescente povertà si vendevano al servizio di altri non dovevano essere trattati come schiavi stranieri, come mera proprietà facente parte della proprietà ereditata dai loro padroni (Lev. 25:44–46), in quanto tutti i membri della nazione liberata erano, come tali, servi di Dio (Lev. 25:42, 55). Ogni settimo anno dovevano essere liberati (a meno che non scegliessero volontariamente di rendere permanente il proprio servizio), a ricordo della liberazione di Israele dalla schiavitù d'Egitto (Deut. 15:12–18). Ogni cinquantesimo anno, in aggiunta alla liberazione dei servi israeliti, la terra alienata doveva anche essere restituita ai proprietari ereditari (Lev. 25:10). Geremia denunciò il popolo perché, avendo "proclamato la liberta" per i servi ebrei in quei termini, tornò successivamente sui propri passi. (Ger. 34:8–17).

II. La libertà del cristiano

Lo sviluppo completo dell'idea di libertà si trova nei Vangeli e nelle epistole paoline, dove i nemici da cui Dio, per mezzo di Gesù Cristo, libera il suo popolo, sono indicati nel peccato, in Satana, nella legge e nella morte.

Il ministero pubblico di Cristo era un ministero di liberazione. Lo inaugurò annunciando sé stesso come il compimento di Isaia 61:1: " ... egli mi ha unto ... per proclamare la liberazione dei prigionieri" (Luca 4:16–22). Ignorando la bra-

ma degli zeloti per una liberazione nazionale da Roma, Cristo dichiarò che era venuto a liberare gli israeliti dallo stato di schiavitù al peccato e a Satana, in cui li aveva trovati (Giov. 8:34–36, 41–44). Era venuto, disse, per sconfiggere "il principe di questo mondo", "l'uomo forte" e per liberare i suoi prigionieri (Giov. 12:31–32; Mar. 3:27; Luca 10:17–18). Gli esorcismi (Mar. 3:22–27) e le guarigioni (Luca 13:16) facevano parte di questa opera di espropriazione. Cristo indicava queste cose (Luca 11:20; *cfr.* Matt. 12:28) come dimostrazione positiva della venuta tra gli uomini del *Regno di Dio (cioè lo stato escatologico promesso in cui gli uomini ricevono veramente il perdono e la salvezza di Dio e sono realmente sottomessi alla sua volontà).

Paolo enfatizza il concetto che Cristo libera i credenti, qui e ora, dalle influenze distruttive alle quali erano precedentemente sottoposti: dal peccato, tiranno assoluto il cui salario per il servizio reso è la morte (Rom. 6:18–23); dalla legge come sistema di salvezza che eccita il peccato e gli dà la sua forza (Gal. 4:21ss.; 5:1; Rom. 6:14; 7:5–13; 8:2; I Cor. 15:56); dal demoniaco "potere delle tenebre" (Col. 1:13); dalla superstizione politeistica (I Cor. 10:29; Gal. 4:8); e dal peso del cerimonialismo giudaico (Gal. 2:4). A tutto questo, afferma Paolo, sarà aggiunta a tempo debito la libertà dai restanti e parziali legami del peccato che ci affliggono ancora (Rom. 7:14, 23), e dal decadimento fisico e della morte. (Rom. 8:18–21).

Questa libertà, in ogni suo aspetto, è il dono di Cristo, che tramite la propria morte ha riscattato il suo popolo dalla schiavitù (I Cor. 6:20; 7:22–23). (Qui ci potrebbe essere un'allusione alla finzione legale con la quale gli dei greci "compravano" schiavi per la loro emancipazione; si veda *Redentore, *redenzione). La libertà dalla legge, dal peccato e dalla morte è data ai credenti nel tempo presente per mezzo dello Spirito, che li unisce a Cristo per mezzo della fede. (Rom. 8:2; II Cor. 3:17). La liberazione ha come conseguenza l'adozione (Gal. 4;5); coloro che sono stati resi liberi dalla colpa divengono figli di Dio e ricevono lo Spirito di Cristo in qualità di Spirito di adozione per confermarli che sono in verità figli ed eredi di Dio. (Gal. 4:6–7; Rom. 8:15–16).

La risposta dell'uomo al dono divino della libertà (*eleutheria*), l'unico modo per riceverla, è una decisione libera di sottomettersi al servizio (*douleia*) di Dio (Rom. 6:17–22), di Cristo (I Cor. 7:22), della giustizia (Rom. 6:18), e di tutti gli uomini per amore del vangelo (I Cor. 9:19–23) e del Salvatore (II Cor. 4:5). La libertà cristiana non è né abolizione della responsabilità né avallo della licenza. Il cristiano non è "sotto la legge" (Rom. 6:14) per quanto riguarda la salvezza ma tuttavia egli non è "senza legge verso Dio" (I Cor. 9:21). La legge divina, così come è stata interpretata ed esemplificata da Cristo stesso, resta uno standard che indica la volontà di Cristo per i suoi servi liberati (I Cor. 7:22). I cristiani sono così "sotto la legge di Cristo" (I Cor. 9:21). La "legge di Cristo" (Gal. 6:2), in Giacomo "la legge della libertà" (Giac. 1:25; 2:12), è la legge dell'amore (Gal. 5:13–14; *cfr.* Mar. 12:28–34; Giov. 13:34), il principio dell'abnegazione volontaria e senza riserve per il bene degli uomini (I Cor. 9:1–23; 10:23–33) e per la gloria di Dio (I Cor. 10:31). Questa vita di amore è la risposta di gratitudine che il vangelo della liberazione a un tempo esige ed evoca. La libertà cristiana è proprio la libertà per amare e per servire Dio e gli uomini, e quindi se ne fa un abuso quando diviene una scusa per una licenza che nega l'amore (Gal. 5:13; *cfr.* I Pie. 2:16; II Pie. 2:19), o per un'irresponsabile mancanza di riguardo (I Cor. 8:9–12).

Paolo scrisse l'epistola ai *Galati per contrastare la minaccia alla libertà cristiana rappresentata dalla teologia giudaizzante. La questione di fondo, come lui la percepiva, era la sufficienza di Cristo per la salvezza indipendentemente dalle opere della legge. I giudaizzanti sostenevano che i gentili che avevano posto la fede in Cristo avevano ancora bisogno, ai fini della salvezza, della circoncisione. Paolo sosteneva che se le cose stavano così, allora per parità di ragionamento essi avrebbero dovuto osservare l'intera legge mosaica, sempre ai fini della salvezza; ma ciò sarebbe stato un ricercare la giustificazione per mezzo della legge, e una tale ricerca avrebbe significato uno scadere dalla grazia e da Cristo (Gal. 5:2–4). Paolo sosteneva che il cristiano, giudeo o gentile che sia, è libero da tutte le esigenze di adempiere le opere della legge per essere accettato, poiché in quanto credente in Cristo egli è già pienamente accettato (3:28–29), così come dimostra il dono dello Spirito ricevuto (3:2–3, 14; 4:6; 5:18). Non c'è ragione perché un convertito gentile debba caricarsi delle cerimonie mosaiche (la circoncisione, il calendario delle feste [4:10], *ecc.*), che in ogni caso appartenevano all'era pre-cristiana. L'opera redentrice di Cristo lo ha liberato completamente dalla necessità di ricercare la salvezza per mezzo della legge (3:13; 4:5; 5:1). Il suo compito è ora, prima di tutto, salvaguardare la libertà che ha ricevuto da Dio contro chiunque sostenga che la fede da sola non sia sufficiente per salvarlo (5:1) e, in secondo luogo, fare il miglior uso possibile di questa libertà, permettendo allo Spirito di guidarlo nel compimento responsabile della legge dell'amore (5:13–22).

Anche altrove Paolo fa lo stesso ragionamento. Il cristiano è libero dall'obbligo di guadagnarsi la

propria salvezza, e non è appesantito né dal cerimonialismo giudaico né dalle superstizioni o dai tabù pagani. C'è un ampia sfera di cose neutrali in cui "tutto mi è lecito" (I Cor. 6:12; 10:23). In questo campo il cristiano deve usare responsabilmente la libertà, avendo un occhio a ciò che è vantaggioso ed edificante, e uno sguardo sensibile al fratello con la coscienza debole (*cfr.* I Cor. 8–10; Rom. 14:1–15:7).

III. Libera volontà "libero arbitrio"

Il dibattito storico sulla possibilità che gli uomini decaduti abbiano una "volontà libera" o meno, ha un legame solo indiretto con il concetto biblico di libertà. Devono essere fatte delle precisazioni per indicare i termini della discussione.

1. Se l'espressione "volontà libera" è intesa in senso morale e psicologico, intendendo la capacità di una scelta non obbligata, spontanea, volontaria, e quindi responsabile, la Bibbia ovunque presuppone che tutti gli uomini, in quanto tali, possiedono una tale volontà, siano essi rigenerati o non rigenerati.

2. Se l'espressione "volontà libera" è assunta in senso metafisico, con l'implicazione che le azioni future degli uomini siano indeterminate e dunque, per principio, imprevedibili, allora la Bibbia non sembra né asserire, né negare, una sorta di indeterminatezza delle azioni future in rapporto alla condizione morale o alla costituzione fisica dell'agente, ma nello stesso tempo la Bibbia sembra implicare che nessun evento futuro sia indeterminato in rapporto a Dio, poiché egli preconosce e in qualche modo preordina tutte le cose.

3. Se la frase è assunta teologicamente, per denotare una capacità naturale posseduta dall'uomo non rigenerato di compiere atti buoni in senso assoluto agli occhi di Dio, o di rispondere all'appello del vangelo, brani come Romani 8:5–8; Efesini 2:1–10 e Giovanni 6:44 sembrano indicare che nessun uomo è libero per obbedire e credere fino a quando non è liberato dal dominio del peccato per mezzo della grazia preveniente. Tutte le sue scelte volontarie sono in un modo o nell'altro atti di servizio al *peccato fino al momento in cui la grazia spezza il potere del peccato e lo spinge a obbedire all'evangelo (*Cfr.* Rom. 6:17–22; *rigenerazione).

Bibliografia. *BAGD*; *MM; LAE*, pp. 326ss.; Calvin, *Institutio*, 3.19, tr. it. Torino, 1971, **in it.** H. Schlier, *GLNT* 3:423–468; J. Blunck, *DCBNT*, pp. 908–914; *DIB*, *s.v.* "Liberazione", pp. 783–788; *DPL*, pp. 968–973; . (J.I Packer)

*Elezione; *Legge; *Provvidenza; *Salvezza

LIBIA

Ricorre per la prima volta come *Rbw* (= Libu) in testi egiziani del XIII–XII sec. a.C., indicando una tribu libica ostile (Sir A.B. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 1947, pp. 121*–122*). Libu come *lûḇîm* divenne il termine ebr. per Libia e per i libici e, come *libys*, il termine generale in gr. per indicare la terra e il popolo a ovest dell'Egitto. Perciò i termini ebr. e gr. si riferiscono ad altri libici oltre alla tribù *Rbw*. Durante i secoli XII a VIII a.C., i libici entrarono in Egitto come predoni, coloni o come militari nell'esercito egiziano. Da qui la preminenza di libici tra le forze di *Sisac (II Cro. 12:3); di *Zera (II Cro. 14:9 con 16:8); e tra le truppe del faraone etiopo che non riuscì a proteggere No–Amon (Tebe) dalla devastazione assira (Nahum 3:9). *Lubbîm*, in Dan. 11:43, potrebbe essere la stessa parola. (K.A. Kitchen)

*Leabmin; *Put

LIBNA

(Ebr. ***liḇnâh***). **1**. Cittadina importante nella Sefela, conquistata da Giosuè e assegnata ai sacerdoti (Gios. 10:29–30; 15:42; 21:13). La città si ribellò a Ioram (II Re 8:22); fu assediata da Sennacherib (II Re 19:8, 35); fu il luogo di nascita di Camutal, moglie di Giosia (II Re 23:31). Bliss e Macalister la identificarono con Tell el–Ṣāfi (la Blanchegarde delle crociate), situata sopra un affioramento calcareo 7 km. a ovest di Azeca; questa identificazione è oggi largamente contestata perché Sennacherib difficilmente l'avrebbe oltrepassata per attaccare prima Lachis, e Giosuè 15:42 lascia pensare a una localizzazione più a sud–est. Inoltre, esistono poche alternative: Tell Bornāṭ (W. F. Albright, *BASOR* 15, p. 19) è troppo piccola; Tell Yudeideh (Tel Goded), a nord del bacino di Bet Guvrin è un'ipotesi suggestiva ma non comprovata. Si veda G.E. Wright, *BA* 34, 1971, pp. 81–85; A. F. Rainey, *Tel Aviv* 7, 1980, pp. 195, 198. **2**. Una sosta, non identificata, nel deserto (Num. 33:20; forse anche Deut. 1:1). (J.P.U. Lilley)

LIBNI

Uno dei figli di Gherson menzionati in Esodo 6:17; Numeri 3:18; I Cronache 6:17, 20. In I Cronache 6:29 Libni è citato come figlio di Merari. In Numeri 3:21; 26:58 è citato il termine patronimico di libniti. In I Cronache 23:7–8; 26:21 Libni è Laedan. (R.A.H. Gunner)

LIBRO DELLA VITA

(Ebr. *sēper ḥayyîm*; gr. *biblos* o *biblion zōēs*, "rotolo dei viventi"). **1.** Espressione usata a proposito della vita naturale in Salmo 69:28, dove "siano cancellati dal libro della vita" significa "che muoiano", *cfr.* Esodo 32:32–33, dove Mosè prega di essere cancellato dal libro di Dio se Israele dovrà essere distrutto; Salmo 139:16 ("nel tuo libro erano scritti ... i giorni che mi eran destinati"); Daniele 12:1, dove tutti i giusti che "saranno trovati iscritti nel libro" sopravviveranno alla tribolazione escatologica. **2.** Nel giudaismo più tardo e nel NT è usato a proposito della vita nell'età futura. Perciò in Isaia 4:3, dove "chiunque ... in Gerusalemme sarà iscritto tra i vivi" riguarda la vita naturale, nel Targum è reinterpretato nel senso della "vita eterna". Nel NT il libro della vita è il registro in cui sono iscritti i credenti, (*p.e.* Fil. 4:3; Apoc. 3:5; 22:19, ecc). Nel giudizio finale chiunque non è iscritto nel libro della vita è gettato nello stagno di fuoco (Apoc. 20: 12, 15); è il libro della vita dell'Agnello che è stato immolato (Apoc. 13:8; 21:27), nel quale sono stati scritti i nomi degli eletti "fin dalla creazione del mondo" (17:8). La stessa idea è espressa in Luca 10:20, "i vostri nomi sono scritti nei cieli"; Atti 13: 48, "tutti quelli che erano ordinati (cioè, iscritti) a vita eterna credettero". (F.F. Bruce)

LICAONIA

Territorio dell'Asia centrale meridionale, chiamato così dalla popolazione dei *Lykaones* che la abitava, menzionata dagli antichi scrittori a partire da Senofonte (inizi del IV sec. a.C.). Nell'invasione di Pompeo dell'Asia minore occidentale (64 a.C.) la parte ovest della Licaonia fu aggiunta alla Cilicia, la parte orientale alla Cappadocia, e il nord alla *Galazia, che nel 25 a.C. divenne provincia romana. La Licaonia orientale divenne successivamente indipendente e dal 37 d.C. fu parte del regno vassallo di Antioco, re di Commagene, e fu nota come Licaonia antiochena. Nel NT "Licaonia" denota quella parte del territorio appartenente alla provincia di Galazia, la Licaonia galata. Listra e Derba sono definite in Atti 14:6 "città della Licaonia" in un contesto implicante che Iconio si trovasse sul lato frigio della frontiera che separava la Licaonia galata dalla Frigia galata. W.M. Ramsay ha segnalato che fu questo dato geografico a determinare il suo primo "mutamento di opinione" nei confronti del valore storico di Atti. Paolo e Barnaba nel loro "primo viaggio missionario" (47–48 d.C.) si accorsero indubbiamente di aver attraversato una frontiera linguistica tra Iconio e Listra, perché nel secondo posto vicino all'odierna Hatunsaray ascoltarono la popolazione locale parlare "in lingua licaonica" (Atti 14:11, gr. *lykaonisti*). I nomi personali licaoni sono stati identificati in iscrizioni del posto, *p.e.* in una ritrovata a Sedasa che ricorda la dedica a Zeus di una statua di Mercurio (*cfr.* Atti 14:12). Quando, dopo aver lasciato Listra, Paolo e Barnaba arrivarono a Derba (l'attuale Kerti Hüyük) e fondarono una chiesa lì, tornarono indietro; se avessero proseguito sarebbero entrati nel regno di Antioco, ma non faceva parte del loro piano l'evangelizzazione di un territorio non romano.

Bibliografia. W.M. Ramsay, *Historical Commentary on Galatians*, 1899, pp. 185s., 215ss.; M.H. Ballance, *AS* 7, 1957, pp. 147ss.; 14, 1964, pp. 139–140; B. Van Elderen, "Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey", in *Apostolic History and the Gospel*, a cura di W.W. Gasque e R.P. Martin, 1970, pp. 156–161. (F.F. Bruce)

LICIA

Piccolo distretto sulla costa meridionale dell'Asia minore comprendente l'ampia valle del fiume Xanto, montagne che superavano i 3000 m., e i porti di *Patara e *Mira (Atti 21:1; 27:5). L'origine del popolo licio è oscura, benché siano state preservate sculture e iscrizioni. Solo questa popolazione, tra quelle dell'Asia minore occidentale, resistette ai re della Lidia, anche se nel 546 a.C. soccombettero ai persiani.

Liberati nel secolo seguente dai greci, furono grandemente influenzati dalla civiltà greca e alla fine si sottomisero volontariamente ad Alessandro. Adottarono la lingua e la scrittura greca, e furono totalmente ellenizzati fino al momento in cui caddero sotto la protezione romana nel II sec. a.C. Nel 43 d.C. Claudio annettè la Licia alla provincia di Panfilia, anche se evidentemente Nerone restaurò temporaneamente la loro indipendenza, in quanto Vespasiano li ridusse di nuovo a uno *status* di provincia romana (Svetonio, *Vesp.* 8). Durante tutti questi cambiamenti la federazione delle città della Licia conservò il suo generale assetto politico. (K.L. McKay)

LIDDA

Città situata a circa 18 km. a sud–est della costa di Giaffa, nella pianura della Sefela. È quasi certamente da identificare con Lod nell'AT, che è menzionata nell'elenco di Karnak di Thothmes III. Ai tempi dell'Israele biblico era una città beniaminita; occupata di nuovo dopo l'esilio babilonese,

cadde successivamente sotto l'autorità del governatore di Samaria e non fu reclamata dai giudei se non nel 145 a.C. (I Mac. 11:34). Fu distrutta durante il regno di Nerone. Dopo la caduta di Gerusalemme (70 d.C.) divenne per un certo tempo un centro rabbinico. Ha avuto un vescovo nei primi secoli cristiani. Da allora ha assunto i nomi di Diospolis, Ludd e di nuovo Lod (oggi). (D.F. Payne)

LIDIA

1. Donna originaria di Tiatiri in Lidia, che a Filippi divenne la prima convertita europea di Paolo e gli diede ospitalità insieme a Sila e Luca (Atti 16:14–15, 40). Lidia può essere una forma aggettivale che significa "donna della Lidia" (tali nomi etnici erano molto comuni), ma era anche un nome personale (*p.e.* Orazio, *Carm.* 1.8; 3.9). Donna evidentemente di rango (*cfr.* Atti 17:4, 12), era a capo di un casato, e dunque era vedova o non sposata. La porpora della Lidia, che lei commerciava, era rinomata (*cfr.* Omero, *Il.* 4. 141). Era una proselita giudea, impegnata in preghiere e abluzioni che si svolgevano al fiume in giorno di sabato; il suo legame con la fede giudaica probabilmente risaliva a contatti con la colonia giudaica di Tiatiri. Per la chiesa cristiana che si stabilì lì, *cfr.* Apocalisse 1:11; 2:18–29. Può darsi che Paolo si riferisca anche a Lidia in Filippesi 4:3, ma dal momento che non è menzionata per nome potrebbe essere morta o aver lasciato la città. La sua ospitalità divenne un modello per la chiesa del luogo (*cfr.* Fil. 1:5; 4:10). (B.F. Harris)

2. Distretto centrale, nella parte occidentale dell'Asia minore, includeva le vallate del Caistro e dell'Ermo, le aree più fertili e coltivate della penisola, e tra queste vallate le montagne di Tmolo che arrivavano a 2000 m. Oltre alla sua ricchezza naturale, la sua posizione lungo le strade che dalla costa portavano verso l'interno dell'Asia minore diede alle sue città (tra cui *Sardi, *Tiatiri e *Filadelfia) una grande importanza commerciale. La Lidia confinava con la Misia, con la Frigia e la Caria. Alcune delle citta costiere (Smirne ed Efeso) erano a volte considerate città della Lidia, a volte città greche.

Le origini della popolazione della Lidia sono oscure, ma potrebbero esserci stati elementi semitici (*Lud). Creso, l'ultimo re della Lidia, dominò l'intera Asia minore prima che questa fosse occupata da Ciro il persiano nel 546 a.C. La regione fu successivamente amministrata da Alessandro e dai suoi successori, e fu parte del regno attalide di Pergamo prima di divenire parte della provincia romana dell'Asia nel 133 a.C. Sono state scoperte alcune iscrizioni lidie del IV sec. a.C., ma ormai, all'inizio dell'era cristiana il greco era diventato la lingua comune e, secondo Strabone, il dialetto era poco usato. La Lidia fu il primo stato a coniare monete e qui si ebbero innovazioni in campo musicale. (K.L. McKay)

LIEVITO

(Ebr. *ś^{e}'ōr*, "lievito", "pane lievitato" in Deut. 16:4; *ḥāmēṣ*, "ogni cosa lievitata o fermentata"; *cfr.* *maṣṣâ*, "senza lievito", Lev. 10:12; gr. *zymē*, "lievito"; *cfr.* lat. *levare*, "alzare").

Nella vita degli ebrei il lievito ha assunto un ruolo importante non solo nella panificazione, ma anche nella legge, nel rituale e nell'insegnamento religioso. In origine era derivato dalla crusca bianca sottile impastata con mosto; dalla farina dei semi di alcune piante come la veccia, o dall'orzo mischiato ad acqua e poi lasciato riposare fino al punto da divenire acido. Con lo sviluppo della panificazione il lievito era prodotto dalla farina impastata senza sale e conservata fino a quando non giungeva a uno stato di fermentazione.

a) Nella panificazione

Il lievito che si usava per fare il pane era probabilmente costituito da un pezzo di pasta avanzato da una precedente cottura, che era fermentato fino a diventare acido. A questo punto o veniva sciolto in acqua nella madia prima di aggiungervi la farina, oppure veniva "nascosto" nella farina (Matt. 13:33) e impastato con questa. Il *pane così ottenuto era un pane "lievitato", distinto dal pane "senza lievito" (Es. 12:15, *ecc.*). Non ci sono dati che evidenzino l'uso di altri lieviti, anche se qualcuno ha suggerito che gli ebrei usassero come fermento anche la feccia del vino.

b) Nella legge e nel rituale

La prima legislazione mosaica (Es. 23:18; 34:25) proibiva l'uso del lievito durante la *Pasqua e durante la festa del "pane senza lievito" (gr. *azymos*) (Es. 23:15; Matt. 26:17). Questa proibizione serviva per ricordare agli israeliti la loro precipitosa partenza dall'Egitto, allorquando senza fermarsi a cuocere il pane si portarono l'impasto, cuocendolo di volta in volta mentre viaggiavano (Es. 12:34–39; Deut. 16:3), un po' come fanno i beduini ancora oggi.

La ragione della proibizione del lievito e del miele (Lev. 2:11) era probabilmente dovuta al fatto che la fermentazione implicava disintegrazione e corruzione e per gli ebrei tutto ciò che era in uno stato di decomposizione significava impurità. Gli scrittori rabbinici usavano spesso il lievito come simbolo del male e della corruzione ereditaria dell'uomo. (*cfr.* anche Es. 12:8, 15–

20). Plutarco fa riferimento a questa antica concezione quando descrive il lievito come "esso stesso frutto della corruzione, che corrompe la massa della pasta alla quale viene mischiato". La parola *fermentum* è usata in Persio (*Satire* 1.24) per indicare la "corruzione".

È anche per questa ragione che il lievito era escluso dalle offerte poste sull'altare di Yahweh, dove si ponevano solo focacce fatte di farina senza lievito (*maṣṣôṯ*, Lev. 10:12).

Dovrebbero tuttavia essere notate due eccezioni a questa regola (Lev. 7:13; *cfr.* Amos. 4:5). "Il pane lievitato" accompagnava le offerte di ringraziamento e le pagnotte lievitate erano usate anche nei sacrifici votivi, per esempio alla festa di Pentecoste.

c) Nell'insegnamento religioso

Gli usi figurati del lievito nel NT rispecchiano in genere la sua antica connotazione di elemento "corrotto e che corrompe". Gesù mette in guardia contro il lievito dei farisei, dei sadducei e degli erodiani (Matt. 16:6; Mar. 8:15): l'ipocrisia dei farisei e la loro preoccupazione per ciò che era solamente esteriore (Matt. 23:14, 16; Luca 12:1); lo scetticismo dei sadducei e la loro colpevole ignoranza (Matt. 22:23, 29); la malizia e la falsità politica degli erodiani (Matt. 22:16–21; Mar. 3:6).

I due brani paolini in cui ricorre il termine confermano questo uso (I Cor. 5:6–11; Gal. 5:9), e nel primo di questi viene messo in contrasto "il lievito di malizia e di malvagità" con "gli azzimi della sincerità e della verità", indicando così il nuovo senso dell'antica festa: "Cristo, la nostra Pasqua, è stato immolato".

Un simile significato non è rilevabile però nella breve ma importantissima parabola di Gesù in cui (dopo la parabola sulla lenta ma inesorabile crescita del granello di senape) egli paragona il Regno di Dio "al lievito che una donna prende e nasconde in tre misure di farina, finché la pasta sia tutta lievitata" (Matt. 13:33; Luca 13:21), allusione molto chiara "all'azione nascosta e silenziosa, ma pervasiva e trasformatrice del lievito ... nella farina" (*ISBE*, 3, p. 1862).

Bibliografia. *ISBE*; J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 1659, 2, pp. 232–233; O.T. Allis, "The Parable of the Leaven", *EQ* 19, 1947, pp. 254–273; R.S. Wallace, *Many Things in Parables*, 1955, pp. 22–25; G.T.D. Angel, *NIDNTT* 2, pp. 461–463, **in it.** *GLAT*, (*ḥāmēṣ*), 2, coll. 1122ss., (*maṣṣâ*), 5, coll. 270ss.; H. Windisch, *GLNT* 3:1555–1570; *DIB*, pp. 789–790. (J.D. Douglas)

*Pane; *Pane di presentazione; *Peccato

LILIT

(Ebr. *lîlîṯ*, Isaia 34:14, LXX *onokentauros*; Simm., Vulg. *lamia* (Girolamo "furia vendicativa"); AV mg., RV "mostro notturno"; RSV "megera notturna"; NIV "creatura della notte").

Questo nome compare in una descrizione della terribile desolazione di Edom, e presenta grandi difficoltà di interpretazione. In un'epoca di crescente influenza babilonese e persiana, Lilit pare essere un termine derivato dal demone notturno femminile assiro, *Lilitu*.

Può essere comunque fuorviante associare la creatura esclusivamente alla notte: le tenebre che alcuni demoni, così si sostiene, amavano, erano anche quelle causate dalle tempeste di sabbia (*cfr.* il sum. *LIL.LÁ*, "vento tempestoso"; *cfr.* la versione di Girolamo citata sopra). Alcuni studiosi considerano il termine equivalente al nostro "vampiro".

La letteratura giudaica posteriore parla variamente di Lilit come della prima moglie di Adamo, che volò via per divenire un demone; come un mostro leggendario che rapiva e uccideva i bambini appena nati; o ancora come un demone contro il quale si ricorreva ad arti magiche per scacciarlo dalle case degli uomini, altrimenti avrebbe portato disgrazia.

Non c'è tuttavia una prova valida per continuare a sostenere un'interpretazione mitologica del termine, ed è forse significativo che molte delle altre creature elencate in Isaia 34 siano animali o uccelli reali. Se si pensa che la traduzione della LXX indica qualcosa che assomiglia a una scimmia senza coda, (*cfr.* G. R. Driver, *loc. cit.*, p. 55), è improbabile che si tratti di una frequentatrice di posti desolati. Un'obiezione simile vale anche per l'associazione con il gufo scuro e quello notturno, nessuno dei quali è un uccello del deserto. Driver suggerisce un predatore di greggi notturno, diffuso in varie specie nei territori desertici.

Bibliografia. *JewE*; G.R. Driver, "Lilith", *PEQ* 91, 1959, pp. 55–58. (J.D. Douglas)

*Animali

LINGUA

In ebr., *lāšôn*, in gr., *glōssa*, termini che si riferiscono entrambi alla lingua dell'uomo e, per estensione, al suo linguaggio. Il termine ebr. è usato anche per indicare la lingua degli animali e dei rettili (Giob. 20:16), con la comune convinzione secondo la quale è nella lingua che si troverebbe il veleno di un rettile. Il termine è usato anche per indicare gli oggetti lunghi o un'entità, *p.e.* una barra

d'oro (Gios. 7:21) o la baia del mare (Gios. 15:2).

A quanto pare nei tempi biblici si credeva che il mutismo fosse dovuto a qualche paralisi o ripiegatura della lingua o al suo incollarsi al palato (Sal. 137:6; Mar. 7:35; Luca 1:64) (si veda *corpo, per una spiegazione sull'apparente credenza tra gli ebrei secondo la quale gli organi agivano in maniera semi–indipendente).

La lingua è citata in parallelo o in maniera intercambiabile con *labbra e *bocca, come organi che servono per esprimersi o per concetti affini, e si parla di essa come di qualcosa che può essere buona o malvagia (Sal. 120:2; Prov. 6:17; 10:20), come fonte di istruzione (Is. 50:4), come strumento di lode (Sal. 51:14) e di parola (71:24). Come per la bocca si può dire che contiene qualcosa, così la malvagità può essere nascosta sotto la lingua (Giob. 20:12).

L'AT usa la metafora di una lingua aguzza. Si parlava della lingua come di qualcosa di affilato come una spada (Sal. 64:3; *cfr.* 140:3; Ebr. 4:12; Apoc. 1:16) ed è usata anche la similitudine di un arco e di una freccia (Ger. 9:3, 8). Si indica la tremenda influenza delle parole attribuendo alla lingua il potere a favore del bene o del male (Prov. 18:21; Giac. 3:5–6).

Carestia e siccità fanno attaccare la lingua al palato (Lam. 4:4), ed essa si consuma a causa della malattia (Zacc. 14:12).

La lingua è usata nel Salmo 55:9 in senso figurato per riferirsi alla confusione delle lingue, come a Babele (Gen. 11:1–9, dove la parola per lingua è "labbra", *śāp̄â*; *cfr.* Is. 19:18). Nel brano di Genesi, l'alienazione dell'uomo dall'uomo a causa della distanza creata dalla differenza linguistica, con la conseguente divisione nell'intera gamma di sentimenti, interessi comuni e cooperazione, è attribuita all'orgoglio dell'uomo, che attirò su di sé questa forma di giudizio divino.

La parola "lingua" è usata per descrivere le varie nazioni, o tribù, che generalmente hanno particolari lingue (Is. 66:18; Apoc. 5:9). (B.O. Banwell)

*Bocca; *Dono delle lingue

LINGUA DEGLI APOCRIFI

I cosìddetti *Apocrifi sono un gruppo eterogeneo di libri, così che parlare del loro linguaggio significa parlare dei singoli libri e dei problemi linguistici sollevati da ciascuno di essi. Sono stati preservati nei MSS della LXX e così giungono a noi in traduzione greca. Il greco usato, però, varia enormemente: *p.e.* ritroviamo un "greco da traduzione" abbastanza evidente in Tobia, Giuditta, Siracide e I Maccabei; un greco relativamente idiomatico in I Esdra e Sapienza di Salomone 1—9 in cui, tuttavia, si possono intravedere tracce dell'originale; il resto di Sapienza e II Maccabei sono in un greco che non sembra avere subito influenze da altre lingue, sebbene queste due opere differiscano ampiamente nel loro valore letterario. In questa forma greca, quindi, gli Apocrifi presentano esempi di una varietà di opere greche popolari e diffuse tra i giudei nei tre secoli prima di Cristo. Tali scritti pongono problemi testuali analoghi a quelli della critica testuale della LXX.

Si è spesso ritenuto che l'ebraico fosse la lingua originale dei libri di questo gruppo che si basano in modo evidente su un originale semitico. Tuttavia C.C. Torrey, in questo come negli studi neotestamentari, ha posto la domanda pertinente se non sia stato l'aramaico la lingua originale, almeno in alcuni casi. Torrey aveva un'ampia conoscenza dell'aramaico e i suoi contributi alle scienze bibliche sono sempre stati profondi e stimolanti, talvolta in grado di fornire soluzioni a problemi sia vecchi sia nuovi, anche se non sempre convincenti, né tantomeno necessari (si veda la pubblicazione postuma della sua opera sull'Apocalisse da parte di G.R. Driver: *JTS* n.s. 11, 1960, pp. 383–389). Bisogna tener presente questo fatto quando si valutano le sue conclusioni a proposito della lingua degli Apocrifi.

L'origine ebraica di diversi libri non è messa in discussione neanche da Torrey. I Maccabei è stato tradotto dall'ebraico da qualcuno che disponeva di una maggiore conoscenza del greco che non dell'ebraico: è possibile intravedere tracce della sua origine, ad esempio, in 1:28; 9:24; 14:28. Giuditta proviene chiaramente dall'ebraico, come rivelano frasi del tipo *apo prosōpou*, *eis prosōpon*, e l'uso strumentale di *en*. Il prologo alla Sapienza di Ben–Sirac, o Siracide, come è spesso chiamato, afferma espressamente che l'originale era in ebraico, e gran parte di esso fu scoperto nella Geniza del Cairo, nel 1896. È stato dimostrato che le *Aggiunte al libro di Daniele* erano originariamente, in ebraico, come si evince da passi quali la preghiera di Azaria 17 (3:40 nel testo greco continuo) e Susanna 15. Il greco della *Preghiera di Manasse* è scorrevole, ma gli aspetti di difficile comprensione dei vv. 4 e 7, per esempio, sembrano derivare da locuzioni ebraiche espresse in modo imperfetto. Baruc evidenzia in 4:5 un errore di scrittura in ebraico (è stato letto *zik̲rôn* al posto di *zik̲rû*) tradotto poi in greco. I Esdra è la traduzione di un originale conosciuto, in parte ebraico e in parte aramaico; la sua traduzione è idiomatica. Infine, all'interno di questo gruppo, esiste un ampio consenso sul fatto che i primi nove capitoli della *Sapienza di Salomone* sono basati su un originale ebraico; sono tradotti dall'autore del resto del li-

bro, a cui dovremmo forse attribuire 6:22—8:1, come parte delle aggiunte originali.

In generale si ritiene che Tobia sia stato tradotto da qualche lingua semitica. Pfeiffer, pur ammettendo che si potrebbe trattare sia dell'ebraico sia dell'aramaico, sostiene l'ipotesi dell'aramaico. Torrey ritenne di individuare delle prove per quest'ultima ipotesi nella parola senza senso "Manasse" in 14:10 (MSS B e A), un participio originale con un suffisso oggetto *m^enassēh*, "colui che lo esaltò", "suo benefattore". (Frammenti di Tobia, sia in ebraico che in aramaico, sono stati rinvenuti tra i testi di Qumran.) Per la *Lettera di Geremia* il dibattito è in corso: alcuni sostengono ancora l'ipotesi del greco originale. Un punto cruciale è costituito dall'espressione "le meretrici sul tetto" (v. 11). Torrey vi ravvisa la prova di un errore interpretativo di *ʿal ʾiggārā*, "per il loro salario", come *ʿal ʾagrā*. Tuttavia, entrambe le letture in greco (*stegous/tegous*) possono essere intese come "bordello", così che l'errore di traduzione sembra divenire un'ipotesi non necessaria in questo caso. Nel caso di II Esdra (non esistente in greco) sono state avanzate svariate ipotesi sia per un originale in ebraico sia in aramaico. La questione delle *Aggiunte al libro di Ester* è più ampia rispetto alla discussione prettamente linguistica: se è corretta l'argomentazione di Torrey, secondo cui essa fosse la forma originale del libro, allora l'aramaico potrebbe ben essere stata la sua lingua originale. Ma questa ipotesi non è stata accettata dalla maggioranza degli studiosi.

Infine, II Maccabei è una composizione greca, un tentativo artificioso finalizzato a raggiungere altezze retoriche. Le lettere che si trovano nei cap. 1e 2 potrebbero essere originali, e sembrano risalire a una fonte semitica, forse in lingua aramaica.

In questi dibattiti linguistici sarebbe bene tenere a mente le osservazioni di G.R. Driver (*op. cit.*) che fa notare come un qualsiasi autore avrebbe potuto scrivere sia in aramaico sia in ebraico. Dal momento che la prima lingua era sempre più diffusa durante l'epoca di composizione degli Apocrifi e la seconda era ancora un mezzo letterario e a volte anche parlato, potrebbe essere che entrambe abbiano lasciato un'impronta su un'eventuale versione greca di questi libri: è probabile che sia stato questo fatto a far nascere discussioni e opinioni così diverse su una sola questione.

Bibliografia. R.H. Charles, *The Apocrypha e Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 o voll., 1913; C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, 1945; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; E.A. Speiser, "The Hebrew Origin of the First Part of the Book of Wisdom", *JQR* n.s. 14, 1924, pp. 455–482; C.E. Purinton, "Translation Greek in the Wisdom of Solomon", *JBL* 47, 1928, pp. 276–304; C.C. Torrey, "The Older Book of Esther", *HTR* 37, 1944, pp. 1–40; *HJP*, 3.1 e 3.2, *passim*, tr. it. Brescia, 1984–1998, **in it.** E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004; *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino, 2 voll. 2006; L. Rost, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Genova, 2007. (J.N. Birdsall)

*Apocrifi; *Testi e versioni

LINGUA DEL NUOVO TESTAMENTO

I. Caratteristiche generali

a) La natura del "greco comune"

La lingua in cui ci sono pervenuti i testi del NT, è il "greco comune", (*koinē*) che, in epoca romana, era la *lingua franca* nelle terre del Vicino Oriente e del Mediterraneo. Questa lingua si era diffusa per tutta questa vasta area grazie alle conquiste e come espressione delle finalità culturali di Alessandro Magno, le cui colonie costituirono dei punti focali per l'uso continuato della lingua. In-

Ebraico	Ebraico o aramaico	Greco
I Maccabei	Tobia	II Maccabei
Giuditta	Lettera di Geremia (forse greco)	Sapienza di Salomone (dal cap. 9 alla fine)
Ecclesiastico (Siracide)	Parti di I Esdra	
Aggiunte al libro di Daniele	II Esdra	
Preghiera di Azaria	Aggiunte al libro di Ester	
Preghiera di Manasse	II Maccabei (lettere nei capp. 1 e 2)	
Baruc		
Parti di I Esdra		
Sapienza di Salomone (1—9)		

Lingue originali dei principali testi apocrifi.

fluenzò il lessico del copto, dell'aramaico giudaico, dell'ebraico rabbinico e del siriaco, e si parlava fin nel lontano ovest nella valle del Reno, colonizzata partendo dalla provincia dell'Asia. Questa lingua rappresenta, come mostra la sua morfologia, un miscuglio dei dialetti attico, ionico, e greco occidentale, che nel corso della storia politica greca, prima e dopo le conquiste di Alessandro, si fusero insieme in una lingua pienamente unificata con pochissime tracce di differenziazione dialettale, almeno per quanto si possa rilevare dai dati a nostra disposizione. È l'antenato diretto del bizantino e del greco moderno, che sono stati molto utilizzati di recente per fare luce sul suo sviluppo e sulle sue forme normative.

Diversi scrittori del periodo romano (Dionigi di Alicarnasso, Crisostomo, Luciano) si sforzarono di raggiungere l'ideale attico, e quindi il dialetto vivo, parlato, risulta oscurato nelle loro opere; e anche coloro che scrissero nel greco *koinē* erano inevitabilmente influenzati dalla loro formazione letteraria (Polibio, Diodoro Siculo, Plutarco, Giuseppe Flavio).

La lingua del NT, invece, appartiene a uno stile che non è influenzato dalla formazione letteraria formale, ma si inserisce in una tradizione di presentazione di materiali tecnici e di filosofia pratica. Gli antecedenti di questa tradizione sono gli scritti scientifici di Aristotele e Teofrasto, e gli scritti di medicina della scuola di Ippocrate. Si possono ritrovare dei paralleli coevi al greco del NT negli scritti filosofici popolari come i discorsi di Epitteto, nei documenti commerciali e legali, a noi noti dalle scoperte dei papiri, e anche in vari scrittori ellenistici che scrivevano di medicina e su altre materie tecniche. Questo stile ha rappresentato per la chiesa primitiva un valido strumento per la presentazione di argomenti di interesse generale che essa desiderava trasmettere nella lingua che più verosimilmente sarebbe stata appresa, da chi non parlava il greco, nel momento in cui entrava in contatto con la società greco–romana. Questa lingua, pur avendo una sua tradizione intellettuale, non era prerogativa esclusiva di una sofisticata classe di letterati: non era il tipico modo di parlare colloquiale, anche se con questo aveva dei punti di contatto che il linguaggio colto letterario non possedeva. Il linguaggio del NT, dai solecismi dell'Apocalisse, allo stile altamente elaborato di Luca o di Ebrei, si inserisce all'interno di questa tradizione comune. Non si tratta di un dialetto separato, ma trae le sue peculiarità dalla materia trattata, dal suo sfondo nella LXX e dall'impronta della lingua madre della maggior parte dei suoi scrittori.

La *koinē* è caratterizzata da una perdita, o diminuzione, di molte sottigliezze del periodo classico, e da un indebolimento generale della forza di particelle, congiunzioni e della chiara distinzione fra tipi di azione (protratta nel tempo oppure momentanea) delle coniugazioni verbali. Le dimensioni e gli esempi concreti di questa tendenza alla semplificazione, naturalmente, variano anche all'interno del NT e ancora di più all'interno di tutta la gamma dei monumenti linguistici del dialetto. Il duale è totalmente scomparso. Il modo ottativo è usato di rado e quasi mai secondo i canoni dell'attico classico. La distinzione fra perfetto e aoristo, è talvolta trascurata, caratteristica che spesso produce varianti. Alcune particelle, per esempio ***te hōs***, e persino ***ge***, sono usate come meri supplementi oziosi ad altre particelle. Alcune distinzioni fra preposizioni diverse, per esempio ***eis*** ed ***en***, ***hypo*** e ***apo***, sono sfumate; e similmente, l'uso della stessa preposizione (*p.e.* ***epi***) con i differenti casi del sostantivo.

Nel vocabolario, i verbi composti prendono il posto di quelli semplici, così come quelli tematici sostituiscono i non tematici, mentre compaiono alcune forme antiche; per il sostantivo si verifica una forte tendenza a usare diminuitivi senza la dovuta implicazione di piccolezza. Similmente, l'uso di congiunzioni come ***hina*** e ***mē*** è cresciuto; e lo schema delle frasi al condizionale (sia con ***ei***, sia con pronomi relativi) ha perso le sue sfumature ben definite. Ciò non significa che la lingua è stata totalmente indebolita e privata, in questa forma, di tutte le sue forze e sottigliezze. Essa resta uno strumento espressivo acuto e preciso, ma senza la consapevolezza dei processi attenuanti in atto, i commentatori rischiano, nell'esegesi, di dare troppo peso alle sottigliezze.

Durante il periodo degli scritti del NT, sotto la dominazione romana, la *koinē* era sottoposta all'influenza del latino, tanto da presentare segni di tale influenza. Comunque, questa influenza riguarda principalmente il lessico e la si può scorgere in due forme, parole traslitterate (*p.e.* ***kentyriōn***) e in frasi letteralmente trasposte (*p.e. to hikanon poiein = satisfacere*). È stato fatto un tentativo per dimostrare che la lingua originale del Vangelo di Marco fosse il latino, come sostengono alcuni colofoni siriani, creando un'ipotesi plausibile; ma la tesi non è stata accettata, dal momento che gran parte dell'evidenza adotta trova paralleli sia nei papiri sia nel greco moderno. Per gli studiosi contemporanei, infatti, è un'assioma indiscusso che ciò che si trova nel greco moderno, proverrebbe dallo sviluppo di una naturale locuzione ellenistica e, quando appare nel NT, non può essere frutto dell'influenza di una lingua straniera sul greco neotestamentario. Quanto alla lin-

gua del Vangelo di Marco, bisognerebbe considerare anche i latinismi di entrambi i tipi che si ritrovano in Matteo, in Giovanni e persino in Luca, mentre il Testo Latino africano, che secondo questa ipotesi sarebbe il testo originale, esiste per tutti e quattro i Vangeli, e non solo per Marco.

b) Ebraismi nel Nuovo Testamento

Non sono rilevabili dialetti locali all'interno della ***koinē***, e nei documenti esistenti sembrano esserci poche variazioni locali, tranne che nella pronuncia. Sono stati isolati alcuni influssi derivanti dal frigio e dall'egiziano. Negli scritti del NT però si riscontra la questione particolare dei semitismi, *p.e.* locuzioni non comuni che rivelano una sottostante influenza ebraica o aramaica. Ci troviamo di fronte a un problema estremamente elusivo; nel tentativo di risolverlo si scoprono diversi tipi di influenze e similarità. Molto di ciò che ai primi studiosi sembrava strano, e veniva etichettato ebraismo si è dimostrato, a partire dalle scoperte dei papiri, nient'altro che comune greco di quel tempo. Tuttavia, rimangono alcune caratteristiche, che sono ancora oggetto di discussione.

Gli ebraismi hanno la loro origine principalmente nella Septuaginta (la LXX). Questa era il testo biblico maggiormente conosciuto e usato nel periodo della compilazione degli scritti neotestamentari. La sua influenza sugli autori del NT è varia. Individuarne le tracce costituisce un'impresa ardua, tranne che nei casi di una citazione o una fraseologia esplicita, e ciò a motivo della diversità nella LXX stessa, alcune parti della quale sono scritte in una *koinē* idiomatica, altre in una buona ***koinē*** letteraria, mentre il Pentateuco e alcune altre porzioni, maggiormente per ragioni reverenziali, seguono da vicino il testo ebraico, anche quando ciò comporta una certa distorsione delle forme proprie della grammatica greca. Vengono tradotte parola per parola in greco alcune frasi ebraiche, *p.e. pasa sarx*, "ogni carne"; *akrobystia*, "incirconcisione", ***enōpion tou kyriou***, "davanti al Signore"; i pronomi sono usati di più, seguendo l'utilizzo che ne fa l'ebraico; varie forme verbali ebraiche, specialmente l'infinito assoluto, sono rese in greco nel modo più letterale, *p.e.* in questo caso, con il participio pleonastico o con un sostantivo imparentato nel caso dativo; sono usate varie forme preposizionali perifrastiche imitando quelle ebraiche, *p.e.* ***en mesō***, ***dia cheiros***. In alcuni casi, come, ad esempio, quest'ultimo citato, ciò rappresenta semplicemente un eccessivo uso di uno sviluppo che già si osserva nel greco comune di quel periodo.

Il greco del NT, comunque, non è tradotto dall'ebraico; e laddove si intravedono ebraismi (a parte le citazioni), si tratta di opere che si distinguono nella scala dell'eleganza stilistica e letteraria del NT. Si tratta del Vangelo di Luca, i cui septuagintalismi sono probabilmente il risultato di una scelta deliberata, e la Lettera agli Ebrei, il cui autore è fortemente radicato nella LXX ma è anche in grado di comporre un greco di stile sottile e altamente complesso. Nell'Apocalisse il greco dell'autore, principalmente ***koinē***, è stato plasmato dalla sua lingua madre semitica. Per esempio, il sistema verbale dell'ebraico e dell'aramaico ha prevalso totalmente nel suo modo di utilizzare il verbo greco, e l'influenza dell'ebraico la si può scorgere nei numerali. Lo stile che ne risulta è completamente semitizzato, eppure distinto da quelli della Septuaginta.

c) Il cosiddetto "approccio aramaico"

Si tratta di un metodo ancora più complicato per individuare tracce di ebraismi. Ciò si deve a vari fattori. In primo luogo, vi è stato un ampio dibattito che ha cercato di identificare il particolare dialetto dell'assai diffuso aramaico, in cui possano essere stati pronunciati e preservati i detti di Gesù. In sostanza, sembrerebbe che il Targum palestinese, le porzioni in aramaico del Talmud Yerushalmi, e le fonti aramaiche samaritane, rappresentino la guida più sicura, con l'aramaico biblico e il siriano cristiano palestinese come ausili utili. In secondo luogo, mentre per gli ebraismi possediamo una nota traduzione dall'ebraico in grado di farci da guida, nel caso dell'aramaico non vi è una corrispondente letteratura tradotta, oltre alle versioni dei libri biblici, noti per essere stati tradotti dall'aramaico, e numerosi scritti pseudoepigrafi, anch'essi presumibilmente tradotti. Solo nel primo di questi casi possediamo gli originali, tramite i quali verificare la nostra comprensione. La *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio, originariamente composta in aramaico, è stata abilmente tradotta in greco in una versione che mostra pochissime tracce della sua lingua originale. In terzo luogo, diversi segni di una presunta origine aramaica (*p.e.* asindeto, paratassi, un largo uso di *hina* ritenuto provenire dall'aramaico ***d***[e]) sono stati trovati anche nella ***koinē***, dove si ritrova spesso una semplicità di costruzione, e le sottili sfumature di significato talvolta sono andate perdute.

Alla luce di queste difficoltà, bisognerebbe procedere con una certa cautela. Le ipotesi più ambiziose atte a dimostrare che tutti i Vangeli e parte degli Atti sono traduzioni dall'aramaico, non hanno raccolto un consenso generale. Sono necessarie posizioni più moderate a riguardo.

Bisognerebbe valutare le probabilità alla luce

di una grande preponderanza di, o predilezione per, certe locuzioni, caratteristicamente “non greche”, oppure di evidenti ambiguità direttamente attribuibili a errori di traduzione. Troviamo poi che, in generale, il materiale costituito da detti e discorsi è quello che mostra maggiormente e con meno dubbi i segni di una traduzione tratta dall’aramaico: per i sinottici, detti, gruppi di detti, parabole; in Giovanni il materiale discorsivo; nel libro degli Atti, i discorsi. In queste sezioni diverse ambiguità sono state risolte ricorrendo alla sintassi e allo stile dell’aramaico: ciò costituisce l’uso più fruttuoso di questo metodo. La maggior parte dei tentativi di trovare vistosi errori di traduzione, comunque, nel *cruces interpretum* del greco, non hanno trovato un accordo comune; ogni studioso tende a mettere avanti le proprie opinioni, a scapito degli altri e criticando le loro opinioni. Nel caso di Giovanni, non tutti gli studiosi sarebbero pronti a vedere, neanche dietro ai discorsi, fonti aramaiche. Piuttosto, è stata avanzata l’ipotesi di un’opera di un autore bilingue, in cui l’aramaico, più naturale, abbia lasciato un’impronta indelebile sul greco più curato. Questo è certamente vero nel caso di Paolo, la cui *koinē* poco curata ma vigorosa è segnata ovunque dalla sua particolare familiarità con la LXX e, a volte, forse anche dal suo aramaico nativo.

II. Caratteristiche stilistiche individuali

Avendo così riassunto le caratteristiche generali del greco del NT, si può ora offrire una breve caratterizzazione di ciascun autore. Marco è scritto nel greco dell’uomo comune; l’attuale accresciuta conoscenza dei papiri ha contribuito molto a illuminare l’uso che egli fa della lingua, sebbene permangano gli aramaismi, particolarmente nell’uso impersonale della terza persona plurale del verbo attivo per esprimere un’azione o un pensiero generale. Sia Matteo sia Luca, utilizzano il testo di Marco, anche se ambedue ne correggono i solecismi e ne sfoltiscono lo stile, in accordo con principi che sono illustrati, in forma estrema, in Frinico. Lo stile proprio di Matteo è meno distinto di quello di Luca. Egli scrive con un greco corretto, sobrio ma raffinato, ma con alcuni septuagintalismi evidenti; Luca è in grado di raggiungere, a tratti, grandi picchi di stile secondo la tradizione attica, seppure gli manchi la forza per mantenerli costanti; egli ricade per lunghi tratti al livello delle sue fonti, oppure a una *koinē* molto umile. In entrambi i Vangeli, verosimilmente, lo sfondo aramaico del materiale emerge ripetutamente, specialmente nei detti.

I primi due capitoli di Luca hanno generato molta discussione: spesso sono considerati un impasto di elementi della LXX, ma si può ritenere in maniera abbastanza plausibile che siano tradotti direttamente da una fonte ebraica. Il greco di Giovanni può essere paragonato da vicino a quello di Epitteto, ma secondo molti studiosi si tratterebbe di una forma del greco *koinē* scritto da un autore il cui pensiero e lingua di origine erano l’aramaico; potrebbero esserci persino brani tradotti da quella lingua. Alcune caratteristiche del suo stile, in particolare il tipo di dichiarazione teofanica “IO SONO” si avvicinano maggiormente agli scritti mandei le cui radici sono nella Siria occidentale; questo conferma la definizione del Vangelo come scritto alquanto semitico. Atti è chiaramente opera di Luca, il cui stile fluttua qui come nel Vangelo, rimanendo legato alle fonti usate malgrado qualche spasmodico punto più curato.

Paolo scrive in un greco vigoroso, con uno stile che si sviluppa notevolmente tra i suoi primi scritti e le sue ultime epistole. Lo sviluppo stilistico di Efesini e delle Epistole Pastorali è così forte da aver fatto pensare alla composizione da parte di pseudonimi; tale ipotesi, comunque, è passibile di altre spiegazioni tra gli studiosi conservatori (*Pseudonimo). La Lettera agli Ebrei è scritta in un greco elegante da un autore familiare con gli scritti filosofici e con un tipo di pensiero e di esegesi esemplificato nelle opere di Filone, anche se lo stile e il linguaggio dell’epistola sono stati influenzati dalla LXX, cosa che non si riscontra nel caso di Filone. Sia Giacomo sia I Pietro dimostrano una conoscenza intima dello stile classico, sebbene nella prima lettera si trovino anche esempi di greco molto “giudaico”. Le epistole giovannee sono molto simili linguisticamente al Vangelo, anche se sono più uniformi e più blande nello stile, il che potrebbe dipendere dalla grande diversità di tipologia letteraria e di soggetto. Giuda e II Pietro mostrano entrambe un greco molto tortuoso e involuto. Nel secondo caso si è avanzata, con qualche ragione, l’accusa di “atticizzare”, e II Pietro è stata descritta come l’unico scritto neotestamentario che migliora quando lo si traduce. L’Apocalisse, come abbiamo già detto, ha uno stile e un linguaggio *sui generis*; il suo vigore, la sua potenza e la sua efficacia, sebbene si tratti di un *tour de force*, non possono essere negati.

III. Conclusione

Il greco del NT, dunque, pur mostrando qua e là un evidente impianto semitico, è tuttavia per grammatica, sintassi e anche stile, essenzialmente greco. Da un punto di vista semantico, invece, si riconosce sempre più che la sua terminologia è modellata tanto fortemente dalla LXX quanto da

altri fattori quali le origini del materiale e l'etimologia e le consuetudini greche. Questa consapevolezza ha portato alla produzione del *GLNT* curato da Kittel, e ha dato un contributo rilevante alle indagini contemporanee nel campo della teologia biblica; molto accessibile per chi legge l'inglese è il contributo di C.H. Dodd in questo campo: *The Bible and the Greeks* e *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Dietro parole quali "giustizia" e "giustificazione", dietro "fede" e "credere", dietro "conoscenza" e "grazia" vi sono concetti ebraici che trasformano notevolmente il significato greco e che devono essere compresi se non si vuole che il Vangelo venga frainteso. La mancanza di questa consapevolezza si fa sentire perfino nella migliore esegesi patristica e medioevale, e la mancanza si avverte anche nei successivi sforzi esegetici che non se ne sono resi conto. Questa comprensione costituisce uno dei maggiori progressi della moderna ricerca biblica, anche se si deve tener conto delle critiche di James Barr.

Riassumendo, possiamo affermare che il greco del NT è conosciuto da noi oggi come una lingua "compresa dalla gente", una lingua che era usata con vari gradi di raffinatezza stilistica, ma con un unico impeto e vigore, per poter esprimere in questi documenti un messaggio che, almeno per coloro che lo annunciavano, era percepito come in stretta continuità con le Scritture dell'AT: il messaggio di un Dio vivente, che aveva a cuore la giusta relazione dell'uomo con sé, dopo che egli stesso aveva fornito il mezzo per la riconciliazione. Questo vangelo ha modellato la lingua e il suo significato a tal punto che persino le discipline linguistiche necessarie per analizzarlo diventano, in fin dei conti, parte della teologia.

Bibliografia. R.W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* (rev. di S. Blass e A. Debrunner, *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch*) 9/10 ed., l'ed. ted. più recente è la 17, 1990, a cura di F. Rehkopf, tr. it. Brescia, 1987; J.H. Moulton, *Grammar of New Testament Greek*, 1, 3 ed., 1908; 2, a cura di W.S. Howard, 1929; 3, 1963; 4, 1976; M. Black, *An Aramaic Approach to the Four Gospels and Acts*, 3 ed., 1967; L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache u. Neues Testament*, 1967; G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek*, 1971; C.F.D. Moule, *TDNT*, W. Bauer, *Griechisch–Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der früchristlichen Literatur 6, völlig neu bearbeitete Auflage* . . . di Kurt e Barbara Aland, 1998; *BAGD*; J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961, tr. it. Bologna, 1961; *idem.*, *Biblical Words for Time*, 1962; J.A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean*, 1979, K. Tsereteli, *Grammatica generale dell'aramaico*, Torino, 1995; G. Garbini, *Aramaica*, Roma, 1993; P. Magnanini, *Grammatica di aramaico biblico*, Bologna, 2005. (J.N. Birdsall)

LINGUA DELL'ANTICO TESTAMENTO

I. Ebraico

L'ebraico appartiene al gruppo occidentale delle lingue semitiche (il termine semitico deriva dal nome di Sem, figlio maggiore di Noè). È la lingua che più si avvicina a quella dell'antica Ugarit, al fenicio e al moabita. Il *cananeo ci è noto solo da parole occasionali delle lettere di *Amarna. Probabilmente era il precursore dell'ebraico. Nell'AT è chiamata "lingua (*lett.* "labbro") di Canaan" (Is. 19:18), o giudaica (II Re 18:26–37; *cfr.* Is. 36:11–22 e Nee. 13:24). La designazione "ebraico", compare per la prima volta nel prologo a Siracide (Ben Sirac, 180 a.C. *ca.*).

Una caratteristica delle lingue semitiche è la radice triconsonantica, che agisce come una sorta di cornice, per una serie di gruppi di vocali. L'inserimento di una serie di vocali in tale cornice ne dà un senso specifico. In ***kōhēn,*** per esempio, ***k–h–n*** sarebbe la cornice consonantica e *ō–ē* costituirebbe la serie vocale. La forza di *ō–ē* è all'incirca equivalente a quella del participio presente, così *kōhēn* significa "ministro" o "ministrante".

La scrittura ebraica discende da quella semitica settentrionale o fenicio (*Scrittura). Composta da 22 consonanti, (successivamente, *š* e *ś* furono distinte, portando a un totale di 23). Si scrive da destra verso sinistra. Contiene vari suoni che non si ritrovano nelle lingue indo–europee; *p.e.* consonanti enfatiche (*ṭ ḳ*, [*q*], e *ṣ*) e il suono gutturale *'ayin* ('). In seguito quest'ultimo fu frequentemente traslitterato in greco da *gamma*, ad esempio, in "Gomorra". Quando non era più molto diffuso l'uso dell'ebraico, vi si applicarono sistemi di segni diacritici, sotto e in mezzo alle consonanti, per indicare quali fossero le vocali corrette (*Testi e versioni).

Questa vocalizzazione rappresenta un importante stadio sincronico nello sviluppo dell'ebraico, ed è il prodotto di una tradizione altamente illuminata e attendibile come si evince, per esempio, dalla cura con cui conserva la distinzione, che valeva all'origine tra particolari vocali di verbi "sostantivali" e "aggettivali", dove le modifiche alla cornice consonantica rivelano le loro forme primitive. Vi è anche un certo numero di segni extra–alfabetici, di punteggiatura o intonazione. Per l'ebraico biblico la pronuncia più comunemente adottata è sefardita (giudeo–spagnola).

Gli scribi evitavano scrupolosamente di fare qualsiasi variazione al testo consonantico. Quando presumevano la presenza di un errore di trascrizione, o quando vi era un termine non più in uso nel linguaggio forbito, mettevano al margine il termine che ritenevano corretto o preferibile, e le vocali di questa parola erano aggiunte alla parola nel testo (sulla quale era spesso apposto un cerchietto). Le consonanti nel testo sono definite *Kᵉṯîḇ* ("lo scritto"), quelle al margine *Qᵉrē'* ("ciò che si deve leggere").

L'ebraico non possiede l'articolo indeterminativo. L'articolo determinativo (*ha–*) si ottiene mettendolo come prefisso al sostantivo. Il suo utilizzo differisce in molti aspetti da quello dell'articolo determinativo nelle nostre lingue moderne. Per esempio, i pronomi e gli aggettivi dimostrativi lo prendono quando sono usati in modo attributivo con un sostantivo (*p.e.* in ebraico si dice il libro, il questo; l'uomo, il grasso). È anche usato con un membro di una categoria o con qualcosa menzionato in precedenza.

In ebraico i sostantivi distinguono il genere e il numero. Il genere è grammaticale: viene assegnato un genere sia alle cose animate sia inanimate. Il femminile ha, solitamente, una terminazione specifica (*–â*). Comunque, un certo numero di sostantivi femminili non ha terminazione, ma il loro genere è indicato dalla concordanza fra aggettivi e verbi. L'ebraico possiede anche una terminazione specifica per il duale, largamente usata per le parti del corpo presenti in coppia; le desinenze dei casi sono state abbandonate presto nello sviluppo della lingua, ma ne restano alcune tracce.

Vi sono due categorie principali di verbi: quelli con affini *sostantivali* e quelli con affini *aggettivali*. In generale, il verbo sostantivale è dinamico, mentre quello aggettivale (spesso denominato "stativo") è statico. Il verbo indica, innanzi tutto, il tipo di azione e distingue due aspetti principali: l'azione compiuta (perfetto), e quella incompiuta (imperfetto). Nel primo caso, l'elemento pronominale è reso con un suffisso, nel secondo, invece, è reso con un prefisso. Nel perfetto, il genere si distingue nella terza persona singolare e nella seconda persona singolare e plurale; nell'imperfetto, anche nella terza persona plurale. L'ebraico presenta un numero di forme verbali relative a particolari categorie di azioni: l'iterativa, la causativa *ecc.*

I sostantivi si possono formare in molti modi: da una varietà di *pattern* vocali, oppure con o senza l'aggiunta di determinate consonanti. Quando sono usate le consonanti esse vengono solitamente collocate come prefisso; *m* e *t* sono le più comuni. Si fa ampio uso del singolare come forma collettiva, con il risultato che la terminazione femminile è, a volte, usata come tipo di finale singolare, *p.e.* *śē'ār*, capelli, *śa'ᵃrâ* (femm.), "singolo capello". Le forme zero, quelle cioè in cui manca un elemento morfologico comune a una classe, non sono rare; *ṣō'n* (femm.), "greggi", *cfr.* *ṣō'n 'ōḇᵉḏôṯ*, "pecora smarrita", dove *ôṯ* indica l'elemento mancante. Il sostantivo che precede un genitivo subisce una diminuzione di vocali e l'articolo determinativo viene omesso. Il gruppo viene trattato praticamente come un composto non separabile. I pronomi possessivi appaiono come suffissi aggiunti al sostantivo.

Gli aggettivi possono essere usati sia in modo predicativo, quando non prendono l'articolo determinativo e solitamente precedono il sostantivo, sia in modo attributivo, quando seguono il sostantivo e prendono l'articolo determinativo, sempre che il sostantivo ne sia dotato.

L'aggettivo può anche prendere l'articolo determinativo ed essere usato indipendentemente, avendo il valore di sostantivo. La comparazione è resa usando la preposizione *min*, "da", equivalente al nostro "più ... di". Il grado più alto di una quantità è spesso lasciato inespresso, *p.e.* "il buono", come per dire, "il migliore", oppure il superlativo è espresso da una locuzione formata da una forma singolare seguita da una plurale, *p.e.* "Cantico dei Cantici" cioè, il più grandioso o il miglior cantico.

L'uso dei numerali mostra diverse peculiarità. "Uno" e "due" concordano con il genere del sostantivo, ma dal "tre" al "dieci" non c'è più la concordanza. Questo potrebbe indicare un'introduzione tardiva del genere grammaticale.

Le frasi senza verbo o nominali, in cui il predicato è un sostantivo, un pronome, o un aggettivo, sono ampiamente usate. Solitamente, nel tradurre l'ebraico, bisogna compensare aggiungendo qualche parte mancante del verbo essere, *p.e.* "il servo di Abramo io (sono)". In frasi con un verbo finito, l'ordine delle parole solitamente ha questa sequenza: verbo, soggetto, oggetto. Spesso con l'accusativo si usa la particella *'ēṯ*. Se l'oggetto è costituito da un pronome, questo può legarsi alla particella accusativa, oppure può essere aggiunto come forma enclitica al verbo. Un oggetto indiretto, dato da una preposizione e un suffisso pronominale, normalmente precede il soggetto. Se vi è un'estensione avverbiale questa solitamente segue l'oggetto. Per esprimere il modo impersonale, *p.e.* "si dice", l'ebraico usa sia la seconda sia la terza persona singolare maschile o la terza plurale.

Il segno più distintivo dello stile ebraico è il suo carattere sindetico o coordinativo, dato dalla prevalenza della semplice congiunzione "e", con uso limitato delle congiunzioni subordinanti. Parago-

nato alle nostre lingue potrebbe sembrare meno astratto. L'ebraico, ad esempio, fa un largo uso di termini indicanti attitudini corporee per descrivere stati psicologici, oppure diversi organi del corpo sono associati ad atteggiamenti mentali. È molto difficile, per chiunque sia abituato alle lingue indo–europee, dissociare la propria comprensione dai significati originali; questo accade, in particolare, quando un testo è pieno di esempi, come nel Cantico dei Cantici.

L'immaginario dell'ebraico è ampiamente tratto da cose e attività della vita quotidiana. Ha quindi una qualità universale che ne facilità la traduzione. L'ebraico fa uso di tutte le forme comuni del linguaggio figurato: parabole (*p.e.* II Sam. 12), similitudini, metafore, *p.e.* "stella" oppure "leone" per eroe, "rocca" per rifugio, "luce" per vita e per rivelazione divina, "oscurità" per afflizione e ignoranza.

L'ebraico, in sintonia con gli usi linguistici generali, fa ampio uso di espressioni antropomorfiche, cioè trasferisce o adatta termini riferiti a parti del corpo umano e alle attività umane al mondo inanimato e ad altre condizioni a cui non sono direttamente attribuibili. Queste espressioni hanno origine nelle metafore e possono essere classificate sotto la categoria di "estensione di significato", un espediente apparentemente essenziale per i meccanismi linguistici in generale. Infatti, tutte le lingue semitiche vi fanno frequente ricorso, non solo l'ebraico. L'accadico, per esempio, si riferisce alla chiglia di una nave come alla "spina dorsale", a cui sono attaccate le "costole". L'ebraico parla della "testa" di una montagna, della "faccia" della terra, del "labbro" (sponda) del mare, della "bocca" di una caverna, dell'"andare" dell'acqua (si tratta di un verbo spesso usato altrove per intendere il "camminare"). Queste e molte altre espressioni sono chiaramente divenute metafore "fossilizzate". Quando tali espressioni sono applicate ad attività o ad attributi di Dio, l'interpretazione letterale delle medesime sarebbe insostenibile, così come lo sarebbe costruire teorie e credenze su quelle che sono modalità d'espressione intrinseche alla stessa natura della comunicazione linguistica.

Le espressioni ellittiche, dove il contenuto semantico di un intera frase è riversato su un singolo membro del gruppo, non sono rare, *p.e.* l'omissione di "voce" dopo il verbo "alzare" (Is. 42:2; in NVR l'espressione è esplicitata). Uno dei primi riferimenti al cambiamento semantico compare proprio nell'AT (I Sam. 9:9), ma vi è scarsa evidenza nei testi di cambiamenti nell'ebraico nel corso dei secoli. È probabile, comunque, che molte parti siano state riviste sulla base di un ebraico standard, forse quello del tardo periodo pre–esilico di Gerusalemme. Tracce di dialetti possono ritrovarsi in alcuni libri, *p.e.* in Rut, e in alcune parti di II Re. Forme di linguaggio posteriori possono essere rilevate in Ester, Cronache e in altri brani. Nella fattispecie non sarebbe facile individuare le parole prese in prestito dalle lingue vicine. Fra gli esempi possiamo citare ***hêḵāl***, "tempio", dall'accadico *ekallu*, "palazzo", che a sua volta deriva dal termine sumero ***e–gal***, "grande casa"; ***ʾargāmān***, "porpora", viene dall'ittita.

Il recupero di numerosi testi antichi di lingue affini ha portato a una maggiore comprensione di alcuni punti. Si dovrebbe tener conto comunque del pericolo che l'emozione per le nuove scoperte possa far nascere ipotesi infondate che contravverrebbero alle norme di salvaguardia delle lingue stesse volte a prevenire l'ambiguità. Frequenti richiami all'arabo, in tal senso, tolgono qualcosa alla traduzione della versione inglese NEB (si veda J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1968). Le grandi divergenze tra l'ebraico e le altre lingue affini, dovute in gran parte all'effetto del cambiamento semantico, rendono estremamente rischioso il tentativo di assegnare significati ai termini ebraici poco ricorrenti, su basi esclusivamente etimologiche.

L'elevato stile letterario della maggior parte dell'AT sembrerebbe indicare l'esistenza già in antichità di modelli letterari o di un "stile elevato". L'antico Vicino Oriente offre esempi di tali stili che rimasero in uso per diversi secoli. Molto di ciò che si è scritto sulle divergenze nello stile ebraico è, in assenza di criteri adeguati, senza valore.

Mentre ora è chiaro che l'influenza dell'ebraico sul greco del NT non è così estesa come ritenevano una volta molti studiosi, essa ha tuttavia lasciato il segno sia sul lessico sia sulla sintassi. Vi sono un certo numero di parole e molte traduzioni, che sono state prese in prestito, come *p.e.* ***hilastērion*** per la copertura dell'arca che, nel giorno delle Espiazioni, era spruzzata con sangue, e un'espressione come "tu sei beata fra le donne" (*lett.* "nelle donne"), dove il gr. segue l'uso ebr. della preposizione.

L'influenza dell'ebraico sulla letteratura europea è incalcolabile, anche se gran parte di essa può essere giunta indirettamente tramite la Vulgata. Fra i molti termini ebraici presi in prestito dalle lingue moderne ritroviamo i seguenti: sabato, sacco, satana, siclo, giubileo, alleluia, aloe (resina fragrante) e mirra. Per "cuore" si intendeva sia il luogo delle emozioni, sia della volontà, mentre "anima" indicava la persona. Si tratterebbe probabilmente, per entrambi i casi, di traduzioni prese in prestito.

Bibliografia. A.B. Davidson, *An Introductory Hebrew Grammar*, 25 ed., 1962; G. Beer e R. Meyer, *Hebräische Gram.*, 1, 1952; 2, 1955; 3–4, 1972; J. Weingreen, *Practical Grammar for Classical Hebrew*, 1959: T.O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 1971; H. Bauer e P. Leander, *Historische Gram. der Hebräisechen Sprache*, 1918–1919; S. Böttcher, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, 1861; P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, 1923; F.I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, 1970; *idem.*, *The Sentence in Biblical Hebrew*, 1974; Gesenius–Buhl, *Handwörterbuch*, 1921; L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramaisches Lexicon zum Alten Testament*, 1967ss.; E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, 1982; B. Waltke e M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 1990; N.D. Waldman, *The Recent Study of Hebrew*, 1989; A. Sàenz–Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 1993; L. McFall, *The Enigma of the Hebrew Verbal System*, 1982, **in it.** G. Deiana, A. Carrozzini, *Grammatica della lingua ebraica*, Marietti, 1953; H.P. Stahli, *Corso di ebraico biblico*, Brescia, 1986; M. Carrez, *Le lingue della Bibbia*, Cinisello Balsamo, 1987; P. Cipriotti, *Introduzione pratica allo studio dell'ebraico biblico*, Roma, 1993; A. Spreafico, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, Roma, 1997; G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia, 1998. (B.O. Banwell)

LINO

Cristiano romano che salutava Timoteo (II Tim. 4:21); per la sua relazione con gli altri personaggi citati, si veda *Claudia. Il nome (attribuito a un figlio di Apollo) non è comune. Le liste di successione mostrano un Lino, identificato da Ireneo (*Adv. Haer.* 3. 3. 2) e da diversi altri scrittori, sempre tra gli amici di Timoteo, come primo vescovo di Roma, dopo gli apostoli. Per i problemi di tali liste si veda Lightfoot, *Clement I*, pp. 201–345; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953. Gli scrittori influenzati dalla pratica posteriore (*p.e.* Rufinus, Prefazione a *Recogn.*) cercano di riconciliare la costituzione da parte degli apostoli sia di Lino sia di Clemente alla posizione di vescovo di Roma. Lino compare poco nella tradizione o nella leggenda. (*Cfr. Liber Pontificalis*, a cura di Duchesne, 1, pp. 53, 121, per le scarne notizie; Tischendorf, *Acta Apocrypha*, pp. xix–xx, per il martirio di Pietro e di Paolo.) (A.S. Wood)

LINO (TESSUTO)

La parola ebr. *šēš* (egiz. *sś*) è resa con "lino finissimo". Le seguenti parole ebraiche sono tradotte anch'esse con "lino": ***baḏ, pištâ, bûṣ*** e ***'ēṭûn*** (*cfr.* egiz. *'idmy*). La parola ***pištâ*** indica *lett.* la pianta da cui il tessuto era tratto. La parola ***pšt***, o il plurale ***pštm***, era usata fin dal XIV sec. a.C. a Ugarit per il tessuto di lino (*cfr.* Virolleaud, *PRU*, Mission Ras Shamra 7, II). ***bûṣ*** è presente solo in libri posteriori (*cfr.* gr. *byssos*). Le seguenti parole greche: *sindōn* e *othonion* e *linon* sono talvolta tradotte "lino".

Il tessuto è tratto dall'omonima pianta (*Linum usitatissimum*). Dopo specifico trattamento i filamenti della corteccia danno il tessuto mentre dai semi è estratto l'olio di lino. Dopo il procedimento, il lino era filato dalle donne e poi tessuto (Prov. 31:13, 24). La pianta di lino non era una pianta molto diffusa nella terra dei tempi biblici. Secondo Esodo 9:31; Osea 2:5 e probabilmente Giosuè 2:6, era tuttavia coltivata già da tempi antichi. Il calendario di Ghezer rappresenta a questo proposito una testimonianza extrabiblica (1000 a.C. *ca.*), e lì leggiamo, nella quarta riga: "È il mese per zappare il lino" (traduzione di Albright in Pritchard, *ANET*, 2 ed.). Il maggior produttore ed esportatore di lino era l'Egitto. In Proverbi 7: 16 leggiamo a proposito del lino d'Egitto che era "dai molti colori" (*cfr.* ebr. *ḥᵃṭuḇôṯ*). Il lino rosso era particolarmente prezioso nell'antico Egitto ed era chiamato "lino reale". È abbastanza probabile che il lino (*cfr.* le parole egiziane *sś* e *'idmy* forse adoperate in ebraico e cananeo) fosse importato dall'Egitto dagli abitanti di Canaan fin da tempi antichi. Sappiamo, da documenti egiziani, che il lino era esportato dall'Egitto in Fenicia (*cfr.* Ez. 27:7), in particolare a Biblo, e per diversi secoli.

L'uso del lino nell'AT era obbligatorio per i sacerdoti (Es. 28:39). Il manto, il copricapo e la fascia dovevano essere di lino finissimo. Secondo Ezechiele 44:17, la ragione stava nella freschezza del tessuto. Il Sommo sacerdote usava un soprabito di lana, ma aveva paramenti di lino nel gran giorno delle Espiazioni (Lev. 16:4, 23). Il lino che gli israeliti portarono via dall'Egitto fu usato per i dieci teli del tabernacolo (Es. 26:1), per il velo (26: 31) e per una portiera ricamata per l'ingresso della tenda (26:36). Samuele indossava un efod (*'ēpôḏ*) di lino (I Sam. 2. 18); Davide danzò davanti all'arca con addosso soltanto un efod di lino (II Sam. 6: 14). Pare che l'uso del lino sia associato a persone speciali, sante, come *p.e.* l'uomo con il corno da scrivano in Ezechiele 9:2 e l'uomo visto da Daniele di cui si parla in Daniele 10:5 e 12:6–7. Il lino, e in particolare il lino ritorto, era considerato un dono prezioso da fare alla donna che si amava. In Ezechiele 16:10, 13 il Signore parla a Gerusalemme come un marito a sua moglie ricordandole di come egli l'avesse ornata con lino finissimo. Da Prover-

bi 31:22 si capisce che l'uso del lino era altamente apprezzato dalle donne. Era un lusso (Is. 3:23). La parola *bûṣ*, "lino", è usata negli ultimi libri dell'AT come materiale per la gente ricca e importante, *p.e.* Mardocheo si recò dal re persiano vestito con un mantello di lino finissimo (Est. 8:15). Il lino era usato comunemente per arredamenti preziosi, per le vele e per proteggere tappeti preziosi.

La parola lino è scarsamente utilizzata nel NT. Nella parabola del ricco e di Lazzaro, il primo è descritto in abiti di lino fino (gr. *byssos*) e di color porpora (Luca 16:19). Il giovane uomo che seguiva Gesù nel Getsemani perse il pezzo di lino (o lenzuolo?) con cui era vestito mentre scappava (Mar. 14:51). Secondo Matteo 27:59 e i testi paralleli il corpo di Gesù fu avvolto in lino. Secondo Apocalisse 19:8, la sposa dell'Agnello è vestita di lino fino, che rappresenta le opere giuste dei santi. Nel v. 14 gli eserciti escatologici sono descritti vestiti di bianco e lino finissimo.

Bibliografia. L.M. Wilson, *Ancient Textiles from Egypt*, 1933; A. Bellinger, *BASOR* 118, 1950, pp. 9–11; G.M. Crowfoot, *PEQ* 83, 1951, pp. 5–31, **in it.** *DIB*, pp. 791–792. (F.C. Fensham)

*Abbigliamento; *Ornamento; *Tabernacolo

LISANIA

Nominato in Luca 3:1 come "tetrarca di *Abilene" nel 27–28 a.C. *ca*. Così Giuseppe Flavio (*Ant.* 20.138) parla di "Abila, che era stata la terarchia di Lisania". Il suo nome appare in un'iscrizione di Abila, datata tra il 14 e il 29 d.C., che ricorda la dedicazione di un tempio da parte di un uomo libero "Lisania il tetrarca" (*CIG*, 4521). È incerto se le monete recanti la scritta "Lisania, tetrarca e Sommo sacerdote" si riferiscano a lui o a un precedente Lisania, "re degli iturei" (Dio Cassio), giustiziato da Antonio nel 36 a.C. *ca*. (Giuseppe Flavio., *Ant.* 15.92; *cfr.* 14. 330). In *CIG*, 4523 sono nominati due membri di questa famiglia appartenenti a generazioni diverse che hanno il nome Lisania. (F.F. Bruce)

LISTRA

Oscura cittadina dell'altipiano della Licaonia (vicino all'odierna Hatunsaray), indicata da Augusto come il sito per una delle colonie romane che dovevano consolidare la nuova provincia della Galazia. I vantaggi che poteva trarre non sono noti. La sua remota posizione, e la vicinanza con le disabitate montagne del sud suggeriscono ragioni difensive, come pure la considerevole presenza di persone di cultura latina che si evince dalle iscrizioni ritrovate. Se fu la presunta sicurezza di un tale luogo ad attrarre *Paolo e *Barnaba nella loro precipitosa ritirata da Iconio (Atti 14:6), bisogna dire che qui essi incontrarono una grossa delusione. La venerazione superstiziosa, respinta dagli stessi apostoli, venne trasformata da agitatori in una forte ostilità, che pare abbia assicurato un appoggio ufficiale per la lapidazione inflitta a Paolo (v. 19). Non c'è alcuna evidenza di un'amministrazione giudiziaria romana. Né il NT fa sapere che si trattasse di una colonia. C'era una considerevole popolazione non–ellenistica (v. 11), oltre ai soliti greci e giudei (Atti 16:1). Eppure vi fu piantata una chiesa (Atti 14:20–23) dalla quale provenne Timoteo (a meno che questi non provenisse dalla vicina Derba, Atti 16:1–2), il "figlio" più leale di Paolo.

Bibliografia. B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1967, **in it.** E. Gandolfi, *Sulle orme di Paolo in Asia minore*, 4 ed., Vicenza, 2001. (E.A. Judge)

LITTORE

Il magistrato romano era assistito da un organico di littori (il numero dipendeva dal suo rango) che trasportavano fasci di verghe (di qui il gr. *rhabdouchoi*, "coloro che portano le verghe", Atti 16: 35) e di scuri che erano simbolo del suo potere di vita e di morte. Non esistendo una forza d'ordine pubblica, questi littori eseguivano tanto i compiti di polizia, quanto di scorta ai magistrati. Essi si trovavano a Filippi perché la città era una colonia romana. (E.A. Judge)

LODE

Nell'AT i termini principalmente usati per lode sono: *hālal*, la cui radice ha un significato connesso all'emissione di un suono; *yāḏâ*, che originariamente associato alle azioni del corpo e ai gesti che accompagnano il lodare; e *zāmar*, che fa riferimento al suonare o al cantare. Nel NT *eucharistein*, (*lett.* "rendere grazie") è la parola preferita, e suggerisce un atteggiamento di maggiore intimità tra chi loda e la persona lodata, rispetto al termine più formale *eulogein*, "benedire".

L'intera Bibbia è costellata di manifestazioni di lode. Esse sorgono spontaneamente dal "fondamentale stato d'animo" di gioia che caratterizza la vita del popolo di Dio. Dio si compiace e si rallegra nelle sue opere della creazione (Gen. 1; Sal. 104:31; Prov. 8:30–31), e tutto il creato, angeli compresi, esprimono la loro gioia nella lode (Giob. 38:4–7; Apoc. 4:6–11). Anche l'uomo è stato creato per rallegrarsi delle opere di Dio (Sal. 90:

14–16) e adempie questo scopo accettando i suoi doni (Ecc. 8:15; 9:7; 11:9; Fil.4:4, 8; *cfr.* anche W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951, p. 35).

La venuta del Regno di Dio in questo mondo è segnata dalla rinascita della gioia e della lode del popolo di Dio e dell'intera creazione (Is. 9:2; Sal. 96:11–13; Apoc. 5:9–14; Luca 2:13–14), delle quali è data un'anticipazione nel rito e nel culto del tempio, laddove la lode sorge dalla gioia totale per la presenza salvifica di Dio (Deut. 27:7; Num. 10:10; Lev. 23:40). La lode a Dio è resa sulla terra sia per l'opera della creazione, sia per quella della redenzione (Sal. 24; 136), rappresentando la eco terrestre della lode celeste (Apoc. 4:11; 5:9–10). La lode, quindi, è una caratteristica del popolo di Dio (I Pie. 2:9; Ef. 1:3–14; Fil. 1:11). La caratteristica dei pagani è il rifiuto di rendere lode (Rom. 1:21; Apoc. 16:9). L'atto di lode implica la più stretta comunione con colui che è il solo degno di essere lodato. "Perciò la lode non esprime solamente il diletto, ma lo completa; è la sua dovuta consumazione ... Nell'ordinarci di glorificarlo, Dio ci sta invitando a dilettarci in lui" (C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1958, p. 95).

La lode a Dio è spesso ordinata agli uomini come un dovere e, ovviamente, non deve dipendere dallo stato d'animo, né dai sentimenti o dalle circostanze (*cfr.* Giob. 1:21). "Rallegrarsi davanti al SIGNORE" è una sorta di disciplina di vita per il suo popolo (Deut. 12:7; 16:11–12), una disciplina per la quale ci si incoraggia ed esorta a vicenda. Sebbene esistano salmi che esprimono la lode del singolo, da sempre si è avuto la coscienza che la lode poteva essere resa all'interno dell'assemblea (Sal. 22:25; 34:3; 35:18), laddove essa non soltanto dà a Dio onore e gloria (Sal. 50:23), ma rende testimonianza del popolo di Dio (Sal. 51:12–15).

I leviti elaborarono disposizioni particolareggiate per la lode nel tempio. I Salmi erano usati nel culto e nei cortei: "con la folla verso la casa di Dio, tra i canti di gioia e lode di una moltitudine in festa" (Sal. 42:4). Il canto era probabilmente antifonico, con due cori oppure con il solista e il coro. Fin dall'inizio della sua vita nazionale, Israele esprimeva la lode anche con danze (Es. 15:20; II Sam. 6:14). Le danze erano usate anche nel tempio (Sal. 149:3; 154:4). Il Salmo 150 elenca una serie di strumenti musicali usati per la lode.

I primi cristiani continuarono a esprimere la loro gioia partecipando al culto del tempio (Luca 24:53; Atti 3:1). Ma la loro esperienza della nuova vita in Cristo era destinata a esprimersi in nuove forme di lode (Mar. 2:22). La gioia era lo stato d'animo dominante della vita cristiana e se le forme dell'adorazione che essa ispirava non sono esplicitate, era perché esistevano già. Così come coloro che sperimentavano e rendevano testimonianza della guarigione e della potenza purificatrice di Gesù erompevano spontaneamente in azioni di lode (Luca 18: 43; Mar. 2:12), similmente anche dopo Pentecoste erano frequenti simili manifestazioni spontanee, quando gli uomini iniziarono a vedere e a comprendere la potenza e la bontà di Dio in Cristo (Atti 2:46; 3:8; 11:18, Ef. 1:1–4).

Senza dubbio, nella prima chiesa per esprimere la lode erano usati i salmi (Col. 3:16; I Cor. 14: 26; *cfr.* Mat. 26:30). C'erano anche nuovi inni cristiani (*cfr.* Apoc. 5:8–14), dei quali c'è un riferimento in Colosessi 3:16. Nel NT ci sono esempi di ispirazione alla lode nel **Magnificat*, nel **Benedictus* e nel **Nunc Dimittis* (Luca 1:46–55, 68–79; 2:29–32). Altrove, nel NT, ci sono esempi di lode pubblica della prima chiesa. A giudicare dalla forma letteraria e dal contenuto, sembra verosimile che Filippesi 2:6–11 fosse composto e usato come inno di lode a Cristo. Presumibilmente ci sono echi o citazioni da inni primitivi in brani come Efesi 5:14 e I Timoteo 3:16. Le dossologie nel libro dell'Apocalisse (1:4–7; 5:9–14; 15:3–4) potevano essere usate nell'adorazione pubblica per esprimere la lode della congregazione (*cfr.* A.B. Macdonald, *Christian Worship in the Primitive Church*, 1934).

È da notare la stretta connessione tra lode e sacrificio. Il rito sacrificale dell'AT comprendeva tanto il sacrificio del ringraziamento quanto quello dell'espiazione (*cfr.* Lev. 7:11–21). La gratitudine doveva essere il motivo fondamentale che stava dietro l'offerta delle primizie sull'altare (Deut. 26:1–11). La stessa offerta sincera di lode è un sacrificio gradito a Dio (Ebr. 13:15; Os. 14:2; Sal. 119:108). L'offerta sacerdotale che Gesù fece di se stesso aveva un aspetto di ringraziamento (Mar. 14:22–23, 26; Giov. 17:1–2; Matt. 11:25–26). Similmente, la vita del cristiano dovrebbe essere un'offerta di sé resa con gratitudine a Dio (Rom. 12:1), come parte del suo sacerdozio reale (Apoc. 1:5–6; I Pie. 2:9). Il fatto che una tale offerta sacrificale possa essere fatta in un modo vero, nel contesto della sofferenza, lega tra di loro nella vita cristiana sofferenza e lode (Fil. 2:17). Il ringraziamento santifica non soltanto la sofferenza, ma tutti gli aspetti della vita del cristiano (I Tim. 4:4–5; I Cor. 10:30–31; I Tess. 5:16–18). Qualunque sia il soggetto specifico della preghiera, essa deve includere la lode (Fil. 4:6).

Bibliografia. H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, 1965, 1, pp. 31–36; J.R. Taylor, *The Hallelujah Factor*, 1985, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 462–470, 642–650, 3, coll. 489–529; *GLNT*, 1:

475ss., 3:1149ss., 14:499ss.; H–G. Link, *DCBNT*, pp. 168–176; H. Schultz, H. H. Esser, *DCBNT*, pp. 1561–1563; O Culmann, *La fede e il culto nella chiesa primitiva*, Roma, 1974; J.J. von Allmen, *Celebrare la salvezza*, Leumann, 1986; E. Genre, *Il culto cristiano*, Torino, 2004 (R.S. Wallace)

*Culto; *Gioia; *Musica e strumenti musicali

LODEBAR

Località dove Mefiboset visse prima di essere richiamato da Davide (II Sam. 9:4); ubicata a est del Giordano (*cfr.* II Sam. 2:29; 17:27); forse *Debir, **3.** (J.D. Douglas)

LOGOS

Comune vocabolo greco usato in un senso quasi tecnico come titolo di Cristo negli scritti giovannei. Esso evoca un gran numero di significati: la sua traduzione essenziale è "parola", vale a dire "proferimento sensato", e a partire da tale senso generico si hanno i suoi molti significati: "affermazione, dichiarazione, discorso, tema, dottrina, storia" e, seguendo un altro sviluppo: "ragione, causa, intento, riferimento a". Come termine grammaticale significa "periodo semplice", in logica, "affermazione facente riferimento a un fatto", "definizione" o "giudizio"; in retorica, "parte di un discorso correttamente costruito". Come termine psicologico e metafisico era usato dalla Stoa, al seguito di Eraclito, per indicare la potenza divina in funzione della quale l'universo ha unità, coerenza e significato (*logos spermatikos*, "parola seminale", che al pari del seme dà forma alla materia informe): l'uomo è costituito sulla base dello stesso principio, e di lui è detto che ha il logos, interiormente (*logos endiathetos*, ragione), ed espresso nel linguaggio (*logos prophorikos*). Il termine è usato anche come modello o norma umana per mezzo della quale l'uomo vive "secondo natura".

Nella LXX *logos* è usato per tradurre l'ebr. *dāḇār*. La radice di questa parola significa "ciò che sta dietro", e dunque quando è tradotta con "parola", indica un suono che esprime un significato; può anche significare "cosa". In sintonia con un aspetto comune della psicologia ebraica, nell'uomo *dāḇār* è in qualche senso un'estensione della sua personalità e, inoltre, è come se possedesse una propria sostanzialità. La Parola di Dio, allora, è la sua auto–rivelazione mediante Mosè e i profeti; può essere usata per designare *sia* le singole visioni e i singoli oracoli *sia* l'intero contenuto di tutta la rivelazione, in modo particolare il Pentateuco. La Parola possiede qualcosa della potenza di Dio che parla (*cfr.* Is. 55:11) e realizza senza ostacoli la sua volontà. Da qui il termine può riferirsi alla parola creatrice di Dio. Nella letteratura sapienziale la potenza creatrice di Dio indica la sua sapienza e in diversi brani è indicata come una *hypostasis* distinta da lui (si vedano specialmente Prov. 8:22–30; Sapienza 7:21–29).

Filone, influenzato sia dall'AT sia dal pensiero ellenistico, usò frequentemente il termine *logos*, a cui diede un senso altamente specialistico e un posto centrale nel suo schema teologico. Egli derivò il termine da fonti stoiche e, in accordo con la sua scoperta del pensiero greco nelle Scritture ebraiche, se ne servì, basandosi su brani quali Salmo 33:6, per descrivere i mezzi con cui il Dio trascendente può essere il creatore dell'universo e il rivelatore di sé stesso a Mosè e ai patriarchi. Sul versante del pensiero greco egli assimila il Logos al concetto platonico del mondo delle Idee, tanto da divenire a un tempo il piano e la potenza di Dio per la creazione. Sul versante dell'esegesi biblica il Logos è identificato con l'Angelo del Signore e con il Nome di Dio, ed è descritto con termini diversi quali: Sommo sacerdote, Capo e Guida, Avvocato (Paracleto) e Figlio di Dio. È definito un secondo Dio e, dall'altro lato, uomo ideale, il modello divino della creazione terrestre dell'uomo. Tuttavia, nonostante tutta questa terminologia personificante, il termine resta inevitabilmente, nell'ottica del giudaismo ortodosso di Filone (almeno negli intenti), un termine e uno strumento filosofico e teologico.

Un ulteriore possibile fattore che determina l'uso di Logos nei brani che dobbiamo analizzare è il suo utilizzo per indicare il messaggio del vangelo. Il termine è usato in modo assoluto (*p.e.* predicare la Parola) e con diversi genitivi (la Parola *di* Dio, *di* Cristo, *della* croce, *della* riconciliazione, *della* vita, *ecc.*). Questi usi mostrano che la presentazione del vangelo nel NT è considerata essenzialmente una presentazione di Gesù stesso; egli è la Parola che è predicata. Ma questo senso non è sempre implicito nella frase.

In tre brani, Giovanni 1:1 e 14; I Giovanni 1:1–3; Apocalisse 19:13, ci troviamo di fronte all'uso di Logos nel senso tecnico del termine.

Giovanni 1:1 è l'unico caso per il quale non ci sono dubbi. Qui ci troviamo di fronte a un prologo del Vangelo altamente metafisico nel quale l'importanza di Cristo è espressa in termini teologici. Le divergenze che si rinvengono tra gli studiosi riguardano le fonti primarie di questi versi e il significato principale che porta qui il termine Logos. In primo luogo, sono stati compiuti tentativi per collegare il prologo all'uso veterotestamentario di *dāḇār*, oppure all'insegnamento rabbinico sulla Torah. Tali tentativi non colgo-

no l'obiettivo, in quanto questi concetti non sono adeguatamente differenziati dalla divinità suprema in modo tale da coincidere perfettamente con il significato del v. 14. La figura della Sapienza presenta molti paralleli, ma nelle nostre fonti non è identificata con la Parola: l'insegnamento sull'Uomo primordiale o celeste, invocato da altri, è così congetturale che non riscuote grandi consensi. Solo il pensiero di Filone fornisce uno schema teologico chiaro nel quale la Parola sembra possedere una sorta di unità con Dio, pur essendo da lui distinta, e gli sono attribuite attività creatrici e di sostegno dell'universo, così come la rivelazione all'uomo. Inoltre, il concetto necessariamente unico di incarnazione rappresenta nondimeno uno sviluppo appropriato della identificazione filoniana del Logos con l'Uomo ideale. Dietro il prologo di Giovanni può dunque trovarsi o un uso diretto di Filone, oppure i medesimi circoli intellettuali del giudaismo ellenistico.

In I Giovanni 1:1 è improbabile che la frase "Parola di vita" abbia il significato di Logos nel senso teologico e tecnico; contro questa ipotesi stanno sia il contesto sia la costruzione della frase. Anche se la Lettera è dello stesso autore del Vangelo (cosa che alcuni studiosi mettono in dubbio), essa può tuttavia risalire a un'epoca precedente all'adozione di una dottrina del Logos pienamente sviluppata. In questo contesto il senso da preferire è "vangelo cristiano".

In Apocalisse 19:13, dietro l'attribuzione del titolo di Logos di Dio alla figura trionfante potrebbe esserci il significato di "vangelo"; *cfr.* 6:2, dove la figura che emerge è il vangelo che avanza trionfalmente.

Possiamo paragonare anche le immagini contenute in Sapienza 18:15–16. Ma poiché in Apocalisse si dice esplicitamente che la figura è il Re dei Re e il Signore dei Signori, in essa devono esserci maggiori significati metafisici latenti. Il genere letterario del libro giustifica ampiamente il fatto che questo significato metafisico non sia sviluppato come nel quarto Vangelo.

Tutti e tre i versi spiegano il modo in cui la pienezza del Cristo risponde pienamente a tutti i simboli e le idee che servivano da preparazione; inoltre, dimostrano che molti brani, per giungere a una piena spiegazione, necessitano di un'esegesi che si appoggia su fonti diverse. Gesù dà un senso nuovo alla terminologia che prima di lui esprimeva misteri minori.

Bibliografia. Pauly–Wissowa, s.v. "Logos"; C.H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 1954, tr. it. Brescia, 1974, **in it.** A. Debrunner e G. Kittel, *GLNT*, 6:199–380; H. Haarbeck e B. Klappert, *DCBNTT*, pp. 1159–1189; *Enc. Fil.* D. Pazzini, *In principio era il logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni,* Paideia, 1983; C. Kruse, *Il vangelo di Giovanni*, GBU, Chieti, 2007.
(J.N. Birdsall)

*Filone; *Giovanni, vangelo

LOIDE

Nonna di *Timoteo, presumibilmente la madre di *Eunice (II Tim. 1:5). Paolo fa riferimento alla sua fede cristiana: se fosse stata semplicemente una giudea pia, difficilmente l'apostolo sarebbe stato a conoscenza della sua devozione. È difficile trovare altri accenni a questo nome in quell'epoca. (A.S. Wood)

LOMBI

Si veda *coscia.

LOT

(Ebr. *lôṭ*, "copertura"?). Figlio di Aran, fratello più giovane di Abramo, e dunque nipote del patriarca. Il suo nome, se si prescinde dal racconto che troviamo in Genesi, è assente dall'AT (fatta eccezione per i riferimenti ai suoi discendenti in Deut. 2:9, 19; Sal. 83:8), ma egli è menzionato dal nostro Signore in Luca 17:28–32 e anche da Pietro in II Pietro 2:7–8.

Lot accompagnò Tera, Abramo e Sara nel loro viaggio da Ur a Caran, e insieme ad Abramo e Sara arrivò in Canaan, poi scese in Egitto e tornò di nuovo in Canaan (Gen. 11:31; 12:4–5; 13: 1).Qualche problema caratteriale compare per la prima volta quando egoisticamente Lot sceglie la valle del Giordano, piena di corsi d'acqua (Gen. 13:8–13). Questa scelta lo portò in mezzo a uomini scellerati residenti a Sodoma, e qui dovette essere salvato dalle conseguenze della sua follia, prima da Abramo (Gen. 14:11–16), e poi da due angeli (Gen. 19). Nel secondo episodio egli rivelò sia la sua debolezza sia la sua inclinazione al compromesso. In Genesi 19:29 la sua liberazione da Sodoma è collegata espressamente alla considerazione di Dio per Abramo.

Quando era in stato di ubriachezza le sue due figlie concepirono da lui dei figli, che divennero poi gli antenati dei moabiti e degli ammoniti (Gen. 19:30–38;*cfr.* Deut. 2:9, 19; Sal. 83:8).

Il nostro Signore attinse alla storia di Lot e di sua moglie per un insegnamento sul suo ritorno, (Luca 17:28–32), ponendo così il suo suggello alla sua storicità. II Pietro 2:7–8 asserisce enfaticamente la sua giustizia. È probabile che Pietro

qui faccia deliberata allusione alla preghiera che Abramo rivolse a Dio in favore dei "giusti" di Sodoma. (G.W. Grogan)

*Abraamo; *Genesi, libro; *Patriarchi

LUCA

Tra i compagni di Paolo che mandarono i propri saluti nella lettera inviata a Colosse c'era "Luca (gr. *Loukas*) il caro medico" (Col. 4:14); il modo in cui è descritto suggerisce che egli abbia fornito aiuto medico a Paolo, sicuramente durante l'ultimo periodo di prigionia. In Filemone 24, lettera scritta probabilmente nello stesso periodo, è descritto come un compagno di Paolo, il che suggerisce che il suo aiuto nell'opera del vangelo non era limitato alla sua competenza medica. C'è un terzo riferimento a lui in ciò che sembra essere stato uno degli ultimi messaggi di Paolo: "Solo Luca è con me" (II Tim. 4:11), e questo conferma lo stretto legame tra i due. Generalmente si pensa che fosse un gentile, ma E.E. Ellis (pp. 51–53) ha sostenuto che Colossesi 4:11 si riferisca a un gruppo particolare dell'ampia cerchia dei giudeocristiani, e che conseguentemente Luca può essere stato un giudeocristiano della diaspora.

Ireneo (180 d.C. *ca.*) è la prima persona che si riferisce chiaramente a Luca e lo considera come l'autore del terzo Vangelo e degli Atti. La stessa tradizione si trova nel Canone muratoriano e nel cosiddetto prologo anti–marcionita, del Vangelo di Luca. L'ultimo di questi documenti parla di Luca che proviene da Antiochia di Siria, dicendo che servì il Signore senza le distrazioni di una moglie o di una famiglia, fino a quando morì all'età di 84 anni in Boeotia; l'antichità e l'affidabilità di questa tradizione sono incerte.

La tradizione che considera Luca autore del Vangelo omonimo e di Atti può essere fatta risalire agli inizi del II sec. Il fatto che Marcione, un seguace fanatico della teologia di Paolo, scelse Luca come unico Vangelo da lui accettato, probabilmente implica che egli lo considerasse l'opera di uno dei compagni di Paolo. Atti contiene un numero di brani scritti alla prima persona plurale che descrivono eventi dal punto di vista di un compagno di Paolo (Atti 16:10–17; 20: 5–21:18; 27:1–28:16). Il fatto che l'autore di Atti non abbia riscritto questi brani in terza persona si spiega meglio se lo si identifica con il loro autore. Dei possibili compagni di Paolo, che sono a noi noti a partire dalle epistole ma che non sono nominati in Atti, Luca emerge come il probabile autore di Atti e quindi anche del terzo Vangelo. Questa identificazione si trova in una variante di Atti 20:13 ("Ma io, Luca, e quelli che erano con me, salimmo a bordo") che può risalire agli inizi del II sec.

L'argomentazione fondata sull'evidenza interna di Atti è forte. Ma è confermata da testimonianze esterne della tradizione risalente al II sec. (si veda sopra), e specialmente dal fatto che nessun altro candidato è stato suggerito come autore degli Atti. La tesi che la tradizione si fondi su una deduzione derivata dal NT e che quindi non ha alcun valore indipendente è una pura ipotesi. L'obiezione secondo cui l'immagine della prima chiesa in Atti, e di Paolo in particolare, non siano quelle che ci si aspetterebbe da un compagno di Paolo, a prima vista pare un'obiezione molto forte, ma a essa si può rispondere (F.F. Bruce, *NBCR*, pp. 968–973).

Lo stile letterario di Luca e di Atti dimostra che il loro autore era una persona acculturata con notevoli capacità espressive. Le tracce del linguaggio medico e l'interesse per problematiche mediche, presenti in entrambe le opere, sono coerenti con la paternità del "caro medico". I talenti di Luca come storico sono stati riconosciuti da molti studiosi che hanno valutato la sua opera secondo la tradizione classica, paragonandolo ai grandi storici dell'antichità.

L'ammirazione di Luca per Paolo si evince chiaramente nella lettura di Atti. Grazie al suo stretto contatto con gli altri leader cristiani, e in ragione delle sue visite a Gerusalemme e a Cesarea (*cfr.* Atti 21:17–20), Luca ebbe ampie opportunità di acquisire una conoscenza di prima mano sulla vita di Gesù e sulla storia della prima chiesa cristiana. Egli poteva giustamente sostenere nel prologo al suo Vangelo che era ben qualificato per il suo compito, avendo attentamente e lungamente indagato i fatti importanti, come erano stati trasmessi da testimoni credibili nella chiesa (Luca 1:1–4).

L'immagine che emerge è quella di un uomo senza pretese, che possedeva forti simpatie umane e che si considerava un servo di Dio. Con i suoi grandi doni letterari, storici e teologici era adatto a raccontare gli inizi del cristianesimo in un modo nuovo, che rispondeva ai bisogni della seconda generazione della chiesa.

Bibliografia. F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 3 ed., 1990, pp. 1–34; C.K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, 1961; E.E. Ellis, *The Gospel of Luke*, 2 ed., 1974, pp. 2–62; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971; C.J. Hemer, *BJRL* 60, 1977, pp. 28–51, **in it.** B. Prete, *L'opera di Luca: contenuti e prospettive*, Torino, 1986; J.A. Fitzmyer, *Luca Teologo: aspetti del suo insegnamento*, Brescia, 1991; E. Josef, *Luca. Un ritratto teologico*, Brescia, 1998. (I.H. Marshall)

LUCA, VANGELO

I. Schema dei contenuti

a) Prefazione (1:1–4).
b) La nascita e l'infanzia di Gesù (1:5–2:52).
c) Giovanni Battista e Gesù (3:1–4:13).
d) Il ministero in Galilea (4:14–9:50).
e) Verso Gerusalemme (9:51–19:10).
f) Il ministero in Gerusalemme (19:11–21:38).
g) La passione e la risurrezione di Gesù (22:1–24:53).

II. Le fonti del Vangelo

Lo schema generale di Luca è simile a quello degli altri due Vangeli sinottici. Con Matteo condivide l'interesse per la nascita di Gesù, sebbene i due Vangeli narrino la storia a partire da prospettive diverse. Segue lo schema generale del ministero di Gesù che si trova in Marco (e anche in Matteo), ma ha una sezione piuttosto lunga sul viaggio di Gesù dalla Galilea a Gerusalemme. Indipendentemente dal fatto se Marco in origine comprendesse qualche racconto sulle apparizioni di Gesù successive alla risurrezione, Luca e Matteo presentano entrambi un proprio resoconto di queste apparizioni.

I contenuti di Luca si trovano in gran parte anche negli altri due Vangeli. In generale si concorda sul fatto che Marco è una delle fonti maggiori di Luca e che, come Matteo, anche Luca trasse dal primo Vangelo la maggior parte dei racconti sul ministero e sulle azioni di Gesù. Quasi tutto il contenuto di Marco è incluso in Luca, ma esso è rielaborato nello stile letterario maggiormente raffinato di quest'ultimo. Luca presenta anche molto dell'insegnamento di Gesù che si trova in Matteo (ma non in Marco), e generalmente si ritiene che i due Vangeli fossero dipendenti da qualche fonte comune orale o scritta (o da una collezione di fonti). È molto meno probabile che uno dei Vangeli fosse dipendente dall'altro per questo materiale. Sebbene continui a essere incerta la relazione tra le fonti di Giovanni e i Vangeli sinottici, è evidente che Luca e Giovanni lasciano trasparire l'uso di tradizioni comuni, specialmente nella storia della passione e della risurrezione. Inoltre, in Luca ci sono molte informazioni su Gesù che sono peculiari a questo Vangelo, molte delle quali si trovano nel racconto del viaggio di Gesù verso Gerusalemme. In casi in cui Luca a prima vista sembra dipendere da Marco, come nel racconto dell'Ultima Cena, è molto probabile che abbia avuto accesso anche ad altre tradizioni.

Tutto ciò significa che Luca dipendeva da varie fonti di informazione per la stesura del suo Vangelo, a dimostrazione della sua affermazione (Luca 1:14) che molti avevano intrapreso a ordinare una narrazione dei fatti accaduti. La stessa affermazione suggerisce che Luca non solo conoscesse resoconti scritti del ministero di Gesù, ma che era a contatto anche con testimoni oculari, e che scrisse il suo Vangelo solo dopo un'attenta ricerca condotta a partire dalle sue fonti di informazione.

III. Paternità, data e luogo di composizione

Il problema della paternità di Luca è strettamente legato a quello della paternità di *Atti. I due libri sono parti di un'unica opera e i tentativi di negare la loro comune paternità non hanno avuto successo. La tradizionale attribuzione di entrambi i libri a Luca resta ancora l'ipotesi più probabile. Per quanto riguarda il Vangelo, esso contiene pochi dati che possono essere usati sia a favore, sia contro l'attribuzione tradizionale. La tesi secondo cui esso respirerebbe l'atmosfera del periodo sub–apostolico (praticamente dopo la morte di Luca) è troppo soggettiva per poter attrarre consensi.

Ciò che il dibattito moderno sulla paternità ha portato alla luce è che Luca non era un pedante imitatore di Paolo nella sua prospettiva teologica. Egli aveva il suo proprio punto di vista sulla fede cristiana. Il suo Vangelo, dunque, non è in alcun modo una reinterpretazione paolina della storia di Gesù, ma rappresenta la valutazione indipendente di Luca stesso, dell'importanza di Gesù: una valutazione fondata sulle tradizioni tramandategli dalla chiesa primitiva. Non sappiamo come Paolo considerasse la vita terrena di Gesù poiché vi fa così poche allusioni nelle sue lettere, e non abbiamo quindi alcun modo di paragonare le sue vedute con quelle di Luca. Se non siamo in grado di accertare la misura del loro accordo, similmente non lo siamo per presupporre alcun disaccordo tra i due.

In un certo senso, l'identificazione dell'autore del Vangelo getta pochissima luce su di esso poiché non sappiamo quasi niente sull'autore tranne ciò che può essere raccolto da Luca e Atti. In un altro senso, invece, conoscere l'identità dell'autore è importante poiché conferma che si trattava di una persona ben qualificata (in sintonia con la propria presentazione) a conoscere i contenuti della tradizione evangelica e a riformularli. Le credenziali storiche del Vangelo sono molto più grandi di quelle che avrebbero avuto se si fosse trattato dell'opera di un personaggio sconosciuto appartenente a un'epoca posteriore.

Non sappiamo quando o dove sia stato scritto il Vangelo. Ci sono due possibilità reali a proposito della data, vale a dire gli inizi degli anni'60, oppure l'ultima decade del primo secolo. La decisione

dipende dalla data che viene assegnata a Marco, e dal fatto se Luca stesse scrivendo o meno dopo la caduta di Gerusalemme profetizzata da Gesù. Una data precedente al 70 non può essere esclusa per Marco. Nel caso di Luca, i riferimenti precisi alla caduta di Gerusalemme, che sono più frequenti da un punto di vista comparativo, anche se fondati su autentiche profezie di Gesù, possono riflettere un interesse per il compimento della profezia. Dall'altro lato, la mancanza di interessi per la caduta di Gerusalemme che si registra in Atti, e il modo in cui quel libro conclude la sua storia prima della morte di Paolo, sono indicazioni molto forti per una data di composizione precedente al 70 d.C. È possibile che la composizione dei due libri fosse pressocchè ultimata prima di quella data, sebbene la data del completamento della stesura può essere stata posteriore.

Benché ci sia una tradizione di data incerta che collega la composizione del Vangelo all'Acaia, bisogna dire anche che nel testo non c'è niente a conferma di questa ipotesi. È più probabile che si debba collegare il Vangelo con Roma (dove Marco era disponibile e dove Luca si trovava insieme a Paolo) oppure con Antiochia in Siria (città con la quale Luca è anche collegato grazie a quella che appare una tradizione più affidabile, e dove probabilmente fu compilata la fonte "Q" che condivise con Matteo). Tuttavia, dietro il Vangelo si trovano senz'altro delle tradizioni presenti in Giudea. Il legame di Luca con la chiesa delle origini in Giudea e nella Siria, ai fini della composizione del suo Vangelo, è in ultima analisi di maggiore importanza che non i luoghi in cui gli accadde di trovarsi.

IV. Scopo e carattere

Siamo fortunati per il fatto che Luca ci ha lasciato una dichiarazione d'intenti all'inizio del suo Vangelo. Nello stesso tempo possiamo trarre alcune conclusioni dal carattere della stessa opera. La sua preoccupazione era quella di presentare il racconto di Gesù in modo da evidenziare, per coloro che credevano in lui, la sua portata e la sua credibilità; egli perseguì questo scopo nell'ambito di un'opera in due parti che proseguì raccontando la storia della primitiva chiesa, per dimostrare come il messaggio del vangelo si diffuse, secondo la profezia e in rispetto del mandato di Dio, fino alle estremità della terra, portando salvezza a coloro che rispondevano all'annuncio. Luca scriveva per gente che in qualche modo era distante dal ministero di Gesù, sia in senso geografico sia in senso temporale. Egli si rivolge a un certo *Teofilo, la cui identità resta sconosciuta, ma si tratta di una dedica letteraria a un amico dell'autore, mentre il libro era inteso per un uditorio più vasto. La dedica suggerisce che fosse rivolto ai membri della chiesa e il contenuto rafforza questa ipotesi, ma nello stesso tempo poteva essere usato sia come un manuale d'istruzione sia come uno strumento per l'evangelizzazione; la sua forma stilistica, in conformità con quella delle opere storiche e letterarie del tempo, suggerisce fortemente che esso aveva di mira questo uditorio più vasto.

Luca scrisse come uomo colto e istruito, e la sua opera ha, molto più degli altri Vangeli, l'aspetto di una produzione letteraria mirata. È chiaro che l'autore era un uomo di lettere, ben familiare con l'AT in greco, ma anche con lo stile della letteratura del tempo, capace di produrre un'opera che avrebbe raccomandato il vangelo in ragione della sua qualità letteraria. Anche se E. Renan, quando descrisse Luca come "il più bel libro che sia stato mai scritto", intendesse biasimarlo piuttosto che lodarlo, il suo commento tuttavia non è senza fondamento. Qui l'arte letteraria è usata al servizio del vangelo.

Nello stesso tempo, Luca scrive in modo specifico da storico. Prove dei suoi interessi e delle sue capacità storiche sono più palesi in Atti, ma anche il Vangelo vuole essere un'opera storica il cui scopo è quello di dimostrare l'affidabilità delle tradizioni su Gesù. Là dove possiamo comparare il suo racconto con le fonti, vediamo che Luca le ha riprodotte fedelmente, benché, naturalmente, egli non le segua con pedanteria letteralistica.

L'abilità letteraria e la capacità storica sono, tuttavia, al servizio di uno scopo consapevolmente evangelistico e teologico. Due importanti gruppi di parole ci portano nel cuore degli interessi di Luca. Il primo è il verbo "portare la buona notizia" (*euangelizomai*), che caratterizza l'annuncio della nascita di Gesù (Luca 1:19; 2:10), la predicazione di Giovanni (Luca 3:18), il ministero di Gesù (Luca 4:18, 43; 7:22; *et al.*) e l'attività della prima chiesa (Atti 5:42; 8:4; *et al.*). Il fatto che il verbo, che si trova frequentemente negli scritti di Paolo, sia praticamente assente dagli altri Vangeli (Matt. 11:5; il sostantivo corrispondente tuttavia è usato molto spesso) è un'indicazione della sua importanza per Luca nel descrivere la natura dell'opera di Gesù e della prima chiesa. L'altra parola chiave è "salvezza" (con i termini affini). L'idea che Dio sta dando un Salvatore al suo popolo è molto presente, in particolare nei racconti della nascita (Luca 1:47, 69, 71, 77; 2:11, 30); benché questo gruppo di parole non sia così cospicuo altrove in Luca e Atti, l'enfasi posta su di esso in apertura dell'opera fornisce la chiave d'intepretazione della natura del messaggio evangelico, proprio come l'enfasi sulla Parola in apertura di Giovanni rappresenta la chiave di lettura del suo Vangelo. In contrasto

con Marco, Luca mette in evidenza la natura del messaggio di Gesù sul Regno di Dio come salvezza per i perduti; e là dove Matteo tende a presentare Gesù come il Maestro di vera giustizia, Luca si concentra maggiormente sulla sua azione come Salvatore; questi contrasti, tuttavia, possono essere fuorvianti se vengono esagerati.

Luca mostra come il ministero di Gesù rappresenti il compimento delle profezie dell'AT (Luca 4: 18–21; 10:23–24; 24:26–27, 44–47). È sorta la nuova era della salvezza, caratterizzata dalla predicazione della buona novella del regno (Luca 16:16). Sebbene la piena realizzazione del governo di Dio appartenga al futuro (Luca 19:11), Dio ha già iniziato a liberare gli uomini e le donne dal potere di Satana e dei demoni (Luca 11:20; 13:16), e i peccatori possono godere il perdono e la comunione con Gesù. In Gesù è stata manifestata la potenza salvifica di Dio stesso (Luca 7:16; Atti 10:38).

Colui mediante il quale Dio agisce in questo modo è evidentemente un profeta, unto con lo Spirito, ma per Luca egli è più di un profeta, superiore anche al profeta unico, uno come Mosè, che il popolo stava aspettando (Luca 24:19–21; Atti 3:22–23). Egli è il re unto che regnerà nel regno futuro (Luca 22:29–30; 23:42), ed egli può già essere descritto come il "Signore", titolo indicante il ruolo di Gesù, confermato dalla sua risurrezione ed esaltazione (Atti 2:36). Dietro questi ruoli adempiuti da Gesù si trova la sua natura unica di Figlio di Dio (Luca 1:32).

Nella sua presentazione del ministero di Gesù, Luca pone un'attenzione particolare sulla preoccupazione di Gesù per gli esclusi; tutti i Vangeli rendono testimonianza di questo fatto storico indiscusso, ma è Luca che si diletta più di tutti nell'attirarvi l'attenzione (Luca 14:15–24; 15; 19:1–10). Egli dimostra quanto Gesù si prendesse cura delle donne (Luca 7:36–50; 8:1–3), dei samaritani (Luca 9:51–56; 10:30–37; 17:11–19) e dei gentili (Luca 7:1–9); eppure Luca rispetta il fatto che il ministero di Gesù era quasi esclusivamente rivolto ai giudei, riservando pochi accenni (Luca 2:32; 13: 28–29; 24:47) alla vasta diffusione del vangelo che avrebbe riportato in Atti. Un'ulteriore preoccupazione di Gesù sulla quale Luca pone attenzione è la sua sollecitudine per il povero e il suo avvertimento che i ricchi che hanno vissuto per sé stessi si autoescludono dal Regno di Dio. Nel regno i valori umani sono soggetti a un capovolgimento radicale. Non c'è spazio per l'autosufficiente il quale pensa che il benessere terreno lo proteggerà dal giudizio (Luca 6:20–26; 12:13–21; 16:19–31) o per colui che si giustifica da sé senza vedere alcun bisogno di ravvedimento (Luca 18:9–14). Al contrario, l'accesso al regno è riservato ai poveri, cioè a coloro che hanno coscienza della propria povertà e di conseguenza confidano in Dio, e ai penitenti che riconoscono il proprio peccato e si affidano alla misericordia di Dio. Questo ravvedimento equivale a un volgersi dal peccato di tutto cuore per seguire prontamente Gesù, quale che sia il costo (Luca 9:23); e tale costo può implicare la rinuncia a ciò che si possiede (Luca 14:33; 19:8).

L'immagine di Gesù in Luca, senza dubbio, ha lo scopo di essere un esempio e un modello per i suoi discepoli. Ciò si vede paragonando la vita di Gesù nel Vangelo con la descrizione della vita della chiesa e dei suoi membri nel libro degli Atti. Così come la vita di Gesù è stata governata dal disegno di Dio, parzialmente rivelato nelle profezie dell'AT, allo stesso modo la vita della chiesa è in ogni momento guidata e diretta da Dio. Così come Gesù compì la sua opera con la potenza dello Spirito (Luca 4:14, 18), ugualmente la primitiva chiesa era ripiena dello Spirito per svolgere il compito della testimonianza (Luca 24:49). Similmente, così come Gesù era un uomo di preghiera, che traeva guida e ispirazione dalla sua comunione con Dio (Luca 3:21; 6:12; 9:18, 28–29; 22:32), la chiesa deve costantemente rivolgersi a Dio nella preghiera (Atti 1:14).

Questa, in linee generali, è la caratteristica immagine lucana di Gesù e del suo insegnamento, caratterizzata da diversi aspetti molto significativi. Per prima cosa essa presenta la vicenda di Gesù in termini di compimento della profezia. Per Luca la categoria di *promessa e compimento* è di grande importanza e fornisce la struttura del suo ragionamento storico. Secondo, Luca sottolinea fortemente la presenza reale della salvezza nel ministero di Gesù. L'accento cade su ciò che Gesù compì piuttosto che sul futuro, per quanto la dimensione futura non è per nulla mancante. Terzo, Luca lega il ministero di Gesù alla nascita della prima chiesa e mostra come la seconda sia derivata dal primo. Egli è consapevole che gli esordi del cristianesimo comprendevano entrambe le aree coperte dal Vangelo e dagli Atti.

La conseguenza di queste considerazioni è di mostrare che la vicenda di Gesù faceva parte della storia. Il dibattito moderno più importante a proposito di Luca, quello di H. Conzelmann, sostiene che Luca considerò il ministero di Gesù come lo spartiacque della storia (preceduto dalla storia di Israele e seguito dal periodo della chiesa). Conzelmann sostiene che questa era una nuova comprensione della persona di Gesù che si contrapponeva a quelle precedenti. Le prime interpretazioni vedevano in Gesù colui che proclamava l'imminenza del Regno di Dio. Luca scrisse in un tempo in cui la Chiesa iniziava a godere di un'esistenza sta-

bile, mentre la speranza futura della realizzazione del regno si era rivelata una speranza deludente. In effetti, Luca avrebbe rimodellato la teologia cristiana per adattarla alla seconda generazione così come alle seguenti, praticamente abbandonando la speranza per l'imminente fine del mondo, e considerando il ministero di Gesù come il punto di svolta nella storia dei rapporti divini con gli uomini, piuttosto che come l'immediato preludio della fine. L'appello cristiano a ravvedersi prima della fine imminente era trasformato in una presentazione storica della venuta di Gesù e del periodo della chiesa durante il quale lo Spirito Santo avrebbe spinto i suoi membri alla missione, sostituendo così la speranza del futuro Regno di Dio.

Al pari di molte prime stesure di una tesi, l'interpretazione che Conzelmann dà di Luca è unilaterale ed esagerata, ma tuttavia ha avuto il merito di dimostrare che Luca era un attento teologo, e di incoraggiare altri studiosi a offrire una comprensione più equilibrata della sua teologia. La verità è piuttosto che il messaggio di Gesù e della prima chiesa non era unilateralmente futurista come suggerisce Conzelmann, e che Luca attira semplicemente l'attenzione sugli aspetti attuali di quel messaggio. La "Storia della Salvezza" non è stata assolutamente un'invenzione di Luca. Allo stesso tempo, Luca non elimina affatto la speranza per la venuta della fine, e la sua opera conserva l'elemento di tensione tra la realizzazione presente e la speranza futura che è tipica del primo cristianesimo. La conseguenza di questa opera, tuttavia, è di spingere la chiesa lontana dalla ricerca dei segni apocalittici dell'arrivo della fine, verso una concentrazione sul compito dell'annuncio dell'evangelo.

È importante fare una distinzione tra i fattori che hanno modellato l'opera di Luca e gli scopi consapevoli che lo hanno orientato nello scrivere. Tra i primi dobbiamo annoverare il bisogno di presentare nuovamente la vicenda di Gesù in un modo che fosse aggiornato per la chiesa dei suoi giorni. Tra i secondi quello principale è stato il desiderio di presentare Gesù come il Salvatore e mostrare il modo in cui lo Spirito avesse costituito la chiesa come testimone di Gesù. Nella combinazione di questi fattori e propositi possiamo trovare la chiave per la natura distintiva di questo Vangelo in cui una narrazione storica è divenuta un mezzo per equipaggiare la chiesa all'evangelizzazione.

Bibliografia. Commentari sul testo inglese: S.W. Danker, *1988*; E.E. Ellis, *NCB*, 2 ed., 1974; C.H. Talbert, 1982; D. Gooding, 1987; C.A. Evans, *NIBC*, 1990; C.F. Evans, *TPINTC*, 1990; sul testo greco: I.H. Marshall, *NIGTC*, 1978; J.A. Fitzmyer, AB, 1981–5; J. Nolland, WBC; 1989–93; in ted. W. Grundmann, *THNT*, 3, 1966; H. Schürmann, *HTKNT*, 1, 1969, tr. It. Brescia, 1983; J. Ernst, *Regensburger NT*, 1977, tr. It. Brescia, 1985; G. Schneider, *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT*, 1977. Studi: H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, 1960, tr. it. Casale Monferrato, 1996; S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke–Acts*, 1973; C.H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke–Acts*, 1974; E. Franklin, *Christ the Lord*, 1975; J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, 1976. R.J. Maddox, *The Purpose of Luke–Acts*, 1982; D.L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, 1987; F. Bovon, *Luke the Theologian*, 1987; I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970; B.E. Beck, *Christian Character in the Gospel of Luke*, 1989; M.D. Goulder, *Luke a New Paradigm*, 1989, **in it.** *CBI* 3, pp. 135–185; *PS* 2, pp. 199–216; *IS*, 2, pp. 215–286; Roullier–Varone, *Il Vangelo di Luca: testi e teologia*, Assisi, 1983; J–N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo: la scrittura narrativa nel Vangelo di Luca*, Brescia, 1991; S. Grasso, *Luca*, Torino, 1999; E. Schweizer, *Luca*, Brescia, 2000; F. Craddock, *Luca*, Torino, 2002; R. Meynet, *Luca: analisi retorica*, Bologna, 2003; L. Morris, *Il Vangelo secondo Luca*, GBU, Chieti, 2003; A. Just, *Luca*, Roma, 2006; F. Bovon, *Il vangelo di Luca*, Brescia, 2 voll., 2005–2007; (I.H. Marshall)

*Canone del NT; *Vangeli sinottici

LUCE

La parola è usata in relazione a gioia, benedizione e vita e in contrasto a sofferenza, avversità e morte (*cfr.* Gen. 1:3–4; Giob. 10:22; 18:5–6). In epoca molto antica significava anche presenza e favore divini (*cfr.* Sal. 27:1; Is. 9:2; II Cor. 4:6) in contrasto al giudizio di Dio (Am. 5:18). Da queste e altre fonti nasce il dualismo etico tra luce e tenebre, vale a dire tra bene e male, che nel NT è abbastanza accentuato (*cfr.* Luca 16:8; Giov. 3:19–21; 12:36; II Cor. 6:14; Col. 1:12–13; I Tess. 5:5; I Pie. 2:9). Alcuni, *p.e.* C.H. Dodd, hanno pensato a questo proposito che i parallelismi ellenistici siano importanti, ma una tale inferenza non è necessaria se si tiene conto della presenza di questo uso dualistico nel giudaismo; si pensi *p.e.* al tema della guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre nella *Regola della guerra* (*Qumran), un testo che fornisce una spiegazione più pertinente al concetto neotestamentario.

La *santità di Dio è espressa in termini di luce, *p.e.* in I Timoteo 6:16, dove si dice che egli abita una "luce inaccessibile"; *cfr.* I Giovanni 1:5, dove è detto che "Dio è luce", e altri passi della stessa epistola dove vengono elaborate le implicazioni di

questo discorso per il credente. La stessa idea si coglie nell'espressione tipicamente ebraica di "figli della luce" usata per due volte da Paolo (Ef. 5: 8; *cfr.* I Tess. 5:5; Giov. 12:36).

Nel Vangelo di Giovanni il termine luce non si riferisce tanto alla santità di Dio, quanto alla *rivelazione* del suo amore e alla penetrazione di questo amore nelle vite ottenebrate dal peccato. Per questo Cristo parla di sé stesso definendosi "la luce del mondo" (Giov. 8:12; 9:5; *cfr.* 12:46), e nel sermone sul monte applica la stessa espressione ai suoi discepoli (Matt. 5:14–16). Similmente, Paolo può parlare della "luce della conoscenza della gloria di Dio che rifulge nel volto di Gesù Cristo" e dire di Dio che "risplendè nei nostri cuori" (II Cor. 4:4–6).

Bibliografia. Arndt; *ISBE*; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, pp. 201–212, tr. it. Brescia, 1974; D. Flusser, "The Dead Sea Sect e Pre–Pauline Christianity", *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, a cura di C. Rabin e Y. Yadin, 1958, pp. 215–266, **in it.** H. Conzelmann, *GLNT* 15:361–492; H.C. Hahn, *DCBNT*, pp. 938–947; *DIB*, pp. 798–804; *DPL*, pp. 980–982; G. Ibba, *La sapienza di Qumran: il Patto, la luce e le tenebre, l'illuminazione*, Roma, 2000. (E.E. Ellis)

*Fuoco; *Gloria; *Lampada; *Luna; *Sole

LUCIFERO

(Lat. "portatore di luce"). Questo era il nome lat. del pianeta Venere, l'astro più brillante del cielo, a parte il sole e la luna, che a volte appare come la stella della sera, a volte come la stella del mattino. In Isaia 14:12 è la traduzione di *hēlēl* ("astro mattutino": LXX *heōsphoros*, "portatore di luce"; *cfr.* la parola araba per Venere, *zuhratun*, "colui che è splendente"), ed è applicata sarcasticamente come titolo al re di Babilonia, che nella sua gloria e pompa si è posto fra gli déi. Questo nome si adattava bene al periodo in cui la civiltà babilonese emerse dalle ombre della storia, ed era legato fortemente all'astrologia. I babilonesi e gli assiri personificarono la stella del mattino come Belit e Ištar. Alcuni hanno creduto che la frase "figlio del mattino" possa riferirsi alla luna crescente; *cfr.* Gray in *ICC*, *ad loc.*; altri (*p.e.* S.H. Langdon, *ExpT* 42, 1930–1, pp. 172ss.) pensano a una identificazione con il pianeta Giove. La similarità della descrizione qui con quella di brani come Luca 10:18 e Apocalisse 9:1 (*cfr.* 12:9) ha portato all'applicazione del titolo a Satana. Apocalisse 22:16 dimostra che il vero portatore di questo titolo deve essere il Signore Gesù Cristo nella sua gloria. (D.H. Wheaton)

*Angelo; *Satana

LUCIO

Il gr. *Loukios*, trascrive o riproduce il nome proprio romano Lucius. *Loukas* (Luca) ne era un diminuitivo. (*Cfr.* Ramsay, *BRD*, pp. 370–384, per le iscrizioni.) **1**. Profeta cirenaico e maestro di Antiochia (Atti 13:1), probabilmente uno fra i primi missionari venuti ad Antiochia (*cfr.* Atti 11:19–21). Un strana citazione africana di Atti 13:1 notata da Zahn (*cfr.* *INT*, 3, pp. 28–29) aggiunge "il quale rimane fino a questo giorno". Probabilmente questo scrittore, come Efrem siro *in loc.*, identifica Lucio con il Luca antiocheno della tradizione. **2**. Compagno di Paolo in Corinto, che manda saluti in Romani 16:21. Egli è "parente" di Paolo, cioè giudeo (*cfr.* Rom. 9:3). Origene *in loc.* menziona un'identificazione con Luca. In entrambi questi casi è improbabile che sia Luca. Erano indubbiamente giudei; Luca, al contrario, era certamente un gentile (si veda Col. 4:11, 14).

Bibliografia. H.J. Cadbury, *BC*, 1. 5, pp. 489–495. (A.S. Wood)

LUD, LUDIM

In Genesi 10:22 e in I Cronache 1:17 Lud è uno dei discendenti di Sem. Giuseppe Flavio (*Ant.* 1.144) parla dei lidi (*Lidia) come suoi discendenti. Il racconto di Erodoto sui lidi (50.7) non preclude un'origine semitica. In Isaia 66:19 Lud è una nazione gentile caratterizzata dall'uso dell'arco (probabilmente non vero per la Lidia); in Ezechiele 27:10 e 30:5 essi sono alleati di Tiro e dell'Egitto rispettivamente, e come tale la Lidia (*Lūdu*) è menzionata negli annali neo–babilonesi. Ludim appare in Genesi 10:13 e I Cronache 1: 11 come discendente di Cam, e in Geremia 46: 9 come un tiratore d'arco mercenario dell'Egitto. Questa può essere una nazione africana sconosciuta, ma alcuni studiosi emendano con *Lubim* (Libia), e anche il singolare *Lud* con *Lub* in alcuni passi. (K.L. McKay)

LUIT, SALITA

Località in Moab dove il popolo fuggiva davanti ai babilonesi (Is. 15:5; Ger. 48:5). Eusebio la colloca tra Areopolis e Zoar, ma non è identificata con certezza. (J.D. Douglas)

LUNA

La creazione della luna è narrata in Gen. 1:16, dove vi si allude con l'espressione "la luce minore", per contrasto con il sole. Era posta nei cie-

li per presiedere alla notte e, insieme agli altri luminari, essere "segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni" (1:14). La sua apparizione in fasi regolari nel cielo notturno rappresentò la base per i primi calendari, e la parola usata più comunemente (*yārēaḥ*) per indicarla è strettamente connessa a *yeraḥ*, "mese". La stessa parola si trova in accad. ([w]*arḫu*), ugaritico (*yrḫ*), fenicio (*yrḥ*) e altre lingue semitiche. Un'altra parola, meno usata, è *l*^e^*ḇānâ* "bianca" (Cant. 6:10; Is. 24:23; 30:26).

Il primo giorno di ogni nuovo mese era considerato santo. Da qui l'associazione veterotestamentaria del "novilunio" mensile con il sabato settimanale (*p.e.* Is. 1:13). Questo nuovo inizio era caratterizzato da sacrifici specifici (Num. 28: 11–15) per cui si suonavano le trombe (Num. 10: 10; Sal. 81:3). Amos descrive i mercanti dei suoi giorni, in fervente attesa della fine della luna nuova e del sabato così da poter riprendere i loro scambi fraudolenti. Sembra dunque che il novilunio sia stato considerato alla stregua del sabato, come giorno in cui non dovevano essere fatti lavori normali. Tuttavia, il riferimento potrebbe essere al novilunio del settimo mese, a proposito del quale la legge stabiliva in modo specifico che non doveva essere compiuto alcun lavoro servile (Lev. 23:24–25; Num. 29:1–6). II Re 4:23 fa pensare che sia il novilunio sia il sabato erano occasioni propizie per consultare i profeti, ed Ezechiele segnala il novilunio come un giorno speciale per l'adorazione (Ez. 46:1, 3).

La luna è menzionata, insieme al sole, come un segno di permanenza (Sal. 72:5). È citata come una meraviglia della creazione (Sal. 8:3), e in ragione del suo comportamento, come un indizio per il ritorno del Messia (Mar. 13:24; Luca 21:25). Salmo 121:6 suggerisce che era riconosciuta come capace di influenzare la mente, e nel NT delle parole gr. significanti letteralmente "lunatico" sono usate in Matteo 4:24 e 17:15.

In Giob. 31:26 la luna è citata come un oggetto di culto idolatrico, e l'archeologia ha mostrato che nell'antica Asia occidentale era deificata dai tempi dei sumeri fino all'epoca islamica. In Mesopotamia il dio sumero Nanna, chiamato *Sin in lingua accadica, era adorato in particolare a Ur, dove era il dio principale della città, e anche nella città di Caran in Siria, che aveva stretti legami religiosi con Ur. I testi ugaritici hanno rivelato che qui una divinità lunare era adorata con il nome di *yrḫ*. Sui monumenti il dio è rappresentato dal simbolo di una luna crescente (*amuleto). Ad Asor in Israele è stato scoperto un piccolo santuario cananeo della fine dell'Età del Bronzo che conteneva una stele di basalto rappresentante due mani alzate nell'atto di adorare la luna crescente, forse indicanti che il santuario era dedicato a una divinità lunare (si veda *IBA*, fig. 112). (T.C. Mitchell)

*Creazione; *Idolatria

LUSSURIA

La parola ebraica *nepeš* esprime in Esodo 15:9 e in Salmo 78:18 bramosia, voglia o desiderio, ma in Proverbi 10:24 porta con sé la promessa della soddisfazione. Il gr. *epithymia* esprime ogni desiderio intenso, lasciando all'aggettivo o al contesto di determinare la natura di un tale desiderio. Perciò è usato per indicare il desiderio intenso e puro di Cristo, Luca 22:15, e il desiderio di Paolo di essere con Cristo, Filippesi 1:23, nonché per la sua impazienza di vedere i suoi convertiti, I Tessalonicesi 2:17. Eppure in I Pietro 4:3 esso figura in una lista di vizi pagani, e gli aggettivi "terreno", "malvagio" "giovanili" e "ingannevole" sono a esso legati in Tito 2:12; Colossesi 3:5; II Timoteo 2:22; e Efesini 4:22 rispettivamente. Il riferimento alla passione sessuale si trova in Efesini 2:3; I Giovanni 2:16; I Pietro 2:11 (*cfr.* LXX e Giuseppe Flavio, *Ant.*). In Galati 5:17 l'intenso desiderio dello Spirito è contrapposto a quello della carne. Altri termini affini sono *pathos*, "passione" (I Tess. 4: 5); *orexis*, "brama intensa" (Rom. 1:27), e *hēdonē*, "piacere" (Giac. 4:3).

Bibliografia. *BAGD*; *HDB*; B.S. Easton, *Pastoral Epistles*, 1947, pp. 186ss.; *MM*, **in it.** H. Schönweiss, E. Beyreuther, *DCBNT*, pp. 457–464. (D.H. Tongue)

LUZ

L'antico nome della città vicino alla località chiamata *Betel da Giacobbe, dopo che ebbe la visione della scala che poggiava sulla terra e la cui cima toccava il cielo (Gen. 28:19; 35:6; 48:3). Fu il luogo del soggiorno di Giacobbe vicino alla città, piuttosto che la stessa città, a ricevere il nome di Betel (Gios. 16:2), ma questa località successivamente divenne così importante che il nome fu attribuito alla stessa città (Gios. 18:13; Giu. 1:23). La città, tuttavia, era nota ancora agli abitanti cananei come Luz, perché quando gli israeliti la presero all'epoca della conquista, un cananeo che essi obbligarono a mostrar loro l'ingresso per aver salva la vita fuggì nel "paese degli ittiti" e fondò lì un'altra città con lo stesso nome (Giu. 1:24–26).

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 371. (T.C. Mitchell)

M

MAACA

1. Maaca è usato come nome maschile per i seguenti personaggi: il padre di Sefatia, uno degli uomini di Davide (I Cro. 27:16); il padre di Canan, uno dei guerrieri di Davide (I Cro. 11:43); il padre di *Achis, re di Gat ai tempi di Davide e Salomone (1 Sam. 21:10–15). 2. E anche usato come nome femminile: per la concubina di Caleb, madre di Seber e Tirana (I Cro. 2:48); per la moglie di Machir, madre di Perez (I Cro. 7:16); per la moglie di Gabaon, o Ieiel, uno degli antenati di Saul (I Cro. 8:29; 9:35); per la figlia di Talmai, re di Ghesur, che sposò Davide e fu madre di Absalom e Tamar (II Sam. 3:3); per la moglie favorita di Roboamo, madre di Abiiah e figlia di Absalom (II Cro. 11:20–22); per la moglie preferita di Roboamo, madre di Asa la regina madre di Giuda che fu tale fino al momento in cui fu rimossa a causa della sua idolatria (II Cro. 15:16) (*regina). 3. Figlio di Naor, fratello di Abramo, e della sua concubina Reuma; fu chiamato Maaca, ma non ci sono indicazioni sul sesso (Gen. 22:24). 4. E anche il nome di un piccolo stato a sud–ovest del monte Ermon, rientrante nel territorio della mezza tribù di Manasse (Deut. 3:14; Gios. 13:8–13) e che probabilmente si estendeva oltre il Giordano fino ad *Abel–Bet–Maaca. Al tempo di Davide il regno arameo fornì 1000 soldati per il tentativo ammonita e arameo di annientare Israele. In seguito alla sconfitta subita a Chelam, Maaca divenne con ogni probabilità uno stato vassallo di Davide (II Sam. 10). Successivamente fu assorbito nel regno di Damasco che era stato ricostituito al tempo di Salomone (I Re 11:23–25).

Bibliografia B. Mazar, "Geshur e Maacah", *JBL* 80, 1961, pp. 16ss. (M. Beeching, A.R. Millard)

MAANAIM

(Ebr. ***maḥ**^a^**nayim***, "due campi"). Località in Galaad dove Giacobbe vide gli angeli di Dio prima di raggiungere Penuel e incontrare Esau (Gen. 32: 2). Indicata come una città levitica (merarita) appartenente al territorio di Gad (Gios. 21:38; I Cro. 6:80), Maanaim era ai confini tra Gad e la Galaad di Manasse (Gios. 13:26, 30). Fu per breve tempo la capitale di Is–Boset, figlio di Saul (II Sam. 2:8, 12, 29), e successivamente rifugio di Davide che fuggiva da Absalom (II Sam. 17:24, 27; 19:32; I Re 2:8), per poi diventare la sede di un prefetto distrettuale di Salomone (I Re 4:14). La localizzazione di Maanaim è ancora incerta; *cfr.* J.R. Bartlett in *POTT*, p. 252, n. 47. Di solito viene localizzata al centro della parte settentrionale di Galaad a Ḫirbet Maḫne el–Fōca, a 20 km. a nord del fiume Iabbok, ma siccome il confine di Gad segue il corso dello Iabbok, probabilmente è meglio localizzare Maanaim oltre la sponda settentrionale dello Iabboc. Secondo II Samuele 2:29 Maanaim si trovava a una certa distanza dal Giordano, quale che sia l'interpretazione di "Bitron". Se (come si pensa comunemente) Bitron significa "crepaccio, gola", Abner andò dal Giordano fino alla valle dello Iabboc a est, attraverso la parte più stretta della valle, prima di raggiungere Maanaim. Se si adotta la lettura della Paoline, allora "tutta la mattinata" era in ogni caso necessaria per la fuga di Abner a est. Da qui possiamo dedurre che forse Maanaim era nell'area di Jerash, o a 10–15 km. a sud–sud–ovest di Jerash, sovrastante la sponda settentrionale dello Iabboc. Si veda K.D. Schunck, *ZDMG* 113, 1963, pp. 34–40. (K.A. Kitchen)

*Gad; *Galaad

MAANE–DAN

(Ebr. ***maḥ**^a^**nēh–ḏān***, "accampamento di Dan"). Località in cui Sansone avvertì dentro di lui lo Spirito di Dio (Giu. 13:25), e prima tappa dei daniti in cerca di un proprio territorio (Giu. 18: 12). I riferimenti geografici forniti, "tra Zora ed Estaol" e "a ovest di Chiriat–Iearim", non possono essere conciliati e lo stesso nome suggerisce un accampamento temporaneo. Poiché i daniti non avevano un territorio stabile (Giu. 18:1), forse a causa della pressione dei filistei, l'esistenza di due luoghi con lo stesso nome non costituisce un problema. Non sorprende neanche che non sia rimasta alcuna traccia di tali accampamenti temporanei. (A.E. Cundall)

MAARE–GHIBEA

(Giu. 20:33, Paoline "piana brulla di Gabaa"; CEI "a occidente di Gabaa"; RV; AV "campo

di Ghibea"). Ebr. *ma'ᵃrēh* che significa "aperto, luogo spoglio", ma la LXX(A) *dysmōn* e la Vulg. *occidentali urbis parte* fanno pensare all'ebr. *ma'ᵃrāḇ*, "occidentale", che qui rende un senso migliore (*Gheba). (A.R. Millard)

MACCABEI

Makkabaios era la forma greca del cognome dell'eroe giudaico Giuda ben Mattatia (I Mac. 2:4): il cognome fu esteso alla sua famiglia e al suo partito. La derivazione e abbastanza oscura: "il martellatore" o "lo sradicatore" sono forse le interpretazioni moderne più comuni. Secondo Giuseppe Flavio il nome della famiglia sembra essere stato Ḥašmōn : da qui il titolo "asmonei" che si ritrova nella letteratura rabbinica.

I. La rivolta maccabea

La terra di Israele fu un teatro continuo di sconto tra le politiche delle potenze seleucidi e tolemaiche che ereditarono l'impero di Alessandro Magno. Il risultato fu la crescita in Giudea di un partito pro–siriano e di uno pro–egiziano, e la tensione fra questi due gruppi fu strettamente legata alla politica interna e alle gelosie tra le famiglie, e a una tendenza tra i giudei "liberali" ad adottare costumi e abitudini del mondo greco. Uno scontro decisivo scoppiò in relazione all'intervento della Siria. Il re seleucide, Antioco IV (Epifane), che era uomo malvagio e pericoloso, mise in vendita la carica di Sommo sacerdote al miglior offerente, un certo Menelao, che era senza credenziali per la carica e, quando nel 168 a.C. il suo protetto fu espulso, Antioco inviò il suo esercito per saccheggiare Gerusalemme e uccidere i suoi abitanti.

Subito dopo, Antioco scatenò una persecuzione religiosa senza precedenti. Furono proibiti l'osservanza del sabato e la circoncisione, pena la morte; nel tempio erano praticati sacrifici pagani e la prostituzione, mentre i giudei osservanti furono sottoposti a ogni maltrattamento e brutalità (*cfr.* Dan. 11:31–33). È certo che molti soccomberono, ma in tanti resistettero eroicamente alla persecuzione (I Mac. 1:60–64; 2:29–48; II Mac. 6:18–42), e Antioco non tenne conto della capacità di recupero degli Asidei (uomini del patto), i quali furono "tutti i più entusiasti per la legge" (I Mac. 2:42). A Modein, a circa 30 km. da Gerusalemme, furono compiute le azioni più drastiche, perché l'anziano Mattatia uccise rabbiosamente un giudeo che stava per offrire un sacrificio sull'altare del re, insieme all'ufficiale siriano che controllava il sacrificio, e chiamò poi a raccolta tutti coloro che avevano a cuore la legge a seguire lui e i suoi cinque figli, Giovanni, Simone, Giuda, Eleazaro e Giònata, tra le montagne. Aveva così inizio la rivolta maccabea.

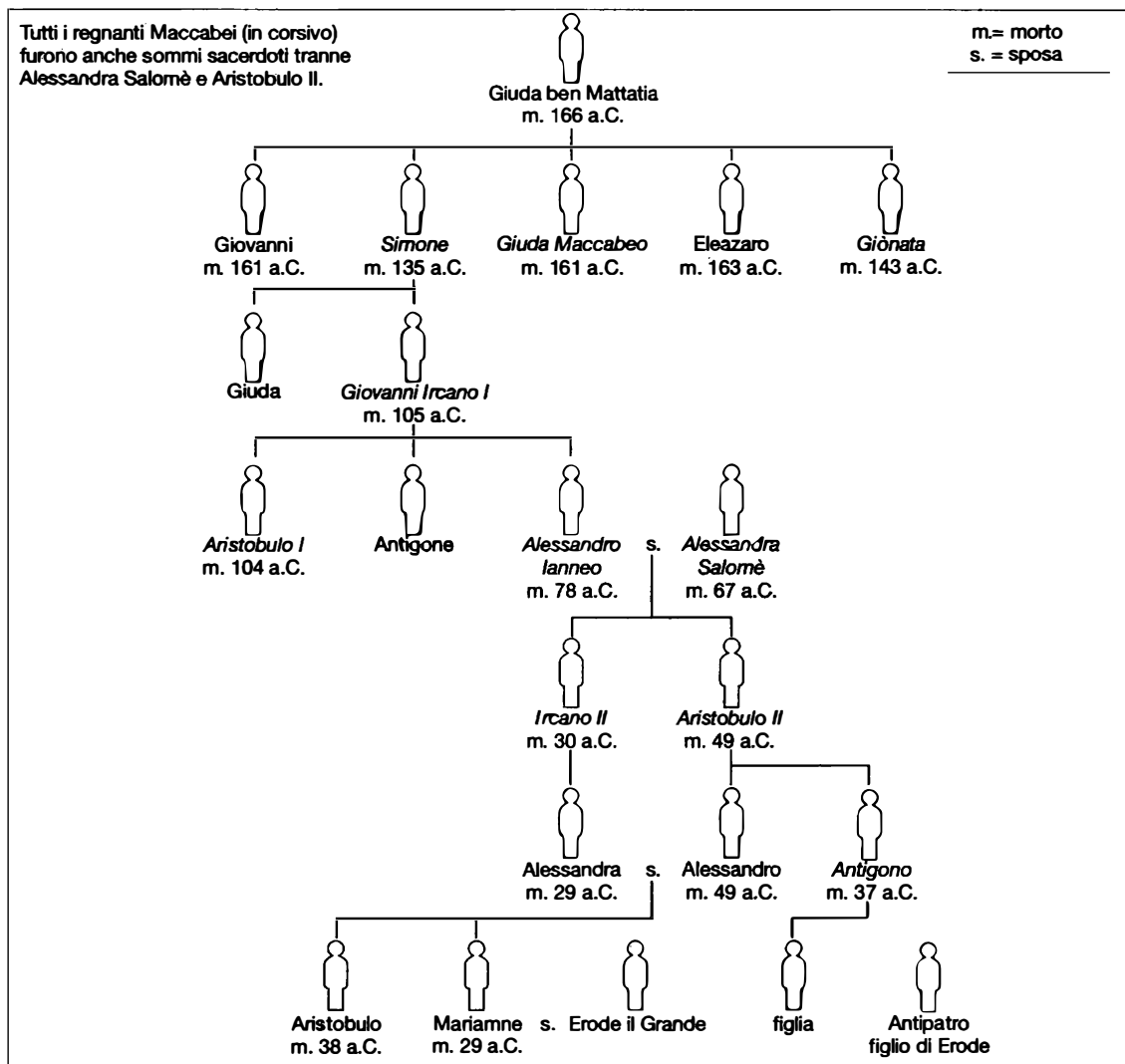
II. Giuda maccabeo

Le colline della Giudea si prestavano perfettamente alla guerriglia. Mattatia e i suoi figli furono raggiunti da molti *Asidei* e, in un primo momento, si limitarono a spargere il terrore fra gli apostati, distruggendo gli altari e imponendo la legge. Mattatia morì, e il suo terzo figlio, Giuda, si rivelò un leader della statura di un Gedeone. Forse nessun esercito ha mai avuto un tale stato d'animo come le forze con cui ottenne le sue brillanti vittorie contro le forze siriane numericamente superiori. Antioco era alle prese in lunghe guerre con i parti, e il suo reggente Lisia non aveva altra scelta che concludere la pace con Giuda ritirando l'abominevole decreto del 165 a.C. Tra grandi acclamazioni, Giuda marciò su Gerusalemme, il tempio fu solennemente purificato e fu restaurato il culto a Dio (I Mac. 4), evento questo è commemorato dalla festa dell'Hanukkah, ovvero della Dedicazione (Giov. 10:22).

Il successo maccabeo aveva portato a furiose persecuzioni delle minoranze giudee anche in città con popolazione mista. Giuda coniò il motto, "Combattete oggi per i vostri fratelli" (I Mac. 5: 32) e, insieme a suo fratello Giònata, effettuò spedizioni punitive in Transgiordania, mentre Simone faceva la stessa cosa in Galilea. Alla morte di Antioco Epifane nel 164/3 a.C., Giuda cercò di conquistare l'Accra, la fortezza siriana di Gerusalemme, simbolo della sovranità seleucide: fu però intrappolato ed era sull'orlo del disastro quando dei rovesci in Siria causarono una diversione, e i siriani dovettero accontentarsi di un trattato che lasciava virtualmente le cose come stavano.

Alla fine Demetrio I (Soter) riuscì a far valere il suo diritto al trono ed elesse un Sommo sacerdote pro–siriano, Alcimo. Molti *Asidei* erano disposti ad appoggiare questo sacerdote, poiché era un discendente di Aronne, ma le sue azioni oltraggiose giocarono a favore di Giuda. Giuda si vendicò dei disertori e fu necessario l'intervento di un grande esercito siriano. I siriani furono sconfitti ad Adasa ma, successivamente, dispersero l'esercito di Giuda ad Elasa, dove Giuda fu ucciso in combattimento nel 161 a.C.

III. Giònata

Giònata, il più giovane dei fratelli, prese il comando del partito maccabeo. Per lungo tempo fu costretto a combattere da guerrigliero sulle colline, ma grazie al fatto che le fazioni erano divenute un problema endemico nell'impero seleucide, egli fu sempre più abbandonato a se stesso dai siriani.

La famiglia dei Maccabei.

Ciò fece sì che divenne il regnante effettivo della Giudea e i pretendenti al trono seleucide facevano a gara per accaparrarsi il suo sostegno. Uno di questi, Alessandro Balas, lo elesse come Sommo sacerdote nel 153 a.C. per poi farlo governatore militare e civile l'anno successivo. Egli continuò ad approfittare della debolezza dei seleucidi fino a quando fu ucciso a tradimento da un pretendente, suo alleato, nel 143 a.C.

IV. Simone

Simone, l'ultimo sopravvissuto dei figli di Mattatia, si dimostrò risoluto tanto quanto i suoi fratelli. Egli condusse una trattativa molto dura con Demetrio II arrivando a un patto sulla base del quale quest'ultimo rinunciava virtualmente alla sua signoria sulla Giudea e "Israele scosse il giogo delle nazioni" (I Mac. 13:41). I siriani furono cacciati dalla Accra, la Giudea fu ampliata a danno dei territori circostanti e iniziò un periodo di relativa pace e prosperità, con Simone Sommo sacerdote e signore incontrastato.

V. Gli ultimi Asmonei

Simone morì per mano di suo genero nel 135 a.C. Suo figlio Giovanni Ircano fu obbligato a una sottomissione temporanea all'impero seleucide in disgregazione, ma alla sua morte nel 104 a.C. il regno giudaico era alla sua massima estensione dai tempi di Salomone. Suo figlio (104–103 a.C.) si attribuì formalmente il titolo di re e con lui inizia la crisi e una storia di assassini e di intrighi famigliari che lasciarono lo stato giudaico in preda alla nascente potenza romana. Antigone, l'ultimo dei re

Sommo sacerdoti asmonei, fu ucciso nel 37 a.C., e il pro–romano *Erode il Grande iniziò una nuova era. Una serie di discendenti della casa di Erode avevano sangue asmoneo per via materna.

VI. L'importanza dei Maccabei

Secondo Daniele 11:34, la rivolta maccabea doveva essere solo un "piccolo aiuto" al popolo di Dio, in quanto Daniele descrive gli eventi sulla grande tela dei propositi misericordiosi e finali di Dio. Molti *Asidei*, cercando di intravedere Dio all'opera nel compimento di questi propositi, probabilmente pensavano che l'azione militare era andata avanti già abbastanza quando nel 165 a.C. fu abrogata la proscrizione del giudaismo e il tempio fu purificato. Infatti, dopo quella data si moltiplicano gli indizi di una separazione tra *asidei* e maccabei. L'assunzione della carica di Sommo sacerdote da parte di Giònata, e poi di Simone e della sua famiglia, che furono tutti di lignaggio sacerdotale, senza però essere discendenti d'Aronne, deve essere stata una cosa amara da accettare per gli *Asidei*, tant'è che i loro successivi eredi, i farisei, si disassociarono completamente dai tirannici re Sommo sacerdoti asmonei ritenuti mondani i quali arrivarono al culmine grottesco con l'ubriacone e pazzo Alessandro Ianneo (103–76 a.C).

Sarebbe comunque sbagliato limitare gli scopi dei Maccabei in primo luogo alla libertà religiosa e poi alla libertà politica. Giuda e i suoi fratelli erano dei combattenti per *Israele* e desideravano, nel nome del Dio di Israele, togliere il "giogo dei pagani". Il processo naturale per mezzo del quale il Sommo sacerdozio ereditario, che includeva una indiscussa leadership civile, assorbì la rinata monarchia, la dice lunga sull'importanza dei Maccabei. Giovanni Ircano e i re asmonei nelle loro campagne avevano chiaramente presente l'ideale del regno davidico, e ci sono testimonianze di alcuni territori da loro conquistati che furono giudaizzati con la forza.

Per alcuni aspetti, i maccabei crearono il modello di nazionalismo giudaico e di pensiero messianico che ritroviamo nel periodo del NT. Giuda e i suoi successori, senza eccezione, furono in buoni rapporti con i romani, ma ai loro giorni Roma non era ancora pronta ad assumere il controllo della terra di Israele. Ai tempi del NT i giudei erano ancora una volta e fermamente sotto il "giogo dei pagani", questa volta per opera dei romani. Ma la memoria rimuginava sul modo in cui Israele aveva un tempo, in nome di Dio, sfidato un altro impero pagano, impegnandolo in un combattimento diretto e alla fine vincendo. Si ricordava di come i confini si fossero avvicinati a quelli del glorioso impero davidico. "Il ministero di Gesù fa la sua comparsa ... quando i giudei della Giudea avevano ancora in mente le gesta dei maccabei e non avevano alcuna premonizione degli orrori dell'assedio di Tito" (T.W. Manson, 2, 1953, p. 4).

W.R. Farmer ha attirato l'attenzione sulla preponderanza di nomi maccabei tra gli agitatori anti–romani, e ha associato gli zeloti agli ideali maccabei, e la reazione della folla all'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme con il deliberato rimando ai trionfi di Giuda e di Simone. L'uso, una volta in voga, di datare molti Salmi all'epoca dei maccabei è ormai tramontata. Per altre questioni letterari si veda *apocrifi, *Daniele, libro, *Pseudoepigrafi, *Zaccaria.

Bibliografia. I e II Maccabei (vedi *apocrifi); Giuseppe Flavio, *Ant.* 12–14; E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, pp. 146–286, tr. it. Brescia, 1984–1998; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949; E. Bickerman, *The Maccabees*, 1947; W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, 1956; B. Bar–Kochva, *Judas Maccabaeus*, 1988, **in it.** L. Tondo, *Gli ebrei fra i due esili*, Lecce, 1965; G. Firpo, *Le rivolte giudaiche*, Roma–Bari, 1999; R. Robuschi, *L'ellenismo e i Maccabei*, Cinisello Balsamo, 1997; J. Bright, *Storia dell'antico Israele dagli albori del popolo ebraico alla rivolta dei Maccabei*, Roma, 2002. (A.S. Wood)

*Farisei; *Giudaismo

MACCHEDA

(Ebr. *maqqēḏâh*). Città nella Sefela conquistata da Giosuè (Gios. 10:28; 12:16); nel distretto di Lachis (15:41). Adoni–Sedec e i suoi alleati si nascosero in una grotta nelle vicinanze dopo la sconfitta (10:16–27). Eusebio (*Onomast.* p. 126) colloca Maccheda a 8 miglia romane da Beit Guvrin; Khirbet el–Kheishum, a nord–est di Azeca, sembra essere troppo lontana, mentre Tell Bornat/Tel Burna (Kallai–Kleinmann, *VT* 8, 1958, p. 155) dista solo 3 km. da Beit Guvrin. Un tempo si pensava a El–Mughar, a sud–ovest di Yibna, ma questa localizzazione è improbabile.

Bibliografia. *GTT*, p. 273; S. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 378; J. Garstang, 2, 1931, p. 181, **in it.** R.S. Hess, *Giosuè*, GBU, Chieti, 2006. (J.P.U Lilley)

MACEDONIA

Uno splendido tratto di terra con al centro la pianura del golfo di Tessalonica, che si snoda lungo le grandi vallate solcate dai fiumi delle mon-

tagne balcane. Era famosa per il legname da costruzione e per i metalli preziosi. Anticamente fu sotto il dominio di potenti cavalieri riuniti sotto una casa reale ellenizzata, mentre a partire dal IV sec. a.C. i suoi re dominarono le vicende greche e, dopo Alessandro, le dinastie macedoni regnarono su tutto il Mediterraneo orientale fino a quando non furono rimpiazzate dai romani. La monarchia macedone fu la prima a fare le spese della nuova potenza quando nel 167 a.C. la Macedonia fu organizzata in quattro federazioni di repubbliche (alla cui struttura probabilmente si riferisce Atti 16:12), portando a compimento anche il processo di ellenizzazione. Esse furono successivamente accorpate sotto il controllo provinciale romano e, fino al consolidamento della Misia e della Tracia come province ai tempi neotestamentari, furono pesantemente presidiate in funzione delle turbolente frontiere settentrionali. La provincia comprendeva la parte settentrionale dell'attuale Grecia, dall'Adriatico al fiume Ebro, ed era attraversata dalla via Egnatia, la principale strada che andava dall'Italia verso est. Dopo il 44 a.C. il proconsole visse a Tessalonica, mentre l'assemblea degli stati greci si radunava a Berea, la sede del culto imperiale. La provincia comprendeva sei colonie romane, tra le quali c'era Filippi. C'erano anche comunità organizzate a livello tribale. Nonostante questa diversità il territorio nel NT è considerato unitariamente, adeguandosi alla consuetudine romana.

La visione di Paolo di "un uomo macedone" (Atti 16:9) segna un preciso sviluppo nelle sue strategie evangelistiche. A Filippi (Atti 16:37), per la prima volta, egli si avvalse del suo *status* civile. A questo punto godeva del sostegno di circoli intellettuali a cui egli apparteneva in modo del tutto naturale (Atti 16:15; 17:4, 12) in contrasto all'ostilità che tali ceti avevano manifestato nei primi suoi viaggi (Atti 13:50; 14:5). Paolo pensava alla Macedonia sempre con profondo affetto (I Tess.1:3; Fil. 4:1), e fu sempre desideroso di tornarci (Atti 20:1; II Cor. 1:16). I macedoni furono donatori volontari per la sua colletta per Gerusalemme (II Cor. 8:1–4), e diversi di loro si aggiunsero al numero dei suoi collaboratori (Atti 19:29; 20:4). Pare dunque che fu in Macedonia che Paolo alla fine si rivelò come un leader missionario indipendente.

Bibliografia. D.W.J. Gill, in *BAICS* 2, pp. 397–418; J. Keil, *CAH*, 9, pp. 566–570; J.A.O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*, 1955, pp. 103–104, 113–115; *idem* in T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome*, 5, 1940, pp. 436–496, **in it.** *EAA*, I Supp. (1970), pp. 481ss., II Supp. (1970–1994), 3, pp. 489ss.; R. Paribeni, *La Macedonia fino ad Alessandro Magno*, Milano, 1945; A. Momigliano, *Filippo il macedone*, ed. orig, 1934, Firenze, 1987; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari, 1987; Macedoine, *I macedoni, da Filippo II alla conquista romana*, Milano, 1993. (E.A. Judge)

*Alessandro Magno; *Filippi

MACHERONTE

Fortezza a est del mar Morto (l'odierna el–Mekawar), vicina alla frontiera sud della regione di Perea, costruita da Alessandro Ianneo (103–76 a.C.), distrutta dal comandante romano Gabinius (57 a.C.), e ricostruita da Erode (37–4 a.C), che apprezzava le terme di Calirroe non molto distanti (fiume Zerka). Qui, secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 18. 112, 119), Erode Antipa imprigionò *Giovanni Battista per poi tagliargli la testa; qui, anche, la prima moglie di Antipa, la figlia del re nabateo Areta IV, interruppe il suo viaggio di ritorno alla capitale di suo padre, Petra, quando Antipa l'abbandonò in favore di Erodiada. Quando la Perea fu aggiunta alla provincia di Giudea (44 d.C.), Maceronte fu occupata da una guarnigione romana, che la abbandonò allo scoppio della guerra nel 66 d.C. Fu allora occupata da un contingente di insorti giudei, ma nel 71 d.C. si arrese al governatore Lucilius Bassus.

Bibliografia. Giuseppe Flavio, *Bell.* 7.163–209. (F.F. Bruce)

MACHIR

(Ebr. *mā<u>k</u>îr*). **1**. Nipote di Giuseppe e figlio di Manasse (Gen. 50:23). In seguito veniamo a sapere che fu il padre di Galaad, antenato dei galaaditi (Num. 26:29). I suoi figli in seguito presero Galaad, cacciando gli amorei (Num. 32:39–40). Più tardi Galaad è attribuita a Machir (Gios. 17:1–3). Per gli altri riferimenti, *cfr.* Deuteronomio 3:15; Giosuè 13:31; Giudici 5:14; I Cronache 2:21–23; 7:14–17. **2**. Il figlio di Ammiel che protesse Mefiboset in Lodebar (II Sam. 9:4–5). In seguito Machir fu uno di quelli che portarono provviste a Davide (II Sam. 17:27–29). (E.A. Judge)

MACINA

Il più antico e diffuso metodo di schiacciare il grano era quello di spargere i chicchi su una pietra piatta e sfregarli con una pietra tonda levigata. Tali pietre da macina sono state rinvenute fra i resti dell'antica città neolitica di Gerico, insie-

me a pietre da *mortaio (*PEQ* 85, 1953, pl. 38. 2; per un modello egiziano, si veda *ANEP*, no. 149). La macina rotante si diffuse nell'Età del Ferro. Si trattava di due pietre liscie circolari, ognuna di circa 50 cm di circonferenza, quella in alto (ebr. ***reḵeḇ***, "cavallerizzo") forata da parte a parte per ruotare intorno a un perno fissato a quella in basso (*cfr.* l'illustrazione della ruota di un vasaio). Un bastone di legno che fuoriusciva da un foro situato vicino al bordo esteriore della pietra superiore era il manico. Si faceva passare il grano attraverso il foro centrale della pietra superiore e veniva schiacciato mentre questa ruotava, così che la farina fuoriusciva fra le due pietre (ebr. ***rēḥayîm***) sul terreno. Era compito delle donne macinare il grano (Es. 11:5; Matt. 24:41), ma era imposto anche ai prigionieri come lavoro umile (Is. 47:2; Lam. 5:13). Macine molto grandi erano azionate dagli animali o, ancora, da prigionieri (Sansone, Giu. 16:21) ed erano collocate in un mulino (Matt. 24: 41, gr. ***mylōn***).

Poichè gli israeliti dipendevano dalla macina a mano per il pane quotidiano, era proibito darla in pegno (Deut. 24:6). La cessazione del suono continuo e monotono della macinatura era segno di desolazione e di morte (Ger. 25:10; Apoc. 18:22), ciò ha fornito una figura per la dentatura inefficace di un uomo anziano; Eccl. 12:4). La pietra superiore è stata talvolta usata come pietra da lanciare in guerra (Giu. 9:53; II Sam. 11:21) e anche come peso (Matt. 18:6, gr. *mylos onikos*, il tipo più grande di macina, girato da un asino; Apoc. 18: 21). (A.R. Millard)

MACINARE

(Ebr. ***ṭaḥan***, "macinare"). In oriente questo lavoro normalmente era svolto dalle donne (*cfr.* Matt. 24:41). In Ecclesiaste 12:3 la parola è usata in senso metaforico per indicare i denti. Per una trattazione completa delle immagini poetiche ebraiche utilizzate in questo brano si veda *ICC*, *Ecclesiastes*, pp. 186 ss. (J.D. Douglas)

MACPELA

Nome attribuito al campo, alla grotta e al terreno circostante, acquistati da *Abraamo come luogo di sepoltura per sua moglie Sara (Gen. 23). Fu acquistato da Efron, un ittita, per 400 sicli d'argento (vv. 8–16). Si trovava a est di Mamre (v. 17) nel territorio di Ebron. Qui furono in seguito sepolti Abramo (Gen. 25:9), *Isacco e Rebecca (Gen. 49: 31) e Giacobbe (Gen. 50:13).

L'ebr. (***hammaḵpēlâ***) implica che il nome sia in un certo modo descrittivo e il gr. (*to diploun*, "il doppio") viene compreso come descrizione della forma della grotta in Genesi 23:17 (LXX). In Atti 7:16 il riferimento a Sichem piuttosto che a Ebron può essere dovuto alla natura riassuntiva di questo discorso, che aveva fatto riferimento anche alla sepoltura di Giuseppe a Sichem.

Il sito moderno della grotta da sepoltura (60 per 34 m), incorporato ora nella parte sud di Ḥaram el–Ḥalīl a Ebron, è tenuto in grande considerazione da ebrei, cristiani e musulmani. È custodito da grandi mura di pietra, probabilmente un'opera erodiana, sebbene l'antichità della grotta e il suo rivestimento non sono ancora stati verificati da ricerche archeologiche. Il "cenotafio di Sara" è ancora visibile, tra le altre, nella moschea sopra la grotta (si veda Vincent, Mackay e Abel, *Hébron, le Haram al Khalîl*, 1923).

Si pensava che l'antichità dei dettagli sull'acquisto di Macpela (Gen. 23) trovasse supporto nelle leggi medo–assire e ittite, precedenti il 1200 a.C. (*BASOR* 129, 1953, pp. 15–23), ma questa tesi è ora stata messa in dubbio (*JBL* 85, 1966, pp. 77–84). (D.J. Wiseman)

*Patriarchi

MADIA

Grossa tinozza fatta di ceramica o di legno, nella quale era impastato il pane. Oggi i nomadi arabi usano spesso tinozze di legno per questo scopo. Ebr. ***miš'ereṯ***, Es. 12:34; *cfr.* Deut. 28:5, 17. Per un modello, 700 a.C. *ca.*, si veda *ANEP*, n. 152. (A.R. Millard)

*Pane

MADIANITI

Erano formati da cinque famiglie, legate ad Abramo per via di Madian, figlio della concubina Chetura. Abramo li mandò via a est, con tutti gli altri figli avuti dalle concubine (Gen. 25:1–6). Così i madianiti si ritrovano lungo i confini deserti nella Transgiordania da Moab fino a Edom e oltre.

Abitavano il deserto ed erano insieme agli ismaeliti e ai medaniti (Gen. 37:28, 36) quando Giuseppe fu venduto in Egitto; per la parziale sovrapposizione di questi tre termini, *cfr.* Giu. 8:24, dove i madianiti sconfittti da Gedeone sono chiamati ismaeliti a causa del loro uso di orecchini e anelli d'oro.

Mosè ebbe una moglie madianita, Sefora, e come suocero, Ietro/Reuel (Es. 2:21; 3:1, *ecc.*), e cognato, Obab (Num. 10:29; Giu. 4:11). Essendo questi un uomo del deserto Mosè gli chiese di guidare Israele nel viaggio attraverso il deserto (Num. 10:29–32).

Successivamente, nella piana di Moab, i capi di Madian e di Moab tramarono assoldando Balaam per maledire Israele (Num. 22–24) e queste popolazioni spinsero Israele all'idolatria e all'immoralità (Num. 25); per questa ragione dovevano essere assoggettate (Num. 25:16–18; 31). I cinque principi di Madian erano alleati del re amoreo Sicon (Gios. 13:21). Al tempo dei giudici, grazie a Gedeone e al suo manipolo di gente (Giu. 6–8; 9:17), Dio liberò Israele dal flagello dei madianiti che montavano cammelli, dagli amalechiti e da altri "popoli dell'oriente", evento questo ricordato da salmisti e profeti (Sal. 83:9; Is. 9:4; 10:26). Si tratta della prima testimonianza conosciuta fin qui dell'uso su vasta scala di cammelli in combattimento (W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, pp. 132–133), ma non la prima testimonianza sull'addomesticamento di cammelli (*animali, camello; e W.G. Lambert, *BASOR* 160, 1960, pp. 42–43, per indirette prove dall'antica Babilonia). I dromedari di Madian sono citati anche in Isaia 60:6. In Abacuc 3:7 Madian è posto in parallelo a Cusan, termine antico che probabilmente risale a *Kushu* citato nei testi egiziani del 1800 a.C. *ca.* (si veda W.F. Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 34, n. 8; *cfr.* G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, 1940, p. 88, e B. Maisler, *Revue d'Histoire Juive en Egypte* 1, 1947, pp. 37–38). (K.A. Kitchen)

MADMANNA

(Ebr. *maḏmannâh*). Città nella parte sud–occidentale di Giuda. Un tempo appartenente al clan di Caleb (I Cro. 2:49), può essere passata a Simeone e conosciuta poi come Bet–Marcabot (*cfr.* Gios. 15:31 con 19:5; W. S. Albright, *JPOS* 4, 1924, pp. 159s.). Ḫirbet Umm el–Demnē, 6 km. a sud ovest di Dhahiriyah, e Kh. Tatri, 2 km. e mezzo ancora più a sud, sono state indicate come possibili localizzazioni. (J.P.U. Lilley)

MADMEN

Città di Moab contro cui profetizzò Geremia (48: 2). Poichè la località è altrimenti sconosciuta è stato suggerito o che il testo ebr. debba essere letto come*gmdmm tdmm*, "anche tu (Moab) sarai ridotta al silenzio" (LXX, Sir., Vulg.), oppure che si tratti di Dimon, una possibile (anche se improbabile) traduzione del nome della capitale *Dîḇôn* La località potrebbe corrispondere all'attuale Ḫirbet Dimne. È improbabile che Madmen coincida con *Madmanna, che si trova nel Neghev (Gios. 15: 31; I Cro. 2:49), o con *Madmenà, a nord di Jerusalem (Is. 10:31). (D.J. Wiseman)

MADMENÀ

Luogo citato solo nella descrizione che Isaia fa della strada lungo la quale si avvicinava a Gerusalemme, proveniente da nord, l'armata di invasori (Is. 10:31). Si pensa che il sito sia Šu'fat, 2 km. a nord del monte Scopus. (A.R. Millard)

MADON

(Ebr. *māḏôn*). Città settentrionale di Canaan (Gios. 11:1; 12:19; LXX *marrōn*, come in 11:7 per *Merom). Se i nomi sono identici (così LOB, pp. 106, 111, 206), vuol dire che *d* è un errore di trascrizione al posto di *r. mdn* dell'elenco di Tutmòsi III (n. 20) non è la stessa città. Per Hirbet Madīn/Hattin si veda *Adama. (J.P.U. Lilley)

MAESTRO

Nell'AT il termine più comune è *'āḏôn*, "signore", che si trova 96 volte, soprattutto quando il riferimento è a persone diverse da Dio, *p.e.* un padrone (Gen. 24:14, *ecc.; TDOT* 1, pp. 59–72; *GLAT*, 1, coll. 125–154). ***ba'al***, "proprietario", "padrone", appare cinque volte, denotando, in generale, il capo di una casa (Giu. 19:22; *cfr.* Matt. 10:25, gr. ***oikode spotēs***; *GLNT* 2:864–866; *TDAT* 2, pp. 181–200; per il dio fenicio, si veda *Baal). ***raḇ***, "grande", ricorre quattro volte, notoriamente in combinazione con un'altra parola, *p.e.* "capo dei magi" (Dan. 4:9; 5:11), "capo degli eunuchi" (Dan. 1:3).

Nel NT il termine più frequente è *didaskalos* (*GL* 2:1126–1155), "insegnante", "istruttore", che si trova 47 volte, tutte nei Vangeli, fatta eccezione per Giacomo 3:1. ***despotēs*** (*TDNT* 2:849–864) denota in generale un padrone di schiavi, ed è usato cinque volte (*p.e.* in I Tim. 6:1–2). Una parola particolare, peculiare al Vangelo di Luca dove si trova per ben sei volte, sempre quando i discepoli si stanno rivolgendo a Gesù, è ***epistatēs*** (*GLNT* 3:795–798), "sovrintendente", "Maestro" (*p.e.* Luca 5:5, NVR). ***kyrios*** (*GLNT* 35:1341–1488), "Signore", è tradotto "Maestro" o "padrone", spesso con riferimento a Dio o a Cristo (*p.e.* Mar. 13:35; Ef. 6:9). Un'altra parola tradotta con signore è ***khatēgētēs***, "un leader", "una guida", (nel senso pedagogico del termine) (Matt. 23:8, 10). Il gr. ***rhabbi*** (*GLNT* 11:911–922), Rabbi, dall'ebr. ***rabbî***, "mio Maestro", è usato per Gesù (*p.e.* Giov. 4:31) in 12 delle sue 15 occorrenze neotestamentarie. Infine, ***kybe rnētes*** (*GLNT* 5:1329–1336), "comandante della nave", "pilota", ricorre tre volte (Atti 27:11; I Cor. 12:28; Apoc. 18:17). (J.D. Douglas)

*Comandante

MAGADAN, MAGDALA

Il nome "Magadan" ricorre solo una volta nel NT (Matt. 15:39). La forma "Magadan" segue i migliori MSS. Alcuni, tuttavia, leggono anche "Magdala" o "Magadan" per *Dalmanuta (nome altrimenti sconosciuto) in Marco 8:10. La città di Magadan (o Tarichaea) si trovava sulla sponda occidentale del mar di Galilea, a nord di Tiberiade e Hammat, e a sud di Capernaum. Il nome deriva dall'ebr. *migdāl*, "torre". È probabile che l'attuale Khirbet Mejdel occupi lo stesso sito. Magadan fu la *zona* della sponda occidentale del lago verso cui si diresse Gesù dopo aver sfamato le folle, ed è probabile che essa comprendesse il villaggio di Magdala. Evidentemente Maria chiamata Maddalena proveniva da questa cittadina o zona (per "Maria Maddalena, vedi *Maria, **3**.). (S.S. Smalley)

MAGBIS

Si tratta o di una città di Giuda (*GTT*, p. 380) o del nome di un clan. Esdra 2:30 informa che 156 dei suoi "figli" (o "abitanti") tornarono dopo l'esilio. È inspiegabilmente omessa dalla lista parallela di Neemia 7. (D.J.A. Clines)

MAGI

Il termine è usato da Erodoto (1.101, 132) per una tribù della Media che svolgeva funzioni sacerdotali nell'impero persiano; in altri scrittori classici è sinonimo di sacerdote. A conferma di questi dati, Daniele (1:20; 2:27; 5:15) applica il termine a una classe di "sapienti" o astrologi che interpretavano i sogni e i messaggi degli déi. Nel NT l'uso si amplia fino a includere tutti coloro che praticavano arti magiche (*cfr.* Atti 8:9; 13:6, 8).

Sia Daniele sia Erodoto contribuiscono a farci comprendere l'identità dei magi di Matteo 2:1–12. Sembra che si trattava di astrologi di religione non ebraica i quali, sulla base di osservazioni astronomiche, inferirono la nascita di un grande re giudeo. Dopo aver svolto indagini presso le autorità giudaiche, arrivarono a Betlemme per rendere omaggio. È incerta la loro provenienza che è indicata come "oriente", vale a dire non si sa se fosse l'Arabia, la Babilonia o qualche altro posto.

La storicità della visita dei magi è stata messa in discussione a motivo del silenzio delle altre fonti sia in merito a questo evento sia al successivo infanticidio di Erode e anche a motivo di elementi nel racconto considerati leggendari. Sebbene occorre riconoscere pienamente il carattere poetico del racconto (*p.e.* la stella che rimaneva ferma sopra Betlemme), si deve anche dire che tale simbolismo né afferma né nega la storicità dell'evento che descrive. Un approccio letteralistico, volto o a negare la dimensione storica del racconto o a esagerare la componente miracolistica, non è in armonia con il significato inteso dall'evangelista. Per Matteo la visita dei magi rappresenta il legame tra il Messia e il mondo dei gentili e rappresenta anche un'introduzione appropriata ad altri eventi dell'infanzia di Gesù importanti dal punto di vista profetico. Il racconto è in sintonia con le attese messianiche "regali" dei giudei e con il carattere di Erode. Forse esiste qualche conferma astronomica della stella nella congiunzione tra Giove e Saturno nel 7 a.C. e nel racconto di un'altra stella cadente (4 a.C.) in resoconti cinesi. Ma simili paralleli devono essere usati con cautela.

La tradizione cristiana successiva considerò i magi dei re (forse sulla base di Sal. 72:10; Is. 49:7; 60:3) e ritiene che fossero tre (sulla base dei doni) o dodici. Nel calendario cristiano l'epifania, all'origine associata al battesimo di Cristo, riflette l'importanza che la visita dei magi ha assunto per la cristianità posteriore. (E.E. Ellis)

*Annunciazione; *Magnificat

MAGIA E STREGONERIA

1. La visione biblica

La magia e la stregoneria tentano di influenzare le persone e gli eventi utilizzando mezzi soprannaturali oppure occulti. Possono essere legate ad alcune forme di *divinazione, sebbene questa pratica in sé non è altro che il tentativo di utilizzare mezzi soprannaturali per conoscere in anticipo gli eventi, senza influenzarli.

La magia è un fenomeno universale e può essere "nera" o "bianca". La magia nera tenta di produrre risultati malvagi usando mezzi come la maledizione, gli incantesimi, la manipolazione e la distruzione di modellini del proprio nemico e stringendo patti con spiriti malvagi. Spesso prende la forma della stregoneria. La magia bianca tenta di annullare le maledizioni e gli incantesimi e di usare le forze occulte per il bene di chi la pratica e degli altri. Il mago cerca di obbligare un dio, un demone o uno spirito a lavorare per sé; o segue un insieme di pratiche occulte per piegare le forze psichiche al suo volere. Non c'è dubbio che la magia e la stregoneria non sono assimilabili a semplice superstizione, ma sono associati a una forza reale. Bisogna resistere a esse e superarle ricorrendo alla potenza di Dio nel nome di Gesù Cristo.

I. Termini biblici

Nella Scrittura sono usate le seguenti radici semantiche per denotare le pratiche magiche e coloro che ne fanno uso.

a) Nell'Antico Testamento

1. ***kšp̄***, "Stregone", "stregoneria", "maga" "strega". La radice significa probabilmente "tagliare", e potrebbe riferirsi alle erbe che sono spezzettate per fare incantesimi e formule magiche (Es. 22:18; Deut. 18:10; Is. 47:9, 12; Ger. 27:9, *ecc.*).

2. ***ḥrṭm***, "Mago". Questo termine deriva dall'egiz. *ḥry-tp*, "capo (savio–sacerdote)", titolo dei più famosi magi d'Egitto (Gen. 41:8; Es. 7:11, *ecc.*).

3. ***ḥḇr***, "incanto", "incantatore" (Deut. 18:11; Is. 47:9, 12, *ecc.*). La radice ha in sé l'idea del vincolare, forse servendosi di amuleti e dell'incanto.

4. ***kaśdîm***, "caldeo". In Daniele il termine è usato in senso razziale (*p.e.* Dan. 5:30; 9:1) e per una speciale casta legata ai maghi (Dan. 2:2, 4, 10, *ecc.*). La parola è usata in un senso simile da Erodoto (1. 181s.), e può essere stata in uso anticamente proprio con questo significato. Si veda A.R. Millard, *EQ* 49, 1977, pp. 69–71.

5. ***qsm***, "divinazione", specialmente del futuro (Deut. 18:10; Ez. 21:21). Riferito ai falsi profeti (Ger. 14:14; Ez. 13:6).

6. ***lt***, "arti occulte". I maghi di faraone (Es. 7:22).

7. ***nḥš***, "incantesimo" mediante l'uso di formule magiche (Num. 23:23; 24:1).

8. ***lḥš***, "abile incantatore" (Is. 3:3). Incantatore di serpenti (Sal. 58:5; Eccl. 10:11; Ger. 8:17).

b) Nel Nuovo Testamento

1. *magos* (e termini relativi). "Mago", "magia"; in Matteo 2 significa "savio". Sebbene all'origine "magio" facesse riferimento a un gruppo etnico della Media, il termine giunse a rivestire, come il termine "caldeo", un senso tecnico (*p.e.* Atti 8:9, 11; 13:6, 8; si trova solo in Matt. e in Atti; *Magi).

2. *pharmakos* (e affini). "Stregone", "stregoneria", "magia". L'idea fondamentale è simile a quella di droga, di pozione (Apoc. 9:21; 18:23; 21:8; 22:15; altrove solo in Gal. 5:20).

3. *goēs*, "impostore" (II Tim. 3:13), può anche significare un mago che assoggetta usando formule magiche. Nel greco classico ed ellenistico si riferisce alla sfera del magico.

4. *periergа*, "arti magiche" (Atti 19:19). L'aggettivo ha come radice l'idea di essere eccezionalmente impegnato, e di essere occupato con gli affari degli altri, e in seguito di interferire per mezzo di arti magiche.

5. *baskainō*, in Galati 3:1 usato metaforicamente per i galati "ammaliati" da falsi insegnamenti.

II. Il giudizio biblico sulla magia

I riferimenti forniti nella prima parte di questo articolo mostrano che la magia e la stregoneria sono sempre condannate nella Scrittura. La magia rivaleggia con la vera religione, e può essere praticata insieme a idee religiose false. La vera religione ha il suo fulcro nell'esperienza personale che si fa con l'unico Dio, nell'impegno a vivere una vita che si conforma alla sua volontà. Il credente cammina umilmente con il suo Dio, gli rivolge le sue preghiere, ed è pronto ad accettare le circostanze della vita come ambiti in cui glorificare il suo Dio. La magia, dall'altro lato, ha a che fare con esseri soprannaturali di bassa lega, o tenta di forzare le cose usando forze della natura, senza chiedersi se ciò sia per la gloria di Dio. Le pratiche che elenchiamo cadono sotto la condanna specifica della Bibbia.

a) Portare ciondoli e amuleti

Nell'elenco degli ornamenti femminili di Isaia 3:18–23 la parola tradotta con "amuleti" al v. 20 è la radice *lḥš* (si veda sopra); alcuni pensano che la parola possa essere stata in origine *nḥš*, "serpente", nel qual caso l'oggetto avrebbe avuto la forma di un serpente. In questo stesso testo, al v. 18, c'è un riferimento alla "mezzaluna". Si tratta chiaramente di un'immagine lunare, e la sola altra ricorrenza della parola (*śahᵃrōnîm*) si trova in Giudici 8:21, 26, dove questi oggetti sono portati sia dai cammelli sia dai re di Madian. La parola (*šᵉḇîsîm*), che in Isaia 3:18 precede "mezzelune", tradotta con "fascia per i capelli" (reti nella NVR) si trova solo qui nella Scrittura, ma una parola simile nelle tavolette di Ras–Shamra denota apparentemente dei pendagli solari.

È probabile che anche in Genesi 35:2–4 ci sia un riferimento all'incantesimo, Quando la famiglia di Giacobbe getta gli "déi stranieri" e gli "anelli che avevano agli orecchi". Questa è la parola che comunemente si usa per orecchino, ma l'associazione con gli idoli suggerisce qui che erano amuleti di qualche genere.

b) Maghi, stregoni e streghe

Genesi ed Esodo parlano dei maghi d'Egitto, e II Timoteo 3:8 cita i nomi di due di essi, *Iannè e Iambrè. In Esodo leggiamo che i maghi egiziani imitarono Mosè nel trasformare i loro bastoni in serpenti (7:11), nel mutare l'acqua in sangue (7:22), e nel produrre le rane (8:7), ma non riuscirono a produrre le zanzare (8:18–19), e furono essi stessi colpiti dalle ulcere (9:11). Il racconto ci la-

scia liberi di decidere se si trattasse di bravi imitatori o se facevano ricorso a metodi occulti.

Ci sono poche allusioni dirette alla presenza in Israele di stregoni e di streghe. Non è corretto parlare della "strega" di Endor (I Sam. 28) poichè la Bibbia la descrive come una medium, e non come qualcuno che adoperava le arti magiche. È significativo che Izebel praticasse la stregoneria (II Re 9:22), e Michea 5:11 suggerisce che non era cosa rara in Israele. Manasse, tra le cose malvagie che faceva, incoraggiava la magia (II Re 21:6).

In Isaia 28:15, dove si parla di gente iniziata a qualche sorta di patto magico che credeva avrebbe dato loro l'immunità dalla morte, c'è un'evidente allusione a pratiche magiche.

Il riferimento più evidente alla stregoneria ebraica si trova in Ezechiele 13:17–23. Qui le profetesse ebree praticavano arti magiche per la preservazione e per la distruzione di individui. In questo stavano andando oltre i falsi profeti di Michea 3:5, che davano messaggi augurali o infausti alle persone a seconda del pagamento che ricevevano. I dettagli delle pratiche magiche qui non sono facili da ricostruire. I nastri e i veli erano indossati sia dalle vittime (18) sia dalle maghe (20–21). Le pratiche di stregoneria esigevano un legame fisico tra la maga e il cliente per mezzo dello scambio di oggetti fisici su cui erano state pronunciate formule magiche, buone o cattive. Alternativamente, i nastri erano cuciti su misura (18), e forse la maga cuciva un velo di una certa misura per rappresentare il nemico di qualcuno. A quel punto la maga lo indossava per un certo tempo e lo investiva con malefiche formule magiche (*cfr.* l'uso di pupazzi). Le fasce ai polsi avrebbero portato buona fortuna a chi le indossava. J.G. Frazer, nel suo *FolkLore in the Old Testament*, suggerisce che le donne pensavano di afferrare delle anime e di legarle con bende. L'imprigionamento dell'anima avrebbe causato la rovina del malcapitato. L'anima poteva essere rappresentata da qualche cosa appartenente alla vittima, *p.e.* sangue, capelli o unghie.

III. La Bibbia prevede l'uso della magia?

Consideriamo adesso alcuni brani in cui sembra che la Bibbia approvi la magia e la superstizione.

a) L'uso di mandragole

Lungo i secoli le donne orientali hanno fatto uso di mandragole per assicurare il concepimento (*cfr.* Gen. 30:14–18). Poichè le moderne ricerche hanno mostrato che le medicine primitive spesso contenevano elementi efficaci, sarebbe assurdo considerare questo come un esempio di magia.

b) Giacobbe e le verghe senza corteccia

In Genesi 30:37–41 Giacobbe fu probabilmente influenzato da alcune idée primitive sull'efficacia degli oggetti visibili nell'influenzare le caratteristiche dei nascituri. Ma il v. 40 indica che il risultato fu assicurato grazie ad accoppiamenti selettivi (si veda D.M. Blair, *A Doctor Looks at the Bible*, 1959).

c) Samuele e l'acqua

Questo episodio (I Sam. 7:6) è considerato spesso molto vicino a una pratica magica, in ragione del solenne versare dell'acqua per provocare una tempesta. Non c'è, tuttavia, il benchè minimo accenno a una cosa del genere in tutto il contesto. L'acqua versata sul terreno, secondo II Samuele 14:14, è un simbolo di fragilità e transitorietà umana, e il gesto di Samuele può essere meglio interpretato come un segno di abbassamento e di umiliazione davanti a Dio.

d) I capelli di Sansone

Frazer e altri hanno raccolto storie da tutte le parti del mondo in cui si sostiene che l'anima o la forza di qualcuno risiede nei suoi capelli, o anche in qualche oggetto esterno. Il racconto biblico, tuttavia (Giu. 16), mostra che i capelli non tagliati di Sansone indicavano la sua fedeltà al voto come *nazireo, e che lo Spirito di Dio lo rafforzava fin quando era fedele a quel voto (*p.e.* Giu. 13:25; 14: 19). Coloro che desiderano affrontare la cosa da un punto di vista naturale potrebbero concludere che la perdita delle forze deve essere spiegata su basi psicologiche, ovvero quando Sansone si accorse della sua colpa. Esistono casi molto noti di cecità e paralisi *ecc.* isteriche.

e) Evocare il drago (leviatano)

Giobbe chiede che il giorno della sua nascita sia maledetto da coloro che maledicono i giorni, che sanno evocare il drago (Giob. 3:8). Alcuni pensano che qui ci sia un riferimento ai maghi pronti a risvegliare un dragone capace di inghiottire il sole in un'ecclisse. Se questo è giusto, si tratta di un linguaggio stravagante da parte di Giobbe che si appella a chiunque, falso o vero che sia, in grado di lanciare la cattiva sorte sul giorno della sua nascita.

f) Il potere di benedire e di maledire

L'AT pone grande enfasi su questa capacità. I patriarchi benedivano i loro figli, e Isacco non potè ritirare ciò che aveva promesso a Giacobbe (Gen. 27:33, 37). Balaam è chiamato per maledire Israele (Num. 22–23). Lungo tutto il resto dell'AT ci sono altri riferimento casuali. Si dovrebbe nota-

re che la Bibbia non prevede che qualcuno possa pronunciare una benedizione o una maledizione efficace contrarie alla volontà di Dio. I patriarchi credevano che Dio stesse mostrando loro il futuro dei loro stessi discendenti, e la loro benedizione non fa altro che dichiarare questo. Balaam non può maledire efficacemente coloro che Dio ha benedetto (Num. 23:8, 20). Il salmista sa che Dio può mutare una maledizione immeritata in benedizione (Sal. 109:28), mentre la riluttanza di Davide a interferire su Simei è fondata sul timore che Dio avesse ispirato la maledizione per qualcosa che Davide aveva fatto (II Sam. 16:10).

g) Miracoli

È certo che il mondo pagano considerava magia i miracoli "privati" (Atti 8:9–11), ma la Bibbia non considera i miracoli divini come magia di grado superiore, cioè non c'è uso di incantesimi, di invocazioni di spiriti o di parole magiche. Mosè non mise a tacere i maghi del faraone perché era un mago più potente, ma agì unicamente come agente di Dio, comportandosi nel modo in cui Dio gli chiedeva. Il suo bastone non era la bacchetta magica di un prestigiatore, ma il simbolo dell'incarico divino. Era il "bastone di Dio" (Es. 4:20).

Per quanto riguarda gli esorcismi e le guarigioni, non si deve rimanere sorpresi di scoprire somiglianze linguistiche tra i racconti dei Vangeli e la magia pagana, poiché il vocabolario della demonologia e della malattia è limitato. Ma né Cristo, né i discepoli sono presentati nell'atto di usare espedienti appartenenti a pratiche magiche. Per un'ampia discussione linguistica si veda John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 1974. (J.S. Wright)

2. Egiziani e assiro–bablilonesi

I. Magia antica

Laddove le relazioni e i processi della vita potevano essere regolati grazie all'osservazione di cause ed effetti noti, e facendo leva su un briciolo di conoscenza e/o di abilità, ciò bastava. Ma laddove le cause e gli effetti erano avvolti nel mistero, e quando i mezzi ordinari erano insufficienti a raggiungere i risultati sperati, allora si faceva ricorso alla magia. La magia non era altro che lo sfruttamento dei poteri miracolosi oppure occulti per mezzo di metodi particolari volti a raggiungere dei fini altrimenti non raggiungibili.

La magia e la religione erano strettamente interconnesse, in quanto mentre la cosiddetta "società" copriva lo spazio delle relazioni tra uomo e uomo e la "religione" quello delle relazioni tra la divinità e l'umanità, i poteri magici si esplicavano in entrambe le sfere. Per uno sguardo generale, *cfr. Sources Orientales 7: Le monde du sorcier*, 1966.

II. La magia egiziana nella Bibbia

I più grandi maghi egiziani, istruiti negli scritti sacri, rituali e formule magiche, formatisi nella "Casa della vita" ("scuole" appartenenti ai templi, dove questo genere di letteratura era stata composta, copiata e trasmessa), erano i capi sacerdoti–sapienti, in egiz. *ẖry–ḥbt hry–tp*, successivamente abbreviato al tempo di Mosè (XIII sec. a.C.) in *ḥry–tp*. Questo, che a tutti gli effetti era un titolo, ha prodotto l'ebr. *ḥarṭōm*, "mago". Questo termine, essenzialmente egiziano, ricorre in un documento assiro (VII sec. a.C.), come *ḫar–ṭibi*, e come *ḥrtb* nei racconti di maghi del I sec. d.C. (si veda A.H. Gardiner, *JEA* 24, 1938, pp. 164–165; e, più ampiamente, J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, pp. 66–94, 206, con riferimenti completi). Dunque l'associazione che troviamo in Genesi 41:8 e in Esodo 7:11 tra "maghi" e "savi" riflette generalmente una tradizione egiziana autentica; si veda I. *a*) e *c*) (sopra).

Bibliografia. Per una buona analisi formale della magia egiziana, si veda A.H. Gardiner, in *ERE*, 8, pp. 262–269. Molto materiale è raccolto (testi e immagini) in S. Lexa, *La Magie dans l'Égypte Antique*, 3 voll., 1925.

a) I maghi e i sogni del faraone con cui Giuseppe aveva a che fare

In Genesi 41:8, il faraone dei tempi di Giuseppe chiama i suoi maghi e i suoi savi per interpretare i suoi sogni. Questo episodio rispecchia l'importanza dei sogni in Egitto e nell'Oriente; i sogni e la loro interpretazione erano raccolti in manuali, vere e proprio guide all'interpretazione. L'originale di uno di questi MS, il papiro Chester Beatty 3 (XIX Dinastia, XIII sec. a.C.) potrebbe risalire all'epoca della Dinastia di mezzo, mentre i papiri Carlsberg 13 e 14 del II sec. d.C. contengono altre collezioni provenienti da fonti antiche. Lo schema usuale è che se un uomo vede se stesso in un sogno nell'atto di fare questa o quella esperienza, si tratta di un fatto positivo o negativo e sta a indicare che gli accadrà qualcosa. Per questo tema si veda A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; *Sources Orientales 2: Les Songes et leurs Interprétations*, 1959.

b) Giuseppe e la divinazione

In Genesi 44:4–5, 15 Giuseppe veste, agli occhi dei suoi fratelli, il ruolo dell'egiziano colto, padrone delle arti divinatorie. Di questo episodio sono possibili due interpretazioni.

i) Giuseppe avrebbe detto per mezzo del suo inserviente, secondo la traduzione usuale del v. 5, che egli traeva presagi servendosi della sua coppa d'argento; ciò implicherebbe la conoscenza da parte sua della divinazione per mezzo della coppa (lecanomanzia) tipica del periodo Hyksos, 1700 a.C. *ca.* Con questa tecnica gli auspici per l'interpretazione erano ottenuti osservando il movimento o la configurazione di una goccia d'olio sulla superficie dell'acqua contenuta appunto in una coppa. Questa tecnica è di origine mesopotamica, forse già usata dai sumeri (*cfr.* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925, p. 284). Un manuale di questa tecnica è preservato su due tavolette cuneiformi risalenti ai secoli XIX–XVII a.C. *cioè* il periodo in cui visse Giuseppe.

In Egitto, tuttavia, questa tecnica di divinazione è attestata solo due volte e una di queste è dubbia. Due piccole statuette, forse della Dinastia di mezzo (1900–1700 a.C. *ca.*), mostrano ognuna una figura inginocchiata e con il mento chino su una coppa tenuta fra le mani, ed è probabile che esse raffigurino una scena di divinazione con la coppa (J. Capart, *Chronique d'Égypte* 19, 1944, p. 263). L'Egitto non offre altri esempi, fino a quando la tecnica non si rinviene nei papiri del II sec. a.C. Ma l'influenza babilonese, che comprendeva la divinazione, era già avvertita in Canaan nel II mill. a.C. La pratica divinatoria babilonese è attestata ad Asor: nel II tempio nel XV sec. a.C. è stato trovato un modello di fegato di creta con iscrizioni cuneiformi (si veda Y. Yadin, *BA* 22, 1959, p. 7 con tav. 5). Sulla base di questa testimonianza non c'è alcuna difficoltà nel presupporre qualche conoscenza delle altre forme di divinazione mesopotamiche come la lecanomanzia, nella Canaan dei tempi di Giuseppe o nel vicino Delta orientale d'Egitto, allora sotto il controllo Hyksos (semitico).

ii) Dall'altro lato si può interpretare il discorso del servo di Giuseppe in questo modo: "Non è quella la coppa dalla quale il mio Signore beve, e per la quale egli per certo vi scoprirà?" cioè smaschererà il furto? In questo senso la coppa di Giuseppe è soltanto una coppa per bere, senza alcuna allusione alla divinazione, e la forma di questa divinazione resta del tutto non chiarita. Questa lettura si adatta bene con il v. 15 dove Giuseppe dice ai suoi fratelli: "Non sapete che un uomo come me ha il potere di indovinare?", cioè sostiene di aver scoperto il loro furto per divinazione, al fine di recuperare la sua coppa. Per questa ipotesi si veda J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, pp. 172–173.

c) Mosè e i maghi

In Esodo 7:8–13, quando Aronne, per ordine di Mosè, trasforma il suo bastone in un serpente, davanti al faraone, i maghi e stregoni di quest'ultimo "fecero anch'essi la stessa cosa, con le loro arti occulte" (v. 11). Per questo genere di trucco sembrerebbe possibile che il cobra egiziano (arab. *naja ḥaye*) possa essere immobilizzato (catalepsia) con una pressione sui muscoli della testa; *cfr.* L. Keimer, *Histoires de Serpents dans l'Égypte ancienne et moderne* (*Mémoires, Institut d'Égypte*, 50), 1947, pp. 16–17. Il serpente deve essere per prima cosa incantato, poi reso simile a un bastone, come si vede su alcuni amuleti egiziani a forma di scarabeo (Keimer, *op. cit.*, tav. 14–21), e in tal modo essere immobilizzato per un certo periodo di tempo (*cfr.* H. S. Noerdlinger, *Moses and Egypt*, 1956, p. 26; *EB* 11, 6, p. 613). Il serpente di Aronne però tornò a essere un bastone manifestando l'alterità del potere del Dio onnipotente. Sulle piaghe si veda la voce omonima, *Piaghe d'Egitto.

III. La magia assiro–babilonese

a) La sua funzione

Si ricorreva alla magia *difensiva e curativa* principalmente per ottenere la liberazione dalle malattie, dalla possessione demoniaca, *ecc.*, che poteva essere causata dalla persona sofferente. L'esorcista usava spesso riti e formule magiche prese dal "manuale" *Šurpu*, "consumare con il fuoco" (un rito di purificazione), elencando ogni piccola colpa che il sofferente poteva aver commesso. Oppure la malattia poteva sopraggiungere dall'esterno, grazie a formule magiche pronunciate da qualche stregone. Per contrastare le fatture c'era l'altro manuale di tavolette, *Maqlu*, con lo stesso significato di "consumare con il fuoco" (di effigi in cera o di legno di stregoni). "Man mano che l'immagine si liquefaceva, si dissolveva e scompariva, allo stesso modo lo stregone o la maga tremava, si dissolveva e scompariva!" (E.A.W. Budge, *British Museum: A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, 1922, p. 201). Esistono anche collezioni di preghiere per la liberazione o per l'assoluzione. Esiste una completa traduzione moderna del *Šurpu* in E. Reiner, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, 1958; di *Maqlu* in G. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, 1937.

La magia *prognostica*, cioè la divinazione, era basata sulla convinzione che ogni evento, buono o malvagio, potesse essere annunciato o accompagnato da qualche portento osservabile dagli uomini. I sacerdoti esperti in questo campo compilavano sistematicamente lunghe serie di auspici con le relative interpretazioni, creando veri e propri manuali di riferimento. Gli auspici erano tratti o dall'osservazione dei segni della natura, o cercati per mezzo di tecniche *ad hoc*.

1) I fenomeni naturali straordinari erano assunti dall'intera gamma di ciò che l'uomo poteva osservare: aloni celesti ed eclissi di sole e luna, congiunture di corpi celesti, *ecc.* (astrologia); il volo degli uccelli, le azioni e le posture degli animali e degli insetti; nascite di animali e di umani, specialmente se deformi; tutto ciò si rinveniva in lunghe liste di auspici. Per una persona malata gli auspici buoni o malvagi avrebbero determinato la sua sopravvivenza o morte (si veda R. Labat, *Traité Akkadien de Diagnostics et Prognostics Médicaux*, 2 voll., 1951). Isaia 47:9–13 critica queste pratiche.

2) Tecniche specifiche di divinazione comprendevano l'osservazione delle conformazioni di fegati di agnelli (epatoscopia, ectoscopia), e l'osservazione delle forme dell'olio sull'acqua (o viceversa) in una coppa (lecanomanzia). Per la traduzione dei segni del fegato si veda A. Goetze, *JCS* 11, 1957, pp. 89–105. Questa forma di divinazione magica babilonese, di gran lunga più famosa, penetrò tra gli ittiti dell'Asia minore e tre i cananei nel nord della Siria e in Canaan (si veda sopra, *magia egiz., **II**. *b*). *Cfr.* anche Ezechiele 21:21–22. L'interpretazione dei sogni era importante quanto in Egitto. *Cfr.* anche *La divination en Mésopotamie ancienne* (*Rencontre, Strasbourg*), 1966; A. Caquot, M. Leibovici, *La divination.* 1–2, 1968.

b) Gli addetti

Come in Egitto, la magia era praticata da studiosi appartenenti a caste sacerdotali legate ai templi. Gli esorcismi erano praticati dal sacerdote–**āšipu** (*cfr.* ebr. **'aššāpîm**, "incantatore", Dan. 1: 20) grazie agli dèi Ea e Marduk, il signore dei maghi. L'elaborato apparato della divinazione era competenza del *bārû*–sacerdote; doveva essere fisicamente perfetto, aver svolto lunghi studi ed essere un iniziato. Coloro che erano legati alla corte reale, erano chiamati all'occorrenza per interpretare ogni genere di segno. Si veda G. Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1954, pp. 281–283, 286–295.

Bibliografia. Sulla magia mesopotamica si veda anche L.W. King, *ERE*, 4, 1911, pp. 783–786; 8, 1915, pp. 253–255. Utili note si possono trovare anche in É. Dhorme e R. Dussaud, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie ... des Hittites. ecc.*, 1949, pp. 258–298. Una panoramica dettagliata della magia e della divinazione, come molte traduzioni di testi, si possono trovare in M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 1–2, 1912. Ci sono studi specifici di G. Contenau, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, 1940; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925, pp. 198–282, **in it.** G. Furlani, *Riti babilonesi e assiri*, Udine, 1940; G. Pettinato, *Angeli e demoni a Babilonia*, Milano, 2001.

IV. La magia assiro–babilonese nella Bibbia

a) Balaam

Il Balaam di Numeri 22–24 è con ogni probabilità un indovino obbligato da Dio a essere profeta. Infatti Balac mandò dei messi per assumere Balaam "portando in mano la ricompensa per l'indovino" (Num. 22:7; *cfr.* v. 18), e in un primo tempo Balaam si mosse "per ricorrere alla magia", dalla natura non specificata (Num. 24:1). Balac, evidentemente, chiedeva a Balaam presagi negativi per maledire Israele. A Qatna è stato rinvenuto un testo astrologico (*Revue d'Assyriologie* 44, 1950, pp. 105–112) e testi di indovini–*bārû* del XVIII e XIV sec. a.C. provenienti da Alalakh (D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, p. 158 *sub* '*bârû*'), entrambi nel nord della Siria. Inoltre, un sigillo degli inizi del II mill., di un certo "Manum il *bârû* (–indovino)" è stato rinvenuto a Bet–Sean in Izreel ai livelli del XIII sec. a.C., il periodo di Balaam, a cui può essere riferito linguisticamente il suo oracolo (W.S. Albright, *JBL* 63, 1944, pp. 207–233). È dunque perfettamente in linea con i fatti a noi noti che un sovrano moabita assoldasse un indovino del nord della Siria (Petor che sta sul fiume [Eufrate]), nella terra dei figli di Amaw (Num. 22:5; *cfr.* Albright, *BASOR* 118, 1950, pp. 15–16, n. 13).

b) La legge e la magia in Canaan

Le proibizioni che troviamo nella legge mosaica contro la magia e la stregoneria praticate dalle altre nazioni (*p.e.* Lev. 19:26; 20:27; Deut. 18: 10–14) avevano grande attinenza alle condizioni della Canaan di quei tempi. Per l'influenza babilonese in quell'area si veda sopra. Le epiche della parte settentrionale di Canaan, di *Ugarit/Ras Shamra (tavolette del XIV/XIII sec. a.C.), mostrano Danil che bacia le piante in crescita e il grano, invocando una benedizione oracolare su Aqhat (*ANET*, p. 153: 60ss.); è più incerto il collegamento delle attività di Pugat con la stregoneria. È degno di nota che anche Esodo 22:18 condanni espressamente le streghe.

c) Daniele

In Daniele 1:4 la formazione dei giovani ebrei di alto rango nella cultura babilonese, voluta da Nabucodonosor rispecchia esattamente la prassi usata per i maghi–sapienti, *bārû*.

Lo scopo dell'interpretazione o dello "spiegare" i sogni era di "risolvere questioni difficili" (Dan. 5:12, 16, NVR), cioè togliere l'angoscia causata da un sogno o da un auspicio (ancora non in-

terpretato) (*cfr.* Dan. 4:5). In questo modo poteva essere accolto il beneficio derivante da un sogno buono ed esorcizzato magicamente il pericolo di un sogno cattivo. Su questo si veda A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, pp. 218–220, 300–307. Questa attenzione per i sogni è tipica dei re neo–babilonesi, particolarmente di Nabonide, padre di Baldassar. Per i suoi sogni si veda Oppenheim, *op. cit.*, pp. 202–206, 250, e, in parte, T. Fish in *DOTT*, pp. 89–90. Nuovi testi di ulteriori sogni di Nabonide e della sua venerabile madre si trovano sulle steli di questo re a Carran; si veda C.J. Gadd, *AS* 8, 1958, pp. 35–92 e tav. 1–16, specialmente pp. 49, 57, 63; *ANET* 3, pp. 560–563. Un parallelo con Daniele 4 è la "preghiera di Nabonide" nei MSS del Mar Morto in cui un savio esiliato ebreo (il cui nome non è stato conservato) si offre al re per spiegare la causa della sua afflizione. E.T. in M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, p. 400; testo pubblicato da J.T. Milik, *RB* 63, 1956, pp. 407–415; breve commento in, D.N. Freedman, *BASOR* 145, 1957, pp.31–32.

Bibliografia. "Magic (Jewish)" in *ERE*; E. Langton, *Good and Evil Spirits*, 1942; *idem.*, "The Reality of Evil Powers Further Considered", *HJ* 132, luglio 1935, pp. 605–615; M. S. Unger, *Biblical Demonology*, 1952, pp. 107–164; A. D. Duncan, *The Christian, Psychotherapy and Magic*, 1969; D. Basham, *Deliver us from Evil*, 1972, **in it.** *GLAT*, 4, coll. 592–599; *GLNT*, 6:963ss.; *DIB*, pp. 821–827; *DPL*, pp. 983–989; *ER* 11, *s.v.* "Magi", pp. 338–331, "Magia nell'antichità greca e romana", pp. 341–346; F. Graf, *La magia nel mondo antico*, Bari, 1995; D. Sabbatucci, *Scrivere e leggere il mondo*, Roma, 2000; *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*, Costanza, 2005; G. Luck, *Il magico nella cultura antica*, Milano, 2006. (K.A. Kitchen)

*Demoni; *Divinazione; *Salute malattia e guarigione; *Profezia

MAGISTRATI DELLA CITTÀ

Consiglio dei magistrati, cinque e poi sei, a Tessalonica. Il loro titolo (gr. *politarchai*) è attestato epigraficamente per diversi stati macedoni (E.D. Burton, *American Journal of Theology* 2, 1898, pp. 598–632). Così come è ben illustrato in Atti (17:6–9), essi controllavano la repubblica sotto la supervisione romana. (E.A. Judge)

MAGISTRATO

In Esdra 7:25 "magistrato" traduce l'ebr. *šôpēṭ*, "giudice". In Giudici 18:7, "nel paese non c'era nessun magistrato [in autorità]" (NVR) è una parafrasi dell'ebr., idiomatico *yāraš*, "porre limiti". Daniele 3:2–3 elenca dei magistrati (aram. *tip̄tāye'*) tra gli ufficiali convocati da Nabucodonosor.

Nel NT Luca usa nel suo Vangelo (12:11, 58) le parole *archē* e *archōn* ("autorità", "magistrati") per indicare le autorità civili in generale. Paolo fu battuto, imprigionato e poi liberato dai magistrati di Filippi (Atti 16:20, 22, 35–36, 38). Qui la parola gr. è *stratēgoi*, che letteralmente significa generali, o capi di un'armata ma diventò d'uso anche in un contesto politico come equivalente per il lat. *praetores*. Quest'ultimo è il titolo rinvenuto in alcune iscrizioni per indicare gli uomini più importanti di una colonia, sebbene il loro titolo corretto fosse *duoviri*. Attestazioni dei titoli dei magistrati di Filippi si trovano in *CIL*, 3. 633, 654, 7339, 14206[15]. (D.H. Wheaton)

*Autorità; *Sinedrio

MAGNIFICAT

Come gli altri inni di Luca 1—2, la profezia di Maria (Luca 1:46–55) prende questo nome dalla Vulg. Alcuni studiosi, ritenendo che "Maria" (Luca 1:46) sia una lettura posteriore, accettano quella meno attestata di "Elisabetta" (*cfr.* Credo). È probabile che in origine Luca scrisse semplicemente "ella disse", e che entrambi i nomi, "Maria" ed "Elisabetta" fossero tentativi dei copisti di assegnare il canto a una persona in particolare. L'attribuzione a Maria venne universalmente accettata. Gli studiosi sono divisi sul fatto se il contenuto dell'inno sia più confacente a Maria o a Elisabetta. L'episodio che costituisce il contesto dell'inno è tuttavia un episodio di transizione tra l'annuncio e i racconti della nascita; è strettamente legato al primo e prosegue il tema messianico ivi presente. Molto probabilmente, dunque, Luca lo considerava come il canto di *Maria* riguardante il Cristo.

Questa poesia lirica ricalca i salmi dell'AT e ha una speciale affinità con il Canto di Anna (I Sam. 2:1–10). La sequenza del racconto è modellata dal tema di Luca; e non c'è bisogno di considerare l'inno come la reazione spontanea, citata parola per parola, di Maria. Ma non deve essere nemmeno considerato una semplice ricostruzione redazionale. La sua importanza per Luca sta nel fatto che si tratta della profezia di Maria, cioè che il contenuto procede dalle sue labbra ed esprime le sue convinzioni e i suoi sentimenti.

Così come il canto rappresenta un apice della sezione, allo stesso modo anche nel Magnificat

stesso si riscontra un crescendo. È diviso in quattro strofe che descrivono: 1) l'esaltazione gioiosa di Maria, la sua gratitudine e la lode per la benedizione accordatale personalmente; 2) il carattere e la misericordia di Dio nei confronti di tutti coloro che lo temono; 3) la sua sovranità e il suo amore speciale per gli emarginati del mondo degli uomini; e 4) la sua misericordia particolare per Israele. La ragione del canto di Maria sta nel fatto che Dio ha scelto lei, una giovane fanciulla di basso stato sociale, per realizzare quella che era la speranza di ogni donna ebrea. È infatti probabile che nel giudaismo ciò che dava il più profondo significato e gioia alla maternità era la possibilità che il bambino potesse essere il Liberatore.

L'ultima parte della poesia è una descrizione della liberazione messianica operata da Dio ed è pr aticamente una parafrasi di brani dell'AT. Questa redenzione è profetizzata in termini di una liberazione nazionale dagli oppressori umani. Si tratta di un modo tipico di esprimersi del messianismo pre–cristiano. Il NT non lo contraddice ma lo trasferisce alla *parousia* del Messia nell'età escatologica (*cfr.* Atti 1:6–8). Come accade spesso negli oracoli dell'AT, questi atti messianici di Dio sono considerati come già compiuti: la promessa di Dio ha la stessa efficacia dell'atto promesso (*cfr.* Gen. 1:3); la sua parola è una parola potente. L'oggetto specifico della misericordia di Dio è "Israele, suo servitore" (Luca 1:54–55; *cfr.* Atti 3:13, 26; 4:27, 30). Non si può dire con certezza se sia rispecchiata qui la distinzione veterotestamentaria tra l'intera nazione e il resto fedele; il concetto spesso resta indifferenziato, e il contrasto nei vv. 51–53 potrebbe riguardare semplicemente la nazione ebraica e il potere pagano che l'opprimeva. Ma nella mente di Luca, e dei suoi primi lettori, certamente non è assente l'interpretazione peculiarmente cristiana di concetti quali "Israele" (*cfr.* Luca 24:21–26; Giov. 12:13; Atti 1:6; Rom. 9:6), "servo", e "progenie" (Giov. 8:39; Gal. 3:16, 29), e probabilmente contribuisce alla sua comprensione e interpretazione della profezia di Maria.

Bibliografia. J. M. Creed, *The Gospel according to St Luke*, 1942, pp. 21–24; R. Laurentin, "Les Évangiles de l'enfance", *Lumière et Vie* 23, 1974, pp. 84–105 ; S. Farris, *The Himns of Luke's Infancy Narratives*, 1985, **in it.** R.E Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi, 1981; A. Valentini, *Il magnificat, genere letterario, struttura esegesi*, Bologna, 1993 ; L. Morris, *Il Vangelo secondo Luca*, GBU, Chieti, 2003. (E.E. Ellis)

*Annunciazione; *Benedictus; *Maria

MAGOR–MISSABIB

(Ebr. *māḡōr missāḇîḇ*, "terrore da ogni lato"). Nome simbolico che Geremia diede a Pascur figlio di Immer (Ger. 20:3; si veda *Pascur, 1). (J.D. Douglas)

MAHER–SALÀL–CASH–BAZ

Nome simbolico, "affrettate il saccheggio, presto al bottino" (NVR) dato a uno dei figli di *Isaia per indicare l'imminente sconfitta, per mano dell'Assiria, della Siria e di Israele allora nemici di Giuda. Questa sconfitta si sarebbe verificata prima che il bambino sapesse chiamare "papà e mamma" (Is. 8:3–4). (E.J. Young)

MALACHIA, LIBRO

I. Paternità, data e contesto

La LXX considera la parola non come un nome proprio ma come un sostantivo comune, e lo traduce con "il mio messaggero", che corrisponde al significato del termine ebraico. Molti studiosi seguono la LXX, e ritengono che il nome dell'autore sia sconosciuto. Ma l'analogia con gli altri libri profetici dove è presente il nome dell'autore appoggerebbe la tesi secondo cui il nome qui sta a indicare l'autore. Questa tesi è avvallata dal Targum, che aggiunge la frase "il cui nome è Esdra, lo scriba".

La data approssimativa della profezia può essere determinata da evidenze interne. Nel tempio si offrivano sacrifici (1:7–10; 3:8). Questo implica che il tempio era in piedi, che infatti lo era stato per un certo periodo, e ciò farebbe pensare al V sec. a.C. Il fatto è suffragato dal riferimento che in 1:8 si fa a *pehâ* o governatore persiano. Sembra che ci fosse la pratica dei matrimoni misti (2:10–12). La frase, "figlia di un dio straniero" significa "una donna con una religione straniera". Sembra che questa pratica di sposarsi al di fuori del popolo del patto fosse così diffusa che le proibizioni di un tempo erano state da lungo tempo dimenticate. Non c'era neanche una grande cura nell'offerta dei sacrifici (1:7). I sacerdoti avevano disprezzato il Signore offrendo cibo contaminato (NVR). Quando vengono presentate offerte imperfette si tratta di un segno di rilassatezza, e un simile atteggiamento non si concilia con lo zelo mostrato dai primi esuli tornati dall'esilio. Sembra che anche il pagamento delle decime fosse trascurato (3: 8–10). Gli abusi condannati da Malachia sono gli stessi che Neemia cercava di correggere.

È impossibile datare il libro con precisione, ma è possibile che sia stato composto durante la visi-

ta di Neemia a Susa. Quanto meno sembrerebbe appartenere allo stesso periodo.

II. Sommario dei contenuti

Il libro si divide in due parti principali, e il modo migliore per dedurre il suo scopo è studiando i contenuti di ambo le parti. La prima (capp. 1 e 2) concerne il peccato di Israele, e la seconda (capp. 3 e 4) il giudizio che piomberà su coloro che sono colpevoli e le benedizioni che verranno su coloro che si ravvedono.

Possiamo analizzare il libro in questo modo:

a) Intestazione (1:1)

C'è un legame tra questo titolo e quello che si trova all'inizio del cap. 3. Se Malachia sia o meno un nome proprio, il nome stesso indica che è un messaggero di Dio.

b) L'amore del Signore per Israele (1:2–5)

Dio dichiara il suo amore per il popolo nel fatto che ha scelto Giacobbe e ha reietto Esau. Questa condizione si vede nel fatto che Edom è devastata e i rifugiati di Edom non saranno in grado di tornare e di ricostruirla, mentre Israele si trova di nuovo nella terra promessa.

c) Il peccato di Israele (1:6–-2:9)

Con toni forti il profeta inizia ora a delineare i peccati principali e caratteristici della nazione, che ancora una volta attiravano la collera di Dio sul capo della nazione stessa. Dio è il padre della nazione perché l'ha nutrita e allevata. Un padre merita onore e affetto, ma Israele non ha mostrato a Dio niente di tutto ciò. Questo rimprovero è diretto in special modo ai sacerdoti che sono i rappresentanti del popolo davanti a Dio. Questi sacerdoti, che avrebbero dovuto dare l'esempio del giusto timore dovuto a Dio nel culto hanno, di fatto, disprezzato il nome del Signore. Un culto indegno era stata la caratteristica dei loro predecessori nell'VIII e nel VII sec. fino a quando l'esilio non si è abbattuto su Giuda. Ora, tuttavia, l'esilio è cosa passata, e la lezione da esso derivante non è ancora stata appresa. Riportato nella sua terra, in grado di elevare il culto nel tempio, Giuda pecca ancora contro il Signore alla stessa maniera di prima.

L'accusa contro Israele è posta in forma di dialogo. A fronte di ogni accusa che il Signore fa è posta una domanda o una sfida. Per esempio, Dio ritiene che i sacerdoti abbiano offerto cibo contaminato. Essi replicano, "In che modo ti abbiamo contaminato?" (1:7). In questo modo si dimostra chiaramente che i sacerdoti hanno offerto sacrifici impuri. Ciò era in palese contraddizione con la legge, la quale esigeva che le offerte fossero perfette. Al contrario, essi avevano offerto vittime cieche e zoppe, mostrando così disprezzo per il Signore.

Dal momento che questi sacrifici provenivano dalle loro mani, come potevano essi pensare di essere graditi come individui e trovare così favore? (1:9). Sarebbe stato meglio che le porte del tempio fossero chiuse definitivamente piuttosto che continuare a offrire tali sacrifici (1:10). Tanto l'offerente quanto le offerte erano inaccettabili al Signore, e i sacerdoti sono disprezzati dal popolo.

Questi sacrifici non sono desiderati da Dio, in quanto anche fra i gentili il suo nome sarà ritenuto grande al punto tale che gli si offriranno sacrifici puri (1:11). Questa affermazione non si riferisce alle offerte che le nazioni pagane offrono ai loro déi, ma all'epoca in cui il vero vangelo sarà diffuso in tutto il mondo e il vero Dio sarà adorato da tutte le nazioni. Israele, invece, aveva profanato la tavola del Signore, considerando noioso il servizio, con il risultato che era un popolo che praticava l'inganno ed era concentrato su se stesso.

Se non si verifica alcun ravvedimento, una maledizione cadrà sui sacerdoti. In 2:5–7 il Signore rende molto chiaro il dovere dei sacerdoti, mettendo in risalto il grande contrasto tra come il sacerdote dovrebbe essere e ciò che era nella realtà. Infatti, il sacerdote, grazie al proprio esempio cattivo, invece di istruire gli altri, li ha condotti fuori strada. Ha avuto riguardi personali nell'applicare la legge (2:9b).

d) La condanna dei matrimoni misti e il divorzio (2:10–17)

Israele aveva un unico Padre: Dio aveva creato la nazione. Dunque essa avrebbe dovuto mostrarsi unita. Invece, ha agito slealmente. Aveva profanato la santità del Signore con la pratica dei matrimoni misti. Coloro che avevano agito in tale modo dovevano essere espulsi. Anche il divorzio era comune, e il Signore odia il divorzio. Si chiudeva un occhio su questi peccati, giustificandoli con argomentazioni razionali. Il Signore afferma che il popolo lo ha stancato con le sue parole. Lo hanno ignorato agendo come se non esistesse.

e) Il Giorno del Signore (3:1–6)

Malachia ora prorompe nel linguaggio elevato della profezia, dichiarando che il messaggero del Signore apparirà e preparerà il giorno per il Signore che il popolo cercava. Egli apparirà come colui che raffina, purifica e purga la nazione, e chi potrà affrontare il giorno della sua venuta? In conseguenza della sua opera l'offerta di Giuda e Gerusalemme sarà gradita (3:4). Tuttavia, la

sua venuta porterà giudizio, un giudizio che cadrà, nella nazione, su coloro che opprimono gli altri. Nonostante ciò Giacobbe non sarà interamente cancellato, in quanto il Signore non muta; resta fedele alle sue promesse (3:6).

f) Ravvedimento e decime (3:7–12)

L'apostasia della nazione non è nuova, ma continua dai tempi antichi. Da un lato essa si è manifestata nel fatto che il popolo ha trattenuto le decime richieste. Ciò significava derubare Dio. Se la nazione avesse portato le decime, come avrebbe dovuto fare, Dio avrebbe risposto alla sua adorazione, riversando una benedizione sovrabbondante tanto da attirare l'attenzione delle altre nazioni.

g) Una promessa di liberazione per coloro che temono il Signore (3:13—4:3)

Il popolo è stato permaloso contro Dio. Sembra che considerasse non vantaggioso servire Dio. Ma nel suo mezzo c'erano anche coloro che "temevano il Signore", e questi si incoraggiavano reciprocamente. Di loro il Signore tiene conto, e non solo li risparmierà, ma li costituirà come sua proprietà particolare. Il giorno del giudizio verrà per certo, e consumerà l'arrogante, ma per coloro che temono il nome del Signore la giustizia si leverà come il sole, e sotto le sue ali ci sarà guarigione, gioia e vittoria.

h) Conclusione (4:4–6)

La profezia si chiude con un'esortazione a ricordare la Legge di Mosè, e con l'annuncio che prima del grande e terribile giorno del Signore, farà la sua apparizione Elia.

Bibliografia. J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, *TOTC*, 1972; W.C. Kaiser, *Malachi: God's Unchanging Love*, 1984; R. L. Smith, *Micah–Malachi*, *WBC*, 1984; P.A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, *NIC*, 1987, **in it.** *CBI* 2, pp. 511–518; *PS* 1, pp. 517–519; *IS*, pp. 1653–1669; S.P. Carbone, a cura di, *Aggeo, Gioele, Giona, Malachia*, Bologna, 2001; E. Achtemeier, *I dodici profeti*, vol. 2, Torino, 2007. (E.J. Young, J.G. Baldwin)

*Canone dell'AT; *Profezia

MALATTIA

Vedi *Salute, malattia e guarigione

MALCAM, MALCOM

1. Beniaminita, figlio di Saaraim che Codes ha partorito a quest'ultimo (I Cro. 8:9). **2**. Dio degli ammoniti, forse la loro principale divinità (Am. 1:15, NVR "il loro re"), quasi certamente da identificare con *Milcom (I Re 11:5, 33; II Re 23:13), e Molec o Moloc (Lev. 18:21; I Re 11:7; Ger. 32:35, *ecc.*). Tutti questi nomi hanno come radice ***mlk*** che veicola l'idea di re, di monarchia. La NVR traduce ***malkm*** "Malcom" in Geremia. *Cfr.* Sofonia 1:5 (NVR: "Malcam"). (J.A. Thompson)

MALCHIA

("Yah è Re"). Nome di persona comune nell'AT. Fu il nome dei seguenti personaggi: **1**. Discendente di Gershom e antenato di Asaf (I Cro. 6:40); **2**. Sacerdote, padre di Pasur (I Cro. 9:12; Ger. 21:1); **3**. Capo di una famiglia patriarcale sacerdotale (I Cro. 24:9), forse lo stesso del n. **2**; **4**., **5**., **6**. Tre israeliti che avevano sposato mogli straniere in epoca post–esilica (Esd. 10:25, 31). In I Esdra 9:26, 32 sono chiamati rispettivamente Melchias, Asibias e Melchias; **7**. "il figlio di Recab", che riparò la porta del Letame (Nee. 3:14); **8**. "Uno degli orefici", forse lo stesso dei n. **4**., **5**., **6**. o **7**., che aiutò nella riparazione delle mura (Nee. 3:31). **9**. Personaggio che stava al lato di Esdra mentre si dava lettura della legge (Nee. 8:4); **10**. Uno di quelli che suggellarono il patto, forse lo stesso del n. **9**. (Nee. 10:3); **11**. Sacerdote che prese parte alla purificazione delle mura (Nee. 12:42), forse da identificare con lo stesso dei n. **9**. e/o **10**. **12**. Proprietario della cisterna in cui fu imprigionato Geremia e probabilmente membro della famiglia reale (Ger. 38:6). (J.D. Douglas)

MALCO

(Gr. *Malchos* dall'ebr. ***meleḵ***, "re"). Il servo del Sommo sacerdote a cui Pietro tagliò l'orecchio quando Gesù fu arrestato nell'orto del Getsemani (Matt. 26:51; Mar. 14:47; Luca 22:50; Giov. 18:10). Solo Giovanni menziona il nome dell'uomo, confermando la sua personale vicinanza al Sommo sacerdote Caiafa e al suo casato (*cfr.* Giov. 18:15); e solo Luca (22:51), con il suo interesse per fatti medici, cita la guarigione dell'orecchio. Malco è un nome comune arabo che si trova nelle iscrizioni nabatee e di Palmira. (J.D. Douglas)

MALDICENZA

Il concetto può significare variamente: maldicenza, calunnia, diffamazione o inganno. La maldicenza si pone in atto spargendo false testimonianze o riportando la verità con malizia (Lev. 19:16; Prov. 12:17; 14:5, 25; Prov. 26:20).

Il parlar male è proibito in Salmo 34:13; Pro-

verbi 24:28; Efesini 4:31; Giacomo 4:11; I Pietro 3:10. L'atto separa l'uomo dal favore di Dio (Sal. 15:3) e rende non idonei all'assunzione di responsabilità nella chiesa (I Tim. 3:8; Tito 2:3). Quando un credente subisce la maldicenza deve sopportarla pazientemente (I Pie. 3:9) come ha fatto anche Cristo (2:23).

Il nono comandamento proibisce la falsa testimonianza (Es. 20:16; Deut. 5:20; *cfr.* Es. 23:1). Per evitare accuse malvagie o false in un processo era necessario più di un testimone (Num. 35:30; Deut. 17:6; 19:15–21). (M.R. Gordon)

MALE

(Ebr. *ra'*; gr. *kakos*, *ponēros*, *phaulos*). Il male ha un significato più ampio rispetto a quello di *peccato. La parola ebraica deriva da una radice che significa "rovinare", "fare a pezzi", indica qualcosa di spezzato e quindi senza valore. In essenza è ciò che è spiacevole, sgradevole, offensivo. La parola contiene in sé sia l'azione malvagia sia le conseguenze che ne derivano. Nel NT *kakos* e *ponēros* indicano rispettivamente la qualità del male nel suo carattere essenziale e i suoi effetti o conseguenze dannosi. Il termine è impiegato sia nel senso fisico sia in quello morale. Sebbene questi aspetti siano diversi, vi è spesso uno stretto rapporto tra loro. Molti mali fisici sono dovuti al male morale: la sofferenza e il peccato non sono sempre legati nei casi singoli, ma l'egoismo e il peccato umani spiegano buona parte dei problemi del mondo. Anche se è vero che tutto il male è punito, da qui non discende che ogni sofferenza fisica è una punizione per un peccato (Luca 13:2, 4; Giov. 9:3; *cfr.* Giob.).

I. Male fisico

I profeti consideravano Dio come causa ultima del male, del male di cui si fa esperienza nel dolore, nella sofferenza o nelle sciagure. Nella sua sovranità Dio tollera la presenza del male nell'universo, sebbene egli controlla la situazione e usa il male nella guida del mondo. Esso è usato per punire la malvagità individuale e nazionale (Is. 45:7; Lam. 3:38; Am. 3:6). Il mondo deve essere caratterizzato da regole e da ordine per poter essere il quadro della vita morale umana; altrimenti ci sarebbe il caos. Quando gli uomini violano le leggi fondamentali di Dio, sperimentano le ripercussioni delle loro azioni. Tali ripercussioni possono essere afflizioni di ordine penale o retributivo (Matt. 9:2; 23:35; Giov. 5:14; Atti 5:5; 13:11). La "vendetta" divina nella forma del dolore o della pena non implica la presenza in Dio di sentimenti malvagi. Il dolore può riportare un uomo malvagio alla realtà; in precedenza egli potrebbe essere "vittima dell'illusione" (C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, p. 83, tr. it., GBU, 1977). La presente "vanità" della natura (Rom. 8:19–23) è il marchio della presenza del male, poichè la terra è maledetta (Gen. 3:17–18). La sofferenza del credente, sia essa sotto forma di problemi generici sia sotto forma di persecuzione, è divinamente permessa allo scopo di condurlo a godere di benedizioni spirituali (Giac. 1:2–4; I Pie. 1:7; *ecc.*). Si tratta di ammonimenti, non di punizione; e non separa dall'amore di Dio (Rom. 8:38–39); la sofferenza prepara per la gloria (Rom. 8:18; II Cor. 4:16–18; Ef. 3:13; Apoc. 7:14). La sofferenza e la pena creano nell'uomo compassione e dolcezza, portandolo in armonia con il disegno divino che è di sconfiggere il male.

II. Male morale

Dio è separato da ogni male e non è in alcun modo responsabile di esso. Il male morale nasce dalle inclinazioni peccaminose dell'uomo (Giac. 1:13–15). Israele "fece il male" ripetutamente e ne subì le conseguenze (Giud. 2:11; I Re. 11:6, *ecc.*). Dietro le quinte di tutta la storia vi è un conflitto spirituale contro le forze del male (Ef. 6:10–17; Apoc. 12:7–12), con "il maligno" che è la personificazione del male stesso (Matt. 5:37; 6:13; 13:19, 38; Giov. 17:15; Ef. 6:16; II Tess. 3:3; I Giov.2:13–14; 3:12; 5:18–19). Ma il potere di Satana è sotto il controllo divino (Giob. 1–2), e verrà alla fine spezzato (Ebr. 2:14; Apoc. 12:9–11).

Dio si oppone al male ma l'esistenza di questo è spesso un ostacolo per credere in un Dio d'amore. Esso può essere attribuito soltanto all'abuso da parte delle creature, angeliche ed umane, della libera volontà. L'intera attività salvifica di Dio ha come fine la sconfitta del male. Durante la sua vita Cristo combattè le manifestazioni dolorose e tragiche del male (Matt. 8:16–17); la croce è tuttavia la risposta finale di Dio al problema del male. Il suo amore si rivelò su di essa in maniera suprema (Rom. 5:8; 8:32), in quanto il Signore, portando il peccato su di sé, si identificò con il mondo giacente nel peccato. Il cambiamento morale operato negli uomini per mezzo del vangelo è prova della realtà del trionfo di Cristo su ogni forza malefica (Col. 2:15; I Giov. 3:8) e, quindi, una dimostrazione della vittoria finale di Dio. Il male sarà eliminato dall'universo, e la creazione parteciperà al glorioso destino dell'uomo redento. Il male sia fisico sia morale verrà bandito per sempre (Apoc. 21:1–8).

Bibliografia. C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940; tr. it. GBU, Roma, 1977; C.E.M. Joad, *God and Evil*, 1943; J.S. Whale, *The Christian Answer*

to the Problem of Evil, 1936; James Orr, *The Christian View of God and the World*, 1897; A.M. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, 1962; O.F. Clarke, *God and Suffering*, 1964; J. Hick, *Evil and the God of Love*, 1966; J.W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; *GL* 4:1401–1454; 610:1357–1410; W.C. Kaiser, *A Biblical Approachto Personal Suffering*, 1982; D.A. Carson, *How Long O Lord?*, 1990; E.S. Gerstenberger e W. Schrage, *Suffering*, 1982, **in it.** *GLNT*, 4:1401–1454; 610:1357–1410; *DCBNT*, pp. 948–954; *DIB*, pp. 834–838; G.C. Di Gaetano, "Il problema del male", *LB*, 18, 1998, pp. 1–24; V. Subilia, *Il problema del male*, Torino, 1959; R. Girard, *L'antica via degli empi*, Milano, 1994; C. Ciancio, *Del male e di Dio*, Morcelliana, 2006. (G.C.D. Howley)

*Anticristo; *Demoni; *Dualismo; *Peccato; *Possessione demoniaca; *Tentazione

MALEDIZIONE

Il vocabolario biblico per maledizione è costituito principalmente dai sinonimi ebr. *ʾārar*, *qālal* e *ʾālâ* corrispondenti ai termini gr. ***kataraomai***, ***catara*** ed ***epikataratos***; e dall'ebr. *heḥ^erîm* ed *ḥērem*, corrispondenti ai termini gr. *anathematizō* e *anathema*.

Il significato di base del primo gruppo di parole è "maledire". Un uomo può pronunciare una maledizione contro un altro (Giob. 31:30; Gen. 12: 3), oppure su se stesso per sancire una promessa (Gen. 24:41; 26:28; Nee. 10:29), anche come pegno per la verità di una sua testimonianza in campo giuridico (I Re 8:31; *cfr.* Es. 22:11). Quando è Dio a pronunciarla, può trattarsi di: *a*), la denuncia di un peccato (Num. 5:21, 23; Deut. 29:19–20); *b*), il suo giudizio sul peccato (Num. 5:22, 24, 27; Is. 24:6); oppure *c*), la persona stessa che subisce un giudizio di Dio pagando così le conseguenze di un peccato, divenendo maledizione (Num. 5:21, 27; Ger. 29:18).

Tuttavia, per gli ebrei una parola non era un banale suono emesso dalle labbra ma un vero e proprio elemento attivo capace di produrre effetti concreti: allo stesso modo, la maledizione era un elemento attivo in grado di procurare del male. Oltre la parola c'è l'anima che le ha dato vita. Per cui parole non supportate da un contenuto spirituale capace di portarle a effetto sono "soltanto parole" (II Re 18:20), ma quando l'anima è potente, allora la parola è rivestita di potenza (Eccl. 8:4; I Cro. 21:4). La potenza della parola si dimostra in alcune guarigioni miracolose del Signore (Matt. 8:8, 16; *cfr.* Sal. 107:20) e nella sua maledizione rivolta al fico sterile (Mar. 11:14, 20–21). In Zaccaria 5:1–4 è la maledizione stessa che, rappresentando la legge di Dio, vola sopra la terra, riconosce i peccatori e li punisce. Una maledizione è un pericolo reale per un sordo, tanto quanto una pietra d'inciampo per il cieco, in quanto non è possibile evitarla facendo appello alla più potente "benedizione" di Yahweh (Lev. 19:14; Sal. 109:28; ma *cfr.* Rom. 12:14). L'elenco delle benedizioni e delle maledizioni ripetuto sui monti Gherazim ed Ebal (Deut. 27:11 28:14; Gios. 8:33) mette in luce la stessa visione dinamica della maledizione. Prima di entrare in Canaan Mosè mette davanti al popolo "la vita e la morte, la benedizione e la maledizione" (si veda Deut. 30:19). Il primo atto nazionale in occasione dell'ingresso nella terra promessa è quello di mettere in scena ambedue: la benedizione sarà sopra colui che ubbidisce, e la maledizione sarà invece sopra colui che disubbidisce (Deut. 28:2, 15). Tra questi due estremi si muove tutta la vita della nazione.

È proprio a causa dello stretto legame tra ubbidienza e benedizione, disubbidienza e maledizione (Deut. 11:26–28; Is. 1:19–20) che Zaccaria 5: 3 chiama il Decalogo la "maledizione". La parola della grazia di Dio e la parola della sua ira sono una stessa cosa: la parola che promette la vita non è altro che il sapore della morte e del giudizio per i ribelli e dunque una maledizione. Quando la maledizione di Dio cade sopra il suo popolo disubbidiente non si tratta di una revoca, ma piuttosto di un'attuazione del suo patto (Lev. 25:14–45). Paolo fa ricorso proprio a questa verità per spiegare la dottrina della redenzione. La legge è una maledizione per coloro che non ubbidiscono (Gal. 3: 10), ma Cristo ci ha redenti divenendo lui stesso maledizione per noi (v. 13), e il modo stesso in cui morì dimostra che egli prese il nostro posto: "maledetto chiunque è appeso al legno". Questa citazione è presa da Deuteronomio 21:23, dove "maledetto da Dio" significa "sotto la maledizione di Dio" e illustra la maledizione di Dio contro il peccato che ricade sul Signore Gesù Cristo, divenuto dunque maledizione per noi.

La radice ebr. *ḥāram* significa "escludere dalla società" (Koehler, *Lexicon*, *s.v.*). Questo valore semantico è confermato dal suo uso nell'AT. In generale, questo termine si applica a oggetti normalmente disponibili all'uomo affinché ne usi, ma deliberatamente resi inutilizzabili. Distinguiamo quattro casi: (*a*) in Levitico 27:29 il termine ("interdetto") si riferisce probabilmente alla pena capitale: la pena di morte non può essere elusa; (*b*) in Ezechiele 44:29 e Numeri 18:14 le offerte a Dio sono chiamate *ḥērem*, ossia sono messe da parte per scopi di natura esclusivamente religiosa. Levitico 27:21–33 mette in parallelo *ḥērem* con *qōḏeš* ("consacrato") al fine di espri-

mere due aspetti della stessa transazione: l'uomo mette da parte qualcosa esclusivamente per Dio (*ḥērem*) e Dio l'accetta facendola sua (*qōḏeš*), per cui non è più riscattabile dall'uomo; (*c*) nel modo più tipico la parola è usata per descrivere una "completa distruzione". A volte il motivo che sta alla base dell'annientamento è l'ira di Dio (*p. es.* Is. 34:5), ma più spesso l'azione è finalizzata a rimuovere una potenziale fonte di contaminazione, per il bene di Israele (Deut. 7:26; 20: 17). Qualsiasi tipo di contatto con "cose votate all'interdetto" implicava una forma di contagio e dunque una condivisione del loro destino (Gios. 6:18; 7:1, 12; 22:20; I Sam. 15:23; I Re 20:42). Comunque, mentre Acan associò il suo destino e quello della sua casa alla distruzione di Gerico, Raab, identificandosi con Israele, sfuggì alla maledizione e salvò sia se stessa sia la sua casa (Gios. 6:21–24; 8:26–27; Giu. 21:11); (*d*) spiritualmente, *ḥērem* è il giudizio di Dio contro i peccatori impenitenti (Mal. 4:6), e in ciò si esprime l'impossibilità di redenzione per *ḥērem*, *cfr.* nel NT, *anathema*, Galati 1:8–9; I Corinzi 16:22; Romani 9:3.

Bibliografia. J. Pedersen, *Israel*, 1–2, 1926; 3–4, 1940, *passim*; H.C. Berichts, *JBL* 13, 1963; J.B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, 1962, pp. 201ss., *ecc.*; J.B. Lightfoot, *Galatians*, 1880, su 3:10, 13, e pp. 152–154, **in it.** *GLAT*, 1, 549–564; 3, 224–249; *DTAT*, 1, pp. 131ss., 207ss.; D. Aust, D. Müller, W. Mundle, *DCBNT*, pp. 956–961; *GLNT*, 1:953ss., 1197ss., 4:1399ss.; *DPL*, pp. 989–991; *DIB*, pp. 838–839; *VB*, pp. 259–260; G. Boccaccini *et al.*, a cura di, *Beatitudine, benedizione, maledizione*, Roma, 1994. (J.A. Motyer)

*Anatema; *Interdetto; *Scomunica

MALI

(Ebr. *maḥlî*, "debole", "malato"). **1.** Figlio di Merari e nipote di Levi (Es. 6:19; Num. 3:20; I Cro. 6:19, 29; 23:21; 24:26, 28; Esd. 8:18). I suoi discendenti sono citati in Numeri 3:33; 26:58. **2.** Figlio di Musi, un altro figlio di Merari (I Cro. 6: 47; 23:23; 24:30); dunque nipote dell'altro Mali del n. **1.** (J.D. Douglas)

MALIZIA

Nel NT traduce il gr. *kakia*, che ha i seguenti significati: **1.** "malvagità", "male" (I Cor. 14:20; Giac. 1:21; I Pie. 2:1, 16; e anche in Atti 8:22, a proposito di un singolo atto peccaminoso). **2.** "Malevolenza", "essere dispettosi"; cioè "malizia" nel senso moderno della parola. **3.** "Turbamento", "affanno" (Matt. 6:34). In elenchi di peccati (*p.e.* Rom. 1:29; Col. 3:8; Tito 3:3), deve probabilmente essere preferito il significato n. **2.**, eccetto, forse, in I Pietro 2:1 ed Efesini 4:31, dovè "ogni *kakia*" implica "ogni genere di malvagità".

La malizia caratterizza la vita degli uomini che sono sotto l'ira di Dio (Rom. 1:29). Non è solo una deficienza morale in quanto è in grado di distruggere le relazioni interpersonali (W. Grundmann, *GLNT* 4:1440–1445). Per i credenti appartiene alla vecchia vita (Tito 3:3); ma sono ancora necessarie esortazioni per "purificarsi" (I Cor. 5: 7–8) o per "deporla" (Giac. 1:21; Col. 3:8). I cristiani in quanto a malizia devono essere bambini (I Cor. 14:20), perchè la libertà cristiana non è assenza di regole (I Pie. 2:16). (P. Ellingworth)

MALTA

(Gr. *Melitē*; Atti 28:1). Isola al centro del Mediterraneo, 100 km. a sud della Sicilia, dalla superficie di 246 km. quadrati (da non confondere con l'isola di Mljet (Melena) di fronte alla costa dalmata; *cfr.* O.S.A. Meinardus, "St Paul Shipwrecked in Dalmatia", *BA* 39, 1976, pp. 145–147.). Qui la nave di *Paolo vi fu condotta da Creta dal vento di est–nord–est, "Euraquilone" (27:14 NVR). Dopo il naufragio Paolo vi soggiornò per tre mesi prima di proseguire il suo viaggio per Roma via Siracusa, Reggio e Pozzuoli (28:11–13). Avendo operato miracoli di guarigione sull'isola, fu trattato con grande rispetto.

Malta fu occupata dai fenici fin dal VII sec. a.C. Il nome stesso significa "rifugio", in quella lingua (J.R. Harris, *ExpT* 21, 1909–10, p. 18). Successivamente vi arrivarono anche i greci di Sicilia; sull'isola ci sono iscrizioni bilingue risalenti al I sec. d.C. Nel 218 a.C. l'isola passò dal controllo cartaginese a quello romano (Livio, 21.51), acquisendo successivamente lo status di "civitas". I suoi abitanti erano *barbaroi* (28:2, 4) solo nel senso di non parlare il greco. Luca, nel v. 4, forse si riferisce a uno dei loro dèi parlando di *Dikē* (giustizia). Publio, "l'uomo principale dell'isola" (v. 7), probabilmente era sotto il *propraetor* della Sicilia. Il suo titolo (gr. *prōtos*) è attestato da alcune iscrizioni (*CIG*, 14. 601; *CIL*, 10. 7495). Si pensa che il luogo del naufragio sia da identificare con la "Baia di S.Paolo", 13 km. a nord–ovest dell'odierna La Valletta (*cfr.* W. M. Ramsay, *SPT*, pp. 314ss.).

Bibliografia. J. Smith, *Voyage and Shipwreck of Paul*, 4 ed., 1880; W. Burridge, *Seeking the Site of St Paul's Shipwreck*, 1952; J. D. Evans, *Malta*, 1959; C. J. Hemer, "Euraquilo and Melita", *JTS* n.s. 26, 1975, pp. 100–111, **in it.** B. Bruno, *L'ar-*

cipelago maltese in età romana e bizantina, Bari, 2004. (B.F. Harris)

*Isola; *Vento

MALVAGIO

Nell' AT, le parole ebr. *rāšā'*, "malvagio, empio", e *ra'*, "male", stanno dietro a questo concetto; il gr. *pōneros*, "cattivo, maligno", in contrasto a *chrēstos* è la parola solitamente usata nel NT, sebbene venga fatto uso anche dei termini *athe smos*, *anomos* e *kakos*. Mentre la parola è usata per rendere il concetto generico di "sbagliato" (il senso nel Sal. 18:21), più nello specifico si riferisce al male, non tanto in senso etico o legale, quanto nella sua forma dinamica, vale a dire la malizia (Num. 16:26). Come tale, connota una perversione mentale (Prov. 15:26; Rom. 1:29) in virtù della quale l'uomo proclive agli istinti naturali si abbandona a stimoli malvagi (Sal. 10:1–11). La malvagità ha stabilito il suo trono nel cuore dell'uomo (Ger. 17:9; Mar. 7:21–23) ed è accesa da Satana (Matt. 13:19; I Giov. 3:12). È progressiva (Gen. 6: 5) e contagiosa (II Sam. 24:13) nella sua manifestazione. Il malvagio è perfido dal capo ai piedi e un empio prova piacere nell'infliggere tormenti al prossimo (Prov. 21:10). Gesù spesso ha stigmatizzato il *peccato dei suoi contemporanei come un atto di malvagità (Matt. 16:4), mentre Pietro dichiara che a crocifiggere il Signore furono degli uomini malvagi (Atti 2:23).

I Salmi frequentemente contrappongono il giusto e il malvagio, sollevando la questione dell'apparente prosperità degli empi ma, nel contempo, fornendo consigli pratici che servono in parte a dare una risposta (Sal. 37:35–36; 9:15, *e passim*). Ma il tema, che va a inserirsi nel più ampio contesto del problema del male, non è risolvibile qualora venga affrontato alla luce della sola rivelazione veterotestamentaria. In tutte le Scritture si insiste fortemente sulla certezza del castigo per tutti gli empi (Sal. 9:17; Ger. 16:4; Mat. 13:49). È istruttivo notare che il termine *pōneros* non venga mai applicato ai credenti; il riferimento in I Corinzi 5: 13 è a un membro nominale della comunità cristiana. È a causa delle loro opere malvagie che gli infedeli si alienano la presenza di Dio (Col. 1:21), ma quelli che progrediscono nella fede hanno vinto "il maligno" (I Giov. 2:13), infatti lo scudo della fede è una difesa sicura contro le sue insidie (Ef. 6:16). (A. Flavelle)

MAMMONA

Questa parola ricorre nella Bibbia solo in Matt. 6:24 e in Luca 16:9, 11, 13, ed è una traslitterazione dell'aram. *māmônâ*. Significa semplicemente ricchezza o guadagno, ma Cristo ha visto in esso un'avidità egocentrica che vuole il controllo del cuore dell'uomo allontanandolo così da Dio (Matt. 6:19–24): quando un uomo "possiede" qualcosa, in realtà è posseduto da quella cosa. (*Cfr.* L'ipotesi che mammona derivi dal bab. *mimma*, "qualsiasi cosa"). "Ricchezze ingiuste" (Luca 16:9, NVR) equivale a un guadagno disonesto (S. Hauck, *GL* 6:1047–1054) o più semplicemente a un guadagno derivante da motivazioni egoistiche (*cfr.* Luca 12:15–21). Il significato probabile è che tale danaro, usato a beneficio di altri, possa essere trasformato in ricchezze autentiche che hanno un valore anche nell'età a venire (Luca 16:12).

Bibliografia. C. Brown, *NIDNTT* 2, pp. 836–840; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970, **in it.** *GLNT*, 6:1047ss. (E.E. Ellis)

*Ricchezza

MAMRE

(Ebr. *mamrē'*). **1**. Luogo della regione di Ebron, a ovest di *Macpela (Gen. 23:17, 19; 49:30; 50:13), legato ad *Abraamo (Gen. 13:18; 14:13; 18:1) e Isacco (Gen. 35:27). Abramo risiedette per periodi piuttosto lunghi sotto le querce di Mamre; qui costruì un altare, seppe della cattura di Lot, ricevette la promessa di Yahweh di avere un figlio e intercedette per Sodoma, e sempre da Mamre vide il fumo che saliva da Sodoma e dalle città vicine. Il luogo è stato identificato con Ḥaram Rāmet el-Ḫalīl, 4 km. a nord di Ebron. Qui Costantino costruì una basilica di fianco a un'antica quercia che gli fu segnalata ai suoi tempi (anche da Giuseppe Flavio 250 anni prima) come l'albero sotto il quale Abramo "accolse senza saperlo degli angeli" (Gen. 18:4, 8). Ai tempi della monarchia lì c'era un santuario, ma già da tempi precedenti ad Abramo, durante la prima Età del Bronzo, era un luogo sacro. **2**. Capo amoreo di Mamre che con i suoi fratelli Escol e Aner si unì alla spedizione di Abramo contro Chedorlaomer (Gen. 14:13, 24).

Bibliografia. E. Mader, *Mambre*, 2 voll., 1957. (F.F. Bruce)

MANAAT, MANAATITI

1. Figlio di Sobal, figlio di Seir il coreo (Gen. 36: 23; I Cro. 1:40), che fu l'antenato eponimo di una tribù stanziata sul monte Seir, assorbita successivamente da Edom. **2**. Nome di una città in cui furono condotti come prigionieri alcuni beniaminiti (I Cro. 8:6), probabilmente nelle vicinan-

ze di Betlemme (*GTT*, p. 155). *ISBE* e Grollenberg suggeriscono un'identificazione con Manocho, città nella contrada collinare di Giuda elencata in Gios. 15:59, LXX, e forse da identificare con l'odierna El-Mālîḫa, a sud-ovest di Gerusalemme. La lettera di Amarna n. 292 (*ANET*, p. 489) cita una Manhatu nel regno di Ghezer che probabilmente è lo stesso luogo. Manaatiti, abitanti di Manaat, sono menzionati in I Cro. 2:52, 54. Erano discendenti di Caleb. Metà di essi costituivano la discendenza di *Sobal, e gli altri di Salma (*Salmon).(J.D. Douglas)

MANAEM

Forma gr. del nome ebr. Menaem ("consolatore"). Cresciuto con ("amico d'infanzia") Erode Antipa, la vita di Manaem prese una direzione molto diversa da quella del tetrarca, e lo troviamo tra i leader cristiani di Antiochia insieme a Paolo e Barnaba (Atti 13:1). Potrebbe avere qualche legame con un Manaem or Menaem vissuto prima, un esseno che, secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 15.373), era amico di Erode il Grande.(J.D. Douglas)

MANASSE

("Che fa dimenticare"). **1.** Figlio maggiore di Giuseppe, nato in Egitto da madre egiziana, *Asenat, figlia di *Potifera, il sacerdote di On (Gen. 41:51). Israele accettò Manasse ed Efraim come eguali in status a Ruben e Simeone, ma Manasse perse il diritto di *primogenitura* (*b*^{e}*ḵôr*) a favore di suo fratello più giovane Efraim (Gen. 48:5, 14). Un parallelo antico e interessante si trova nella letteratura ugaritica, *Keret Legend* (Tab. 128, 3. 15), "Del più giovane io faro il *primogenito* (*abrkn*)". **2.** La discendenza di Manasse era formata da sette famiglie: una discendente da Machir, e le altre sei da Galaad. Essi occuparono il territorio da ambo i lati del Giordano; la parte a est fu concessa da Mosè, quella a ovest da Giosuè (Gios. 22: 7). Dopo il passaggio del Giordano e la conquista della terra, Giosuè permise alla mezza tribù di Manasse, insieme a Ruben e Gad, di ritornare nel territorio strappato a Sicon, re di Chesbon, e a Og, re di Basan (Num. 32:33). La parte orientale della mezza tribù di Manasse copriva parte di Galaad e l'intero territorio di Basan (Deut. 3:13). La parte occidentale della tribù possedeva una buona terra a nord di Efraim, e a sud di Zabulon e Issacar (Gios. 17:1–12). Questa parte occidentale fu divisa in dieci porzioni: cinque a quelle famiglie che avevano discendenti maschi e cinque alla sesta famiglia di Manasse, cioè la progenie di Chefer, tutte donne e figlie di Zelofead (Gios. 17:3). Il territorio a ovest includeva una serie di fortezze cananeee e altre città fortificate, tra le quali c'erano *Meghiddo, *Taanac, *Ibleam e *Bet-Sean. Non si riuscì a conquistare queste città ma solo a esigere dagli abitanti il pagamento di un tributo. Sebbene il lotto di Manasse ed Efraim, le tribù di Giuseppe, fosse ampio, queste tribù protestarono con Giosuè per avere più terra. Per tutta risposta questi consigliò loro di mostrare il loro valore bonificando le aree boscose che nessuno aveva reclamato (Gios. 17:14–18). Golan, una città di Basan nella Manasse orientale, era una delle sei *città di rifugio (Gios. 20:8; 21:27; I Cro. 6:71).

La tribù fu famosa per il suo valore; tra i suoi eroi vanno ricordati Gedeone in occidente (Giu. 6:15), e Iefte a est (Giu. 11:1). Alcuni della tribù di Manasse passarono dalla parte di Davide a Siclag (I Cro. 12:19–20), e gli assicurarono il loro appoggio a Ebron (v. 31). I membri di questa tribù furono tra coloro deportati in Assiria da Tiglat-Pileser (I Cro. 5:18–26).

Sono stati riscontrati problemi nelle genealogie della tribù di Manasse in Num. 26:28–34; Gios. 17:1–3; I Cro. 2:21–23; 7:14–19 (si veda *HDB* su "Manasse"). Ma se si tiene conto di un probabile testo corrotto in I Cro. 7:14–15, allora può essere ricostituita una corrispondenza. È probabile che le parole "Cuppim e Suppim" siano state trascritte nel v. 15 dal v. 12, e forse la parola "Asriel" è una dittografia (*testi e versioni).

Una comparazione del testo ebraico di questi versi con la LXX, la Peshitta sir. e la Vulg. indica che il testo originale può aver avuto le parole seguenti: "Il figlio di Manasse Asriel ..., la cui concubina sira ... partorì Machir, padre di Galaad; Machir prese una moglie ..., e la sorella di lui si chiamava Maaca. Il nome del ... Selofead, e Selofead ebbe delle figlie". Fatta eccezione per questi versi, le genealogie coincidono. **3.** Figlio di Ezechia e Chefsiba, che iniziò a regnare a Gerusalemme all'età di 12 anni e regnò per 55 anni (II Re 21:1; II Cro. 33:1); probabilmente come co-reggente con suo padre, 696-686 a.C., e poi da solo 686-642 a.C. (E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, pp. 154ss.). Il suo regno fu segnato da una regressione religiosa, causata dal terrore che incuteva l'Assiria e dal fascino che esercitavano i suoi culti. Ciò portò al baalismo sincretistico, al culto di Astarte negli "alti luoghi", all'adorazione degli astri, con spiritismo e divinazione. Il suo lungo regno fu reazionario e sanguinoso, e noto per l'introduzione di altari illeciti nel cortile del tempio, e per aver fatto "passare i suoi figli per il fuoco" nella valle di Ben-Innom.

Il nome di "Manasse, re di Giuda" compare nel

Prisma di Esaraddon (*Me–na–si–i šar Ia–ú–di*), e nel prisma di Assurbanipal (*Me–na–si–e šar Ia–ú–di*), tra i ventidue regni obbligati e pagare tributi all'Assiria (*ANET*, pp. 291, 294). Il cronista racconta la deportazione di Manasse a Babilonia, il suo pentimento e il suo rilascio (II Cro. 33: 10–13). Un parallelo per questo episodio è rappresentato dalla cattura e dalla susseguente liberazione di Neco I, re d'Egitto, da parte di Assurbanipal (*Rassam Cylinder*, *ANET*, p. 295). Poichè ci fu una rivolta contro l'Assiria proprio ai tempi di Manasse, da parte di Shamash–shum–ukin, vicerè di Babilonia, è possibile che Manasse vi fosse coinvolto (*ANET*, p. 298). La sua riforma sembra essere stata superficiale e fu annullata durante il regno di suo figlio. (R.J.A. Sheriffs)

*Giuda; *Tribù d'Israele

MANGIATOIA

Luogo in cui mangiavano gli animali all'interno di una stalla o di una scuderia. Il gr. *phatnē* ha il significato estendibile a "stalla" (Luca 13:15), ed è usato nella LXX per tradurre diverse parole ebraiche, *'urwa*, "stalla" (II Cro. 32.28), *repuṯ* (Ab. 3:17) *'ēḇûs* (Giob. 39:9; Prov. 14:4; Is. 1:3). Nel NT ricorre in Luca 2:7, 12, 16; 13:15.

Le mangiatoie sono note in altri luoghi al di fuori della terra di Israele. La scuderia o la stalla era attigua alla casa del proprietario ed era fornita di una mangiatoia. Le stalle a *Meghiddo, datate alla dinastia di Omri, avevano blocchi di pietra calcare incavati per contenere il cibo. La tradizione cristiana afferma che Gesù nacque in una grotta nei pressi di Betlemme. In questo caso la mangiatoia può essere stata ricavata nella parete rocciosa. (J.A. Thompson)

MANNA

Sostanza che costituì l'alimento principale degli israeliti durante i loro 40 anni di soggiorno nel deserto (Es. 16:35). Quando Israele mormorò per la mancanza di cibo nel deserto di Sin, Dio diede loro il "pane dal cielo" (Es. 16:4; Sal. 78:23–24), e questo dono provvidenziale non cessò, nonostante il loro mormorio (Num. 11:6; *cfr.* Nee. 9:20), fino a quando non entrarono in Canaan e mangiarono i prodotti di quella terra (Gios. 5:12). Gli israeliti dovevano raccogliere un omer ciascuno per cinque giorni e una razione doppia nel sesto giorno per poter far fronte ai bisogni del sabato, in quanto in quel giorno la manna non sarebbe comparsa. Normalmente non resisteva fino alla notte ma andava in putrefazione e diveniva maleodorante, mentre la manna raccolta per il sabato veniva conservata facendola bollire o cuocere al forno (Es. 16:4–5, 16–30). Ogni mattina dopo che la rugiada era scomparsa si trovava sul terreno una "cosa minuta, tonda" come brina, biancastra, come seme di coriandolo e bdellio, dal gusto di miele; poteva essere tritata e cotta. Il popolo disse, "Che (ebr. *man*) cos'è?" e la chiamarono manna (*man*). Questi sono i dati che si trovano in Esodo 16:14–15, 31 e Numeri 11:7–9. Per ordine di Dio un omer colmo di manna fu conservato da Aronne come testimonianza per le generazioni future (Es. 16:33–34; Ebr. 9:4).

In molti hanno speculato sulla natura di questa manna, e sono anche noti alcuni parziali paralleli. Ancora oggi sul Sinai alcuni insetti producono durante giugno e per alcune settimane escrezioni di melata sui rami delle tamerici. La notte queste escrezioni cadono dai rami sul terreno, dove restano finché con il calore del sole escono le formiche che ripuliscono il terreno. Queste gocce sono piccole, appiccicose, biancastre e sanno di zucchero, abbastanza simili alle descrizioni bibliche di Esodo 16 e Numeri 11. Si conoscono altri insetti che producono melata, sia sul Sinai sia altrove, *p.e.* alcuni tipi di cicale. Tuttavia queste escrezioni non coincidono perfettamente con la descrizione biblica. A questo proposito si veda F.S. Bodenheimer, *BA* 10, 1947, pp. 1–6; per una foto dei rami di tamerici coperti di queste gocce si veda W. Keller, *The Bible as History*, 1956, tav. tra le pp. 112–113. Nel sud dell'Algeria nel 1932 e anche 70 anni prima, dopo condizioni climatiche inusuali, "ci fu la caduta di materiale biancastro, inodore, insapore, di tipo farinaceo che coprì le tende e la vegetazione ogni mattina" (A. Rendle Short, *Modern Discovery and the Bible*, 3 ed., 1952, p. 152). Anche nel 1932, una sostanza bianca come la manna coprì una mattina un'area di 640 x 18 m. di una fattoria nel Natal, e fu mangiata dagli indigeni (H.S. Gehman in *WDB*, p. 375a). Nessuno di questi fenomeni coincide con i dati biblici, e in ultima analisi il dono della manna si colloca nel campo del miracoloso, specialmente se si pensa alla sua continuità e quantità, e alla periodicità ogni 6 giorni. I paralleli parziali che abbiamo citato possono tuttavia indicare il genere di sostrato fisico utilizzato da Dio per questo dono.

La manna fu usata da Dio per insegnare lezioni di carattere spirituale, oltre al sostentamento fisico. A Israele fu rivelato che con la mancanza del cibo ("ti ha fatto provar la fame), il dono della manna serviva a insegnare che "l'uomo non vive soltanto di pane, ma che vive di tutto quello che procede dalla bocca del Signore" (Deut. 8:3, *cfr.* v. 16). Dio usò l'approvvigionamento della manna in sei giorni e non nel settimo per insegnare a

Israele l'ubbidienza, e convincerli di disubbidienza (Es. 16:19, *cfr.* vv. 20, 25–30). Gesù Cristo si riferì alla manna, "il pane dal cielo" donato da Dio, come un tipo di se stesso, il vero pane di vita, ponendo in contrasto l'ombra con la sostanza: "I vostri padri mangiarono la manna nel deserto e morirono" (Giov. 6:49), ma egli potè affermare, "Io sono il pane della vita ... disceso dal cielo affinché chi ne mangia non muoia" (Giov. 6:35, 51, e *cfr.* vv. 26–59). La vita eterna fu resa disponibile per l'uomo mediante i meriti della morte di Cristo (v. 51). In Apoc. 2:17 la "manna nascosta" rappresenta il sostentamento spirituale impartito dallo Spirito di Cristo. (K.A. Kitchen)

*Deserto; *Egitto; *Esodo; *Pellegrinaggio nel deserto

MANO

In contrapposizione al termine greco *cheir* (tradotto unicamente con "mano", e presente in qualche voce composta come *cheiropoiētos*, "fatto a mano"), i due principali termini ebraici tradotti con "mano" hanno un'ampia gamma di significati. *yāḏ* è tradotto in molti modi diversi, e *kap̄* ha diverse accezioni, tutte collegate al significato primario, "cavità" o "palmo", da una radice che significa "incurvato" o "cavo". *kap̄* è anche il nome di una lettera dell'alfabeto ebraico, che probabilmente descrive la sua forma, che è quella di una C rovesciata.

Analogamente ad altre parti del corpo, nel pensiero ebraico la mano sembra avere una funzione quasi autonoma (I Sam. 24:11). Ma l'accostamento di espressioni come "la mia forza" e "la potenza della mia mano" in Deuteronomio 8:17, e altri esempi di parallelismo, indicano che si è ben lungi dall'idea di un'autonomia assoluta, in quanto il riferimento primario è all'azione dell'intera persona, anche se al tempo stesso l'attenzione si focalizza in modo specifico sul membro in questione (*cfr.* Matt. 5:30).

Come il *braccio, anche la mano (specialmente la mano destra) è usata come simbolo di forza e di potenza. Nel caso di "mano", tuttavia, il significato figurato ha portato il senso ancora più lontano, rispetto a quello del "braccio". Si veda, *p.e.*, Giosuè 8:20, dove *yāḏ* è tradotto con "potere" (AV) "possibilità" (NVR), "spazio" (Diod.). Ricorrono spesso frasi in cui la mano è usata come simbolo di potere, *p.e.* "nelle/dalle mani dei nemici" (Sal. 31:15; Mar. 14:41). Viceversa, lasciar cadere le mani simboleggia debolezza o mancanza di risoluzione, mentre fortificarle significa superare questo stato (Is. 35:3; Giu. 9:11). Le persone mancine sono specialmente notate (Giu. 3:15).

Alzare la mano è simbolo di violenza (I Re 11: 26) come pure di supplica (Es. 9:33; 17:11; Sal. 28:2): il *gesto indica l'atteggiamento o l'azione. Il termine *kap̄*, che indica il palmo aperto, è più frequentemente usato in quest'ultimo senso.

Porgere la mano (Giob. 17:3; Nardoni: "siimi garante") significa ratificare un accordo, così come mettere la mano sotto la *coscia di qualcuno (Gen. 24:9) o alzare una mano davanti a qualcuno, come si fa oggi in tribunale (Ge. 14:22 ["ho alzato la mia mano" NVR]; Es. 17:16).

Porre le mani su qualcuno significava comunicare autorità, potere o benedizione; la mano destra era a questo riguardo più significativa della sinistra, ma spesso erano usate entrambe (Gen. 48: 13–14; Deut. 34:9). Si noti in particolare il gesto dell'adoratore di posare le mani sulla testa dell'animale sacrificato, probabilmente esprimendo mediante la trasmissione di autorità la sua identificazione con l'olocausto (Lev. 1:4). Il NT associa l'imposizione delle mani con la comunicazione dello Spirito Santo o con il compimento di miracoli (Mar. 6:5; Atti 8:17–19; 19:11). Tutto questo sta a indicare che nel pensiero ebraico, e fino a un certo punto anche nel NT, vi era una stretta connessione fra ciò che il pensiero greco e quello moderno definirebbero separatamente come "corpo" e "spirito". Il "monumento di Absalom" (II Sam. 18:18) è letteralmente "la mano di Absalom".

Bibliografia. C. Ryder Smith, *The Biblical Doctrine of Man*, 1951; D.P. Wright, "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature", *JAOS*, 106, pp. 433–436, **in it.** *GLAT*, (*yāḏ*), 3, coll. 489–529; *DIB*, pp. 844–846; (B.O. Banwell)

*Braccio; *Gesto; *Saluto

MANOA

Padre di *Sansone. Il nome nella forma è identico a una parola che significa "luogo di riposo, stato o condizione di riposo" dalla radice *nwh*, "riposare" (*BDB*), e allo uadi el–Munâh, che sfocia nello uadi Sarâr da Tibne (= Timna). Manoa era un danita di Sorea (*ṣor'ā*) (Giu. 13:2), e uno dei nomi può essere la derivazione dell'altro. È più dubbio il legame con i manaatiti di I Cro. 2:54. Questi infatti erano un clan calebita di Giuda (I Cro. 2:50–54), e potrebbero essere i membri della tribù di Giuda che vissero a Sorea (Sora) nel periodo postesilico (Nee. 11:29). Per una valutazione di queste coincidenze si veda C.S. Burney, *Book of Judges*, 1920, p. 341. Manoa è conosciuto per l'annuncio angelico della nascita di Sansone. È presentato come un uomo di preghiera e ti-

moroso di Dio, che cercò di dissuadere suo figlio dallo sposarsi al di fuori del popolo del patto (Giu. 14:3). Morì prima di suo figlio (Giu. 16: 31). (A. Gelston)

MANSUETUDINE

Il posto importante accordato alla mansuetudine nell'elenco delle virtù umane è dovuto all'esempio e all'insegnamento di Gesù Cristo. Gli scrittori pagani avevano grande rispetto per l'uomo padrone di sé. Tuttavia, la radice dell'idea è nell'AT. L'aggettivo *'ānāw*, è di solito tradotto con "mite" ma anche da una varietà di parole, tutte legate al suo significato di fondo "povero e afflitto", dal quale deriva la qualità spirituale della paziente sottomissione, dell'*umiltà, *p.e.* Salmi 22: 26; 25:9; Isaia 29:19. La mansuetudine è una qualità del re messianico (Zacc. 9:9) e il tema del Salmo 37:11 (CEI "i miti invece possederanno la terra"; NVR "gli umili erederanno la terra") ed è ripetuto dal nostro Signore nelle beatitudini (Matt. 5:5). Con mansuetudine Mosè, sebbene mostrandosi forte nella conduzione, fu disposto ad accettare le ingiurie personali senza nutrire risentimento o recriminazione (Num. 12:1–3).

Nel NT la mansuetudine (*prautēs* e l'aggettivo *praus*) si riferisce a un atteggiamento interiore, mentre la gentilezza (mitezza/dolcezza) si esprime piuttosto nelle azioni esterne. Fa parte del carattere cristiano prodotto unicamente dallo Spirito Santo (Gal. 5:23). I miti non provano irritazione per l'avversità perchè accettano ogni cosa come frutto dei disegni saggi e amorevoli di Dio per loro, e dunque sono disposti ad accettare le ingiurie anche degli uomini (come Mosè), sapendo che sono permesse da Dio per il loro bene (*cfr.* II Sam. 16:11). La mansuetudine e la mitezza di Cristo erano la fonte della supplica che Paolo rivolse ai corinti sleali (II Cor. 10:1). Egli comandò uno spirito di mansuetudine come presupposto per rimproverare un fratello che stava sbagliando (II Tim. 2:25), e quando c'era da sopportarsi a vicenda (Ef. 4:2). Similmente, Pietro esortava affinché colui che chiede spiegazioni ricevesse risposte mansueti (I Pie.3:15–16). La mansuetudine è vista supremamente nel carattere di Gesù (Matt. 11:29; 21:5), quando resistette davanti ai suoi ingiusti accusatori senza ribattere a tono per autogiustificarsi.

In Galati 5:22 la "mansuetudine" (gr. *prautēs*) costituisce parte del "frutto dello Spirito", frutto presentato mediante nove qualità. In II Corinzi 10:1 Paolo prega i suoi lettori per la "mansuetudine" (*prautēs*) di Cristo, unita alla sua "mitezza" (*epieikeia*). La parola *epieikeia* suggerisce l'atteggiamento di un giudice che, invece di imporre la pena richiesta dalla giustizia, cede in misericordia di fronte a circostanze attenuanti. In questo modo il concedere una giustizia prevista dal diritto può evitare il perpetrarsi di un'ingiustizia morale (si veda R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, pp. 153–157). Similmente, nell'AT l'ebraico *'ānâ* "essere umile", insieme al sostantivo affine, sono riferiti a Dio: "la tua bontà m'ha reso grande" (II Sam. 22:36; Sal. 18:35). Anche se la parola stessa è usata raramente, essa esprime la tipica condiscendenza del giudice divino, che scegliendo di non esigere la piena condanna prevista dalla legge, rialza coloro che altrimenti ne sarebbero schiacciati. L'aggettivo *epieikēs* descrive una delle virtù qualificanti del credente che assomiglia a Cristo. Vale la pena notare le altre qualità che vi sono associate in I Timoteo 3:3; Tito 3:2; Giacomo 3:17, e I Pietro 2:18; *epieikeia* viene usato in un senso formale e retorico in Atti 24:4.

Bibliografia in it. *GLAT*, 6, coll. 887–914; S. Hauck, S. Schulz, *GLNT* 11:63–80. (J.C. Connell)

MAOL

(Ebr. *māḥôl*, "danza"). Padre di alcuni savi la cui saggezza era superata da quella di Salomone (I Re 5:11). Ma in I Cronache 2:6 sono definiti "figli di Zerac". In entrambi i casi "figli" può significare semplicemente "discendenti". Tuttavia "figli di Maol" potrebbe essere un'espressione che significa "figli della danza" (*cfr.* "figlie del canto" Eccl. 12:6). Queste danze sarebbero state parte del rituale del culto come nei Salmi 149:3; 150:4 (*cfr.* anche i titoli dei Salmi 88—89). (J.G.G. Norman)

MAON, MAONITI

1. Descendenti del ramo calebita della tribù di Giuda. Maon era figlio di Sammai e padre degli abitanti di Bet–Sur (I Cro. 2:45). **2.** Maon compare fra le città di Giuda nella lista di Giosuè 15:55. In quest'area Davide e i suoi uomini si nascosero da Saul (I Sam. 23:24–25), e il rozzo e avaro Nabal viveva anche da queste parti (I Sam. 25:2). I maoniti sono menzionati nell'elenco ufficiale di coloro che tornarono dall'esilio (Esdr. 2:50, " figli di Meunim"; Nee. 7:52, NVR). Hirbet el–Ma'īn, 14 km. a sud di Ebron e 65 km. a ovest di Gaza, localizza l'antico sito. Qui sono state rinvenute tracce di vasellame della prima Età del Ferro, oltre a un'importante sinagoga della fine del IV–VI sec. d.C. con mosaici. È circondata da pascoli, probabilmente "il deserto di Maon" dove Davide cercò ri-

fugio da Saul (I Sam. 23:24–25) e fu salvato perché Saul dovette far fronte a un raid filisteo (I Sam. 23: 27–28). **2**. Popolo ostile della Transgiordania, legato agli amalechiti e alleato con i sidoni come oppressori di Israele (Giu. 10:12); popolo di pastori attaccato da Ezechia, (I Cro. 4:41), e Uzzia (II Cro. 26:7). Il loro collegamento con gli arabi e gli ammoniti (II Cro. 20:1) suggerisce Ma'ān, a sud–est di Petra, come localizzazione. (J.A. Thompson)

*Minei

MAR MORTO

AT: "mare Salato" (Gen. 14:3), "mare Orientale" (Ez. 47:18), "mare di Araba"; classico: *Asphaltites*, più tardi "Mar Morto"; arabo: ‚"mare di Lot". La grande vallata tettonica raggiunge il suo punto più profondo nel bacino del Mar Morto. La superficie dell'acqua è in media 427 m. sotto il livello del mare e il punto più profondo si trova a 433 m. più in basso. Il mare è lungo circa 77 km. e si estende dai ripidi pendii di Moab per circa 10 o 14 km. di larghezza, fino alle colline di Giuda. Su questo lato occidentale troviamo una spiaggia stretta delimitata da molte terrazze, resti di antiche spiagge. Tranne che per poche sorgenti (*p.e.* 'Ain Feshka ed En–Ghedi, *cfr.* Ct 1:14), la costa giudaica è arida e spoglia. Quattro principali corsi d'acqua alimentano il mare da oriente: l'Arnon, il Zerqa Ma'in, il Kerak e lo Zered. Il grado di evaporazione è così elevato (la temperatura raggiunge i 43° C. in estate) che l'afflusso di queste acque e del Giordano servono solo a mantenere costante il livello del mare. La precipitazione annuale è di circa 5 cm. C'è della vegetazione lussureggiante nel punto in cui i fiumi entrano nel lago o dove ci sono sorgenti d'acqua dolce. Le oasi intorno al Kerak e al delta dello Zered mostrano quanto potrebbe essere fertile questo bacino (*cfr.* Gen. 13:10), come si espresse Ezechiele nella sua visione di un fiume d'acqua pura che scorreva da Gerusalemme per addolcire il mare Salato (Ez. 47:8–12).

Fino alla metà del XIX secolo era possibile guadare il mare da Lisan ("lingua"), una penisola vicino a Kerak che arriva fino a una distanza di 3 km. dalla spiaggia del lato opposto. Ci sono tracce di una strada romana. Masada, una fortezza quasi inespugnabile costruita dai maccabbei e da Erode, dominava questa strada dalla parte del confine della Giudea. A sud di Lisan il mare è molto basso, divenendo gradualmente una palude salmastra (Sof. 2:9) chiamata la Sebkha. I depositi chimici ad alta concentrazione (sale, potassio, cloruri di magnesio e calcio, e bromuro, il 25% dell'acqua), che danno al Mar Morto la sua peculiarità che permette di galleggiare, oltre ai suoi effetti fatali sui pesci, possono aver preso fuoco durante un terremoto, causando la pioggia di zolfo e fuoco che distrusse Sodoma e Gomorra. La moglie di Lot, fermandosi a guardare indietro, fu ricoperta dalla caduta di sali, mentre la sua famiglia riuscì a fuggire (Gen. 19:15–28). Prove archeologiche suggeriscono un vuoto di diversi secoli nell'occupazione sedentaria, a partire dall'inizio del II mill. a.C. Una collina di sale (*Jebel Usdum*, monte Sodoma) all'angolo sud–ovest è stata sagomata dall'erosione in forme strane, tra cui alcuni pilastri che sono noti agli arabi locali con il nome di "la moglie di Lot" (*cfr.* Sapienza 10:7).

Il sale si ricavava dalla spiaggia (Ez. 47:11), e i nabatei vendevano il bitume che galleggiava in superficie (si veda P.C. Hammond, *BA* 22, 1959, pp. 40–48). In tutto l'AT il mare fungeva da barriera tra Giuda e Moab ed Edom (*cfr.* II Cro. 20:1–30), sebbene venisse attraversato da piccole barche commerciali, come al tempo dei romani.

Bibliografia. G.A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, pp. 499–516; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, **in it.** F. Brauman, *Qumran, la valle dei misteri*, 1968; Touring Club Italiano, *Israele. Gerusalemme, Tel Aviv, Galilea, Golan, Cisgiordania il Negev e il Mar Morto*, Milano, 1999; G. Magi, *Masnada e il mar Morto*, Firenze, 2000. (A.R. Millard)

*Araba; *Archeologia; Città della pianura; *Esseni; *Giordano; *Patriarchi; *Rotoli del mar Morto;

MAR ROSSO

Nella geografia moderna è il mare che divide l'Africa nord–orientale dall'Arabia e si estende verso nord per circa 1900 km. dagli stretti di Bab el–Mandeb, vicino ad Aden, fino alla punta meridionale della penisola del Sinai. Per circa altri 300 km., nei golfi di Suez e di Aqaba, il mare continua a estendersi a nord, rispettivamente sui lati occidentale e orientale della penisola del Sinai. Nell'antichità classica il nome mar Rosso (*erythra thalassa*) includeva anche i mari Arabico e Indiano verso la costa nord–occidentale dell'India. Nell' AT il termine *yam sûp̄* "mare delle canne" (e/ o "... piante acquatiche"), è usato per indicare: a) la regione dei laghi Amari nel Delta egiziano a nord di Suez lungo la linea dell'attuale canale di Suez; e b) i golfi di Suez e Aqaba e, probabilmente, il mar Rosso vero e proprio che si estendeva al di là di questi.

I. La regione dei laghi Amari

In termini generali, gli israeliti furono condotti

fuori dall'Egitto per la via del deserto e dello *yam sûp̄* (Es. 13:18). Esodo 14 e 15 sono più specifici: lasciando Succot (Tell el-Masḫuta) ed Etam, Israele doveva tornare indietro e accamparsi davanti a Pi–Achirot, fra Migdol e il "mare" di fronte a Baal–Sefon (Es. 14:1–2, 9; *cfr.* *accampamento presso il mare). Fu questo "mare", in quest'area, che Dio fece ritirare e divise con un "forte vento orientale" affinché Israele lo attraversasse con piedi asciutti, e che poi fece tornare al suo posto coprendo gli egiziani che inseguivano (Es. 14:16, 21–31; 15:1, 4, 19, 21). Dal "mare delle canne", *yam sûp̄*, Israele si diresse verso il deserto di Sur (Es. 15:22; Num. 33:8), proseguendo poi verso il Sinai. Diversi riferimenti suggeriscono che questo famoso passaggio, l'esodo in senso stretto, ebbe luogo nella regione dei laghi Amari, all'incirca fra Qantara (48 km. a sud di porto Said) e poco più a nord di Suez. In primo luogo, dal punto di vista geografico, il deserto di Sur, nel quale Israele entrò direttamente dopo aver attraversato *yam sûp̄* (Es. 15: 22), si trova proprio di fronte a questa zona (*Sur). In secondo luogo, dal punto di vista geofisico, i canneti dei laghi Amari e del lago Menzale possono essere battuti da forti venti orientali, esattamente come descritto in Esodo 14:21 e, in minor misura, sperimentato da Aly Shafei Bey nel 1945–1946 (*Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte* 21, Aug. 1946, pp. 231ss.; *cfr.* anche *JTVI* 28, 1894–5, pp. 267–280). In terzo luogo, filologicamente, si ammette in generale che la parola ebraica *sûp̄* sia un prestito dall'egiziano *ṯwf(y)*, "papiro", e *p'–ṯwf*, un luogo che corrisponde per eccellenza a "le paludi del papiro", nella parte nord–orientale del Delta fra Tanis (Zoan), Qantir e l'attuale linea del Canale di Suez a nord di Ismailia, sul precedente braccio pelusiaco del Nilo. Per dettagli e riferimenti, si vedano A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, pp. 201*–202*; R.A. Caminos, 9, 1954, p. 79; Erman e Grapow, *Wörterbuch d. Aegypt. Sprache*, 5, 1931, pp. 359: 6–10. Il Salmo 78:12, 43 ambienta i grandi eventi che precedettero l'esodo nelle "campagne di Zoan", cioè nel Delta nord–orientale. Non ci sono basi sufficienti e sicure per ritenere che *sûp̄* significhi "fine"; più probabilmente, deriva dall'egiziano *ṯwf*, contro F. Batto, *JBL* 102, 1983, pp. 27–35, e *BAR* 10/4, 1984, pp. 57–62; *cfr.* la ricerca di J.R. Huddlestun, *ABD* 5, 1992, pp. 633–642.

II. I golfi di Suez e di Aqaba

Dirigendosi a sud da Sur, via Etam, Mara ed Elim, gli israeliti si accamparono presso *yam sûp̄*, quindi proseguirono verso Sin e Dofca (Num. 33:10–11). Quest'ultima località sembra far riferimento al golfo di Suez. Non è certo se Esodo 10: 19, nel descrivere le piaghe, si riferisca alla regione dei laghi, al golfo di Suez o al mar Rosso vero e proprio; si veda *Piaghe d'Egitto (ottava piaga) e G. Hort, *ZAW* 70, 1958, pp. 51–52. *yam sûp̄* in Esodo 23:31 è ambiguo, ma si tratta forse del golfo di Aqaba.

Diversi riferimenti mostrano chiaramente che l'espressione *yam sûp̄* aveva a che fare con il golfo di Aqaba. Dopo la loro prima sosta a *Cades–Barnea, fu ordinato agli israeliti di incamminarsi nel deserto verso *yam sûp̄* (Num. 14:25; Deut. 1: 40; 2:1), cioè per l'Araba verso il golfo di Aqaba, come alluso dalle caratteristiche fisiche della terra che inghiottì Core e la sua gente (*pellegrinaggio nel deserto; G. Hort, *Australian Biblical Review* 7, 1959, pp. 19–26). Dopo un secondo soggiorno a Cades, Israele si spostò lungo la via dello *yam sûp̄* per aggirare Edom (Num. 21:4; Giu. 11:16), con un nuovo riferimento al golfo di Aqaba. Il porto marino di Salomone a Esion–Gheber o *Elat, su questo golfo, è localizzato sulla costa dello *yam sûp̄* (I Re 9:26); Teman in Edom è messa in relazione con esso (Ger. 49:21).

L'uso dell'espressione *yam sûp̄* per fare riferimento a una zona più ampia di quella dei laghi delle canne o dei bracci settentrionali del mar Rosso non è senza paralleli. Intorno al 1470 a.C., per esempio, testi egiziani risalenti alla medesima epoca usano il nome *Wadj–wer*, "Gran (mare) Verde", per indicare sia il Mediterraneo sia il mar Rosso (Erman–Grapow, *op. cit.*, 1, p. 269: 13–14, rif.), e usano *Ta–neter*, "Terra di Dio", sia per Punt (forse Sudan orientale) in particolare, sia per le terre orientali in generale (*ibid.*, 5, p. 225: 1–4, rif.). (K.A. Kitchen)

*Araba; *Città della pianura; *Giordano

MARA

(Ebr. *mārâ*, "amaro"). Fu il primo accampamento degli israeliti di cui si conosce il nome, dopo il passaggio del mar Rosso, chiamato così perché qui furono rinvenute solo acque amare (Es. 15:23; Num. 33:8–9), e forse anche per contrasto con l'acqua dolce della valle del Nilo alla quale il popolo era abituato. Presumendo che la strada seguita dopo il passaggio del mare puntasse verso le montagne nel sud della penisola del Sinai, Mara è stata spesso identificata con l'odierna 'Ēn Ḥawārāh, 75 km. *ca.* a sud–sud–est di Suez. Tuttavia, H.H. Rowley (*From Joseph to Joshua*, 1950, p. 104) e J. Gray (*VT* 4, 1954, pp. 149–50) identificano Mara con *Cades, ipotesi respinta da *GTT*, p. 252, n. 218; B. Rothenberg e Y. Aharoni, *God's Wilderness*, 1961, pp. 11, 93–94, 142ss., presentano entrambe le ipotesi.

Bibliografia. B.S. Childs, *Exodus*, 1974, pp. 265–270, tr. it. Casale Monferrato, 1995. (J.D. Douglas, G.I. Davies)

*Pellegrinaggio nel deserto

MARANATHA

Formula aramaica usata in traslitterazione e senza spiegazione in I Corinzi 16:22, NVR. Nella *Didachè* (10.6) la formula figura come parte della liturgia eucaristica. L'espressione deve essere probabilmente divisa in questo modo ***māranâ ṯâ***, "nostro Signore, vieni!" (si veda G.H. Dalman, 3, pp. 120, n. 2; 297, n. 2: anche 3, 1929, p. 13, per la lettura ***māran*** ***'eṯâ*** dal significato identico). L'attesa e il forte desiderio espressi in questa antica preghiera cristiana può essere colta in I Corinzi 11:26 (*cfr.* il contesto della *Didachè*) e in Apocalisse 22: 20. La presenza della frase in I Corinzi 16:22 deriva dall'idea del giudizio implicita nel v. 21, strettamente legata a sua volta all'idea della seconda venuta (*cfr.* il MS gr. in lat. antico e la versione etiopica, che traducono *maranatha* con "alla venuta del Signore").

Nei MSS greci con accenti e punteggiatura la frase è spesso scritta come se fosse ***māran*** ***'aṯâ*** "il nostro Signore è venuto". Questa interpretazione sembra meno probabile alla luce dei concetti dell'eucarestia e del giudizio alle quali è legata nel contesto, a meno che non ci sia un riferimento alla manifestazione dello stesso Signore per mezzo dell'eucarestia.

Bibliografia. T. Zahn, *INT*, 1909, 1, pp. 303–305; C.F.D. Moule, "A Reconsideration of the Context of *Maranatha*", *NTS* 6, 1959–60, pp. 307ss.; *BAGD* **in it.** K.G. Kuhn, *GLNT* 6:1249–1266; G. Braumann, *DCBNT*, pp. 1201–1208, *DPL*, 520–521. (J.N. Birdsall)

*Corinzi, epistole

MARCHIO

Vedi *segno

MARCO, VANGELO

I. Sommario dei contenuti

a) Prologo (1:1–13)
Il ministero di Giovanni (1:1–8); battesimo e tentazione di Gesù (1:9–13).

b) L'inizio del ministero in Galilea (1:14—6:44)
Il Regno di Dio in Galilea (1:14–45); l'inizio del conflitto (2:1—3:6); l'intensificarsi del conflitto (3:7–35); divisione (provocata dalle parabole del regno) (4:1–34); Gesù, superando la sinagoga, annunzia se stesso a Israele (4:35—6:44).

c) La parte finale del ministero in Galilea (6:45—9:50)
Gesù rimuove le barriere e annuncia se stesso ai gentili (6:45—8:10); ai farisei è negato un segno e i discepoli non riescono a vederne uno quando gli è fornito (8:11–26); confessione e trasfigurazione (8:27—9:10); l'annuncio della passione (9:11–50).

d) La strada verso Gerusalemme (10:1–52)
Dibattiti in Perea (10:1–34); il test della grandezza (10:35–45); la guarigione di Bartimeo (10:46–52).

e) Il ministero a Gerusalemme (11:1—13:37)
L'ingresso in Gerusalemme (11:1–14); la purificazione del tempio (11:15–19); esortazione e dibattito (11:20—12:44); il discorso dell'oliveto (13:1–37).

f) Passione e risurrezione (14:1—16:8)
L'Ultima Cena (14:1–25); l'agonia nel Getsemani (14:26–42); l'arresto (14:43–52); Gesù davanti al Sinedrio (14:53–72); Gesù davanti a Pilato (15:1–15); la crocifissione (15:16–41); il seppellimento e la risurrezione (15:42–16:8); (16:9–20 rappresenta un'ulteriore aggiunta al Vangelo). Lo scopo del Vangelo di Marco è dunque identico a quello della primitiva predicazione apostolica, a partire da Giovanni Battista fino alla risurrezione (*cfr.* Atti 10:36–43; 13: 24–37). Gli studiosi che sostengono che Marco in origine finisse a 13:37, almeno per la sua "prima edizione" (*p.e.* E. Trocmé), riterrebbero che versi come 9:9 presuppongono la testimonianza della risurrezione, e quindi lo scopo del Vangelo rimarrebbe lo stesso.

II. Paternità

Questo racconto del ministero del nostro Signore, il più breve e il più semplice di tutti i Vangeli, è tradizionalmente attribuito a Giovanni Marco di Gerusalemme, il quale in diversi momenti è stato uno dei giovani collaboratori di Paolo, Barnaba e Pietro (*Giovanni Marco). Fra le altre ipotesi moderne c'è quella che attribuisce questo Vangelo all'evangelista Filippo.

a) Attestazioni in Papia

La prima indicazione sull'origine di questo Vangelo è quella fornita da Papia (riportata da Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.39): "Marco, interprete di Pietro, riferì con precisione, ma non con ordine, quanto ricordava dei detti e delle azioni compiute dal Signore. Non lo aveva infatti ascoltato di persona, e non era stato suo discepolo ma, come ho detto, di Pietro; questi insegnava secondo le necessità, sen-

za mettere ordine nei detti del Signore. In nulla sbagliò perciò Marco nel riportarne alcuni come li ricordava. Di una sola cosa infatti si preoccupava, di non tralasciare alcunché di ciò che aveva ascoltato e di non riferire nulla di falso".

L'informazione di Papia (140 d.C. *ca.*) fu ampliata una generazione dopo dal prologo anti-marcionita del Vangelo e da Ireneo. Il prologo, del quale possediamo solo qualche frammento, dice che Marco "era chiamato "dita tarchiate" (*kolobodaktylos*) in quanto le sue dita erano corte in rapporto al resto del suo corpo; era l'interprete di Pietro, e dopo la morte di Pietro scrisse il suo Vangelo in qualche parte dell'Italia". Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.1), dopo aver detto che Marco scrisse "Quando Pietro e Paolo predicavano il Vangelo a Roma fondandovi la chiesa locale", aggiunge che "dopo la loro morte (*exodus*) Marco, il discepolo di Pietro, ci è stato donato per scriverci la sostanza della predicazione di Pietro". Entrambe queste fonti, dunque, indicano una data immediatamente successiva alla morte di Pietro, sebbene i padri che vennero dopo sostengono, forse senza motivi fondati, che fu scritto durante la vita di Pietro.

b) L'influenza di Pietro

Il Vangelo di Marco è stato a volte definito in maniera sbrigativa il Vangelo di Pietro (da distinguere dalle altre opere non canoniche che hanno un titolo simile), non solo a motivo dell'attestazione fornita da questi autori del II sec. ma anche perché, pur essendo la mano che scriveva quella di Marco, la voce è quella di Pietro, a giudicare dalla natura degli eventi, dalla scelta dei temi, e dalle modalità narrative. È tuttavia giusto dire che per ognuno di questi aspetti, presi singolarmente, è possibile dare una spiegazione alternativa (si veda Nineham e Trocmé). Tuttavia, il loro peso cumulativo è forte. Dunque, la tradizione che vuole questo Vangelo come il resoconto della predicazione di Pietro fatta ai catecumeni, a Roma o nell'Oriente greco, e messo in forma scritta o al momento della morte della fonte orale o quando la morte si stava avvicinando, può essere una tradizione fondata. Ciò permetterebbe di datare il Vangelo alla seconda metà del I sec., forse tra la morte di Pietro nell 65 d.C. e la caduta di Gerusalemme nel 70 d.C, se il cap. 13 è stato scritto prima della caduta, come sembra molto probabile (a differenza dei brani paralleli di Matteo e Luca). In ogni caso, perché Matteo e Luca potessero utilizzarlo, non poteva essere stato scritto molto dopo il 75 a.C.

Altri hanno scelto di descriverlo come il Vangelo per i romani (la sua rapida e apparentemente universale accoglienza si spiegherebbe, infatti, se alle sue spalle c'era l'influenza della potente chiesa romana), oppure il Vangelo dei gentili; ma per quanto riguarda la prima di queste ipotesi è probabile che essa sia stata influenzata soprattutto dal nome latino di Marco, oltre al suo nome ebraico di Giovanni, e dal tradizionale luogo di origine del Vangelo, piuttosto che dall'esame dei contenuti del libro. È Luca, per altro, ad avere più diritto di essere considerato il Vangelo dei gentili; e, sebbene Pietro sia stato usato da Dio per la conversione del gentile Cornelio (Atti 15:7), egli era universalmente conosciuto nella prima chiesa come apostolo della circoncisione (Gal. 2:8), e non come apostolo dei gentili, come, invece, era Paolo. Dunque, è improbabile, a priori, che la forma dell'insegnamento fosse inizialmente rivolta e adattata per un uditorio gentile. In ogni caso, gli studiosi contemporanei mostrano in maniera crescente la natura profondamente giudaica di *tutti* i Vangeli, sebbene Marco si preoccupa di spiegare parole e costumi ebraici, come se si rivolgesse a un pubblico gentile.

III. Collegamenti con Matteo e Luca

Per più di un secolo, fin dai tempi di Lachmann, il problema della relazione letteraria di Marco con gli altri Vangeli ha attirato l'attenzione degli studiosi occidentali. A parte il Vangelo di Giovanni, che sta per conto proprio, è chiaro che esistono alcuni stretti collegamenti tra gli altri tre, chiamati di solito Vangeli "sinottici", in quanto insieme presentano un'immagine molto simile del ministero e dell'insegnamento di Cristo. La critica delle fonti è quella disciplina che studia la presunta dipendenza di un Vangelo da un altro, o di entrambi da un terzo documento, sia esso reale o ipotetico.

a) Marco il primo Vangelo

Molti studiosi protestanti venuti dopo Lachmann hanno sostenuto fortemente, insieme a quest'ultimo, che Marco è il primo dei tre Vangeli sinottici, se non proprio nella forma attuale, almeno in quella che potrebbe essere considerata una precedente edizione, forse contenente solo i capp. 1—13. In realtà, molti studiosi ritengono che Marco abbia dato inizio al genere letterario di Vangelo, genere che divenne molto popolare in seguito (Luca 1:1–3), grazie alla combinazione di vari detti e miracoli di Gesù, posti in un ordine, o cornice, da lui stesso creato. Quanto questa cornice sia cronologica e quanto teologica, è oggetto di discussione: alcuni studiosi sostengono che anche questa cornice era tradizionale, generata cioè all'interno della chiesa. Se ciò fosse vero, Marco sarebbe la fonte principale di Matteo e Luca. Una seconda presunta fonte scritta sarebbe costituita da una quantità di materiale non derivante

da Marco, comune a Matteo e a Luca, denotato con il simbolo "Q", dal tedesco *Quelle*, "fonte". Marco e Q furono così due dei primi strati della tradizione dei Vangeli, sebbene si riconosce che Matteo e Luca presentino ognuno materiale proprio, per cui si sono adottati altri simboli alfabetici. Marco, in questo modo, è stato considerato come un prodotto degli anni immediatamente precedenti la caduta di Gerusalemme, avvenuta nel 70 d.C., e il primo Vangelo a essere scritto; alcune delle sue peculiarità sono state interpretate come espressioni della sua natura di documento "primitivo". Il pericolo di questa lettura è che là dove Matteo e Luca sembrano deviare da Marco, allora si potrebbe pensare che sono meno affidabili, come se avessero manipolato le fonti secondo i propri scopi. Ma è sempre più evidente che anche Marco selezionò il suo materiale a partire da una grande quantità che aveva a disposizione (*cfr.* Giov. 21:25) e lo organizzò avendo di mira uno scopo teologico (anche se questo coincideva con quello dell'intera chiesa) così che tutte queste critiche appaiono ingiustificate. Tutti gli evangelisti stanno o cadono assieme, quanto alla storicità del contenuto del loro Vangelo.

b) Il primato del Vangelo di Matteo

Gli studiosi cattolico-romani per lungo tempo non si sono interessati del problema, sebbene oggi la situazione sia molto diversa; per loro era articolo di fede sostenere la precedenza del Vangelo di Matteo. Essi sostenevano questa posizione con grande ingenuità, senza peraltro produrre prove credibili al di fuori del proprio contesto. Potevano tutt'al più affermare che la prima chiesa credeva in tale priorità, altrimenti, per quale ragione posero Marco nella posizione di secondo Vangelo? Ma in realtà si sa troppo poco sul principio della sistemazione dei libri all'interno delle diverse sezioni del NT per rendere valido un tale argomento psicologico. La loro veduta, se valida, renderebbe Marco solo un'autorità secondaria, e le sue parole tenderebbero ad avere meno peso di quelle di Matteo. Ciò è molto improbabile: possiamo per esempio vedere le ragioni per gli smussamenti o gli aggiustamenti che Matteo fa nei confronti di Marco, ma non c'è alcuna ragione che suggerisca il processo inverso. Su questo tema c'è stato molto dibattito; i simboli matematici sono aumentati, e alla fine la moltiplicazione delle presunte fonti letterarie ha portato alla frammentazione. Invece dei Vangeli si è avuto un fascio di documenti, e gli studiosi sono rimasti impantanati in una sorta di agnosticismo letterario. C'era una via d'uscita? Come già accaduto negli studi sull'AT, le ipotesi letterarie sono crollate sotto il proprio peso.

c) Critica delle forme

Nel frattempo, era sorta un nuova disciplina che avrebbe praticamente azzerato la controversia. Si trattava della critica delle forme, iniziata nel 1920 da M. Dibelius, seguito subito da R. Bultmann. Si potrebbe descrivere questa nuova disciplina come l'abbandono dello studio dell'insieme a tutto vantaggio dello studio delle parti e, in origine, la critica delle forme non era altro che una scienza descrittiva e classificatoria. I vari episodi e detti raccolti in Marco (talvolta chiamati "pericopi", dalla parola greca per "unità di pensiero") erano ora esaminati e classificati per natura e contenuto. E fin qui tutto andava bene. Questa classificazione era compiuta a partire da una nuova prospettiva, che aveva il merito della novità, e produsse risultati positivi e validi. Ma il passo successivo fu quello di esaminare le circostanze ipotetiche e le esigenze religiose concrete della comunità che avrebbero portato alla conservazione di tali detti; e si sa che fare esegesi a partire o dipendendo da ricostruzioni ipotetiche è pericoloso. Nel caso della critica radicale questo significava che il racconto o era stato inventato o modellato a partire dalle esigenze della chiesa primitiva; gli studiosi meno estremisti avrebbero detto che il racconto era stato selezionato e trasmesso avendo presenti questi bisogni. Dunque, ciò che aveva avuto inizio come movimento neutrale finì per esprimere giudizi sulla storicità del testo della Scrittura. In un certo senso, affermazioni come questa appena fatta non hanno rilevanza per un esponente di questa scuola, in quanto le ipotesi documentarie sono state abbandonate in favore di una tradizione orale, così come è accaduto negli studi veterotestamentari. Tuttavia c'è da dubitare se in fondo ci sia una differenza fra una massa di materiale considerata come documento scritto o come un insieme di tradizione orale, soprattutto se si tiene conto della fissità della tradizione orale nell'ambito del mondo rabbinico del I sec.

A ogni modo, questa enfasi posta sulla critica delle forme e sulla tradizione orale ha aggiornato piuttosto che risolto molte delle vecchie controversie. Inoltre, ha reso impossibile, se non addirittura insignificante, la domanda sulla data di composizione del Vangelo di Marco. Gli studiosi possono azzardare la data di compilazione della tradizione nella forma letteraria che ci è pervenuta, ma le origini del Vangelo di Marco si trovano molto indietro, nelle tradizioni orali della generazione della crocifissione e della risurrezione. Ciò, naturalmente, ha il suo aspetto positivo, in quanto il lettore è posto di fronte ai resoconti di colo-

ro che sono stati testimoni oculari dei fatti (Luca 1:2). Gran parte del lavoro lungo questa direttrice è stato costruttivo e prudente; e sono emersi risultati validi. In particolare, sembra che molte delle tradizioni usate da Marco fossero "tradizioni della chiesa" piuttosto che "tradizioni individuali": i racconti erano già antichi quando furono usati, e rappresentano la testimonianza di una chiesa (forse la chiesa di Roma) resa a Cristo.

d) Storia della tradizione

Una linea di ricerca successiva è rappresentata dal tentativo di scoprire in che modo la tradizione orale è giunta alla forma presente, frugando ulteriormente nella storia pre–letteraria del testo. Questa indagine, per natura, è ancora più ipotetica. Possiamo dire che cosa è diventato un detto o un episodio particolare di Marco in Matteo o in Luca, e possiamo fornire ragioni plausibili; ma attualmente non abbiamo alcuna possibilità di guardare dietro il testo di Marco se non per congettura. In ultima analisi, dobbiamo fare i conti con il testo in nostro possesso: l'unico Cristo che conosciamo è il Cristo dei Vangeli. Dire che questo è il Cristo della fede è vero: negare che si tratti del Cristo della storia è una supposizione senza fondamento.

e) Critica della redazione

Un altro approccio recente allo studio dei Vangeli si concentra sul contributo degli evangelisti stessi (critica della redazione). Nel caso del Vangelo di Marco ciò conduce a un esame di Marco in quanto teologo. Non c'è dubbio che l'evangelista è stato selettivo nel suo uso del materiale, ma si deve essere cauti per non dare l'impressione che egli vi abbia imposto il suo tipo di teologia.

f) Approccio liturgico

C'è stata una crescente tendenza (che probabilmente è più frutto dello spirito del tempo che non una nuova scoperta) a pensare non solo a Matteo ma anche a Marco come "Vangelo della chiesa", e a vedere, per esempio, il racconto della passione come un racconto scritto nell'ambito dell'osservanza della "settimana santa" da parte della chiesa primitiva. A volte si giunge a ritenere che lo stesso ordine del Vangelo possa essere in qualche modo legato a un primitivo calendario liturgico. Questa ipotesi, tuttavia, anche se non negativa in sé, appare piuttosto sofisticata per uno stadio così antico, specialmente fuori della chiesa di Gerusalemme: a volte questa ipotesi è associata all'idea che Marco sia stato scritto da un "giovane arrabbiato" del I sec. per combattere certe tendenze ecclesiologiche nonché correnti che si opponevano alla missione, presenti nella chiesa primitiva. Anche questa appare una supposizione troppo moderna: i giovani non agivano in questo modo a quei tempi. In ogni caso, Marco non trasmette l'impressione di essere un geniale individualista, ma di un semplice membro di chiesa che sta riproducendo fedelmente una tradizione comune, all'interno di un contesto liturgico o meno.

g) Il prosieguo della ricerca

Nell'ultima generazione di studiosi, una reazione in favore dei documenti scritti come fonti del Vangelo, contro la tendenza a favorire la tradizione orale, è stata favorita dalla scoperta in Egitto di papiri greci contenenti porzioni di Vangeli canonici e non canonici. A motivo della loro data piuttosto antica, essi hanno spinto all'indietro nel tempo la comparsa dei Vangeli scritti, nel senso moderno del termine, almeno alla fine del I sec. d.C. Queste scoperte, per quanto erano importanti, sono state eclissate, a partire dal 1947, dalla scoperta nelle grotte di Qumran di MSS in ebr., aram. e gr. Questi MSS del Mar Morto, probabilmente di proprietà di una comunità semi–monastica del giudaismo settario, risalgono per la maggior parte all'epoca pre–cristiana. L'esistenza stessa di questi MSS dimostra che non ci sono prove a priori contro l'esistenza di documenti cristiani del I sec., greci o aramaici, come fonti dei Vangeli, in particolare di "profezie messianiche" o "testimonianze".

h) Influenze aramaiche

Bisogna aggiungere che la scoperta di questi documenti semitici ha riproposto il problema posto da mezzo secolo, se la lingua originale delle fonti dei Vangeli, in questo caso del Vangelo di Marco, fosse il greco o l'aramaico Alla luce della critica delle forme questo potrebbe non essere un problema: tutto dipende da quale stadio della tradizione designiamo come "fonti" del Vangelo, poiché più andiamo indietro nel tempo e più probabile diventa l'ipotesi che fossero in aramaico, soprattutto se sono localizzate in Galilea. Ciò porta all'ulteriore domanda: fino a che punto il greco di Marco sia semplicemente il greco *koinē*, la lingua franca del I sec. dell'impero romano (*lingua del NT), e non un tipo greco che è frutto della "traduzione". In questo caso molti semitismi di Marco sarebbero dovuti proprio agli originali aramaici che l'evangelista aveva davanti e non alle reminiscenze dell'AT, magari alle influenze della "traduzione greca" della LXX, o a modelli linguistici semitici persistenti nella lingua di un giudeo (la conoscenza locale di Marco può essere spiegata difficilmente in modo diverso), anche se egli par-

lava greco, almeno negli ultimi anni della sua vita. Infatti, per gli studiosi che perseguono questa linea, molte frasi di Marco di difficile comprensione vengono intesi o come fraintendimenti oppure cattive traduzioni di un originale aramaico andato perduto, scritto o orale. Sembra certo che l'aramaico fosse la lingua madre del Signore e dei suoi apostoli, a giudicare dalle parole e frasi aramaiche attestate nel testo greco (*cfr.* Mar. 5:41; 7: 34; 15:34). Sebbene la teoria di C.C. Torrey di un Vangelo interamente tradotto non ha convinto gli studiosi, essendo troppo estrema e facendo ricorso ad argomentazioni forzate, pochi però metterebbero in dubbio l'importanza di un substratum aramaico in ogni Vangelo e l'importanza di considerare il vocabolario o l'idioma aramaico allorquando il testo greco presenta difficoltà. In inglese di recente sono stati fatti degli approcci cauti in questa direzione, soprattutto da parte di Matthew Black. C'è un fondamento tradizionale per questo processo di traduzione nelle affermazioni di Papia ripôrtate da Eusebio; ma quando Papia afferma che Marco era l'interprete di Pietro, difficilmente può voler dire che Marco trasformò in greco la predicazione aramaica di Pietro. I latinismi di Marco potrebbero avallare la tesi di un'origine romana dell'opera: dall'altro lato, essi potrebbero semplicemente rispecchiare il greco volgare della parte orientale dell'impero. In ogni caso, non sono tanto importanti quanto i suoi semitismi.

IV. Caratteristiche peculiari del Vangelo

Fondamentalmente, Marco è il più breve e diretto di tutti i Vangeli; Matteo contiene molto materiale che mostra un interesse specificamente giudaico che non si trova in Marco, e Luca manifesta un interesse "medico" o semplicemente "umano" assente da Marco, per esempio le tre famose parabole di Luca 15. La conclusione improvvisa di Marco è un problema in sé, sebbene debba essere considerato un problema più testuale che teologico. Tutte le diverse alternative che troviamo nei MSS indicano che l'originale finisse improvvisamente nello stesso punto, indipendentemente dalla ragione, accidentale o voluto: che fosse voluto è poco credibile. Si potrebbe dire che questa presentazione di Marco, della sua natura e dei suoi contenuti, è in realtà puramente negativa. Di fatto, questo è la ragione perché nell'epopea del criticismo delle fonti, Marco era considerato il primo e più antico dei Vangeli, una fonte degli altri due sinottici. Ma che ne è di questa ipotesi se tutte le fonti documentarie scompaiono in un ammasso di tradizione orale? L'osservazione di fondo fatta a proposito della natura e dello stile di Marco resta ancora valida. Non si tratta neanche di un'impressione soggettiva peculiare del XX sec.; Papia di Ierapoli mostra che il problema era sentito in modo abbastanza acuto anche nel II sec. Se Marco conosceva più fatti sul Signore, perché non li ha raccontati? Perché ha omesso così tante cose che gli altri Vangeli ci riportano? Perché, dall'altro lato, i suoi racconti sono generalmente più dettagliati e vividi che i paralleli? Inoltre, Marco appare, a prima vista, costruito sulla base di una cornice cronologica della vita del Signore e dunque si avvicina a una "biografia" nel senso ellenistico e moderno del termine (anche se Marco stesso ci avverte che il suo è un "Vangelo", non una "biografia", Mar. 1:1).

Ma Marco è realmente costruito su una simile base? E se la risposta fosse negativa, sarebbe rintracciabile qualche principio organizzativo? Nei primi tempi si fecero tentativi di far coincidere, volente o nolente, gli altri Vangeli con il quadro cronologico di Marco. Ma ciò si rivelò impossibile, sebbene Matteo e Luca seguissero, parlando in senso generale, lo stesso schema e intrecciassero il proprio materiale con quello di Marco, forse per convenienza o forse perché il contesto era già generalmente noto e accettato.

Forse, la risposta può essere rinvenuta nell'uso fatto con cautela delle nuove conoscenze sulla natura e sull'importanza della tradizione orale soggiacente la forma attuale del Vangelo di Marco. È un dato di fatto che la costante ripetizione orale non porta alla diversità ma all'uniformità, soprattutto quando questa ripetizione è fatta da insegnanti poco creativi e anziani, il cui scopo non è quello di intrattenere quanto piuttosto di istruire i catecumeni nell'ambito della chiesa. I racconti non sono complessi ma semplificati, se sono esposti avendo in mente uno scopo puramente didattico; i fatti sono ridotti ai loro elementi essenziali. In una simile tradizione orale le variazioni dei racconti non derivano dall'originale; semmai la tendenza è quella di assimilare inconsciamente le variazioni originali. Gli studiosi non hanno sempre riconosciuto questo fatto, in quanto hanno considerato spesso gli antichi custodi della tradizione cristiana alla stregua di cantastorie professionisti, arabi, celtici o scandinavi, a seconda del modello noto agli studiosi stessi. Come modello, può essere più pertinente l'insegnante della scuola domenicale di una certa età, in una chiesa di campagna, in quanto con la sua continua pratica di "preghiere spontanee" tende in queste circostanze a divenire quasi–liturgico, e a usare una forma fissa. Visto in questa luce, Marco non è il più antico e meno sviluppato dei Vangeli. Il secondo Vangelo non è una nuda recita di fatti, a cui altri scrittori hanno aggiunto dettagli decorativi, a secon-

da della propria immaginazione. Piuttosto, Marco è il più sviluppato dei Vangeli, nel senso che è diventato più essenziale con l'uso, ridotto ai fatti più significativi, con un resoconto delle forme di insegnamento che hanno superato la prova del tempo. Dopo tutto, è proprio questo che Papia sosteneva.

Ciò non dice molto a proposito della data reale di composizione del Vangelo nella forma a noi nota; è solo una osservazione empirica il fatto che, più degli altri Vangeli, rivela le caratteristiche di un manuale virtuale di un insegnante del I sec., un riassunto di fatti, soprattutto quelli considerati importanti, ma limato di tutto ciò che non era essenziale. Per contrasto, Luca è stato composto interamente *ex nuovo* come documento scritto, a fronte di altri documenti scritti esistenti (Luca 1:1–4), e in deliberato ed evidente contrasto con alcuni resoconti riportati in Marco. Luca, infatti, ambiva a essere considerata un'opera letteraria, e lo stesso vale per Atti (Atti 1:1); Marco non aveva questa ambizione. Con ogni probabilità, egli non era un uomo colto come Luca o Paolo, e ciò può ben spiegare alcuni aspetti rudi del suo Vangelo. Ma nemmeno i suoi lettori erano gente colta, e il suo scopo non era l'eccellenza letteraria, ma quello di comunicare la verità. Anche Matteo e Giovanni mostrano dei segni di un'attenta organizzazione, sulla base di principi diversi; per quanto concerne il materiale di Marco, sembra che il principio di organizzazione sia soprattutto mnemonico. Racconti e detti sono legati da parole chiavi, da somiglianze di soggetti piuttosto che da una sequenza strettamente cronologica. Dove varia l'ordine degli episodi, rispetto a Matteo e Luca, la ragione è talvolta rintracciabile all'uso di una parola chiave diversa o di un anello di discorso.

Tutto ciò si lega perfettamente con il quadro sopra delineato dell'origine e della natura di Marco, e quando si trova una coincidenza perfetta con le prime tradizioni riguardanti il Vangelo, la corrispondenza diviene ancora più forte. Papia, il nostro testimone più antico, nella citazione riportata sopra, sembra difendere Marco proprio contro le accuse che un moderno studioso potrebbe rivolgere alla sua omissione di notevoli dettagli, così come contro la mancanza di un ordine cronologico. La difesa fa riferimento alla stessa natura del Vangelo che, sostiene Papia, non è nient'altro che un resoconto certo dell'insegnamento di Pietro, preservato in tal modo a beneficio delle generazioni future nel momento in cui le fonti primarie stavano scomparendo. Papia dice che in Pietro non si trovano un attento ordine cronologico e una catalogazione completa dei fatti, in quanto queste cose non erano il suo scopo il quale, al contrario, era puramente pratico e tendente all'istruzione. Non è giusto accusare qualcuno di non riuscire a fare qualcosa che è estraneo al suo proposito. Se le cose stanno così, allora Marco è assolto, insieme a Pietro, e le motivazioni per tanti altri aspetti del suo Vangelo divengono subito chiare (*Vangeli).

Bibliografia, Commentari di V. Taylor, 1952, C.E.B. Cranfield, *CGT*, 1960; P.S. Minear, 1962; D.E. Nineham, *Pelican*, 1963; W.L. Lane, *NIC*, 1974; H. Anderson, *NCB*, 2 ed., 1981; S.E. Johnson, 1977; F. Belo, 1984; G.R. Beasley–Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 1957; J.A.T. Robinson, *The Problem of History in Mark*, 1957; N.B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 1958; W. Marxsen, *Mark the Evangelist, Studies on the Redaction History of the Gospel*, 1969; É. Trocmé *The Formation of the Gospel according to Mark*, trad. Ingl. 1975; R.P. Martin, *Mark, Evangelist and Theologian*, 1972, **in it.** *CBI* 3, pp.89–134; *PS* 2, pp. 185–198; *IS* 2, pp. 103–214; J. Gnilka, *Marco*, Assisi, 1987; R.A. Cole, *Il vangelo secondo Marco*, GBU, Roma, 1998; R. Schnackenburg, *Vangelo secondo Marco*, ed. riv. Roma, 2002; L. Williamson, *Marco*, Torino, 2004; J.R. Donahue, D.J. Harrington, *Il vangelo di Marco*, Leumann, 2006. (A.Cole)

*Canone del NT; *Vangeli

MARDOCHEO

(Ebr. *mord^{e}ḵay*; *mord^{a}ḵay*; Esdr. 2:2). **1**. Leader degli esiliati che tornarono con Zorobabele (Esdr. 2:2; Nee. 7:7; I Esdra 5:8). **2**. Giudeo esiliato che si spostò a *Susa, capitale persiana, dove fu al servizio nel palazzo. Era un beniaminita figlio di Iair e discendente di Chis portato come prigioniero a Babilonia da Nabucodonosor (Est. 2:5–6). Egli allevò sua cugina orfana, Adassa e fu ricompensato, essendo stato citato nelle cronache reali per aver svelato un complotto contro il re Assuero (Est. 2: 7, 21–23). (Mardocheo è stato identificato da alcuni con un funzionario amministrativo di Susa del tempo di Assuero).

Si oppose al visir Aman che progettava di eliminare gli ebrei (Est. 3). Quando questo piano malefico si rivoltò contro Aman, Mardocheo gli succedette nell'ufficio, raggiungendo così il rango di secondo dopo il re (capp. 5—6; 10). Usò la sua posizione per incoraggiare gli ebrei a difendersi contro il massacro istigato da Aman. Per rispetto di Mardocheo i funzionari persiani provinciali ai quali si rivolse aiutarono nel proteggere gli ebrei. La celebrazione di questo evento con la festa annuale del *Purim fu in seguito associata al "gior-

no di Mardocheo" (II Mac. 15:36).

Mardocheo probabilmente è la traduzione ebr. di un nome comune di persona babilonese, Mardukaya. Il nome si trova in testi, compreso uno risalente al 485 a.C. *ca*. (*AfO* 19, 1959–60, pp. 79–81) e in un altro concernente un certo Ushtannu, satrapo di Babilonia.

Bibliografia. E. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990, pp. 234–236. (D.J. Wiseman)

*Ester, libro

MARE

(Ebr. *yām*; gr. *thalassa* e *pelagos*; quest'ultimo termine, il cui significato è "mare aperto", ricorre solamente una volta, Atti 27:5). Naturalmente, il mare di cui si parla maggiormente nell'AT è il Mediterraneo. Infatti, la parola *yām* significa anche "occidente", "verso occidente", cioè il mare Mediterraneo visto dalla prospettiva di Israele. Il Mediterraneo è denominato "il mar Grande" (Gios. 1:4), "il mare occidentale" (Deut. 11:24), e "il mare dei filistei" (Es. 23:31).

Altri mari citati nell'AT sono il mar Rosso (Es. 13:18), *lett.* "mare dei giunchi", il mar Morto, *lett.* "mar salato" (Gen. 14:3), il mar di Galilea, ovvero, "mare di *kinneret*'" (Num. 34:11). *yām* era adoperato anche per un fiume particolarmente largo, come l'Eufrate (Ger. 51:35–36) e il Nilo (Na. 3:8); ma anche per la vasca di bronzo posta nel cortile del tempio (I Re 7:23).

Come ci si aspetterebbe, il termine *thalassa* nel NT si riferisce agli stessi mari menzionati nell'AT. Gli ebrei mostravano poco interesse o entusiasmo nei confronti del mare. Forse il loro timore per l'oceano proveniva dall'antica credenza semitica secondo la quale gli abissi impersonavano la forza che combatteva contro la divinità. Ma per Israele il Signore era il creatore (Gen. 1:9–10), e perciò colui che ne aveva il controllo (Sal. 104:7–9; Atti 4:24). Egli lo costringe a contribuire al bene dell'uomo (Gen. 49:25; Deut. 33:13) e a proferire le sue lodi (Sal 148:7). Nel linguaggio figurato di Isaia (17:12) e di Geremia (6.23) il mare è totalmente sotto il governo divino. Spesso il Signore manifestava la sua potenza miracolosa dominando il mare (Es. 14—15; Sal 77:16; Gio. 1—2). Ne sono esempi il camminare sulle acque e il sedare la tempesta (Matt. 14:25–33; *cfr.* G. Bornkamm, "The Stilling of the Storm in Matthew", in G. Bornkamm, G. Barth e H.J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 1963, pp. 52ss.). Il trionfo finale di Dio, nel mondo futuro, vedrà la scomparsa del mare (Apoc. 21:1). (J.G.S.S. Thomson)

*Mar Morto

MARE DI VETRO

Per due volte Giovanni vide nel cielo "come se fosse un mare di vetro" (*hōs thalassa hyalinē*), "davanti al trono" di Dio "simile al cristallo" (Apoc. 4:6) e successivamente "mescolato con fuoco" (15:2). La raffigurazione di un mare nel cielo ricorre spesso nella letteratura apocalittica (*p.e. Testamento di Levi* 2:7; *II Enoc* 3:3) rievocando "le acque che erano sotto la distesa" di Genesi 1:7; Salmi 104:3; 148:4. L'affinità con il cristallo è in contrasto con la semiopacità della maggior parte dei vetri dell'antichità e parla della santa purezza del cielo; la mescolanza con il fuoco fa pensare all'ira di Dio (*cfr.* Gen. 7:11; *I Enoc* 54:7–8). Accanto, o sul mare, stanno coloro che hanno ottenuto la vittoria sulla bestia: il loro cantico (Apoc. 15:3) rievoca quello degli israeliti che attraversarono il mar Rosso (Es. 15:1–21). (M.H. Cressey)

MARESA

(Ebr. *mārē'šâh*). Città della pianura (Gios. 15:44), che si trovava lungo la strada che seguiva lo uadi Zētā in direzione di Ebron; oggi Tell Sandaḥanne (Tēl Marēšā). Gli abitanti sostenevano di discendere da Sela (I Cro. 4:21). Roboamo la fortificò, e in quest'area fu sconfitto Zera l'etiopo da Asa; vi nacque il profeta Eliezer (II Cro. 11:8; 14:9; 20:37). Successivamente fu una colonia dei sidoni e un'importante roccaforte idumea (I Mac. 5:66; II Mac. 12:35; Zeno, Museo de Il Cairo pap. 59006; Giuseppe Flavio, *Ant.* 12.353; 14.75). Gli abitanti della Partia la distrussero nel 40 a.C. (*Ant.* 14.364); al suo posto sorse Eleutheropolis, ora Bēt Gibrīn o Yibrin, 1500 m. a nord; un villaggio a ovest si chiama oggi Hirbet Mar'aš. Il nome, probabilmente derivato da *rō'š* (testa/capo), forse non era unico (Rudolph su I Cro. 2:42). (J.P.U. Lilley)

MARI

La moderna Tell Harīri è un sito archeologico situato a metà del corso dell'Eufrate nella odierna Siria. A. Parrot scavò il sito a partire dal 1933. J. Margueron ha continuato gli scavi a partire dal 1979. Situato al centro della valle a 2 km. dall'Eufrate, si trova a metà del corso del fiume tra Babilonia a sud–est ed Emar a nord–ovest. Il sito fu edificato verso la fine del IV mill. a.C. La sua importanza crebbe durante il III mill. a.C.. All'inizio del II mill. si distinse come centro di cultura amorea sotto la guida di Yakhdun–Lim e dei suoi successori. Tuttavia Hammurabi, re di Babilonia, sconfisse l'ultimo re della dinastia, Zimri–Lim, e

distrusse la città verso la metà del XVIII sec. a.C. La città non si riprese più. Gli scavi hanno portato alla luce un palazzo che conserva molte stanze, organizzato intorno a due grandi cortili. Le stanze contengono affreschi. Sebbene le fondamenta siano precedenti, fu Zimri–Lim a renderlo un centro di rinomanza internazionale per la sua magnificenza. È stato paragonato ad altri palazzi della seconda metà del II mill., specialmente con quelli della civiltà minoica di Creta.

Gli archeologi vi hanno rinvenuto più di 20.000 tavolette e frammenti. Sebbene una dozzina di essi risalgano al XXIII sec. e una manciata risalgano ai secoli immediatamente successivi, l'origine di molti è da datare alle ultime due decadi della dinastia amorea (1780–1760 a.C. *ca.*). Molte hanno a che fare con l'amministrazione del palazzo. Inoltre, ci sono numerose lettere e qualche trattato, testi letterari e religiosi. Le lacune nelle lettere e nei trattati, così come il deterioramento di quest'ultimi, portarono Dure nel 1992 a suggerire che Hammurabi abbia spostato questi documenti quando conquistò la città. Dalle liste di censo sono emersi migliaia di nomi personali di cittadini di Mari. Essi testimoniano la prevalenza di una popolazione semitica occidentale chiamata amorea. L'AT colloca i patriarchi in questo periodo. In quanto semiti d'Occidente, anche gli antenati di Israele sarebbero stati amorei. In ragione di una cultura comune, le usanze di Mari sono simili a quelle di Israele. Per esempio, l'*asakkum* a Mari assomiglia allo *ḥērem* ovvero "l'interdetto"in Israele, posto alla proprietà e alle persone, come nel caso della conquista di Gerico (Gios. 6; Malamat). Entrambi i termini possono riferirsi alla proprietà di una divinità. Come nel caso di Giosuè, anche a Mari un comandante militare poteva imporre un interdetto sul bottino di guerra per mezzo di un editto pubblico. In entrambi i casi la violazione dell'interdetto procurava una pena grave. Gli studi della civiltà di Mari hanno gettato notevole luce in molti punti sull'AT, comprese le usanze, le profezie e i nomi propri dei patriarchi.

I testi descrivono la stesura di trattati di pace per mezzo del sacrificio di diversi animali (Held, Malamat). Questa usanza rassomiglia al patto che Dio fece con Abramo in Genesi 15, che anch'esso richiedeva l'uccisione di animali. Genesi presenta lo stile di vita dei patriarchi come quello di pastori nomadi, che si spostano con le loro greggi, continuando a intrattenere rapporti commerciali con le città. Ciò ha paralleli a Mari, dove diversi gruppi tribali nomadi (Mari *gāyūm* cfr. ebr. *gôy* "popolo, nazione") cercano di consolidare il loro diritto ad acqua e pascoli per i propri armenti (Mari *nawūm*, "popolo, bestiame, campo", *cfr.* ebr. *nāweh*, "pascolo, residenza"; Malamat). Entrambi i gruppi, urbano e tribale, ne traevano beneficio. I nomadi potevano stanziarsi per vivere meglio. Ma accadeva anche il contrario. Giacobbe crebbe in una famiglia nomade, si stabilì a Caran, ma poi tornò alla vita di nomade. *Naḥālum*, "dare o ereditare dei beni (specialmente la terra)" assomiglia all'ebr. *naḥᵃlāh* "eredità" riguardo alla terra data al popolo di Dio.

L'ebr. *mebaśśēr* "portatore di buone notizie" (Is. 40:9; 41:27; 52:7), soggiace al concetto neotestamentario di evangelizzare. A Mari il mubassiru era un messaggero militare che portava una buona notizia di vittoria (Fisher). L'ebr. *nābî'*, "profeta", è simile al *na–bi–i* di Mari (ed Emar) che affianca i divinatori (*bārûm*) e il cui ruolo è quello di invocare le divinità in preghiera, con benedizione o per consultarli. *Cfr.* i profeti di Baal (I Re 18:26–29) e le aspettative di Naaman (II Re 5:11) che contrastano con l'ebr. *nābî* il quale risponde all'iniziativa di Dio (Num. 11:25–27; I Sam. 10; 19; Fleming). In modo più grezzo, ma reminiscente dei gesti di Ezechiele e dei giochi di parole di Amos, un profeta *muḫḫûm* divora un agnello crudo e usa la stessa parola per dire che la terra sarà divorata. A Mari ci sono riferimenti a un consiglio divino (Sal. 82; Ger. 23), a un mandato divino affidato a un profeta (Is. 6:8), a profeti quali messaggeri, ed esortazioni di carattere valutativo ed etico rivolte al re (Gordon).

Nella nomenclatura di Mari nomi gentilizi (beniaminiti, cananiti) e nomi personali, oppure parti di essi (Adam [ma al femminile], Set, Mahalalel, Reu, Sem, Cam, Milca, Arioc, Ab[a]ram, Giacobbe, Davide) corrispondono ai nomi biblici ma si riferiscono a soggetti diversi. Non è stata stabilita alcuna corrispondenza tra *khabiru*, "popolo socialmente senza diritti", e l'ebraico. I nomi di località e di divinità che si trovano a Mari corrispondono agli stessi siti biblici (Caran, Naor, Serug [ma si tratta di un nome personale]) come pure alle divinità (Adad, Dagan, Baal, El). Asor, città che commerciava con Mari, è l'unica città israelitica menzionata.

Bibliografia. I testi sono pubblicati nella collana *Archives royales de Mari*. Questa serie comprende testi in fotocopia, scritti a mano, traslitterazioni e traduzioni in francese. La rivista di studi più importante è *Mari: Annales di recherches interdisciplinaires*; M. Held, "Philological Notes on the Mari Covenant Rituals", in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 200, 1970, pp. 32–40; V.H. Matthews, *Pastoral Nomadism in the Mari Kingdom* (1830–1760 a.C. *ca.*) 1978; A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience*

1989; *IEJ 45*, 1995, pp. 226–229; J.–M. Durand, "Mari (Texts)", *ABD* 4, 1992, pp. 529–536; R.W. Fisher, "The *Mubassirū* Messengers at Mari", in Young, 1992, pp. 113–120; J.–C. Margueron, "Mari (Archaeology)", in *ABD* 4, 1992, pp. 525–529; G.D. Young, a cura di, *Mari in Retrospect. Fifty Years of Mari and Mari Studies*, 1992; D.E. Fleming, "The Etymological Origins of the Hebrew *nābî*: The One Who Invokes God", *CBQ* 55, 1993, pp. 217–224; R.P. Gordon, "From Mari to Moses: Prophecy at Mari e in Ancient Israel", in *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, *JSOTSS* 162, 1993, pp. 63–73, **in it.** L. Cagni, a cura di, *Le profezie di Mari*, Brescia, 1995; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Bari, 2006. (R.S. Hess)

*Archeologia; *Patriarchi

MARIA

Il nome compare nel NT come *Maria* o *Mariam*. Entrambe sono forme grecizzate del nome *ebr.* Miriam, che nella LXX appare come Mariam (usato per la sorella di Mosè), e può derivare dall'egiz *Maryē*, "amata" (ma si veda A.H. Gardiner, *JAOS* 56, 1936, pp. 194–197). Nel NT il nome è usato per diverse persone.

1. Maria la madre del Signore. Le nostre informazioni sulla madre di Gesù sono limitate quasi esclusivamente ai dati contenuti nei racconti dell'infanzia, di Matteo e di Luca. Qui veniamo a sapere che al momento dell'annuncio angelico della nascita di Gesù, Maria viveva a Nazaret, in Galilea, ed era promessa a un falegname di nome Giuseppe (Luca 1:26–27). Luca ci informa che Giuseppe apparteneva alla progenie di Davide (*ibid.*), e sebbene non si faccia menzione della discendenza di Maria è possible che anch'essa provenisse dalla stessa linea, soprattutto se, come sembra possibile, la *genealogia di Cristo che troviamo in Luca 3 deve essere costruita a partire da sua madre. Il concepimento di Gesù è descritto come un'opera "dello Spirito Santo" (Matt. 1:18; *cfr.* Luca 1:35), e la sua nascita avvenne a Betlemme verso la fine del regno di Erode il Grande (Matt. 2:1; Luca 1:5; 2:4) (*nascita verginale).

Sia in Matteo 2:23 sia in Luca 2:39 si racconta che dopo la nascita la sacra famiglia visse a Nazaret. Matteo menziona anche la fuga in Egitto, dove Maria e Giuseppe e il bambino trovarono rifugio dalla collera e gelosia di Erode. Luca racconta della visita di Maria a sua cugina Elisabetta che, salutandola come "la madre del mio Signore", usò le parole "Benedetta sei tra le donne" (1:42–43). Luca riporta anche il canto di lode di Maria (1:46–55, là dove un'antica testimoninaza indica "Elisabetta" al posto di "Maria" per colei che parlava; *Magnificat). Troviamo un piccolo squarcio sulla fanciulezza di Gesù in Luca 2:41–51, che ci riporta le parole preoccupate di sua madre alla scoperta dell'assenza del ragazzo (v. 48), e la nota risposta di Gesù: "Non sapevate che io dovevo trovarmi nella casa del Padre mio?" (v. 49).

I restanti riferimenti a Maria che troviamo nei Vangeli sono scarsi e di poca utilità dal punto di vista delle informazioni. Apparentemente, ella non accompagnò il nostro Signore nei suoi viaggi missionari, sebbene fosse presente insieme a lui alle nozze di Cana (Giov. 2:1–5). Il rimprovero pronunciato da Gesù in questa circostanza, "Che c'è fra me e te, o donna? L'ora mia non è ancora venuta" (v. 4), rivela sorpresa piuttosto che durezza (*cfr.* Luca 2:49, e l'uso di tenore diverso della stessa parola *gynai*, "donna", in Giovanni 19:26; si veda anche Marco 3:31–35, dove il Signore pone la fedeltà spirituale al di sopra delle relazioni familiari; con il v. 35 *cfr.* Luca 11:27–28). Infine, incontriamo Maria ai piedi della croce (Giov. 19:25), quando lei e il discepolo che Gesù amava sono affidati da Gesù l'una alle cure dell'altro (vv. 26–27). L'unico ulteriore, esplicito riferimento a Maria nel NT è in Atti 1:14, dove viene detto di lei e dei discepoli: "perseveravano concordi nella preghiera".

Il breve quadro neotestamentario di Maria e dei suoi rapporti con Gesù lascia molti vuoti, vuoti che la leggenda religiosa non ha impiegato molto tempo a riempire. Ma non possiamo spingere il racconto evangelico oltre i suoi limiti storici, e ciò significa che dobbiamo accontentarci di rilevare l'umiltà di Maria, la sua ubbidienza, e l'evidente devozione a Gesù. E, in quanto madre del Figlio di Dio, non possiamo dire di lei meno di quanto disse sua cugina Elisabetta quando la definì "benedetta... *tra* le donne".

Bibliografia. J. de Satgé *Mary and the Christian Gospel*, 1976; R. E. Brown, a cura di, *Mary*, 1977, tr. it. Assisi, 1985; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975, **in it.** *DIB*, pp. 850–853; G. Miegge, *La vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, 2 ed., Torino, 1982; C. Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, Napoli, 1991; E. Cuvillier, *Maria: chi sei veramente?*, Torino, 2002.

2. Maria la sorella di Marta. È chiamata per nome solo in Luca e in Giovanni. In Luca 10:38–42 si racconta che dopo il ritorno dei settanta Gesù giunse in "un villaggio (identificato successivamente in Giovanni 11:1 come Betaniua, circa 2 km. a est della cima del monte degli Ulivi),

dove *Marta, che aveva una sorella chiamata Maria, lo accolse nella sua casa. Nel racconto che segue Marta è rimproverata dal Signore per l'atteggiamento manifestato nei confronti della sorella Maria, che sta lì ad ascoltare la sua "parola" piuttosto che aiutarla nelle faccende domestiche.

Giovanni 11 ci descrive l'incontro di Betania tra Gesù e le due sorelle, Marta e Maria, in occasione della morte del fratello Lazzaro. Maria è qui descritta come "quella che unse il Signore con olio profumato, e gli asciugò i piedi con i suoi capelli" (v. 2); e dopo la risurrezione di Lazzaro (11: 43–44) ci viene immediatamente raccontato questo episodio dell'unzione (12:1–8).

Tutti e quattro i Vangeli presentano un racconto dell'unzione di Gesù da parte di una donna (Matt. 26:6–13; Mar. 14:3–9; Luca 7:37–50; Giov. 12:1–8). È difficile decidere se questi quattro racconti si riferiscono a un'identica circostanza e se non siano implicate più di una donna. Matteo e Marco concordano, più o meno, nelle loro versioni; il racconto di Luca differisce ampiamente (soprattutto nel collocare l'evento in Galilea, mentre Giovanni Battista era in prigione, piuttosto che a Betania poco prima della morte di Cristo); il racconto giovanneo risulta indipendente dagli altri tre. La donna è chiamata per nome solo in Giovanni e qui, come abbiamo visto, è chiaramente identificata come Maria la sorella di Marta. Solo Luca aggiunge che la donna era "una peccatrice" (7:37); Matteo e Marco pongono la scena specificamente "nella casa di Simone il lebbroso"; e Matteo e Marco concordano, contro Luca e Giovanni, nel sostenere che a essere unto fu il capo e non i piedi di Gesù.

Sono stati fatti diversi tentativi per risolvere queste differenze. Uno consiste nel ritenere che Luca stia descrivendo un'occasione diversa, ma che è la stessa donna a compiere l'unzione. La difficoltà di questa ipotesi (sostenuta principalmente nella chiesa latina) è la descrizione precedente della pia Maria di Betania come "peccatrice". È stata questa ascrizione, insieme alla mancanza di ulteriori informazioni a portare gli studiosi medievali a identificare la donna peccatrice del racconto di Luca con Maria Maddalena (si veda più avanti), e la stessa Maddalena, a motivo della confusione che abbiamo segnalato, con Maria di Betania. Eppure Giovanni non può aver ignorato l'identità delle due Marie o essersi accontentato di ingannare i lettori. In realtà, non c'è ragione di identificare Maria di Betania con Maria Maddalena, e certamente non c'è motivo alcuno per associare nessuna delle due con la donna peccatrice di Luca 7.

La seconda, principale ipotesi, è che durante il ministero terreno di Gesù egli fu sottoposto a due unzioni, una compiuta da una peccatrice penitente della Galilea, e l'altra da Maria di Betania. In questo caso la descrizione di Maria in Giovanni 11:2, come "colei che unse il Signore" ha un riferimento prospettico. La sola difficoltà che presenta questa ipotesi è la ripetizione di ciò che è evidentemente considerata da Gesù come un'azione unica, il cui carattere singolare è sottolineato con la sua lode (Matt. 26:13; Mar. 14:9). Tuttavia, questa interpretazione sembra la più soddisfacente e risolve più problemi di quanti non ne ponga. Origene suggeriva che ci furono tre unzioni diverse, ognuna per mano di una persona diversa.

L'atto di Maria è considerato come un'espressione spontanea di devozione a Gesù che per la sua caratteristica, così come per la tempistica, anticipa la morte di Gesù ed è dunque associato a questa.

3. Maria Maddalena. Il nome probabilmente deriva dalla città galilea di *Magdala. La sua comparsa, prima della passione, è registrata in Luca 8:2, dove leggiamo che tra le donne liberate dal possesso di spiriti malvagi e che accompagnavano Gesù e i discepoli durante il loro ministero evangelistico c'era "Maria chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni" (*cfr.* Mar. 16:9, nella versione più lunga).

Non è possibile, almeno tenendo fede ai dati biblici, limitare la malattia da cui Maria fu guarita a un'unica sfera, quella fisica, mentale o morale. Questa è una ragione ulteriore per resistere a ogni identificazione tra Maria Maddalena e la "donna peccatrice" di Luca 7 (si veda sopra il punto 2). Se Luca avesse saputo che Maria del cap. 8 era la stessa peccatrice del cap. 7, non avrebbe forse reso esplicita la connessione?

Maria riappare alla crocifissione in compagnia delle altre donne che avevano viaggiato in compagnia del nostro Signore dalla Galilea (si veda più avanti, al punto 4). Nel racconto della risurrezione di Giovanni abbiamo la descrizione dell'apparizione del Signore alla sola Maria Maddalena. La versione di Marco, nel brano conclusivo più lunga, è breve e non rispetta un ordine cronologico. Ci sono piccole differenze anche nei resoconti dell'arrivo delle donne alla tomba. Maria si trova con le altre (Matt. 28:1; Mar. 16:1), ma apparentemente corre più veloce di loro e arriva prima alla tomba (Giov. 20:1). Ella poi racconta a Pietro e al discepolo che Gesù amava ciò che è accaduto (Giov. 20:2), ed è raggiunta dalle altre donne (Luca 24:10). Torna con Pietro e con il discepolo amato alla tomba, e resta lì a piangere, quando gli altri vanno via (Giov. 20:11). È a quel punto che vede due angeli (v. 12), e alla fine il Cristo risorto (v. 14), che rivolge a lei la famosa ingiuun-

zione *noli tangere* (NVR "Non trattenermi") (v. 17). È chiaro che la relazione di Maria con il suo Signore, dopo la risurrezione, dovrà essere diversa e continuare in un'altra dimensione.

4. Maria la madre di Giacomo, "l'altra Maria", Maria "di *Cleopa". È molto probabile che questi tre nomi si riferiscano tutti alla stessa persona. Maria la madre di Giacomo e di Giuseppe è citata insieme a Maria Maddalena e insieme alle altre donne che accompagnaronmo il nostro Signore a Gerusalemme e che furono presenti alla crocifissione (Matt. 27:55–56). Quando Maria Maddalena e "l'altra Maria" sono descritte subito dopo (v. 61) "sedute di fronte al sepolcro" dopo la sepoltura, è probabile che ci si riferisca alla stessa Maria, la madre di Giacomo. "L'altra Maria" appare poi di nuovo insieme a Maria Maddalena nella mattina della risurrezione (Matt. 28:1).

Dagli altri sinottici deriviamo ulteriori dettagli. Marco si riferisce a lei (15:40) come "Maria la madre di Giacomo il minore e di Iose", che fu presente alla crocifissione inseme a Maria Maddalena e a Salome. In Marco 15:47 è chiamata *Maria hē Iōsētos* e in 16:1 ricompare (come "Maria la madre di Giacomo") insieme a Maria Maddalena e Salome mentre porta i profumi alla tomba, il mattino della risurrezione, per ungere il corpo di Gesù. Luca aggiunge (24:10) che Giovanna, così come Maria Maddalena e Maria la madre di Gesù, era tra le donne che (erano state testimoni oculari) della passione di Cristo, e che portarono agli apostoli la notizia della risurrezione.

Giovanni usa il termine descrittivo *Klōpa* ("di Cleopa") per questa Maria, quando racconta (19: 25) che nei pressi della croce di Gesù c'erano sua madre, e la sorella di sua madre, Maria "di Cleopa" e Maria Maddalena. Sembra opportuno tradurre il genitivo *Klōpa* come "(moglie) di Cleopa", piuttosto che come "(sorella) di Cleopa". A giudicare, allora, dalla lista data in Marco 15:40, di cui abbiamo parlato sopra, sembra abbastanza probabile che Maria di Cleopa (*contro* Girolamo) sia la stessa persona di Maria di Giacomo. Egesippo ci dice (si veda Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.11) che Cleopa era il fratello di Giuseppe, il marito della vergine Maria. (Il "Cleopa" di Luca 24:18 è un'altra persona).

5. Maria la madre di Marco. L'unico riferimento neotestamentario a questa Maria si trova in Atti 12:12. Dopo che Pietro è liberato dalla prigione (12:6–11) egli va in casa sua, a Gerusalemme, evidentemente un luogo d'incontro per i cristiani. Poichè Marco è presentato come cugino di Barnaba (Col. 4:10), è evidente che Barnaba fosse suo nipote.

6. Maria salutata da Paolo. Il suo nome compare nell'elenco di 24 persone in Romani 16 a cui Paolo manda i saluti (v. 6). Qui è presentata come una che "si è molto affaticata" in favore della chiesa. A parte questo riferimento di lei non si sa niente. (S.S. Smalley)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Nascita verginale

MARITATA

Quando il Signore salverà Sion, questa riceverà questo nome simbolico, che significa "maritata" (Is. 62:4, NVR). Esso esprime l'intimità del rapporto tra Sion e i suoi figli, e la rinnovata posizione di Sion nei confronti del suo Dio (v. 5b, *cfr.* Is. 49:18; 54:1–6; Os. 2:14–20; in contrasto con Os. 1:2), il nome preannuncia la fertilità dell'era messianica. Il Signore sarà il *baʿal*, il marito, il garante della fedeltà, basata sulla giustizia (Is. 62:1–2; Deut. 28:1–14). (J.A. Motyer)

MARTA

Il nome deriva da una forma aramaica che non trova corrispondenza in ebraico, e che significa "signora" o "amante". Si trova solo nel NT, e per una sola persona (Luca 10:38–41; Giov. 11:1, 5, 19–39; 12:2). Marta era la sorella di Maria che unse il Signore poco prima della morte di questi (Matt. 26:6–13, e paralleli); Lazzaro, che Gesù risuscitò dai morti, era fratello di entrambe (Giov. 11). Secondo Giovanni 11:1, la famiglia proveniva da Betania, un villaggio a circa 4 km. da Gerusalemme sulla strada per Gerico. Luca, nel suo racconto, sembra suggerire che la casa di Marta fosse in Galilea (Luca 10:38). Questa difficoltà è tuttavia rimossa se ammettiamo la possibilità che l'episodio di Luca sia cronologicamente mal collocato (così *HDB*, 3, p. 277) oppure, più ragionevolmente, se assumiamo che si trattasse di uno dei primi viaggi intrapresi da Gesù alla volta di Gerusalemme durante gli ultimi sei mesi della sua vita (*cfr.* Giov. 10:22).

Matteo, Marco e Giovanni concordano nel sostenere che Gesù fu unto a Betania, e Matteo e Marco specificamente (presumendo che si riferiscano allo stesso evento), che avvenne in casa di Simone il lebbroso. Dal fatto che nel racconto di Luca Gesù fu accolto in casa di Marta, e che Marta serviva alla cena tenutasi in casa di Simone a Betania, cena durante la quale Maria unse il nostro Signore, da tutto ciò è stata avanzata l'ipotesi che Marta fosse la moglie (oppure la vedova) di Simone. Il ruolo che assunse in entrambe le circostanze suggerisce che Marta fosse la sorella maggiore.

Nel racconto di Luca (10:38–42) Marta è amorevolmente ripresa da Cristo per l'impazienza mostrata verso sua sorella, e per la sua eccessiva preoccupazione per i dettagli pratici del pranzo (v. 40). Ella non era meno devota di Maria a Gesù (*cfr.* la sua fedele risposta al Signore riportata in Giov. 11:27), ma non riusciva a capire il modo di accoglierlo che egli avrebbe apprezzato, "la sola cosa necessaria". Alcuni antichi MSS riportano a questo punto: "poche cose sono necessarie, oppure soltanto una" (così RSVmg.). "Poche", probabilmente, si riferisce alle necessità materiali, "solo una" alla preoccupazione spirituale. Si veda J. N. Sanders, "Those whom Jesus loved", *NTS* 1, 1954–5, pp. 29ss.; e il commento su Luca 10:38–42 in E.E. Ellis, *The Gospel of Luca*, 2 ed. 1974, pp. 161–162 (*Maria, **2**.). (S.S. Smalley)

*Lazzaro

MASSA

1. Secondo Genesi 25:14 e I Cronache 1:30, il settimo dei dodici principi di Ismaele, che con ogni probabilità si stanziarono nel nord dell'Arabia. È probabile che questa tribù debba essere identificata con il Mas'a che insieme a Tema pagò il tribùto a Tiglat–Pileser III (*ANET*, p. 283) e con i *Masanoi*, ubicati da Tolomeo (5.19, 2) a nord–est di Duma. Forse Mesec nel Salmo 120:5 dovrebbe essere corretto con Massa, che ha paralleli molto più stretti con Chedar. In Proverbi 30:1 e 31:1 ***hammaśśā***' ("massime" nella NVR) dovrebbe essere letta con ogni probabilità come un nome proprio (*cfr.* CEI, "di Massa"). Se Agur e *Lemuel erano della tribù di Massa, allora le loro collezioni di proverbi sono esempi del carattere internazionale della *letteratura sapienziale ebraica che talvolta fu adottata e modellata dagli israeliti per uniformarla alla propria fede. (D.A. Hubbard)

2. Località nel deserto dove Israele tentò Dio (Deut. 6:16 e 9:22): Massa (da ***nissâ***, "tentare") significa "mettere alla prova". In Esodo 17:7 il nome è accoppiato a Meriba (= "disputa, contesa lamento", da ***rîḇ*** = "lottare, lagnarsi") in un racconto che si trova nelle fonti pentateuche più antiche e che mostra gli israeliti mentre protestano per la mancanza di acqua a *Refidim, vicino al monte Oreb (v. 6). I due nomi si ripresentano insieme in Salmo 95:8, un avvertimento alle successive generazioni che forse si riferisce a quest'episodio.

Il nome di Meriba ricorre anche (senza Massa) insieme a *Cades, entrambi in un elenco di confini (Ez. 47:19) e come luogo in cui si è svolto un episodio simile (tratto principalmente da P), che sfocia nella proibizione sia per Aronne sia per Mosè di entrare nella terra promessa (Num. 20:1–13 [*cfr.* v. 24]; 27:14; Deut. 32:51; Sal. 106:32).

Entrambi i racconti sono eziologici, cioè i nomi dei luoghi derivano da questi episodi del periodo mosaico. Ma in ragione delle connotazioni legali del verbo ***rîḇ*** si è spesso suggerito che Meriba fosse prima una località in cui furono sbrigate faccende legali (*cfr.* En–Mispat, "pozzo del giudizio", un altro nome per Cades [Gen. 14:7]). Questa può essere solo un'ipotesi, ma ci sono altre ragioni per chiedersi se la spiegazione semplice dei nomi sia storicamente corretta.

Si è tentato spesso di separare la storia di Massa da quella di Meriba in Esodo 17:1–7, ma, sebbene ci siano un po' di ripetizioni che non ci saremmo aspettati (vv. 2–3), ciò non giustifica l'analisi di questo episodio come se si trattasse di due storie separate, derivanti da due fonti diverse. Lo stesso dicasi di Numeri 20:1–13. La cosa più probabile è che, in entrambi i casi, ci sia stata qualche amplificazione del racconto originale da parte di un autore posteriore. In Esodo 17:1–7 questa amplificazione può essere stata la causa dell'introduzione del riferimento a Meriba (e forse anche a Massa) nei vv. 2 e 7.

Deuteronomio 33:8 e Salmo 81:7, dove questi nomi ricorrono ulteriormente, difficilmente possono riferirsi allo stesso episodio, poichè qui non c'è alcuna nota critica, ed è Dio, non il popolo di Israele, che sta mettendo alla prova. Il tema di Dio che mette alla prova Israele si trova diverse volte in Esodo (15:25; 16:4; 20:20). Sembra probabile che altri eventi, forse menzionati altrove nella Bibbia (Es. 32?), erano un tempo collegati a questa località. Fin qui non è stata compiuta alcuna correlazione convincente tra i vari brani, e forse i problemi storici e letterari sono destinati a restare senza soluzione. Per alcune ipotesi ingegnose, sebbene speculative, si veda H. Seebass, *Mose und Aaron*, 1962, pp. 61ss.

Bibliografia. B.S. Childs, *Exodus*, 1974, pp.305–309, tr. it. Casale Monferrato, 1995. (G.I. Davies)

MASSO DI ZOELET

(Ebr. ***'eḇen hazzōḥeleṯ***, CEI, *cfr.* "masso di Zoelet", NVR). Una pietra situata nei pressi di Roghel, a sud–est di Gerusalemme, dove Adonia sacrificò degli animali (I Re 1:9). Non si conosce il significato preciso di ***zōḥeleṯ***, ma di solito è collegato a ***zāḥal***, "allontanare, strisciar via". Da questo, alcuni intendono la frase come "la pietra che scivola" e l'associano al pendio roccioso, ripido e scivoloso, chiamato dagli arabi ***zaḥweileh***, oppu-

re a qualche località circostante, vicino a Siloe.

Bibliografia. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, pp. 160–162. (T.C. Mitchell)

MATRIMONIO

Il matrimonio è lo stato in cui gli uomini e le donne possono vivere insieme avendo tra di loro relazioni sessuali con l'approvazione del proprio gruppo sociale. L'adulterio e la fornicazione sono relazioni sessuali che la società tende a non riconoscere come matrimoniali. Questa definizione è necessaria per mostrare che nell'AT la poligamia non è sessualmente immorale, poiché costituisce uno stato socialmente riconosciuto; sebbene è generalmente mostrato di essere inopportuno.

I. Lo status del matrimonio

Il matrimonio è considerato normale, e nell'AT non c'è una parola che indichi un *single*. Il racconto della creazione di Eva (Gen. 2:18–24) mostra la relazione unica tra marito e moglie, e serve da illustrazione per la relazione tra Dio e il suo popolo (Ger. 3; Ez. 16; Os. 1–3) e tra Cristo e la sua chiesa (Ef. 5:22–33). La chiamata di Geremia a non sposarsi (Ger. 16:2) è un segno profetico unico nel suo genere, ma nel NT si riconosce che per scopi specifici il celibato può costituire la chiamata che Dio rivolge ai cristiani (Matt. 19:10–12; I Cor. 7:7–9), sebbene il matrimonio e la vita familiare sono la vocazione normale (Giov. 2:1–11; Ef. 5:22–6:4; I Tim. 3:2; 4:3; 5:14).

La monogamia è implicita nella storia di Adamo ed Eva, poiché Dio creò solo una moglie per Adamo. Eppure la poligamia fu adottata fin dai tempi di Lamec (Gen. 4:19), e non è proibita nella Scrittura. Sembrerebbe che Dio lasciasse all'uomo la scoperta, per esperienza, che l'istituzione divina originaria della monogamia rappresentava la relazione più opportuna. È mostrato che la poligamia porta con sé problemi, e spesso dà luogo al peccato, *p.e.* Abramo (Gen. 21); Gedeone (Giu. 8:29–9:57); Davide (II Sam. 11; 13); Salomone (I Re 11:1–8). In ragione dei costumi orientali i re erano messi in guardia contro di essa (Deut. 17:17). Da essa procedono gelosie familiari, come con le due mogli di Elcana, una delle quali è rivale dell'altra (I Sam. 1:6; *cfr.* Lev. 18:18). È difficile sapere quanto fosse estesa la pratica della poligamia, ma da un punto di vista economico è probabile che fosse più diffusa tra i benestanti che tra la gente comune. Erode il Grande aveva nove mogli (Giuseppe Flavio, *Ant.* 17.19). La poligamia è stata praticata anche tra gli ebrei che sono vissuti in contesti islamici.

Per quanto riguarda questa pratica, lo status e la relazione intercorrente tra le mogli possono essere desunti sia dalle narrazioni sia dalla legge. Era abbastanza naturale che il marito fosse attratto da una piuttosto che da un'altra. Così Giacobbe, che fu indotto per inganno alla poligamia, amava Rachele più di Lea (Gen. 29). Elcana preferiva Anna, nonostante la sua sterilità (I Sam. 1:1–8). In Deuteronomio 21:15–17 si ammette che il marito possa amare una moglie e odiare un'altra.

Poichè i figli erano importanti per la trasmissione del nome di famiglia, una moglie sterile poteva permettere al marito di avere figli dalla sua schiava. Questa prassi era legale in Mesopotamia (*p.e.* il Codice di Hammurabi, §§ 144–147), e fu adottata da Sara e Abramo (Gen. 16) e da Rachele e Giacobbe (Gen. 30:1–8), sebbene Giacobbe andò oltre e accettò anche la serva di Lea, nonostante quest'ultima gli aveva già dato dei figli (Gen. 30:9). In questi casi i diritti della moglie sono salvaguardati; è lei che dà la serva al marito in circostanze specifiche. In tali relazioni è difficile dare un nome allo status della serva; si tratta di una moglie di secondo rango piuttosto che di una seconda moglie, anche se poteva approdare allo status di concubina se il marito continuava ad avere relazioni con lei. È forse per questa ragione che Bila è chiamata la concubina di Giacobbe in Gen. 35:22, mentre Agar non è considerata tale in Gen. 25:6.

Le mogli di solito dovevano essere scelte tra le ebree (*p.e.* Nee. 13:23–28). Fidanzamento e matrimonio avrebbero poi seguito uno protocollo specifico (si veda sotto). A volte le mogli erano prese come schiave ebree (Es. 21:7–11; Nee. 5:5). Si asserisce comunemente che il padrone di casa avesse diritti sessuali su tutte le schiave. Senz'altro ci saranno stati esempi flagranti di simile promiscuità, ma la Bibbia non ne fa menzione. È degno di nota che Esodo 21:7–11 e Deuteronomio 15:12 distinguono tra una comune schiava, che andava affrancata dopo 7 anni, e una che è stata deliberatamente presa in moglie, o come concubina, e che non può chiedere automaticamente la sua libertà. Poiché i suoi diritti sono qui stabiliti dalla legge, il capofamiglia, o suo figlio avranno compiuto qualche cerimonia, per quanto semplice, di cui la legge poteva prendere atto. Nel parlare dei diritti di una donna in una tale situazione bisogna dire che il primo brano non li fa dipendere dalla sua parola contro la parola del capofamiglia, neanche dal fatto che abbia dato a lui o a suo figlio un bambino. È difficile dire quale fosse il suo status. Probabilmente dipendeva se questa fosse la prima, la seconda o l'unica "moglie" del capo di casa. Laddove era data in moglie al figlio del padrone, ella poteva ac-

quisire lo status pieno di moglie. Il fatto è che una tale legge, come mostra il contesto, ha a che fare con i suoi diritti di schiava e non di moglie.

Le mogli potevano essere prese anche tra le prigioniere di guerra, premesso che non fossero cananee (Deut. 20:14–18). Alcuni scrittori considerano queste prigioniere come concubine, ma le regole di Deuteronomio 21:10–14 le considerano mogli normali.

Non c'è una legislazione sulle concubine, e non sappiamo quali diritti avessero. Ovviamente, avevano una posizione inferiore a quella delle mogli, ma i figli potevano, a discrezione del padre, ricevere l'eredità (Gen. 25:6). Giudici racconta l'ascesa al potere di Abimelec, il figlio della concubina di Gedeone (Giu. 8:31–9:57), e la tragica storia del levita e della sua concubina (Giu. 19). L'impressione data da 19:2–4 è che questa concubina fosse libera di lasciare il "marito", e che l'uomo ha dovuto persuaderla per riportarla a casa. Davide e Salomone imitarono i monarchi orientali prendendo molte mogli e concubine (II Sam. 5:13; I Re 11:3; Cant. 6:8–9). Negli ultimi due brani sembra che le concubine fossero scelte tra le classi inferiori della popolazione.

Nei matrimoni normali la moglie si trasferiva nella casa del marito. In Giudici 14—15 c'è tuttavia un'altra forma di matrimonio. Questa era praticata tra i filistei, e non c'è traccia di essa tra gli israeliti. Qui la moglie di Sansone resta in casa del padre, e Sansone le fa visita. Si potrebbe dire che Sansone avesse intenzione di riportarla a casa sua dopo le nozze, ma se ne andò da solo arrabbiato dopo lo scherzetto che lei gli aveva giocato. Eppure in 15:1 lei è ancora in casa di suo padre, anche se nel frattempo era stata data in sposa a un filisteo.

II. Usanze matrimoniali

Le usanze matrimoniali della Bibbia si concentrano sui due eventi del fidanzamento e del matrimonio.

a) Fidanzamento

Il fidanzamento nel Vicino Oriente (il talmudico *'ērûsîn* e *qiddûšîn*) è vincolante quasi quanto il matrimonio. Nella Bibbia la donna fidanzata è a volte chiamata "moglie" ed aveva gli stessi obblighi di fedeltà (Gen. 29:21; Deut. 22:23–24; Matt. 1:18, 20), mentre il fidanzato era chiamato "marito" (Gio. 1:8; Matt. 1:19). La Bibbia non legifera per i fidanzamenti interrotti, ma il Codice di Hammurabi (§§ 159–160) sanciva che se il futuro marito rompeva l'impegno, il padre della sposa si riprendeva la dote; mentre se era il padre a cambiare idea, doveva ridare il doppio dell'ammontare della dote (si veda anche i codici di Lipit–Ishtar, 29, ed Eshunna, 25). È probabile che ci fosse qualche dichiarazione formale, ma quanto rumore se ne facesse dipendeva dallo sposo. Così vediamo che Giuseppe voleva interrompere il più possibile segretamente il fidanzamento con Maria (Matt. 1:19).

In Osea 2:19–20 l'amore e la fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo sono descritti nei termini di un fidanzamento. Il fidanzamento comprendeva le seguenti fasi:

i) la scelta di una sposa. Abitualmente erano i genitori di un giovane a scegliere sua moglie e a preparare il matrimonio, così come fece Agar per Ismaele (Gen. 21:21) e Giuda per Er (Gen. 38:6). A volte era il giovane a scegliere, e i suoi genitori negoziavano, come nel caso di Sichem (Gen. 34:4, 8) e di Sansone (Giu. 14:2). Raramente un uomo si sposava contro il parere dei genitori, come Esau (Gen. 26: 34–35). A volte si chiedeva alla ragazza se acconsentiva, come nel caso di Rebecca (Gen. 24:58). Occasionalmente i genitori della ragazza sceglievano per lei un uomo adatto come marito, come fecero Naomi (Rut 3:1–2) e Saul (1 Sa.18:21).

ii) Scambio di doni. Nella Bibbia al fidanzamento sono associati tre tipi di doni: **1.** *mōhar*, tradotto "dote" (Gen. 34:12, per Dina; Es. 22: 17, per una serva sedotta; I Sam. 18:25, per Mical). *mōhar* è sottintesa, anche se non nominata in passi quali Genesi 24:53, per Rebecca; 29:18, i 7 anni di servizio di Giacobbe per Rachele. La guardia di Mosè al gregge di suo suocero potrebbe essere interpretata allo stesso modo (Es. 3:1). Si trattava di un dono di compensazione da parte dello sposo alla famiglia della sposa, e suggellava il patto e il legame tra le due famiglie. Alcuni studiosi hanno considerato il *mōhar* come il prezzo della sposa, ma una moglie non era acquistata al pari di una schiava. **2.** La dote (intesa normalmente). Era un dono alla sposa o allo sposo da suo padre, a volte consistente in servi (Gen. 24:59, 61, a Rebecca; 29:24, a Lea) o in terreni (Giu. 1:15, ad Acsa; I Re 9:16, alla figlia di faraone, moglie di Salomone), o altra proprietà (Tb. 8:21, a Tobia). **3.** Il dono dello sposo alla sposa a volte consisteva in gioielli e vestiti, come quelli portati a Rebecca (Gen. 24:53). Gli esempi biblici di contratti orali sono l'offerta di Giacobbe di 7 anni di servizio a Labano (Gen. 29:18) e la promessa di Sichem di doni alla famiglia di Dina (Gen. 34:12). Nel Talmud babilonese un contratto di fidanzamento è chiamato *šeṭar qiddûšîn* (*Moed Katan* 18b) o *šᵉṭar ērûsîn* (*Kiddushin* 9a). Esiste ancora l'usanza nel Vicino Oriente che i doni di ciascuna famiglia siano fissati da un contratto di fidanzamento scritto.

b) Cerimonie nuziali

Un'importante aspetto di queste cerimonie era il riconoscimento pubblico dell'unione della coppia. Bisogna tener conto che non tutti i passi descritti sotto erano realizzati a ogni festa nuziale.

i) Gli abiti della sposa e dello sposo. La sposa a volte vestiva abiti ricamati (Sal. 45:13–14), indossava gioielli (Is. 61:10), una speciale fascia o cintura (Ger. 2:32) e un velo (Gen. 24:65). Tra gli ornamenti poteva esserci una ghirlanda (Is. 61:10). Efesini 5:27 e Apocalisse 19:8; 21:2 si riferiscono in modo figurato alle vesti bianche della chiesa come la Sposa di Cristo.

ii) Damigelle e amici. Salmo 45:14 parla delle damigelle di una sposa reale, e possiamo pensare che anche spose meno importanti potessero avere le loro damigelle. È certo che lo sposo avesse il suo gruppo di amici (Giu. 14:11). Uno di questi corrispondeva a quello che potremmo considerare il testimone dello sposo, chiamato "compagno" in Giu. 14:20; 15:2, e "l'amico dello sposo" in Giovanni 3:29. Potrebbe essere anche il "maestro di tavola" di Giovanni 2:8–9.

iii) Il corteo. La sèra del giorno fissato per il matrimonio lo sposo e i suoi amici andavano in corteo alla casa della sposa. La cena matrimoniale poteva svolgersi lì: a volte ciò era richiesto da particolari circostanze (Gen. 29:22; Giu. 14), ma può essere stato un fatto abbastanza comune, poiché la parabola delle dieci vergini di Matteo 25:1–13 si comprende più facilmente immaginando il corteo dello sposo e dei suoi amici che vanno alla casa della sposa per la cena. Ci si sarebbe aspettato, tuttavia, più comunemente, che lo sposo accompagnasse la sposa a casa propria o a casa dei suoi genitori per la cena, sebbene gli unici riferimenti a ciò sono in Salmo 45:14–15 e Matteo 22:1–14 (matrimoni reali), e probabilmente in Giovanni 2:9–10. Il corteo poteva essere accompagnato da canti, musica e danze (Ger. 7:34; I Mac. 9:39), e da torce che illuminavano la notte (Matt. 25:7).

iv) La festa nuziale. Abitualmente questa era tenuta in casa dello sposo (Matt. 22:1–10; Giov. 2:9) e sovente di notte (Matt. 22:13; 25:6). C'erano molti parenti e amici; così che il vino poteva anche venire a mancare (Giov. 2:3). Un inserviente o un amico supervisionava la festa (Giov. 2:9–10). Il rifiuto di un invito a una festa nuziale era considerato un insulto (Matt. 22:7). Ci si aspettava che gli ospiti indossassero abiti da festa (Matt. 22:11–12). In circostanze particolari la festa poteva essere tenuta nella casa della sposa (Gen. 29:22; Tobia 8:19). Il glorioso incontro di Cristo e dei suoi santi in cielo è figurativamente chiamato "la cena delle nozze dell'agnello" (Apoc. 19:9).

v) La copertura della sposa. In due casi nell'AT (Rut 3:9; Ez. 16:8) l'uomo copriva la donna con il proprio mantello, forse in segno del fatto che egli l'accoglieva sotto la sua protezione. D.R. Mace segue J.L. Burckhardt (*Notes on the Bedouin*, 1830, p. 264) nel dire che nel matrimonio arabo ciò viene fatto da uno dei parenti dello sposo. J. Eisler, in *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, dice che tra i beduini lo sposo copre la sposa con uno speciale mantello, pronunciando le parole, "Da ora in avanti nessuno se non io ti coprirà". I riferimenti biblici fanno pensare alla seconda usanza.

vi) Benedizione. I genitori e gli amici benedivano la coppia e auguravano loro ogni bene (Gen. 24:60; Rut. 4:11; Tobia 7:13).

vii) Patto. Un altro elemento religioso era il patto di fedeltà sottinteso in Proverbi 2:17; Ezechiele 16:8; Malachia 2:14. Secondo Tobia 7:14, il padre della sposa stendeva per iscritto un contratto matrimoniale, che nella Mishnah è chiamato ***keṯûḇâ***.

viii) Camera da letto. Veniva preparata una camera nuziale per la circostanza (Tb. 7:16). Il nome ebr. per questa camera è ***ḥuppâ*** (Sal. 19:5; Gioe. 2:16), in origine una capanna o tenda, e la parola gr. è ***nymphōn*** (Mar. 2:19). La parola ***ḥuppâ*** è usata ancora oggi tra gli ebrei per indicare il baldacchino sotto il quale sostano la sposa e lo sposo durante la cerimonia nuziale.

ix) Consumazione. La sposa e lo sposo venivano accompagnati alla camera da letto, spesso dai genitori (Gen. 29:23; Tobia 7:16–17; 8:1). Prima dell'unione sessuale, per la quale l'ebraico usa l'idioma "conoscere", marito e moglie offrivano preghiere (Tb. 8:4).

x) Prova di veriginità. Un panno o una tunica macchiata di sangue era esibita come prova della verginità della sposa (Deut. 22:13–21). Una tale usanza esiste ancora oggi in alcune parti del Vicino Oriente.

xi) Festeggiamenti. La celebrazione del matrimonio proseguiva per una settimana (Gen. 29:27, Giacobbe e Lea) o a volte per 2 settimane (Tb. 8:20, Tobia e Sara). Queste feste erano segnate dalla musica (Salmi 45; 78:63) e da giochi come gli enigmi di Sansone (Giu. 14:12–18). Alcuni interpretano il Cantico dei Cantici alla luce di un'usanza contadina siriana di chiamare lo sposo e la sposa "re" e "regina" durante la festa che segue il matrimonio e di esaltarli con canti.

III. Casi proibiti

Sono elencati dettagliatamente in Levitico 18, e meno ampiamente in 20:17–21 e Deuteronomio 27:20–23. David Mace, in *Hebrew Marriage*, pp. 152–53 li ha analizzati in dettaglio. Possiamo supporre che la proibizione valeva sia per

una seconda moglie, mentre era in vita la prima, sia per ogni matrimonio dopo la morte della moglie, eccetto per il matrimonio con la sorella della moglie: per Levitico 18:18, dire che non si può sposare la sorella della moglie fin quando la moglie è in vita, implica dire che la si può sposare dopo la sua morte.

Abramo (Gen. 20:12) e Giacobbe (Gen. 29:21–30) si sposarono all'interno di gradi di parentela proibiti successivamente. Lo scandalo nella chiesa di Corinto (I Cor. 5:1) può aver riguardato il matrimonio di una matrigna dopo la morte del padre ma, poiché la donna è chiamata "moglie del padre" (non *vedova*), e l'atto è definito *fornicazione*, è più probabile che sia un caso di relazione immorale con la giovane seconda moglie del padre.

IV. La legge del levirato

Il nome deriva dal lat. *levir*, che significa "fratello del marito". Quando un uomo sposato moriva senza figli, il fratello era tenuto a prendersi la moglie del defunto. I figli di questo matrimonio erano ritenuti figli del primo marito. Questa usanza si trova tra altri popoli oltre agli ebrei.

L'usanza è presupposta nel racconto di Onan in Genesi 38:8–10. Onan prese la moglie di suo fratello, ma si rifiutò di avere un figlio da lei, perché "questi discendenti non sarebbero stati suoi" (v. 9), e il proprio figlio non avrebbe avuto il primo posto nella divisione dell'eredità. Questo versetto non biasima il controllo delle nascite come tale.

Deuteronomio 25:5–10 stabilisce la legge per i fratelli che dimorano insieme, ma concede al fratello la possibilità di rifiutare.

Il libro di Rut mostra che l'usanza andava molto oltre il fratello del marito. Qui un parente innominato ha il dovere per primo, e solo quando questi rifiuta Boaz sposa Rut. Un'ulteriore estensione dell'usanza in questo caso è data dal fatto che è Rut, e non Naomi, a sposare Boaz, presumibilmente perché Naomi era troppo vecchia per avere un figlio. Il bambino è chiamato "un figlio a Naomi" (4:17).

La legge del levirato non si applicava se fossero nate delle figlie, e una regolamentazione dell'eredità data alle figlie la troviamo nel caso delle figlie di Zelofead in Numeri 27:1–11. Potrebbe sorprendere che i vv. 9–11 sembrano ignorare o anche contraddire la legge del levirato. Si potrebbe sostenere che Deuteronomio 25:5–10 non era ancora stato scritto. Dall'altro lato, quando una legislazione è frutto di una situazione specifica si devono conoscere le esatte circostanze per capire ciò a cui si applica la legge. Non ci sarebbe stata alcuna contraddizione con la legge del levirato se la moglie di Zelofead fosse morta prima di lui, e la legge qui si limita a casi simili. Numeri 27:8–11 sarebbe stato operativo quando ci fossero state solo delle figlie, oppure quando una moglie sterile fosse morta prima di suo marito, o quando il fratello del marito defunto avesse rifiutato di prendere la vedova senza figli, o quando la moglie restava sterile dopo che il fratello l'aveva sposata.

In Levitico 18:16; 20:21 si proibisce a un uomo di sposare la moglie di suo fratello. Alla luce della legge sul levirato questa proibizione intende chiaramente che egli non può prenderla come propria moglie se si è divorziata durante la vita di suo marito, o è stata lasciata con o senza figli alla morte del marito. Giovanni il battista mise sotto accusa Erode Antipa per aver sposato la moglie di suo fratello Erode Filippo (Matt. 14:3–4), che era ancora vivo.

Nel NT la legge sul levirato è strumentalizzata dai sadducei per porre a Gesù una domanda a proposito della risurrezione (Matt. 22:23–33).

V. Divorzio

a) Nell'Antico Testamento

In Matteo 19:8 Gesù dice che Mosè "permise" il divorzio a causa della durezza dei cuori del popolo. Ciò significa che Mosè non ordinò il divorzio, ma regolamentò una pratica esistente, e si capisce infatti meglio la forma della legge che troviamo in Deuteronomio 24:1–4 alla luce di questa precisazione. Alcune traduzioni (*p.e.* NVR, AV e RV) sottintendono un comandamento nella seconda metà del v. 1, ma Keil e Delitzsch, S. R. Driver e la LXX, estendono il "se" della *protasis* alla fine del v. 3, così che il v. 4 contenga la regolamentazione vigente. Da ogni traduzione deduciamo che il divorzio era praticato, che alla moglie veniva dato un atto di ripudio e che ella era libera di risposarsi.

Le basi per il divorzio qui sono indicate in una maniera così generale che è difficile fornire un'interpretazione precisa. Il marito scopre "qualcosa di indecente" in sua moglie. Le parole ebr., ‘*erwaṯ dāḇār* (*lett.*, "nudità di qualcosa"), ricorre altrove come frase soltanto in Deuteronomio 23:14. Poco prima della venuta di Cristo la scuola di Shammai aveva inteso questo testo unicamente nel senso dell'infedeltà, mentre la scuola di Hillel lo aveva esteso per includere tutto ciò che non piaceva al marito. Dobbiamo ricordare che qui Mosè non sta illustrando le motivazioni del divorzio ma semplicemente accettando una prassi esistente.

Ci sono due casi in cui il divorzio è proibito: quando un uomo ha falsamente accusato sua moglie di infedeltà prematrimoniale (Deut. 22:13–19); e quando un uomo ha avuto relazioni con

una ragazza, e il padre di lei lo obbliga a prenderla in moglie (Deut. 22:28–29; Es. 22:16–17).

In due eccezionali occasioni il divorzio fu raccomandato. Una fu al ritorno degli esuli dall'esilio in quanto avevano sposato donne pagane (Esdr. 9–10 e probabilmente Nee. 13:23–27, sebbene qui il divorzio è implicito più che raccomandato). In Malachia 2:10–16 alcuni hanno mandato via le loro mogli ebree per sposarsi con delle pagane.

b) Nel Nuovo Testamento

Nel comparare le parole di Gesù in Matteo 5: 32; 19:3–12; Marco 10:2–12; Luca 16:18, troviamo che egli bolla il divorzio e le seconde nozze come adulterio, ma non dice che l'uomo *non possa* sciogliere ciò che Dio ha unito. In entrambi i testi di Matteo la fornicazione (ovvero "impudicizia") è indicata come l'unica ragione per la quale un uomo possa mandare via la propria moglie, mentre non ci sono eccezioni in Marco e Luca. La *fornicazione* qui è comunemente equiparata all'*adulterio*; similmente, la condotta della nazione come moglie di Yahweh è ugualmente descritta come adulterio (Ger. 3:8; Ez. 23:45) e fornicazione (Ger. 3:2–3; Ez. 23:43); in Siracide 23:23 di una moglie infedele è detto che ha commesso adulterio fornicando (*cfr.* anche I Cor. 7:2 dove la "immoralità" coincide con la parola gr. "fornicazione").

La ragione per l'assenza in Marco e in Luca della clausola d'eccezione potrebbe essere che nessun giudeo o romano o greco avrebbe mai posto in dubbio il fatto che l'adulterio costituisse una ragione per il divorzio, e dunque gli evangelisti l'hanno data per scontata. Ugualmente, Paolo in Romani 7:1–3, riferendosi alle leggi giudaiche e romane, non tiene conto della possibilità del divorzio per ragioni di adulterio che entrambe le legislazioni ammettevano.

Altre teorie sono state avanzate a proposito del significato delle parole di Cristo. Alcune considerano la *fornicazione* come infedeltà pre–matrimoniale, infedeltà scoperta dal marito dopo il matrimonio. Altri hanno suggerito che entrambi i coniugi scoprono di essersi sposati all'interno di un grado di parentela proibito, cosa che deve essere accaduta troppo raramente per essere il soggetto di una speciale eccezione nelle parole di Cristo. I cattolici romani sostengono che le parole sanzionano la separazione, ma non le nuove nozze. È difficile escludere in Matteo 19:9 il permesso a risposarsi; e tra i giudei non c'era l'usanza della separazione senza permesso a risposarsi.

Alcuni hanno messo in dubbio l'autenticità di Marco 10:12, poichè una donna ebrea non poteva normalmente divorziare da suo marito. Ma una moglie poteva appellarsi a un tribunale contro suo marito e contro il trattamento che le infliggeva, e il tribunale poteva obbligare il marito a darle il divorzio. Per di più, Cristo potrebbe aver avuto in mente la legislazione greca e romana, dove le mogli potevano divorziare come aveva fatto Erodiade dal suo primo marito.

Cè un movimento forte sia tra i protestanti sia tra i cattolici che sostiene che I Corinzi 7:10–16 fornisce un altro fondamento per il divorzio. Qui Paolo ripete l'insegnamento dato dal Signore quando era sulla terra e poi, guidato dallo Spirito, dà un insegnamento che va oltre ciò che il Signore ha dato, in quanto era sorta una nuova situazione. Quando un coniuge, in un matrimonio pagano, si converte a Cristo, egli o ella non deve abbandonare l'altro coniuge. Ma se quest'ultimo insiste nel voler lasciare, "il fratello o la sorella non sono obbligati a continuare a stare insieme". Quest'ultima clausola non può significare solamente che il coniuge è liberato dal vincolo del matrimonio, ma anche libero di risposarsi. Questo ulteriore fondamento, che è di limitata applicazione, è noto come "privilegio paolino" (*ndr.* Il gr. della clausola in questione è: *ou dedoulōtai*, e significa, non "svincolato(a)" bensì: "non è più schiavo di").

Nell'attuale confusione che regna in tema di matrimonio, divorzio e seconde nozze, la chiesa nell'affrontare i nuovi membri o i membri ravveduti, è spesso spinta ad accettare la situazione così come si presenta. Un convertito che in precedenza si è divorziato, per ragioni valide o non valide, e che si è risposato, non può tornare dal suo partner originale, e il presente matrimonio non può essere bollato come adulterio (I Cor. 6:9, 11).

Bibliografia. W.R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1903; E.A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, 3 voll., 1922, tr. it. Del 1894; H. Granquist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, 2 voll., 1931, 1935; M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage*, 1938; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944; D.R. Mace, *Hebrew Marriage*, 1953; J. Murray, *Divorce*, 1953, tr. it. Modena, 1971; D.S. Bailey, *The Man–Woman Relation in Chrstian Thought*, 1959; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961; M. J. Harris, C. Brown, *NIDNTT* 3, pp. 534–543, **in it.** E. Stauffer, *GLNT* 2:351–376; W. Günther, *DCBNT*, pp. 968–978; *DIB*, pp. 859–862; *DPL*, pp. 991–1002; K.H. Flekenstein, *Questo mistero è grande*, Roma, 1996; R. Diprose, *Il matrimonio cristiano*, rist., Roma, 2002; F. Bianchi *et al.*, a cura di, *Matrimonio e famiglia nella Bibbia*, Roma, 2005; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (J.S. Wright, J.A. Thompson)

*Donna; *Famiglia; *Parentela

MATTEO

Matteo compare in tutti gli elenchi dei dodici apostoli (Matt. 10:3; Mar. 3:18; Luca 6:15; Atti 1: 13). In Matteo 10:3 è descritto anche come "esattore delle tasse". In 9:9 Gesù lo trova che "sedeva al banco dell'imposta" e gli ordina di seguirlo. Nei brani paralleli di Marco e Luca l'esattore chiamato alla gabella è indicato con il nome di Levi, e Marco aggiunge che era "figlio di Alfeo". Anche l'apocrifo *Vangelo di Pietro* parla di Levi il figlio di Alfeo come discepolo di Gesù. Dopo questo episodio Gesù è definito amico dei pubblicani e dei peccatori. Né Matteo 9:10 né Marco 2:15 chiariscono in quale casa si tenne il pranzo, ma Luca 5:29 afferma che "Levi gli preparò un grande banchetto in casa sua". Da queste citazioni si è sempre compreso che Matteo e Levi fossero la stessa persona.

L'affermazione di Papia, secondo la quale Matteo "ordinò i detti" (*synegrapsato ta logia*) in ebraico, era considerata dalla prima chiesa come prova della paternità del Vangelo di Matteo che da allora in poi è stato definito "secondo Matteo". Molti studiosi contemporanei ritengono che Papia si riferisse a una compilazione fatta da Matteo o di detti di Gesù o di testi messianici dell'AT. È probabile che l'inserimento di alcuni di questi detti, o "brani–chiave" all'interno del Vangelo sia la ragione per cui quel documento fosse indicato "secondo Matteo" a partire dalla metà del II sec. Per la bibliografia si veda, *Matteo, Vangelo. (R.V.G. Tasker)

MATTEO, VANGELO

I. Sommario dei contenuti

a) Eventi legati alla nascita di Gesù il Messia (1: 1—2:23).
b) Gesù è battezzato e tentato, e inizia il suo ministero galileo (3:1—4:25).
c) L'etica del Regno di Dio è insegnata da Gesù con comandamenti e illustrazioni (5:1—7:29).
d) Gesù dimostra la sua potenza sulla malattia, sul diavolo e sulla natura (8:1—9:34).
e) Gesù dà un mandato ai Dodici e li invia in missione come predicatori (9:35—10:42).
f) Gesù loda Giovanni il battista, rivolge un invito misericordioso agli oppressi, afferma di essere il Signore del sabato, che non può essere Beelzebub e spiega le condizioni per divenire membri della sua nuova famiglia (11:1—12:50).
g) Gesù presenta sette parabole sul Regno di Dio (13:1–52).
h) Gesù è rigettato dai suoi concittadini di Nazaret, e Giovanni il battista è ucciso (13:53—14:12).
i) Altri miracoli sono operati da Gesù, che è riconosciuto come Cristo da Pietro. In seguito Gesù è trasfigurato davanti a tre dei discepoli e predice la sua imminente morte e risurrezione (14:13—17:27).
j) Gesù insegna ai suoi discepoli a essere umili, attenti alla condotta e a praticare il perdono (18:1–35).
k) Gesù viaggia verso Gerusalemme. Per strada dà il suo insegnamento sul divorzio, sul posto dei bambini, sull'inganno della ricchezza, le debolezze del popolo di Dio, gli ebrei; a Gerico guarisce due uomini ciechi (19:1—20:34).
l) Dopo aver fatto il suo ingresso trionfale ma umile in Gerusalemme, Gesù mostra la sua autorità purificando il tempio, maledicendo un albero di fichi senza frutto, e attaccando e controattaccando i capi sacerdoti e i farisei (21: 1—23:35).
m) Gesù predice la caduta di Gerusalemme e la sua gloriosa seconda venuta (24:1–51).
n) Gesù presenta tre parabole sul giudizio (25: 1–46).
o) Gesù è tradito, arrestato, rinnegato, ingiuriato, crocifisso e sepolto (26:1—27:66).
p) Gesù risorge dai morti ed è visto dai suoi amici (28:1–10).
q) Gesù dà le sue ultime disposizioni prima di tornare a Dio in cielo (28:11–20).

II. Caratteristiche e paternità

In questo Vangelo, più che altrove nel NT, gli episodi della vita di Gesù che costituivano il "vangelo" predicato dagli apostoli sono legati all'insegnamento etico di Gesù; ed è proprio questa carattersitica del libro, insieme alla maniera ordinata con cui il materiale è presentato, che lo hanno reso fin dall'inizio il più letto e il più influente dei quattro Vangeli. Gli studiosi contemporanei esitano ad accettare la tradizione secondo la quale il suo autore sia l'apostolo Matteo, in quanto sembra che dipenda da un documento composto da uno scrittore non apostolico, il Vangelo di Marco, in una misura difficile da concepire per un apostolo originale. Per una completa discussione del problema della paternità si veda l'introduzione nel commentario di R.T. France, *Il Vangelo di Matteo*, GBU, Chieti, 2004.

III. L'influenza di Marco

È chiaro che Matteo ha inserito quasi tutto Marco, sebbene abbia abbreviato di molto i racconti marciani dei miracoli per far posto all'ampio

materiale non marciano che desiderava inserire (*vangeli; *Marco, vangelo). Insieme ai racconti di Marco, l'evangelista inserisce numerosi detti di Gesù presi, così sembrerebbe, da una fonte che aveva in comune con Luca; e combina questi dati insieme ad altri che troviamo solo nel suo Vangelo, raggruppando questi ultimi in cinque blocchi di insegnamenti, capp. 5—7, 10, 13, 18 e 24—25, con ogni blocco che finisce con la formuala: "quando Gesù ebbe finiti questi discorsi". Il piano del Vangelo è completato dall'aggiunta di una serie di racconti che non si trovano altrove. Questi sembrerebbero, per la gran parte, elaborazioni di tradizioni usate dai cristiani a fini apologetici per difendersi dalle accuse giudaiche. La prova dello stile suggerisce che questi racconti furono messi per iscritto per primo dallo stesso evangelista (Si veda G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946).

IV. Differenze rispetto al Vangelo di Marco

Il fatto che questo Vangelo sia stato composto nell'ambito della comunità giudeocristiana di lingua greca spiega in gran parte la particolare enfasi che esso pone sui diversi elementi che componevano la primitiva predicazione cristiana, e anche la maniera in cui l'insegnamento di Gesù è presentato. La nota sul *compimento* ha qui un'accentuazione più forte che in Marco. L'autore si impegna molto a stabilire la verità secondo cui la vicenda terrena di Gesù, in origine e finalità, e nel suo svolgimento, era l'azione stessa di Dio, che in tal modo stava compiendo le sue parole pronunciate per bocca dei profeti. Nessun altro Vangelo lega così strettamente AT e NT; e nessun altro documento del NT delinea la persona di Gesù, la sua vita e il suo insegnamento così chiaramente come compimento della "legge e dei profeti". Non solo l'evangelista aggiunge testi veterotestamentari ai brani presi da Marco, come *p.e.* in 27:34 e 43; ma introduce diverse parti del racconto con la formula enfatica: "Tutto ciò avvenne, affinché si adempisse quello che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta", in tutto circa undici citazioni dell'AT. L'effetto cumulativo di questa operazione è davvero notevole (si veda 1:23; 2:18; 2:23; 4:15–16; 8:17; 12:18–21; 13:35; 21:5, e 27:9–10). La descrizione degli eventi è fatta in modo da far comprendere che sono accaduti in quel modo perché Dio ha voluto che si verificassero in tal modo. Non si trattava di eventi casuali, isolati e senza senso. Sono accaduti "secondo le Scritture", nelle quali era stata espressa la volontà di Dio.

V. La vita di Gesù

Il racconto degli eventi della vita e della morte di Gesù che troviamo nel Vangelo di Matteo, eventi ritenuti importanti e rilevanti per l'annuncio evangelico dei cristiani, è ripreso da Marco. Il nostro evangelista raccoglie nei capitoli 8 e 9, in tre gruppi di tre, molti dei miracoli narrati in Marco; e nei capitoli 11 e 12 combina Marco e altre fonti a proposito del racconto delle relazioni di Gesù con alcuni personaggi importanti del suo tempo, quali Giovanni il battista e i farisei. Non fa alcun tentativo di mettere questi episodi in un ordine cronologico. Una sequenza del genere si trova solo nel racconto della passione, il quale, per il fatto di stare al centro dell'annuncio del vangelo, era probabilmente ripetuto in forma cronologica fin dai primi tempi. Allo stesso tempo, Matteo rende il racconto marciano più completo facendolo precedere da una prefazione che contiene una *genealogia e le tradizioni sull'infanzia di Gesù e facendolo seguire con due delle apparizioni del Gesù risorto. I racconti dell'infanzia non contengono una descrizione della nascita di Gesù, che è menzionata solo di passaggio in 2:1. Lo scopo dell'evangelista sembra essere, inserendo la genealogia, quello di mostrare che Gesù, sebbene fosse nato da una madre–vergine, era tuttavia legalmente della progenie di Abraamo e discendente della casa reale di Davide; e, per mezzo del materiale contenuto in 1:18–25, intendeva rispondere alla calunnia che Gesù fosse figlio illegittimo di Maria, difendendo così l'operato di Giuseppe. La successiva narrazione della fuga in Egitto è una parziale risposta all'insinuazione cavillosa dei giudei i quali si chiedevano perché Gesù, conosciuto come Gesù di Nazaret, essendo nato in Betlemme, aveva speso la maggior parte della sua vita a Nazaret.

Le due apparizioni del risorto, peculiari di Matteo (28:9–10, 16–20), possono rappresentare il tentativo di completare il racconto marciano. La brusca chiusura del Vangelo di Marco è evitata grazie all'informazione data dalle donne le quali invece di non dire nulla di ciò che avevano visto e ascoltato, obbedirono al comando dell'angelo di riferire ai fratelli del Signore che dovevano andare in Galilea dove lo avrebbero incontrato e che in questo loro andare e venire, incontrarono anch'esse il risorto. L'apice del Vangelo di Matteo è rappresentato dalla straordinaria rivelazione del risorto in Galilea, nella quale egli spiega che grazie alla sua vittoria sulla morte ha ottenuto una signoria universale, nonché dal mandato affidato agli undici di impegnarsi in una missione evangelistica mondiale con la certezza che egli sarebbe stato insieme a loro fino alla fine dell'età presente.

In questi racconti relativi sia all'infanzia sia a eventi sucessivi alla risurrezione, Matteo arric-

chisce in modo sostanziale il racconto di Gesù presentato da Marco. Laddove egli amplia alcuni racconti di Marco da lui utilizzati, lo fa di solito aggiungendo materiale che riflette gli interessi che stavano a cuore alla chiesa cristiana nel tempo in cui stava scrivendo. Per esempio, il racconto di Pietro che cammina sulle acque andando verso Gesù (14:28–31) e il famoso passo petrino di 16:18–19 erano importanti in un momento in cui quell'apostolo stava avendo un ruolo rilevante nella chiesa; e il problema rappresentato dalla tassazione, soprattutto dopo il 70 d.C., quando a causa della distruzione del tempio la tassa per la manutenzione era stata trasferita al tempio di Giove Capitolino, avrebbe ricevuto qualche chiarificazione grazie al racconto di 17:24–27. Inoltre, quando con il passare del tempo aumentò una sorta di curiosità biografica, sembra che sia stata posta più enfasi sugli aspetti secondari della vita di Gesù. Così, il racconto sulla sorte di Giuda Iscariota (27: 3–10) e l'episodio della moglie di Pilato (27:19) avrebbero aiutato a rispondere a domande imbarazzanti del tipo, "Perché Giuda tradì il suo Maestro?" e, "Perché Pilato condannò Gesù?"

Nel suo racconto della crocifissione e della risurrezione, Matteo fa quattro principali aggiunte al racconto di Marco che, per il resto, segue in modo rigoroso. Matteo racconta che al momento della morte di Gesù si verificò un terremoto accompagnato dalla risurrezione dei santi che avevano parlato della venuta del Messia e che ora risorgevano per salutare la sua morte sul calvario (27:51–53). Le tre ulteriori aggiunte di Matteo al racconto di Marco, ossia la custodia e la sigillatura speciale della tomba (27:62–66); il fallimento di queste precauzioni a causa dello stordimento delle guardie dopo un altro terremoto e in parte grazie alla presenza di angeli che rotolarono la pietra (28:2–4); e la prezzolatura delle guardie perché facessero circolare la storia, ancora presente ai tempi dell'evangelista, che i discepoli avevano rubato il corpo di Gesù durante la notte (28:11–15), tutte queste aggiunte, sono di natura apologetica. Il loro scopo è quello di fugare il sospetto che il corpo di Gesù potesse essere stato rimosso dalla tomba in una maniera che non fosse soprannaturale. Per molti aspetti, il Vangelo di Matteo può essere considerato una prima apologia cristiana.

VI. L'Israele nuovo e ampliato

La principale conseguenza della vita e della morte di Gesù presentata dal Vangelo è la nascita della chiesa universale di Dio, che comincia con ebrei ma in cui anche i gentili trovano posto. Il Vangelo si apre con la profezia che presenta Gesù come l'Emmanuele, Dio con noi (1:23); e si chiude con la promessa che questo stesso Gesù, ora il Cristo risorto, sarà con i suoi discepoli, provenienti da tutte le nazioni, fino alla fine dei tempi. La nota di universalità, che all'inizio risuona nel racconto della manifestazione di Gesù ai magi, risuona di nuovo nel commando con cui si chiude il Vangelo, andare in tutto il mondo e fare discepoli da ogni nazione. L'evangelista trova rilevante il fatto che il ministero di Gesù sia stato esercitato, in parte, nella "Galilea dei gentili" (4:15); e lo descrive come servo di Dio che avrebbe annunciato "la giustizia alle genti ... E nel nome di lui le genti spereranno" (12:18, 21). La chiesa cristiana, universale quanto ai suoi membri non è, tuttavia, del tutto nuovo. È l'antico Israele trasformato e ampliato a causa del rifiuto di Gesù da parte della maggior parte dei giudei. Fu alle "pecore perdute di Israele" che Gesù disse di essere stato inviato in prima istanza (15:24); e fu sempre alle stesse pecore perdute che inviò i suoi apostoli per annunciare l'arrivo del regno (10:6). Ma una fede maggiore fu trovata nel centurione romano piuttosto che in qualcuno in Israele (8:10); e di conseguenza i posti al banchetto messianico, non occupati dagli ebrei, sarebbero stati a disposizione dei credenti dell'est e dell'ovest, mentre "i figli del regno saranno gettati nelle tenebre di fuori" (8:11–12). Per il fatto che la messianicità di Gesù era divenuta per gli ebrei "una pietra d'inciampo", il regno sarebbe stato loro tolto e dato a gente che "ne faccia i frutti" (21:42–43; *cfr.* *elezione nazionale). I patriarchi dell'Israele del nuovo Israele, gli apostoli, avrebbero preso parte alla vittoria finale, agendo insieme a lui nel giudizio, "a giudicare le dodici tribù d'Israele" secondo le parole di Gesù in Matteo 19:28; questo aspetto viene sottolineato dall'evangelista inserendo le parole "con voi" nel detto marciano in 26:29 .

VII. Gesù come giudice

Il quarto elemento della predicazione, durante i primi tempi della chiesa, era l'appello al ravvedimento in vista del ritorno di Gesù come giudice dei vivi e dei morti. Questo appello risuona continuamente in Matteo. Giovanni il battista, in questo Vangelo, invita Israele a ravvedersi usando le stesse parole di Gesù in quanto tali parole si collocano all'inizio del ministero del Messia (3:2); e alla fine dell'insegnamento di Gesù leggiamo la parabola del giudizio contro le nazioni, che si trova solo in questo Vangelo (25:31–46). Questa parabola chiude un gruppo di detti e parabole aventi a che fare unicamente con la venuta del Messia come giudice. A partire dalla stesura del Vangelo, forse nei primi anni '80 del I secolo, il giudizio divino si era già abbattuto su Isarele per mezzo del-

la caduta di Gerusalemme; e le parole di 21:41 e di 22:7 sono state di fatto adempiute.

Molte delle parabole di Matteo, come quella delle zizzanie, del debitore che non perdona, dell'ospite senza vestito della festa e delle dieci vergini, mostrano la natura inevitabile e solenne del giudizio divino; ed è in queste che troviamo continuamente ripetute le solenni frasi peculiari di questo Vangelo, "le tenebre di fuori", "la fine dell'età presente" e "il pianto e lo stridore dei denti". Nella prospettiva di questo Vangelo la venuta finale del Cristo, sebbene sia assolutamente certa, non è presentata come immediata, in quanto, come abbiamo visto, il pronunciamento del Cristo risorto con cui il Vangelo chiude implica un periodo di durata indefinita durante il quale egli è presente ed esercita la sua signoria nella sua chiesa, prima della sua comparsa in qualità di giudice. È probabile, dunque, che alla luce dell'insegnamento del Vangelo, nel suo insieme, dobbiamo interpretare i due detti molto difficili di 10:23 e 16:28 come riferiti all'esaltazione di Gesù alla destra di Dio dopo il trionfo della sua risurrezione, quando entrò in un regno più grande che si colloca nei cuori dei suoi seguaci. Altrimenti siamo costretti ad adottare conclusione affatto soddisfacente secondo cui o questi detti non abbiano trovato adempimento, dunque sono da ritenere delle false profezie, oppure che non sono autentici detti di Gesù.

VIII. Insegnamento etico

Il Vangelo di Matteo è importante anche per la portata e la maniera in cui è presentato l'insegnamento etico di Gesù. Per questo evangelista, così come per i cristiani di origine giudaica in generale, e anche per Paolo (in quanto la frase stessa è sua), esiste qualcosa che si può chiamare "la legge di Cristo". Alcuni studiosi hanno pensato che i cinque blocchi di insegnamento che si trovano in questo Vangelo sono considerati dall'autore paragonabili ai cinque libri della legge. Sia come sia, sembra chiaro che egli presenti Gesù come il grande Maestro che proclama sul monte una legge rivisitata a beneficio dell'Israele nuovo e ampliato (5:1), così come Mosè ha presentato la legge divina datagli sul monte Sinai. Il Messia chiama Israele non solo al ravvedimento bensì alle buone opere; e ciò che rende beati è il desiderio di compierle, e la prontezza a soffrire pur di compierle (5:6, 10). La giustizia dei discepoli di Cristo deve superare quella dei farisei (5:20). È vero che i farisei, con le loro tradizioni, con la loro ubbidienza a brani isolati e il non riuscire a comprendere la portata più ampia della legge, avevano vanificato buona parte della stessa; tuttavia essa resta parte integrante della rivelazione divina. È questa legge che trova il suo compimento in Cristo, che viene non per annullarla ma per completare ciò che mancava e correggere i fraintendimenti farisaici (5:17). Di conseguenza, buona parte del Sermone sul monte ha a che fare con una spiegazione del Decalogo in cui Gesù definisce gli standard morali per mezzo dei quali doveva essere valutata la condotta dei suoi discepoli.

Una delle maggiori difficoltà di questo Vangelo è che presenta Gesù come sostenitore della validità della legge mosaica, mentre rivendica l'autorità di "compierla" in modi che a volte sembrano contraddirla. È evidente dalle parole senza equivoci di 5:17–19 che secondo Cristo l'AT rimane valido permanentemente in quanto Parola di Dio. Nello stesso tempo, è così forte l'autorità vincolante dei pronunciamenti di Cristo, che in certi casi il valore perenne dell'antica legge *sembra* posto in discussione. Tuttavia, in considerazione delle affermazioni categoriche a proposito della validità della legge, l'evangelista non può aver voluto che i suoi lettori pensassero che fossero in antitesi la legge e i commenti di Gesù sulla legge. Per sei volte durante il Sermone sul monte egli pare proporre i suoi pronunciamenti contro ciò che è stato precedentemente affermato, e in ognuno di questi casi ciò che era stato detto in precedenza consiste di, o quanto meno include, una citazione della Legge di Mosè.

È stato tuttavia ben sottolineato che le espressioni del capitolo 5 "voi avete udito che fu detto" oppure "fu detto", non corrispondono esattamente allo "sta scritto", espressione questa usata da Gesù quando si appella all'autorità della Scrittura. Con queste parole, infatti, egli sta richiamando l'attenzione non solo su ciò che la legge diceva, ma anche su ciò che era stato indicato al popolo come il suo significato dai suoi insegnanti. Nel giuadismo la legge occupava una posizione di primo piano. Nel cristianesimo quel posto è occupato da Cristo stesso. Nel Vangelo giudeo–cristiano di Matteo, Cristo resta la suprema autorità. È significativo che è solo in questo Vangelo che leggiamo del suo misericordioso ma autorevole invito, "Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi darò riposo. Prendete su di voi il mio giogo e imparate da me, perché io sono mansueto e umile di cuore; e voi troverete riposo alle anime vostre; poiché il mio giogo è dolce e il mio carico è leggero" (11:28–30).

Bibliografia. Commentari di D. Hill, *NCB*, 1972; E. Schweizer, 1976; D. A. Carson, *EBC*, 1984;; W.D. Davies e D.C. Allison, *ICC*, 1988, 1991. Si veda anche: J.D. Kingsbury, *Matteo: Structure, Christology, Kingdom*, 1975; R. T.

France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 1989; G. N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, 1991, **in it.** *CBI* 3, pp. 39–88; *Ps* 2, pp. 171–184; *IS*, 2, pp. 15–101; J. Ernst, *Matteo: un ritratto teologico*, Brescia, 1992; U. Luz, *La storia di Gesù in Matteo*, Brescia, 1992; R.T. France, *Il Vangelo di Matteo*, GBU, Chieti, 2004; D.J. Harrington, *Il Vangelo di Matteo*, Leumann, 2005. (R.V.G. Tasker)

*Canone del NT; *Vangeli

MATTIA

Successore di Giuda Iscariota, in seguito alla defezione di quest'ultimo dal gruppo dei Dodici (Atti 1:15–26). La sua elezione, e le modalità di questa sono state a volte criticate perchè sbrigativi e poco spirituali, facendo così occupare il posto che spettava a Paolo (*cfr.*, *p.e.*, G. Campbell Morgan, *Acts*. 1924, *ad loc.*), ma Luca non ci fornisce alcuno spunto per una simile ipotesi: il presupposto per la prassi del tirare a sorte, con i suoi precedenti veterotestamentari (*cfr.* I Sam. 14:41; *Urim e Tummim), era che Dio avesse *già scelto* il suo apostolo (v. 24), e che era conveniente che il collegio apostolico fosse completo nel momento della discesa dello Spirito Santo sulla chiesa e della sua prima predicazione (*apostolo). Che Mattia avesse le qualità descritte nei vv. 21–22 rende verosimile la tesi di Eusebio (*Hist. Eccl.* 1.12) secondo cui Mattia era uno dei Settanta.

Della sua vicenda successiva non si conosce nulla. Il suo nome fu spesso confuso con quello di Matteo, processo questo incoraggiato indubbiamente dai gruppi gnostici che si appellavano a rivelazioni segrete provenienti da lui (Ippolito, *Philos.* 7.8). Un tale libro di presunte tradizioni era noto a Clemente di Alessandria (*Strom.* 2. 9; 3. 4; *cs.* 7. 17). A lui è stata attribuita altra letteratura apocrifa.

L'identificazione abbastanza antica di Mattia con Zaccheo (Clemente, *Strom.* 4.6) è forse derivata anche dalla confusione con Matteo, esattore delle tasse. La sostituzione con "Tolomaeus" nella versione Siriaca antica di Atti 1 è più difficile da spiegare. Il nome probabilmente è una contrazione di Mattatia. (A.F. Walls)

*Apostolo; *Atti degli apostoli, libro

MATTONE

Un blocco di fango o di argilla, di solito rettangolare, lasciato asciugare al sole o cotto al forno; è il materiale da costruzione più comune nell'antico mondo biblico. I mattoni furono prima modellati a mano e in seguito si cominciò a produrli con stampi di legno, aperti, rettangolari. Al fango erano mischiate sabbia, paglia tritata ecc., I mattoni erano separati ed allineati in lunghe file, e lasciati ad asciugare; si veda Petrie, *Egyptian Architecture*, 1938, pp. 3–13; Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4 ed., 1962, pp. 48–50. Spesso sui mattoni era impresso un marchio: in Egitto era il nome del faraone o quello dell'edificio a cui erano destinati; anche a Babilonia, il nome del re e una dedica; *p.e.* nel caso di Nabucodonosor si conoscono cinque diversi stampi usati per imprimere il suo nome. Per notizie su questi marchi e sulle sue tecniche per fare i mattoni, si veda R. Koldewey, *Excavations at Babylon*, 1914, pp. 75–82 e le figure contenute nel libro.

Il mattone seccato al sole era il materiale da costruzione usato da tutti in Mesopotamia, dove i mattoni cotti al forno erano usati per le rivestiture esterne e per i pavimenti (*cfr.* anche Gen. 11:3). In Egitto il mattone seccato al sole era usato per tutte le costruzioni tranne gli edifici più importanti e destinati a durare più a lungo (*p.e.* i templi e le tombe di pietra); i mattoni cotti al forno erano quasi sconosciuti prima dei tempi dei romani. Per legarli insieme si usavano diversi sistemi.

Il brano di Esodo 5:6–19 descrive con precisione il modo in cui erano prodotti i mattoni nell'antico Egitto. Nella XIX a e nella XX Dinastia (XIII–XII secolo a.C.) veniva regolarmente usata la paglia o la stoppia, in quanto i mattoni prodotti in questo modo risultavano molto più forti. In alcuni papiri dello stesso periodo un funzionario, descrivendo il lavoro dei propri operai, dice: "producono ogni giorno la quantità di mattoni loro assegnata", mentre un altro si lamenta: "... a Qenqenento ... non ci sono né uomini per fare i mattoni né paglia nelle vicinanze"; *cfr.* R.A. Caminos, *Late–Egyptian Miscellanies*, 1954, pp. 106, 185. La paglia non è di per sé un elemento atto a legare i mattoni ma, decomponendosi chimicamente nell'argilla, produce un acido che (come l'acido glutammico o gallotannico) dà all'argilla una maggiore plasticità rendendola più adatta alla produzione di mattoni. Evidentemente tale effetto (ma, chiaramente, non il relativo procedimento chimico) era ben noto a quel tempo. Si veda A.A. McRae in *Modern Science and Christian Faith*, 1948, pp. 215–219, nonché E.G. Acheson, *Transactions of the America Ceramic Society* 6, 1904, p. 31; altri commenti e riferimenti in Lucas, *op. cit.*, p. 49; *cfr.* anche C.F. Nims, *BA* 13, 1950, pp. 21–28. Anche in Canaan di norma si usavano i mattoni seccati al sole e le pareti delle case erano spesso fatte di mattoni posti su un fondamento di pietra. (K.A. Kitchen)

*Arti e mestieri; *Casa; *Fornace per mattoni

MEA, TORRE DI

In Neemia 3:1, una torre a Gerusalemme situata tra la porta delle Pecore e la porta dei Pesci, probabilmente vicino all'angolo nord–est della città. Il termine ebr. è *ham-mē'â*, che significa "cento" (*cfr.* Diod. "di Cento"). Il nome può riferirsi all'altezza (forse 100 cubiti); o al numero dei suoi scalini; o al numero della guarnigione qui stanziata. (D.F. Payne)
*Gerusalemme

MECONA

Città vicina a Siclag occupata dagli ebrei guidati da Neemia (Nee. 11:28). Simons (*GTT*, p. 155) la assimila a Madmanna, ma Grollenberg a Macbena, elencata separatamente da Madmanna nella lista di insediamenti dei calebiti (I Cro. 2:49). Il sito è sconosciuto. (J.P.U. Lilley)

MEDAN

Figlio di Abramo avuto da *Chetura (Gen. 25:2; I Cro. 1:32). I nomi di alcuni altri figli e discendenti di Chetura, come Madian e Dedan, furono poi associati alle tribù dell'Arabia settentrionale (*Arabia), e ciò fa presumere che Medan si insediò anch'esso in quest'area, sebbene al di fuori della Bibbia il nome sia sconosciuto. I medaniti furono associati ai madianiti nell'episodio della vendita di Giuseppe, riportata in Gen. 37:36, *TM*. (T.C. Mitchell)

MEDEBA

(Ebr. *mêdᵉbā'*, forse "acqua tranquilla"). Pianura e città di Ruben (Gios. 13:9, 16) a nord dell'Arnon. Antica città moabita strappata a Moab da Sicon (Num. 21:21–30), fu usata dagli alleati siriani di Ammon come accampamento dopo la sconfitta subita per mano di Ioab (I Cro. 19:6–15). A partire da quel momento sembra che abbia cambiato mano diverse volte. È menzionata nella *Stele di Mesa, tra le città conquistate da Omri (probabilmente da Moab), e poi riconquistata da Mesa, e fortificata. Strappata a Moab da Geroboamo II, in Isaia 15:2 però è di nuovo moabita.

Essa figura anche nella storia intertestamentaria (I Mac. 9:36-41 come "Madaba"; Giuseppe Flavio, *Bell.* 1.63), prima di essere presa da Ircano dopo un lungo assedio (*Ant.* 13.11, 19).

La località, chiamata oggi Mā'dabā, si trova a 10 km. a sud di Chesbon. Qui, nel 1896, durante gli scavi dei resti di una chiesa, fu scoperto un mosaico che riproduce una mappa risalente al VI sec. a.C. e che mostra una parte della terra di Israele da Bet–Sean al Nilo. Si veda M. Avi–Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, 1954. Inoltre, ci sono molte rovine che risalgono per lo più all'epoca cristiana, compreso un ampio tempio e grandi cisterne. Sono state rinvenute anche tombe risalenti all'Età del Ferro. (J.D. Douglas)

MEDI, MEDIA

(Ebr. *madai*; assir. *(A)mada* antico pers. *Mada*; gr. *Medai*). Media era il nome dell'Iran nord–occidentale, a sud–ovest del mar Caspio e a nord dei monti Zagros, che copriva più o meno l'attuale Azerbaijan e parte del Kurdistan persiano. Gli abitanti erano chiamati medi ed erano discendenti di Iafet (Gen. 10:2), il cui lignaggio ariano è confermato da Erodoto (7. 62), Strabone (15. 2. 8) e dalle tracce sopravvissute della loro lingua. I medi erano abitanti delle steppe, il loro nome è menzionato per la prima volta da Salmanassar III che fece razzie nella loro pianura nell'836 a.C. per prendere i loro famosi cavalli di razza. Successivamente, i re assiri seguirono i suoi passi e cercarono di tenere aperti i passi orientali per il passaggio dei mercanti. Adad–nirari III (810–781 a.C.) afferma di aver conquistato "la terra dei medi e della Parsua (Persia)", così come Tiglat–Pileser III (743 a.C.) e Sargon II (716 a.C.). Quest'ultimo trasportò gli israeliti in Media (II Re 17:6; 18:11) dopo aver conquistato la parte del territorio dominato da Dayaukku (Deioce), che egli esiliò per un tempo a Camat.

Esaraddon, con un trattato, legò a sé i vassalli medii (*Iraq* 20, 1958, pp. 1–91), ma questi presto si ribellarono e si unirono agli sciti (Ashguza) e cimmeri contro il potere declinante dell'Assiria dopo il 631 a.C. Sotto Fraorte iniziarono gli attacchi aperti che culminarono nella caduta di Ninive (612 a.C.) e Caran (610 a.C.) a opera di Ciassare della Media e dei suoi alleati babilonesi. I medii controllarono tutte le terre a nord dell'Assiria e combatterono con la Lidia fino a quando non fu ratificata una pace nel 585 a.C.

Nel 550 a.C. *Ciro di Anshan (*Elam) sconfisse Astiage e portò la Media sotto il suo controllo, prendendo la capitale Ecbatana e aggiungendo ai suoi titoli quello di "re dei medii". A molti medii furono dati posti di responsabilità e i loro costumi e le loro leggi furono combinati con quelli dei persiani (Dan. 6:8, 15). Il nome di Media è stato a volte usato per denotare la Persia ma, più spesso, combinato a questo per indicare la parte più grande di una nuova confederazione (Dan. 8:20; Est. 1:19). I medìi, come previsto dai profeti Isaia (13: 17) e Geremia (51:11, 28), parteciparono alla con-

quista di Babilonia (Dan. 5:28). Il nuovo re di Babilonia, *Dario, fu chiamato “il medo” (Dan. 11:1), essendo egli figlio di Assuero le cui origini erano nella Media (Dan. 9:1).

I medii poi si ribellarono sotto Dario I e II (409 a.C.). La storia degli ebrei nella Media è raccontata in Ester (1:3, 14, 18–19) e per quanto riguarda i medii sotto i siriani (seleucidi) e i parti, bisogna riferirsi a I Maccabei 14:1–3 e Giuseppe Flavio (*Ant.* 10.232). Per l'amministrazione la Media costituiva le satrapie XI e XVIII. I medii sono menzionati insieme ai parti e agli elamiti, in Atti 2:9. Dopo i Sassanidi il termine Media venne usato solo come termine geografico.

Bibliografia. G. Widengren, *POTT*, pp. 313ss.
(D.J. Wiseman)

*Ciro; *Daniele, libro; *Dario

MEDIATORE

Il termine non è molto frequente nelle Scritture (Gal. 3:19–20; I Tim. 2:5; Ebr. 8:6; 9:15; 12:24; Giob. 9:33, LXX). Ma l'idea della mediazione, e quindi della persona che agisce come mediatore, permea l'intera Bibbia. La funzione di un mediatore è quella di intervenire tra due parti al fine di promuovere quelle relazioni che le stesse parti non sono in grado di allacciare. La circostanza che richiede gli uffici di un mediatore è caratterizzata sovente da distacco e alienazione, e il mediatore agisce in vista della riconciliazione. Nella sfera delle relazioni umane Ioab agì da mediatore tra Davide e Absalom (II Sam. 14:1–23). Giobbe ne avverte il bisogno nelle sue relazioni con Dio quando afferma, “Non c'è fra noi un arbitro che posi la mano su tutti e due!” (Giob. 9:33).

I. Nell'Antico Testamento

Nell'AT sia il profeta sia il sacerdote svolgevano di consueto l'ufficio di mediatori all'interno del patto che Dio aveva istituito con il suo popolo. Il profeta era il portavoce di Dio; agiva per conto di Dio in presenza degli uomini (*cfr.* Deut. 18:18–22). Il sacerdote agiva per conto degli uomini alla presenza di Dio (Es. 28:1; Lev. 9:7; 16:6; Num. 16:40; II Cro. 26:18; Ebr. 5:1–4; *cfr.* Giob. 42:8). Tuttavia nell'AT è Mosè, tra tutti gli agenti umani, che è considerato il mediatore per eccellenza (Es. 32:30–32; Num. 12:6–8; Gal. 3:19; *cfr.* Ebr. 3:2–5). È stato il mediatore dell'antico patto, in quanto fu proprio per suo mezzo che il patto del Sinai fu dispensato e ratificato (*cfr.* Es. 19:3–8, 3–8; Atti 7:37–39). È proprio con Mosè che Gesù, in qualità di mediatore di un nuovo patto, viene paragonato e posto in contrasto.

II. Cristo come mediatore

La designazione di “Mediatore” appartiene specialmente a Cristo. Perfino coloro che nell'AT avevano svolto tale ruolo furono tali solo perché la funzione che essi svolgevano era ombra di un'istituzione il cui archetipo si realizzò in Cristo (*cfr.* Giov. 1:17; Ebr. 7:27–28; 9:23–24; 10:1). Gesù è il mediatore del nuovo patto (Ebr. 9:15; 12:24). E si tratta di un patto migliore (Ebr. 8:6) in quanto permette la completa fruizione della grazia che la dispensazione del *patto incarnava. Cristo è il “solo mediatore fra Dio e gli uomini” (I Tim. 2:5). Attribuire a chiunque altro questa prerogativa significa mettere a rischio l'onore che appartiene a lui solo e negare il senso chiaro dei testi. Sebbene il termine “mediatore” non sia usato di sovente, le Scritture abbondano di riferimenti all'opera mediatrice di Cristo.

a) La mediazione prima dell'incarnazione

Come Figlio eterno e preesistente egli fu il mediatore della creazione dei cieli e della terra (Giov. 1:3, 10; Col. 1:16; Ebr. 1:2). Questo ruolo nell'economia della creazione è correlativa alla sua mediazione nell'economia della redenzione. L'onnipotenza mostrata nella prima e le prerogative che gli appartengono in quanto creatore sono indispensabili per la realizzazione della seconda. È nella redenzione, tuttavia, che appare l'ampiezza della sua medizione. Essa si colloca lungo tutto il processo di redenzione, fin dalle sue prime battute. L'elezione, come ultima fonte della salvezza, non avvenne senza Cristo. Gli eletti furono scelti in lui prima della fondazione del mondo (Ef. 1:4) e furono predestinati a essere conformi alla sua immagine (Rom. 8:29).

b) La mediazione nella salvezza e nella redenzione

Tuttavia il ruolo di mediatore si vede supremamente nel compimento, una volta per sempre, della salvezza e della redenzione (*cfr.* Giov. 3:17; Atti 15:11; 20:28; Rom. 3:24–25; 5:10–11; 7:4; II Cor. 5:18; Ef. 1:7; Col. 1:20; I Giov. 4:9). L'accento qui cade sulla morte, sul sangue e sulla croce di Cristo, come azione per mezzo della quale la redenzione è stata operata. Nelle Scritture la morte di Cristo è sempre concepita come un evento in cui Gesù è intensamente attivo in ubbidienza all'ordine del Padre e nell'adempiere il proprio compito (*cfr.* Giov. 10:17–18; Fil. 2:8). È l'azione come “mediatore” di Gesù nel versare il suo sangue che dà alla sua morte la sua efficacia salvifica. Quando il compimento della salvezza è considerato come riconciliazione e propiziazione, allora la funzione mediatrice di Cristo è chiaramente in primo piano. La riconciliazione presuppone l'alienazione tra Dio e

gli uomini e consiste nella rimozione di questa alienazione. Ne risulta la pace con Dio (*cfr.* Rom. 5:1; Ef. 2:12–17). La propiziazione è diretta all'ira di Dio e Gesù, come propiziazione, rende Dio propizio nei nostri confronti (*cfr.* 1 Giov. 2:2).

c) Mediazione continua

La mediazione di Cristo non è limitata al compimento della sua opera di redenzione. La sua attività mediatrice non termina mai. Nella nostra partecipazione ai frutti della redenzione siamo dipendenti dal suo continuo intervento in qualità di mediatore. Il nostro accesso a Dio e il nostro ingresso nella sua grazia sono per suo mezzo; egli ci introduce alla presenza del Padre (Giov. 14:6; Rom. 5: 2; Ef. 2:18). È grazie a lui che la grazia regna per mezzo della giustizia a vita eterna, e che grazia e pace sono moltiplicate per godere della pienezza di Cristo (*cfr.* Rom. 1:5; 5:21; II Cor. 1:5; Fil. 1:11). Gli esercizi di devozione più caratteristici del credente sono offerti per mezzo di Cristo. Il ringraziamento e la preghiera non solo sono esercitati nella grazia che Cristo impartisce ma sono anche presentati a Dio sempre per mezzo di Cristo (*cfr.* Giov. 14:14; Rom. 1:8; 7:25; Col. 3:17; Ebr. 13: 15). L'accoglienza dell'adorazione e del servizio offerti dal credente dipende dalla virtù e dall'efficacia della mediazione di Cristo, e niente ha valore come sacrificio spirituale se non è reso e offerto per suo mezzo (I Pet. 2:5). Anche le suppliche rivolte ad altri, affinché onorino i loro impegni, derivano la loro più solenne forza dal fatto che si ispirano a Cristo e vengono fatte nel suo nome (Rom. 15:30; II Cor. 10:1; *cfr.* Rom. 12:1).

La mediazione continua di Cristo è esemplificata in particolare nel suo ministero celeste svolto alla destra di Dio. Questo ministero concerne in particolare i suoi uffici sacerdotale e regale. Egli è sacerdote in eterno (Ebr. 7:21, 24). Un importante aspetto di questo sacerdozio celeste è l'intercessione presso il Padre che inserisce nella sua volontà ogni bisogno del popolo di Dio. Gesù è esaltato nella sua natura umana, ed è a partire dal bagaglio di compartecipazione a tale natura, forgiata dalle prove e dalle tentazioni sperimentate nella sua umiliazione (Ebr. 2:17–18; 4:15) che egli può rispondere a ogni esigenza concernente il combattimento del credente. Ogni grazia concessa passa attraverso il canale della sua intercessione (Rom. 8:34; Ebr. 7:25; *cfr.* I Giov. 2:1) fino a quando la salvezza che egli ha compiuto raggiungerà il suo acme in conformità alla sua immagine. Il ministero sacerdotale di Cristo, tuttavia, non deve essere limitato all'intercessione. Egli è Sommo sacerdote sulla casa di Dio (Ebr. 3:1–6), e questa amministrazione implica molte altre funzioni. Nel suo ufficio regale egli è esaltato sopra ogni principato e potenza (Ef. 1:20–23), e alla fine regnerà sottomettendo tutti i suoi nemici (I Cor. 15:25). Questo è il suo dominio di mediatore, ed esso comprende ogni autorità in cielo e in terra (Matt. 28: 18; Giov. 3:35; 5:26–27; Atti 2:36; Fil. 2:9–11).

È la fine dei tempi che manifesterà la mediazione di Cristo; la risurrezione e il giudizio saranno operate da lui. Tutti i morti, giusti e ingiusti, saranno risuscitati al suo comando (Giov. 5:28–29). Ed è in lui che il giusto risorgerà per l'immortalità e l'incorruttibilità (I Cor. 15:22, 52–54; I Tess.4:16), e con lui saranno glorificati (Rom. 8: 17; *cfr.* Giov. 11:25; Rom. 14:9). Il giudizio finale sarà compiuto da lui (Matt. 25:31–46; Giov. 5: 27; Atti 17:31).

d) Conclusione

La mediazione di Cristo è dunque operata in tutte la fasi della redenzione, dall'elezione nel consiglio eterno di Dio al compimento della salvezza. Egli è il mediatore sia nell'umiliazione sia nell'esaltazione. L'attività di mediazione di Cristo è dunque multiforme, e non può essere definita nei termini di un'idea o funzione unica. La sua mediazione ha tante sfacettature quante ne ha la sua persona, il suo ufficio e la sua opera. E come ci sono differenze negli uffici e nei compiti svolti e nella sua relazione con gli uomini in quanto mediatore, allo stesso modo ci sono diversità nelle relazioni che egli intrattiene con il Padre e con lo Spirito Santo nell'economia della redenzione. La fede e l'adorazione nei suoi confronti esigono il riconoscimento di queste diversità. E la gloria unica che gli appartiene in quanto mediatore esige che non accordiamo ad alcun altro quella prerogativa che è sua come unico mediatore tra Dio e gli uomini.

Bibliografia. G. Stevenson, *Treatise on the Offices of Christ*, 1845; R.I. Wilberforce, *The Doctrine of the Incarnation of Our Lord Jesus Christ*, 1875, pp. 166–211; P.G. Medd, *The One Mediator*, 1884; T.F. Torrance, *The Mediation of Christ*, 1983; W.L. Alexander, *A System of Biblical Theology*, 1888, 1:425, 2:212; J.S. Candlish, *The Christian Salvation*, 1899, pp. 1–12; E. Brunner, *The Mediator*, 1934; H.B. Swete, *The Ascended Christ*, 1916, pp. 87–100; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1954, pp. 110–113, **in it.** A. Oepke, *GLNT* 7:91–166; O. Becker, *DCBNT*, pp. 72–76. G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, 2.12, Torino, 1971; Y. Congar, *Gesù Cristo nostro mediatore, nostro Signore*, Torino, 1967 (J. Murray)

*Gesù Cristo, titoli

MEFIBOSET

La forma originale del nome potrebbe essere stata Meribba'al, forse "*Baal mi difende" (I Cro. 8: 34; 9:40a), oppure "eroe di Baal" (I Cro. 9:40b). Nella recensione di Luciano della LXX (eccetto II Sam. 21:8) la forma è Memphibaal, forse "uno che divide in pezzi Baal" (*cfr.* Deut. 32:26). Questa forma transitiva fu forse modificata successivamente con la sostituzione di ***ba'al*** con ***bōšet***, "vergogna" (*cfr.* Isboset, Ierubbeset in II Samuele 11:21, e la LXX "profeti di vergogna" "profeti di Baal" in I Re 18:19, 25). Si veda *BDB*; Smith, *ICC, Samuel*, 1899, pp. 284–285; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 2, 1913, pp. 253–255 con i relativi riferimenti. Dall'altro lato, Mefiboset e Meribba'al possono essere stati nomi alternativi (*Is–Boset).

C'erano due uomini che avevano questo nome. **1**. Il figlio di Gionatan, a sua volta figlio di Saul. Quando suo padre e suo nonno furono uccisi aveva 5 anni e divenne storpio in seguito a un incidente mentre scappava con la sua balia (II Sam. 4:4). Davide gli risparmiò la vita, gli diede un posto d'onore alla sua corte per amore di Gionatan, e incaricò Ziba, uno degli schiavi di Saul, di occuparsene (II Sam. 9; 21:7). La slealtà di Ziba e la riconciliazione di Mefiboset al tempo della rivolta di Absalom sono narrate in II Samuele 16:1–6; 19: 24–30. **2**. Figlio di Saul avuto dalla concubina Rispa. Fu tra quelli trucidati dai gabaoniti per espiare il massacro di Saul (II Sam. 21:8). (A. Gelston)

MEGHIDDO

Importante città dell'AT che si trovava sulla catena del Carmelo a circa 30 km. a sud, sud–est del moderno porto di Haifa.

I. Dati biblici

La città di Meghiddo (ebr. ***m^{e}ḡiddô***) è menzionata per la prima volta tra le città che Giosuè conquistò durante l'invasione di Canaan (Gios. 12:21) e fu assegnata a Manasse nel territorio di Issacar (Gios. 17:11; I Cro. 7:29). Manasse, però, non sterminò i cananei della città, ma li costrinse ai lavori forzati (Giu. 1:28). Un riferimento curioso e indiretto a Meghiddo si trova nel canto di Debora, dove *Taanac figura "vicino alle acque di Meghiddo" (***'al–mê m^{e}ḡiddô***, Giu. 5: 19), ma non si fa menzione di Meghiddo come città, essendo il nome usato soltanto per il corso d'acqua (*Chison). Il successivo riferimento risale al tempo di Salomone, quando Meghiddo fu inclusa nel suo quinto distretto amministrativo guidato da Baana (il figlio di Ailud; I Re 4:12) e fu scelta, inseme ad Asor e Ghezer, per essere una delle principali città fortificate oltre a Gerusalemme, un luogo in cui Salomone dislocò carri e cavalli (I Re 9:15–19). Meghiddo è brevemente citata come il luogo in cui Acazia re di Giuda morì in seguito alle ferrite riportate mentre sfuggiva a Ieu (II Re 9:27), e fu l'ultimo scenario della morte di Giosia quando questi cercò di impedire al faraone *Neco di andare in aiuto dell'Assiria (II Re 23:29–30; II Cro. 35:22, 24). Il nome ricorre nella forma ***m^{e}ḡiddôn*** in Zaccaria (12:11), ed è questa forma che è usata nel NT "Harmaghedon" (Apoc. 16:16), da ***harm^{e}ḡiddôn***, "collina di Meghiddo".

II. Fonti extra–bibliche

Il sito dell'antica Meghiddo è stato identificato nell'altura desertica di Tell el–Mutesellim, che si trova sul lato nord del crinale del Carmelo e controlla il più importante passo che va dalla pianura costiera alla valle di Esdraelon. L'altura è alta circa 21 m., con un'area alla sommità superiore a 5 etteri, e l'antica città in basso era ancora più grande.

I primi scavi furono compiuti da una spedizione tedesca guidata da G. Schumacher dal 1903 al 1905. Fu scavato un fosso lungo la cima dell'altura e furono trovati un certo numero di costruzioni ma all'epoca, a motivo della conoscenza limitata che si aveva del vasellame di ceramica, si apprese ben poco. Il sito non fu esplorato ulteriormente fino al 1925, quando l'*Oriental Institute* dell'Università di Chicago sotto la direzione di J.H. Breasted lo scelse come progetto pilota di un ambizioso programma di scavi in tutto il Vicino Oriente. Il lavoro fu diretto successivamente da C.S. Fisher (1925–1927), P.L. O. Guy (1927–1935), e G. Loud (1935–1939). L'intento originario era quello di spianare l'intera altura, strato dopo strato, fino alla sua base, e a tal fine fu scavata un'area ai suoi piedi per permettere l'accumulo della terra prelevata dall'altura. La guerra interruppe gli scavi e sebbene fosse stata ricostruita la pianta della città dei tempi dell'Età del Ferro, i primi strati erano noti solo per un'area relativamente piccola. Furono eseguti ulteriori scavi nel 1960, 1966–1967 e nel 1971 da Y. Yadin per risolvere alcuni problemi, in particolare quelli che lo stesso Yadin aveva sollevato negli anni '60. Successivamente, Finkelstein e Ussishkin hanno ripreso gli scavi su larga scala.

Sono stati identificati venti livelli principali, risalenti a insediamenti relativi all'Età proto–Bronzo, all'inizio del IV mill. (livelli XX, XIX). Un interessante aspetto del livello XIX è un piccolo santuario con un altare. Durante la prima Età

del Bronzo (III mill.) a Meghiddo c'era una città di notevoli dimensioni (livelli XVIII–XVI), di cui un aspetto interessante era rappresentato da una piattaforma circolare di roccia con una rampa di gradini, coperta di ossi di animali e vasi frantumati. È probabile che si trattasse di una *bāmâ* o *alto luogo. L'uso di questa piattaforma continuò per tutta l'Età del Bronzo intermedia (livelli XV–X; prima metà del II mill.), un periodo di influenza egiziana l'inizio del quale fu segnato da una vasta ricostruzione, in cui la piattafroma divenne il nucleo di tre templi a mo' di megaron con *altari. A questi livelli fu trovato anche una graziosa porta con tre stipiti, di tipo mesopotamico, e la necessità di simili porte era dimostrata dalla presenza di un certo numero di distruzioni con le più ingenti risalenti all'ultima parte del periodo e culminanti in una grande devastazione, probabilmente da associare alla riconquista egiziana della terra di Canaan in seguito all'espulsione degli Hyksos dall'Egitto.

Segni di distruzioni sono meno frequenti per il periodo dell'ultima Età del Bronzo (livelli VIII, VII), e sebbene si trattasse di un periodo di influenza egiziana, la cultura della zona rispecchiava maggiormente la civilizzazione cananea settentrionale. Fu in questo periodo che forse fu combattuta la battaglia più documentata dell'antichità, quando Tutmòsi III guidò una coalizione asiatica a Meghiddo 1468 a.C. *ca.* I resti architettonici di questo periodo comprendono un tempio, un palazzo e una porta, e l'influenza del nord si vede chiaramente in un grande ammasso di più di 200 oggetti di avorio intarsiato rinvenuto in un tesoro sotterraneo di un palazzo del livello VII. Si tratta di una collezione di un tipo di arte già ben nota ai tempi dell'Età del Ferro e proveniente da *Samaria e da località più lontane come l'Assiria, ed anche se nessun esemplare sia stato ancora trovato in Fenicia è probabile che per buona parte queste opere fossero state fatte o nelle botteghe fenicie o da artisti fenici espatriati. Che in questo periodo ci fossero contatti con la Mesopotamia è dimostrato dalla scoperta, ai bordi dell'altura, di un frammento dell'epica babilonese di Gilgamesh che, grazie alla scrittura cuneiforme, può essere fatta risalire al XIV sec. a.C.

L'ultima città cananea (VIIA) fu distrutta nel 1150 a.C. *ca.* e fu sostituita da un piccolo villaggio (VIB). È stato suggerito che gli israeliti distrussero VIIA e fondarono il villaggio di VIB. Fu un periodo di grande instabilità ed entrambe le cose potrebbero essere il risultato di altri fattori, visto che Giudici 1:27–28 ci informa che gli abitanti cananei di Meghiddo non furono scacciati dalla conquista israelitica. La florida città di VIA si formò grazie alla rinnovata forza dell'Egitto sotto Merenptah. Questa città, oltre a mostrare una chiara influenza egiziana, mostra anche ceramiche filistee o riconducibili ad altri popoli del mare. In seguito alla sua distruzione, ne fu costruita una nuova (VB) composta di case disposte lungo il perimetro del sito per formare una cinta difensiva. Questa città è stata datata nel periodo di Davide. Fu sostituita da VA–IVB, attribuita a Salomone. È in questa cittadina che compaiono i primi edifici pubblici, compreso palazzi e una porta comprendente sei aperture.

Un frammento della stele del faraone *Sicac risale alla distruzione della città salomonica (probabilmente VA–IVB). La città successiva (IV) fu costruita da Omri o Acab, una vera e propria città con palazzi, una porta con quattro aperture e un muro possente. In questa città sono state trovate un gran numero di stalle che mostrano chiaramente la grande forza rappresentata dai carri che, secondo gli annali di Salmanassar, Acab possedeva.

Un'altra scoperta, probabilmente risalente anch'essa a questo periodo, è il sistema di approvigionamento dell'acqua. In un'area non edificata dell'altura fu scavata una fossa di 37 m. di profondità, al cui fondo c'era un condotto con una scala circolare lungo il suo lato, tagliata nella roccia alla base. Dai piedi del condotto la scala entrava in un tunnel che, al suo termine, portava, a circa 50 m. di distanza, in una caverna con una cisterna d'acqua. Sembra che questa fonte in origine sprigionava acqua su un pendio fuori della città, ma in un'epoca successiva il tunnel era stato scavato fin dentro la città e la caverna era stata nascosta all'esterno per ragioni strategiche.

Tiglat–Pileser III conquistò il nord di Israele, distruggendo la città edificata da Acab. Questa città fu sostiutita da una nuova (III) che divenne la capitale della provincia assira di Meghiddo. Gli scavi hanno portato alla luce numerosi palazzi assiri costruiti vicino alla porta, e che rivelano che la città fu costruita su un piano completamente nuovo molto diverso da ciò che era consueto in Israele. Quando gli egiziani strapparono la città agli assiri, sembra che abbiano costruito una fortezza vera e propria (II). Ci sono poche indicazioni sul fatto che Meghiddo continuasse a essere una capitale provinciale durante l'epoca babilonese e persiana.

Bibliografia. G. Schumacher e C. Steuernagel, *Tel el–Mutesellim* 1, *Fundbericht*, 1908; C. Watzinger, 2, *Die Funde*, 1929; R. S. Lamon e G S. Shipton, *Meghiddo I: Seasons of 1925–34*, 1939; G. Loud, *Meghiddo II: Seasons of 1935–1939*,

1948; H.G. May, *Material Remains of the Meghiddo Cult*, 1935; P.L.O . Guy e R.M. Engberg, *Meghiddo Tombs*, 1938; G. Loud, *The Meghiddo Ivories*, 1939; W.S. Albright, *AJA* 53, 1949, pp. 213–215; G.E. Wright, *JAOS* 70, 1950, pp. 56–60; *idem*, *BA* 13, 1950, pp. 28–46; Y. Yadin, *BA* 33, 1970, pp. 66–96; *idem*, *Hazor* (Schweich Lectures, 1970), 1972, pp. 150–164; A. Goetze e S. Levy, "Fragment of the Gilgamesh Epic from Meghiddo", *'Atiqot*, 2 1959, pp. 121–128; *IDBS*, 1976, pp. 583–585; G.I. Davies, *Meghiddo*, 1986, *NEAEHL*, pp. 1003–1024, **in it.** *EAA*, 4, pp. 977ss., I Supp. (1970), pp. 582ss., II Supp. (1970–1994), 3, pp. 587ss.; F. Serangeli, *Insediamento e urbanizzazione nella Palestina del Bronzo antico*, Roma, 1980; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari, 5 ed., 2006. (T.C. Mitchell)

*Harmaghedon

MELCHISEDEC

(Ebr. ***malkîṣeḏeq***, "Sedeq è (il mio) re" o, come in Ebrei 7:2, "re di giustizia"). Era il re di Salem (probabilmente Gerusalemme) e sacerdote del "Dio Altissimo" *'ēl 'elyôn*) che salutò Abramo di ritorno dalla battaglia dove aveva sconfitto *Chedorlaomer e i suoi alleati, presentandosi a lui con pane e vino e benedicendolo nel nome di Dio Altissimo e ricevendo da lui la decima parte del bottino preso ai nemici (Gen. 14:18–20). Abramo poi rifiutò la proposta del re di Sodoma di tenersi tutto il bottino tranne i prigionieri, avendo giurato per il Dio Altissimo che non avrebbe permesso ad alcun uomo di avere l'onore di arricchirlo (v. 22, dove *TM*, ma non il testo samaritano, LXX, o *Pesh.*, aggiungono *Yahweh* davanti a *'ēl 'elyôn*, sottolineando così che i due nomi denotano lo stesso Dio). L'episodio risale probabilmente alla metà dell'Età del Bronzo (*Abraamo). Il nome Melchisedec può essere paragonato a quello di un re di Gerusalemme che venne dopo, Adoni–Sedec (Gios. 10:1–5).

Nel Salmo 110:4 un re davidico è acclamato sulla base di un giuramento divino come "sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec". Lo sfondo di questa acclamazione è rappresentato dalla conquista di Gerusalemme da parte di Davide nel 1000 a.C. *ca.*, grazie alla quale Davide e la sua casa divennero eredi della dinastia del regno–sacerdozio di Melchisedec. Il re acclamato in questi termini fu identificato da Gesù e dai suoi contemporanei come il Messia davidico (Mar. 12:35–37). Se Gesù è un tale Messia, allora egli deve essere "sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec". Questa inevitabile conclusione è tratta dallo scrittore dell'Epistola agli Ebrei, che sviluppa il suo tema del sacerdozio celeste del nostro Signore a partire da Salmo 110:4, spiegato alla luce di Genesi 14:18–20, dove Melchisedec appare e scompare fugacemente, senza che venga detto niente della sua nascita o morte, dei suoi antenati o della sua discendenza, e in un modo che rivela la sua superiorità su Abramo e, per implicazione, la sua superiorità rispetto al sacerdozio di Aronne, disceso da Abramo. È così sancita la superiorità di Cristo e del nuovo ordine rispetto a quello levitico dei tempi dell'AT (Ebr. 5:6–11; 6:20–7:28). Un frammento trovato nella caverna 11 a Qumran (11QMelchisedek) vede in Melchisedec il giudice divino della corte celeste, interpretando in questo senso i Salmi 7:7–17 e 82:1–8 (*cfr.* A.S. van der Woude, "Melchisedech als himmlische Erlösergestalt", *OTS* 14, 1965, pp. 354ss.).

Bibliografia. Commentari su Genesi, Salmi e Ebrei; F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, *NIC*, 1964, pp. 94ss., 133ss.; H.H. Rowley, "Melchizedek and Zadok", *Festschrift für A. Bertholet* (a cura di W. Baumgartner *et al.*), 1950, pp. 461ss.; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959, pp. 83ss., tr. it. Bologna, 1970; J.A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the NT*, 1971, pp. 221–269; S.L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976; B.A. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7: 1–10 from the Reformation to the Present*, 1976, **in it.** A. Serina, *La figura di Melchisedec nel Salmo 110,4*, Trapani, 1970; D. Barsotti, *Il Dio di Abramo. L'esperienza di Dio nella Genesi*, Casale, 2000; W. Brueggemann, *Genesi*, Claudiana, Torino, 2002. (F.F. Bruce)

*Ebrei, epistola

MELZAR

L'ufficiale subordinato incaricato di occuparsi di Daniele e dei suoi compagni e al quale Daniele si appellò per cambiare la dieta alimentare (Dan. 1:11–16; NVR "maggiordomo"). Nella AV è tradotto come un nome proprio, come in Teodozione, Luciano, e nelle versioni Sir., Vulg. e arab. La LXX ha "Abiesdri", e lo identifica con il capo degli eunuchi del v. 3. Molti studiosi ora lo considerano come un titolo, probabilmente un gioco di parole derivante dall'assiro ***maṣṣāru***, "guardiano" (si veda *BDB*). Forse dobbiamo leggere "assistente" (RSV), "sorvegliante" (Nowack), o "custode" (J.A. Montgomery, *Daniel*, *ICC*, 1926). (J.G.G. Norman)

MENAEM

Figlio di Gadi, e governatore militare di Tirsa, divenne re di Israele (752–742, o 747–737 a.C., II Re 15:17–22) dopo aver usurpato il trono, avendo conquistato Samaria e scacciato Sallum. Dovette far fuori i pretendenti i quali sapevano, come lo sapevano gli assiri, che egli non aveva nessun legame con la casa reale di Omri. Menaem è chiamato *menihimme* di Samaria in un elenco di stati che pagavano il tributo al re assiro Tiglat–Pileser III all'incirca nel 743 a.C. Gli assiri incorporarono gli stati confinanti come vassalli, e fecero di Samaria il centro di una provincia assira. Il costo per Israele, per la sua indipendenza, ammontava a un tribùto di 1000 talenti d'argento, raccolti grazie a una tassa di 50 sicli per ogni maschio adulto (cioè per un totale di 36000 uomini); questo era il prezzo della redenzione per ogni schiavo maschio. Menaem, l'ultimo re di Israele a cui seguì un proprio figlio (Pecachia), fu all'origine di una rivolta anti–assira che portò nel 722 a.C. alla conquista di Samaria e alla deportazione dei suoi abitanti.

Bibliografia. D.J. Wiseman, *DOTT*, pp. 53–58; *idem. 1 & 2 Kings*, *TOTC*, 1993, pp. 254–255; L.D. Levine, *Iran*, 1972, pp. 11–24. (D.J. Wiseman)

MENÉ, MENÉ, TÉCHEL, U–PARSIN

Scritta comparsa sul muro durante la festa organizzata da Baldassar (Dan. 5:25, poichè la *u* di *u–pharsin* è la congiunzione "e", dopo la quale *p* diviene la spirante *ph* [(p̄)]. Nell'interpretazione di Daniele (vv. 26–28) ***m^e^nē'*** deriva dall'aram. ***m^e^nā'***, "contare", e indica che i giorni dell'impero caldeo sono stati contati e se ne conosce la fine; ***t^e^qēl*** è derivato dall'aram. ***t^e^qal***, "pesare" (cfr. ebr. ***šāqal***, da cui "siclo"), e indica che Baldassar è stato pesato nella scala divina e trovato mancante; e il plurale ***parsîn*** è sostituito dal singolare ***p^e^rēs***, che deriva dall'aram. ***p^e^ras***, "dividere", e sta a indicare che il suo impero sarà diviso tra i medii e i persiani (***pārās***, con un ulteriore gioco di parole con la radice *prs* (NVR, "PERES").

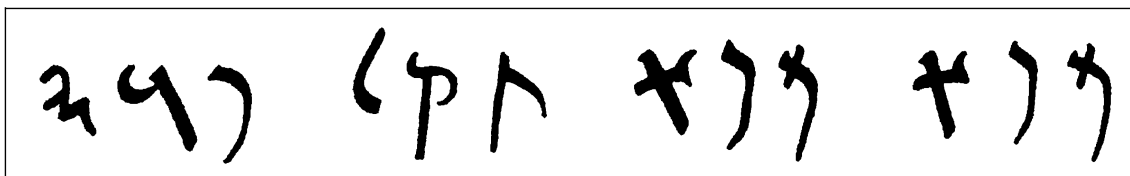
Il mistero non sta nella decifrazione della parole aramaiche ma nel loro significato. In apparenza esse denotano una serie di pesi e di unità di misura, "una mina, una mina, un siclo, mezzo siclo" (bab. *parisu*), oppure, se la prima parola fosse considerata l'imperativo del verbo ***m^e^nā'***, "conta una mina, un siclo e mezzo sicolo". Ma non esisteva un contesto che potesse rendere significative queste parole per il re e per la sua corte.

Sono stati fatti vari tentativi da parte di diversi studiosi di collegare le unità ai successivi re di Babilonia, *p.e.* Nabucodonosor (una mina), Baldassar (un siclo), medi e persiani (divisioni) (C.S. Clermont–Ganneau, A.H. Sayce); Evil–Merodac e Neriglissar (due mine), Labashi–Marduk (un siclo), Nabonide e Baldassar (due mezze mine) (E.G. Kraeling); Nabucodonosor (una mina), Evil–Merodac (un siclo), Baldassar (una mezza mina) (H.L. Ginsberg); Nabucodonosor (una mina), Nabonide (un siclo), Baldassar (una mezza mina) (D.N. Freedman, che deduce dalla *Preghiera di Nebonedo* trovata a Qumran che il racconto di Daniele in origine fosse a conoscenza di questi tre re caldei). Questi tentativi sono affascinanti ma inconcludenti.

Bibliografia. Commentari su Daniele di J.A. Montgomery, 1927, E.W. Heaton, 1956, A. Jeffery, *IB*, 6, 1956, e J.G. Baldwin, *TOTC*, 1978, *ad. loc.*; J.E. Goldingay, 1989; J.J. Collins, 1993, *ad. loc.*; A.H. Sayce, *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, 1895, pp. 530–531; E.G. Kraeling, *JBL* 63, 1944, pp. 11ss.; H.L. Ginsberg, *Studies in Daniel*, 1948, pp. 24ss.; O. Eissfeldt, "Die Mene–tekel–Inschrift", *ZAW* 62, 1951, pp. 105ss.; D.N. Freedman, *BASOR* 145, February 1957, pp. 31–32, **in it.** E. Haag, *Daniele*, Brescia, 2000. (F.F. Bruce)

*Daniele, libro

MENFI

(Egiz. *Mn–nfr*; ebr. *Mōp̄* e *Nōp̄*). Situata sul Nilo, a circa 24 km. dall'apice del Delta, fu fondata da Mēnēs, il faraone che unì l'Alto e il Basso Egitto. Il nome *Mn–nfr* è la forma abbreviata del temenos della piramide di Pepi (2400 a.C. *ca.*). Fu la capitale dell'Egitto durante l'Antico Regno. Rimase una città importante fino alla conquista di Ales-

Mené, Mené, Téchel, U-Parsin (mn' mn' tql prs), *scritta in lingua aramaica del V-VI sec. a.C. che fu intepretata da Daniele al banchetto di Baldassar.*

sandro Magno (332 a.C.). Le divinità principali erano Ptaḥ, il demiurgo, Sekhmet, Nefertem e Sokaris. Il nome *Hwt-k'-Ptḥ*, "casa del Ka di Ptaḥ", è all'origine del nome stesso di Egitto. Resta poco della città (Mît–Rahîna); è più nota la necropoli con le importanti rovine di Djoser a Saqqara, la piramide di Djedefra ad Abu Rawash, le piramidi di Cheope, Khepren e Mykerinos a Gîza, e quelle della V Dinastia ad Abusir. Ramses II, Merenptah e Psammetico costruirono grandi palazzi nella zona. Il tempio è descritto da Erodoto (2.153), e gli scrittori antichi descivono il luogo in cui veniva custodito il vivente toro Apis. Durante il Nuovo Regno, in conseguenza dell'immigrazione asiatica, troviamo che a Menfi furono adorate divinità straniere come Qapesh, Astarte e Baal.

La città fu conquistata dagli etiopi (Piankhi 730 a.C.), dagli assiri (Esaradon 671, Assurbanipal, 666) e dai persiani (Cambise 525). Dal VII sec. a.C, vi si stabilirono colonie di stranieri e, dopo la distruzione di Gerusalemme, anche ebrei (Ger. 44:1). La città è menzionata diverse volte dai profeti (Os. 9:6; Is. 19:13; Ger. 2:16; 46:14, 19; Ez. 30:13, 16).

Bibliografia. S. Petrie, *Memphis*, 1, 2, 3, 1909–10; Kees, in *RE*, *s.v.*; Porter e Moss, *Topographical Bibliography*, 3, 1931, **in it.** *EAA*, 5, pp. 996ss., II Supp. (1970–1994), 3, pp. 594ss.; V. Maragioglio *L'architettura delle piramidi menfite*, Torino, 1963 e ss.. (C. de Wit)

*Egitto

MENZOGNA, MENTIRE

(Ebr. *šeqer*, "falsità" "inganno"; *kāzāḇ*, "menzogna" o "cosa ingannevole"; gr. *pseudos* e termini affini). Una menzogna è, in essenza, un'affermazione di ciò che si sa essere falso, o fatta con l'intento di ingannare (Giu. 16:10, 13). Gli scrittori biblici condannano severamente le forme aggravate di menzogna, per esempio quelle che perpetrano una truffa, una frode (Lev. 6:2–3) o permettono una condanna ingiusta (Deut. 19:15), e la testimonianza dei falsi profeti. (Ger. 14:14). Le menzogne possono essere espresse in parole (Prov. 6:19), con uno stile di vita (Sal. 62:9), con l'errore (II Tess. 2:11), o con una forma falsa di religione (Rom. 1:25). I profeti consideravano il mentire un'espressione specifica di malvagità (Osea 12:1). Mentire è proibito in quanto ripugnante per la coscienza morale di Israele (Prov. 19:22), in ragione dei suoi effetti antisociali (Prov. 26:28) e, soprattutto, per l'incompatibilità con la natura divina (Num. 23:19). Gesù afferma che Satana è il padre della menzogna (Giov. 8:44). Nella comunità cristiana è proibita ogni forma di falsità (Col. 3:9).

Il mentire è caratterizzato in vari modi: per esempio prende la forma della risposta evasiva di Caino (Gen. 4:9), del falso deliberato di Giacobbe (Gen. 27:19), della presentazione distorta del suo padrone fatta da Gheazi (II Re 5:21–27), e della frode messa in atto da Anania e Saffira (Atti 5:1–10). La menzogna è il peccato dell'Anticristo (I Giov. 2:22) e a tutti i bugiardi incalliti sarà proibita la salvezza eterna (Apoc. 21:27).

I Sam. 16:2 *non* giustifica la bugia come espediente. Dio suggerì semplicemente una ragione apparente per la visita di Samuele a Betlemme, e il profeta non aveva l'obbligo di rivelare il suo reale intento. Ancora, I Re 22:20–23 implica che Dio permise un sotterfugio nel mondo spirituale affinché il suo giusto giudizio cadesse su Acab. In brani come Genesi 12:10–20, è evidente che l'inganno non è condonato ne è raccontato perché venga preso a esempio. (*verità)

Bibliografia. John Murray, *Principles of Conduct*, 1957, Cap. 6; *HDB*, 3, **in it.** *GLAT*, (*kāzāḇ*), 4, coll. 285ss.; H. Conzelmann, *GLNT* 14:1127–1152; U. Becker, H.G. Link, *DCBNT*, pp. 987–991. (A. Flavelle)

*Etica biblica; *Peccato; *Verità

MEONENIM

Ebr *'ēlôn m^e'ôn^enîm* (Giu. 9:37; NVR "quercia degli indovini" come nella RSV). La parola *m^e'ôn^enîm* è il participio intensivo del verbo *'ānan*, "praticare la divinazione", usata per esempio in II Re 21:6 = II Cronache 33:6 e Levitico 19: 26, dove la pratica è proibita. La forma al participio, che significa "indovino" o "divinatore" (*divinazione), si trova anche in Deuteronomio 18:10, 14 e in Michea 5:12 (13, ebr.). Il riferimento è forse a un albero dove gli indovini cananei o israeliti apostati esercitavano la loro professione. La località è sconosciuta (T.C. Mitchell)

MERAB

La prima figlia di Saul (I Sam. 14:49). Fu promessa a Davide ma poi data ad Adriel, il meolatita (I Sam. 18:17–20), episodio omesso dalla LXX. Molti studiosi sostituiscono Merab a Mical in II Sam. 21:8, considerandolo come un antico errore scribale, e sostenendo che dopo la morte di lei, i suoi figli furono impiccati per espiare il massacro dei gabaoniti compiuto da Saul, chiara infrazione del patto fatto con Israele (Gios. 9). (M. Beeching)

MERARI, MERARITI

Merari, terzo figlio di Levi, fondò una delle tre grandi famiglie di leviti. Questa famiglia fu suddivisa poi nella casa dei maliti e dei musiti. Durante il viaggio nel deserto i merariti trasportavano gli arredi del tabernacolo, le assi, le traverse, le colonne del cortile, le basi, i picchetti e il cordame. Per questo compito avevano a disposizione quattro carri e otto buoi. Si accampavano sul lato nord del tabernacolo. I maschi superiori a un mese erano 6200; quelli che servivano concretamente (dai 30 ai 50 anni), 3200 (Num. 3:33–39; 4:42–45; 7:8). Nella terra promessa vennero assegnate loro dodici città (Gios. 21:7).

Nella riorganizzazione davidica, la famiglia dei merariti di Etan (Iedutun) aveva mansioni corali mentre altri erano portinai (I Cro. 6:31–48; 25: 3; 26:10–19). I merariti sono presenti al trasporto dell'arca (I Cro. 15:6), e successivamente alla purificazione del tempio ai tempi di Ezechia e di Giosia (II Cro. 29:12; 34:12). Alcuni sono menzionati al servizio di Esdra (Esdr. 8:18–19) e Neemia (*cfr.* Nee. 11:15 con I Cro. 9:14). (D.W. Gooding)

MERATAIM

(Ebr. ***m**erāṯayim*). Termine che si trova in Geremia 50:21, con il duplice significato di "doppio rancore" o "doppia ribellione". Alcuni sostengono che questa dualità esprime semplicemente l'intensità della ribellione contro il Signore (*cfr.* v. 24); altri studiosi ora suggeriscono un'identificazione della parola con il bab. ***nār marrātu*** (golfo Persico) = la Babilonia meridionale (così *BDB*; *GTT*) ma questo è discutibile. (J.D. Douglas)

MERCATO DELLA CARNE

(Gr. *makellon*; lat. *macellum*). La legge giudaica proibiva gli scambi in questi mercati pagani che vendevano carni di animali ritualmente impuri. In I Corinzi 10:25 Paolo consiglia i suoi lettori di evitare di fare inchieste sulla provenienza della carne, per scrupolo. Per il mercato di Corinto si veda *JBL* 80, 1934, pp. 134–141.(J.D. Douglas)

*Carne sacrificata agli idoli

MERCATO, PIAZZA DEL MERCATO

Nell'AT la parola a volte traduce l'ebr. ***ma'ᵃrāḇ*** "mercanzia", in Ez. 27:17, 19, 25. In Isaia 23:3 la parola è ***sāḥār***, "emporio" (mercato, NVR) (di Tiro). Entrambi i termini descrivono un'area commerciale di una città orientale.

Nel NT la parola usata è *agora*, "luogo di assemblea", il luogo principale non solo per il commercio, ma anche per il raduno pubblico, spesso ornato di statue e colonnati. Qui erano condotti i malati (Mar. 6:56), i bambini facevano i loro giochi (Matt. 11:16; Luca 7:32) e gli indolenti aspettavano di offrire i loro servizi (Matt. 20:3; *cfr.* Atti 17:5, *agoraioi*, "della plebaglia"). Nella piazza del mercato ci si salutava, a seconda del rango sociale, e questo tipo di socializzazione era particolarmente amato dai farisei (Matt. 23: 7; Mar. 12:38; Luca 11:43; 20:46), anche se questi erano attenti a togliersi poi ogni contaminazione (Mar. 7:4). Nello stesso luogo, nelle città gentili, furono tenute le udienze dei processi preliminari (Atti 16:19; *cfr.* 19:38–41) ed ebbero luogo le discussioni filosofiche o religiose, *p.e.* Paolo ad Atene (Atti 17:17–18). Per un'antica descrizione di questa *agora*, *cfr.* Pausania 1.2–17; per gli scavi, Am. Sch. Class. Studs., *The Athenian Agora*, 1962. (B.F. Harris)

MERCENARIO

Le due principali categorie di lavoratori salariati in Israele erano i mercenari stranieri e i braccianti agricoli, che esemplificano rispettivamente l'abbandono del dovere (Ger. 46:21) e il lavoro estenuante (Giob.7:1–2) e lo sfruttamento (Mal. 3:5). Da qui il senso peggiorativo del termine in Giovanni 10:12–13 e Luca 15:19. Davide assunse mercenari stranieri per sostenere la monarchia appena instaurata (II Sam. 8:18). Molti contadini furono ridotti in miseria in seguito a un movimento di privatizzazione delle terre nell'VIII sec. a.C. (Is. 5:8) che privò molti piccoli proprietari terrieri del loro patrimonio, lasciandoli indebitati. Secondo l'usanza, il mezzo estremo per saldare un *debito era la *schiavitù perpetua (II Re 4: 1). La Legge prevedeva che un israelita, costretto dalla povertà a vendersi come schiavo a un connazionale ebreo, aveva diritto allo status di lavoratore salariato e doveva essere liberato nell'anno del giubileo (Lev. 25:39–55). Anche altre leggi lo proteggevano (*p.e.* Lev. 19:13; *cfr.* Deut. 24:14–15). I due contratti di Giacobbe (Gen. 29) gettano luce sulle usanze familiari nelle culture nomadi e si richiamano ai grandi codici nazionali del II mill. a.C.

Bibliografia. J.D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1961, cap. 1; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, cap. 6, tr. it. Roma, 1989; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 76, tr. it. Genova, 1964. (A.E. Willingale)

*Schiavitù

MERODAC

La forma ebr. del nome del dio babilonese Marduk. Fin dal tempo di *Hammurabi (1750 a.C. *ca.*), sulla cui stele è rappresentato questo (*IBA*, fig. 24), il dio Marduk (sumero *amar. utu*) ha assunto molti attributi del dio Enlil. Marduk era la prima divinità di *Babilonia e fu poi indicato con l'epiteto Bel (Ba'al), così che la sua sconfitta era sinonimo di sconfitta del suo popolo (Ger. 50:2) come era accaduto in precedenza al dio cananeo *Baal. L'epica babilonese della creazione (*enuma eliš*) commemora la vittoria del dio sulle forze del male e l'onore che gli è dovuto come "re degli dei". Merodac nell'ebraico è l'elemento divino nelle traduzioni dei nomi babilonesi, *Evil–Merodac, *Merodac–Baladan e *Mardocheo. (D.J. Wiseman)

MERODAC–BALADAN

Noto dalle fonti cuneiformi con il nome di Marduk–apla–iddina II, il re di Babilonia che mandò un'ambasciata a Ezechia (Is. 39:1). La forma scritta ebraica rispecchia le consonanti del nome secondo i metodi di trascrizione usati nel VIII e VII sec. a.C. (*mrdkbldn*; II Re 20:12, Berodac–Baladan, ha una variante fonetica), con le vocali che sono state aggiunte dalla tradizione successiva. Il nome di suo padre, non citato nelle fonti cuneiformi, potrebbe essere stato

B l–iddin, con le stesse consonanti di Baladan (*bldn*) nella trascrizione in ebr. (Is. 39:1). Si veda *TynB* 22, 1971, pp. 125–126.

Governava il distretto caldeo di Bit–Yakin, a nord del golfo Persico, e sosteneva di discendere da Eriba–Marduk, re di Babilonia nel 782–762 a.C. Quando Tiglat–Pileser III entrò a Babilonia nel 731 a.C., Merodac–Baladan gli portò doni a Sapia e lo aiutò contro lo sceicco ribelle Ukin–zer (*Iraq* 17 1953, pp. 44–50). Con la successione di Sargon nel 721 a.C. Merodac–Baladan entrò a Babilonia e reclamò il trono. Gli assiri reagirono e l'anno successivo attaccarono gli alleati elamiti di Babilonia.

L'esito della guerra è sconosciuto, si sa solo che Merodac–Baladan restò sul trono fino al 710 a.C, quando Sargon, dopo aver precedentemente neutralizzato gli elamiti, entrò a Babilonia senza trovare resistenza. Quando gli assiri avanzarono a sud nel distretto di Bit–Yakin, Merodac–Baladan fu lasciato come signore locale e durante il resto del regno di Sargon non si oppose apertamente al suo superiore.

Tuttavia, alla morte di Sargon nel 705 a.C. Merodac–Baladan iniziò a procacciare l'indipendenza dall'Assiria. Fu probabilmente a quest'epoca che inviò a Ezechia l'ambasciatore al quale furono mostrate le ricchezze di Giuda (II Re 20:12–19; Is. 39), allo scopo di incoraggiare l'azione contro l'Assiria da parte dei regni occidentali. Non solo l'opposizione di Isaia a questo progetto contrastò il piano di Merodac–Baladan, ma gli stessi babilonesi lo prevenirono insediando al suo posto un loro uomo, Marduk–zakir–shumi, nel 704 a.C. Merodac–Baladan depose il nuovo re di Babilonia e regnò dal territorio dell'alleata e vicina, Borsippa. Nonostante l'aiuto ricevuto dalle truppe elamite spedite da Shutruk–Nahhunte sotto Imbappa, i ribelli furono sconfitti da Sennacherib in battaglia a Kutha e Chis, e questi entrò a Babilonia, ponendovi sul trono Bel–ibni. Solo Bit–Yakin fu saccheggiata, e Merodac–Baladan fuggì a Elam, dove morì in seguito.

Bibliografia. J. A. Brinkman, in *Studies presented to A. L. Oppenheim*, 1964, pp. 6–53. (D.J. Wiseman)

MEROM, ACQUE DI

(Ebr. *mērôm*). Punto in cui la confederazione di Asor si scontrò contro Giosuè, che la sorprese qui e la mise in fuga (Gios. 11:5, 7). Non è chiaro se Merom sia: *a*) l'odierna Meiron, un villaggio a 5 km. ovest–nord–ovest di Safed (Safat), vicino alle sorgenti dello uadi Leimun o uadi Meiron (M. Noth, *Josua*, 2 ed., p. 67); o *b*) Maroun er–Ras, 15 km. a nord, sopra una valle che porta al lago Hula a nord di Asor (*LOB*, pp. 205s.; J. Garstang, 3, 1931, pp. 191ss., 395). Che sia o meno da identificarsi con *Madon, Merom sembra essere stato un sito importante (Tutmòsi III, elenco n. 85; *ANET*, p. 283); non sono stati rinvenuti resti del genere a Meiron (E. Meyers, *BASOR* 214, 1974, pp. 2s.). (J.P.U. Lilley)

MERONOTITA

Iedeia (I Cro. 27:30) e Iadon (Nee. 3:7) erano meronotiti. Nee. 3:7 sembra suggerire che Meronot era vicina a Gabaon e Mispa, ma c'è qualche dubbio sulla correttezza di "Mispa" (*GTT*, p. 387; *cfr*. Nardoni "Masfa"). Grollenberg, *Atlas*, lo identifica con Bētūniyāh, a nord–ovest di Gabaon, seguendo ricerche precedenti. (A.R. Millard)

MEROZ

(Ebr. *mērôz*), in Giu. 5:23 una comunità (identificata su basi poco attendibili con Hirbet Mārūs, 12 km. a sud della casa di Barac a Cades di Nefta-

li) su cui Debora pronuncia una maledizione per non aver preso parte alla campagna contro Sisera. La durezza della maledizione fa pensare che Meroz avesse un obbligo sacro di ubbidire al comando di Barac. (F.F. Bruce)

MESA

1. Re di Moab, succeduto a suo padre che aveva regnato per 30 anni e aveva adorato *Chemos (Stele di Mesa, 2–3). Si ribellò dopo la morte di Acab (II Re 1:1; 3:5). Poiché un'invasione del suo territorio da parte di Giuda, Israele ed Edom fallì, la sua rivolta può essersi verificata nel 853 a.C. *ca*., mentre Acab e Israele erano impeganti con gli assiri. I dettagli del suo regno presenti nella *Stele di Mesa descrivono la costruzione di alcune città e il controllo esercitato sull'approvvigionamento d'acqua. La sua ribellione può essere stata motivata dal tentativo di assumere il controllo diretto del notevole commercio di lana con Tiro (II Re 3:4–5; *POTT*, pp. 235, 275). **2**. Primogenito di Caleb (I Cro. 2:42). **3**. Beniaminita nato a Moab, figlio di Saaraim da Codes (I Cro. 8:9). (D.J. Wiseman)

4. Località menzionata come limite del territorio dei discendenti di Ioctan (Gen. 10:30), con l'altro limite rappresentato da *Sefar. Alcuni studiosi la identificano con *maśśā'* nel nord dell'Arabia (*Massa), ma il fatto che Sefar probabilmente si trovava nel sud dell'Arabia fa pensare a una simile localizzazione per Mesa, sebbene nella regione non sia stata segnalata alcuna località con questo nome. (T.C. Mitchell)

MESAC

(Ebr. *mēšaḵ*). Il nome dato a Misael ("chi è come Dio?"), uno degli amici di Daniele nella cattività babilonese, dal capo degli eunuchi di Nabucodonosor (Dan. 1:7; 2:49, *ecc.*). Il significato più plausibile del nome è il babilonese *mēsăku* ("sono divenuto debole") datogli forse perché simile a quello ebraico. (D.J. Wiseman)

*Daniele, libro

MESEC

(*Tm mešeḵ*; LXX *Mosoch*). Uno dei figli di Iafet (Gen. 10:2 = I Cro. 1:5) associato qui e altrove a Tubal. I Cro. 1:17 lo cita invece come un discendente di Sem lungo la linea di Aram, mentre il passo parallelo (Gen. 10:23) gli dà il nome di Mas. (Una citazione è presumibilmente un errore, e la LXX, *Mosoch*, in Gen. 10:23 fa pensare che qui la *k* sia stata persa). Dall'altra parte, non sarebbero stati impossibili matrimoni incrociati suggeriti dalla presenza dello stesso nome tra i figli di Iafet e quelli di Sem (*tavola delle nazioni).

I discendenti di Mesec sono citati successivamente come mercanti di schiavi e di rame (Ez. 27:13), un popolo guerrafondaio che costituiva una minaccia dal nord (Ez. 32:26; 38:2–3; 39:1), e come una società tipicamente barbarica (Sal. 120:5). Lo stretto legame del nome con Tubal rende probabile l'identificazione con il popolo spesso nominato insieme *Tabâl* e *Musku* o *Mušku* nelle iscrizioni assire e *Tibarēnoi* e *Moschoi* in Erodoto. I *muš–ka–a–ia* sono per la prima volta citati negli annali di Tiglat–Pileser I (1100 a.C.) come aventi un'armata che contava 20.000 uomini al nord, e può essere che già un secolo prima fossero presenti nella regione a sud–est del mar Nero, quando i testi ittiti menzionano un Mitas in quell'area, in quanto questo nome è simile a quello del re dei muški nell'VIII sec. Sono menzionati negli annali di Tukulti–Ninurta II e Assurnasirpal II nel IX sec. e di Sargon nell'VIII. Sargon si riferisce al re di questo popolo come *mita–a*, nome che alcuni studiosi pensano sia da identificare con Mida della Frigia, il regno che subentrò agli ittiti in Asia minore, e che i Muški sono dunque equiparabili ai frigi. Il nome Mušku non è menzionato nelle iscrizioni achemenidi, ma Erodoto nomina i Moschoi stanziati nella XIX satrapia di Dario (3.94) e formanti un contingente nell'esercito di Serse (7.78). Questa informazione porta alla conclusione che Mesec si riferisce a un popolo che forse parlava una lingua indoeuropea, che entrò nell'area del Vicino Oriente dalle steppe del nord, e si impose sulla popolazione indigena di un'area dell'Anatolia orientale.

Bibliografia. S. Parpola, *Neo–Assyrian Toponyms*, 1970, pp. 252–253; R. D. Barnett, *CAH*, 3 ed., 1975, pp. 417–442; J. N. Postgate, *Iraq* 35, 1973, pp. 21–34. (T.C. Mitchell)

MESOPOTAMIA

Il gr. *Mesopotamia*, "tra i due fiumi", è la traslitterazione derivante dalla LXX che traduce l'ebr. *'ᵃram nahᵃrayim* (eccetto nel titolo del Sal. 60). Si trattava della terra fertile a est del fiume Oronte che comprendeva la parte alta e mediana dell'Eufrate e le terre bagnate dai fiumi Habur e Tigri, *cioè* l'attuale Siria orientale e il nord dell'Iraq. Ne facevano parte Caran (dove si trasferì Abramo dopo aver lasciato Ur in Babilonia) e le città circostanti, dove fu inviato Eleazaro per trovare moglie a Isacco (Gen. 24:10). La Mesopotamia era il luogo di provenienza di Balaam (Deut. 23:4; *Peor) e fu la terra dominata da Cusan–Risataim quando

opprimeva Israele (Giu. 3:8–10). Al tempo di Davide la Mesopotamia fornì carri e uomini a cavallo per aiutare i suoi nemici ammoniti (I Cro. 19:6). Questa notizia si accorda con le evidenze dell'occupazione di questa intera area da parte di popolazioni indo–ariane allevatori di cavalli, i mitanni e i hurriti (*corei) nel II mill.a.C.

Gli scrittori greci e romani successivi al IV sec. a.C. estesero l'uso del nome "Mesopotamia" per descrivere l'intera vallata tra il Tigri e l'Eufrate, cioè, l'attuale Iraq. Per questa ragione Stefano parlò della patria originaria di Abramo, Ur in Babilonia, come "Mesopotamia, prima che si stabilisse in Caran" (Atti 7:2). L'inclusione di mesopotamici insieme ai "Parti, Medi, Elamiti" potrebbe indicare che i giudei della diaspora di Babilonia fossero presenti in Gerusalemme per ascoltare Pietro (Atti 2:9). Così il NT segue l'uso più ampio del nome geografico, denotazione usata ancora da alcuni studiosi contemporanei. (Si veda anche *Aram, *Siria, e per la storia della regione, *Assiria e *Babilonia).

Bibliografia. *JNES* 21, 1962, pp. 73–92; *Aram* 1, 1989, pp.24–30, **in it.** *ER* 11, *s.v.* "Religioni della Mesopotamia", pp. 368–399; *EAA*, II Supp. (1970–1994), 3, pp. 605ss.; B. Hrouda, *La Mesopotamia*, Bologna, 2003. (D.J. Wiseman)

MESSAGGERO

Vedi *ambasciatore.

MESSIA

I. Nell'Antico Testamento

Questa parola, usata come titolo ufficiale per la figura centrale dell'attesa, è per la maggior parte un prodotto del giudaismo tardivo. Il suo uso è, naturalmente, convalidato dal NT, ma il termine si trova solo due volte nell'AT (Dan. 9:25–26).

L'idea di *unzione e di un unto è ben attestata nell'AT. Un esempio particolare, che ha spesso causato difficoltà agli studiosi dell'AT, è particolarmente utile per definire il termine. In Isaia 45:1 il persiano Ciro è chiamato il "suo (*cioè* di Yahweh) unto (*m*^{e}*šîḥô*)". Ci sono cinque aspetti che, alla luce del resto delle Scritture, sono chiaramente importanti per il principale filone del messianismo veterotestamentario. Ciro è un uomo scelto da Dio (Is. 41:25), incaricato di compiere uno scopo redentivo nei confronti del popolo di Dio (45:11–13), e un giudizio sui suoi nemici (47). Gli è dato il dominio sulle nazioni (45:1–3); e in tutte le sue azioni accade che l'agente vero e proprio è lo stesso Yahweh (45:1–7). Lo status di unto di Ciro mostra semplicemente che esiste un uso "secolare" (si fa per dire) della terminologia messianica (*cfr.* l'"unzione" di Azael, I Re 19:15; e la descrizione di Nabucodonosor come "mio servo", Is. 25:9). Non potremmo trovare un riassunto migliore della veduta veterotestamentaria della persona "unta"; inoltre, è abbastanza chiaro che questi cinque punti sono applicabili in modo supremo al Signore Gesù Cristo, che considerò se stesso come il compimento delle attese messianiche dell'AT. Alla luce di ciò, il piano migliore e più semplice per il nostro esame è quello di applicare la parola "messianica" a tutte quelle profezie che pongono sotto i propri riflettori una persona come figura salvifica (così Vriezen).

Quanto è antica l'attesa messianica? Un'influente linea di argomentazione in questo ambito (suggerita da Mowinckel) è che il Messia è una figura escatologica nel senso stretto del termine: cioè non semplicemente una figura della speranza futura, ma appartenente decisamente agli "ultimi giorni". Di conseguenza, dal momento che tutti i brani considerati più propriamente escatologici partono dal fatto già verificatosi della caduta della monarchia davidica, il Messia deve appartenere a tempi post–esilici, e non si rinviene quale argomento di predizione nei documenti pre–esilici., Brani apparentemente messianici appartenenti ai tempi monarchici andrebbero ritenuti brani che si riferiscono al re del momento, e senza significato messianico, cioè escatologico. La successiva redazione, si suggerisce, li avrà adattati in senso messianico, e i successivi scrittori messianici possono aver attinto da essi le immagini, ma in sé, questi testi non sono messianici.

Contro questa impostazione si è sostenuto (*p.e.* da parte di Knight), in modo convincente, che è difficile credere che i monarchi di cui parlano i libri dei Re possano essere stati invocati, o considerati realmente, nei termini usati per esempio nei Salmi regali. Più avanti sosterremo questa tesi; per il momento ci accontentiamo di affermare che questi brani indicano una concezione della regalità israelitica come tale, e nello stesso tempo un'attesa insita nell'ufficio regale stesso. Anche se Mowinckel ha giustamente sottolineato che il Messia deve essere considerato come una figura escatologica, certamente non tutti gli specialisti dell'AT sarebbero d'accordo che l'escatologia debba essere post–esilico (*cfr.*, *p.e.*, Vriezen), al contrario, ci si potrebbe chiedere se egli non abbia definito troppo rigidamente la nozione di escatologia. Se, per esempio, negasse la qualità di "escatologico" a ogni brano che parla della sopravvivenza e della vita di un residuo dopo

l'intervento divino, la conseguenza logica sarebbe quella di negare che il Signore Gesù Cristo fosse una figura escatologica e da qui contraddire l'idea biblica degli "ultimi giorni" (*p.e.* Ebr. 1:2; I Giov. 2:18). È molto più soddisfacente definire il Messia come una "figura teleologica". Israele era unico nella sua comprensione che la vita ha uno scopo. Essi possedevano questa consapevolezza fin dall'inizio (*cfr.* Gen. 12:1–3), e ciò fa di loro gli unici, veri storici del mondo antico.

Il collegamento specifico di questa speranza con una figura messianica del futuro non è per nulla dipendente dalla caduta storica della monarchia, in quanto la linea davidica fu un fallimento fin dall'inizio, e l'attesa, anche bramata, del Messia regale non deve andare tanto oltre il tempo di Salomone. Il nostro progetto sarà dunque quello di cercare nell'AT una "figura salvifica" e, associando questa ricerca alla teleologia israelitica piuttosto che a una ristretta escatologia, troveremo buone ragioni per affermare che una tale speranza fu abbracciata molto presto dal popolo eletto, prendendo origine dal famoso "proto–evangelo" di Genesi 3:15.

a) Il Messia quale antitipo delle grandi figure storiche

La visione teleologica che Israele aveva della vita terrena, come abbiamo già detto, era radicata nella conoscenza dell'unico Dio che si era rivelato a loro. La fedeltà e la coerenza di questo Dio forniva una chiave per comprendere il futuro, in quanto era necessario discernere per fede le cose che dovevano accadere. Dio aveva agito in modo "tipologico" e caratteristico per mezzo di alcune grandi figure e di eventi del passato e, poiché Dio non muta, egli agirà ancora allo stesso modo. Tre di queste grandi figure del passato furono particolarmente inserite nella trama messianica: Adamo, Mosè e Davide.

1. *Il Messia e Adamo.* Ci sono alcuni aspetti del futuro messianico che chiaramente rimandano allo stato edenico: per convenienza li raggruppiamo sotto due titoli: la prosperità (Am. 9:13; Is. 4: 2; 32:15, 20; 55:13; Sal. 72:16) e la pace (l'armonia nel mondo delle creature viventi: Is. 11:6–9; e nel mondo delle relazioni umane: Is. 32:1–8). Considerando la caduta e i suoi effetti sul mondo si può dire che queste furono le cose andate perdute nel momento in cui la maledizione di Dio fu applicata. Quando la maledizione è rovesciata e l'Uomo–Dio restaura tutte le cose, allora riappare lo stato edenico. Non si tratta semplicemente di una pia illusione ma di una estensione logica e giusta della dottrina della creazione operata da un Dio santo. Tutti i brani citati sopra riguardano il re messianico e la natura del suo dominio e del suo regno. Qui abbiamo a che fare con un'autentica ricapitolazione del primo uomo, che aveva il "dominio" sul resto del creato (Gen. 1:28; 2:19–20), ma che cadde quando permise che il suo dominio fosse usurpato (*cfr.* Gen. 3:13). Il dominio sarà restaurato nel Messia. Si può ammettere francamente che la nozione del Messia come nuovo *Adamo non è sviluppata né estesamente né specificamente, "ma probabilmente ci troviamo davanti a indicazioni sul fatto che l'ideologia regale a volte fosse influenzata dal concetto del re del paradiso" (Mowinckel). La dottrina neotestamentaria del "secondo Adamo" ha una chiara radice veterotestamentaria nei brani citati.

2. *Il Messia e Mosè.* Non è una sorpresa constatare che l'esodo e il suo personaggio più importante abbiano inciso nella mentalità di Israele al punto che il futuro fosse considerato proprio nella stessa ottica. Come fu documentato e presentato alle successive generazioni della nazione, il modello del primo esodo costituiva una rivelazione eterna di Dio (Es. 3:15). Il secondo esodo non viene sempre concepito su uno sfondo specificamente messianico. A volte si fa notare che Dio opererà ancora come fece all'epoca dell'esodo, in un modo ancora più grande, ma senza menzionare alcun uomo per mezzo del quale Dio opererà come fece all'origine per mezzo di Mosè (*p.e.* Os. 2:14–23; Ger. 31:31–34; Ez. 20:33–44, si noti "regnerà" nel v. 33: sembra che Mosè sia chiamato re in Deut. 33:5). A volte, comunque, la previsione del secondo esodo è messianico, *p.e.* in Isaia 51:9–11; 52:12 e Geremia 23:5–8. Di nuovo è doveroso notare che il tema è espresso, tutt'al più, in maniera inferenziale. Tuttavia, nel caso di Mosè possiamo andare un po' oltre, in quanto Deuteronomio 18:15–19 contiene la profezia secondo la quale il Signore farà sorgere un profeta "come me".

In generale, l'esegesi di questo brano ha optato esclusivamente per uno di due punti di vista: o qui è prevista la figura del Messia, o c'è un semplice riferimento alla provvidenziale presenza di una serie di profeti. Nelle opere recenti quest'ultima posizione ha avuto l'appoggio della maggioranza degli studiosi, sebbene a volte si è ammesso pure il senso messianico, anche se in maniera secondaria. Tuttavia, lo stesso brano sembra esigere entrambe le interpretazioni, perchè alcuni suoi aspetti possono essere soddisfatti soltanto con il riferimnto alla linea profetica, e altri solo in riferimento al Messia.

Il contesto stesso favorisce decisamente la prima interpretazione. Mosè mette in guardia continuamente i suoi ascoltatori contro le abominazioni cananee pone l'enfasi soprattutto sulle pratiche

divinatorie per conoscere il futuro. L'avvertimento è rinforzato da questa profezia sul profeta mosaico. Qui, dice Mosè, c'è l'alternativa israelitica alla divinazione; i viventi non devono consultare i morti, perchè il Dio di Israele parlerà al suo popolo per mezzo di un uomo suscitato a questo scopo. Questa sembra la promessa di una rivelazione continua; la predizione di un lontano Messia non avrebbe soddisfatto questo bisogno di guida di cui Mosè parla qui.

Ancora, i vv. 21–22, che forniscono un test per individuare i veri profeti, possono essere considerati come un'anticipazione della situazione che spesso si verificherà all'epoca dei profeti canonici, e che angosciava l'animo di Geremia (23: 9–32). Tuttavia, questa considerazione non ha il peso della precedente, in quanto non sarebbe improprio pensare alla previsione di un qualche test per l'identificazione del Messia. Un falso Messia è tanto probabile quanto un falso profeta e, di fatto, Gesù stesso giustificava le sue affermazioni indicando la coincidenza tra le sue parole e le sue opere, e i suoi oppositori giudei lo spingevano in continuazione a fornire un segno messianico.

Se consideriamo le parole di Mosè come la promessa profetica di una linea di profeti, allora esse sono state ampiamente adempiute. Ogni vero profeta era "come Mosè", in quanto la ragione della sua esistenza era quella di insegnare la dottrina di Mosè. Sia Geremia (23:9–32) sia Ezechiele (13:1—14:11), distinguono il vero profeta dal falso sulla base del contenuto del messaggio: il vero profeta ha una parola contro il peccato, il falso profeta no. Questo significa semplicemente che la teologia della vera *profezia deriva dal Sinai. Questa verità la troviamo anche in Deuteronomio, in quanto il tema della falsa profezia è posto nel capitolo 13, dove è richiesto in modo preciso che ogni profeta sia paragonato alla rivelazione dell'Esodo (vv. 5–11) e con l'insegnamento di Mosè (v. 18). Mosè è il profeta normativo; ogni vero profeta, in quanto tale, è un profeta "come Mosè".

Ma c'è un'altro aspetto dell'esegesi di questo brano. Secondo Deuteronomio 34:10, Mosè è unico, e come lui non ne esiste alcun altro. Indipendentemente dalla data di composizione di Deuteronomio, questa affermazione va nella direzione di una comprensione messianica di Deuteronomio 18:15–22: se Deuteronomio è un libro composto tardi, come sostengono alcuni, o se 34: 10 rappresenta un commento editoriale posteriore, allora siamo informati del fatto che nessun profeta, e neanche i profeti presi collettivamente, hanno adempiuto la predizione di 18:15–32.

Inoltre, se guardiamo allo stesso brano, bisogna dare particolare attenzione ai termini precisi con cui viene fatta la comparazione con Mosè. Il testo non dice, in un modo generale e indefinito, che sorgerà un profeta "come Mosè", ma specificamente un profeta che, nella sua persona e nella sua opera può essere paragonato a Mosè all'Oreb (v. 16). Ora questa comparazione non è stata adempiuta da nessuno dei profeti dell'AT. Mosè all'Oreb è stato il mediatore del patto; i profeti erano predicatori del patto e annunciavano ciò che sarebbe venuto dopo il patto. Mosè ha dato inizio; i profeti erano propagatori. Con Mosè, la religione di Israele è entrata in una nuova fase; i profeti hanno combattuto per il consolidamento e mantenimento di quella fase, e hanno preparato la strada per la fase successiva, alla quale miravano. Questa esigenza stringente dei vv. 15–16 può dunque essere ottemperata solo dal Messia.

Com'è possibile allora conciliare queste due interpretazioni? Abbiamo notato sopra, a proposito dell'esigenza continua di Israele della voce di Dio, che un lontano Messia non avrebbe potuto rispondere a quell'esigenza. Dicendo questo ci siamo espressi come se le informazioni di cui disponiamo nel XX sec. fossero a disposizione all'antico israelita. Questo brano prevede sicuramente il profeta Messia, ma non dice niente del "quando" apparirà. Soltanto il passare del tempo poteva far comprendere questo. Ecco allora come le due interpretazioni si conciliano: per quanto riguarda i profeti, la situazione per Israele era identica a quella concernente i re (si veda oltre). La linea dei re procedeva all'ombra della promessa del futuro grande re, e ogni re che si succedeva veniva acclamato in termini deliberatamente messianici, sia per ricordare la vocazione a un certo tipo di regno sia per esprimere il desiderio nazionale che alla fine sarebbe arrivato un Messia. La stessa cosa vale per i profeti. Anch'essi vivono all'ombra della promessa; anch'essi hanno un modello a cui adeguarsi. Ogni re deve essere, per quanto gli riesce, come il re del passato (Davide) fino al tempo in cui giungerà colui che è capace di reinterpretare il tipo davidico di re ed essere il re del futuro; allo stesso modo, anche, il profeta deve essere, per quanto nelle sue possibilità, come il profeta del passato (Mosè) fino alla venuta di colui che è in grado di reinterpretare il tipo mosaico ed essere il profeta, il legislatore e il mediatore del futuro, nuovo patto.

3. *Il Messia e Davide.* Giacobbe in punto di morte è presentato (e non c'è motivo di dubitare dell'ascrizione) nell'atto di profetare sul futuro dei suoi figli. La profezia su Giuda ha, non senza motivo, attirato maggiore attenzione (Gen. 49: 9–10). Il dibattito si è necessariamente focalizzato sul significato di *'aḏ kî yāḇô' šîlôh.* Ezechie-

le 21:32 ("finchè non venga colui a cui appartiene il giudizio e al quale lo rimetterò") sembra suggerire l'interpretazione: "finché venga colui al quale esso appartiene", e ciò rappresenta indubbiamente l'approccio più venerabile al problema. Più recentemente si è assunta l'ipotesi che qui siamo in presenza di un giro di parole di tipo accadico: "il suo (*cioè* di Giuda) scettro". In tutti i modi qui è indicato che a Giuda come tribù è assegnato il governo, e si prevede qualche regnante preminente della tribù come colui che porterà a compimento la sovranità. Ciò è accaduto con Davide di Giuda, in un senso iniziale e a un tempo normativo. Infatti, tutti i successivi re erano, nel bene e nel male, comparati con Davide (*p.e.* I Re 11:4, 6; 14:8; 15: 3, 11–14; II Re 18:3; 22:2). Tuttavia, una cosa è capire che Davide, come dato di fatto, è stato un re normativo (un modello), cosa completamente diversa è dire perché sarebbe stato il tipo del re del futuro. La profezia di Natan (II Sam. 7:12–16) non esige esplicitamente un singolo re come suo adempimento ma predice, piuttosto, per Davide una dinastia stabile, un regno e il trono. Dobbiamo allora presumere che come dalla fine del regno di Salomone cominciò a registrarsi un declino, l'epoca davidica brillava sempre più nella memoria di Israele, e la speranza si è cristallizzata sul "Davide" del futuro (*p.e.* Ez. 34:23). Questa aspettativa si vede in particolare in due gruppi di brani: *i*) nei Salmi, ce ne sono alcuni che hanno come tema centrale il re, fornendo per quest'ultimo un identikit e un modello di comportamento molto precisi. Riassumendo questi tratti abbiamo che questo re: sperimenta l'opposizione del mondo (2:1–3; 110:1), ma in quanto vincitore (45:3–5; 89:22–23), e grazie all'opera di Yahweh (2:6, 8; 18:46–50; 21:1–13; 110:1–2), stabilisce il suo dominio mondiale(2:8–12; 18:43–45; 45:17; 72:8–11; 89:25; 110:5–6), fondato su Sion (2:6) e caratterizzato da una preoccupazione di fondo per la moralità (45:4, 6–7; 72:2–3, 7; 101:1–8). Il suo regno è eterno (21:4; 45:6; 72:5), di pace (72:7), prospero (72:16) con una riverenza inequivocabile nei confronti di Yahweh (72:5). Superiore tra gli uomini (45:2, 7), è amico del povero e nemico dell'oppressore (72:2–4, 12–14). Sotto la sua guida il giusto fiorisce (72:7). È ricordato per sempre (45:17), possiede un nome eterno (72:17) ed è oggetto di una lode infinita (72:15). In relazione a Yahweh è il destinatario delle sue benedizioni eterne (45:2). È l'erede del patto di Davide (89: 28–37; 132:11–12) e del sacerdozio di Melchisedec (110:4). Appartiene a Yahweh (89:18) gli è fedele (21:1, 7; 63:1–8, 11). È suo figlio (2:7; 89:27), seduto alla sua destra (110:1), ed è egli stesso di natura divina (45:6).

Qui ritroviamo chiaramente il modello messianico che abbiamo già visto per Ciro. È inconcepibile che tali nozioni fossero applicate direttamente in modo personale ad alcuno della serie di monarchi che succedettero a Davide in Giuda. Dunque, o qui abbiamo la più sfacciata adulazione che si sia mai vista, o l'espressione di un grande ideale. Per quanto riguarda l'ascrizione della divinità nel Salmo 45:6 è necessario qualche commento. Indubbiamente, ci sono modi per evitare l'attribuzione al re del titolo di "Dio" (si veda Johnson), ma queste interpretazioni non sono necessarie alla luce del fatto, chiaramente attestato altrove nell'AT, che era atteso un Messia divino. Il v. 7, in cui ci si rivolge ancora al re parlando di "Dio il tuo Dio", non costituisce un argomento contro l'attribuzione della deità da parte di questo salmo. È chiaro che dobbiamo capire che c'è qualche differenza tra Dio e il re, anche se il re può essere chiamato "Dio", ma ciò non suscita alcuna sorpresa, in quanto la stessa cosa deve essere tenuta presente nell'attesa messianica, come vedremo, e anche nel caso, per esempio, dell'*Angelo del Signore, il quale è anch'egli divino e a un tempo distinto da Dio.

ii) Isaia 7—12, *ecc.* La trattazione più ampia del tema davidico–messianico si trova in Isaia 1—37 e in particolare nell'unità indipendente dei capp. 7—12. Dal 745 a.C. in poi le pressioni sull'Occidente esercitate dalla rinascita dell'imperialismo assiro obbligavano tutti gli stati del Vicino Oriente a preoccuparsi della propria sicurezza. Aram e Israele (Efraim) si allearono per difendersi a vicenda e cercarono di creare un fronte unico territoriale. Quando, come sembra, Giuda si mantenne estranea a quest'alleanza siro–efraimita, furono esercitate pressioni per indurre il regno del sud a cambiare idea. Non è necessario ripercorrere il corso degli eventi (*cfr.* II Re 15:37–16:20; II Cro. 28); piuttosto, dobbiamo concentrarci sulla posizione di Isaia a riguardo. È chiaro che egli da un lato considerava il pericolo transitorio (7:7, 16), dall'altro lo vedeva come un momento cruciale per il futuro del popolo di Dio. Se, a fronte del pericolo, ci fosse stato un rifiuto di trovare la sicurezza unicamente in Yahweh cercandola al contrario in qualche sorta di alleanza terrena, allora non era solo l'attuale re (Acaz) a mostrarsi infedele, ma tutta la dinastia davidica; avrebbe significato un rifiuto deciso e definitivo delle promesse e delle dichiarazioni di Dio e da qui sarebbe conseguita un destino funeste. Per questa ragione egli identifica Acaz con la dinastia (7:2, 13, 17), appellandosi a una politica di totale abbandono a Yahweh (7:4, "Guarda di startene calmo e tranquillo"), avvertendo che la questione della

fede determinerà la carriera futura della dinastia e della nazione (7:9). Nel nome di Yahweh offre un segno di tale grandezza che avrebbe praticamente costretto a credere (7:10–11) e quando questo segno fu rifiutato, il profeta parlò di un altro segno, Emmanuele, nel quale la speranza della nazione è vista come travolta dal trionfo dell'Assiria (7:14–16).

In 7:1–25 c'è dunque una logica. C'è un momento in cui la fede è proposta in modo decisivo, e oltre questa offerta c'è solo il destino di distruzione riservato all'incredulità. Ma per Isaia ciò crea tanti problemi quanti ne risolve. Una cosa è dire che Acaz è condannato per la sua incredulità, trascinando con sé la dinastia e la nazione. Ma cosa ne è delle promesse? È possible che Dio ripudii le sue parole? È possibile che la promessa di un re davidico decada semplicemente perché Acaz in maniera infedele rifiuta di identificarsi con esso? Può il piano messianico di Dio dipendere a tale punto dalle scelte di un uomo? È questo problema che Isaia affronta in questa sezione del libro e il suo pensiero si impernia sulla figura dell'Emmanuele.

L'Emmanuele deve essere compreso in primo luogo a partire da ciò che è detto della sua nascita, descritta come un "segno" e come nascita da una *'almâ*. Il significato dato da Isaia non è per nulla senza ambiguità. Nell'AT "segno" è usato come un qualcosa che persuade (come in 7:11; *cfr.* Deut. 13:1) e che necessita di una conferma futura (*p.e.* Es. 3:12). In che senso l'Emmanuele è un "segno"? A proposito della madre dell'Emmanuele la stragrande maggiornaza delle opinioni degli specialisti sostiene che la parola *'almâ* significa una giovane donna in età di sposarsi, in questo caso, in quanto incinta, deve essere sposata, anche perché se Isaia avesse voluto intendere *virgo intacta* (vergine) avrebbe dovuto usare un'altra parola, *b*^{e}*ṯûlâ*. La questione comunque, non è chiusa, come vogliono far credere alcuni commentatori. "Partendo da una panoramica di dati non biblici possiamo tranquillamente concludere che la parola *'almâ*, nei limiti della possibilità di accertare il fatto, non è stata mai usata per una donna sposata", questa è l'opinione di E.J. Young (*Studies in Isaiah*, 1954, p. 170); e delle altre otto ricorrenze nella Bibbia non c'è ragione, in alcun caso, di presupporre uno stato matrimoniale. È particolarmente degna di nota la sequenza di Genesi 24:14, 16, 43: il servo di Abramo prega per una "ragazza" (v. 14, *na*^{a}*râ*); quando vede Rebecca conclude che è da maritare ma non è sposata (v. 16 *b*^{e}*ṯûlâ,* nessun uomo l'aveva conosciuta); in base a questa conoscenza egli riassume tutta la storia per la famiglia di Rebecca, usando *'almâ* (v. 43). Tra le altre cose, è importante chiedersi perchè, se *b*^{e}*ṯûlâ* è virtualmente un termine tecnico per "vergine", esso deve essere qualificato in diverse occorrenze come accade in Genesi 24:16 (*cfr.* Lev. 21:3; Giu. 11:39; 21:12). Ci sono, di fatto, buoni motivi per sostenere che Isaia ha usato *'almâ* in quanto è il termine ebraico che meglio esprime il concetto di *virgo intacta* e che Matteo non fece alcuna forzatura nell'accettare la traduzione (della LXX) *parthenos* (Matt. 1:23).

In secondo luogo, Isaia pone Emmanuele nel contesto della speranza di Israele. I capp. 7—11 formano un'unità di insegnamento profetico in cui 7:1—9:7 si concentra sul regno del sud (Giuda) e 9:8—11:16 sul nord (Giacobbe, 9:8). Ogni sezione presenta le stesse quattro sottosezioni: il momento della decisione (7:1–17; 9:8—10:4), il giudizio (7:18—8:8; 10:5–15), il resto (8:9–22; 10: 16–34) e la gloriosa speranza (9:1–7; 11:1–16). Seguendo lo sviluppo di questa sequenza abbiamo che il bambino prodigio, Emmanuele (colui che possiede il paese, 8:8, e la sicurezza, 8:10, del suo popolo), diventa, man mano che l'enfasi si chiarisce, il liberatore regale di 9:1–7 e il re giusto di 11:1–16. In ogni caso egli regna su scala universale (9:7; 11:10) mentre permane sempre il mistero intorno alla sua persona. In 9:5–6 colui che siede sul trono di Davide (v. 7) è anche "Dio potente", e alla luce di un identico e inequivocabile riferimento a Yahweh fatto con le stesse parole in 10: 21, è scorretto, dal punto di vista esegetico, rifiutare sia la traduzione sia la sua chiara implicazione qui, come pure in 11:1, 10, dove colui che è il rampollo di Isai è anche la sua radice.

Terzo, dobbiamo cercare di collegare Emmanuele e Maher–shalal–hash–baz (8:1–4). Abbiamo già notato un problema a proposito dello status di segno dell'Emmanuele, vale a dire se deve essere considerato come un elemento teso a convincere e persuadere nel presente o come qualcosa che costituisce una conferma nel futuro. L'implicazione di 7:15–17, secondo la quale egli sarebbe venuto dopo la devastazione assira di Giuda, sembrerebbe risolvere la questione. Eppure Isaia appare, con una certa dose di enfasi e consapevolezza, di trasferire al suo figlio lo status del segno immediato (8:1–4) e nel resto dei capp. 8—9 c'è un contrasto evidente tra questo figlio dal nome quadruplice indicante il destino (8:1–4) e uno la cui nascita si verificherà nei "tempi a venire" (8: 23) e che ha un quadruplice nome di gloria (9:5). È possibile che Isaia abbia cambiato opinione su Emmanuele e sulla data della sua nascita? Come dobbiamo comprendere altrimenti questa evidente strana tensione? Ci avviciniamo a una soluzione se presupponiamo che fin dall'inizio Isaia con-

siderava la nascita dell'Emmanuele una conferma del rifiuto divino di Acaz e della dinastia davidica rappresentata da questi: il grande, atteso re sarebbe nato dalla linea di Acaz per ereditare un titolo vuoto, una corona insignificante, e un popolo soggiogato. Se l'Emmanuele fosse nato lì, in quel momento, questo sarebbe stato lo scenario; quando l'Emmanuele nacque, come sappiamo, le cose stavano ancora allo stesso modo. Isaia sposta con cautela la nascita dell'Emmanuele dal presente verso un futuro senza data, sostituendo la nascita di suo figlio con la data aperta di "tempi a venire" (8:23).

b) Altre figure messianiche

1. Il Servo. Isaia 40—55 è dominato da un ritratto messianico del Servo (42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12). Il Servo è l'unto di Yahweh (42:1), esercita le funzioni regali di "giudizio" (*mišpāṭ*, 42:1, 3–4) e dominio (53:12), mostra preminentemente i segni di un profeta (49:1–2; 50:4), estende il ministero ai gentili (42:1, 4; 49:6b) e a Israele (49:5–6a), è l'agente di una rivelazione (42:1, 3–4) e di una salvezza mondiale (49:6) e, non in quanto sacerdote, ma come vittima, si sottomette volontariamente a una morte interpretata in senso sostitutivo alla maniera dei sacrifici levitici (53: 4–6, 8, 10–12).

Il legame tra il primo canto del Servo e il suo contesto può essere visto nel doppio "ecco" di 41: 29; 42:1. Il primo versetto è il punto culminante della consapevolezza di Isaia dei bisogni dei gentili; il secondo è l'introduzione di uno che porterà *mišpāṭ* ai gentili ("la religione di Yhaweh considerata come un sistema di ordinamenti morali", Skinner, *Isaiah*, 1905, *ad loc.*). Sia in rapporto alla creazione (40:12–31) sia in rapporto alla storia (41:1–29) il Dio di Israele è l'unico Dio. Ciò rappresenta la base per una parola di conforto diretta a Israele (40:1–11; 41:8–20) ma espone anche la triste condizione di gran parte del mondo creato e storico (40:18–20, 25; 41:5–7, 21–24, 28–29). Il Servo è divinamente eletto (42:1) proprio per far fronte a questi bisogni (42:1b, 3b–4).

Tra il primo e il secondo canto del Servo si sviluppa un significativo movimento di pensiero. Il primo canto non pone il problema dell'identità del Servo ma si concentra sul suo compito. Tuttavia, non appena Yahweh ha confermato questo compito come sua volontà per il Servo (42:5–9) e si è impegnato direttamente per il suo compimento (42:10–17), il profeta si volge alla situazione penosa di Israele (42:18–25). Questo brano significativo deve essere attentamente valutato da tutti coloro che vogliono comprendere questa parte centrale della letteratura isaiana: la nazione di Israele è cieca, sorda (vv. 18–19), schiava (v. 22), sotto il giudizio per il peccato (vv. 23–25a) e spiritualmente insensibile (v. 25b). Così, la sequenza dei capitoli ci ha fatto capire che il Servo non può essere la nazione. Ma Isaia non ha la preoccupazione che abbiamo noi per l'identità del Servo e procede (43:1–44:23) a indicare, sotto forma di promessa, che i bisogni sia politici (43:1–21) sia spirituali (43:22–44:23) di Israele saranno colmati da Yahweh. Per quanto concerne la prima categoria di bisogni, la sua risposta è Ciro (44:24—48: 22), davanti al quale cadrà Babilonia (46:1–47:15) e grazie al quale Israele sarà liberato dalla cattività (48:20–22).

Una preoccupazione di grande peso in Isaia 48 è la condizione di peccato di Israele (vv. 1, 4–5, 7–8, 18, 22). Due cose si trovano così l'una al fianco dell'altra: liberazione da Babilonia e perseveranza nel peccato. Il v. 22 è un apice appropriato e, allo stesso tempo, un'introduzione altrettanto appropriata al secondo canto. Un cambio di residenza (da Babilonia alla terra di Israele) non è ancora un cambiamento del cuore; il popolo può essere tornato nel paese, ma deve tornare ancora a Yahweh. Quanto promesso in termini di redenzione spirituale (43:22—44:23) deve essere compiuto dal Servo che eredita il nome che il popolo ha perso (49:3; *cfr.* 48:1) e, senza nulla togliere al compito di portare la salvezza ai gentili, egli aggiunge il compito di portare Giacobbe a Yahweh (49:5–6).

Il contenuto del terzo canto mostra il Servo come qualcuno che è completamente obbediente, che per ubbidienza soffre, e contestualmente il profeta distingue il Servo anche dal residuo fedele tra il popolo di Dio. In contrasto con Sion, scoraggiato (49:14–26) e che non risponde (50:1–3), il Servo risponde a Yahweh (50:4–5) con una fede gioiosa e ottimista (50:6–9) e diviene l'esempio di tutti coloro che temono Yahweh (50:10): di fatto, a parte il Servo, l'uomo è lasciato alle proprie capacità di auto–comprensione e sotto la disapprovazione divina (50:11).

L'invito implicito a guardare ("ecco", 52:13) è in effetti l'apice di diversi messaggi rivolti ai fedeli (51:1, 4, 7) considerati sia come persone sia come tipo di Gerusalemme/Sion (51:17; 52:1). Dunque, Isaia continua a distinguere il Servo dal resto fino a quando egli si presenta in termini "inequivocabilmente individuali" (H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1965, p. 52), trionfante sulla scena internazionale (52:13–15), rifiutato (53:1–3), che porta i peccati (4–6), colui che soffre volontariamente per l'ingiustizia, destinato ad avere "la sepoltura fra gli empi, ma nella sua morte egli è stato con il ricco" (7–9), ancora vivente per dispen-

sare i frutti della sua morte, degno dell'approvazione divina: *fra i molti io gli conferirò possesso e coi potenti spartirà la preda*(10–12 Nardoni). Non è dimenticata, in tutto questo quadro, l'universalità dell'opera di redenzione del Servo. L'appello va prima alla sterile Sion (54:1–17) per farla entrare nella pace(54:10) e concederle l'eredità della giustizia (54:14, 17), e poi all'intero mondo per godere di una libera salvezza (55:1–2) e delle benedizioni promesse a Davide (55:3).

La delineazione del Servo è così chiara e unificata, ma la persona del Servo conserva i suoi elementi di opportuno mistero: un uomo tra gli uomini (53:2–3) che è anche "il braccio del Signore" (53:1). Mowinckel fa risaltare la giusta enfasi in 53:1: "Chi avrebbe potuto credere a quello che abbiamo annunziato? Chi avrebbe potuto scorgere in questo il braccio di Yahweh?" Poiché il braccio di Yahweh non è altro che lo stesso Yahweh (52:10) che continua ad agire come agì nell'esodo e al mar Rosso per redimere e riscattare (51:9–11).

2. *Il Conquistatore unto.* La terza sezione della letteratura isaiana completa la predizione messianica. Isaia ha mostrato nei capp. 1—37 un re mondiale senza indicare il modo in cui anche i gentili sarebbero stati raccolti. Nella delineazione del Servo ha previsto una salvezza universale, che conduce sotto l'autorità di Davide tutti i redenti. Entrambe queste sezioni contemplavano, senza enfatizzarla, la realizzazione della vendetta di Yahweh sui suoi nemici (*p.e.* 9:3–5; 42:13, 17; 45: 16, 24; 49:24–26). Ora predomina questo tema, in quanto entra in scena una figura che, come il re (11:2, 4) e il Servo (42:1; 49:2), è unto con lo Spirito e con la Parola (59:21).

La visione della casa mondiale di preghiera (56: 1–8) rischia di essere sommersa sotto il peso dei prìncipi che perseguono i loro interessi (56:9–12), della corruzione religiosa (57:3–13), dell'incapacità di giungere alle altezze della vera religione spirituale (58:1–14) e di trovare la via della pace (59: 1–8). In queste circostanze e in assenza di un altro Salvatore, è lo stesso Yahweh a indossare le vesti della salvezza (59:16–20) mandando un redentore a Sion. Tuttavia, in modo misterioso, il patto che ne segue è stabilito con uno dotato dello Spirito di Yahweh che pronuncia le parole di Yahweh (59: 21), ma chiaramente quest'opera orientata a Sion è di portata mondiale perché subito si ode la chiamata universale (60:1–3). In un modo che ricorda il metodo letterario dei capp. 40—55, l'affermazione che Yahweh accellererà il compimento della visione (60:22) si unisce alla testimonianza di uno pieno di Spirito e della Parola per confortare (61: 1–2a) e per vendicare (v. 2b). L'opera di conforto occupa il profeta fino alla fine del cap. 62 ed ora è l'inviato che si mette le vesti della salvezza (61:10–11) come precedentemente aveva fatto lo stesso Yahweh (59:16–17). L'onnipotente (63:1–6) lega l'opera di redenzione alla sua controparte di vendetta in cui una figura che agisce da solo (come Yahweh era solo, 59:16), calca l'uva nel tino ed esige un pagamento completo.

Nella sua persona, questo conquistatore messianico è difficilmente differenziabile dal re e dal Servo. Ha lo stesso potenziamento spirituale; è un uomo tra gli uomini. Ma altri due elementi emergono. In primo luogo, è descritto come conquistatore di Edom, compito svolto da nessun altro israelita al di fuori di Davide (*cfr.* Num. 24: 17–19). Possiamo non cogliere qui l'identità tra il conquistatore unto e il Messia davidico? In secondo luogo, nello sviluppo del tema, è lui che alla fine indossa le vesti della salvezza e della vendetta come aveva fatto Yahweh stesso (59:16–17). Ancora una volta, il profeta introduce un motivo messainico: l'identità e la differenziazione tra Yahweh e il suo Unto.

3. *Il Germoglio.* In questa denominazione messianica c'è una serie di predizioni unite tra loro in modo molto bello. Geremia 23:5–8 e 33:14–22 sono praticamente identici. Yahweh farà sorgere un germoglio "a Davide". Si tratta di un reai cui giorni Israele sarà salvato. Il suo regno è caratterizzato dal giudizio e dalla giustizia. Il suo nome è "Yahweh nostra giustizia".

Il secondo di questi brani collega la profezia sul Germoglio con l'affermazione che i sacerdoti non mancheranno mai di un uomo che offra sacrifici. Questo elemento potrebbe apparire estraneo se non fosse per l'uso successivo che Zaccaria fa della stessa figura messianica. In Zaccaria 3: 8 Giosuè e i suoi colleghi sacerdoti sono definiti un presagio per il proposito divino di far venire "il mio servo, il Germoglio", che compirà l'opera sacerdotale di rimuovere in un solo giorno l'iniquità del paese. Ancora, in 6:12–15, Zaccaria torna al tema del Germoglio, che crescerà, costruirà il tempio di Yahweh, sarà un sacerdote assiso sul suo trono, e godrà una pace perfetta con Yahweh, sulla base di un'alleanza. Il Germoglio è chiaramente il Messia nell'esercizio dei suoi uffici sacerdotale e regale. È il compimento del Salmo 110, con la sua designazione del re come un sacerdote eterno secondo l'ordine di Melchisedec.

Giunti a questo punto, ci si può riferire a Isaia 4:2–6. Il riferimento messianico del v. 2 è materia di discussione, ed è spesso negato ma, considerando che i versetti successivi si accordano perfettamente con l'uso del Germoglio nei brani appena citati, non è necessario negare l'inferenza che

vede la presenza del Messia anche in questo brano. Egli è il Germoglio di Yahweh, ed è associato all'opera sacerdotale di purificare le brutture delle figlie di Sion (v. 4), e al dominio regale di Yahweh in Gerusalemme (vv. 5–6). La figura del Germoglio riassume ciò che Isaia ha altrove approfondito e analizzato nell'opera del re, del Servo e del conquistatore. Sono presenti i motivi messianici dell'umanità e della divinità, dell'identità e della distinzione nella deità, in quanto il Germoglio "appartiene a Davide" eppure è di Yahweh: l'immagine stessa parla della sua origine e della sua natura; è "il mio servo", eppure il suo nome è "Yahweh nostra giustizia".

4. *La progenie della donna.* Abbiamo notato in tutto questo studio che è sottolineata l'umanità del Messia. In particolare, l'origine umana è spesso descritta facendo riferimento alla madre. Sebbene sia facile esagerare piccoli dettagli, tuttavia si dovrebbe notare che sia Emmanuele (Is. 7:14) sia il Servo (Is. 49:1) rientrano in questo modello. Similmente, Michea 5:2 parla di "colei che deve partorire", e molto probabilmente il testo difficile di Geremia 31:22 si riferisce al concepimento e alla nascita di un bambino importante. La profezia più significativa sulla progenie della donna, quella da cui può essere derivata l'intera nozione, è data in Genesi 3:15. È divenuto una sorta di luogo comune rifiutare qui ogni riferimento messianico, e considerare il versetto come "un'affermazione alquanto generale sull'umanità e sull'avversità di questa nei confronti dei serpenti" (Mowinckel). Ma da un punto di vista esegetico non è corretto isolare il versetto dal suo contesto e considerarlo in termini eziologici. Per comprendere appieno la forza della promessa fatta in 3:15 dobbiamo porre attenzione alla parte svolta dal serpente nella tragedia della caduta. Genesi 2:19 mostra la superiorità dell'uomo sugli animali. Il creatore, nella sua misericordia, spiega all'uomo la differenza tra lui e gli animali: egli può imporre il suo ordine su di loro ma tra di essi non si trova alcun "aiuto conveniente". Il suo simile non si trova nel regno animale.

Ma ora, in Genesi 3, siamo di fronte a un altro fenomeno: un animale parlante, un animale che in qualche modo si è elevato al di sopra del suo status e si presenta uguale agli uomini, in grado di impegnarsi in una conversazione intelligente, e perfino come il suo superiore, capace di istruirlo su temi nei quali questi è stato ingannato, per fornirgli quella che pretende di essere la giusta interpretazione del comandamento e della persona di Dio. Il serpente parla come uno capace di valutare Dio e trovarlo mancante, in grado di discernere i pensieri intimi dell'Altissimo, e di svelare le sue motivazioni nascoste! Non solo, egli mostra un'aperta ostilità nei confronti di Dio; un odio del suo carattere, una prontezza a distruggere il suo piano di creazione, a sbeffeggiare l'Altissimo. È semplicemente riduttivo vedere nel serpente lo spirito dell'irrefrenabile curiosità umana (Williams) o cose di questo genere. La Bibbia conosce solo ***un*** essere capace di mostrare questa empia arroganza, questo odio verso Dio, e non è un caso che il serpente dell'Eden divenga "il dragone, il serpente antico, il Diavolo cioè Satana" in Apocalisse 20:2. Ma dove il peccato abbonda, la grazia sovrabbonda, e così, proprio nel momento in cui Satana sembra trionfare, si afferma che la progenie della donna schiaccerà e distruggerà Satana. La progenie sarà ferita nel farlo, ma sarà vittorioso. La progenie della donna rovescerà l'intera calamità della caduta.

5. *Il Figlio dell'Uomo.* Su Daniele 7, un brano che ha fatto nascere così tanti dibattiti e differenze di opinione, qui è possibile, come per altri temi trattati, presentare soltanto un punto di vista. L'essenza della visione è la scena del giudizio in cui il Vegliardo dispone delle potenze terrene e ostili, – si noti la ricomparsa del motivo regale del Salmo 2–, ed ecco venire "con le nuvole del cielo uno simile a un figlio d'uomo" che riceve una signoria universale ed eterna. È chiaro che il riferimento qui deve essere in qualche modo posto in relazione con il dominio universale già osservato nei brani messianici, anche se il problema dell'identità di "uno simile a un figlio d'uomo", se cioè sia un individuo messianico, oppure una personificazione del popolo di Dio, non va risolto in modo superficiale. Si sostiene che i vv. 18 e 22 parlano di giudizio e che il regno è dato ai "santi dell'Altissimo", e che dunque la ragione esige che con la singola figura dei vv. 13–14 si debba intendere gli stessi destinatari del regno.

Tuttavia, possiamo notare che c'è una duplice descrizione delle bestie nemiche dei santi. Il v. 17 dice "queste quattro bestie sono quattro re" e il v. 23 dice che la quarta bestia "è un quarto regno". Le figure dunque sono sia individuali (re) sia collettive (regni). Dobbiamo adottare lo stesso riferimento preliminare per "uno simile a un figlio d'uomo". Poi dobbiamo considerare la relazione re – regni nel suo contesto veterotestamentario. Il re viene prima, e il regno ne è derivato. Non è il regno che dà forma al re ma il contrario. Quanto alle bestie/re, sono i nemici personali del regno dei santi, e coinvolgono i propri regni; allo stesso modo, "uno simile a un figlio d'uomo" riceve il dominio universale, e in questo è implicito anche il dominio del suo popolo (*cfr.* Il tema della signoria di Israele in e per mezzo della signoria

del conquistatore, Is. 60, *ecc.*). Sulla base di queste considerazioni si sostiene che "uno simile a un figlio d'uomo" è una figura messianica individuale. In quanto tale, egli si colloca perfettamente nel quadro generale della serie di aspettative: è un re, sperimenta l'opposizione del mondo, ma che ottiene il dominio universale grazie allo zelo del Signore, *cioè* dal Vegliardo, nel simbolismo di Daniele; è un uomo, in ragione del suo titolo, sebbene egli non abbia origine tra gli uomini ma viene "con le nuvole del cielo", posizione questa tipica di Dio (si veda, *p.e.*, Sal. 104:3; Na. 1:3; Is. 19:1). Qui abbiamo la stessa polarità di umano e divino che troviamo quasi senza eccezione in tutto il messianismo dell'AT e che dunque a questo punto non deve destare sorpresa.

6. *Il Principe unto.* Se c'è un brano veterotestamentario che ha attirato più indagini e ipotesi di qualunque altro, questo è Daniele 9:24–27. Tuttavia non è superfluo tentare di indicare una o due cose generali a suo riguardo e, visto che abbiamo inziato la nostra panoramica con un "principe unto" secolare, Ciro, sembra appropriato e per ragioni di ordine, concluderla parlando del Messia unto stesso.

I versetti si dividono in due parti disuguali: chiaramente. 25–27 indicano un programma da realizzarsi nella storia. Esso inizia con l'ordine di ricostruire Gerusalemme (v. 25), da cui inizia un periodo di 62 settimane che arriva fino alla venuta di "un unto, di un capo". Il v. 26 parla di ciò che accade "dopo le sessantadue settimane", e il v. 27 parla di una "fine decretata". Il v. 24, tuttavia, sta per conto proprio, in quanto fornisce un resoconto completo degli obiettivi che saranno così raggiunti: tre sono negativi, far cessare la perversità, porre fine al peccato ed espiare (*kipper*, pagare il prezzo dell'espiazione) l'iniquità; tre sono positivi, introdurre una giustizia eterna, attestare la veracità della visione e del profeta, e ungere un luogo santissimo (altrove riferito alla parte più interna del santuario del tabernacolo, Es. 26:33, l'altare dei sacrifici, 29:37, il tabernacolo e tutti i suoi arredi, 30:29, l'incenso, 30:36, le porzioni sacerdotali delle offerte di cereali, delle offerte per il peccato, delle offerte per la colpevolezza, Lev. 2: 3, 10; 6:17, 25; 7:1, 6, il pane di presentazione, 24: 9 [Num. 4:7], e ogni cosa consacrata, comprese le persone, Lev. 27:28). Sebbene in queste indicazioni sugli obiettivi ci siano alcune difficoltà per singole parole e per qualche espressione unica, non può essere posto in dubbio il significato generale, cioè: "che l'epoca messianica deve essere contrassegnata dall'abolizione e dal perdono dei peccati, e da una giustizia senza fine" (S. R. Driver, *Daniel*, 1900, p. 136).

È molto difficile vedere in che modo tali gloriosi obiettivi siano spiegabili nei termini di quelle interpretazioni che concentrano la profezia su Antioco Epifane: secondo quest'interpretazione, 7 "settimane" intercorrono tra la profezia di Geremia (*cfr.* Dan. 9:2) e l'unzione del principe, Ciro; 62 coprono la storia di Gerusalemme fino al sacerdozio di Onia III nel 175 a.C. che fu "soppresso", sebbene fosse unto, essendo assassinato e rimpiazzato da suo fratello. Il "capo" del v. 26 è lo stesso Antioco. Ma ci si potrebbe ragionevolmente chiedere, dove si colloca la fine della trasgressione, il pagamento del prezzo dell'espiazione, l'inizio di una giustizia senza fine?

Applicare il testo al Signore Gesù Cristo non richiede un esercizio del senno di poi più grande di quanto non esiga la teoria che lo applica ad Antioco; al contrario, l'interpretazione cristologica rende più giustizia alle singole espressioni oltre che soddisfare completamente gli scopi elencati al v. 24. Il periodo tra il decreto e l'unzione del principe è in totale di 69 settimane (v. 25, *lett.*, "dal momento in cui è uscito l'ordine ... ci saranno sette settimane e sessantadue settimane"). La divisione in due periodi può ben riferirsi al periodo che va da Ciro a Esdra–Neemia (periodo importante nella storia della città), e da allora all'arrivo di "un unto, un capo". Durante questa settimana l'unto "stabilirà un patto con molti" (v. 27) e porrà fine ai sacrifici, anche se, come sappiamo, la futile uccisione rituale di animali, dopo il calvario, continuò fino a quando il desolatore distrusse lo stesso tempio.

Una cosa è distorcere le parole per creare forme non naturali allo scopo di farle coincidere con una conoscenza acquisita a posteriori. Cosa alquanto diversa è rifiutare l'aiuto della conoscenza posteriore per chiarire i punti oscuri. Che Daniele fosse istruito ad attendere qualcuno che avrebbe rappresentato la fine del lungo regno del peccato, l'istaurazione eterna della giustizia, e l'inaugurazione della vera religione, è cosa che non si può disputare. Né si può disputare il fatto che finché non venisse Gesù queste cose non si sono adempiute, e dopo di lui con nessun altro l'intera gamma di significati del messianismo, l'attestazione sia della visione sia del profeta, ha trovato adempimento.

Bibliografia. H. Ringgren, *The Messiah in the OT*, 1956; A. Bentzen, *King and Messiah*, 1956; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 1956; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956; H.L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament*, 1953; B.B. Warfield, "The Divine Messia in the Old Testament", in *Biblical and*

Theological Studies, 1952; H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; *IDB*, *s.v.* "Messiah"; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961; G.A.F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 1959; J.A. Motyer, "Context e Content in the Interpretation of Is. 7:14", *TynB* 21, 1970; G.J. Wenham, "*BeTULAH*, "A Girl of Marriageable Age"" *VT* 22, 1972, pp. 326–347; E.J. Young, *Daniel's Vision of the Son of Man*, 1958; P. ed E. Achtemeier, *The Old Testament Roots of our Faith*, 1962, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 398–412; G. De Gennaro, a cura di, con saggi di B. Corsani, *L'Antico Testamento interpretato dal nuovo: il Messia*, Bologna, 1985; G. Jossa, *Dal Messia al Cristo*, Brescia, 1989; H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia*, Roma, 1993; L. Monti, *Una comunità alla fine della storia*, Brescia, 2006; *Gesù e i messia di Israele*, Trapani, 2006; (J.A. Motyer)

II. Nel Nuovo Testamento

Christos, "unto" è l'equivalente gr. dell'ebr. *māšîaḥ*, dell'aram. *m^e^šîḥā'* (traslitterato come *messias* in Giov. 1:41; 4:25, in entrambi i casi glossato con *christos*). Nella gran parte degli usi neotestamentari, da solo o in combinazione come *Iēsous Christos*, è apparentemente usato come un nome di Gesù senza necessariamente riferirsi al suo senso originale, così come accade a "Cristo" nell'uso moderno. Queste occorrenze (che si trovano in gran parte nelle epistole, sebbene a volte in Atti e in Apocalisse, e qualche volta nei Vangeli) non saranno discusse in questo articolo.

a) I Vangeli

Nel Vangelo di Giovanni soprattutto (1:20, 25, 41; 4:25, 29; 7:26–27, 31, 41–42; 9:22; 10:24; 11:27) ma anche nei sinottici (Mar. 8:29; 14:61; Luca 2:11, 26; 3:15; 4:41) *Christos* denota comunemente e in un senso generale il liberatore atteso. Questo uso dà l'impressione di una estesa e intensa attesa, senza che ciò implicasse qualche specifica figura dell'attesa veterotestamentaria. A volte, tuttavia, è presente una nota nazionalistica, quando *christos* è usato riguardo a Gesù nei Vangeli, soprattutto quando è associato al titolo "re dei giudei" (Matt. 2:4; 26:68; 27:17, 22; Mar. 12:35; 15:32; Luca 23:2). Sebbene nel I sec. in Israele c'erano molte correnti nell'attesa messianica, alcune delle quali trovano un'eco nel NT (specialmente il profeta come Mosè (sopra, **I.** *a.* 2) atteso da giudei e samaritani: si veda Giov. 6:14; *cfr.* Matt. 21:11; Luca 7:16; questa attesa costituisce lo sfondo anche di Giov. 4:25), la prevalente speranza popolare era quella di un re come Davide, con un ruolo di liberatore e conquistatore politico, e ciò sembra indicare chiaramente che questa doveva essere la comprensione popolare di *christos*.

È su questo sfondo che dobbiamo comprendere la notevole riluttanza di Gesù a usare per sé il titolo *christos*. L'unica volta in cui si racconta che lo abbia fatto (a parte i due brani dove sembra indicare semplicemente "Io", e dove si tratta probabilmente di un'aggiunta editoriale: Mar. 9:41; Matt. 23:10) è con la donna samaritana, alla quale il titolo fa pensare a un profeta come Mosè e non all'idea di un re di Giuda (Giov. 4:25–26). La sua discussione sullo *status* del Messia, in Marco 12:35–37, non equivale a un'attribuzione esplicita del titolo a sé stesso, e ha lo scopo di dissociarlo dalle connotazioni politiche dell'espressione "figlio di Davide".

Quanto detto non significa che Gesù negasse di essere il Messia. Infatti, la sua costante sottolineatura del compimento, nel suo ministero, della speranza dell'AT (*Gesù Cristo, **VII.** *b*, *c*) ha proprio questa implicazione. Giovanni Battista, ascoltando delle opere del *christos*, chiese se era lui "che doveva venire", e Gesù replicò indicando l'adempimento letterale di Isaia 35:5–6 e 61:1, testo, quest'ultimo, messianico in modo non ambiguo (Matt. 11:2–5). A Nazaret dichiarò di questo brano: "Oggi, si è adempiuta questa Scrittura" (Luca 4:18–21).

Eppure, quando Pietro lo acclamò come il *christos*, Gesù vincolò i suoi discepoli al segreto, e cominciò a insegnare che avrebbe sofferto e sarebbe stato rifiutato, questo era il suo ruolo, ruolo che Pietro trovò alquanto incompatibile con la sua idea di messianicità; e il titolo che egli usò per questo insegnamento non fu *christos* bensì "Figlio dell'uomo" (Mar. 8:29–33). Quando il Sommo sacerdote sfidò Gesù a dire se fosse il *christos*, egli rispose affermativamente (sebbene le versioni di Matteo e Luca suggeriscono un'esitazione sul termine), ma parlò del suo ruolo (in quanto "Figlio dell'uomo" e non come *christos*) come quello di chi avrebbe esercitato una giustizia e un'autorità futura e non un potere politico presente (Mar. 14:61–62 e paralleli).

Tutto ciò indica che la concezione messianica di Gesù era talmente in disaccordo con le connotazioni popolari di *christos*, che preferì evitare il titolo. La sua missione era stata indicata dalla dichiarazione di Dio al suo battesimo (Mar. 1:11; *Gesù Cristo, **IV.** *b*) con parole che alludevano a due testi chiave dell'AT, di cui il primo (Sal. 2:7) segnalava il suo ruolo di re messianico della linea davidica, mentre l'altro (Is. 42:1) indicava che questo ruolo doveva svolgersi mediante l'ubbidienza, la sofferenza e la morte del *Servo del Signore. Questa dichiarazione influenzò

chiaramente l'autocomprensione della sua vocazione messianica, come si può vedere chiaramente dalla sua attenta selezione di brani dell'AT per spiegare la sua missione, tra i quali Isaia 53, con la sua esplicita descrizione di un Servo che avrebbe sofferto e sarebbe morto per redimere il popolo, occupava il primo posto (*Gesù Cristo, **VII.** *g*). Ma egli non applicò a sé stesso le molte predizioni del re davidico (eccetto, e per implicazione, in Mar. 12:35–37, e qui il suo intento poteva essere di mettere in sordina questo aspetto della messianicità), e sistematicamente evitò titoli quali "Figlio di Davide" e "Re di Israele" che altri usarono, parlando di lui (*p.e.* Mar. 10:47–48; 15:2; Matt. 12:23; 21:9, 15; Giov. 12:13; 18:33–37), come faceva per *christos*. La dimostrazione palesamente messianica dell'ingresso in Gerusalemme (Mar. 11:1–10) fu posta in scena deliberatamente per richiamare alla mente la profezia di Zaccaria di un umile re, portatore di pace e non di guerra (Zacc. 9:9–10). Ma quando la folla entusiasmata aveva voluto farlo re secondo il concetto nazionalistico più tradizionale, egli si era ritirato (Giov. 6:15). Fu solo dopo la sua morte e la sua risurrezione, quando non era più possibile un'interpretazione della sua missione come missione di liberazione politica, che parlò esplicitamente della sua sofferenza come quella del *christos* (Luca 24:26, 46).

In due importanti occasioni, come abbiamo visto, sebbene Gesù non rifiutasse il suggerimento di essere considerato il *christos*, rinunciò immediatamente al titolo in favore di "Figlio dell'uomo". Che questo fosse il titolo che preferiva è indubbio a giudicare dall'uso neotestamentario dello stesso (41 volte, senza contare i paralleli, nei Vangeli sinottici e 12 in Giovanni, *tutti* sulle labbra di Gesù; e c'è da considerare che l'espressione non è usata chiaramente come titolo nel resto del NT, eccetto in Atti 7:56), negato dagli studiosi radicali unicamente sulla base di un'ampia epurazione di questi detti ritenuti non autentici. È anche chiaro che egli applicò questo titolo a se stesso non solo per la sua futura gloria (come suggerirebbe l'origine dell'espressione in Dan. 7:13–14), ma per la sua umiliazione terrestre e in particolare in associazione con la sua sofferenza e la sua morte. Sembra allora che "Figlio dell'uomo" fosse il termine da lui scelto per veicolare lo scopo pienamente messianico della sua vocazione, così come lui la concepiva, distinguendo tale scopo dalla nozione popolare di *christos*. Lo si deduce da fatto che "Figlio dell'uomo", a parte l'uso speciale che se ne fa nel *Libro delle parabole di Enoc* (opera probabilmente isolata e forse più tarda del tempo di Gesù; *Pseudoepigrafi), non era un titolo messianico di uso comune. (Per questo punto si veda R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, pp. 187–188; Dan. 7:13–14 era stato compreso come profezia messianica, ma senza trasformare la frase aramaica "Figlio dell'uomo" in un titolo.) Gesù potè dunque usarlo per veicolare la sua concezione originale della messianicità, senza importare nel titolo idee estranee già sottintese da altri, come sarebbe stato il caso con *christos* o con "Figlio di Davide".

b) Atti ed Epistole

Al centro della prima predicazione cristiana, come riportata nel libro degli Atti, c'è la dichiarazione che Gesù, rigettato e crocifisso dai leader giudei, è in realtà il Messia. Questa dichiarazione è certamente fondata sulla risurrezione, che ha finalmente dimostrata la fondatezza delle sue affermazioni: "Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso" (Atti 2:36).

Questa asserzione era così improbabile alla luce della comprensione popolare della messianicità che fu posta grande attenzione alle basi scritturali della reiezione, della morte e della risurrezione del Messia (*p.e.* Atti 2:25–36; 3:20–26; 13:27–37; 18:28). In quest'attività apologetica e di predicazione tra i Giudei, i primi cristiani non ebbero inibizioni a usare il termine *christos*, e in Atti esso ricorre molto spesso in contesti del genere, non come un nome di Gesù ma come un titolo nel suo senso originale di liberatore atteso (*p.e.* Atti 2:31, 36; 3:18, 20; 5:42; 9:22; 17:3; 18:5, 28). Quello che durante il ministero di Gesù era stato un termine equivoco era ora, dopo la sua morte e la sua risurrezione, non più esposto a interpretazioni politiche ed era assunto con entusiasmo dai suoi seguaci per presentare il suo messaggio ai giudei.

Il messaggio non era solo, e neanche principalmente, che Gesù era stato il Messia mentre era sulla terra, ma piuttosto che ora, esaltato alla destra del Padre egli sedeva sul trono come re messianico. Il Salmo 110:1, a cui Gesù aveva fatto un'allusione proprio in questi termini (Mar. 14: 62), fu usato da Pietro alla Pentecoste (Atti 2: 34–36), e diviene probabilmente il versetto veterotestamentario più citato nel NT. Gesù non è un re assiso sul trono a Gerusalemme, ma, in quanto re della dinastia davidica, il sovrano di un regno eterno e celeste che, alla destra di Dio, attende la sottomissione dei suoi nemici. Il Messia, la cui umiliazione era in così forte contrasto con il potere politico del Messia atteso, ora trascende di gran lunga la speranza popolare di un regno meramente nazionale.

La proclamazione trionfante dei primi cristia-

ni che, a scapito di tutte le apparenze, Gesù era di fatto il *christos*, sembra aver aperto rapidamente la strada all'assunzione incontrastata di questa verità nei circoli cristiani, al punto che *christos*, o da solo o in combinazione con *Iēsous*, giunse a essere usato come un nome per Gesù, e i suoi seguaci potevano essere conosciuti come *Christianoi* (Atti 11:26). Già dal tempo delle prime lettere di Paolo *Christos* aveva cessato di essere un termine tecnico ed era divenuto un nome. Indubbiamente era un nome che continuava ad avere grande significato per i giudeocristiani, ma è da notare che nelle quasi 400 occorrenze di *christos* che troviamo nelle lettere paoline (molte scritte, ricordiamolo, a chiese con una maggioranza di gentili) c'è solo un caso in cui è usato chiaramente nel suo senso tecnico originale (Rom. 9:5, significativamente, in un brano che discute la questione di Israele). La stessa cosa è vera, anche se in modo meno assoluto, per altre lettere del NT, sebbene I Pietro 1:11 usi *christos* del Messia delle profezie dell'AT, e I Giovanni 2:22; 5:1 mostra che la questione dell'identità di Gesù, cioè se fosse davvero il *christos*, era un problema ancora sentito (anche se all'epoca, era un problema in senso diverso, essendo ora il confronto probabilmente con gli gnostici piuttosto che con l'opposizione giudaica).

Ma se il senso tecnico di *christos* scomparve rapidamente a motivo del suo uso come nome personale, ciò non significa che la chiesa perse interesse per la questione dell'adempimento della speranza dell'AT. Paolo ha mostrato che gli elementi fondamentali dell'opera di Gesù erano "secondo le Scritture" (I Cor. 15:3–4). Questa sottolineatura non era solo necessaria per le esigenze della predicazione ai Giudei, ma era di grande interesse anche per gli stessi cristiani, i quali, costruendo sull'esposizione di Gesù che "spiegò loro in tutte le Scritture le cose che lo riguardavano" (Luca 24:27), continuarono la ricerca di brani veterotestamentari per gettare luce sul suo ruolo messianico. A partire dai sermoni di Atti 2, 7 e 13, continuarono a raccogliere collezioni di testi importanti (si veda Rom. 10:5–21; 15:9–12; Ebr. 1:5–13; 2:6–13, *ecc.*), e a esplorare temi dell'AT che guardavano in avanti al ministero di Gesù (*p.e.* il tema ricorrente della *"pietra", o il sacerdozio di *Melchisedec di Sal. 110:4 che fornisce un così ricco materiale per l'autore dell'epistola agli Ebrei, 5:5–10; 7:1–28). Si veda inoltre *Citazioni dell'AT nel NT.

In particolare, quest'ultima epistola, sebbene faccia un uso molto parco del titolo *christos*, consiste in gran parte di esposizioni di temi veterotestamentari e del loro compimento in Gesù, venuto per istituire il nuovo patto e provvedere la realtà autentica di cose che nella dispensazione dell'AT erano soltanto ombre. Dunque, se il termine *christos* tendeva a essere sempre più usato semplicemente come nome di Gesù, il fatto che questi fosse l'unico per mezzo del quale Dio stava realizzando i suoi antichi disegni di salvezza, divenne centrale nello sviluppo del pensiero cristiano, man mano che gli scrittori del NT andarono oltre la semplice affermazione della messianicità di Gesù per esplorare, sempre più in profondità, il contenuto e il significato di quell'opera salvifica.

Bibliografia. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959 (in part. cap. 5); R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, 1965; F.F. Bruce, *This is That*, 1968; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 1969; R.N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, 1970; M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, 1981; A.E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982, cap. 6; R. Leivestad, *Jesus in His Own Perspective*, 1987; L. Grollenberg, *Unexpected Messiah*, 1988; D. Juel, *Messianic Exegesis*, 1988, **in it.** *GLNT*, 15:880ss. (verif); *DIB*, pp. 1541–1542; R.E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi, 1981; S. Dianich, *Il Messia sconfitto*, 2 ed., Casale Monferrato, 1999; Ass. Biblia, *Il Messia tra memoria e attesa*, Brescia, 2005; G. Jossa, *Gesù Messia?: un dilemma storico*, Roma, 2006. (R.T France)

*Gesù Cristo, titoli; *Unzione

METUSELA

(Ebr. ***m^e^ṯûš^e^laḥ***, probabilmente significa "uomo di [divinità] Selah"). L'ottavo patriarca elencato nella genealogia di Genesi 5. Era il figlio di Enoc e nonno di Noè. Visse fino alla grande età di 969 anni secondo l'ebr. e la LXX (la versione samaritana ha 720 anni). Non c'è ragione di pensare che ***m^e^ṯûš^e^laḥ*** e ***m^e^ṯûšā'ēl*** (Metusela, Gen. 4:18) fossero la stessa persona, sebbene entrambi siano resi nella LXX con *Mathousala*. (T.C. Mitchell)

MEZAAB

Nonno di Meetabeel che fu la moglie di Adad, re di Edom (Gen. 36:39 = I Cro. 1:50). La forma è quella di un nome di località piuttosto che di persona (***mê zāhāḇ***, "acque d'oro"), anche se qualcuno poteva essere chiamato con il nome di una località alla quale era legato. (T.C. Mitchell)

MICAL

(Ebr. ***mîḵal***) era la figlia minore di *Saul (I Sam.

14:49). Fu data in sposa a Davide al posto di sua sorella *Merab, per una dote di un centinaio di prepuzi di filistei (I Sam. 18:20–29). Il suo comportamento rapido e intraprendente salvò la vita a *Davide (I Sam. 19:11–17). Durante l'esilio di questi fu data in moglie a Palti(el), figlio di Lais, di Gallim (I Sam. 25:44). Dopo la morte di Saul, quando Abner voleva trattare con Davide, questi chiese la restituzione della donna, una mossa politica tesa a rafforzare la sua pretesa al trono (II Sam. 3:14–16). Durante il trasporto dell'arca a Gerusalemme Davide si abbandonò con tale trasporto danzando davanti a essa che Mical lo disprezzo (II Sam. 6:12–20). Per questa ragione restò senza figli per sempre (II Sam. 6:23). In realtà sono menzionati cinque suoi figli (II Sam. 21: 8), ma la tradizione vuole che fossero di Merab (la LXX e due MSS ebr.), e che Mical si sia limitata ad allevarli.

Secondo una linea di opinione, Davide avrebbe sposato Mical a Ebron per unire le tribù di Israele e i clan di Giuda (*EBi*); ma l'idea che ella avesse avuto un figlio, Itream, essendo stato il nome di lei corrotto in Egla (II Sam. 3:5), è senza fondamento. (M. Beeching)

MICHEA, LIBRO

(Ebr. *mîkâ*, forma abbreviata di *mîkâyᵉhû*, "chi è come Yahweh?").

I. Sommario dei contenuti

a) L'imminente giudizio su Israele (1:1–16).
b) Israele deve essere punito e poi restaurato (2: 1–13).
c) Condanna dei capi e dei profeti (3:1–12).
d) Futura gloria e pace per Gerusalemme (4:1–13).
e) La sofferenza e la restaurazione di Sion (5:1–15).
f) Il contrasto tra la religione profetica e quella popolare (6:1–16).
g) Corruzione della società; affermazioni conclusive di fiducia in Dio (7:1–20).

II. Paternità e data

La paternità è di solito attribuita a Michea di Moreset (1:1), la cui casa, identificata con *Moreset–Gat nella pianura di Giuda, era l'area della sua attività profetica (1:14). Contemporaneo più giovane di Isaia, pronunciò i suoi discorsi durante i regni di Iotam (742–735 a.C. *ca.*), Acaz (735–715 a.C. *ca.*) ed Ezechia di Giuda (715–687 a.C. *ca.*).

Alcuni studiosi hanno sostenuto che solo Michea 1:2—2:10 e parte dei capp. 4 e 5 sono da attribùire al profeta. Sebbene gli ultimi due capitoli del libro abbiano in sé molto che li rende affini all'opera di Michea, i critici hanno sostenuto che la differenza di sfondo e di stile rispetto alla prima parte della profezia, e la posizione relativamente più subordinata che occupano nel libro, esigano che li si assegni a un tempo successivo all'VIII a.C. In particolare, si sostiene che 7:7–20 sia senz'altro post–esilico.

Altri studiosi hanno sostenuto invece che lo stile energico, descrittivo, evidente in ogni capitolo della profezia e la coerenza nella rivelazione del giudizio divino, della sua compassione e della speranza, sono prove molto forti in favore dell'unità della paternità del libro. Le argomentazioni basate sullo stile non sono mai considerate forti, in quanto lo stile può cambiare facilmente con un cambiamento di tema. Inoltre, non si capisce perchè 7:7–20 debba essere assegnato a un periodo post–esilico, poiché non c'è niente nel contenuto che contrasti, neanche lievemente, con il linguaggio o con la teologia dei profeti dell'VIII sec. a.C. I versi di chiusura del libro vengono letti ogni anno dagli ebrei pii nella funzione pomeridiana del Giorno delle Espiazioni.

III. Sfondo e messaggio

Sebbene viveva in un ambente rurale, Michea aveva familiarità con la corruzione della vita cittadina in Israele e in Giuda. Le sue denunce furono dirette in particolare contro Gerusalemme (4:10), e al pari di Amos e Isaia notò come i ricchi possidenti terrieri approfittavano dei poveri (2:1–2). Condannò la dilagante corruzione tra i leader religiosi dei suoi tempi (2:11) e i palesi errori giudiziari fatti da coloro che erano addetti a far rispettare la legge (3:10). Per Michea, il fatto che tutto questo avveniva in un'atmosfera di falsa religiosità (3:11) era il colmo.

Come i suoi contemporanei dell'VIII sec. a.C. Amos, Osea e Isaia, Michea sottolineò l'essenziale giustizia e moralità della natura divina. Si preoccupava anche di segnalare che queste qualità avevano implicazioni etiche inevitabili per la vita degli individui e della comunità. Se il popolo di Israele e di Giuda dovesse prendere sul serio le obbligazioni del patto, allora la giustizia che caratterizzava la natura di Dio si sarebbe rispecchiata in qualcosa di simile tra il popolo.

Mentre Amos e Osea avevano molto da dire a proposito dell'idolatria e dell'immoralità che erano diffuse in Israele e Giuda, come conseguenza dell'influenza della religione pagana dei cananei, Michea limitò i suoi messaggi ai problemi derivanti dalle ingiustizie sociali perpetrate ai danni dei piccoli propietari, degli agricoltori e dei contadini. Avvertì coloro che malvagiamente privava-

no gli altri dei loro beni che Dio stava preparando per loro una grave punizione. La sua denuncia dei capi di Israele (3:1–4) e dei falsi profeti (3:5–8) prevedeva la distruzione finale di Gerusalemme perché la corruzione che essi incarnavano aveva permeato il cuore della vita nazionale.

Michea era in sintonia generale con Amos, Osea e Isaia nella convinzione che Dio avrebbe usato una nazione pagana per punire il suo popolo. Di conseguenza, previde le devastazioni di Salmanssar V nel regno del nord, e la distruzione finale di Samaria, la capitale di Israele (1:6–9). Tuttavia, non vide il collasso del regno del nord nei termini ampi di Isaia. Per Michea esso portava il pericolo dell'invasione alla soglia della propria casa ("questa razza" NVR) (2:3), rendendo l'invasore assiro Sennacherib araldo di un giudizio ancora più esteso (5:5–14).

C'è una somiglianza notevole tra le profezie concernenti la devastazione di Samaria (1:6) e di Gerusalemme (3:12). Un secolo dopo la sua morte le parole di Michea sulla caduta di Sion si ricordavano ancora (Ger. 26:18–19). In quella occasione il profeta Geremia avrebbe potuto benissimo essere messo a morte per aver profetizzato la distruzione del tempio e della città santa se alcuni anziani del paese non avessero ricordato che Michea di Moreset aveva detto proprio la stessa cosa un centinaio di anni prima. Per Michea non c'erano dubbi sul destino finale della casa di Giuda. La religione depravata di Canaan era così influente e la corruzione della società che ne derivava così diffusa che niente meno del giudizio divino sul regno del sud avrebbe potuto portare alla salvezza finale del popolo di Dio. Ma prima che il resto di Giacobbe potesse sperimentare questa grazia salvifica era necessario che tutta l'idolatria e la corruzione sociale fossero sradicate (5:10–15).

Questa sarebbe stata un'esperienza di tribolazione e di dolore, durante la quale sarebbe cessata la voce della profezia (3:6–7), e il peccato della nazione sarebbe stato palese (3:8). Sarebbe seguita la distruzione di Gerusalemme e l'onta della cattività in mezzo agli altri popoli (5:7–8). La restaurazione sarebbe stata caratterizzata da una nuova religione, di portata universale, in una Gesusalemme rinnovata. Sotto il giudizio divino le spade sarebbero state trasformate in vomeri e le lance in rôncole (4:3), e il popolo di Dio avrebbe onorato unicamente il suo nome (4:5). In primo piano nel pensiero di Michea era l'attesa di un Messia che sarebbe nato a Betlemme (5:2). Questa figura sarebbe sorta tra la gente comune, liberandola dall'oppressione e dall'ingiustizia e restaurando il rimanente della famiglia d'Israele alla comunione con il residuo in Sion.

Michea si sforzava di sottolineare che la grazia salvifica di Dio non poteva essere guadagnata (6:6–8) né per mezzo di offerte sacrificali ostentate né praticando elaborati riti cultuali. L'umiltà, la misericordia e la giustizia devono costituire l'esperienza quotidiana della vita dell'uomo che vuole piacere a Dio.

Bibliografia. J.M.P. Smith, *ICC*, 1911, pp. 5–156; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, 1, 1928, pp. 381ss.; R.K. Harrison, *IOT*, 1969, pp. 919–925; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, *NIC*, 1976; T.E. McComiskey, *ISBE* 3, pp. 343–346, **in it.** *CBI* 2, pp. 444–455; *PS* 1, pp. 384–386; *IS* 1, pp. 1545–1563; A. Maillot, *Attualità di Michea*, Brescia, 1978; J. Limburg, *I dodici profeti*, vol. 1, Torino, 2005. (R.K. Harrison)

*Canone dell'AT; *Profezia

MICHEA, MICAIA

("Chi è come Yah?"). Nome comune ebraico, variamente riportato sia nelle versioni italiane sia nel *TM*. Dei molti personaggi nominati con una di queste forme, tre sono noti più degli altri. **1.** Michea di Moreset il profeta (si veda la voce successiva) **2.** Mica del monte Efraim, la cui strana storia è raccontata in Giudici 17—18, presumibilmente per spiegare l'origine del santuario a Dan e, casualmente, rendere conto della migrazione dei daniti nel loro nuovo territorio. **3.** Micaia il figlio di Imla, profeta in Israele ai tempi di Acab (I Re 22:8–28; II Cro. 18:3–27). Niente si conosce di lui, fatta eccezione per questo scambio che ebbe con Acab, anche se possiamo capire che aveva profetizzato in precedenza perché Acab era a conoscenza del suoi messaggi sfavorevoli. Probabilmente era stato scarcerato per essere condotto al cospetto del re, e può corrispondere al vero la tradizione riportata da Giuseppe Flavio, che era il profeta sconosciuto di I Re 20:35–43. (J.B. Taylor)

MICHELE

(Ebr. ***mîḵā'ēl***, "chi è come Dio?" sinonimo di Micaia e Michea). Nome di undici personaggi biblici tra i quali solo uno è oggetto di attenzione. Si tratta dell'*angelo Michele, che nella letteratura pseudoepigrafica è considerato come il patrono di Israele e colui che intercede per la nazione (*I Enoc* 20:5; 89:76). Nel libro di Daniele egli è piuttosto il protettore degli ebrei di fronte alle minacce delle potenze profane della Grecia e della Persia (12:1), ed è definito come "uno dei primi capi" e "vostro

capo" (10:13, 21). In questa veste si capisce molto bene perché debba essere lui l'arcangelo, che (Giuda 9), "contendeva con il diavolo ... per il corpo di Mosè", quel grande capo del popolo di Dio con cui un angelo (forse Michele) parlava sul monte Sinai (Atti 7:38). Michele appare poi in Apoc. 12:7 come colui che guerreggia in cielo contro il dragone. Si veda R.H. Charles, *Studies in the Apocalypse*, 1913, pp. 158–161, **in it.** M. Bocian, *I personaggi biblici*, Milano, pp. 355ss. Milano, 1997. (J.D. Douglas)

*Angelo

MICMAS

Città di Beniamino a est di Betel e 12 km. a nord di Gerusalemme, 600 m. sopra il livello del mare, sul passo che porta da Betel a Gerico. A Gheba, poco a sud del passo, Gionatan fece un raíd vittorioso contro la guarnigione filistea (I Sam. 13:3), e per questa ragione i filistei raccolsero un esercito molto grande e ben equipaggiato e occuparono Micmas, causando la precipitosa fuga degli ebrei (13:5–7). Successivamente l'esercito di Saul si accampò a Gheba (o Ghibea) mentre i filistei erano accampati dall'altra parte del passo, che poi occuparono (13:23).

All'insaputa di Saul, Gionatan e il suo scudiero discesero da Gheba e, risalendo il pendio meridionale, sorpresero i filistei creando scompiglio nell'accampamento nemico (per una descrizione di questa impresa si veda S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 2 ed., 1913, p. 106). Aiutati da prigionieri ebrei che erano stati nelle mani dei filistei, da rifugiati provenienti dalla sconfitta precedente e dall'esercito di Saul, misero in fuga i filistei (I Sam. 14:1–23).

Isaia, nella sua descrizione dell'imminente attacco a Gerusalemme (10:24, 28) parla della presa di Micmas da parte degli assiri. Dopo l'esilio, membri della comunità giudaica vissero a Micmas (Esd. 2:27; Nee. 7:31; 11:31), e successivamente qui fu la residenza di Gionatan Maccabeo (I Mac. 9:73). Si tratta dell'attuale Muḫmās, i resti di un villaggio sul crinale settentrionale dello uadi eṣ-Ṣuwēnīṭ. (J.D. Douglas)

MIELE, FAVO DI MIELE

(Ebr. *d^eḇaš* la parola comune per "miele"; *nōpeṯ*, "succo", "ciò che cola"; *ya'ar*, "favo"; *ya'raṯ had-d^eḇaš*, "favo di miele"; *ṣûp̄ d^eḇaš* "miele che scorre"; gr. *meli*, "miele", *melission kērion*, "favo di miele"). Alimento assai apprezzato ai tempi biblici (Prov. 24:13; *cfr.* il libro apocrifo Ecclesiastico 11:3), il miele si trovava nelle cavità delle rocce (Deut. 32:13; Sal 81:16), negli alberi (I Sam. 14:25–26, anche se qui il testo ebraico è oscuro), nel deserto della Giudea (Matt. 3:4; Mar. 1:6), e nelle carcasse degli animali (Giud. 14:8).

Il miele era usato nella preparazione di torte (Es. 16:31) e si riteneva avesse proprietà medicinali (Prov. 16:24). Era considerato un dono apprezzato (II Sam. 17:29; I Re 14:3) e una provvista di valore (Ger. 41:8), ed era evidentemente abbastanza abbondante da essere esportato (Ez. 27:17, ma alcuni suggeriscono che in questo versetto e in Gen. 43:11 si possa intendere sciroppo d'uva o di datteri [arabo *dibs*], *cfr.* Giuseppe Flavio, *Bell.* 4.469). Era vietato come ingrediente nelle oblazioni di fior di farina (Lev. 2:11) a causa della sua tendenza alla fermentazione (così Plinio, *HN*, 11.15), ma era incluso nelle decime e nelle primizie (II Cro. 31:5), il che sembra testimoniare, casualmente, la pratica dell'apicoltura, da parte degli ebrei, probabilmente fin dai tempi antichi.

Canaan è descritta come una terra "in cui scorrono latte e miele" (Es. 3:8 *ecc.; cfr. ANET*, pp. 19–20); per una discussione in merito si veda la nota di di T.K. Cheyne, (*EBi*, 2104). Anche Goscen era descritta così (Num. 16:13).

Il miele, simbolo di dolcezza per antonomasia, ha ispirato molte allusioni simboliche, *p.e.* Salmo 19:9–10; Proverbi 5:3 (*cfr.* Cant. 4:11); Proverbi 24:13–14 (*cfr.* Ecclesiastico 39:26); Ezechiele 3:2–3; Apocalisse 10:9. (J.D. Douglas)

*Animali

MIGDOL

Il nome indica una fortezza cananea. Viene citato come nome di luogo in Esodo 14:2; Numeri 33:7; Geremia 44:1; 46:14; Ezechiele 29:10; 30:6. Una serie di Migdol furono costruiti sul confine egiziano, ma oggi nessuno di essi può essere localizzato con accuratezza. Il Migdol dei profeti, nel nord dell'Egitto (forse a Tell el-Ḥeir), è diverso da quello nel sud (P. Anastasi V), che probabilmente è il Migdol di Succot (antico egiziano *ṯkw*). Quello del nord potrebbe essere Magdolum dell'*Itinerarium Antonini*, a 12 miglia romane da Pelusium. (C. de Wit)

*Accampamento presso il mare

MIGRON

1. Località menzionata in I Sam. 14:2 situata nelle zone periferiche di Ghibea, casa di Saul, dove rimase nella prima fase dell'invasione filistea e dopo l'elezione a re. Probabilmente è identico a **2.**, località menzionata come uno dei luoghi lungo la marcia dell'esercito assiro in Isaia 10:28; l'odierna Tell Miryam, a nord di Micmas. (J.D. Douglas)

MILCA

(Ebr. *milkâ*, "consiglio"). **1**. Figlia di Aran (fratello di Abramo) e moglie di Naor, anche lui fratello di Abramo (Gen. 11:29). I suoi figli sono citati in Gen. 22:20–23. Rebecca era la nipote (Gen. 24:15, 24, 47). **2**. Una delle cinque figlie di *Zelofead della tribù di Manasse. Per il fatto che non avevano fratelli, ricevettero un'eredità al momento della spartizione della terra (Num. 26:33; 27:1; 36:11; Gios. 17:3). (J.D. Douglas)

MILCOM

In questa forma ortografica abbiamo una distorsione (o una forma alternativa) del nome della divinità nazionale degli ammoniti. La radice *mlk* permette un'identificazione delle tre forme bibliche del nome (*milkōm, malkām, mōleḵ*). Di Salomone, in I Re 11:5 si dice che ha sposato una principessa ammonita e "seguì. ... Milcom, l'abominevole divinità degli ammoniti". Giosia distrusse l'alto luogo che Salomone aveva edificato per questo dio (II Re 23:13).

Tuttavia, in alcuni passi dell'AT, il termine *mōle ḵ* può riferirsi a un sacrificio, come in iscrizioni fenice (puniche) dall'Africa settentrionale. Alcuni passi dell'AT sembrano indicare che si permetteva che i figli passassero attraverso il fuoco per (oppure, come) sacrificio a *mōleḵ*. In altri brani il riferimento è alla divinità.

Bibliografia. W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, pp. 162–164; D.R. Ap–Thomas in *POTT*, p. 271; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, pp. 52–90; A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, 1976, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 132–146; (J.A. Thompson)

*Malcam; *Moloc

MILETO

La più meridionale delle grandi città ioniche (greche) sulla costa occidentale dell'Asia minore. Fiorente città commerciale nell'VIII, VII e VI sec. a.C., creò molte colonie nella zona del mar Nero ed ebbe anche contatti con l'Egitto. Il faraone Neco fece un'offerta in un tempio di Mileto dopo la sua vittoria a Meghiddo nel 608 a.C. (II Re 23: 29; II Cro. 35:20–36:4). I milesiani opposero resistenza all'espansione della Lidia, e nel 499 a.C. diedero inizio alla rivolta ionica contro la Persia, ma nel 494 a.C. la loro città fu distrutta. Nel periodo di maggior splendore Mileto diede i natali ai primi filosofi greci, Talete, Anassimandro e Anassimene e a Ecateo il cronista. Le sue stoffe di lana erano famose in tutto il mondo.

Dopo la sua distruzione per mano dei persiani, la città passo per varie vicissitudini, e quando Paolo vi transitò (Atti 20:15; II Tim. 4:20) viveva ormai sulle glorie del passato. All'epoca faceva parte della provincia romana dell'Asia, e a causa dell'ostruzione del suo porto (oggi un lago interno) per i depositi del fiume Maeandro sperimentava un declino commerciale. Un'iscrizione nelle rovine illustra il posto riservato nell'anfiteatro ai giudei e ai "timorati di Dio" (K.L. McKay)

*Asia minore

MILLO

Nome di località derivato dal verbo *mālē'*, "essere pieno", "riempire". È usato in Giu. 9:6, 20 per un luogo vicino a Sichem, la "casa di Millo", forse una fortezza; ma il suo uso principale è in relazione a *Gerusalemme, in cui evidentemente indicava una parte della città gebusea, esistente già al tempo di Davide (II Sam. 5:9 = I Cro. 11:8). Fu ricostruita da Salomone (I Re 9:15, 24; 11:27; la "breccia" di cui si parla qui era riferita probabilmente a una cosa diversa) come parte del suo programma di rafforzamento del regno. Millo fu ulteriormente rafforzata due secoli e mezzo dopo quando Ezechia si preparava all'invazione assira (II Cro. 32:5). Questo verso è compreso da alcuni come un'indicazione del fatto che Millo in realtà era un altro nome per la città di Davide, ma molto plausibilmente si potrebbe riferire a un sistema di terrazzamenti, consistente in muri di contenimento riempiti e livellati, scoperto da Kathleen Kenyon sul pendio orientale del colle di Ofel a Gerusalemme. Questi terrapieni fornivano lo spazio per la costruzione di edifici lungo il pendio.

Millo è menzionata altrove come il luogo in cui fu ucciso Ioas (II Re 12:20). La LXX abitualmente traduce Millo con il nome Accra, ma questa era una struttura maccabea. Per le ipotesi sul tipo di costruzione indicata dal nome *millô'*, si veda *architettura.

Bibliografia. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, pp. 131–144; K. M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974, pp. 100–103, **in it.** *Tutto su Gerusalemme biblica*, Firenze, 1970. (T.C. Mitchell)

MINEI

Il popolo del regno di Ma'īn che fiorì nell'Arabia sud–occidentale (nel nord dell'attuale Yemen) nel I mill. a. C. Il nome è quello di una tribù che ascese al potere in uno stato noto dalle iscrizioni per

aver stabilito Qarnāwu come sua capitale intorno al 400 a. C. Fu attivo nello stabilire legami commerciali con il nord, possedendo colonie lungo la strada litorale del mar Rosso, di cui la più conosciuta era *Dedan. Alla fine del I sec. a.C Ma'īn fu assorbito dall'espansione dei vicini meridionali, i Sabei (*Seba, 7) e le sue colonie settentrionali persero la loro identità minea. Il nome non si trova con sicurezza nella Bibbia, anche se alcuni studiosi lo intravedono in Giudici 10:12 (maoniti); I Cronache 4:41; II Cronache 20:1; 26:7; o Esdra 2: 50 = Neemia 7:52 (Meunim).

Bibliografia. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, pp. 60–61, 133–138, 182–184; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, pp. 184–194, op. orig. in it. Bari, 1949. (T.C. Mitchell)

*Arabia; *Maon

MINIERE E CAVE

Lo scenario geografico della storia veterotestamentaria è la cosiddetta "Mezzaluna fertile" (*cioè* la Mesopotamia, la Siria, Canaan e il Delta del Nilo). Le pianure alluvionali del Tigri, dell'Eufrate e del Nilo, presentavano ben poche formazioni rocciose. Molto del gesso assiro, di fatto, proveniva da cave nei pressi di Mosul; e c'è una vena di pietra da estrarre e lavorare vicino a Ur. Ma nella maggior parte di quelle vallate era il mattone di argilla a essere usato a fini edilizi fin dai tempi antichi (Gen. 11:3; Es. 1:11–14; 5:7–19).

La "Mezzaluna" è circondata a nord e a est da catene montuose alte e corrugate, formate da rocce di varia natura ed epoca. Queste montagne sono ricchi di minerali e forniscono oro, argento, rame, stagno, piombo e ferro. A sud c'è un complesso di rocce antiche in cui si trovano granito, diorite e porfido. Questa formazione si estende lungo il deserto orientale tra il fiume Nilo e il mar Rosso, lungo la parte meridionale della penisola del Sinai e ancora verso oriente nell'altipiano arabico. In alcune di queste formazioni rocciose si trovano oro, argento, ferro, turchese e altre pietre semi–preziose, insieme a pietre da costruzione di vario genere.

A nord del Sinai e dell'altipiano arabico si trova il deserto, la Transgiordania e la terra di Israele. Si tratta di aree composte per lo più di rocce cretacee (calcare, gesso e arenaria), ma a nord e a est dell'alto Giordano ci sono aree di basalti vulcanici più recenti.

I. Materiali non metallici

a) Selce

La selce si trova abbondantemente nel gesso e nelle ghiaie derivate dal gesso che si rinvenivano nell'area. La selce è una roccia dura molto compatta che nemmeno una lama d'acciaio riuscirebbe a scalfire. Può essere lavorata con la percussione o con la pressione per produrre una lama tagliente. I primi arnesi da taglio utilizzati dall'uomo erano proprio di selce. L'uomo dell'Età della Pietra costruiva con la selce punte di freccia, ceselli, raschietti e coltelli e questo materiale continuò a essere usato fin nel periodo del Bronzo. Sefora, la moglie di Mosè, circoncise suo figlio con un coltello di selce (Es. 4:25). La selce è citata nella Bibbia per indicare la durezza, l'inflessibilità e la fermezza (Deut. 8:15; Sal. 114:8; Is. 50:7; Ez. 3:9).

b) Pietra

Lontano dalle pianure alluvionali della Mesopotamia e del basso Egitto ce n'era in abbondanza. In Egitto la pietra calcarea e l'arenaria erano facilmente reperibili nei dirupi agli argini del fiume, e granito, diorite e altre rocce ignee si trovavano negli affioramenti. In terra di Israele la pietra calcarea e l'arenaria si trovano nella parte collinare e il basalto si trova a est dell'alta valle del Giordano. L'estrazione e l'erezione di enormi pietre in Epoca Neolitica furono la premessa per la successiva lavorazione di cave e miniere. Il calcare è facilmente lavorabile, essendo piuttosto soffice, e si usava per scavare cisterne e tombe, e per la costruzione di alcuni oggetti, tipo vasi per l'acqua (Ger. 2:13; Matt. 27:60; Giov. 2:6). Il termine "alabastro" usato in Matt. 26:7 si riferisce probabilmente alla calcite (carbonato di calcio), una pietra molto più dura del nostro alabastro (solfato di calcio).

c) Marmo

Si tratta di un calcare cristallino e compatto, di solito bianco o color crema. Può essere anche rosa o venato di rosso o verde. Il miglior marmo per le statue del Vicino Oriente proveniva da Paros (Minoa), ma si trova anche sulla costa occidentale del golfo di Suez, nel sud della Grecia e in Assiria a est del fiume Tigri. Il "marmo bianco in quantità" menzionato in I Cronache 29:2, potrebbe fare riferimento a un calcare locale lucidato, ma se si pensa che al tempo di Davide e di Salomone gli scambi commerciali erano attivissimi e coprivano anche lunghe distanze, questo marmo può essere stato importato via mare oppure dal nord–est.

II. Metalli e attività mineraria

L'ordine in cui i principali metalli furono usati è stato: oro, rame (bronzo) e ferro. L'oro è il primo dei metalli menzionati nella Scrittura (Gen. 2:11), ed è strettamente associato con l'argento, l'altro

metallo *nobile* dell'antichità. Tutti questi metalli si possono trovare allo stato naturale, e fu in questa forma che per prima furono usati. L'argento spesso si trova in una lega con l'oro. Dopo il periodo in cui erano usati prevalentemente metalli allo stato grezzo, soprattutto per ornamenti, furono raccolte rocce contenenti rame dagli affioramenti superficiali, ma l'attività mineraria e l'estrazione iniziò in un'epoca molto antica e a Ur fu raggiunto uno stadio molto avanzato di lavorazione dei metalli (non l'estrazione) più di 1000 anni prima del tempo di Abramo. Secondo R.J. Forbes (*Metallurgy in Antiquity*, 1950, p. 297), "è certo che nell'antichità era praticata ogni forma di estrazione, dalle miniere all'aperto alla costruzione di gallerie nelle montagne per sfruttare gli strati di rame. Ma sulle antiche miniere ci sono pochi dettagli a disposizione".

L'estrazione del turchese e del rame iniziò probabilmente all'epoca della I Dinastia di Egitto 3000 a.C. *ca.* a Maghara e Serabit el–Khadim nel Sinai occidentale, e prove di lavorazione del rame su larga scala da parte degli egiziani del periodo ramesside (XIII sec. a.C.) sono state trovate nell'Araba a Timna. Nelle miniere egiziane sono state rinvenute gallerie profonde più di 35m. Tunnel ventilati da condotti si inoltravano nelle colline, mentre negli scavi più ampi si ponevano colonne per reggere le pareti superiori.

All'inizio erano usati strumenti di pietra, ma successivamente bronzo e pietra furono usati insieme. Per spaccare la roccia si ricorreva all'uso di cunei e del fuoco, e il metallo era separato grazie alla frantumazione, seguita dal lavaggio e dalla selezione. La fusione avveniva abitualmente inserendo un carico di materiale finemente frantumato contenente rame, con varie miscele (ossidi di ferro, calcari, o gusci di conchiglie), mischiato con carbonella, nell'apertura superiore di una fornace, sul fuoco alimentato a carbone. Man mano che il metallo si fondeva le gocce di rame colavano da un foro che si trovava alla base della fornace. Le scorie che si formavano sopra il rame erano raccolte e trasferite, ancora liquide, in una buca per le scorie, mentre il lingotto di rame era tratto fuori appena si solidificava. Il lingotto doveva essere rifuso in un crogiuolo prima di poter essere colato in una forma. Crogiuoli e cumuli di scorie si trovano in molti antichi siti. Per trasportare i metalli si usavano ceste, e si costruivano tunnel di drenaggio per permettere il deflusso delle acque. Giobbe 28:1–11 dà un'immagine vivida dell'estrazione dei metalli nell'antichità.

a) Oro

L'oro di solito si trova in natura mischiato in vario grado con l'argento. È estremamente malleabile e duttile e non si ossida. Questa proprietà lo rendeva particolarmente adatto come materiale ornamentale, per collane e anelli, anche per l'uomo dell'Età della Pietra. L'oro era prescritto per gli arredi più importanti del tabernacolo mosaico (Es. 25) e nel tempio di Salomone (I Re 6). Il metallo abbondava nel terreno alluvionale del deserto orientale egiziano, e nell'esodo gli israeliti devono averne portato via grandi quantità. Altre fonti d'oro conosciute nel mondo antico erano la costa occidentale dell'Arabia, le montagne dell'Armenia e della Persia, l'Asia minore *ecc.*, e le isole dell'Egeo. L'oro divenne presto un valido strumento di scambio.

b) Argento

Quanto a preziosità questo metallo viene subito dopo l'oro, con il quale spesso è legato nella Scrittura. Non si ossida in un'atmosfera pura, e può essere lucidato a specchio. Abitualmente è estratto dal solfuro di piombo (galena), ma può trovarsi anche allo stato puro. L'argento era molto diffuso ai tempi biblici, e da qui possiamo dedurre che i processi per la sua estrazione e il suo raffinamento fossero noti fin da tempi antichissimi. Geremia (6:29–30) utitilizza l'immagine di un processo di raffinamento non riuscito dell'argento e del piombo per illustrare il rifiuto del popolo a ubbidire a Dio. Le aree in cui si trovava questo metallo erano le stesse di quelle del piombo, cioè, l'Asia minore, le isole dell'Egeo, Laurion nel sud della Grecia, l'Armenia e la Persia, e 3 o 4 località nella parte orientale del deserto egiziano.

c) Piombo

Nella Scrittura si trova in alcuni elenchi di metalli. Era usato occasionalmente come tavoletta per iscrizioni (Giob. 19:24).

d) Rame (bronzo, ottone)

L'ebr. ***n^eḥōšeṯ*** è generalmente tradotto "rame" come in Esdra 8:27(NVR; "bronzo" Nardoni). Il bronzo era di uso comune fin da prima dei tempi dei patriarchi (Abramo visse nell'Età Media del Bronzo). L'ottone autentico è una lega di rame e zinco, usata solo in epoca più tarda. L'ebr. *ḥašmal* in Ezechiele 1:4 ("ambra", "bronzo scintillante" in alcune versioni inglesi, "metallo in mezzo al fuoco", NVR) potrebbe denotare il vero ottone. Il primo metallo di uso più generico fu più o meno il rame puro, sebbene i metodi della sua produzione presupponevano la permanenza di alcune impurità, per cui col tempo fu sviluppata e prodotta volutamente la lega di rame e stagno (bronzo). Alcuni esempi di ottone (rame e zinco)

sono anche noti, ma con ogni probabilità si trattava di produzioni accidentali, almeno fino a quando, intorno al 20 a.C. i romani non ne avviarono la produzione per il conio e per altri usi. I minerali di rame che si trovano in superficie sono carbonati di rame di una luminosità che dà sul verde e blu, ed erano usati come trucco o per produrre smalti azzurri. Un riscaldamento accidentale di tali minerali potrebbe essere all'origine della produzione di rame. Non c'e evidenza in Egitto di un uso comune di rame naturale, sebbene fosse usato nell'industria del rame in Canaan in un'epoca molto antica. I minerali erano diffusi in tutta la "Mezzaluna fertile" nel Sinai, a Madian, nell'Egitto orientale, in Armenia, in Siria e Persia, e naturalmente a Cipro, che deriva il nome proprio dal metallo. Il metallo era usato per tantissimi scopi. In aggiunta al suo impiego nel tabernacolo e nel tempio, serviva per fare articoli casalinghi, quali catini, brocche, idoli, strumenti musicali, oltre alle armature, gli specchi, *ecc.*

e) Stagno

È menzionato nella Scrittura solo negli elenchi di metalli. In tempi antichi era spesso confuso con il piombo. L'aggiunta di una piccola percentuale al rame produceva il bronzo. Siccome lo stagno si rinviene spesso insieme al rame, è probabile che la prima produzione di bronzo fosse accidentale. Il minerale ossido scuro e pesante era estratto principalmente da strati sabbiosi e non fu estratto al pari degli altri metalli fino all'epoca romana.

f) Ferro

Da tempi molto antichi sono noti rari e occasionali utilizzi di ferro, ma solo come minerale nativo, che derivava da frammenti di "stelle cadenti" o meteoriti. Questa con ogni probabilità è la spiegazione della sua antica menzione in Genesi 4:22, che fa riferimento a un tempo molto precedente all'inizio dell'Età del Ferro vera e propria. Esperimenti con il ferro furono fatti per molto tempo prima di poter ottenere strumenti o arnesi, in quanto quest'ultima possibilità dipende dal riuscire a produrre un metallo con le proprietà dell'acciaio. Gli ittiti furono il primo popolo conosciuto ad aver fatto uso continuato di ferro, anche se su scala limitata, e quando il loro regno tramontò, la conoscenza del ferro si diffuse ampiamente. I filistei importarono la tecnica nel Vicino Oriente, e gli israeliti si trovarono in svantaggio da questo punto di vista (Giu. 1:19; I Sam. 13:19–22). L'equilibrio fu ripristinato durante i regni di Davide e di Salomone (I Cro. 29:7). Il ferro, insieme al rame, abbondava nell'Araba tra il mar Morto e il golfo di Aqaba. I minerali ferrosi abbondavano intorno alla terra di Israele e si trovavano nei pressi dei monti Carmelo ed Ermon, nella parte sud–occidentale di Madian e nel deserto egiziano orientale, in Siria, a Cipro, lungo la costa del Ponto dell'Asia minore e nelle isole del mar Egeo. La possibilità dell'estrazione di ferro e rame durante il regno di Salomone vicino a Esio–Gheber rappresentò un adempimento letterale di Deuteronomio 8:9.

Bibliografia. R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, 1950; L. Woolley, *Ur of the Chaldees*, 1938; W.A. Ruysch, a cura di, *The Holy Land, Antiquity and Survival*, II, 2–3, 1957; T. Löw, *Die Mineralia der Juden*, 1935; A. Lucas in J.R. Harris, a cura di, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4, 1962; A. Guillaume, "Metallurgy in the Old Testament", *PEQ*, 1962, pp. 129–132; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, 1970; B. Rothenberg, *Timna*, 1972; R. S. Tylecote, *A History of Metallurgy*, 1976; Jane Waldbaum, *From Bronze to Iron*, 1978, **in it.** *DIB*, pp. 882–886; G. Cozzo, *Le origini della metallurgia*, Roma, 1945; C. Giardino, *I metalli nel mondo antico*, 2 ed., Bari, 1999. (A. Stuart, J. Ruffle)

*Arti e mestieri

MINISTERO

L'AT, per esprimere l'idea di una funzione professionale o sacerdotale, usa normalmente il verbo *šāraṯ* e i suoi correlati (LXX *leitourgein*), mentre *'āḇaḏ* (*latreuein*) si riferisce piuttosto al servizio religioso dell'intera congregazione o di un solo individuo. Nel NT il termine classico è *diakonia*, che nell'AT appare solo in Ester, senza che peraltro sia usato qui nel senso della funzione sacerdotale. Il mutamento nel vocabolario implica anche un mutamento nella dottrina, in quanto nel NT il ministero non è appannaggio esclusivo di una casta sacerdotale. Si conserva *leitourgia* per descrivere l'opera del sacerdozio giudaico (Luca 1:23, NVR, "servizio"; Ebr. 9:21, "culto"), ed è applicato anche per il ministero di gran lunga più eccellente di Cristo (Ebr. 8:6); inoltre, esso può essere applicato, in un senso metaforico, al servizio spirituale reso dai profeti e predicatori del vangelo (Atti 13:2; Rom. 15:16). Ma in generale, resta vero che il NT usa il vocabolario sacerdotale solo in riferimento all'insieme dei credenti (Fil. 2:17; I Pie. 2:9).

I. Il modello di Cristo

Il modello del ministero cristiano è fornito dalla vita di Cristo che non è venuto per essere servito ma per servire (Matt. 20:28; Mar. 10:45); il verbo

usato in questi testi è *diakonein*, che fa pensare al servire a tavola, e richiama alla mente la circostanza in cui egli lavò i piedi dei discepoli (Giov. 13:4–17). È significativo che nel primo esempio di ordinazione a un ministero cristiano, lo scopo del servizio è definito come "servire alle mense" (Atti 6: 2); e la stessa parola, nello stesso capitolo, è usata (v. 4) per descrivere il servizio della Parola già esercitato dai dodici apostoli. Il *ministro di Cristo, seguendo l'esempio del suo Maestro, rende un servizio umile ma pieno d'amore nei confronti dei bisogni dell'umanità in generale, nello stesso spirito in cui gli angeli (Matt. 4:11; Mar. 1:13) e le donne (Matt. 27:55; Luca 8:3) hanno servito il Signore sulla terra. Si ritiene che un tale servizio sia reso direttamente a Cristo nella persona di coloro che sono nel bisogno (Matt. 25:44); molto spesso è rivolto ai santi (Rom. 15:25; I Cor. 16: 15; II Cor. 8:4; 9:1; Ebr. 6:10); ma è un servizio reciproco all'interno della comunione del corpo di Cristo (I Pie. 4:10); e, in quanto ministro del vangelo (I Pie. 1:12), è un ministero di riconciliazione (II Cor. 5:18) a beneficio del mondo.

La capacità di svolgere questo servizio è un dono di Dio (Atti 20:24; Col. 4:17; I Tim. 1:12; I Pie. 4:11); già in Romani 12:7 esso è presente in un elenco con altri doni spirituali; e in I Timoteo 3:8–13 è divenuto un ufficio riconosciuto dalla chiesa, probabilmente aperto tanto alle donne quanto agli uomini (*cfr.* Rom. 16:1). Tuttavia, il termine continua a essere usato in un senso ampio; Timoteo deve svolgere il suo ministero facendo il lavoro dell'evangelista (II Tim. 4:5); e questo servizio ha come fine più grande l'edificazione del corpo di Cristo (Ef. 4:12). Secondo Hort, Cristo ha valorizzato "ogni grado e forma di servizio ... il ministero così diviene uno degli obiettivi principali dell'agire cristiano"; e il termine generico è applicato a tutte le forme di servizio all'interno della chiesa.

II. Ministero pastorale

Cristo non è solo il modello per il diaconato, ma anche, in quanto Buon pastore (Giov. 10:11), è il grande "pastore" delle anime (I Pie. 2:25, NVR). In un senso, entrambi gli uffici derivano dallo stesso esempio di Cristo, mentre quello del *presbitero scaturisce dal ministero istituito da Cristo stesso nell'apostolato (*cfr.* I Pie. 5:1). Ma sarebbe errato sottolineare queste distinzioni, in quanto i termini "pastore" e "presbitero" sono virtualmente sinonimi, e il diaconato abbraccia molte forme di assistenza. La cura pastorale del gregge è una parte rilevante dei doveri del ministero (Giov. 21:15–17; Atti 20:28; I Pie. 5:2), ed è strettamente associata alla predicazione della Parola (I Cor. 3:1–2) come il pane della vita (Giov. 6:35), o il latte puro (I Pie. 2:2). La parabola di Luca 12:41–48 implica che alcune forme di un tale servizio devono proseguire ed essere presenti nella chiesa fino al ritorno di Cristo.

III. Amministrazione degli ordinamenti

Il NT ha poco da dire, da un punto di vista comparativo, sul tema dei doveri legati all'amministrazione degli ordinamenti; Paolo considerava l'amministrazione del battesimo come un'attività subordinata, che abitualmente delegava ai suoi assistenti (I Cor. 1:17; *cfr.* Giov. 4:1–2; Atti 10:48); e per quanto riguarda la rottura del pane, sebbene fosse naturale per un apostolo, quando presente, presiederla (Atti 20:7, 11), la celebrazione della Cena del Signore è considerata come un'attività dell'intera congregazione (I Cor. 10:16–17; 11: 25). Tuttavia si presuppone che occorreva qualcuno che presiedesse fin dall'inizio; e in assenza di un apostolo o di un profeta o di un evangelista, questo dovere, ovviamente, passava nelle mani di uno dei presbiteri/vescovi locali.

IV. Doni spirituali

Al momento della sua prima apparizione il ministero cristiano è carismatico, *cioè* è un dono spirituale o un'investitura soprannaturale, l'esercizio del quale rende testimonianza della presenza dello Spirito Santo nella chiesa. Quando infatti Paolo impone le mani su qualche credente dopo il battesimo (Atti 19:6) hanno luogo fenomeni di profezia e di *glossolalia*; e le parole usate implicano che questa manifestazione è in qualche modo una ripetizione dell'esperienza di Pentecoste (Atti 2).

Nelle lettere paoline ci sono tre liste che indicano varie forme che un tale ministero può assumere, ed è da notare il fatto che in ogni lista le funzioni di governo sono comprese insieme ad altre funzioni manifestamente spirituali. L'elenco di Romani 12:6–8 comprende: profezia, ministero (NVR; *diakonia*), insegnamento, esortazione, il dare con generosità, aiuto, misericordia (forse visite agli ammalati e ai poveri) e presidenza. I Corinzi 12:28 elenca: apostoli, profeti, dottori, insieme a coloro abilitati a compiere miracoli, a guarire i malati o a parlare in lingue. L'elenco più ufficiale di Efesini 4:11 menziona: apostoli, evangelisti e pastori/dottori che operano per il perfezionamento dei santi in vista del loro servizio cristiano, in modo tale che l'intera chiesa cresca organicamente, connessa con il suo Capo divino. Qui l'enfasi è posta sull'amministrazione della Parola, anche se il frutto di questa è il servizio reciproco nell'amore. I diversi doni elencati in questi passi sono funzioni o modi di servire, piuttosto che uf-

fici regolari e stereotipati; qualcuno potrebbe avere diverse capacità, ma la sua capacità di compiere qualsiasi servizio dipende dal fatto di essere mosso dallo Spirito. Tutti i cristiani, infatti, sono chiamati a servire, secondo le loro capacità (Rom. 15: 27; Fil. 2:17; Filem. 13; I Pie. 2:16), ed è in vista di questo servizio che i ministri della parola li equipaggiano (Ef. 4:11–12).

Nell'apostolato non erano compresi solo di Dodici, ma anche Paolo, Giacomo, il fratello del Signore (Gal. 1:19), che aveva anche visto il Signore risorto, Barnaba (Atti 14:14; I Cor. 9:5–6), che era compagno di Paolo nell'evangelizzazione, e Andronico e Giunia (Rom. 16:7). La caratteristica principale di un apostolo era che fosse stato un testimone oculare del ministero terrestre di Cristo, in particolare della risurrezione (Atti 1:21–22), e la sua autorità dipendeva dal fatto che era stato inviato da Cristo o durante i giorni della sua carne (Matt. 10:5; 28:19) o dopo che era risorto dai morti (Atti 1:2–4; 9:15). Gli apostoli e gli anziani potevano incontrarsi per decidere una politica comune per la chiesa (Atti 15:6–29), e gli apostoli potevano essere inviati come delegati dalla chiesa originale per gestire gli sviluppi che si verificavano in un'altra località (Atti 8:14–17). Ma l'idea di un collegio apostolico in permanente seduta a Gerusalemme è assolutamente estranea alla storia, e il grande lavoro di un apostolo consisteva nell'agire in qualità di missionario per la propagazione del vangelo, attività questa in cui il suo dono doveva essere attestato da segni di approvazione divina (II Cor. 12: 12). Da ciò si capisce che il ministero apostolico non era limitato a una località, sebbene potesse esistere una divisione dei compiti, come per esempio quella tra Pietro e Paolo (Gal. 2:7–8).

L'"evangelista" svolgeva un ministero simile, di missione senza limitazioni, e il suo lavoro sembra essere stato identico a quello dell'apostolo, a parte il fatto che gli mancava la qualifica per la funzione più alta dell'apostolato (la testimonianza oculare a Cristo); Filippo, uno dei Sette, divenne un evangelista (Atti 21:8), e Timoteo è chiamato con lo stesso titolo (II Tim. 4:5), sebbene si possa dedurre che fosse escluso dal rango di apostolo (II Cor. 1:1).

La profezia (*profeti; profeti nel NT) per sua natura era un dono con espressioni saltuarie, anche se alcuni individui ricevevano profezie così spesso da formare un gruppo speciale di "profeti". Gruppi del genere si trovavano a Gerusalemme (Atti 11:27), Antiochia (13:1), e Corinto (I Cor. 14:29); quelli menzionati per nome sono Giuda e Sila (Atti 15:32), e Agabo (21:10), oltre ad Anna (Luca 2:36) e la sedicente profetessa Iezebel (Apoc. 2:20). La profezia era per l'edificazione, per l'esortazione e per la consolazione (I Cor. 14:3; *cfr.* Atti 15:32), e poteva essere dunque descritta come una predicazione ispirata. Il profeta poteva suggerire una specifica direzione (Atti 13:1–2) o in certe circostanze predire il futuro (11:28). Il suo messaggio pronunciato in una lingua nota, si rivelava più utile della *glossolalia* (I Cor. 14:23–25). Ma il dono era particolarmente esposto al pericolo della falsificazione, e sebbene potesse essere controllato unicamente da coloro che lo possedevano (I Cor. 14:32; I Tess. 5:19–20), il suo contenuto doveva coincidere con l'insegnamento fondamentale del vangelo (I Cor. 12:1–3; I Tess. 5:20; I Giov. 4:1–3), altrimenti il profeta doveva essere allontanato come uno dei falsi pretendenti la cui presenza nella chiesa era stata prevista da Cristo (Matt. 7:15).

"Pastori e dottori" (Ef. 4:11) devono essere presumibilmente identificati con i predicatori e ministri locali indicati dagli apostoli (Atti 14:23) oppure i loro assistenti (Tito 1:5), che si occupavano dei bisogni di una particolare chiesa locale, ed erano descritti indifferentemnte come presbiteri o vescovi. "Amministratori" (gr. *kybernēseis*) sembra essere un nome generico riservato a coloro che amministravano gli aspetti pratici della congregazione locale, mentre "aiutanti" erano coloro che avevano impegni in attività caritatevoli o solidaristiche, specialmente nell'occuparsi dei malati e dei poveri. La potenza miracolosa di guarire e il parlare in lingue era un segno particolare dell'età apostolica, e la loro riproposizione è stata avanzata in diversi momenti a partire dal risveglio montanista.

V. L'origine del ministero

Ci sono stati molti dibattiti sulla relazione precisa esistente tra la missione originaria e senza limitazioni degli apostoli e degli evangelisti con il ministero locale stabile di pastori, dottori, conduttori e assistenti. La seconda classe di ministeri sembra essere stata normalmente designata dai primi; ma se Atti 6 può essere interpretato come descrizione di una tipica ordinazione, bisogna anche dire che l'elezione popolare giocò una parte considerevole nella scelta dei candidati. Romani 12 e I Corinzi 12 sembrerebbero implicare che la chiesa, come comunità in cui agisce lo Spirito, designa i suoi organi ministeriali; dall'altro lato, Efesini 4:11 asserisce che i ministri sono dati alla chiesa da Cristo. Si può suggerire che mentre Cristo è la fonte di ogni autorità e il modello di ogni tipo di servizio, la chiesa, nel suo insieme, è il ricettacolo del mandato divino. In ogni modo, il NT non si preoccupa di indicare possibili canali di trasmissione; la sua preoccupazione principale a questo proposito

è quella di fornire un test dottrinale per l'ortodossia dell'insegnamento dei ministri.

Bibliografia. J.B. Lightfoot, "Dissertation on the Christian Ministry", in *Philippians*, 1868, pp. 181–269; A. von Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries*, tr. ing. 1910; H.B. Swete, *Early History of the Church and Ministry*, 1918; K.E. Kirk, a cura di, *The Apostolic Ministry*, 1946; D.T. Jenkins, *The Gift of Ministry*, 1947; T.W. Manson, *The Church's Ministry*, 1948; J.K.S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*, 1955; E. Schweizer, *Church Order in the NT*, tr. ing. 1961, tr. it. Torino, 1971; L. Morris, *Ministers of God*, 1964; M. Green, *Called to Serve*, 1964; J.R.W. Stott, *One People*, 1969; J.N. Collins, *Diakonia*, 1990; E.M.B. Greeen, *Freed to Serve*, 2 ed., 1996, **in it.** *GLAT*, 6, coll. 340–375; *DTAT*, 2, coll. 920ss.; *GLNT*, 2:951ss., 6:170ss., 592ss.; *DIB*, pp. 887–890; *DPL*, pp. 1002–1011; R. Gryson, *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Roma, 1974; F.Salvoni, *Sacerdozio e ministeri*, in *idem.*, *Dal cristianesimo al cattolicesimo*, Genova, 1977; E. Schillebeckx, *Il ministero nella Chiesa*, Brescia, 1981; G. Inrig, *Il corpo di Cristo nel pensiero di Dio*, Fondi, 1983; J. Moltmann, *Diaconia: il servizio cristiano nella prospettiva del regno di Dio*, Torino, 1986; E. Cattaneo, a cura di, *I ministeri nella Chiesa antica*, Milano, 1997; J.R.W. Stott, *Il leader servo*, GBU, Chieti, 2004.
(G.S.M. Walker, R.T. Beckwith)

*Chiesa; *Conduzione della chiesa

MINISTRO

Il termine ebr. *m^{e}šārēṯ* (LXX, *leitourgos*) e i suoi correlati si rifersce normalmente al servizio nel tempio, o anche al servizio svolto dagli angeli (Sal. 104:4); ma in un senso più generale Giosuè è il *m^{e}šārēṯ* o "aiutante" di Mosè (Es. 24:13; Gios. 1:1), e i ministri di Solomone (I Re 10:5) sono i suoi servitori. Nel NT la parola caratteristica è *diakonos*, in primo luogo in un senso non tecnico, e poi in Filippesi 1:1 e nelle epistole Pastorali come titolo di un ruolo ecclesiastico subordinato. Si riferisce al servizio in generale, temporaneo o permanente, fatto o per obbligo oppure offerto liberamente; ma ha la connotazione speciale del servire a tavola (il verbo corrispondente è usato in questo senso, Luca 12:37; 17:8, e l'errore di Marta fu eccedere nella *diakonia*, Luca 10: 40). Cristo è tra i discepoli come un *diakonōn*, "uno che serve" (Luca 22:27), e può essere descritto come un *diakonos* dei circoncisi (Rom. 15: 8); seguendo l'esempio di questo umile servizio, il più grande dei cristiani dovrebbe essere un servo nei confronti degli altri (Matt. 20:26; Mar. 10:43).

Per questa ragione gli apostoli e i loro aiutanti sono designati come ministri di Dio (II Cor. 6: 4; I Tess. 3:2), di Cristo (II Cor. 11:23; Col. 1:7; I Tim. 4:6), del vangelo (Ef. 3:7; Col. 1:23), del nuovo patto (II Cor. 3:6), della chiesa (Col. 1:25), o in senso assoluto (I Cor. 3:5; Ef. 6:21; Col. 4:7). Ma si deve notare che anche Satana può avere i suoi ministri (II Cor. 11:15), che possono esserci ministri del peccato (Gal. 2:17); inoltre, il potere secolare può essere considerato al servizio di Dio (Rom. 13:4). I Sette furono designati per servire alle mense (*diakonein trapezais*, Atti 6:2); è improbabile che qui la parola sia usata per denotare un ufficio nel senso tecnico del termine, poiché subito dopo è posto in contrasto con il servizio (*diakonia*) della parola svolto dagli apostoli e, di fatto, Stefano e Filippo svolsero il servizio di evangelisti piuttosto che quello di diaconi; infatti, la colletta per i poveri di Gerusalemme sembra sia stata gestita da anziani e non da diaconi (Atti 11:30). Tuttavia, è probabile che i Sette abbiano rappresentato una sorta di prototipo per coloro che in seguito furono assistenti dei vescovi (si veda Fil. 1:1), e le cui caratteristiche sono descritte in I Timoteo 3:8–13. Qui i *diakonoi* sono caratterizzati come uomini irreprensibili, onesti, sobri e fedeli. Sembra che il loro compito principale fosse non quello dell'insegnamento ma quello delle visite casa per casa per aiutare i poveri e gli ammalati; i diaconi furono così gli agenti principali per mezzo dei quali nella chiesa si manifestò la comunione e il servizio reciproci. Pare che svolgessero compiti di assistenza anche nello svolgimento del culto comunitario.

Non è chiaro se I Timoteo 3:11 si riferisca alle mogli dei diaconi o a vere e proprie diaconesse; Febe è presentata (Rom. 16:1) come una *diakonos* (genere comune) della chiesa di Cencrea, ma ciò significa forse che lei era un'aiutante piuttosto che avere una posizione ufficiale; i due *ministrae* menzionati da Plinio nella sua lettera a Traiano potrebbero essere state diaconesse, ma un tale ufficio non ebbe uno sviluppo serio fino al III sec.

L'umiltà del servizio cristiano è ulteriormente enfatizzata dall'uso della parola *doulos* o schiavo; Cristo assunse proprio la forma di un simile servo–schiavo (Fil. 2:7) e, sulla base del suo esempio, gli apostoli e i loro collaboratori sono designati come schiavi di Dio o di Cristo (Rom. 1:1; Gal. 1: 10; Col. 4:12; Tito 1:1; Giac. 1:1; II Pie. 1:1).

Un altro termine è *hypēretēs*, che in senso proprio indica un rematore sulla fila inferiore, in una nave, e quindi chiunque occupa una posizione subordinata. Questa parola è usata per l'*ḥazzān*, una sorta di sagrestano nella sinagoga giudaica,

che aveva la responsabilità di custodire i libri sacri (Luca 4:20); con essa si indica Giovanni Marco (Atti 13:5) quando fu aiutante di Paolo e Barnaba. Ma lo stesso Paolo andava fiero di collocarsi in una posizione simile nei confronti di Cristo (Atti 26:16; I Cor. 4:1), mentre Luca usa il termine (1:2) in un senso generico per indicare i ministri della Parola.

Infine, il NT usa il termine *leitourgos*, dandogli un senso cristiano. In origine si riferiva al servizio pubblico, come quello che poteva essere reso allo Stato da cittadini importanti; in seguito acquisì una connotazione chiaramente religiosa, come nella LXX. Cristo appare così come un *leitourgos* del tempio celeste (Ebr. 8:2), e gli angeli sono spiriti ministratori in senso "liturgico" (Ebr. 1:14). Il verbo corrispondente è usato quando i profeti e i dottori svolgono il loro ministero per il Signore in Antiochia (Atti 13:2); similmente, Paolo si definisce come *leitourgos* di Cristo Gesù, servendo nel (*heirourgōn*) servizio sacro del vangelo di Dio (Rom. 15:16). Ma la terminologia del NT resta abbastanza fluida in quanto la stessa parola è usata per Epafrodito come ministro al servizio di Paolo (Fil. 2:25), per l'assistenza dei gentili a favore dei giudei per i beni materiali (Rom. 15:27), e per il potere civile considerato al servizio di Dio (Rom. 13:6). Nella concezione cristiana del ministero, sia esso ufficiale o di altra natura, il ministro rende un servizio a Dio o all'uomo con umiltà e con amore.

Bibliografia. Si veda la voce *ministero (G.S.M. Walker, R.T. Beckwith)

*Chiesa; *Conduzione della chiesa

MINNI

Popolo convocato da Geremia, insieme ad Ararat (Armenia) e Aschenaz, per fare guerra a Babilonia (Ger. 51:27). I *mannay*, il cui territorio si trovava a sud–est del lago Urmia, sono citati spesso in testi del IX– VII sec. a.C. Gli assiri li dominarono fino al 673 a.C., quando caddero sotto il dominio dei medi (v. 28). Alla luce del discorso di Geremia, è interessante notare che i mannai erano alleati degli assiri, i loro nemici di un tempo, contro i babilonesi nel 616 a.C. (Cronaca bab.). Essi parteciparono probabilmente, insieme ai guti e ad altra gente delle montagne, alla conquista di Babilonia nel 539 a.C. (D.J. Wiseman)

MINNIT

(Ebr. *minnîṯ*). Citato in Giudici 11:33 come il limite dell'invasione di Iefte in Ammon. Eusebio (*Onom.* p. 132) indica che si trovava all'inizio di una strada naturale che andava dal Giordano alla regione montuosa tra Rabbat–Ammon (Amman) e Chesbon. Il sito esatto è sconosciuto. Ezechiele 27:17 potrebbe riferirsi allo stesso luogo (così la NVR); ma Cornill e altri emendano con "condire con spezie" (*ICC*, *ad loc.*). (J.P.U. Lilley)

MIRA

Con il suo porto, distante circa 4 km., Mira era una delle principali città della Licia, provincia all'estremo sud–ovest dell'Asia minore. Qui Paolo e il suo centurione di scorta salirono su una nave alessandrina che faceva vela per l'Italia (Atti 27: 5–6). Chiamata Dembre dai turchi, Mira presenta alcune rovine imponenti, tra cui un teatro ben conservato. (J.D. Douglas)

MIRACOLI

Nella Bibbia sono usate diverse parole ebr., aram. e gr. per indicare l'azione del Dio vivente nella natura e nella storia. Sono variamente tradotte con "miracoli", "prodigi", "segni", "opere potenti", "potenze". Per esempio, la parola ebr. ***môp̄ēṯ***, che è di etimologia incerta, è tradotta "prodigio" (Es. 7:3, 9, NVR) e "miracoli" (Sal. 78:43, NVR), "segni miracolosi" (Deut. 4:34, NVR) e "segno" o "segno miracoloso" (I Re 13:3, 5, NVR).

Le parole usate dai traduttori conservano, in generale, fatta eccezione per particolari occorrenze, le tre accezioni distintive dell'originale. Queste caratterizzano l'azione di Dio come:

1. Peculiare, prodigiosa; e in ebraico essa è espressa dai termini che derivano dalla radice *pl'*, "essere diversa", in particolare il participio ***nip̄lā'ôṯ*** (*p.e.* Es. 15:11 "operatore di prodigi", NVR, *cfr.* Gios. 3:5), in aram. ***ṯ^emāh*** (Dan. 4:2–3; 6:27), e in gr. *teras* (*p.e.* Atti 4:30; Rom. 15:19).

2. Portentosa, potente; ebr. ***g^eḇûrâ*** (Salmi 106: 2; 145:4) e dal gr. *dynamis* (*p.e.* Matt. 11:20; I Cor. 12:10; Gal. 3:5).

3. Importante, significativa; ebr. *'ôṯ* (*p.e.* Num. 14:11; Nee. 9:10), aram. *'āṯ* (Dan. 4:2–3; 6:27), e con il gr. *sēmeion* (*p.e.* Giov. 2:11; 3:2; Atti 8:6).

I. I miracoli e l'ordine naturale

Molta confusione sul tema dei miracoli è stata causata dall'aver trascurato il fatto che la Scrittura non distingue nettamente tra la costante azione sovrana provvidenziale di Dio e i suoi atti particolari. La fede nei miracoli è posta nel contesto di una visione del mondo che considera l'intera creazione come qualcosa che dipende costantemente dalla sua azione di sostegno ed è soggetta

alla sua volontà sovrana (*cfr.* Col. 1:16–17). Tutte e tre le caratteristiche dell'azione divina, prodigiosa, potente e significativa, sono presenti non solo nei singoli atti ma anche nell'intero ordine creato (Rom. 1:20). Quando il salmista celebra i potenti atti di Dio egli si sposta immediatamente dalla creazione alla liberazione dall'Egitto (Sal. 135:6–12). In Giobbe 5:9–10; 9:9–10 la parola *niplā'ōṯ* si riferisce a ciò che noi oggi chiameremmo "eventi naturali" (*cfr.* Is. 8:18; Ez. 12:6).

Così, quando gli scrittori biblici si riferiscono agli atti potenti di Dio non si può pensare che li stiano distinguendo dal "corso naturale" perché causati in modo eccezionale, poiché gli scrittori credono che tutti gli eventi derivino dalla potenza sovrana di Dio. I singoli atti di Dio gettano luce sul carattere distintivo dell'azione di Dio, diversa e superiore a quella degli uomini e in particolare a quella che si pensa compiano i falsi déi, atti di una potenza straordinaria, che lo rivelano nella natura e nella storia.

La scoperta, per esempio, di legami causali tra le diverse piaghe d'Egitto, il ripetersi naturale dell'interruzione del Giordano, o l'aumentata conoscenza della medicina psicosomatica, sono fatti che in sé non contraddicono l'asserzione biblica che la liberazione dall'Egitto, l'arrivo in Canaan e le guarigioni di Cristo furono azioni potenti di Dio. Le "leggi naturali" sono descrizioni di quell'universo in cui Dio è sempre all'opera. Se si arriva a pensare che esse siano espressioni di un sistema chiuso che si autosostiene, oppure rigidi decreti di un Dio che costruisce l'universo come una sorta di macchinario, ciò accade solo per una distorsione filosofica infondata.

Alcuni filosofi e teologi hanno sostenuto che i miracoli siano incompatibili con la natura e i disegni divini. Egli è l'Alfa e l'Omega, conosce la fine dall'inizio; è il creatore che ha modellato ogni cosa, libero da ogni limitazione imposta da una materia preesistente; egli è immutabile. Perché, allora, dovrebbe interferire con l'ordine naturale?

Questa obiezione che si basa su un particolare concetto del carattere di Dio nasce dall'incapacità di afferrare la visione biblica di Dio come essere vivente e personale. La sua immutabilità non è quella di una forza impersonale ma la fedeltà di una persona: con un suo atto ha creato esseri responsabili con i quali egli ha una relazione, non come si interagisce con pupazzi, ma con altre persone che stanno di fronte a sé. I miracoli sono eventi che in modo eccezionale rivelano questa natura vivente, personale di Dio, di un Dio attivo nella storia non come semplice fato ma come un redentore che salva e guida il suo popolo.

Una piena conoscenza dei modi in cui Dio opera può rivelare che alcuni degli eventi che si suppongono essere unici erano in realtà parte di un modello d'azione regolare. Tuttavia, non si può escludere, neanche da un punto di vista logico, l'eccezionalità e la straordinarietà di simili eventi. Sebbene non ci sia una tale discontinuità tra i miracoli e "l'ordine naturale" come è stato concepito da coloro che più hanno nutrito gravi dubbi in merito, è chiaro che la Scrittura parla di molti eventi che sono straordinari e unici in rapporto alla nostra conoscenza generale del corso della natura.

II. Miracoli e rivelazione

Se si concede che le obiezioni *a priori* ai racconti di miracoli non sono valide, resta tuttavia da interrogarsi su quale funzione precisa abbiano questi eventi straordinari nell'autorivelazione di Dio nella storia. I teologi ortodossi sono stati avvezzi a considerarli come segni che autenticano i profeti e gli apostoli di Dio e supremamente il suo Figlio. In tempi più recenti, soprattutto da parte liberale, si è sostenuto che i racconti di miracoli dell'AT e del NT hanno lo stesso carattere delle storie di prodigi concernenti le divinità pagane e i loro profeti. Entrambe queste ipotesi non rendono giustizia allo stretto rapporto che esiste tra i racconti di miracoli e l'insieme dell'autorivelazione di Dio. I miracoli non sono semplicemente un'autenticazione esteriore della rivelazione, ma una parte essenziale di essa, il cui vero fine era ed è quello di nutrire la fede nell'azione salvifica di Dio verso coloro che credono.

a) Falsi miracoli

Gesù rifiutò decisamente di dare un *segno dal cielo, di operare prodigi inutili e spettacolari, esclusivamente per autenticare il suo insegnamento. In ogni caso, la semplice capacità di operare miracoli non avrebbe rappresentato una simile garanzia. Sia nella Scrittura sia altrove ci sono riferimenti frequenti a coloro che operavano prodigi ma che si opponevano ai disegni di Dio (*cfr.* Deut. 13:2–3; Matt. 7:22; 24:24; II Tess. 2:9; Apoc. 13:13–15; 16:14; 19:20). Il rifiuto di operare miracoli a proprio beneficio distingue nettamente i racconti biblici di miracoli dal genere comune dei racconti sui taumaturghi.

È da notare che la parola *teras*, che fra tutti i termini biblici è più vicina alle sfumature del termine portento, nel NT è sempre usata in congiunzione con *sēmeion* per mostrare che si hanno di mira solo portenti pregni di significato. L'unica possibile eccezione è la citazione dell'AT in Atti 2:19 (ma *cfr.* v. 22).

Il semplice portento, o falso miracolo è distinto dal vero miracolo in quanto quest'ultimo è consono con il resto della rivelazione. Esso si armonizza con la conoscenza che i credenti già possiedono di Dio, anche là dove conduce a una maggiore e più profonda conoscenza. Per questo motivo Israele deve rifiutare chiunque operi miracoli e nega il Signore (Deut. 13:2–3) e per lo stesso motivo anche noi possiamo discernere tra i racconti di miracoli dei Vangeli canonici e le favole romantiche o le storie fantastiche degli scritti apocrifi e dell'agiografia medievale.

b) Miracoli e fede

I miracoli hanno come fine un approfondimento della comprensione umana di Dio. È il modo scelto da Dio per parlare in maniera efficace a coloro che hanno orecchie per ascoltarlo. I racconti di miracoli hanno una stretta relazione con la fede di chi li osserva o di chi vi partecipa (*cfr.* Es. 14:31; I Re 18:39) ma anche con la fede di coloro che ascolteranno o leggeranno il racconto (Giov. 20:30–31). Gesù si aspettava la fede come risposta alla sua presenza salvifica e ai suoi atti; era la fede che "sanava", che faceva la differenza tra una semplice sensazione e una comunicazione salvifica della sua rivelazione di Dio.

È importante osservare che la fede dei protagonisti umani non è una condizione necessaria del miracolo, nel senso che Dio sarebbe incapace di agire se mancasse la fede umana. Spesso si cita Marco 6:5 a sostegno di quest'idea, ma Gesù non potè compiere miracoli a Nazaret, non perchè l'incredulità del popolo impediva o limitava la sua potenza, (Marco infatti ci dice che lì guarì alcuni malati), ma piuttosto perchè non poteva proseguire con il suo insegnamento o con le azioni che proclamavano il suo vangelo con i fatti, laddove gli uomini non erano pronti ad accogliere la sua buona novella e la sua persona. Fare prodigi per le masse o per gli scettici non era in armonia con la sua missione: è per questa ragione che non potè operarne a Nazaret.

c) Miracoli e Parola

Un aspetto importante di questo tema, che in molti casi diviene l'aspetto principale, anche quando l'evento può essere assimilato all'ordinario corso della natura (*p.e.* alcune delle piaghe d'Egitto), si ha quando il suo verificarsi è predetto da Dio direttamente o per mezzo dei suoi servi (*cfr.* Gios. 3: 7–13; I Re 13:1–5) oppure quando si verifica per ordine di qualcuno o in seguito alla preghiera (*cfr.* Es. 4:17; Num. 20:8; I Re 18:37–38); a volte sono riportati sia la predizione sia gli ordini che fanno scaturire il miracolo (*cfr.* Es. 14). Questo aspetto rappresenta un'ulteriore sottolineatura della relazione esistente tra miracoli e rivelazione, e tra miracoli e la Parola creatrice di Dio.

d) Le crisi nella storia sacra

Un'ulteriore legame tra miracolo e rivelazione è che entrambi si concentrano in momenti di crisi della storia sacra. I più grandi atti potenti di Dio sono la liberazione di Israele attraverso il mar Rosso e la risurrezione di Cristo, essendo il primo di questi eventi il culmine del conflitto con il faraone e gli déi d'Egitto (Es. 12:12; Num. 33:4), il secondo il culmine dell'opera redentrice di Dio per mezzo di Cristo e del conflitto con tutte le potenze del male. Miracoli accadono spesso ai tempi di Elia e di Eliseo, quando Israele pareva soccombere all'apostasia più completa (*cfr.* I Re 19:14); al tempo dell'assedio di Gerusalemme sotto Ezechia (II Re 20:11); durante l'esilio (Dan. *passim*); e duranti i primi tempi della missione cristiana.

III. I miracoli nel Nuovo Testamento

Alcuni studi di tipo liberale sui miracoli tracciano una netta distinzione tra i miracoli del NT, particolarmente quelli operati dal Signore stesso, e quelli dell'AT. Ma i critici di questa tesi, sia quelli più radicali sia quelli più conservatori hanno sostenuto che per principio i racconti stanno in piede, o cadono, insieme.

La tesi secondo la quale i miracoli neotestamentari sarebbero più credibili alla luce della moderna psicologia o medicina psicosomatica, non tiene conto della natura di alcuni miracoli, come quello delle nozze di Cana e quello della tempesta sedata, la guarigione istantanea da malattie organiche e da malformazioni, e la risurrezione dei morti. Non c'è alcuna ragione *a priori* per pensare che Gesù non abbia fatto ricorso a quelle risorse della mente e dello spirito umani che oggi sono impiegate dagli psicoterapeuti; ma altri racconti ci portano in un campo in cui la psicoterapia non ha niente da dire e dove le asserzioni dei guaritori spirituali difficilmente trovano sostegno da parte di osservatori medici qualificati.

Tuttavia, ci sono fattori che ci portano a considerare i miracoli di Cristo e quelli fatti nel suo nome, come miracoli diversi da quelli dell'AT. Mentre nel passato Dio aveva compiuto opere potenti per la sua potenza trascendente, rivelandole ai suoi servi, oppure aveva usato questi come agenti per tali atti, in Gesù abbiamo di fronte Dio stesso incarnato, che agisce liberamente in quel mondo che è il "suo mondo". Quando gli apostoli fecero opere simili nel suo nome, essi agirono nel nome e nella potenza del Signore risorto con il quale erano in intimo contatto, al punto tale che

il libro degli Atti prosegue il racconto delle stesse cose che Gesù aveva iniziato a fare e a insegnare nel suo ministero terreno (*cfr.* Atti 1:1).

Nel sottolineare e indicare la presenza e l'azione di Dio in Cristo non neghiamo la continuità della sua opera con il modo in cui egli ha interagito precedentemente con il mondo. Nella lista dei segni indicati dal nostro Signore a Giovanni Battista (Matt. 11:5) sono quelli più straordinari: la guarigione dei lebbrosi e la risurrezione dei morti, ad avere dei paralleli nell'AT, notoriamente nel ministero di Eliseo. Ciò che è da segnalare è la straordinaria relazione tra le opere e le parole di Gesù. I ciechi ricevono la vista, gli zoppi camminano, i sordi odono, e nello stesso tempo viene predicato ai poveri il vangelo per mezzo del quale la vista e l'udito spirituale e la potenza di camminare nella via di Dio vengono concessi a coloro che sono spiritualmente bisognosi.

Inoltre, la frequenza dei miracoli di guarigione è di gran lunga più alta nel NT che in qualsiasi periodo veterotestamentario. L'AT descrive i miracoli uno per uno e non dà alcuna indicazione che ce ne siano stati altri di cui non ci dà notizia. I Vangeli e il NT, in generale, sostengono che i miracoli descritti in dettaglio non erano altro che una piccola percentuale della totalità di quelli operati.

Le opere di Gesù sono chiaramente distinte da altre per la maniera in cui furono operate. Nel rapporto di Gesù con i malati e con gli indemoniati c'è un'intrinseco elemento di autorità. Laddove i profeti compivano le loro azioni nel nome di Dio o dopo aver pregato Dio, Gesù caccia i demoni e guarisce con lo stesso atteggiamento di potenza propria che troviamo nei suoi pronunciamenti sul perdono dei peccatori; di fatto, egli considerava questi due autorevoli gesti intimamente connessi (Mar. 2:9–11). Allo stesso tempo, Gesù sottolineò che dipendeva costantemente dal Padre (*p.e.* Giov. 5:19). L'equilibrio tra autorità intrinseca e umile dipendenza è segno distintivo della perfetta unità tra divinità e umanità.

L'insegnamento del NT sulla nascita verginale, sulla risurrezione e sull'ascensione, sottolinea la novità di ciò che Dio ha fatto in Cristo. Nacque da una donna della linea di Abramo e Davide, ma da una donna vergine; altri sono stati risuscitati dai morti, unicamente per morire di nuovo; egli "vive per sempre" ed è asceso alla destra del Padre onnipotente. Per di più, per quanto riguarda la risurrezione, a differenza di qualunque altro miracolo, il NT vi fa dipendere tutta la fede (*cfr.* I Cor. 15:17). Questo evento fu unico quanto lo era il decisivo trionfo sul peccato e sulla morte.

I miracoli degli apostoli e degli altri leader della chiesa neotestamentaria derivano dalla solidarietà di Cristo con il suo popolo. Sono opere compiute nel suo nome, in prosecuzione di tutto ciò che Gesù ha iniziato, fatto e insegnato, con la potenza dello Spirito che egli inviò da presso al Padre. C'è uno stretto legame tra questi miracoli e l'opera degli apostoli nel rendere testimonianza alla persona e all'opera del loro Signore; sono parte della proclamazione del Regno di Dio, non un fine in sé.

Il dibattito prosegue a proposito della tesi che vuole questa funzione dei miracoli necessariamente confinata all'epoca apostolica. Si può almeno dire che i miracoli neotestamentari sono distinti da tutti gli altri che sono venuti dopo, in virtù della loro immediata relazione con la piena manifestazione del Figlio di Dio incarnato, con una rivelazione data nella sua pienezza. Essi dunque non costituiscono in sé una base per attendersi che la propagazione della rivelazione (di cui i miracoli erano parte integrante), dopo l'epoca apostolica, sarebbe stata accompagnata da altri miracoli.

Bibliografia. D.S. Cairns, *The Faith that Rebels*, 1927; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, 1941; C.S. Lewis, *Miracles, A Preliminary Study*, 1947, tr. it. GBU, Roma, 1987; E. e M–L. Keller, *Miracles in Dispute*, 1969; C.F.D. Moule, a cura di, *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, 1965; C. Brown, *Miracles and the Critical Mind*, 1984; *idem.*, *That you May Believe*, 1985, **in it.** *GLAT*, (*môpēṯ*) 4, coll. 1029–1039, (*gᵉḇûrâ*) 1, coll. 1841–1876, (*'ôṯ*) 1, coll. 357–398; *DTAT*, (*pl'*) 2, coll. 372–378; *GLNT*, 12: 17ss.; *DPL*, pp. 1419–1423; *Nuovo Testamento e soprannaturale*, *SdT*, XI, 21, 1988; F.–E. Willms, *I miracoli nell'Antico Testamento*, Bologna, 1985; B. Prete, *I miracoli degli apostoli nella Chiesa delle origini*, Torino, 1989; A. Maillot, *I miracoli di Gesù*, Torino, 1990; B. Kollmann, *Storie di miracoli nel Nuovo Testamento*, Brescia, 2005. (M.H. Cressey)

*Creazione; *Dio; *Natura; *Onnipotente

MIRIAM

(Per la derivazione del nome si veda *Maria) **1.** La figlia di Amram e Iochebed, e sorella di *Mosè (Num. 26:59). In generale si concorda sul fatto che fosse lei a sorvegliare il bambino Mosè nel cesto di giunco e fu lei a suggerire sua madre come una possible balia. Il termine profetessa fu usato per descriverla nell'atto di condurre le donne nella musica, danzando e cantando un inno di lode per celebrare il passaggio del mar Rosso (Es. 15:20s.).

Miriam e Aronne si ribellarono a Mosè, adducendo come pretesto il matrimonio di questi con

una donna cusita, ma in realtà perché erano gelosi della posizione del fratello. Il giudizio divino cadde su Miriam e lei divenne lebbrosa, per guarire poi grazie all'intercessione di Mosè; tuttavia ella fu esclusa dal campo per 7 giorni (Num. 12). Morì a Cades e fu quivi sepolta (Num. 20:1). Non c'è traccia nella Bibbia del suo matrimonio, ma la tradizione rabbinica la vuole moglie di Caleb e madre di Cur. **2**. Nella sua genealogia della tribù di Giuda il cronista cita una Miriam tra i figli di Ezra, (I Cro. 4:17). (M. Beeching)

MISAEL

(Ebr. ***mîšā'ēl***, "chi è ciò che Dio è"?). **1**. Figlio di *Uziel, levita (Es. 6:22) che insieme a suo fratello *Elsafan, trasportò i corpi di Nadab e Abiu fuori dal campo dopo che erano stati colpiti per aver dissacrato l'altare (Lev. 10:1–5). **2**. Un compagno di Daniele (Dan. 1:6, 11, *ecc.*; I Mac. 2:59) il cui nome fu cambiato dai babilonesi in *Mesac (Dan. 1:7). (D.W. Baker)

MISAR

Monte menzionato in Sal. 42:6, in relazione al monte Ermon. Si può presumere che da questa montagna fosse visibile il monte Ermon; in questo caso la montagna si sarebbe trovata nella regione della Galilea, si noti il riferimento al Giordano. La parola in ebr. (***miṣ'ār***) significa "piccolezza". Alcuni studiosi emendano leggermente il testo del Salmo, rendendo ***miṣ'ār*** un aggettivo, "piccolo", riferito al monte Sion. In questo caso il salmista starebbe esprimendo la sua preferenza per Sion piuttosto che per il monte Ermon, dalla mole ben più grande. (D.F. Payne)

MISERICORDIA, MISERICORDIOSO

La ricostruzione del concetto di misericordia è complicata dal fatto che "misericordia", "misericordioso" e "fare misericordia" traducono diverse radici semantiche ebr. e gr., rese in altri contesti con altri sinonimi, come "benevolenza", "grazia", "favore" (e i relativi verbi). Per presentare questo concetto dovremmo pensare a campi semantici che si sovrappongono.

I. Nell'Antico Testamento

1. ***ḥesed̲***: l'origine etimologica di questo radicale è forse "zelo, entusiasmo" (Snaith). Il suo nucleo semantico è espresso meglio dal termine "devozione". Usato quasi 250 volte, è tradotto variamente "pietà" (Is 13:18, 49:15, NVR) e "grazia" (Sal. 89:2) o "bontà" (LXX, *eleos*; Lutero, *Gnade*). La sua gamma di significati comprende: "solidarietà, benevolenza, favore" (G. Lisowsky, *Konkordanz*, 1958). Denota attaccamento a un patto e, per quanto riguarda Dio, al suo patto d'amore (Sal. 89:28). Ma la fedeltà di Dio a una relazione misericordiosamente stabilita con Israele o con un individuo, nonostante le umane indegnità e defezioni, sconfina nella sua misericordia. "Questo rifiuto, forte e persistente, da parte di Dio, di lavare le sue mani nei confronti di Israele infedele è il senso essenziale della parola ebraica che traduciamo con misericordia" (Snaith). Spesso la parola è tradotta con "fedeltà", "comportarsi fedelmente" soprattutto con "amore fedele".

2. ***ḥānan*** è tradotto principalmente con "avere pietà", essere "misericordioso"; e ***ḥēn*** con "grazia" e "favore" (LXX principalmente *charis*). "Si tratta della concessione della grazia da parte di un superiore a chi è inferiore, senza che sia assolutamente meritata" (Snaith).

3. ***rāḥam*** può avere in comune l'origine con ***reḥem***, indicando "viscere", denotando sentimenti "materni" o "fraterni" (*BDB–cf.* Is. 13:18; 49:15). Il plurale ***raḥamîm*** viene reso con "compassione" (LXX *splanchna*, *oiktirmoi*, *eleos*). Esso esprime l'aspetto affettivo dell'amore: la sua compassione e la sua pietà. "Il Dio personale ha un cuore" (Barth).

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT i significati di ***ḥesed̲*** e di ***ḥēn*** sono spesso uniti in *charis*, "*grazia". La specifica nozione di grazia–compassione nei confronti di qualcuno che si trova nel bisogno, nella distretta più disperata, o indebitato e senza diritto a un trattamento favorevole è tradotta con *eleos*, *oiktiermos* e *splanchnon* (e i relativi verbi). La grazia viene incontro all'uomo in quanto colpevole; la misericordia in quanto miserabile (R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, pp. 166ss.).

Dio è il "Padre misericordioso" (II Cor. 1:3; Es. 34:6; Nee. 9:17; Salmi 86:15; 103:8–14; Gioe. 2:13; Giona. 4:2). "Pieno di compassione per tutte le sue opere" (Sal. 145:9), ed è in virtù della sua grazia che siamo salvati (Ef. 2:4; Tito 3:5). Gesù fu spesso "mosso a compassione" e ci spinge a essere "misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro" (Luca 6:36; Matt. 18:21–35). I cristiani sono chiamati a rivestirsi di "sentimenti di misericordia" (Col. 3:12). I misericordiosi sono beati e riceveranno misericordia (Matt. 5:7; anche Giac. 2:13, su cui si veda R.V.G. Tasker, *TNTC*, *ad loc.*, tr. it. GBU, Roma, 1982).

Bibliografia. N.H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; *TWBR*, ("Loving-

kindness", "Mercy"); Karl Barth, *Church Dogmatics*, 2, 1, 1957, sez. 30, pp. 368ss., **in it.** *GLAT*, 3, coll. 57–83; *GLNT*, 3:399ss., 8:449ss., 12:903ss.; *DIB*, 890–892; H.-H. Esser, *DCBNT*, pp. 1002–1011; K. Romaniuk, *La misericordia nella Bibbia*, 2 ed., Milano, 2004. (J.W.L. Hoad)

*Amore; *Dio

MISIA

Luogo di provenienza di una delle popolazioni pre–elleniche dell'Asia minore, non fu mai un'entità politica ai tempi classici, e dunque mai precisamente definita. Si concentrava intorno a una regione collinare ricca di foreste da entrambi i lati della strada principale verso nord da Pergamo a Cizico sul mar della Marmora, tratto che si estendeva dai confini della Frigia verso ovest fino al promontorio della Troade. Troas stessa, oltre ad Asso e alcune altri stati costieri greci, e anche Pergamo, possono essere considerati parte della Misia. Costituiva la parte settentrionale della provincia romana dell'Asia. Paolo aveva raggiunto i suoi confini orientali nel suo viaggio attraverso la Frigia verso la Bitinia (Atti 16:7) quando fu dirottato attraverso la Misia (v. 8) a Troas, probabilmente seguendo una strada che attraversave la parte meridionale della regione. (E.A. Judge)

MISPA

Il significato di fondo della parola è "torre di guardia", "posto di osservazione". È vocalizzato in ***miṣpâ*** e ***miṣpeh***, e abitualmente si trova con l'articolo. È naturale cercare le località con nomi del genere su vette che permettono un'ampia visuale. Si possono distinguere le seguenti località:

1. Il luogo in cui Giacobbe e Labano fecero un patto ed eressero un cumulo di pietre come testimonianza (Galed, ***gal'ēḏ*** in ebr., o ***y^{e}ḡar śah^{a}ḏûṯā'*** in aram.). Dio era colui che sorvegliava entrambi (Gen. 31:44–49). **2.** Forse lo stesso luogo di **1.**, oppure una città di Galaad, a est del Giordano. L'articolo è usato sia in Gen. 31:49 (***hammiṣpâ***), sia in Giu. 10:17; 11:11, 34. Il luogo figura nella storia di Iefte. Quando Ammon invase Galaad, gli israeliti si radunarono a Mispa (Giu. 10:17), la casa di Iefte, da cui egli lanciò il suo attacco e dove rientrò per dover adempiere al suo avventato voto (Giu. 11:11, 29, 34). L'identificazione di Mispa con Ramot di Galaad è avanzata da alcuni studiosi (J.D. Davis, *WDB*, p. 401), ma è respinta da S.M. Abel e da du Buit, che la identificano con Ğal'ūd. È possibile che sia la stessa di Ramat–Mispè o "Altura di Mispa" (Gios. 13:26). **3.** Località in Moab dove Davide portò i genitori per tenerli al sicuro (I Sam. 22:3), forse l'odierna Ruğm el–Mešrefeh, a ovest–sud–ovest di Madaba. **4.** Località ai piedi del monte Ermon (Gios. 11:3), citata come "il paese di Mispa" o "la valle di Mispa" (v. 8), la dimora degli ivvei. Le opinioni sulla sua identificazione differiscono, ma Qal'at es–Subeibeh sulla collina, 3 km. a nord est di Banias raccoglie molti consensi. **5.** Città nella Sefela (pianura) di Giuda citata insieme a Iocteel, Lachis ed Eglon (Gios. 15:38–39). I siti di Ḫirbet Safiyeh, 4 km. a nord–est di Bēt Gibrīn, e Sufiyeh, 10 km. a nord, sono possibili identificazioni di questa particolare Mispa. **6.** Città di Beniamino (Gios. 18:26), nei pressi di Gabaon e Rama (I Re 15:22). Al tempo dei giudici, quando i beniaminiti di Ghibea oltraggiarono la concubina del levita, vi si radunarono gli uomini di Israele (Giu. 20:1, 3; 21: 1, 5, 8). Qui Samuele radunò il popolo per la preghiera, dopo che l'arca era stata riportata a Chiriat–Iearim (I Sam. 7:5–6). I filistei li attaccarono ma furono respinti (vv. 7, 11), e Samuele eresse una pietra per ricordo vicino a Eben–Ezer (v. 12). Nello stesso luogo Saul fu presentato al popolo come re (I Sam. 10:17). Mispa fu uno dei luoghi dove Samuele si fermava annualmente per esercitare la sua funzione di giudice (I Sam. 7:16).

Il re Asa fortificò Mispa contro Baasa di Israele, usando il materiale che i suoi uomini presero dal forte di Baasa a Rama, dopo che Asa aveva chiesto l'aiuto del siriano Ben–Adad per attaccare Israele (I Re 15:22; II Cro. 16:6). Dopo la distruzione di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor nel 587 a.C. Ghedalia fu posto come governatore del resto del popolo, e la residenza del governatore fu proprio a Mispa (II Re 25:23, 25). Il profeta Geremia, rilasciato da Nebuzaradan, il capitano della guardia, raggiunse Ghedalia a Mispa (Ger. 40:6), e i giudei dispersi fecero presto ritorno (Ger. 40:8, 10, 12–13, 15). Poco dopo, Ismael della progenie reale assassinò Ghedalia e distrusse la guarnigione spinto da Baalis, re di Ammon. Due giorni dopo assalì una carovana di pellegrini e gettò i loro corpi nella grande cisterna costruita da Asa. Ne imprigionò altri e cercò di deportarli ad Ammon, ma gli fu impedito da Iocanan (Ger. 41:1, 3, 6, 10, 14, 16).

Nei tempi post–esilici ci sono due riferimenti a Mispa in Nee. 3:15, 19. È probabile che l'uno o l'altro si riferiscano a Mispa di Beniamino, sebbene possa trattarsi di luoghi diversi.

Mispa fu teatro di un importante raduno ai tempi in cui Giuda Maccabeo convocò gli uomini di Giuda per prendere consiglio e per pregare (I Mac. 3:46), "perché anticamente Israele aveva un

luogo di preghiera a Mispa".

Oggi sono avanzate due identificazioni per Mispa, Nebi Samwīl 7 km. a nord–ovest di Gerusalemme, 895 m. sul l.d.m. e 150 m. al di sopra della circostante campagna; e Tell en–Naṣbeh in cima a una collina isolata, circa 13 km. a nord di Gerusalemme. Le prove in favore di quest'ultima sono più forti di quelle per Nebi Samwīl, in quanto è possibile capire come le consonanti *mzph* potrebbero divenire foneticamente *nzph*, e questa ipotesi ha il conforto anche delle prove archelogiche.

Il sito in questione è antico e fu occupato fin dalla prima Età del Bronzo, a giudicare dalle tombe presenti nell'area. Sembra essere stato abbandonato nella media e tarda Età del Bronzo ma fu rioccupato nel primo periodo dell'Età del Ferro e per tutti gli anni 1100–400 a.C. *ca.* permettendo così di attribuirlo al periodo dell'insediamento isarelitico. Al tempo dei re e durante il periodo persiano la città fu prospera, come fanno pensare le tombe abbastanza ricche. La prosperità si può dedurre anche dai resti architettonici, le grandi porte, un buon numero di cisterne e silos, alcune tintorie, numerosi dischi da filatoio, pesi per telaio da tessitura, tini per vino e olio, vasellame, corallini di pietre semi–preziose, spille, braccialetti e gioielli in metallo. Durante il periodo II dell'Età del Ferro la città si espanse oltre il perimetro delle sue mura, ma iniziò il suo declino nel V sec. a.C. Frammenti di vasi greci nella città successiva suggeriscono scambi commerciali con l'area egea. Numerose scoperte epigrafiche, scarabei, manici di giara disegnate che riportano le lettere *MṢH* e *MṢP* (cioè Mispa), un'iscrizione cuneiforme con le parole *šar kiššaṭi*, "re dell'universo", risalente al periodo 800–650 a.C. ca. e un bellissimo siggillo con l'iscrizione *ly'znyhw ʿbd hmlk*, "appartenente a Iaazania, schiavo del re", attestanti tutte l'importanza della città.

Bibliografia. *LOB*, *passim*; D. Diringer, 'Mizpah', in *AOTS*, pp. 329–342; C.C. McCowan, 2, 2 voll., 1947; J.F. Muilenburg, *IDB* 3, pp. 407–409; M. Broshi, *NEAEHL*, pp. 1098–1102. (J.A. Thompson)

MISRAIM

1. Secondo figlio di Cam e progenitore dei Ludim, Anamim, Leabim, Naftuim, Casluim e Caftorim (Gen. 10:6, 13; I Cro. 1:8, 11). Si veda *tavola delle nazioni, e gli articoli sui singoli nomi.
2. *miṣrayim* è anche il termine che abitualmente è usato in ebr. (e comune alle lingue semitiche) per Egitto. Per i dettagli su questo nome si veda *Egitto (Nome).

3. In I Re 10:28–29, si può sostenere che la prima *miṣrayim* non sia l'Egitto, bensì una terra Muṣur nell'Asia minore sud–orientale, e tradurre "i cavalli che Salomone aveva, gli venivano portati da Muṣur e da Que" (Cilicia), ma ciò richiederebbe che *miṣrayim* di II Cro. 9:28 sia anche inteso come Muṣur e non Egitto. È forse meglio tradurre *miṣrayim* come Egitto in questi due brani come in tutti gli altri riferimenti dell'AT (NVR). Si veda anche P. Garelli, *Muṣur*, in *DBS*, 5, fasc. 29, 1957, col. 1468–1474; H. Tadmor, "Que e Musri", *IEJ* 11, 1961, pp. 143–150. (K.A. Kitchen)

MISREFOT–MAIM

(Ebr. *miśrᵉp̄ôṯ–mayim*). Il limite dell'inseguimento iniziato a *Merom (Gios. 11:8); confine meridionale di Sidone (Gios. 13:6). Se si trattava del promontorio roccioso di Rōš Ha–Niqrā, Minet el–Mušērife (al limite settentrionale della piana di Acco) ne ha mantenuto il nome; non avrebbe importanza il periodo privo di insediamenti della tarda Età del Bronzo e della Prima Età del Ferro. Tuttavia, c'erano insediamenti israelite nel nord, e il fiume Litani costituisce una possibile identificazione (*LOB*, p. 216). (J.P.U. Lilley)

MISTERO

I. Nell'Antico testamento

La sola occorrenza della parola nell'AT è nella sezione aram. di Daniele (2:18–19, 27–30, 47; 4:9), dove la LXX traduce appunto l'aram. *rāz* con *mystērion* ("segreto", "misteri",NVR; CEI "mistero"). In questo contesto il termine appare come termine tecnico e, come nella frase "ma c'è un Dio nel cielo che rivela i misteri" (2:28), significa in primo luogo ciò che è nascosto e deve essere ancora conosciuto. Eppure, anche qui il significato del termine non è dissimile dal significato neotestamentario, poichè i misteri di cui parla Daniele in questo capitolo sono contenuti nel piano eterno di Dio, e fatti conoscere da lui in anticipo ai suoi servi ("I tuoi pensieri ... si riferivano a quello che deve avvenire da ora in avanti", 2:29).

L'uso che Daniele fa di *rāz*, "mistero", con il correlativo *pᵉšar*, "soluzione", "interpretazione", fu assimilato dalla setta di Qumran, che con l'uso che fa di questa terminologia crea un contesto illuminante per comprendere l'uso di *mystērion* nel NT.

II. Nel Nuovo Testamento

a) Significato

Nel greco classico il significato di *mystērion* è

"tutto ciò che è nascosto o segreto" (*HDB*, 3, p. 465), ed era usato in particolare al plurale (*ta mystēria*) per indicare i riti sacri delle religioni misteriche greche, a cui solo l'iniziato poteva partecipare. La radice è il verbo *myō*, che significa in primo luogo "stretto nelle labbra (o negli occhi)" (lat. *mutus*). Ma mentre "mistero" può significare, e nell'uso contemporaneo spesso significa, un segreto per il quale non può essere trovata alcuna risposta, nel greco classico e biblico questo non è la connotazione del termine. Nel NT *mystērion* significa un segreto che sta per essere o anche che è stato rivelato, che ha una finalità divina, e deve essere fatto conoscere da Dio agli uomini mediante il suo Spirito. In questo modo il termine è molto vicino alla parola neotestamentaria *apokalypsis*, "rivelazione". *mystērion* è un segreto temporaneo, che una volta rivelato è conosciuto e compreso, non è più un segreto; *apokalypsis* è una circostanza temporaneamente nascosta, che aspetta solo la sua rivelazione che la rende concreta e comprensibile (*cfr.* I Cor. 1:7, per esempio, dove *apokalypsis* è usata, come di frequente, in relazione a Cristo stesso; e Rom. 8:19, dove Paolo descrive la creazione che aspetta con ansia la sua *apokalypsis* nell'età avvenire della gloria, che deve essere rivelata (*apokalyphthēnai*) alla *apokalypsis* degli stessi figli di Dio).

b) Usi del termine

i) Nei Vangeli. La sola occorrenza della parola *mystērion* nei Vangeli è in Marco 4:11 = Matteo 13:11 (plur.) = Luca 8:10 (NVR "mistero"). Qui il termine è usato in riferimento al Regno di Dio, la conoscenza del quale, proprio perchè è il Regno *di Dio* è riservata a coloro ai quali è "dato". In conseguenza il mistero non rivelato è, per quelli "di fuori" (*exō*), nascosto in *parabole.

ii) Nelle lettere paoline. Paolo usa la parola molto spesso e, infatti, a parte quattro occorrenze della parola in Apocalisse e le tre appena notate nei sinottici, l'occorrenza di *mystērion* nel NT è limitata alle lettere paoline (21 volte). Il significato di *mystērion* nella teologia di Paolo è quadruplice.

1. Il mistero è eterno, in quanto è legato al piano divino della salvezza, la storia della salvezza (*Heilsgeschichte*). Il "mistero" è la buona novella, il contenuto della rivelazione di Dio (*cfr.* Ef. 6: 19); è il mistero di Dio stesso, il cui punto focale è Cristo (Col. 2:2, P46, B, *et al.*: *tou mystērion tou theou Christou*; *cfr.* I Cor. 2:1, dove B, D, e altri MSS portano *martyrion* per *mystērion*). In quanto tale esso si trova all'interno del consiglio eterno di Dio, nascosto in lui (Ef. 3:9), elaborato "prima dei tempi" (I Cor. 2:7) e presentato come *sophia* di Dio, velato all'intelligenza umana, che attendeva la sua manifestazione, lungo il corso dei tempi (I Cor. 2:8; Rom. 16:25, dove il participio aggettivale è *sesigēmenon*).

2. Per quanto riguarda la sua proclamazione, il mistero è storico. Esso è anche il "mistero di Cristo", annunciato storicamente e definitivamente da Dio in Cristo stesso (Ef. 1:9; 3:3–4, dove il *mystērion* è descritto come rivelato a Paolo *kata apokalypsin* (*cfr.* Col. 4:3) quando è giunta "la pienezza dei tempi" (Gal. 4:4). È proprio questo mistero, centrato e proclamato nella persona del Signore Gesù Cristo, per la cui morte Dio ci riconcilia a sè (II Cor. 5:18–19; *cfr.* I Cor. 2:2), che Paolo è chiamato ad annunciare (Ef. 3:8–4; *cfr.* I Cor. 4:1). Nella sua Lettera agli Efesini, Paolo considera in particolare, sullo sfondo di un movimento generale e graduale verso un'inclusività cristocentrica (si veda J.A. Robinson, *Ephesians*, 1903, pp. 238-239), le nozioni dominanti e correlate di "speranza" e "mistero". Cristo è la speranza per gli uomini (1:12) e per l'universo (1:10), e di conseguenza siamo in possesso di una speranza che è a un tempo gloriosa (1:18) e reale; il cristiano è già salvato e risuscitato con lui (2:4–6, dove i verbi sono all'aoristo). Non solo, ma anche, e questo è l'aspetto particolare del *mystērion* che Paolo è stato inviato a predicare, e che sta sottolineando in particolare a Efeso: la nuova speranza, e così anche la nuova vita in Cristo, sono ora disponibili a ebrei e gentili (3:8; *cfr.* Col. 1:27, dove il contenuto del mistero è qualificato con l'espressione "Cristo in voi speranza della gloria").

3. La percezione del mistero è spirituale. Abbiamo già visto nei Vangeli sinottici che il mistero del regno è percepito in termini spirituali. Paolo conserva questa idea quando considera il mistero di Cristo (il focus del quale è particolarmente "i gentili come coeredi") come rivelato agli apostoli e profeti per mezzo dello Spirito (*en pneumati*, Ef. 3:5; *cfr.* anche I Cor. 13:2; 14:2). Il termine va compreso in questa ottica quando è usato da Paolo per spiegare il matrimonio cristiano (Ef. 5:32) e in relazione a "l'empio" (II Tess. 2:7). Il significato divino di questi "misteri" è compreso mediante una combinazione di rivelazione e intelligenza spirituale (*cfr.* anche Apoc. 17:3–7).

4. Il mistero ha un risvolto escatologico (la sua conseguenza). Il mistero che è stato rivelato nel tempo, attende ancora la sua divina realizzazione ultima e il suo compimento nell'eternità. È questo il senso con cui il termine deve essere compreso in Apocalisse 10:7: "il mistero di Dio" già annunciato sarà corporativamente compiuto, senza riserve, "nei giorni in cui si sarebbe udita la voce del settimo angelo". Ciò è vero anche in termini di salvezza personale, il mistero dell'essere mutati

quando la tromba suonerà, della sostituzione finale della mortalità con l'immortalità (I Cor. 15:51–57). Un tale mistero, anche quando è annunciato, continua a trascenderci, essendo legato alla profondità della sapienza e della conoscenza di Dio stesso (Col. 2:2).

L'uso della parola "mistero" in relazione agli ordinamenti (la Vulg. traduce *mystērion* con *sacramentum*) è completamente post–biblico.

Bibliografia. E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, 1889, pp. 57–62; C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951, pp. 86–90, **in it.** G. Bornkamm, *GLNT* 7:645–715. G Finkenrath, *DCBNT*, pp. 1012–1016; *DPL*, pp. 1032–1035; *VB*, pp. 286–288; O. Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna, 1971; F. Foulkes, *Lepistola di Paolo agli efesini*, GBU, Roma 1999. (S.S. Smalley)

*Croce; *Gnosticismo

MITILENE

Antica repubblica della Grecia Aeolia e principale stato dell'isola di Lesbo. La sua collocazione tra l'Europa e l'Asia rendeva instabili le sue fortune politiche, fino a quando con la Pax romana giunse alla condizione di repubblica subordinata molto favorita dai romani come luogo di vacanza. Con un porto efficiente che si affacciava sulle coste dell'Asia minore dall'altra parte dello stretto, fu un luogo indicato per una sosta nella tappa verso sud nel viaggio di Paolo verso la Giudea (Atti 20:14).

Bibliografia. R. Herbst, *RE*, 16.2.1411. (E.A. Judge)

MITO, MITOLOGIA

Gr. *mythos*, "racconto"; *mythologia*, "il racconto di leggende". Nella LXX il gruppo semantico appare raramente, e mai in libri tradotti dai libri canonici ebraici. In Siracide 20:19 un uomo "senza grazia" viene paragonato a un "racconto fuori tempo" (*mythos akairos*, CEI "discorso inopportuno") in Baruc 3:23 "i narratori di favole … " (*mythologoi*) "…non hanno conosciuto la via della sapienza". Nel NT *mythos* ricorre solo nelle Epistole Pastorali e in II Pietro; e sempre in un senso dispregiativo. A Timoteo è chiesto di non occuparsi di "favole e di genealogie senza fine, le quali suscitano discussioni" (I Tim. 1:4). Ci sono altri riferimenti simili: a "favole profane" (I Tim. 4:7), "miti" con i quali i falsi dottori "distoglieranno le orecchie dalla verità" (II Tim. 4:4), e "favole giudaiche" a cui i cristiani non devono prestare attenzione (Tito 1:14). Qui forse c'è un riferimento a un misto di speculazioni giudaizzanti e gnosticizzanti. Questi "miti" o "favole" sono posti in contrasto con la verità del vangelo: "vi abbiamo fatto conoscere la potenza e la venuta del nostro Signore Gesù Cristo, non perché siamo andati dietro a favole abilmente inventate, ma perché siamo stati testimoni oculari della sua maestà" (II Pie. 1:16).

Nell'uso contemporaneo il gruppo semantico ha una vasta gamma di significati.

1. *La scuola mito–rituale.* Il "mito" è il racconto di cui il rito non è altro che la sua realizzazione scenica. T.H. Gaster (*Thespis*, 1950) interpreta i testi religiosi ugaritici come "miti" concernenti riti stagionali di svuotamento e di riempimento che egli cerca di ricostruire. Si è pensato che *Akitu* o Capodanno di Babilonia sia un esempio di modello rituale orientale in cui il re faceva la parte del dio che muore e risorge, essendo questi considerato come un'incarnazione del dio o come una sua rappresentazione mediatrice davanti al popolo. In questo senso un evento storico o un inseme di eventi, potrebbero avere la funzione di "mito", come quando il racconto di Esodo 1—15 è considerato come il *mythos* della riattuazione annuale del pasto pasquale, o il racconto della passione come il *mythos* della Cena del Signore ripetuta più frequentemente della Pasqua (*cfr.* I Cor. 11:26).

2. *Il programma di "demitizzazione".* Si tratta di un progetto presentato in un saggio di R. Bultmann (*Il Nuovo Testamento e la mitologia*, tr. it. 1941) in cui sostiene che, se la genuina "offesa" della croce deve essere rappresentata efficacemente oggi, allora il vangelo deve essere liberato ("demitizzato") di tutti quegli aspetti appartenenti alla visione del mondo di coloro ai quali fu predicato per primo. Bultmann si riferisce non solo all'universo che comprende tre piani, ma anche all'idea che questo mondo sia aperto all'intervento di potenze trascendenti. Si è pensato (su basi inadeguate) che parte di questo presunto apparato mitologico neotestamentario appartenesse a un mito di redenzione di origine iraniano sviluppato in diverse scuole gnostiche, soprattutto tra i mandei.

3. *Il "Mito" in teologia.* Questo è il titolo di un saggio di M.S. Wiles (*BJRL* 59, 1976–7, pp. 226ss.) che faceva riferimento a un altro uso moderno, come appare nel titolo dell'opera *The Myth of God Incarnate*, 1977 (a cui lo stesso Wiles contribì), nel quale un mito sembra essere la presentazione pittorica e immaginaria di una realtà ontologica (come l'unione di divino e umano al

centro della personalità umana). L'uso teologico del gruppo semantico risale a D.S. Strauss (*Vita di Gesù*, 1835) ma in termini generali resta inaccettabile perchè la comprensione popolare del mito lo considera qualcosa che semplicemente, e da un punto di vista dei fatti concreti, inganna, come un miraggio.

Abbastanza diverso e molto più appropriato è l'approccio di C.S. Lewis e altri, secondo i quali il "mito diventò fatto" quando Dio divenne uomo, così che le aspirazioni e le intuizioni dell'animo umano che un tempo trovavano espressione mitologica hanno ricevuto un'adeguata risposta negli eventi storici del vangelo, soprattutto nell'incarnazione e nella redenzione che esso annuncia.

Bibliografia. H.W. Bartsch a cura di, *Kerygma and Myth*, 1, 1953; 2, 1962; F.F. Bruce, "Myth e History", in C. Brown, a cura di, *History, Criticism and Faith*, 1976, pp. 79ss.; *idem*, "mythos", *NIDNTT* 2, pp. 643--647, con bibliografia; D. Cairns, *A Gospel without Myth*, 1960; S.H. Hooke, a cura di, *Myth, Ritual and Kingship*, 1958; G.V. Jones, *Christology and Myth in the New Testament*, 1956; C.S. Lewis, *Till we have Faces*, 1956; W. Pannenberg, "The Later Dimensions of Myth in Biblical e Christian Tradition", *Basic Questions in Theology*, 3, 1972, pp. 1ss.; J.W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*. 1974, **in it.** W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito*, Brescia, 1973; O. Loretz, *Creazione e mito*, Brescia, 1974; J. Hick, *Il mito del Dio incarnato*, Foggia, 1982; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984. (F.F. Bruce)

MITREDAT

("Dato da Mitra", il dio persiano della luce. *Cfr.* gr. e lat. "Mitridate"). **1**. Tesoriere di Ciro re di Persia che nel 536 a.C. riconsegnò a Sesbasar gli arredi sacri presi da Nabucodonosor a Gerusalemme (Esdr. 1:8). **2**. Ufficiale persiano in Samaria, uno di quelli che scrissero in aramaico ad Artaserse (Longimanus) protestando contro la ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Esdr. 4:7). (B.F. Harris)

MNASONE

"Discepolo di vecchia data", cioè almeno a partire da Pentecoste, che ha ospitato Paolo (Atti 21: 16). Come Barnaba, anche costui era ebreo–cipriota. Il nome è un comune nome greco.

Il testo occidentale elabora, nei vv. 16–17, su ciò che potrebbe essere dedotto da *anebainomen* (v. 15), ovvero "che il viaggio da Cesarea a Gerusalemme durò due giorni e che Paolo e i discepoli venuti da Cesarea si riposarono la prima notte nella casa di Mnasone in un villaggio sulla strada per Gerusalemme" (Bruce Metzger, *A Textual commentary on the Greek New Testament*, Londra, 1971, p. 483). Si può rendere il testo occidentale: "nel raggiungere il posto, eravamo con Mnasone": forse si trattava dell'ospite, in quanto il viaggio richiedeva una tappa notturna. Forse, interpretando correttamente Luca, la casa di Mnasone si trovava allora tra Cesarea e Gerusalemme: da qui si capisce la presenza dei compagni di viaggio e il riferimento a Gerusalemme nel v. 17. Si potrebbe anche dedurre che la casa di Mnasone era a Gerusalemme: un ospite ellenista avrebbe potuto non porre in imbarazzo gli amici gentili di Paolo.

L'allusione di Luca potrebbe indicare che Mnasone costituisse una delle fonti per la sua ricerca (*cfr.* Ramsay, *BRD*, p. 309n.).

Bibliografia. H.J. Cadbury in *Amicitiae Corolla*, 1933, pp. 51ss.; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, *ad loc.*, **in it.** H.I. Marshall, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e commentario*, GBU, Roma, 1990. (A.F. Walls)

MOAB, MOABITI

Moab (ebr. *mô'āḇ*) era il figlio della incestuosa relazione di Lot con sua figlia maggiore (Gen. 19:37). Sia il popolo che la terra sono noti con il nome di Moab, e i discendenti anche come moabiti (*mô'āḇî*). Il centro di Moab era l'altipiano a est del mar Morto tra l'Arnon e lo Zered, anche se in tempi diversi Moab si sia esteso molto più a nord dell'Arnon. L'altezza media dell'altipiano è di 100 m., ma è frattagliato da gole profonde. Lo stesso Arnon si divide a 21 km. dal mar Morto e per diverse volte ancora verso est, in vallate sempre meno profonde: "gli affluenti dell'Arnon" (Num. 21:14). La Bibbia ha conservato i nomi di molte città moabite (Num. 21:15, 20; 32:3; Gios. 13:17–20; Is. 15–16; Ger. 48:20–24).

In tempi che precedettero l'esodo, Moab era già abitata e aveva insediamenti fino al 1850 a. C. *ca*. I discendenti di Lot vi trovarono già delle popolazioni, e devono essersi mescolati con esse per emergere successivamente come il gruppo dominante che diede il nome all'intera popolazione. I quattro re provenienti dall'est invasero Moab e distrussero gli abitanti della pianura di Chiriataim (Gen. 14:5). O in seguito a questa campagna militare oppure per cause sconosciute, la Transgiordania entrò in un periodo di occupazione non sedentaria che durò fino a circa il 1300 a.C.; epo-

ca in cui apparvero simultaneamente diversi regni dell'Età del Ferro. Moab, al pari degli altri, era un regno altamente organizzato con buone attività agricole e pastorizie, splendidi palazzi, vasellame originale, e notevoli fortificazioni nella forma di piccoli forti posti strategicamente lungo i suoi confini. I moabiti si estesero oltre l'altipiano principale per occupare zone a nord dell'Arnon, distruggendo gli abitanti che vi trovavano (Deut. 2: 10–11, 19–21; *cfr.* Gen. 14:5). Questi territori furono condivisi con gli ammoniti, strettamente imparentati.

Poco prima dell'esodo, queste terre a nord dell'Arnon furono strappate ai moabiti da Sicon, re degli amorei. Quando Israele chiese il permesso di transitare lungo la "strada maestra" che attraversava l'altipiano, Moab si rifiutò (Giu. 11:17). I due popoli potrebbero aver avuto contatti commerciali (Deut. 2:28–29). A Mosè fu vietato di attaccare Moab nonostante la loro mancanza di amicizia (Deut. 2:9), sebbene i moabiti furono per tale ragione esclusi da Israele (Deut. 23:3–6; Nee. 13:1).

Balac, re di Moab, preoccupato dai successi degli israeliti, convocò il profeta Balaam per maledire Israele accampato lungo l'Arnon (Num. 22–24; Gios. 24:9).

Quando Israele si preparava ad attraversare il Giordano, si accampò nelle "pianure di Moab" (Num. 22:1; Gios. 3:1) e qui il popolo fu sedotto dalle donne moabite e madianite per partecipare alle loro pratiche idolatriche (Num. 25; Os. 9:10).

Ai tempi dei giudici, Eglon re di Moab invase il territorio israelitico fino a Gerico e oppresse Israele per 18 anni. Eud il beniaminita lo uccise (Giu. 3: 12–30). Elimelec di Betlemme emigrò nel paese di Moab e i suoi figli sposarono donne moabite, Orfa e Rut. Rut poi sposò Boaz e divenne l'antenata di Davide (Rut 4:18–22; Matt. 1:5–16). Saul combattè con i moabiti (I Sam. 14:47) e Davide mise al sicuro i suoi genitori in Moab nel periodo in cui era fuggiasco (I Sam. 22:3–4). Successivamente, Davide sottomise i moabiti e ne fece uccidere molti (II Sam. 8:2, 12; I Cro. 18:2, 11). Moab riacquistò la libertà dopo la morte di Salomone, ma fu sottomesso da Omri re di Israele. Verso la fine della vita di Acab, Moab iniziò a riacquistare la libertà. Ieoram di Israele cercò l'aiuto di Giosafat, re di Giuda e del re di Edom per riconquistare Moab, ma la campagna fallì (II Re 1:1; 3:4–27). Successivamente fu il territorio di Giosafat a essere invaso da una confederazione di moabiti, ammoniti ed edomiti, sorse però una gran confusione tra gli invasori che li portò ad attaccarsi a vicenda, e Giuda fu liberato (II Cro. 20:1–30).

Nell'anno della morte di Eliseo, bande di moabiti scorazzavano in Israele (II Re 13:20). Durante l'ultimo scorcio dell'VIII sec. a.C. Moab fu sottomesso dall'Assiria e obbligato a pagare un tributo (Is. 15–16), ma tornò libera nel momento in cui l'Assiria cadde. Schiere di moabiti invasero Giuda al tempo di Ioiachim (II Re 24:2). Quando cadde Gerusalemme alcuni giudei trovarono scampo nel paese di Moab, ma tornarono quando Ghedalia fu eletto governatore (Ger. 40:11–12). Moab alla fine fu sottomesso da Nabucodonosor (Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.181) e successivamente cadde sotto il controllo dei persiani e di vari gruppi arabi. I moabiti cessarono di avere un'indipendenza come nazione, sebbene nel periodo post-esilico fossero riconosciuti come etnia (Esdr. 9:1; Nee. 13:1, 23). Alessandro Ianneo li sottomise nel II sec. a.C. (Giuseppe Flavio, *Ant.* 13.374).

Sono spesso menzionati nei profeti, che annunciano il giudizio di Dio su di loro (vedi Is. 15–16; 25:10; Ger. 9:26; 25:21; 27:3; Ez. 25:8–11; Am. 2: 1–3; Sof. 2:8–11).

La storia archelogica di Moab viene ricostruita lentamente e con difficoltà. Gli scavi nella Giordania non sono stati rapidi quanto quelli a ovest del Giordano, anche se nelle ultime decadi il programma è stato incentivato. Siti importanti da cui sono venuti risultati rilevanti sono Dibon, Aroer, Bab edh–Dhṛa e diversi altri nell'area del Lisan.

La nostra conoscenza di Moab dei primi periodi archeologicamente significativi si è accresciuta grazie a nuove informazioni sul passaggio tra l'Età Calcolitica e la prima Età del Bronzo e la successiva transizione dalla prima alla media Età del Bronzo. A Bab edh–Dhra un'enorme necropoli risalente alla prima Età del Bronzo ha emesso materiale proveniente dal primo Bronzo I e dal primo Bronzo IV. Gli scavi ad Aroer hanno confermato la teoria che gran parte di Moab non fosse abitata per quasi tutto il II mill. Questo sito, come il sito di Dibon, erano esempi di importanti insediamenti dell'Età del Ferro contemporanei al periodo dei re di Israele. A Dibon fu scoperta l'importante Stele moabita (o di Mesa). La vita sedentaria in queste città conobbe un declino a partire dalla fine del VI sec. a.C. fino a tutto il IV sec.

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, pp. 278–281; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, 1958, pp. 142–143; Nelson Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940, pp. 150ss.; *idem*, *AASOR* 14–15, 18–19; A.D. Tushingham, *The Excavations at Dibon. (Dhiban) in Moab*, *AASOR* 40, 1972; A.H. van Zyl, *The Moabites*, 1960; J.R. Bartlett, in *POTT*, pp. 229–258; E.D. Grohman, *IDB* 3, pp. 409–419; J.A.F.Sawyer e D.J.A. Clines, *Midian, Moab and Edom*, *JSOT* Suppl. 24, 1983; P. Bienkowski, a cura di, *Early*

Edom and Moab, 1992, **in it.** *ER* 11, pp. 415; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Bari, 2006. (J.A. Thompson)

*Mesa; *Stele di Mesa

MOLADA

Città nel territorio di Simeone nel Neghev vicino a Beer–Sceba (Gios. 15:26; 19:2; I Cro. 4:28). Occupata dagli esuli tornati dall'esilio (Nee. 11:26), divenne in seguito una fortezza idumea. Il sito non è chiaramente identificabile. Tell el–Milh , a sud–est di Beer–Sceba, è stato abitualmente identificato con Molada, ma ora si pensa che questo tell sia la Arad cananea. La località più probabile è Ḥurēbet el–Waṭen, a est di Beer–Sceba, che probabilmente è l'equivalente arabo del nome ebraico.

Bibliografia. *LOB*, pp. 110, 298; *GTT*, p. 144. (W. Osborne)

MOLID

Nome che si trova nella genealogia di Ierameel (I Cro. 2:29). Forse legato a *Molada ma ne manca la prova (*GTT*, pp. 48, 144). (J.D. Douglas)

MOLOC

Nome di una divinità, che abitualmente è scritto Moloc (ebr. *mōleḵ*, II Re 23:10; Ger. 32:35; Am. 5: 26 citato in Atti 7:43, gr. *moloch*), Melec ("re", *me leḵ*. Is. 57:9), Malcom ("il loro re", Ger. 49:1, 3).

Moloc era adorato nell'antico Vicino Oriente nel II mill. a.C. (Mari e Ugarit) e associato alla morte e al mondo degli inferi. Forse è attestato dall'elemento ***malik*** che si trova in nomi personali. Il suo culto era praticato dagli ammoniti (I Re 11:7, 33) e probabilmente dai cananei (Deut. 12: 31). Era considerato equivalente al culto di Baal, da qui l'articolo determinativo che si trova davanti al nome (ebr. in Lev. 18:21; 20:2–5; II Re 23:10; Ger. 22:35). Weinfeld lo collega in particolare con la morte e con il culto del dio Baal–Adad come "re". Salomone costruì a Moloc un alto luogo sul monte degli Ulivi, probabilmente per compiacere alle sue mogli straniere (I Re 11:7).

Si discute sul tipo e sulla portata del rituale dedicato a questa divinità. La frase "passare (*h'br*) i figli e le figlie per il fuoco" (II Re 16:3; 17:17) "in onore di Moloc"(23:10) potrebbe far riferimento a una cerimonia di dedicazione o votiva, forse camminare sui carboni ardenti. Il re Acaz fu condannato per questa pratica (II Cro. 28:3) come anche Manasse (II Re 21:6) e la città di Samaria (II Re 17:17). Eissfeldt la paragonò a ***molk***, un'offerta di dedicazione che si rinviene dal VI sec. in poi. Tuttavia, nessuna iscrizione fenicia esistente associa ***mlk*** al sacrificio di bambini (tranne la più tardiva Sanchuniathon). Il sacrificio di bambini non era comune né nell'AT né nelle culture circostanti. Per l'israelita fedele si trattava di una pratica rara e detestata, come si può vedere in II Re 3:27; Sal. 106:37–38. Ciò è mostrato anche dall'uso talvolta dell'espressione "sacrificio" (*zbḥ*) o immolazione (*śrp*, Lev. 21:9; Deut. 12:31; 18:10). La maggioranza degli studiosi, comunque, interpreta tutti i riferimenti a Moloc come a un sacrificio di bambini e lo paragona con la successiva pratica fenicia e cartaginese (punica) nel nord Africa dove ***mlk*** denota il sacrificio. Sia il sacrificio di bambini, sia il passaggio attraverso il fuoco sono pratiche entrambi aborrite da Dio. Sono associate a Tofet (II Re 23:10; Ger. 7:31–32; 19:11–12) e con il fuoco dell'immondizia buttata nella valle dell'Innom fuori da Gerusalemme. Le riforme di Giosia in Giuda furono segnate dalla distruzione degli alti luoghi dedicati a Moloc (II Re 23:10, 13), eppure il rito non si estinse se non in tempi successivi a quelli di Ezechiele (16:20–21; 20:26, 31; 23:27).

Bibliografia. M. Weinfeld, "The Worship of Molech and the Queen of Heaven", *UF* 4, 1972, pp. 133–154; G.C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, 1985; D. Edelman, "Biblical Molek Reassessed", *JAOS* 107, 1987, pp. 727–731; J. Day, *Molech, a God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 1989; S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, 1991, **in it.** H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002. (D.J. Wiseman)

*Idolatria

MONDO

La parola gr. *kosmos* significa per derivazione "il mondo *ordinato*". Viene talvolta usata nel NT, ma non nella LXX, per indicare quello che chiameremmo "universo", "mondo creato", nell'AT con l'espressione "tutte le cose", oppure "il cielo e la terra" (Atti 17:24). Il "mondo", in questo senso, fu creato dalla Parola (Giov. 1:10), ed era di tale "mondo" che Gesù parlava, quando chiese: "che gioverà a un uomo se, dopo aver guadagnato tutto il mondo, perde poi l'anima sua"? (Matt. 16:26).

Tuttavia, poiché l'umanità è la parte più importante di tutto il creato, la parola *kosmos* è utilizzata più spesso nel senso ristretto di esseri uma-

ni, come sinonimo del termine *hē oikoumenē gē*, "terra abitata", tradotto nel NT anche con la "mondo". In esso, gli uomini vengono alla luce e vivono finché non muoiano (Giov. 16:21). Se Cristo si fosse prostrato a Satana, questi in cambio gli avrebbe dato tutti i regni di questo mondo (Matt. 4:8–9). Questo mondo, abitato da uomini e donne fatti di carne e sangue, è stato l'eterno oggetto del grande amore di Dio (Giov. 3:16), e in esso Gesù è venuto, nascendo da una madre umana (Giov. 11:27).

Ciononostante, dalle pagine della Bibbia si deduce in maniera chiara che il mondo degli esseri umani, vale a dire la massima espressione della creazione divina, creato da Dio perché riverberi in maniera particolare la sua gloria, è adesso in aperta ribellione a lui. Per mezzo della disubbidienza di un solo uomo, il peccato è entrato nel mondo (Rom. 5:18) con conseguenze di portata universale, rendendolo un mondo *caotico*, stretto nelle grinfie del maligno (1 Giov. 5:19). E così, molto frequentemente nel NT, e specie negli scritti giovannei, il termine *kosmos* assume un aspetto sinistro. Non è più il mondo originariamente inteso da Dio, ma è diventato "*questo* mondo", ostile a Dio, che segue la propria sapienza e vive seguendo la luce della propria ragione (I Cor. 1:21), senza riconoscere la fonte della vera vita e dell'illuminazione (Giov. 1:10). Le due caratteristiche dominanti di "*questo* mondo" sono la *superbia*, provocata dall'incapacità dell'uomo di accettare la sua condizione di creatura e la sua dipendenza dal creatore, cosa che lo ha condotto ad agire come se fosse lui il padrone e il donatore della vita; e la *concupiscenza*, impulso che genera in lui la brama di possedere tutto ciò che è attraente ai suoi sensi (I Giov. 2:16). E giacché l'uomo è incline a venerare tutto ciò che desidera intensamente, questa concupiscenza diventa idolatria (Col. 3:5). Di conseguenza, la mondanità è l'intronizzazione di qualcosa che non sia Dio, come oggetto supremo degli affetti e degli interessi dell'uomo. I piaceri e le occupazioni terrene, pur non avendo nulla di male in sé, diventano negativi allorché assorbono totalmente l'interesse e l'impegno dell'uomo.

"*Questo* mondo" è pervaso da uno spirito suo proprio che va esorcizzato dallo Spirito di Dio, affinché non continui a dominare la ragione e l'intelligenza umana (I Cor. 2:12). L'uomo è in schiavitù agli elementi che compongono il mondo (Col. 2:20) finché non è liberato da Cristo. L'uomo non può vincere il mondo finché lui stesso non sia "nato da Dio" (I Giov. 5:4). Il legalismo, l'ascetismo e il ritualismo sono il vano e debilitante surrogato mondano della vera religione (Gal. 4:9–10); solo una vera e profonda conoscenza di Dio, così come lo ha rivelato Cristo, può impedire agli uomini di confidare in queste osservanze. I giudei che contavano eccessivamente su simili pratiche non riconobbero né il Cristo ai giorni della sua carne (Giov. 1:11) e neppure i suoi discepoli (I Giov. 3:1). Analogamente, i falsi profeti che approvano tali cose, o anticristi che insegnano a disprezzare la legge, troveranno sempre un seguito tra quelli che fanno parte di questo mondo (I Giov. 4:5).

Cristo, che il Padre mandò per essere il Salvatore del mondo, (I Giov. 4:14), la cui presenza nel mondo costituiva un giudizio (Giov. 9:39), affrancò gli uomini da queste funeste forze, avendo ingaggiato una lotta alla morte con "il principe di questo mondo", l'instancabile fomentatore del male nel mondo. Il momento cruciale per questo mondo fu quando Gesù lasciò la sala di sopra e uscì per incontrarlo (Giov. 14:30–31). Sottoponendosi di sua spontanea volontà alla morte, Gesù riportò la vittoria su colui che teneva gli uomini schiavi della morte, che però non poté avanzare alcuna pretesa su di lui (Giov. 12: 31–32; 14:30). Sulla croce, il giudizio fu trasferito sul dominatore (Diod. "principe") di questo mondo (Giov. 16:11). La fede in Cristo quale Figlio di Dio, che offrì l'unico sacrificio in grado di purificare gli uomini dalla colpa e dal potere del peccato, (purificazione simboleggiata dall'acqua e sangue che sgorgava dal suo costato trafitto, Giov. 19:34), rende chi crede capace di vincere il mondo (I Giov. 5:4–6) e di sopportare le tribolazioni che il mondo, inevitabilmente, gli infliggerà (Giov. 16:33). L'amore di un cristiano per Dio, il Padre di Gesù Cristo suo Redentore, propiziazione per i peccati di tutto il mondo (I Giov. 2:2), esprime la potenza di un nuovo affetto, rendendogli ripugnante qualsiasi elemento di "questo mondo" che, essendo alieno dalla vera fonte della vita, è passeggero e contiene in sé i semi della propria caducità (I Giov. 2:15–17). Un uomo che nutre questo *più alto* affetto per Dio, per Cristo e per i suoi fratelli, deve abbandonare gli affetti più bassi, cioè da ciò che è contaminato dallo spirito del mondo: l'amicizia del mondo è ineluttabilmente inimicizia con Dio (Giac. 4:2).

Gesù, nella sua ultima preghiera nella sala di sopra, non pregò per il mondo, ma per quelli che il Padre gli aveva dato dal mondo. In virtù di questo "dono", quelli che Gesù definì "i suoi", cessarono di possedere le caratteristiche del mondo; inoltre pregò che fossero preservati dalle sue influenze malvagie (Giov. 17:9). Egli sapeva che dopo la sua partenza, avrebbero dovuto fronteggiare l'odio del mondo che, fino a quel momento, si era indirizzato unicamente contro di lui. Come

Cristo risorto e asceso, egli continua a intercedere esclusivamente per quelli che si accostano a Dio per mezzo di lui (Ebr. 7:25) e continua a manifestarsi non al mondo, ma ai suoi che si trovano nel mondo (Giov. 14:22).

Tuttavia, è certo che i discepoli di Cristo non possano e non debbano ritirarsi da questo mondo; anzi, è in esso, in *tutto* il mondo (Mar. 16:15), che sono da lui mandati. Debbono esserne la luce (Mat. 5:14); d'altronde, il "campo" nel quale la chiesa è chiamata a portare avanti la sua opera di testimonianza alla verità in Gesù, comprende ogni parte del mondo (Mat. 13:38). Infatti, il mondo è sempre il mondo di Dio, quantunque al presente giaccia nel maligno. Alla fine, la "bellezza originale della terra" verrà ristabilita e l'intera creazione, con il male annientato e con i figli di Dio pienamente manifestati, "sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella gloriosa libertà dei figli di Dio" (Rom. 8:21). In quel tempo, Dio sarà "tutto in tutti" (I Cor. 15:28) o, per dirla con le parole di J. Héring, in *Vocabulary of the Bible*, 1958, "presente in maniera totale nell'universo". Il veggente dell'Apocalisse vide anticipatamente il giorno in cui grandi voci in cielo proclameranno: "Il regno del mondo è passato al nostro Signore e al suo Cristo ed egli regnerà nei secoli dei secoli" (Apoc. 11:15). (R.V.G. Tasker)

*Creazione; *Natura; *Regno di Dio

MONETA

I. Nell'Antico Testamento

Prima che fosse introdotto il conio alla fine dell'VIII sec a.C. (vedi *c*, oltre) lo strumento di scambio nelle transazioni commerciali era una forma modificata di baratto. In tutto il Vicino Oriente antico i beni più importanti, sia quelli deperibili, come lana, orzo, frumento e datteri, sia quelli non deperibili, tra cui metalli, legname da costruzione, vino, miele, e bestiame erano utilizzati come "beni di scambio". I testi mostrano che fin dai primi tempi, si facevano tentativi periodici di stabilizzare il valore di questi beni nei loro rapporti reciproci. Per questo il benessere era misurato in rapporto agli armenti (Giob. 1:3) e al possesso di metalli preziosi. Abramo era "molto ricco di bestiame, d'argento e d'oro" (Gen. 13:2).

a) Metallo come bene di scambio

Poichè il metallo prezioso più comunemente disponibile in Canaan era l'argento (ebr. ***kesep̄***) (lo stesso vale per l'Assiria e per Babilonia) questo si presenta come quello più usato (spesso si traduce ***kesep̄*** con "denaro", *p.e.* Gen. 17:13, NVR). Dunque nelle transazioni ordinarie è spesso omesso il termine argento; Salomone acquistò carri per un valore di 600 (sicli d'argento) e cavalli per un valore di 150 (I Re 10:29; *cfr.* Lev. 5:15). Le sue entrate erano quantificate in talenti d'argento (I Re 10:14; *pesi e misure), in quanto a Gerusalemme l'argento era comune quanto le pietre (I Re 10: 27). Fino ai tempi post–esilici il "siclo" traeva il suo senso letterale da un certo peso, piuttosto che denotare una moneta.

L'argento era usato per acquistare le proprietà immobili, come il campo acquistato da Geremia ad Anatot per 17 sicli d'argento (Ger. 32:9), la caverna di Macpela acquistata da Abraamo per 400 sicli d'argento (Gen. 23:15–16), il villaggio e la collina di Samaria da parte di Omri per 2 talenti d'argento (I Re 16:24), o l'aia di Arauna da Davide per 50 sicli (II Sam. 24:24). L'argento era anche la base per valutare una dote (Es. 22:17) o il prezzo per l'acqisto di una sposa (Os. 3:2).

L'oro, essendo un metallo più raro, spesso figura dopo l'argento nel pagamento dei tributi. Ezechia pagò a Sennacherib nel 701 a.C. 300 talenti d'argento e 30 talenti d'oro (II Re 18:14), mentre Menaem aveva comprato gli assiri per 1000 talenti d'argento (II Re 15:19). L'oro giocava una parte importante nelle transazioni tra stati confinanti, e Chiram pagò 120 talenti d'oro a Salomone per i villaggi cedutigli (I Re 9:10–14).

In molti scambi si poteva accettare il pagamento in beni al posto dei metalli preziosi. Mesa di Moab offrì agnelli e lana (II Re 3:4); Sennacherib ricevette pietre preziose, oltre a oro e argento, da parte di Ezechia, secondo gli annali assiri, e il tributo di *Ieu a Salmanassar III comprendeva blocchi d'antimonio, piombo, vasi d'oro e frutti rari. Orzo (Os. 3:2), spezie (II Re 20:13) o abiti potevano far parte di una somma concordata o di un dono (II Re 5:23). Il rame era un altro metallo usato come oggetto di scambio (Es. 35:5; II Sam. 21:16) dal valore inferiore all'oro (Is. 60:17).

Per regolare l'uso di metalli come mezzo di scambio occorreva che fossero pesati (ebr. ***šql***, da qui il termine "siclo") dall'acquirente e controllati dal venditore in presenza di testimoni (Gen. 23:16; Ger. 32:9–10). Lo standard concordato del peso era locale, chiamato "l'argento della città X" o "l'argento corrente sul mercato" (Gen. 23:16; bab. *Kaspum ša tamqarim*). Questo standard concordato è sottinteso anche dal pagamento "del peso esatto" (Gen. 43:21). Si capisce allora perché i mercanti fossero considerati "pesatori d'argento". Un altro controllo della qualità del metallo era costituito dal segnarlo con il suo luogo d'origine. L'oro di Ofir (I Re 10:11) o di Parvaim (II Cro. 3:6) era molto pregiato, e a volte sia l'oro

sia l'argento erano definiti "raffinati".

b) Forme di scambio

Per permettere il trasporto del metallo, usato come mezzo di scambio, questo veniva lavorato per trasformarlo in gioielli (spesso bracciali), in oggetti di uso quotidiano o in forme caratteristiche. Così Abraamo diede a Rebecca un anello d'oro (del peso) di mezzo siclo e bracciali per dieci sicli (Gen. 24:22). L'oro a volte era trasportato sotto forma di barre sottili o cunei (ebr. "lingua"), come quella del peso di 50 sicli trovata da Acan a Gerico (Gios. 7:21). L'oro e l'argento erano anche conservati sotto forma di lingotti, vasi, come polvere (Giob. 28:6) o in piccoli frammenti, e potevano essere fusi all'occorrenza e usati per una molteplicità di scopi. Raccogliendo i metalli in queste forme Giuseppe fu in grado di accrescere le entrate dell'Egitto (Gen. 47:14).

Durante gli spostamenti i piccoli pezzi di metallo erano trasportati in una sacca o borsa di cuoio o di stoffa ("sacchetto con il denaro", Gen. 42:35; Prov. 7:20) che, se si bucava, diminuiva rapidamente di peso (Agg. 1:6). Sembra che per un talento d'argento ci fosse bisogno di due borse (II Re 5:23). Per premunirsi dalla perdita il sacchetto con il denaro era inserito in altre borse o contenitori (Gen. 42:35). L'argento era anche fuso in forme di piccole gocce o perline o dischetti (I Sam. 2:36, *ʾagōrâ*) o grumi. È probabile che il mezzo siclo usato per il pagamento nel santuario fosse un massello d'argento, non una moneta (Es. 30:13; II Re 12: 9–16), sebbene di norma queste offerte o tasse dovute al tempio potevano essere pagate sia in argento sia in generi (Deut. 26; Nee. 5:10).

Il rame, essendo di valore inferiore all'oro e all'argento, era trasportato in forma di disco piatto e circolare, per cui il termine ***kikkār***, "un tondo", un "tondo di pane", ass. ***kakkāru***) veniva usato per "talento", il peso maggiore.

c) L'introduzione del conio

Il conio, un pezzo di metallo segnato da un sigillo che ne specificava, autenticandolo, titolo e peso, è presente nell'Asia minore dalla metà del VII sec. a.C. Sebbene Sennacherib (701 a.C. *ca.*) faccia riferimento al "coniare pezzi di mezzo siclo", non esiste alcun'evidenza che questa espressione significhi altro che una tecnica di fusione del bronzo, in quanto non è stata ancora rinvenuta alcuna moneta coniata risalente a questo periodo in Assiria, Siria o Israele. La prima moneta coniata conosciuta era fatta di "electrum" (una lega naturale di oro e argento) in Lidia. Erodoto (1.94) attribuisce l'introduzione del conio a Creso di Lidia (561–546 a.C.), in quanto il suo conio si chiamava "croesidi". Sembrerebbe che a introdurre il conio in Persia fosse Dario I (521–486 a.C.), il cui nome fu usato per indicare la grossa moneta d'oro, o *darico*, che ritraeva il re, a mezzo–torso oppure inginocchiato con arco e freccia; con il marchio della zecca sul lato opposto (si veda Erodoto 4.166). Questo darico pesava 130 gr., mentre il *siglos* o siclo d'argento pesava 86,5 gr. Si è pensato (*PEQ* 87, 1955, p. 141) che la prima allusione biblica a una moneta coniata si trovi in Aggeo 1:6 (520 a.C.).

Il darico (NVR "dracma") era noto ai guidei in esilio (Esdr. 2:69; 8:27; Nee. 7:70–71) e il riferiemento a questa moneta al tempo di Davide (I Cro. 29:7) mostra che il testo a questo punto dava il termine equivalente all'epoca in cui era compilato il resoconto storico. Il cambiamento del salario degli operai da generi a denaro è attestato dai testi della Tesoreria di Persepoli (450 a.C. *ca.*), che attestano un valore di cambio di 13:1 tra oro e argento. La diffusione della moneta coniata in Giuda sembra essere stato un processo lento, forse a causa delle immagini impresse sulle monete. È incerto dunque se i sicli d'argento di Nee. 5:15; 10: 32 fossero pesi, come nel primo periodo, oppure monete coniate.

I commercianti fenici adottarono subito l'uso delle monete, e vi erano zecche attive fin dal V–IV sec. a.C. ad Arado, Biblo, Tiro e Sidone. Il conio di città in Asia minore e in Grecia, e dei re tolemaici egiziani e dei seleucidi siriani giunse alla Giudea e circolò insieme alle monete coniate dai re persiani. I governatori giudei di nomina persiana avevano evidentemente il permesso di coniare piccole monete d'argento a partire dal 400 a.C. I disegni di circa una mezza dozzina rinvenute fin qui seguono modelli ateniesi, ma includono la parola *yhd*, "Giuda". Una moneta porta anche il nome di Ezechia, probabilmente il Sommo sacerdote al tempo di Alessandro Magno.

Dopo lo stabilirsi dello stato indipendente di Giuda, Simone Maccabeo ebbe la facoltà di produrre monete (I Mac. 15:6), ma pare che non vi abbia fatto ricorso (monete un tempo attribuite a lui appartengono in realtà, come è stato provato, al tempo della prima e seconda rivolta giudaica, 67–70, 132–5 d.C.). Alessandro Ianneo (103–76 a.C.) fu probabilmente il primo regnante giudeo a coniare monete. Sono piccoli pezzi in bronzo che portano diversi disegni, il suo nome in greco ed ebraico, e a volte le parole "Yehonathan il Sommo sacerdote e la comunità dei giudei". Re successivi continuarono a coniare piccole monete di bronzo, mentre i governanti romani si riservarono la prerogativa di coniarne d'argento. Solo

durante le rivolte giudaiche si ebbe il conio di monete d'argento locali.

Bibliografia. E.S.G. Robinson, "The Beginnings of Achaemenid Coinage" in *Numismatic Chronicle* (sesta serie) 18, 1958, pp. 187–193; Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, 1983; *ABD* 1, pp. 1076–1089, **in it.** *GLAT*, (**kesep̄**) 4, coll. 484–500; C. Zaccagnini, *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente*, Roma, 1973; *Per una storia del denaro nel Vicino Oriente antico*, Roma, 2003. (D.J. Wiseman)

II. Nel Nuovo Testamento

Durante l'epoca neotestamentaria in Giudea erano in circolazione monete provenienti da tre fonti diverse. C'era la moneta ufficiale imperiale, coniata secondo gli standard romani; le monete provinciali provenienti dalle zecche di Antiochia e Tiro, che richiamavano piuttosto l'antico standard greco, e che circolavano principalmente tra gli abitanti dell'Asia minore; e la locale moneta giudaica coniata probabilmente a Cesarea. Ad alcune città e re vassalli era dato il permesso di coniare le proprie monete di bronzo. Con monete in circolazione basate su scale di valore così diverse è ovvio che ci fosse bisogno di cambiamonete a Gerusalemme, specialmente in occasione delle feste, quando i giudei provenienti da tutte le parti arrivavano per pagare la loro tassa personale al tesoro del tempio. In queste circostanze i cambiamonete spostavano le loro bancarelle nel cortile dei gentili, e fu da qui che Gesù li cacciò (Giov. 2:15; Matt. 21:12; Mar. 11:15; Luca 19:45s.) a motivo delle loro pratiche avide.

Matt. 10:9 ci ricorda utilmente che in quei giorni, come oggi, le monete erano coniate con tre metalli principali, oro, argento, e rame, bronzo oppure ottone. In Marco 6:8 e 12:41 "bronzo" (gr. *chalcos*) è usato come termine generale per il denaro, ma in realtà solo monete di piccolo valore, come la *as* romana (gr. *assarion*) e *lepton* giudaica erano coniate in bronzo, mentre il termine generale più usato nel NT per il denaro è "argento" (gr. *argyrion*; si veda Luca 9:3; Atti 8:20; *ecc.*). Le monete d'argento più comuni menzionate nel NT sono la tetradracma attica e il *denarius* romano. "Oro", gr. *chrysos*, invece, è usato più frequentemente per indicare il metallo stesso, (eccetto in Matt. 10:9; Atti 3:6, forse anche in Atti 20:33; I Pie.1:18; Giac. 5:3; Matt. 23:16–17), sebbene tutti questi esempi possano riferirisi ugualmente a vasi e ornamenti in oro.

Altri termini generali usati nel NT per il denaro sono la parola greca comune *chrēma*, che significa proprietà o ricchezza, oltre che denaro (Atti 4:37; 8:18, 20; 24:26); *kerma*, o spiccioli (dal gr. ***keirō***, "io taglio a pezzetti", usato in Giovanni 2:15, a indicare quasi sempre monete di rame; e *nomisma*, o moneta introdotto per legge (*nomos*) nell'uso comune. Quest'ultima parola si trova solo in Matteo 22:19, dove la frase ***nomisma tou kēnsou*** significa la moneta legale utile a pagare la tassa.

a) Monete ebraiche

Nel 141–140 a.C Antioco VII diede il permesso a Simone Maccabeo, "sacerdote ed etnarca dei giudei, ... di coniare la vostra moneta per l'uso della vostra nazione" (I Mac. 15:6), e a partire da quel momento abbiamo monete ebraiche, principalmente in bronzo, in quanto le città vicine producevano molte monete d'argento. Le prime monete ebraiche osservavano il secondo comandamento, e cosi i disegni si limitavano strettamente a motivi attinenti all'orticultura e a oggetti inanimati. Le monete coniate sotto gli erodi rivelano una o due infrazioni a questa regola, in quanto a volte portavano l'effige dell'imperatore regnante, a volte la propria, sul rovescio (si veda Wiseman, *IBA*, p. 86). All'epoca della prima rivolta (66–70 d.C.) i giudei produssero fieramente, per la prima volta, la propria moneta d'argento, coniando sicli d'argento, e pezzi da un quarto e da mezzo siclo, oltre alle monete di bronzo. In seguito a questa rivolta, i tesori del tempio furono sequestrati e i giudei non ebbero più risorse di metallo per coniare le proprie monete d'argento durante la seconda rivolta (132–135 d.C.). Perciò celebrarono la loro indipendenza sovrimponendo su vecchie monete straniere impressioni contenenti la scritta "liberazione di Gerusalemme".

La sola moneta giudaica citata nel NT è il *lepton* di bronzo, (dal gr. *leptos*, "piccolo, fine"). Si tratta degli spiccioli della vedova di Marco 12:42 e Luca 21:2, "centesimo" in Luca 12:59, dove sta a indicare la moneta più piccola immaginabile. Era equivalente alla metà del *quadrans* romano, e dunque un ottavo dello *assarion* (si veda sotto). Queste monete erano coniate a livello locale dal procuratore o dal tetrarca, e *Pilato sembra aver introdotto sulle sue monete dei disegni aventi lo scopo di offendere i giudei.

b) Monete greche

La moneta greca di base era la *drachmē* d'argento, 100 dei quali formavano la *mna*, o mina, e 6000 il talento. Intorno al 300 a.C. la dracma era il prezzo di una pecora, mentre un bue costava **5** *drachmai* (Demetrio Falereo).

La *drachmē* è citata solo in Luca 15:8–9, "dramme", che la donna della parabola forse indossava come ornamento. Era considerata, approssi-

mativamente, equivalente al *denarius* romano (si veda sotto).

Il *didrachmon* o pezzo da 2 dracme era usato tra i giudei per pagare il mezzo siclo necessario per la tassa annuale del tempio (Matt. 17:24). Questo regolamento risaliva all'offerta per il riscatto prescritto in Esodo 30:11–16, il quale, secondo Maimonide, si sviluppò successivamente come tassa personale annuale (si veda Giuseppe Flavio, *Ant.* 16.160). Dopo la caduta di Gerusalemme e la distruzione del tempio questa tassa doveva essere pagata all'erario romano (Giuseppe Flavio, *Bell.* 7.217). Sembra abbastanza probabile che le monete usate per questa tassa fossero quelle di Tiro, in quanto la legge talmudica proibiva l'uso di quelle antiochene per il tesoro del tempio, non tanto per qualche ragione religiosa ma perché non contenevano abbastanza argento.

Lo *stater*, *tetradrachmon*, o il pezzo da 4 dracme, si trova solo in Matt. 17:27, dove è la moneta con la quale si sarebbe pagata la tassa per Gesù e per Pietro. Siccome era più comune del didracma, sembra che i giudei frequentemente si unissero in coppia per pagare in due la tassa del tempio con un tetradracma. Era coniata ad Antiochia, a Caesarea in Cappadocia, e a Tiro. Pompeo fissò il cambio dei tetradracmi di Antiochia e Tiro a 4 *denarii* (65 a.C. *ca*), e Giuseppe Flavio si riferisce allo stesso cambio per il tetradracma di Tiro ai suoi giorni (*Bell.* 2.592). I tetradracmi antiocheni erano invece tariffati dal governo imperiale a soli 3 *denarii*. La maggior parte dei numismatici concordano che fosse questa la moneta in cui Giuda ricevette i suoi trenta pezzi d'argento (Matt. 26:15). Qualcuno ha pensato che l'uso del termine *argyria hikana*, "monete grandi d'argento", in Matteo 28:12–13 suggerisca che le monete con cui il sinedrio comprò le guardie della tomba erano gli stateri d'argento e non le piccole *drachmai* o *denarii*, sebbene sia possibile che qui l'aggettivo si riferisca alla quantità e non alla grandezza.

Le *mna*, tradotte "mine" (NVR), ricorrono nella parabola di Luca 19:11–27.

Il "talento" non era una moneta, bensì un'u ità di valutazione monetaria. Il suo valore era sempre alto, sebbene variava con i diversi metalli utilizzati e i diversi standard monetari. Il (talento) attico–romano era equivalente a 240 *aurei* (si veda sotto). Fu menzionato da Gesù in due parabole: in Matteo 18:24 "diecimila talenti" è un'espressione figurata e sta a indicare una grossa somma di denaro, mentre nella parabola dei talenti in Matteo 25: 15–28 il talento viene chiamato nel v. 18 *argyrion*, il che fa pensare che il nostro Signore avesse in mente il talento d'argento.

c) Monete romane

La moneta romana di base, già menzionata, era il *denarius* d'argento. Ci volevano 25 *denarii* per fare un *aureus* d'oro, il peso del quale fu fissato da Giulio Cesare nel 49 a.C. a 126,3 gr., sebbene successive svalutazioni del conio sotto Augusto e i suoi successori ne portarono il valore ai tempi d Nerone a 115 gr.

Il *quadrans* (gr. *kodrantēs*) era un quarto della moneta di rame *as* (si veda sotto). Ci sono riferimenti a questa moneta sia in Orazio (*Sat.* 2.3.93) sia in Giovenale (7. 8) che la indicano come la moneta romana di più piccolo taglio: Marco 12:42 afferma che i due *lepta* spiccioli della vedova (vedi il punto *a*, sopra) erano equivalenti a un *quadrans*. Matteo 5:26 usa *quadrans* per la moneta più piccola, che deve essere pagata fino all'ultimo per estinguere totalmente un debito, mentre il parallelo lucano (12:59) ha *lepton*, eccetto nel testo occidentale che concorda con Matteo.

La moneta di rame *as* (gr. *assarion*) era un quarto del *sestertius* d bronzo e un sedicesimo del *denarius* d'argento. Si trova in Matt. 10:29 e Luca 12:6, dove è tradotto con "soldo", il prezzo a cui sono venduti due passeri (Luca ha cinque passeri per due soldi).

Il (gr. *dēnarion*) prese il suo nome (*deni* = dieci alla volta) dal fatto che all'origine era l'equivalente in argento di 10 *as* di rame. Dal 217 a.C. valeva 16 *as*, quando il peso di quest'ultima fu fissato a 28 gr.

Sembrerebbe dalla parabola di Matteo 20:1–16 che fosse la paga quotidiana di un lavoratore, mentre 2 *denarii* fu la somma pagata dal buon samaritano all'oste della locanda (Luca 10:35): ciò dà un'idea del suo valore d'acquisto. In Apocalisse 6:6 "Una misura di frumento per un denaro e tre misure d'orzo per un denaro" indica un prezzo di tempi di carestia (*pesi e misure).

Sappiamo che il *denarius* fu la moneta usata per mettere alla prova Gesù a proposito del tributo da pagare (Matt. 22:19; Mar. 12:15; Luca 20: 24). Sono stati scoperti *denarii* d'argento di quel tempo con impresso da un lato il capo dell'imperatore Tiberio cinto di alloro, con sua madre Livia, nel ruolo della Pace con in mano un ramoscello e uno scettro, sul lato opposto (si veda *IBA*, p. 87, fig. 90).

L'*aureus*, o *denarius aureus*, era una moneta d'oro introdotta da Giulio Cesare nelle sue riforme monetarie del 49 a.C. Non è menzionato nella Bibbia, ma riferimenti si trovano in Giuseppe Flavio, *Ant.* 14.147: potrebbe essere quanto inteso da "oro" in Matteo 10:9.

Bibliografia. K.A. Jacob, *Coins and Christiani-*

ty, 1959; R.G. Bratcher, "Weights, Money, Measures e Time", *The Bible Translator* 10, N. 4, Oct. 1959, pp. 165ss.; Garnet R. Halliday, *Money Talks about the Bible*, 1948; E. Rodgers, *A Handy Guide to Jewish Coins*, 1914; P. Romanoff, *Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins*, 1944; F.A. Banks, *Coins of Bible Days*, 1955; A. Reifenberg, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest*, 1953; D. Kanael, *BA* 26, 1965, pp. 38–62; E.W. Klenowsky, *On Ancient Palestinian and Other Coins*, 1974; Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967; R. Gower, *The New Manners and Customs of Bible Times*, 1987, tr. it. Leumann, 2000, **in it.** *EAA*, 5, pp. 152ss., II Supp. (1970–1994), 3, pp. 775ss.; C. Colombo, *Trenta monete d'argento: le monete nel Nuovo Testamento*, Pessano, 2002. (D.H. Wheaton)

*Archeologia; *Cambiamonete; *Scambi e commercio; *Pesi e misure

MONTE DEGLI ULIVI

Oliveto o monte degli Ulivi, è parte di una piccola successione di quattro cime, con la più alta che arriva a 830 m., e che sovrastano Gerusalemme e il monte del tempio da oriente lungo la valle del Chidron e la vasca di Siloe. Al tempo di Gesù il monte era abbondantemente ricoperto di boschi, e ricco di olivi al punto che questi ne determinavano il nome; fu però disboscato al tempo di Tito. Tutta quella terra può essere considerata santa, perché indubbiamente Cristo vi camminò, sebbene diversi dei luoghi segnati da chiese commemorative potrebbero essere posti in discussione. Dal luogo ove la tradizione colloca il battesimo di Gesù, sulla riva del Giordano, molto al di sotto del livello sul mare, si vede chiaramente la vetta più alta del monte degli Ulivi (1200 m), luogo che secondo la tradizione è anche quello dell'ascensione; Israele, bisogna ricordare, ha un territorio non molto esteso.

I riferimenti veterotestamentari al monte degli Ulivi sono, per lo più, allusivi: II Samuele 15:30; Neemia 8:15; Ezechiele 11:23. Dall'altro lato, I Re 11:7 e II Re 23:13 vi fanno riferimento per l'idolatria di Salomone, la costruzione di alti luoghi in onore di Chemos e Moloc, e forse è per questo motivo che una delle vette fosse chiamata monte dell'Offesa. Nel futuro escatologico Yahweh dividerà in due il monte quando vi poserà i suoi piedi (Zacc. 14:4).

I giudei residenti in Gerusalemme erano soliti annunciare la nuova luna ai loro compatrioti in Babilonia con una catena di segnali di fuoco che iniziavano dal monte degli Ulivi. Ma dal momento in cui i samaritani iniziarono a fare falsi segnali, la pratica fu sostituita con l'uso di messaggeri umani. G.H. Dalman considera del tutto verosimile la tesi della Mishnah secondo cui questa segnaletica arrivava fino in Mesopotamia (*Sacred Sites and Ways*, 1935, p. 263, n. 7). Il monte ha stretti legami con la giovenca rossa (*puro e impuro) e la sua cenere di purificazione (Num. 19; *Parah* 3. 6–7, 11), e con altre cerimonie del giudaismo levitico. Secondo una leggenda, la colomba mandata da Noè fuori dall'arca strappò una foglia proprio sul monte degli Ulivi (Gen. 8:11; Midrash *Genesis Rabba* 33.6). Alcuni credevano che il giudeo fedele morto dovesse risorgere in Israele, e dunque coloro che morivano al di fuori della terra sarebbero stati trasportati attraverso cavità sotterranee (*Ketuboth* 111a), fino al monte degli Ulivi diviso a metà, dove sarebbero riemersi (H. Loewe e C.G. Montefiore, *A Rabbinic Anthology*, 1938, pp. 660ss.). Si pensava che quando la *shekinà*, ovvero la gloria della presenza di Dio, si dipartì dal tempio a causa del peccato, rimase tre anni e mezzo sul monte degli Ulivi, aspettando inutilmente un ravvedimento (*Midrash Rabba su Lamentazioni*, Proem. 25; *cfr.* Ez. 10:18). Il nome "Montagna delle Tre Luci" nasce dalla luminosità del fuoco dell'altare del tempio riflesso di notte sul pendio, dai primi raggi dell'alba che indoravano la cima, e dall'olio delle olive che alimentava le lampade del Tempio.

Vicino alla chiesa detta di *All Nations*, ai piedi del monte degli Ulivi, ci sono alberi d'olivo secolari, dell'età (non dimostrabile ovviamente) di 2000 anni. Questa è la zona del Getsemani, e il luogo dell'agonia di Gesù, seppur non identificato con precisione, deve essere nelle vicinanze. A metà strada lungo la collina c'è la chiesa *Dominus Flevit.* Ma non si capisce perché il nostro Signore avrebbe pianto lì, a metà strada. *HDB* afferma in modo convincente che in realtà Gesù si avvicinò a Gerusalemme da Betania, fiancheggiando il pendio a sud del monte degli Ulivi, e pianse quando la città gli apparve davanti agli occhi. Una serie di chiese dell'ascensione segnalano da lungo tempo l'identificazione della presunta cima dell'ascensione del nostro Signore, e le sue presunte impronte sono diligentemente custodite come segno tangibile dell'adempimento di Zaccaria 14:4. Ciò nonostante, il Vangelo di Luca favorisce l'area di Betania quale luogo reale dell'ascensione. Il visitatore che va in Israele impara presto la futilità di spendere tempo su questioni senza soluzione.

Bibliografia in it. J. Wilkinson, *Gerusalemme la città santa*, Roma, 1999. (R.A. Stewart)

*Croce; *Gesù Cristo, vita e insegnamento

MONTE, MONTAGNA

I termini topografici ***giḇ'â*** e ***hār*** in ebr., e *bounos* e *oros* in gr., sono resi meglio rispettivamente con i termini "collina" e "montagna". Il termine ***giḇ'â*** "collina" è specifico, riferendosi a un luogo elevato, pendio o salita. La radice del suo significato, "cavità" o "dosso", si riferisce proprio alle colline arrotondate che costituiscono la spina dorsale della terra di Canaan, derivate dagli aspri e aguzzi pendii calcarei di epoca Cenomaniana. La loro forma erosa è diversa dai profondi solchi nel soffice calcare senoniano, che fiancheggiano le alture della Giudea, descritte come "luoghi sdrucciolevoli" nella NVR (Deut. 32:35; Prov. 3:23; Ger. 23: 12; 31:9). Nella scrittura, particolari luoghi nelle colline e nelle montagne sono personificati usando titoli ebraici descrittivi: *capo* (Gen. 8:5; Es. 19: 20; Deut. 34:1; I Re 18:42), *orecchie* (Gios. 19:34), *spalla* (Gios. 15:8; 18:16), *lato* (I Sam. 23:26; II Sam. 13:34), *fianchi* (Gios. 19:12), *costola* (II Sam. 16:13), *schiena* (possible derivazione di Sichem, che aveva il monte Gherizim alle spalle), e *coscia* (Giu. 19:1, 18; II Re 19:23; Is. 37:24).

Il termine ***hār***, tradotto generalmente con "montagna" nelle moderne versioni è più generico, ed è usato indistintamente per un singolo monte, per una catena montuosa o per un tratto di terreno montano. In italiano montagna e collina sono termini non ben definiti che fanno riferimento ad altezze diverse; in alcune traduzioni i termini ebr. ***giḇ'â*** e ***hār*** come quasi interscambiabili. Similmente, nel NT, Gesù, *p.e.*, è descritto nell'atto di scendere dalla "collina" (Luca 9:37) sulla quale era salito il giorno precedente quando fu descritto come il "monte" della Trasfigurazione. Nei passi seguenti è preferibile tradurre "montagna": Genesi 7:19; Esodo 24:4; Numeri 14:44–45; Deuteronomio 1:41, 43; 8:7; 11: 11; Giosuè 15:9; 18:13–14; Giudici 2:9; 16:3; I Samuele 25:20; 26:13; II Samuele 13:34; 16:13; 21: 9; I Re 11:7; 16:24; 20:23; 22:17; II Re 1:9; 4:27; Salmi 18:7; 68:15–16; 80:10; 95:4; 97:5; 98:8; 104: 10, 13, 18, 32; 121:1; Luca. 9:37. Dall'altro lato, l'ebr. ***hār*** è correttamente tradotto con "regione montuosa" (Gios. 13:6; 21:11; *cfr.* gr. ***oreinē***, Luca 1:39, 6, quando è applicato a tutta una regione come Efraim e Giuda. È anche usato per la terra degli amorei (Deut. 1:7, 19–20), di Neftali (Gios. 20:7), o degli ammoniti (Deut. 2:37) e per Galaad (Deut. 3:12).

Non è dunque sempre possible l'identificazione di località ben precise, come nel caso della montagna alta della tentazione (Matt. 4:8; Luca 4:5), il monte delle beatitudini (Matt. 5:1), e il monte della trasfigurazione (Matt. 17:1; Mar. 9:2; Luca 9:28). Il monte *Sinai non può essere identificato se, come hanno suggerito alcuni, si trattava di un vulcano una volta attivo (Es. 19:16; Salmi 104:32; 144:5). La localizzazione tradizionale del monte nella penisola del Sinai (Gebel Musa) sarebbe in questo caso impossibile da un punto di vista geologico, in quanto le antiche rocce della regione non mostrano alcuna traccia di attività vulcaniche recenti. Due coni vulcanici del pleistocene, forse attivi in epoca storica, si trovano sul lato orientale del golfo di Aqaba, ma è difficile capire come possano avere a che fare con la descrizione del percorso dell'*esodo.

Il monte dell'assemblea di Isaia 14:13 appare nel vanto del re di Babilonia, e potrebbe essere un'allusione a una leggenda babilonese concernente la dimora degli dèi (*cfr.* Giob. 37:22; Ez. 28:13–14).

Armagheddon, ebraicizzato Harmagedon (Apoc. 16:16), letteralmente il monte di Meghiddo, potrebbe riferirsi alla regione montuosa di *Meghiddo, cioè al monte Gherizim, che domina la pianura di Meghiddo, teatro di altre scene apocalittiche (*cfr.* Zacc. 12:11).

Le montagne hanno una grande importanza nella storia e nella geografia del territorio d'Israele. Di conseguenza sono spesso citate nella Scrittura. Esse sono luoghi di osservazione, "Sali in vetta al Pisga, volgi lo sguardo a occidente, a settentrione, a mezzogiorno e a oriente, e contempla il paese con i tuoi occhi" (Deut. 3:27; *cfr.* Luca 4:5). Il modo in cui incidono sulle precipitazioni le rende simboli di fertilità (Deut. 33:15; Ger. 50:19; Mich. 7:14), luoghi di pascolo (Sal. 50:10) e di caccia (I Sam. 26:20). Sono legate a santuari pagani (I Re 18:17–46; Is. 14:13; 65:7; Ez. 6: 13). Il fatto che sono inaccessibili li fa luoghi di rifugio (Giu. 6:2; I Sam. 14:21–22; Sal. 68:15, 22; Matt. 24:16).

Le montagne sono un simbolo di continuità eterna (Deut. 33:15; Ab. 3:6) e di stabilità (Is. 54: 10). Sono considerate le prime a essere state create (Giob. 15:7; Prov. 8:25), con un'origine antica (Sal. 90:2) e manifestazione della potenza del creatore (Sal. 65:6) e della sua maestà (Sal. 68: 16). Sono il teatro delle teofanie, si scuotono alla presenza di Yahweh (Giu. 5:5. Sal. 97:5; Is. 64:1; Mich. 1:4), e rabbrividiscono al suo giudizio (Sal. 18:7; Mich. 6:1-2). Sono chiamate a coprire i colpevoli dalla faccia di Dio (Os. 10:8; Luca 23:30). Quando Dio le tocca prendono a fumare (Salmi 104:32; 144:5). Esse si rallegano anche all'avvento della redenzione di Israele (Sal. 98:8; Is. 44:23; 49: 13; 55:12), si abbandonano alla lode del Signore (Sal. 114:4, 6) e sono chiamate a testimoniare l'affetto di Dio per il suo popolo (Mich. 6:2). Le mon-

tagne sono anche il simbolo delle difficoltà della vita (Ger. 13:16), degli ostacoli (Matt. 21:21), e di altri problemi (Zacc. 4:7), la rimozione delle quali è possibile a coloro che hanno una fede salda (Matt. 17:20).

Bibliografia in it. *GLAT*, 2, coll. 489–513; *DIB*, pp. 902–905; G. Ravasi, *I monti di Dio*, Cinisello Balsamo, 2001. (J.M. Houston)

*Sinai

MONTE, REGIONE MONTUOSA

Questi termini traducono le parole ebr. *giḇ'â* e *hār*. La radice del primo indica convessità; colline brulle, simili a un catino capovolto, fanno parte della topografia d'Israele, soprattutto nella regione di Giuda. Ma *giḇ'â* è spesso un nome proprio (Ghibea) che indica le città edificate su tali alture, accompagnato da un epiteto che le distingue (*p.e.* "di Saul", I Sam. 11:4).

Il secondo termine, *har*, può indicare una singola vetta o una catena montuosa. Così è definita la dorsale montuosa d'Israele, talvolta considerata divisa in due parti, nord e sud, chiamate rispettivamente la regione montuosa "di Efraim" e "di Giuda". Occorre tuttavia notare che non è sempre possibile distinguere se si stia parlando di una singola vetta o di una regione montuosa. (D.F. Payne)

MORE

(Ebr. *mōreh*, "maestro", "indovino"). **1.** Nome di una località vicino a Sichem citata in Genesi 12:6, dove *'ēlôn mōreh* può essere tradotto con "quercia del maestro" (o "terebinto"). Deuteronomio 11:30 fa riferimento alla "quercia di More" nel distretto di Ghilgal (*cioè* la Ghilgal sichemita). Si racconta che Abramo si accampò lì arrivando in Canaan da Caran, e fu in questa località che Dio gli si rivelò, promettendogli di dare la terra di Canaan ai suoi discendenti. Questo albero potrebbe essere lo stesso citato in Genesi 35:4 dove Giacobbe nascose gli dèi stranieri, e c'è un riferimento allo stesso luogo nella storia di Abimelec (Giu. 9:37). **2.** La collina di More all'estremità settentrionale della valle di Izreel, a sud del monte Tabor, 2 km. a sud di Nain, e 13 km. *ca.* a nord–ovest del monte Ghilboa, l'odierna Gebel ed–Daḥi; essa figura in Giudici 7:1, dove, nel confronto tra Gedeone e i madianiti, questi si accamparono nella valle, dalla parte della collina di More, a nord dell'accampamento di Gedeone presso la sorgente di Carod. **3.** More ha un senso quasi–tecnico nella frase rinvenuta a Qumran *mōrēh ṣeḏeq*, tradotta abitualmente "maestro di giustizia" e usata come designazione del primo leader della comunità di Qumran e probabilmente per ogni suo successore. Potrebbe esserci un'allusione a Gioele 2:23, dove *mōrēh liṣ^{e}ḏāqāh* è reso "(egli vi ha dato) un maestro di giustizia", in AVmg.(ma in nessuna delle versioni italiane), o in Osea 10:12, dove *yōreh ṣeḏeq* è reso "finché egli non venga, e non spanda su di voi la pioggia della giustizia", come se l'arrivo di un maestro a Qumran fosse stato salutato alla stregua di un compimento di queste promesse. *Cfr.* F.F. Bruce, *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts*, 1957; J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, pp. 100ss. (R.A.H. Gunner, F.F Bruce)

*Mamre

MORESET–GAT

Città da cui proveniva il profeta Michea (Mich. 1:1; Ger. 26:18) nei pressi del territorio filisteo di Gat (Mich. 1:14); forse l'odierna Tell el–Ǧudēde, 32 km. a sud–ovest di Gerusalemme e 10 km. a nord–est di Lachis. Moreset–Gat (Mich. 1:14) è una delle dodici città elencate dal profeta Michea, i cui nomi, in virtù di un gioco di parole sono associati alle forme dell'imminente giudizio per mezzo di un'invasione.Per esempio Lachis dovrà dare un dono nuziale, una dote (*cfr.* I Re 9:16) a Moreset (*môrešeṯ*, che ha un suono simile a *m^{e}'ôrešeṯ*, "fidanzata"), nel momento in cui quella città viene catturata dal nemico. (N. Hillyer)

MORIA

In Genesi 22:2 Dio ordinò ad *Abraamo di prendere *Isacco e di andare "nel paese di Moria" (*hammōryyâ*) e qui offrirlo come un olocausto su uno dei monti (*har*). La montagna scelta si trovava a tre giorni di cammino (22:4) dalla terra dei filistei (21:34; la regione di *Gherar), ed era visibile da lontano (22:4).

L'unico altro riferimento al nome si trova in II Cronache 3:1, dove si dice che il sito del tempio di Salomone era "sul monte Moria" (*b^{e}har hammōryyâ*), nell'aia di Ornan il gebuseo dove Dio apparve a Davide (3:2). Si dovrebbe notare che qui, riguardo al sito, non è fatto alcun riferimento ad Abramo. Si è obiettato che Gerusalemme non è abbastanza distante dal sud della Filistia da richiedere tre giorni di cammino per arrivarci, e una delle caratteristiche di Gerusalemme è che la collina del tempio non è visibile fino a quando non si è nei pressi della città, e dunque ciò mette in dubbio l'esattezza dell'identificazione biblica. La tradizione samaritana identifica il sito

con il monte Garizim (come se Moria fosse uguale a More; *cfr.* Gen. 12:6), e ritiene che ciò corrisponda meglio alle condizioni di Genesi 22:4. Tuttavia, la distanza tra il sud della Filistia e Gerusalemme è di 80 km. *ca.*, il che avrebbe ben potuto prevedere 3 giorni di viaggio, e in Genesi il luogo non è presentato come il "monte Moria" ma come uno dei monti in un paese che porta quel nome, e le colline di Gerusalemme sono ben visibili a distanza. Non è necessario quindi mettere in dubbio che il sacrificio di Abramo abbia avuto luogo nel posto in cui sorse più tardi Gerusalemme, se non addirittura sulla collina del tempio.

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, pp. 374–375. (T.C. Mitchell)

MORTAIO

Località di Gerusalemme o nei pressi della città (Sof. 1:11). Il nome ebr. significa "mortaio" o "abbeveratoio". L'ipotesi più antica è che si trattasse della valle del Chidron; così sostiene il Targum. Ma molti studiosi oggi pensano che si trattasse di una parte della valle Tyropoeon, all'interno della mura della città, dove si radunavano i mercanti stranieri. (D.F. Payne)

MORTAIO E PESTELLO

Si trattava di un'alternativa al *mulino o macina di pietra. Mentre erano nel deserto gli israeliti frantumavano la *manna nelle macine o in un mortaio (Num. 11:8; ebr. *m^e^d̲ōḵâ*), e anche l'olio d'oliva era prodotto allo stesso modo ("olio di olive schiacciate", Es. 27:20). Proverbi 27:22 sostiene che la follia non può essere cacciata via dallo stolto anche se lo si pestasse in un mortaio o in un pestello (ebr. *maḵtēš*, mortaio; *'^e^lî*, "pestello"). Per illustrazioni di egiziani che usano mortaio e pestello si veda *ANEP*, n. 153, in alto a destra, e 154, in basso. Il mortaio era fatto o di un blocco di pietra appositamente scavato, o di una profonda ciotola di legno, mentre il pestello era un tozzo e resistente bastone di legno. Una piccola buca nel terreno poteva essere anche chiamata "mortaio" per la sua forma, (Giu. 15:19) (*mortaio). (A.R. Millard)

MORTE

Da un punto di vista la morte è la più naturale delle cose: "l'uomo è destinato a morire una volta" (Ebr. 9:27). Può essere accettata senza ribellione: "Possa io morire della morte dei giusti" (Num. 23:10). Da un altro punto di vista, è la cosa più innaturale. È il salario del peccato (Rom. 6:23), e deve essere temuta come tale. Nella Bibbia si trovano entrambi i punti di vista; né l'uno né l'altro dovrebbero essere trascurati. La morte è una necessità biologica, ma gli uomini non muoiono, semplicemente, come gli animali.

I. Morte fisica

"Morte" può avere più di un significato. La morte fisica sembra inevitabile per corpi come i nostri; il deterioramento e alla fine la dissoluzione sembrano inevitabili. Ma la Bibbia parla della morte come risultato del peccato. Dio disse ad Adamo, "nel giorno che tu ne mangerai, per certo morrai" (Gen. 2:17). Paolo ci dice che "per mezzo d'un sol uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato v'è entrata la morte" (Rom. 5: 12), e ancora che "il salario del peccato è la morte" (Rom. 6:23). Ma Adamo non morì fisicamente nel giorno che aveva disobbedito a Dio. E in Romani 5 e 6 Paolo contrappone alla morte che entrò a causa del peccato di Adamo la vita che Cristo dona. È evidente che il possesso della vita eterna non abolisce la morte fisica. Essa è contrapposta a uno stato spirituale, non a un evento fisico. La conseguenza che possiamo dedurre da tutto ciò è che la morte risultante dal peccato è più della semplice morte fisica.

Il suicidio è raro nell'AT, ma alcuni misero fine alla loro vita di fronte a disastri militari, veri o presunti. (Giu. 9:54; I Sam. 31:4; II Sam. 17:23; I Re. 16:18). Nel NT c'è un solo suicidio, quello di Giuda (Matt. 27:5). Dovremmo considerarlo un modo peccaminoso di concludere la vita che Dio nella sua bontà ci ha donata, ma la Bibbia non affronta esplicitamente la questione.

I brani della Scrittura che collegano la morte al peccato non qualificano la morte. Non ci indicano altro che il significato comune del termine. Forse dovremmo dedurre che la mortalità è la conseguenza del peccato di Adamo e che tale punizione comprende sia aspetti fisici sia aspetti spirituali. Però non sappiamo abbastanza sulla condizione di Adamo prima della caduta per poterci esprimere in modo dogmatico sulla questione. Se il suo corpo era come il nostro, allora era mortale. Se non lo era, non abbiamo modo di sapere se fosse o meno mortale.

La morte coinvolge l'intera persona. Moriamo non semplicemente come corpo ma come persone, nella totalità del nostro essere. Infatti la Bibbia non separa nettamente i due aspetti. La morte fisica, dunque, è un simbolo appropriato e un aspetto imprescindibile dalla morte ben più grave causata e resa inevitabile dal peccato.

II. La morte spirituale

Quella morte, ben più grave, è una condanna divina. Abbiamo già notato che la morte è "il salario" del peccato (Rom. 6:23), cioè la ricompensa dovuta per il peccato. Paolo parla dei peccatori come di coloro che sanno "che secondo i decreti di Dio quelli che fanno tali cose sono degni di morte" (Rom. 1:32), ed è il decreto di Dio che Giovanni ha in mente quando parla del "peccato che porta alla morte" (I Giov. 5:16). Si tratta di una verità molto importante che ci fa vedere l'orrore della morte, ma che, allo stesso tempo, paradossalmente, ci dà speranza. Non siamo intrappolati in una rete tesa dal destino cieco così che, una volta che abbiamo peccato, non c'è rimedio. Dio è al di sopra dell'intero processo e se egli ha decretato che la morte è la pena dovuta per il peccato, ha anche deciso di dare vita eterna a coloro che sono salvati da Cristo.

Alcune volte il NT enfatizza la grave conseguenza del peccato parlando della "morte seconda" (Giuda 12; Apoc. 2:11, *ecc.*). Questa è un'espressione rabbinica che indica la perdizione eterna. Va compresa insieme a brani in cui Gesù parla del "fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli" (Matt. 25:41), di "punizione eterna" (contrapposta a "vita eterna", Matt. 25:46), e così via. Lo stadio finale dell'impenitente è variamente descritto come morte, punizione, perdizione, *ecc.* Ovviamente, non sarebbe saggio equiparare l'espressione "morte seconda" a una qualsiasi di queste descrizioni. Ma si tratta di uno stato che deve essere considerato con orrore.

A volte si sente obiettare che questa prospettiva è incoerente con la comprensione di Dio come un Dio d'amore. Qui siamo di fronte a un profondo mistero, ma l'obiezione, così come è comunemente avanzata, trascura il fatto che la morte non solo è un avvenimento ma è anche uno stato (la mente dell'uomo peccatore è morta, *cfr.* Rom. 8: 6). Paolo non dice che la mente della carne causa la morte, ma che essa *è* morte. Egli aggiunge che la mente peccatrice è ostile a Dio. Non si sottomette alla legge di Dio, né può farlo. La stessa verità può essere espressa in modo diverso: "Chi non ama rimane nella morte" (1 Giov. 3:14). Una volta afferrata la verità che la morte è uno stato, capiamo l'impossibilità della salvezza di un impenitente. Sarebbe una contraddizione. Per esser salvati dobbiamo passare dalla morte alla vita (Giov. 5:24).

III. La vittoria sulla morte

Una caratteristica sorprendente dell'insegnamento del NT sulla morte è che l'enfasi è posta sulla vita. Nella maggior parte dei casi *nekros* ("morto") è usato in espressioni riguardanti la risurrezione dalla morte e simili. La Bibbia parla della morte con franchezza, come parla di tutta la realtà. Ma il suo interesse è per la vita. La morte è trattata più o meno di passaggio, come ciò da cui le persone sono salvate. Cristo ha vinto la morte. Egli ha preso su di sé la nostra natura "affinché mediante la morte, distruggesse colui che aveva l'imperio della morte, cioè il diavolo" (Ebr. 2: 14). La potenza del diavolo è sottoposta al governo di Dio (Giob. 2:6; Luca. 12:5, *ecc.*). Satana non è un dispensatore assoluto di morte. Però la morte, la negazione della vita, è la sua sfera d'azione. E Cristo è venuto per porre fine alla morte. È stato per mezzo della morte, come indica il brano citato dell'Epistola agli Ebrei, che ha sconfitto Satana. È stato grazie alla morte che ha cancellato il nostro peccato: "il suo morire fu un morire al peccato, una volta per sempre" (Rom. 6:10). Per coloro che sono lontani da Cristo, la morte è il nemico supremo, il simbolo della nostra alienazione da Dio, l'orrore assoluto. Ma Cristo si è servito della morte per liberarci dalla morte. Egli è morto affinché chi crede possa vivere. È significativo che il NT parli dei credenti come "addormentati", piuttosto che come "morti" (*p.e.* I Tess. 4:14). Gesù ha portato in sé il pieno orrore della morte. Quindi, per coloro che sono, "in Cristo", la morte è stata trasformata così che essa non e altro che un dormire. Gesù disse: "Se uno osserva la mia parola, non vedrà mai la morte" (Giov. 8:51).

La portata della vittoria di Cristo sulla morte è indicata dalla sua risurrezione. "Sapendo che Cristo, essendo risuscitato dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui" (Rom. 6:9). La risurrezione è il grande evento trionfale, e da essa prende origine la nota di vittoria che caratterizza tutto il NT. Cristo è "il Principe della vita" (Atti 3:15), "Il Signore sia dei morti sia dei viventi" (Rom. 14:9), "la Parola della vita" (I Giov. 1: 1). La sua vittoria sulla morte è completa. E la sua vittoria è resa disponibile al suo popolo. La distruzione della morte è certa (I Cor. 15:26, 54–57; Apoc. 21:4). La morte seconda non ha potere sui credenti (Apoc. 2:11; 20:6). Perciò il NT considera la vita eterna non come immortalità dell'anima, ma nei termini di risurrezione del corpo. Nulla potrebbe illustrare in modo più chiaro la natura definitiva e completa della sconfitta della morte.

Non solo c'è un glorioso futuro, ma anche un glorioso presente. I credenti sono già passati dalla morte alla vita (Giov. 5:24; I Giov. 3:14). Essi sono "affrancati dalla legge del peccato e della morte" (Rom. 8:2). La morte non li può separare da Dio (Rom. 8:38–39). Gesù disse, "se uno osserva la mia parola, non vedrà mai la morte" (Giov. 8:51).

Tali parole non negano la morte fisica. Piuttosto, sottolineano la verità che, a causa della morte di Gesù, i credenti hanno lasciato completamente lo stato di morte. Essi sono stati portati in un nuovo stato, chiamato vita. Quando arriverà il momento passeranno attraverso la porta che chiamiamo la morte. Ma il pungiglione è stato rimosso. La morte di Gesù per i suoi seguaci significa la vittoria sulla morte.

Bibliografia. C.S. Lewis, *Miracles*, 1947, pp. 150ss, tr. it. *La mano nuda di Dio*, GBU, Roma 1987; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Salvation*, 1941, *passim*.; L. Morris, *The Wages of Sin*, 1955, **in it.** *DTAT*, 1, pp.769ss.; R. Bultmann, *GLNT*, 3:1444–1480; 7,879–890; L. Coenen, *DCBNT*, pp. 1036–1039; *DIB*, pp. 905–909; *DPL*, pp. 1044–1064; A. Gounelle, *Dopo la morte?*, Torino, 1995; V. Thomas, *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano, 1996. (L. Morris)

*Corruzione; *Cura dei defunti; *Giudizio; *Sepoltura e lutto; *Risurrezione; *Vita

MORTE ESPIATORIA, VICARIA E SACRIFICALE DI CRISTO

Il concetto si riferisce a un processo mediante il quale coloro che sono separati sono condotti a unità, pacificati. Nell'AT il concetto traduce termini appartenenti al gruppo semantico *kpr*, e si trova una volta nel NT (AV), per tradurre *katallagē* (reso meglio con "riconciliazione"). Il suo uso in teologia denota l'opera di Cristo nei confronti del problema posto dal peccato dell'uomo, e nella conduzione dei peccatori a una giusta relazione con Dio (nelle traduzioni inglesi della Bibbia si ha *atonement*).

I. Il bisogno di pacificazione

È evidenziato da tre fatti: l'universalità del peccato, la sua gravità e l'incapacità da parte dell'uomo di affrontare e risolvere questo problema. Il primo aspetto è attestato in molti punti: "poiché non c'è uomo che non pecchi" (I Re 8:46); "non c'è nessuno che faccia il bene, neppure uno" (Sal. 14:3); "non c'è sulla terra nessun uomo giusto che faccia il bene e non pecchi mai" (Eccl. 7:20). Gesù dice al giovane ricco, "Nessuno è buono, tranne uno solo, cioè Dio" (Mar. 10:18), e Paolo scrive: "tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio" (Rom. 3:23). E potrebbero essere citati altri testi.

La gravità del peccato si vede in brani che mostrano l'avversione di Dio nei suoi confronti. Abacuc prega "Tu, che hai gli occhi troppo puri per sopportare la vista del male, e che non puoi tollerare lo spettacolo dell'iniquità" (Ab. 1:13). Il peccato separa da Dio (Is. 59:2; Prov. 15:29). Gesù disse a proposito di un peccato, la bestemmia contro lo Spirito Santo, che non sarà mai perdonato (Mar. 3:29), e a proposito di Giuda, "Meglio sarebbe per quell'uomo se non fosse mai nato" (Mar. 14:21). Prima di essere salvati gli esseri umani sono "estranei e nemici a causa dei vostri pensieri e delle vostre opere malvagie" (Col. 1:21). Ciò che attende il peccatore impenitente è solo "una terribile attesa del giudizio e l'ardore di un fuoco che divorerà i ribelli" (Ebr. 10:27).

L'uomo stesso non può risolvere questa situazione. Non è capace di nascondere i suoi peccati (Num. 32:23), e non può cancellarli da sé (Prov. 20:9). Nessuna osservanza della legge permetterà all'uomo di stare davanti a Dio, giustificato (Rom. 3:20; Gal. 2:16). Se dipendesse da se stesso, l'uomo non sarebbe mai salvato. Forse la prova più importante di questo stato di cose è rappresentata dal fatto che Dio è intervenuto per rendere possibile la comunione dell'uomo con sé. Se il Figlio di Dio è venuto sulla terra per salvare gli uomini, allora questi erano peccatori e la loro condizione era veramente grave.

II. Il processo di pacificazione tra Dio e uomo nell'Antico Testamento

Dio e l'uomo, dunque, sono disperatamete lontani l'uno dall'altro a motivo del peccato, e non c'è via d'uscita per l'uomo. Ma Dio ha provveduto il mezzo. Quanto alla dottrina veterotestamentaria non si deve mai dimenticare ciò che Dio dice del sangue che compie l'espiazione: "vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre persone" (Lev. 17:11). La riconciliazione dell'uomo con Dio è realizzata non in virtù di un intrinseco valore della vittima sacrificale, ma perchè il sacrificio è il mezzo disposto divinamente per renderla possibile. Dunque, la vittima deve sempre essere senza difetti, il che indica la necessità della perfezione. Le vittime hanno un costo, in quanto l'espiazione non è a buon mercato, e il peccato non deve mai essere preso alla leggera. La morte della vittima era la cosa più importante. Questo si vede parzialmente nelle allusioni al sangue, in parte nel carattere generale del rito stesso e in parte negli altri riferimenti al modo di essere riconciliati con Dio. Infatti, ci sono diverse allusioni a quest'opera effettuata o contemplata senza riferimento a un rito e in questi casi la morte è indicata come il mezzo. Per esempio, in Esodo 32:30–32; Mosè cerca di fare un'espiazione per il peccato del popolo, chiedendo a Dio di cancellarlo dal libro che ha scritto. Fineas operò una pacificazione uccidendo alcuni trasgressori (Num. 25:

6–8, 13). Potrebbero essere citati altri brani. Nell'AT è chiaro che si attribuiva alla morte il valore di un castigo per il peccato (Ez. 18:20), ma è altresì chiaro che Dio, con misericordia, permetteva la morte di una vittima sacrificale in sostituzione della morte del peccatore. Il collegamento è così evidente che lo scrittore dell'Epistola agli Ebrei può riassumerlo dicendo: "senza spargimento di sangue, non c'è perdono" (Ebr. 9:22).

III. Il processo di pacificazione tra Dio e uomo nel Nuovo Testamento

Secondo il NT gli antichi sacrifici non erano la causa ultima della cancellazione dei peccati. La redenzione doveva essere valida anche per le "trasgressioni commesse sotto il primo patto", unicamente per mezzo della morte di Cristo (Ebr. 9: 15). Nel NT la croce è assolutamente centrale, ma di fatto lo è per l'intera Bibbia. Tutto ciò che viene prima conduce a essa. Tutto ciò che segue guarda indietro a essa. Dal momento che occupa un posto così cruciale, non stupisce che ci sia un insegnamento molto ampio riguardo alla croce. Gli scrittori del NT, scrivendo da differenti punti di vista, ci forniscono un numero di aspetti dell'opera della riconciliazione (in particolare dell'*espiazione e della *propiziazione). Non troviamo una ripetizione stereotipata di un insegnamento. Ognuno scrive dal suo punto di vista. Alcuni vedevano più chiaramente di altri. Ma non vedevano qualcosa di diverso. Di seguito, considereremo prima di tutto ciò che può essere ritenuto l'insegnamento comune, fondamentale sul mezzo e sulla natura della pacificazione con Dio, e di seguito alcune peculiarità che dobbiamo all'uno o all'altro degli scrittori del NT.

a) Rivela l'amore di Dio per gli uomini

Tutti sono d'accordo nel ritenere che la riconciliazione procede dall'amore di Dio. Non è qualcosa che è estorto da un Figlio pieno di amore a un Padre severo e riluttante, perfettamente giusto, ma perfettamente inflessibile. Quest'opera ci manifesta tanto l'amore del Padre quanto quello del Figlio. Paolo ci fornisce la sua classica esposizione su questo punto quando dice: "Dio invece mostra la grandezza del proprio amore per noi in questo: che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi" (Rom. 5:8). Nel testo più famoso di tutta la Bibbia troviamo che "Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio ..." (Giov. 3:16). Nei Vangeli sinottici si sottolinea che il Figlio dell'uomo "deve" soffrire (Mar. 8:31, *ecc.*). Il che significa che la morte di Cristo non fu un incidente di percorso: essa era radicata in un'ineluttabile necessità divina. Questo punto lo vediamo anche nella preghiera del nostro Signore nel Getsemani quando accettò che fosse fatta la volontà del Padre (Matt. 26:42). Similmente, in Ebrei leggiamo che fu "per la grazia di Dio" che Cristo gustò la morte per tutti noi (Ebr. 2:9). L'idea si trova in tutto il NT, e dobbiamo tenerla ben in mente quando riflettiamo sulle modalità della pacificazione tra l'uomo e Dio.

b) L'aspetto sacrificale della morte di Cristo

Un'altra idea ampiamente diffusa è che la morte di Cristo è una morte per il peccato. Non è accaduto, semplicemente, che alcuni empi si sono levati contro di lui. Nemmeno che i suoi nemici abbiano cospirato al punto che egli non fu capace di difendersi. Egli "è stato dato a causa delle nostre offese" (Rom. 4:25). Egli arriva alla morte proprio in ragione dei nostri peccati. Il suo sangue fu sparso "per molti per il perdono dei peccati" (Matt. 26:28). Egli, "dopo aver fatto la purificazione dei peccati" (Ebr. 1:3); "ha portato i nostri peccati nel suo corpo, sul legno della croce" (I Pie. 2:24). Ed è "il sacrificio propiziatorio per i nostri peccati" (I Giov. 2:2; tradotto così giustamente dalla NVR). La croce di Cristo non sarà mai compresa a meno che non si capisca che su di essa il Salvatore affrontava i peccati di tutta l'umanità.

Così facendo, compì tutto ciò che era stato previsto dagli antichi sacrifici, e gli scrittori del NT amano pensare alla sua morte come a un sacrificio. Gesù stesso si riferì al suo sangue come al "sangue del patto" (Mar. 14:24), il che ci riporta ai riti sacrificali per comprenderne il significato. Infatti, il linguaggio usato nell'istituzione della Cena del Signore è per buona parte un linguaggio sacrificale, che ha di mira il sacrificio da compiersi sulla croce. Paolo ci dice che Cristo ci "ha amati e ha dato se stesso per noi *in offerta e sacrificio a Dio quale profumo di odore soave*" (Ef. 5:2). All'occasione egli può riferirsi non al sacrificio in generale, ma a uno specifico sacrificio, come accade in I Corinzi 5:7, "poiché anche la nostra Pasqua, cioè Cristo, è stata immolata". Pietro parla de "il prezioso sangue di Cristo, come quello di un agnello senza difetto né macchia" (I Pie. 1:19), il che indica che almeno per un aspetto la morte di Cristo era un sacrificio. E nel Vangelo di Giovanni leggiamo le parole di Giovanni Battista, "Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo" (Giov. 1:29). Il sacrificio era praticamente il rito religioso universale del I sec. Gli uomini, ovunque si trovassero e qualunque fosse il proprio passato, avrebbero colto le allusioni sacrificali del discorso. Gli scrittori del NT ne hanno fatto uso, e hanno adoperato una terminologia sacrificale per spiegare ciò che Cristo ha fatto per

gli uomini. Tutto ciò a cui puntavano i sacrifici, e molto ancora, egli ha compiuto pienamente per mezzo della sua morte.

c) La natura rappresentativa della morte di Cristo

Molti studiosi sono concordi nel ritenere che la morte di Cristo fu una morte vicaria. Se in un certo senso egli morì "per i peccati", in un altro senso morì "per noi". Ma "vicario" è un concetto che può significare tutto o niente. Vale la pena essere un po' più precisi. Molti studiosi oggi accettano la posizione per la quale la morte di Cristo è una morte rappresentativa. Il che non vuol dire che i benefici della morte di Cristo sono disponibili in qualche modo per gli uomini (Anselmo non si chiese a chi potevano essere assegnati in modo più appropriato tali benefici?). Piuttosto, egli morì specificamente per noi. Nel momento in cui pendeva dalla croce egli era il nostro rappresentante. Questa idea è espressa succintamente in II Corinzi 5:14, "uno solo morì per tutti, quindi tutti morirono". La morte del rappresentante conta come la morte di coloro che egli rappresenta. Quando Cristo parla come nostro "avvocato presso il Padre" (I Giov. 2:1) è chiaramente sottinteso il pensiero della rappresentazione, e dal momento in cui il brano passa subito a parlare della sua morte per il peccato esso diviene rilevante per ciò che stiamo dicendo. Uno dei temi più importanti dell'Epistola agli Ebrei è quello di Cristo nostro Sommo sacerdote. L'idea è continuamente ripetuta. Ora, qualunque cosa possa essere detta a proposito di un Sommo sacerdote, è indubbio che egli rappresenta gli uomini. Si può dunque dire che in questa epistola l'idea della rappresentazione è molto forte.

d) L'insegnamento del Nuovo Testamento sulla sostituzione

Possiamo dire qualcosa in più? Tra molti studiosi moderni (sebbene non tutti) c'è una rinuncia palese a usare l'antico linguaggio della sostituzione. Eppure, questo sembra essere l'insegnamento del NT, non in uno o due brani, ma ovunque. Nei Vangeli sinottici c'è il grande detto sul riscatto, "il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire, e per dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti" (Mar. 10:45). Entrambi, i particolari ("riscatto" ha una connotazione sostitutrice, e *anti*, "per", è la preposizione che denota sostituzione) e il pensiero generale del brano (l'uomo dovrebbe morire, Cristo è invece colui che muore, gli uomini non muoiono più) indicano la sostituzione. La stessa verità è indicata in passi che parlano di Cristo come del Servo sofferente di Isaia 53, perché di lui è detto, "Egli è stato trafitto a causa delle nostre trasgressioni, stroncato a causa delle nostre iniquità; il castigo, per cui abbiamo pace, è caduto su di lui e mediante le sue lividure noi siamo stati guariti. ...il Signore ha fatto ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti" (Is. 53: 5–6). L'agonia di Cristo nel Getsemani porta nella stessa direzione. Egli fu coraggioso, ma molte persone meno degne di lui hanno affrontato la morte con serenità. L'agonia sembra essere inspiegabile al di fuori della logica indicata da Paolo, ovvero: Dio "lo ha fatto diventare peccato per noi" (II Cor. 5:21). Nella sua morte egli prese il nostro posto; nel Getsemani la sua anima santa tentennò di fronte a questa identificazione con i peccatori. E pare che sia questo che il grido "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" voleva significare (Mar. 15:34).

Paolo ci dice che Cristo "ci ha riscattati dalla maledizione della legge, essendo divenuto maledizione per noi" (Gal. 3:13). Egli portò la nostra maledizione, il che era un altro mondo per dire sostituzione. Lo stesso pensiero si trova dietro Romani 3:21–26, dove l'apostolo sviluppa l'idea secondo la quale la giustizia di Dio è manifestata nel processo per mezzo del quale il peccato è perdonato, *cioè* alla croce. Non sta dicendo, come qualcuno ha pensato, che la giustizia di Dio è manifestata nel fatto che il peccato è perdonato, ma che è mostrata *nel modo* in cui il peccato è perdonato. La pacificazione effettuata non equivale a un passar sopra il peccato come è stato fatto precedentemente (Rom. 3:25). La croce mostra che Dio è giusto, e nello stesso tempo mostra il modo in cui egli giustifica chi crede. Questo significa che la giustizia di Dio è appagata dalla modalità con la quale è affrontato il peccato. E questo sembra un altro modo di dire che Cristo portò su di sé la condanna del peccato degli uomini. È lo stesso pensiero che si trova in passi in cui si parla del *portare il peccato*, come Ebrei 9:28 e I Pietro 2:24. Il significato di portare il peccato è spiegato da numerosi brani dell'AT dove il contesto mostra che cosa significa portare la condanna. Per esempio, in Ezechiele 18:20 leggiamo, "La persona che pecca è quella che morirà, il figlio non pagherà (ebr. "porterà") per l'iniquità del padre ...", e in Numeri 14:34 il pellegrinaggio nel deserto è descritto come un portare le iniquità. Dunque, il portare il nostro peccato da parte di Cristo, significa che egli ha portato la nostra condanna.

La sostituzione è il fondamento dell'affermazione di I Timoteo 2:6 secondo cui Cristo diede se stesso come "prezzo di riscatto per tutti". *Antilytron*, tradotto "riscatto", è una parola composta con un forte significato di "riscatto per mezzo di un sostituto". Grimm–Thayer lo definisce come

"ciò che è dato in cambio per qualcun'altro come prezzo della sua redenzione". È impossibile svuotare la parola dei suoi rimandi alla sostituzione. Un pensiero simile si trova nel ricordo di Giovanni della profezia cinica di Caiafa, "non riflettete come torni a vostro vantaggio che un uomo solo muoia per il popolo e non perisca tutta la nazione" (Giov. 11:50). Per Caiafa le parole non erano altro che un crudo espediente politico, ma Giovanni vi vide una profezia del fatto che Cristo sarebbe morto al posto del popolo.

Si tratta, come si può ben vedere, di un formidabile gruppo di prove e l'elenco non è esaustivo. Di fronte a esso sembra impossibile negare che la sostituzione sia una delle linee interpretative dell'opera di Cristo nel NT e della sua morte sulla corce.

c) Altri aspetti neotestamentari

Questi sono i punti principali attestati nel NT. Altre verità importanti sono sottolineate da singoli scrittori (il che non significa, naturalmente, che sono accettate con minore importanza; si tratta semplicemente di un metodo di classificazione). Paolo vede nella croce la strada della liberazione. Gli uomini sono per natura schiavi del peccato (Rom. 6:17; 7:14). Ma in Cristo sono resi liberi (Rom. 6:14, 22). Ugualmente, per mezzo di Cristo, gli uomini sono liberati dalla carne, "hanno crocifisso la carne" (Gal. 5:24), "non combattiamo secondo la carne" (II Cor. 10:3, NVR, AV), quella stessa carne che "ha desideri contrari allo Spirito" (Gal. 5:17, NVR, AV), e che senza Cristo porta alla morte (Rom. 8:13). Gli uomini sono sotto la collera di Dio a motivo della loro ingiustizia (Rom. 1:18), ma Cristo li libera anche da questa condizione. I credenti sono "giustificati per mezzo del suo sangue", e dunque sono "per mezzo di lui salvati dall'ira" (Rom. 5:9). La legge (*cioè* il Pentateuco, e quindi l'intera scrittura ebraica) può essere considerata da molti punti di vista. Ma è un disastro se è considerata come una via di salvezza. Essa rivela all'uomo il suo peccato (Rom. 7:7) e, stringendo una perversa alleanza con esso, rende l'uomo suo schiavo (Rom. 7: 9–11). Il risultato è che "tutti quelli che si basano sulle opere della legge sono sotto maledizione" (Gal. 3:10). Ma "Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge" (Gal. 3:13). La morte per gli uomini dell'antichità era una truce antagonista contro la quale nessuno poteva prevalere. Ma Paolo esprime un canto di trionfo in Cristo il quale rende vittoriosi anche sulla morte (I Cor. 15:55–57). È evidente che Paolo vede in Cristo un liberatore potente.

Questo processo ha molti aspetti positivi. È sufficiente citare la redenzione, la riconciliazione, la giustificazione, l'adozione e la propiziazione. Si tratta di grandi concetti che devono molto a Paolo. In alcuni casi egli è il primo cristiano a noi noto a fare uso di questi concetti. È chiaro che egli pensa a Cristo come a colui che nella sua morte espiatoria ha fatto molto per il suo popolo.

Per lo scrittore agli Ebrei l'idea più importante è quella di Cristo come nostro grande Sommo sacerdote. Egli sviluppa in modo rigoroso il pensiero dell'unicità e della natura definitiva dell'offerta fatta da Cristo. A differenza di ciò che accadeva sugli altari giudaici amministrati dai sacerdoti della linea di Aronne, la via inaugurata da Cristo con la sua morte ha una validità permanente. Non sarà mai più modificata. Cristo ha risolto pienamente il problema del peccato dell'uomo.

Negli scritti di Giovanni c'è l'idea di Cristo come rivelazione speciale del Padre. Egli è colui che è stato inviato dal Padre, e tutto ciò che ha fatto deve essere interpretato alla luce di questa verità. Così Giovanni vede Cristo come colui che vince un conflitto contro le tenebre, sconfiggendo il malvagio. Egli ha da dire molto a proposito degli obiettivi raggiunti da Dio per mezzo di Cristo. Vede la vera gloria nell'umile croce a partire dalla quale fu compiuta un'opera potente.

Da tutto ciò che abbiamo detto è evidente che questo processo compiuto da Cristo è ampio e profondo. Gli scrittori del NT spingono al limite il linguaggio nel cercare di farci comprendere il significato di questo grande atto divino. C'è molto di più di quanto siamo stati capaci di indicare. Ma tutti i punti su cui ci siamo soffermati sono importanti, e nessuno va dimenticato. Non dobbiamo nemmeno trascurare il fatto che la morte espiatoria, vicaria e sacrificale rappresenta qualcosa di più di un fatto semplicemente negativo. Ci siamo concentrati sul ruolo del sacrificio di Cristo nel togliere via il peccato. Ma questa morte apre una strada per una nuova vita in Cristo. E questa nuova vita, frutto dell'opera compiuta, non è da considerare un dettaglio insignificante. Si tratta di ciò a cui mira tutto il resto.

Bibliografia. D.M. Baillie, *God was in Christ*, 1956; J. Denney, *The Death of Christ*, 1951; *The Christian Doctrine of Reconciliation*, 1917; G. Aulen, *Christus Victor*, 1931; E. Brunner, *The Mediator*; K. Barth, *Church Dogmatics*, 4, i; *The Doctrine of Reconciliation*; J.S. Stewart, *A Man in Christ*; Anselmo, *Cur Deus Homo*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1965; *The Cross in the New Testament*, 1967; J. Knox, *The Death of Christ*; J.I. Packer, "What did the Cross achieve? The Logic of Penal Substitution", *TynB* 25, 1974, pp. 3–45,

in it. *DIB*, pp. 474–478; *DPL*, *s.v.* "Morte di Cristo", pp. 1049–1064, "Espiazione, propiziazione, propiziatorio", pp. 583–591; M. Hengel, *Crocifissione ed* espiazione, Brescia, 1988; J.R.W. Stott, *La croce di Cristo*, GBU, Chieti, 2001. (L. Morris)

*Agnello; *Croce; *Espiazione; *Perdono; *Propiziazione; *Redentore; *Riconciliazione, *Sacrificio

MOSÈ

Il grande condottiero e legislatore per mezzo del quale Dio portò fuori gli ebrei dall'Egitto, facendone una nazione al suo servizio, e conducendoli alle porte della terra promessa ai loro padri.

I. Nome

In Es. 2:10 è detto che "ella lo chiamò *Mōšeh*: perchè, disse: "Io l'ho tirato (*m*e*šîṯīhû*) fuori dalle acque"". Molti interpreti identificano il pronome femminile "ella" con la figlia del faraone e ciò ha condotto a supporre un'origine egizia del nome *Mōšeh*, egiz. *ms*, "figlio di" oppure, meglio, "(uno) nato". Tuttavia, l'antecedente di "ella" potrebbe ben essere "la donna", cioè la madre di Mosè, la sua nutrice, la quale "lo aveva chiamato ..." (così W.J. Martin). Es. 2:10 lega chiaramente il nome di *Mōšeh* con il suo essere strappato alle acque (*māšâ*, "tratto"). Questo gioco di parole verrebbe naturale per chi parla ebraico ma non per l'egiziano: ciò favorirebbe l'ipotesi appena menzionata, vale a dire che fu la stessa madre a dargli per prima il nome, piuttosto che la figlia del Faraone.

Mōšeh così com'è, è un participio attivo che significa "uno che trae fuori", e può essere un'ellissi che sostituisce una frase più lunga. Nei secoli XIV e XIII a.C. l'egiziano *ms*, "bambino" (e la forma grammaticale affine in nomi come Ramose, "'Rē, è nato") era pronunciato approssimativamente in questo modo *măsĕ*, e non c'è alcun motivo, filologico o di altro genere, per supporre che la madre adottiva egiziana non avesse potuto assimilare un semitico *māši* o *Mōšeh* al termine indicante un nome proprio *Măsĕ* o *Mōšeh*, nella sua propria lingua. Quindi è possibile che il nome di Mosè sia semplicemente un'assimilazione egiziana di una forma semitica. L'ipotesi che riceve più consensi, tuttavia, è che la figlia del faraone lo abbia chiamato *Mōse*, "bambino" (oppure, meno probabilmente, un nome teoforico in *–mose*), che sarebbe passato nella lingua ebraica come *Mōše h.* Questa ipotesi, tuttavia, non rende adeguatamente conto del gioco di parole semitico, mentre non esiste una ragione oggettiva per non ritenerlo storico, dato che era prassi comune in Egitto e altrove (anche in epoca veterotestamentaria) molto prima di Mosè. Tale ipotesi inoltre incorre in gravi difficoltà fonetiche sull'egizio *s* che appare come *š* in *Mōšeh* ma come *s* in Ra'amses e Fineas in ebraico, come è stato segnalato tempo addietro da A.H. Gardiner, *JAOS* 56, 1936, pp. 192–194, problema affatto risolto da J.G. Griffiths, *JNES* 12, 1953, pp. 225–231, la migliore presentazione di quest'ipotesi.

II. Vita e ambiente culturale

a) Discendenza

Mosè apparteneva alla tribù di Levi, al clan di Cheat, e alla casa o famiglia di Amram (Es. 6:16–20). Che Mosè fosse il lontano discendente, e non il figlio diretto di Amram avuto da Iochebed, è suggerito dal fatto che i suoi genitori non sono nominati nel resoconto dettagliato della sua infanzia (Es. 2), ed è praticamente confermato dal fatto che Amram e i suoi tre fratelli ebbero molti discendenti nell'arco di un anno dal tempo dell'esodo (Num. 3:27–28). (*Cronologia dell'AT, **III.** *b.*)

b) Educazione egiziana

Per salvare il suo bambino dall'editto di faraone che ordinava la strage di tutti i neonati ebrei maschi, la madre lo pose, in un piccolo cesto intrecciato con canne o papiro spalmato di pece, tra i giunchi sulla sponda del fiume, ordinando a sua sorella Miriam di vegliare sul bambino. Ben presto una figlia di faraone arrivò al fiume con le sue serve per bagnarsi, trovò il bimbo e ne ebbe compassione. Con discrezione Miriam si offrì di cercare una balia per il neonato (di fatto sua madre), e in tal modo Mosè fu salvato. Quando fu svezzato fu portato dalla "madre" adottiva, la principessa egiziana (Es. 2:1–10). Della crescita di Mosè nell'ambiente della corte non c'è alcun dettaglio, ma un bambino di quel rango nella cerchia della corte nel periodo del Regno Nuovo non poteva sottrarsi a una formazione piuttosto completa in quella "sapienza degli egiziani" che Stefano gli attribuì molto tempo dopo (Atti 7:22).

La conoscenza che abbiamo dell'Egitto antico ci permette di avere una dovizia di informazioni per i primi anni di vita di Mosè. I faraoni del periodo del Regno Nuovo (1550–1070 a.C. *ca.*) possedevano palazzi e harem non solo nelle grandi capitali di Tebe, Menfi e Pi–Ramses (Ra'amses) ma anche in altre parti dell'Egitto. Tipico è l'antico harem del Fayyum, dove le donne reali gestivano in modo intraprendente tutta una serie di attività imprenditoriali (A.H. Gardiner, *JNES* 12, 1953, pp. 145–149, specialmente a p. 149). Un tale harem deve essere stata la prima casa egiziana di Mosè.

Anticamente, i figli delle donne dell'harem po-

tevano essere educati e istruiti da un sorvegliante ("un maestro dei figli del re, F.Ll. Griffith e P.E. Newberry, *El Bersheh*, 2, 1894, p. 40). Col passare del tempo i principi venivano affidati a un tutor, di norma un alto funzionario di corte o un ufficiale militare in pensione molto vicino al faraone (H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 1957, pp. 32–33); Mosè indubbiamente fu educato a questa maniera.

Inoltre, essendo di origine semita, egli non avrebbe avuto alcuna difficoltà a imparare e a usare la ventina di lettere dell'alfabeto lineare proto–cananeo, soprattutto se fosse stato sottoposto all'esigente disciplina di una formazione nelle decine di caratteri e gruppi di segni della scrittura egizia (sebbene anche questi non esigono alcun genio particolare per impararli, bensì l'applicazione). Il fatto che la sua casa fosse l'Egitto e non la terra di Canaan non avrebbe rappresentato alcuna barriera per la familiarizzazione con la semplice scrittura lineare. Certamente le iscrizioni "proto–sinaitiche" dell'inizio del XV sec. a.C. sono solo dediche informali, note di lavoro e brevi epitaffi (a fini votivi) lasciate da prigionieri semitici del Delta orientale egiziano (cioè gli insediamenti intorno a Menfi) impiegati nelle miniere di turchese (*cfr.* W.F. Albright, *BASOR* 110, 1948, pp. 12–13, 22), e rivelano un uso disinvolto di quella scrittura da parte di semiti sotto il dominio egiziano quasi due secoli prima di Mosè. Testimonianza ancora più eloquente dell'uso della scrittura lineare da parte di semiti in Egitto è un ostrakon proveniente dalla valle delle Regine a Tebe, circa 560 km. a sud di quella che fu la terra di Israele, del Sinai, o del Delta (J. Leibovitch, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 1940, p. 119, fig. 26, e tav. 16, 19:50); l'unica parola conservatasi completamente può ragionevolmente essere letta *'mhṯ*, "serve" (Albright, *op.cit.*, p. 12, n. 33).

c) Stranieri alla corte egiziana

Nel Regno Nuovo era possible trovare semiti e asiatici a ogni livello della società. Oltre alle migliaia di schiavi portati da Canaan (*cfr. ANET*, pp. 246b, 247b), artigiani stranieri, combattenti siriani al servizio degli egiziani (*p.e. ANEP*, tav. 157), giovani asiatici in qualità di attendenti, portatori di ventagli, *ecc.*, alla corte (R.A. Caminos, 5, 1954, pp. 117, 200–201), i semiti potevano arrivare ad alti livelli di rango sociale. Alcuni erano corrieri tra Egitto e Siria (*ANET*, p. 258b) altri cocchieri che a loro volta possedevano schiavi (J. Černy, *JEA* 23, 1937, p. 186), e mercanti (Caminos, *op.cit.*, p. 26: *Aper–Ba'al*); la figlia di un capitano marittimo siriano Ben–'Anat aveva sposato un principe reale (W. Spiegelberg, *Recueil de Travaux*, 16, 1894, p. 64).

Sotto i re della dinastia ramesside gli asiatici erano ancora più in vista. Per esempio uno dei coppieri più fidati del re Merenptah era il siriano Ben–'Ozen di Sur–Basan ("Rocca di Basan"), che accompagnava il visir nella sorveglianza del lavoro alla tomba di quel faraone nella valle dei Re (*JEA* 34, 1948, p. 74). Inoltre, proprio alla fine della XIX Dinastia, un siriano per un periodo brevissimo prese il controllo dello stesso Egitto: è possibile che si trattasse del potente cancelliere Bay (Černy in Gardiner, *JEA* 44, 1958, pp. 21–22).

Nell'Egitto del Regno Nuovo, erano accolte divinità cananee e asiatiche (Baal, Reshef, Astarot, Anta, *ecc.*; *cfr. ANET*, pp. 249–250); oltre a numerose parole cananee prese in prestito, erano correnti anche temi letterari cananei, sia presi in prestito, sia assimilati a temi egiziani (W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, pp. 197–198 (violenza di Anta); T.H. Gaster, *BO* 9, 1952, pp. 82–85, 232; e G. Posener, *Mélanges Isidore Lévy*, 1955, pp. 461–478 (l'avidità del Mare); e un riferimento al racconto di Qazardi, *ANET*, p. 477b). Alcuni ufficiali egiziani si vantavano di poter parlare il dialetto di Canaan oltre a conoscere abbastanza bene la sua geografia (*ANET*, p. 477b), per non dir niente di coloro che avevano dovuto imparare il babilonese cuneiforme per motivi di diplomazia (*cfr.* Albright, *Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, 1934, p. 13, n. 50, e *JEA* 23, 1937, pp. 191, 196–202).

d) In Madian e al Sinai

Mosè simpatizzò con i suoi fratelli schiavi (*cs.* Atti 7:24) e uccise un sorvegliante egiziano sorpreso a fustigare un ebreo (Es. 2:11–12); il fatto giunse all'orecchio di faraone e Mosè per salvarsi fuggì a est oltre il confine di Madian (Es. 2:15). La fuga a est era stata quella scelta anche da Sinuhe 600 anni prima (*ANET*, p. 19) e da schiavi fuggiaschi successivamente nel XIII sec. a.C. (*ANET*, p. 259b). Mosè aiutò le figlie di un pastore/sacerdote madianita Reuel/Ietro ad abbeverare gli armenti, e ne sposò una di esse, Sefora che gli diede un figlio, Ghersom (2:16–22).

Per mezzo del segno del pruno ardente che non si consumava Mosè fu chiamato da Dio, il Dio dei suoi antenati Abramo, Isacco e Giacobbe (3:6) e non soltanto di suo suocero madianita/chenita, eccetto per il fatto che anch'essi erano discendenti di Abramo (*cfr.* Gen. 25:1–6) e forse avevano conservato il culto al Dio di Abramo. Dopo qualche titubanza, Mosè obbedì alla chiamata (Es. 3–4). Evidentemente Mosè aveva omesso di circoncidere uno dei suoi figli, forse a causa dell'influen-

za di Sefora. In ogni modo, sotto minaccia della morte di Mosè per mano di Dio, ella circoncise il bambino, chiamando suo marito "sposo di sangue" (4:24–26) in quanto la circoncisione divenne obbligatoria per lui e per il suo popolo (ma forse non lo era per il popolo di lei?). Forse Mosè andò avanti da solo a questo punto, visto che Sefora tornò da Mosè successivamente, dopo essere stata sotto la protezione di Ietro (18:1–6).

e) Alla vigilia dell'esodo

Dopo aver incontrato suo fratello e gli anziani di Israele (Es. 4:27–31), Mosè insieme ad Aronne si presentò al faraone chiedendogli di lascar andare il suo popolo nel deserto a offrire sacrifici al Signore. Ma il faraone li liquidò in modo sprezzante: c'erano già abbastanza feste religiose nelle quali non si lavorava e la richiesta non era altro che una nuova scusa per impigrire (Es. 5:8, 17).

Non deve sorprendere la facilità di accesso di Mosè al faraone, soprattutto se il faraone dell'esodo era Ramses II. P. Montet (*L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 71) si riferisce appositamente al Papiro Anastasi III, che descrive il modo in cui i "giovani di (Pi–Ramses) vittoriosi ... stanno alle porte ... il giorno dell'ingresso di Wosermaetrē'–Setenperē' (cioè Ramses II) ... , essendo ogni uomo come i consimili nel presentare le petizioni" (cioè al re), *cfr. ANET*, p. 471b. Per quanto concerne la costruzione dei mattoni da parte degli israeliti e l'uso della paglia, si veda *mattone. L'organizzazione del lavoro in gruppi vigilati da un sorvegliante che rispondeva a degli ispettori appare tanto autentico quanto naturale.

Per quanto riguarda l'astensione dal lavoro, alcuni ostraka egizi (*papiro) comprendono diari di lavoro che indicano giorno per giorno gli assenti, i loro nomi e i motivi dell'assenza. Uno di questi mostra che i lavoratori di una tomba reale erano fermi per 30 giorni su 48. Un diario delle assenze segnala a proposito di diversi lavoratori che "egli sacrifica al suo dio" (A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, 1894, pp. 124–125), e il commento laconico *wsf* "pigro", non è raro in simili diari. Che gli ebrei dovessero andare per tre giorni di cammino nel deserto a celebrare la loro festa senza che ciò suscitasse un antagonismo religioso negli egiziani (Es. 8:26–27; 10:9, 25–26) è di nuovo abbastanza plausibile, come segnala Montet (*op.cit.*, pp. 99–101 con riferimenti), ponendo in relazione questa richiesta con la presenza di animali sacri, specialmente con il culto del toro nelle province egiziane del Delta (*vitello d'oro).

Dopo il rifiuto del faraone, Mosè ricevette assicurazioni da Dio che avrebbe mantenuto fede al patto con i discendenti, i quali sarebbero stati condotti dall'Egitto alla terra promessa (Es. 6: 2–9). Si dovrebbe notare che Esodo 6:3 *non* nega ai patriarchi la conoscenza del nome di YHWH, sebbene possa indicare che essi non avevano una conoscenza piena del significato di questo nome: si veda in proposito, W.J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, pp. 16–19, e J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959, pp. 11–17. La serie di *piaghe che seguirono dimostrarono al faraone la potenza del Dio di Israele (Es. 7:14–12:36). Alla vigilia dell'ultima piaga, la morte dei primogeniti, le famiglie ebree dovevano uccidere un agnello senza macchia e segnare gli stipiti e gli architravi delle porte con il suo sangue, così che Dio non avesse a colpire i loro primogeniti: "il sacrificio della Pasqua in onore del Signore" (Es. 12:27). B. Couroyer ha suggerito (*RB* 62, 1955, pp. 481–496) che l'ebraico *p̄sḥ* deriva dall'egiziano *p(')-sḥ*, "il colpo" (di Dio), ma questo significato non calza completamente alle evidenze della lingua ebraica e resta un suggerimento dubbio.

f) Da Succot al Sinai

Per la data dell'esodo si veda *cronologia dell'AT; anche J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978; per il percorso fuori dall'Egitto da Ra'amses e Succot, si veda *accampamento presso il mare, *Pitom; per l'attraversamento del Sinai, *pellegrinaggio nel deserto. Quando Israele si accampò di fronte al *yam sûp̄*, "mar di Giunchi", il faraone e la sua gente pensò che ormai erano in trappola (Es. 14:1–9). Per il numero dei seicento carri (Es. 14:7), si faccia un paragone con i numeri di 730 e 1092 (*cioè* 60 + 1032) carri siriani catturati in Canaan in due distinte campagne militari da parte di Amenòfi II (*ANET*, pp. 246–247); sul ruolo dei carri nell'esercito egiziano, *cfr.* R.O. Faulkner, *JEA* 39, 1953, p. 43. Ma Dio divise il mare, guidò il suo popolo al sicuro e richiuse le acque sull'esercito egiziano. A quel punto Mosè e gli ebrei elevarono il loro canto per il trionfo di Dio (Es. 15).

Israele si accampò ai piedi del monte Sinai e Mosè salì a incontrarsi con Dio, ricevendo le clausole del patto (i "Dieci comandamenti" di Es. 20; 34:27-28), che furono la base del futuro ruolo di Israele quale popolo di Dio (essendo egli il loro grande re), e anche una serie di regolamenti che permettevano l'applicazione concreta dei Dieci comandamenti (capp. 21–23).

Dopo la caduta idolatrica intorno al vitello d'oro, e il rinnovo del patto così presto infranto (32:1–35:3), furono costruiti a tempo debito il tabernacolo, l'arca e gli arredi sacri, e inaugurati per il culto di Dio (35:4–40:33). Le tecniche usate per

il tabernacolo mobile rispecchiano la formazione egiziana di Mosè in quanto tecniche simili erano state usate in Egitto per strutture portatili (sia religiose sia di altro genere) per più di 1000 anni prima dell'Esodo (*cfr.* K.A. Kitchen, *THB* 5/6, 1960, pp. 7–13). Invece, la natura rappresentativa e didattica dei sacrifici del tabernacolo sono in forte contrasto con i riti egizi. I sacrifici ebraici parlano in un linguaggio figurato della gravità del peccato agli occhi di Dio e del bisogno di un'espiazione per la sua cancellazione, e non si trattava semplicemente di una rievocazione magica della vita quotidiana richiesta per nutrire e far prosperare la divinità, come nei riti egiziani.

Al Sinai fu fatto un censimento e fu indicato l'ordine di marcia e di accampamento. Poco prima di lasciare il Sinai fu predisposta, tra le altre cose, la custodia levitica del tabernacolo (capp. 1–4; 5:1–10:10). La disposizione delle tribù in un "rettangolo con uno spazio centrale" intorno al tabernacolo è probabilmente anch'esso un esempio dell'uso da parte di Dio della cultura egizia di Mosè (*cfr.* Kitchen, *op.cit.*, p. 11). Le lunghe trombe d'argento e la loro funzione per convocare l'assemblea per scopi civili e militari (Num. 10: 1–10) coincide con l'uso in quell'epoca di trombe di questo tipo in Egitto (*cfr.* H. Hickmann, *La Trompette dans l'Égypte Ancienne*, 1946, specialmente pp. 46–50). Carri trainati da buoi erano regolarmente usati nelle campagne militari in Siria a partire da Tutmòsi III (1470 a.C. *ca.*) (*ANET*, p. 204a, "carro"), *p.e.* da Ramses II, 1270 a.C. *ca.* a Cades (C. Kuentz, *La Bataille de Qadech*, 1928/34, tav. 39, centro sinistra). I carri di Mosè al Sinai, ognuno trainato da una coppia di due buoi, possono essere paragonati ai dieci carri (egiz. ***îgrt*** dall'ebr. ***îglt***, stessa parola, in Num. 7:3, 6–7) ognuno trainato da sei coppie di buoi che trasportavano rifornimenti per 8000 operai di Ramses IV (1160 a.C. *ca.*) dalla valle del Nilo alle cave nel deserto dello uadi Hammamat tra il Nilo e il mar Rosso, in condizioni molto simili a quelle del Sinai (*ARE*, 4, § 467).

g) Dal Sinai al Giordano

Nel suo secondo anno dopo l'uscita dall'Egitto (Num. 10:11), Israele lasciò il Sinai e raggiunse Cades–Barnea. Da qui Mosè mandò spie in Canaan. La terra era buona, ma i suoi abitanti potenti (13:17–33). Di fronte a questa relazione l'Israele infedele si ribellò, ma Mosè mediò con Dio per risparmiarlo (14:5–19). Per questa ragione il Signore decretò che il peregrinare di Israele nel deserto dovesse durare per 40 anni fino a quando la generazione ribelle non fosse morta e non avesse lasciato il posto a una nuova generazione (14:20–35).

È facile dimenticare che, prima di questo tragico episodio, Israele doveva andare dall'Egitto direttamente nella terra promessa, passando per il Sinai, in pochi anni; i 40 anni nel deserto furono il frutto di un programma mutato (14:12, 20–30, 33) che non faceva parte del primo e migliore piano che Dio aveva per Israele. Questo fatto deve essere tenuto a mente quando si leggono le leggi di Esodo 22—23, relative all'agricoltura, alla coltura della vigna, ecc..; Israele al Sinai aveva alle spalle 4 sec. di vita in Egitto in un contesto pastorale e agricolo (*cfr.* Deut. 11:10), né loro, né i loro padri erano mai stati veri nomadi del deserto (*cfr.* Gen. 26:12 e 37:6–8), e quando si trovavano al Sinai essi potevano considerarsi veramente a breve distanza dalla terra in cui questa legislazione doveva essere applicata. Israele non aveva alcun bisogno di stanziarsi in Canaan prima che tali leggi fossero promulgate, come è stato spesso affermato (*cfr.* Kitchen, *op.cit.*, pp. 13–14).

Per quanto riguarda la duplice ribellione di Core, contro il ruolo religioso (Num. 16:3), e di Datan e Abiram contro l'autorità civile (v.13), di Mosè e Aronne, si veda *pellegrinaggio nel deserto. Questa duplice rivolta fu seguita dal tentativo di una rivolta generale (16:41–50). Tornati a Cades–Barnea, dove Miriam morì, gli stessi Mosè e Aronne peccarono gravemente prendendo il posto di Dio: "Ora ascoltate, o ribelli; faremo [*noi*, non *Dio*] uscire per voi acqua da questa roccia?" (Num. 20:10). La loro punizione fu che nessuno dei due sarebbe mai entrato nella terra promessa, e Mosè in seguito sentì questa punizione in modo acuto (Deut. 3:24–27). Gli edomiti (Num. 20:14–21; ma anche Moab, *cfr.* Giu. 11:17) rifiutarono il passaggio a Israele attraverso i loro territori e ciò costrinse Israele a passare intorno ai loro confini. Fu a quest'epoca che morì Aronne, sepolto sul monte Or (Num. 20:22–29). Ancora una volta Israele si ribellò. Dio li punì mandando in mezzo a loro dei serpenti, e di nuovo Mosè intercedette per loro e al comando di Dio rizzò su un palo un serpente di rame (21:4–9), al quale potevano rivolgere lo sguardo e vivere, grazie alla fede in colui che poteva guarirli. Da qui Israele raggiunse il regno amoreo di Sicon. Sicon, senza alcuna provocazione, attaccò Israele ma Dio lo diede nelle mani del popolo d'Israele; Og di Basan, anch'esso ostile, subì una sorte simile (21:21–35).

Alla fine, Israele si accampò nelle pianure di Moab (22:1; 25:1). Fu effettuato un secondo censimento e iniziarono i preparativi per la spartizione della terra promessa. Fu intrapresa una guerra punitiva contro Madian, e le tribù di Ruben, Gad e mezza tribù di Manasse si stanziarono in Transgiordania a condizione che avessero aiuta-

to le altre tribù oltre il Giordano, dopo la morte di Mosè.

Il libro di *Deuteronomio riporta i discorsi di addio di Mosè al suo popolo; il patto tra Dio e Israele fu rinnovato ed espresso in termini di benedizione e maledizione in modo da essere comprensibile per tutti nei sec. XIV e XIII a.C. (come si può vedere dai trattati ittiti del tempo conservati negli archivi statali, *cfr.* G.E. Mendenhall, *BA* 17, 1954, pp. 53–60 e *passim*). Infine, Mosè si accertò che Israele avesse le leggi del patto in forma scritta, depositate opportunamente accanto all'arca del patto (31:24), lasciò loro un canto che ingiunse l'ubbidienza a quella legge (cap. 32, specialmente i vv. 44–47), e diede la sua benedizione finale (cap. 33) prima di salire al monte Nebo per contemplare la terra in ci era destinto a non entrare, ed essere sepolto nella terra di Moab (32: 48–42; 34:1–8).

III. L'opera di Mosè

a) Il leader

Come leader del popolo, Mosè non solo era preparato grazie alla sua formazione egiziana (Atti 7: 22) ma anche, a un livello ben più profondo, in ragione del fatto che era un leale seguace del suo Dio, per fede (Ebr. 11:23–29; *cfr.* Atti 7:23–37). Israele ripetutamente si mostrò incredulo, infranse i comandamenti, e rifiutò la signoria di Dio ribellandosi contro lo stesso Mosè (a volte contro Mosè e Aronne insieme) per il cui tramite si manifestava quella signoria (*p.e.* Num. 14:4, 10; 16: 41-42). La stessa sua famiglia fu per lui motivo di delusione (Es. 32:1–6, 21; Num. 12:1–2). La pazienza di Mosè era grande (Num. 12:3); egli intercedeva continuamente presso Dio per Israele che peccava (*p.e.* Num. 14:13–21; 16:46) e lottava con il popolo perchè fosse fedele al Dio che li aveva liberati (p.e. Num. 14:5–9). Gli esiti della sua leadership (cfr. Fil. 4:13) si possono spiegare unicamente con il fatto che era un uomo di fede solida nel Dio invisibile (Ebr. 11:27b) e zelante per il nome di Dio (*cfr.* Num. 14:13–21).

b) Profeta e legislatore

In quanto personalità di rilievo nell'annunciare e insegnare la volontà, i comandamenti e la natura di Dio, Mosè era effettivamente il modello di ogni vero profeta successivo fino a quando non sarebbe giunto colui del quale egli era precursore (Deut. 18:18; Atti 3:22–23), al quale tutti i profeti rendono testimonianza (Atti 10:43). Egli fu chiamato da Dio (Es. 3:1–4:17) non solamente per guidare il popolo fuori dalla schiavitù, ma anche per far conoscere la volontà di Dio. Tipico in questo discorso è il passo di Esodo 19:3, 7: Dio parla a Mosè, ed egli parla al popolo.

Mosè passava molto tempo con Dio (Es. 24:18) e lo faceva spesso (*p.e.* 33:7–11), come fecero anche i profeti successivi (*cfr.* la vita di preghiera di Samuele, I Sam. 7:5; 8:6; 12:23; 15:11). Così come il patto fu formulato e rinnovato per mezzo di Mosè (Deut. 29:1), allo stesso modo gli altri profeti più tardi rimproverarono Israele di infrangere lo stesso patto e le sue ordinanze (*p. e.* I Re 18:18; II Re 17:15, 35–40; II Cro. 15:1–2; 12; Ger. 6:16; 19; 8:7–8; 11:1–5, 6–10; Os. 6:7; Am. 2:4; Agg. 2: 5; Mal. 2:4–9), sebbene Geremia (31:31–34) poteva guardare al futuro, a un nuovo patto.

Il termine "codice" spesso applicato ad alcune parti del Pentateuco è fuorviante: Mosè non fu per Israele solamente il promulgatore di una sorta di "codice napoleonico" ideale e civile. I trattati contemporanei del Vicino Oriente del XIII sec. a.C. mostrano che Mosè fu mosso da Dio a esprimere la relazione d'Israele con Dio nella forma di un "trattato di sovranità" o *patto, per mezzo del quale un gran re (in questo caso Dio, il Re dei re) lega a sé un popolo vassallo (qui, Israele), con il fatto straordinariamente unico che la forma di tale trattato era spostata sul piano religioso e spirituale. Si trattava di una formulazione che sarebbe stata universalmente compresa a quel tempo. Per Israele, le stipulazioni fondamentali del patto erano i Dieci comandamenti, di fatto una legge morale, espressione della volontà di Dio; e i dettagliati obblighi insiti nel patto assumevano la forma di una "regolamentazione" civile radicata nella legge morale dei Dieci comandamenti (*p.e.* Es. 21–23; Deut. 12–26, *ecc.*), e persino di prescrizioni che regolavano le forme ammesse e autorizzate della pratica religiosa (*p.e.* Es. 25:1–30:38; 35:10–40:38; Lev.); la vita di Israele in tutti i suoi aspetti doveva essere segnata dalla giustizia e dalla santità procedenti dall'ubbidienza al patto, oppure, in altre parole, come compimento della legge. Tuttavia, un vero compimento esigeva un ulteriore intervento di Dio; *cfr.* Galati 3:23–29 (anche vv. 15–22, specialmente 21–22).

Per il fatto che il patto israelitico non era semplicemente un trattato di obblighi politici, ma voleva regolare la vita quotidiana al cospetto di Dio, le sue ordinanze avevano anche la funzione di base minimale per la legge "civile" del popolo. L'esistenza di una lunga serie di leggi promulgate da singoli capi di stato dalla fine del III mill. a.C. in poi, rende superflua l'ipotesi di datare le leggi pentateuche a un tempo posteriore a quello di Mosè (XIII sec. a.C.).

Il numero o la quantità delle leggi "civili" che troviamo nel Pentateuco non è assolutamente eccessivo o eccezionale se paragonato ad altre rac-

colte. In Esodo 21—23 si possono individuare circa 40 “articoli”, in Levitico 18—20 più di 20, e in Deuteronomio 12—26 quasi 90, di lunghezza molto variabile dal capitolo o mezzo capitolo dell'attuale divisione del testo biblico a scendere fino alla lunghezza di una singola affermazione; circa 150 “articoli” in tutto, omettondo le prescrizioni più palesemente religiose. Questa cifra appare molto ragionevole quando paragonata ai 282 “articoli” del codice di Hammurabi, ai 115 “articoli” delle leggi pervenuteci del medio periodo assiro (molte altre sono andate perdute) o ai 200 “articoli” delle leggi ittite.

c) Autore

Nell'epoca moderna la stima del ruolo di Mosè come autore hanno manifestato tutta la gamma di opinioni possibili tra due estremi: attribuirgli ogni sillaba del Pentateuco o negare addirittura la sua stessa esistenza.

Che il nome di Mosè sia stato legato fin dall'inizio al Pentateuco, è mostrato chiaramente nello stesso testo biblico. Per cui, come minimo, a Mosè è sicuramente attribuita la paternità dei seguenti brani: un breve documento sul giudizio di Dio su Amalec (Es. 17:14); il “libro del Patto” (Es. 24:4–8; sulla base dell'evidenza dei paralleli esterni si deve includere qui anche Esodo 20 e 21—23, i comandamenti e la relativa regolamentazione); la restaurazione del patto (Es. 34: 27, in riferimento al brano precedente, i vv. 10–26); un itinerario (Num. 33:1–2, con riferimento al documento che troviamo nei vv. 3–40); la maggior parte di Deuteronomio fino al cap. 31 (Deut. 31:9–13, 24—29, riferentesi al rinnovo del patto e al rafforzamento delle leggi che precedono il cap. 31); e due componimenti poetici (Deut. 32; *cfr.* 31:22; e Sal. 90 almeno secondo il titolo, per il quale non esistono motivi oggettivi per dubitare). I riferimenti ulteriori a Mosè nell'AT e nel NT sono stati raccolti da vari studiosi, *p.e.* E.J. Young, *IOT*, 1949, pp. 50–51.

La capacità e la concentrazione in un unico uomo di scrivere resoconti storici, trascrivere leggi e comporre poesie non è eccezionale. Un esempio egiziano di questo genere di capacità, almeno 7 sec. prima di Mosè è rappresentato da Khety (o Akhtoy), figlio di Duauf, scrittore sotto il faraone Amenemhat I (1991–1962 a.C. *ca.*), che sembra essere stato educatore, propagandista politico e poeta. Egli scrisse la *Satira dei mestieri* per uso nelle scuole per scribi, e probabilmente ricevette l'incarico di porre in forma letteraria “Insegnamento di Amenemhat I”, un pamphlet politico, e potrebbe anche essere stato l'autore di un ben noto inno al Nilo spesso ricopiato dagli scribi insieme ad altre due opere (*cfr.* Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series*, 1935, 1, pp. 40, 43–44 e Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie*, 1956, pp. 4–7, 19, n. 7, 72–73). Tuttavia, oltre al “minino” citato sopra, non c'è ragione di supporre che Mosè non abbia scritto o abbia fatto scrivere (sotto dettatura, per cui si trovano pronomi alla terza persona), parti ben più consistenti dell'attuale Pentateuco, sebbene resti ancora da chiarire quanto.

d) Fama successiva

A partire da Giosuè (8:31; *cfr.* I Re 2:3; II Re 14:6; Esdr. 6:18, *ecc.*) fino ai tempi del NT (Mar. 12:26; Luca 2:22; Giov. 7:23), il nome di Mosè è associato all'AT nel suo insieme, specialmente al Pentateuco; si noti II Corinzi 3:15, dove “Mosè” sta per tutto l'AT. E furono proprio Mosè ed Elia, come rappresentanti della legge e della profezia dell'AT, a essere presenti insieme a Gesù sul monte della trasfigurazione (Matt. 17:3–4).

Bibliografia. O.T. Allis, *God Spake by Moses*, 1951; G. von Rad, *Moses*, 1960; H.H. Rowley, *Men of God*, 1963, pp. 1–36; *idem.*, *From Moses to Qumran*, 1963, pp. 35–63; R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959; H. Schmid, *Mose, Überlieferung und Geschichte*, 1968, **in it.** *ER* 6, pp. 482–488; M. Malenza, *Mosè legislatore*, Roma, 1960; H. Cazelles, *Alla ricerca di Mosè*, Brescia, 1982; K.D. Barney, *La vita e gli insegnamenti di Mosè*, Roma, 1995; W. Vogels, *Mosè dai molteplici volti*, Roma, 1999; P. Kaswalder, *Sulle orme di Mosè: Egitto, Sinai, Giordania*, Bologna, 2000; J. Assman, *Mosè l'egizio*, Milano, 2000; E. Cortese, *Le tradizioni storiche di Israele: da Mosè a Esdra*, Bologna, 2001; I. Finkelstein, *Le tracce di Mosè*, Roma, 2002; G. Vanhoomissen, *Cominciando da Mosè*, Bologna, 2004; E. Otto, *Mosè, Egitto e Antico Testamento*, Brescia, 2006; . (K.A. Kitchen)

*Canone dell'AT; *Legge; *Pentateuco

MOSEROT

Luogo in cui si accamparono gli israeliti durante il pellegrinaggio nel deserto (Num. 33:30–31), dove morì Aronne (Deut. 10:6). Il nome significa “punizioni”, con riferimento alla trasgressione di Meriba (*cfr.* Num. 20:24; Deut. 32:51). La località non è identificata, ma potrebbe essere nei pressi del monte *Or, che figura anche come luogo in cui morì e fu sepolto Aronne (Num. 20:22–29). Si veda J.A. Thompson, *Deuteronomy*, *TOTC*, 1974, p. 145. (D.F. Payne)

MURA

Per costruirsi le prime abitazioni l'uomo ha adoperato qualsiasi pietra utilizzabile oppure blocchi di fango essiccato, rozzamente sagomati; si vedano, ad esempio, Jarmo nell'Iraq orientale (*Antichità* 24, 1950, pp. 185–195) e Gerico (*PEQ* 88, 1956, tavole X–XI). In Canaan, fondamenta in pietra erano spesso sormontate da mura di mattoni. Le massicce mura perimetrali di una tipica città della metà del II mill. a.C. consistevano in un solido punto d'appoggio in pietra, atto a contenere un bastione inclinato, spianato con uno strato di malta, con spesse fortificazioni in mattoni, talvolta dotate internamente di intercapedini, che si ergevano al disopra delle fondamenta (per quelle di Gerico si veda *ANEP*, n. 715; *PEQ* 84, 1952, tav. XVI. 1; si veda anche P.J. Parr, *ZDPV* 84, 1968, pp. 18–45).

Spesso, all'interno delle costruzioni in mattone erano incorporati sbarramenti in legno; in Egitto si sa che ciò serviva a impedire il processo di curvatura, assestamento peraltro dovuto al susseguente asciugarsi dei mattoni di fango, svolgendo anche la funzione di mantenere compatto il tutto (Petrie, *Egyptian Architecture*, p. 9). In Asia minore, nell'Egeo e nella Siria settentrionale queste assi erano comunemente collocate nelle fondamenta in pietra, sotto o all'interno della muratura di mattoni, o di pietra (R. Naumann, *Architektur Kleinasiens*, 1955, pp. 83–86, 88–104, e figg. 63–66, 72–89), così nelle case dei secoli XIV e XIII a.C. presso l'Ugarit cananea (Schaeffer, *Ugaritica*, 1, 1939, tav. 19, con pp. 92–96 e fig. 90). Questo sistema antico e diffuso del mattone sul legno che insieme sormontano la pietra, è con tutta probabilità quello impiegato da Salomone per le abitazioni di Gerusalemme, di cui si accenna in I Re 6:36; 7:12. Questa tecnica, in effetti, fu scoperta nella città israelita di Meghiddo del tempo di Salomone o di Acab (Guy, *New Light from Armageddon*, Oriental Institute Communication N. 9, 1931, pp. 34–35; *cfr.* l'edificio raffigurato in Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, fig. 106 di fronte a p. 207. Si veda anche H. C. Thomson, *PEQ* 92, 1960, pp. 57–63), **in it.** *DIB*, pp. 918–921, *EAA*, 5, pp. 254ss. (A.R. Millard, K.A. Kitchen)

*Arti e mestieri; *Casa *Città *Fortificazioni e assedio;*Mattone

MUSICA E STRUMENTI MUSICALI

I. Musica

Dai continui riferimenti dell'AT si capisce bene che la musica occupava una parte importante nella cultura ebraica. Secondo la tradizione Iubal, figlio di Lamec, che "che fu il padre di tutti quelli che suonano la cetra e il flauto" (Gen. 4:21), fu l'inventore della musica. La stretta relazione tra le arti pastorali e quelle musicali si può intuire nel fatto che Iubal aveva un fratello maggiore Iabal che "fu il padre di quelli che abitano sotto le tende presso le greggi" (Gen. 4:20).

In uno stadio più avanzato la musica fu consacrata per il servizio nel tempio, ma trovò anche un uso secolare fin dai primi tempi. Labano rimproverò Giacobbe di essere fuggito privandolo della possibilità di accomiatarlo "con gioia e canti, al suono di timpano e di cetra" (Gen. 31:27). La musica faceva parte delle occasioni di festa, insieme alle *danze. Dopo la vittoria in battaglia c'erano canti di trionfo (Es. 15:1–19; Giu. 5:1–31). Miriam e le donne celebrarono l'abissamento di faraone e del suo esercito "con timpani e danze" (Es. 15:20–21), e Giosafat tornò vittorioso a Gerusalemme "al suono di saltèri, delle cetre e delle trombe" (II Cro. 20:28). La musica, il canto e le danze erano comuni nelle feste (Is. 5:12; Am. 6: 5). In particolare, erano elementi delle feste della vendemmia (Is. 16:10) e dei matrimoni (I Mac. 9: 37, 39). I re avevano i loro cantori e strumentisti (II Sam. 19:35; Eccl. 2:8). Anche il pastorello aveva la sua cetra (I Sam. 16:16–18, NVR "sa suonare"). I giovani godevano della musica alle porte (Lam. 5:14). Anche la prostituta accresceva la sua seduzione usando la musica (Is. 23:16).

La musica era usata anche in momenti di lutto, oltre che di gioia. Il lamento (*qînâ*) che costituisce il libro di Lamentazioni e il lamento di Davide per la morte di Saul e Gionatan (II Sam. 1:18–27) sono esempi molto famosi. C'era la consuetudine di chiamare piagnoni a pagamento che accompagnavano i funerali. Abitualmente si trattava di flautisti (Matt. 9:23). Secondo Maimonide, persino il marito più povero era in dovere di procurare in occasione del funerale della moglie almeno due suonatori di flauto e una piagnona (*Mišnāyôṯ* 4).

La musica, come era parte integrante della vita sociale ebraica, aveva anche un suo posto nella vita religiosa. I Cronache 15:16–24 presenta un dettagliato resoconto dell'organizzazione del coro e dell'orchestra levitici voluti da Davide. A parte questo brano, ci sono solo riferimenti sparsi e indiretti all'uso della musica nel culto, e troviamo pochi dati da cui potremmo formarci un quadro chiaro delle caratteristiche del servizio musicale nel tempio.

Non abbiamo conoscenza alcuna della musica eseguita dai musicisti ebrei. Non è certo se usassero un sistema di scrittura musicale; non ne è pervenuto alcuno. Sono stati fatti tentativi di inter-

pretare gli accenti del testo ebr. considerandoli come una forma di notazione musicale, ma senza successo. Questi accenti servivano da guida per la recitazione o pronuncia piuttosto che per la musica, ed erano, in ogni caso, di origine tarda. Sebbene non siamo in possesso di dati sulla musica strumentale del tempio, dalla forma dei salmi possiamo scoprire che andavano cantati antifonicamente, da due cori (Salmi 13; 20; 38), o da un coro e l'assemblea (Salmi 136; 118:1–4). Sembra che dopo l'esilio i cori fossero formati di un numero uguale di voci maschili e femminili (Esdr. 2: 65). Ma non è chiaro se ogni coro era misto o se uno era di voci maschili e l'altro di voci femminili. Probabilmente scandivano ad alta voce piuttosto che cantare, sebbene la modalità del melologo è per noi poco chiara e deve essere stata molto differente dall'odierna salmodia ecclesiastica.

Dalla Mesopotamia provengono documentazioni (inizi del II mill. a.C.) sull'accordatura delle arpe, e di altri srumenti musicali insieme a una litania (VI sec. a.C.); *cfr.* D. Wulstan, O. R. Gurney, *Iraq* 30, 1968, pp. 215–233; W.G. Lambert, in H. Goedicke, a cura di, *Near Eastern Studies ... W. F. Albright*, 1971, pp. 335–353. A Ugarit (dal 1400 a.C. *ca.*) è stato rinvenuto un gruppo di tavolette cuneiformi che contengono inni in lingua hurrita, accompagnati da una forma di notazione musicale; *cfr.* A.D. Kilmer, *RA* 68, 1974, pp. 69–82; *ibid.* (con D. Wulstan), pp. 125–128, con i primi riferimenti. È stato fatto un tentativo di riprodurre l'accordatura dell'arpa e l'innologia in forma musicale con una registrazione; *cfr.* A.D. Kilmer, R.L. Crocker, R.R. Brown, *Sounds from Silence*, 1977, **in it.** *ER* 11, pp. 416–421.

II. Strumenti musicali

Abbiamo una conoscenza un tantino più ampia degli strumenti musicali della Bibbia, sebbene non ci siano notizie certe a proposito della loro forma e della loro fabbricazione. Sono stati tuttavia rinvenuti strumenti appartenenti ad altre nazioni antiche del Medio Oriente, in particolare dell'Egitto. Aiuta un po' l'etimologia delle parole ebraiche, e anche le antiche *vss*, ma purtroppo la nostra conoscenza è ancora molto esigua. Gli strumenti menzionati nella Bibbia possono essere divisi in tre gruppi principali: a corda, a fiato e a percussione.

a) A corda

i) Cetra. Il termine, ***kinnôr,*** che regolarmente è tradotto con "cetra" nelle *vss* italiane è il primo strumento musicale menzionato nella Bibbia (Gen. 4:21) ed è il solo strumento di cui si parla nel Pentateuco. È uno degli strumenti con i quali Labano, il siriano, avrebbe voluto congedare Giacobbe, se lui non fosse partito rapidamente (Gen. 31:27). Questa allusione può suggerire che lo strumento fosse di origine siriaca. Ci sono state differenze di opinione sul fatto se si trattasse di un'arpa o di una cetra. L'ipotesi più attendibile è che si trattasse della cetra, e che era uno strumento trasportabile e dunque piccolo come dimostra il fatto che era uno dei quattro strumenti musicali che precedevano i giovani profeti (I Sam. 10:5). Le pitture tombali dell'antico Egitto rappresentano forestieri, semiti provenienti da Shutu (Transgiordania), che hanno in mano cetre suonate con un plettro. Non è chiaro se ***kinnôr*** fosse suonato col plettro o con le dita. In I Samuele 16:23 "Davide prendeva l'arpa e si metteva a suonare"; ma la non menzione di un plettro non dimostra che lo strumento fosse suonato solo con le dita. Non si è certi sul numero delle corde; Giuseppe Flavio pensava che fossero dieci. Qualcun'altro suggerisce, sulla base dell'associazione dello strumento con l'ebr. ***šemînîṯ*** ("ottava", LXX ***hyaer tēs ogdoēs***) in I Cronache 15:21, che avesse otto corde; ma l'allusione non è certa.

kinnôr era uno strumento di legno, quello di Davide probabilmente era di cipresso (II Sam. 6: 5). Quelli costruiti da Salomone per il tempio erano di almug (I Re 10:12), e pare che fossero molto pregiati. Giuseppe Flavio (*Ant.* 8.94) racconta che la cassa era ornata di electrum, cioè una lega di oro e argento, o ambra.

La parola "lira" è usata a volte per tradurre anche l'aram. ***qîṯrôs*** che si trova solo tra gli strumenti dell'orchestra di Nabucodonosor in Daniele 3. Si tratta della stessa radice da cui deriva il termine europeo di chitarra.

ii) Saltèrio. Questa parola deriva dal gr. ***psaltērion***, che denota uno strumento pizzicato con le dita piuttosto che con un plettro. Il verbo gr. ***psallō*** significa toccare con decisione o pizzicare. È il termine maggiormente usato per tradurre l'ebr. ***nēḇel***, anche se occasionalmente si trova la traduzione "cetra" e a volte "liuto". Nella LXX ***nēḇel*** è tradotto con diversi termini (***psaltērion, psalmos, kithhara, nablion, nabla, nablē, naula*** e ***nablas***). In generale si sostiene che si tratti di un tipo di arpa, sebbene la descrizione esatta è incerta. È menzionata per la prima volta in I Sam. 10:5, e ciò sembra confermare la sua origine fenicia, in quanto prima di questa data c'erano pochi contatti tra Israele e la Fenicia. Sono stati fatti tentativi per ricostruire la forma del ***nēḇel*** identificandolo con una radice che significa otre, brocca o anfora. È stato suggerito che avesse una cassa risonante nella parte in basso. L'identificazione di questa radice ha anche portato alla supposizione che lo strumento fosse una sorta di cornamusa o zam-

pogna. Ma si tratta di semplici congetture.

Alla stregua di ***kinnôr***, anche ***nēḇel*** era fatto di legno di cipresso, e più tardi di almug. È evidente che Davide era in grado di suonare il ***nēḇel*** così come il ***kinnôr***. Siccome nella Bibbia è spesso messo in relazione con altri strumenti musicali, si è pensato che esso svolgesse il ruolo di basso.

L'ebr. ***ʿāśôr*** è spesso legato a ***nēḇel***. Questa parola deriva dalla radice che significa "dieci", e si pensa che indicasse uno strumento con dieci corde. Questa interpretazione si trova anche nella LXX e nella Vulg. (*psaltērion decachordon* e *psalterium decem chordarum*). Con ogni probabilità il ***nēḇel ʿāśôr*** era semplicemente un tipo di ***nēḇel***. La parola "salterio" nella NVR traduce anche l'aram. ***psanterîn*** (Dan. 3:5–7), un altro degli strumenti dell'orchestra di Nabucodonosor. La parola aram. sembra essere una traduzione del gr. ***psaltērien***, e nella RSV è tradotta con "arpa". J. Stainer (*The Music of the Bible*, pp. 40–55) sostiene con una lunga argomentazione che lo strumento sia in realtà il salterio, precursore medievale del clavicembalo. Tuttavia l'unica cosa che si può dire con certezza è che si trattava di uno strumento a corde.

iii) Lira, sackbut. Questa parola ricorre solo in Daniele 3 per tradurre l'aramaico ***sabbᵉḵâ***. Era uno degli strumenti dell'orchestra di Nabucodonosor, e dunque non era uno strmento ebraico. Di solito ***sabbᵉḵâ*** è identificato con il gr. ***sambykē***, con il quale è tradotto dalla LXX in Daniele 3. È stato presentato o come una piccola arpa triangolare di quattro o più corde con un tono alto, o come un'arpa molto grande e con diverse corde. Quale che sia la descrizione corretta, si trattava comunque di uno strumento a corda e non a fiato. Secondo Strabone (10.471) era di origine barbara. La CEI e Nardoni traducono "arpicordo".

iv) Zampogna. È una traduzione dell'aram. ***sûmpônyâ***, che è considerata comunemente una parola presa in prestito dal gr. Nella Bibbia si trova solo nell'orchestra di Daniele 3. Ora si suppone in termini generali che abbia avuto la forma di una cornamusa. Oppure, può derivare dal greco *ty(m)panon*, una sorta di tamburo.

b) Strumenti a fiato

i) Piffero (Flauto). È l'ebr. ***ḥalîl***, reso "piffero", "flauto". La parola ricorre solo sei volte nell'AT. Nel NT è il gr. *aulos*, usato nella LXX per ***ḥālîl***. La Vulg. ha *tibia*. Entrambi *aulos* e *tibia* sono termini generali riferentisi sia a strumenti di canna come l'oboe e il clarinetto, sia a strumenti che funzionano grazie all'aria che viene fatta passare sopra e attraverso un foro, come con il flauto traverso. La parola ***ḥālîl*** deriva da un radicale che significa forare o bucare. La parola *aulos* deriva da un radicale che significa soffiare. Ma né la derivazione di ***ḥālîl***, né la traduzione della LXX, forniscono indicazioni sulla natura dello strumento. L'opinione più attendibile sembra essere in favore dell'oboe piuttosto che del flauto, ma non vi è certezza. Così come accade al giorno d'oggi, era apparentemente un'abitudine del passato per un suonatore di strumento a fiato, portare con sé una riserva di linguette o ancie in una scatola (gr. ***glōssokomon***). Giuda infatti si serviva di una scatola per linguette, e non di una borsa, come traduce la NVR, come cassa (trad. della CEI) per il denaro (Giov. 12:6; 13:29).

Il piffero o flauto a becco si usava nelle feste, in particolare nelle processioni (Is. 30:29), in tempi di esultanza (I Re 1:40), ma anche nei funerali e in tempo di lutto (Matt. 9:23). In Ger. 48:36 c'è un'allusione al fatto che esso emetteva un suono lamentoso e triste.

ii) Flauto. Questa è la traduzione dell'aram. ***mašrôqîṯâ***. Si trova solo in Daniele 3, e deriva dalla radice ***šāraq***, parola onomatopèica che significa "fischiare" o "sibilo". Quando si suonano diversi tipi di flauto si produce un suono sibillante. Dunque è ragionevole supporre che lo strumento a cui si riferisce il termine appartenga a quel genere.

iii) Zampogna, flauto. La parola ebr. ***ʿûgāḇ*** ricorre solo quattro volte nell'AT. In Genesi 4:21 (flauto NVR) è evidentemente un termine generico che si riferisce a tutti gli strumenti ad aria, così come la parola parallela nel verso, ***kinnôr***, è il termine usato per indicare tutti gli strumenti a corda. In Giobbe 30:31 si trova di nuovo insieme a ***kinnôr***, e in Giobbe 21:12 rappresenta la sezione degli strumenti a fiato in parallelo con la famiglia di strumenti a corda e a percussione. La ritroviamo nel Salmo 150:4 (flauto, NVR) tra numerosi altri strumenti. La LXX non dà alcuna guida sulla natura dello strumento, in quanto usa tre diverse parole. (In Gen. 4:21 *kithara*, "chitarra"; nei due passi di Giobbe *psalmos*, "salterio"; e in Salmo 150:4 *organon*, "organo".) La derivazione della parola ebr. è incerta. Alcuni l'hanno legata a un radicale che significa "bramare", "avere sentimenti sregolati", alludendo così alle sue sonorità sensuali o attraenti; ma questa non è che una congettura. È possibile che lo strumento fosse una sorta di flauto o forse un gruppo di canne.

iv) Corno. Questa parola (ebr. *qeren*) si trova spesso nell'AT. Affini a essa sono il gr. *keras* e il lat. *cornu*. Nei tempi biblici sembra essere stato usato per due scopi: come una fiasca per trasportare olio e come un tipo di trombetta. In quest'ultimo senso si trova in soli tre brani. In Giosuè 6 è sinonimo di ***šôp̄ār*** ("tromba", si veda (v) sotto)

nel racconto della presa di Gerico. In I Cronache 25:5 sono elencati coloro che erano stati designati da Davide a suonarlo, e in Daniele 3 è uno degli strumenti dell'orchestra di Nabucodonosor. Le prime trombe probabilmente sono state derivate dai corni di animali e in seguito fatte nella stessa forma in metallo.

v) Tromba. Nella Bibbia la tromba è menzionata molto spesso. Il termine è usato principalmente come traduzione di due parole ebr. diverse, *šôp̄ār* e *ḥ*ᵃ*ṣōṣ*ᵉ*râ*. Una volta è usata anche per l'ebr. *yôḇēl* che significa letteralmente corno di ariete. La LXX traduce sempre *salpinx*, termine che si trova anche nel NT.

Il *šôp̄ār*, un lungo corno con l'estremità rivolta verso l'alto, era la tromba nazionale degli israeliti. Veniva usata in circostanze militari e religiose per chiamare a raccolta il popolo. È usato ancora oggi nella sinagoga ebraica.

La *ḥ*ᵃ*ṣōṣ*ᵉ*râ* era una tromba fatta di argento battuto. A Mosè Dio diede l'ordine di costruirne due per chiamare a raccolta l'assemblea e per disfare il campo. Numeri 10:1–10 contiene le istruzioni dati da Dio a Mosè per le occasioni in cui dovevano essere suonate queste trombe. Si trattava sostanzialmente di uno strumento sacro più che marziale.

c) Strumenti a percussione

i) Sonagli. Due parole ebr. sono tradotte con "sonagli": *pa*ʿᵃ*môn*, da una radice che significa "battere", ricorre quattro volte in Esodo, indicando le campanelle d'oro sull'abbigliamento del Sommo sacerdote Aronne; l'altra parola, *m*ᵉ*ṣillâ*, si trova solo in Zaccaria 14:20. La LXX ha *chalinoi*, che significa "briglie". La parola ebraica deriva dalla stessa radice tradotta "cembali", e forse si riferisce al disco o alla coppa di metallo fissata alle briglie dei cavalli o come ornamento o per produrre un suono tintinnante da campanelle.

ii) Cembali. Questa parola deriva dal gr. *kymbalon*, che si trova una volta nel NT (I Cor. 13:1) e anche nella LXX per tradurre l'ebr. *m*ᵉ*ṣiltayim* e *ṣelṣ*ᵉ*lîm*. *kymbalon* deriva da *kymbē*, che significa scodella o piatto incavato. Le due parole ebr. derivano dalla stessa radice, una parola onomatopeica significante ronzare o fremere. *m*ᵉ*ṣiltayim* sembra essere una forma più tardiva della parola che ricorre dodici volte nel libro delle Cronache e una volta per uno in Esdra e in Neemia. La forma più primitiva *ṣelṣ*ᵉ*lîm* si trova nei Salmi e una volta in II Samuele. In Salmo 150 la parola è usata per due volte in un verso con aggettivi diversi. Si sa che nei tempi antichi esistevano due generi di cembalo. Uno era fatto di due piatti di metallo tenuti uno in una mano e uno nell'altra e colpiti uno contro l'altro. Gli altri erano a forma di coppa, con uno tenuto fermo mentre l'altro era fatto sbattere contro il precedente. Si è suggerito che nel Salmo 150 si alluda a entrambi questi due modelli di cembali, ma questa è una congettura.

In tutti i passi in cui sono menzionati, i cembali sono usati in cerimonie religiose. Il gr. *kymbalon* è usato dalla LXX in I Samuele 18:6 per tradurre l'ebr. *šālîš*, che deriva da una radice che significa "tre". La Vulg. traduce sistrum, "sonaglio". Si è suggerito che si trattasse di un triangolo o di uno strmento a tre corde, ma non c'è certezza in merito.

In II Samuele 6:5 appare una parola ebr. *me naʿanʿîm*, "sistro", che si trova solo in questo passo. È usata insieme a cembali tra gli altri strumenti che Davide e i figli di Israele usavano davanti al Signore. La radice da cui deriva significa "fremere", "vibrare", ed è probabile che lo strumento fosse una sorta di sonaglio. La LXX traduce *kymbala*, "cembali", ed è dunque meno accurata della vulg. *sistra*, (gr. *seistron* da *seiō*, "scuotere, muovere avanti e indietro"). La RSV ha "nacchere". Sono state preservate immagini di sonagli dell'antico Egitto; consistevano di un cerchio ovale con maniglia, a cui erano affissi barre portanti anelli mobili che si sbattevano fra di loro quando venivano agitati.

iii) Timpano e tamburello. Entrambe sono usate per tradurre l'ebr. *tōp̄* (LXX *tympanon*). Lo strumento era un genere di tamburello tenuto con una mano e colpito con l'altra. Era usato come accompagnamento, per cantare e danzare (Es. 15: 20). Nell'AT è sempre legato a momenti di gioia e di allegrezza, e accompagna l'allegria delle feste (Is. 5:12) e la gioia delle processioni trionfali (I Sam. 18:6).

Bibliografia. I.H. Jones, *Bible Translator* 37, 1986, pp.101–116; 38, 1987, pp. 129–145; *BA* 54, 1991, pp. 16–27; T.C. Mitchell, *PEQ* 124, 1992, pp. 124–143; H. Hartmann, *Die Musik der sumerischen Kultur*, 1960; T.C. Mitchell e R. Joyce in D. J. Wiseman, a cura di, *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, 1965, pp. 19–27; J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia* (*British Museum*), 1969; L. Manniche, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, 1991, **in it.** *ER* 11, pp. 416–421; *DIB*, pp. 921–923, 1409–1410; A. Veneruso, *La musica nel Vecchio testamento*, Napoli, 1972; P. Troia, a cura di, *La musica e la Bibbia*, Roma, 1992; G. Ravasi, *Il canto della rana, musica e teologia nella Bibbia*, Casale Monferrato, 2003; .
(D.G. Stradling, K.A. Kitchen)

*Culto; *Lode; *Tempio

N

NAALAL, NAALOL

(Ebr. *nahᵃlol*). Città di Zabulon, nelle mani dei cananei (Gios. 19:15; 21:35; Giu. 1:30). Probabilmente non molto lontana dall'odierna Nahalal, 9 km. a ovest di Nazaret. Simons (*GTT*, p. 182) preferisce Tell el–Bēdā a sud; Ma'lūl a nord–est ("Mahalul", Talmud *Megillah* 1.1) non è abbastanza antica per essere il sito più appropriato. Albright (*AASOR* 2–3, 1923, p. 26) suggerisce Tell en–Nahl vicino a Giaffa (*cfr.* Gen. 49:13), ma tale sito si trova fuori del territorio di Zabulon. (J.P.U Lilley)

NAALIEL

(Ebr. *naḥᵃlî'ēl*, "valle di Dio'"). A nord dell'Arnon (Num. 21:19); oggi uadi Zerkā' Ma'in; famosa ai tempi dei romani per le sue sorgenti calde, che sfociano nel Mar Morto a 16 km. dalla foce del Giordano (Giuseppe Flavio, *Bell.* 1.657; 7.185). (J.P.U Lilley)

NAAMA

("Piacevole"). **1.** Figlia di Zilla e sorella di Tubal–Cain (Gen. 4:22). **2.** "L'ammonita", madre di Roboamo (I Re 14:21). **3.** Città della pianura di Giuda (Gios. 15:41), probabilmente identica all'odierna Naneh 10 km. a sud di Lidda. Tsofar, uno dei "consolatori" di Giobbe, era un naamatita, ma è improbabile che fosse originario della stessa Naama. (G.W. Grogan)

NAAMAN

(Ebr. *na'ᵃmān*, "piacevole"). Nome comune nel Nord della Siria, durante la metà del II mill., come si evince dai testi di *Ugarit. **1.** Discendente di Beniamino; capostipite della tribù naamita (Gen. 46:21; Num. 26:40; I Cro. 8:4,7). **2.** Comandante militare dell'esercito di Siria durante il regno di *Ben–Adad I (II Re 5). Sebbene afflitto dalla lebbra, continuò a mantenere il suo alto incarico (v. 1). Dietro suggerimento di una prigioniera di guerra israelita, portò una lettera del suo re, insieme a dei doni, al re di Israele, probabilmente *Ioram. Fu presentato a *Eliseo che gli offrì una cura invitandolo a immergersi nel fiume Giordano, cosa che Naaman rifiutò con sdegno, finché non fu convinto dai suoi servi (vv. 8–14). Dopo la purificazione, caricò due muli di terra, cosa che ritenne necessaria per adorare Yahweh, l'unico vero dio (vv. 15–17). Sebbene seguace di Yahweh, Naaman dovette continuare ad adorare presso il tempio di *Rimmon probabilmente per obblighi sociali. La leggenda giudaica, riportata da Giuseppe Flavio (*Ant.* 8.414) ma infondata, identifica Naaman come colui che uccise *Acab tirando una freccia a caso (I Re 22:34). È menzionato brevemente in Luca 4:27. (D.W. Baker)

NAASON

(Ebr. *naḥšôn*, probabilmente da *nāḥāš*, "serpente"; gr. *Naassōn*). Cognato di Aronne (Es. 6: 23; Diod. "Naasson"), figlio di Amminadab e principe di Giuda (Num. 1:7; 2:3; 7:12, 17; 10:14; I Cro. 2:10). Viene menzionato come antenato di Davide in Rut 4:20, e del nostro Signore in Matteo 1:4 e Luca 3:32. (J.G.G. Norman)

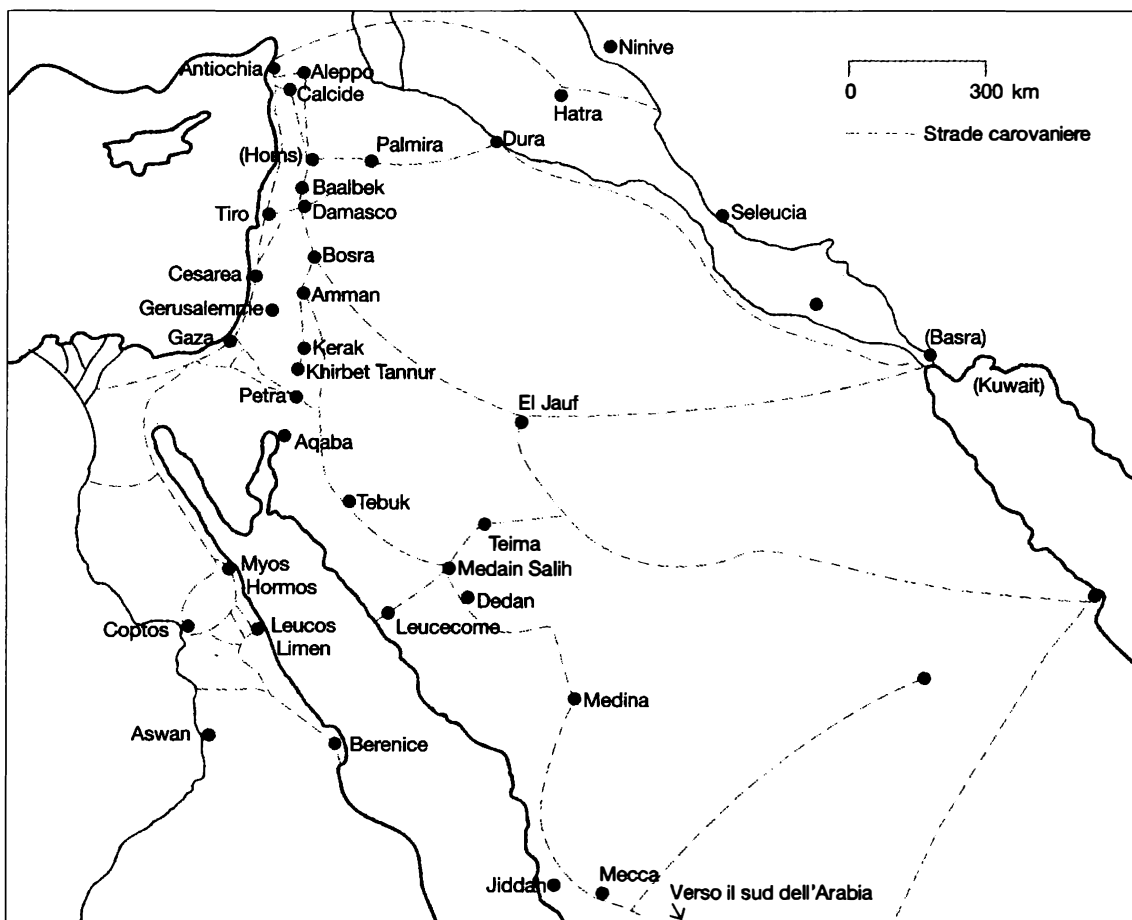
NABAL

("Sciocco"). Benestante abitante di Maon, a sud–est di Ebron, discendente di Caleb, che aveva pecore e capre nei dintorni del *Carmelo. Durante il suo esilio nel regno di Saul, Davide udì che Nabal stava tosando le sue pecore, periodo questo particolarmente propenso per l'ospitalità, e mandò dieci dei suoi uomini chiedendo a Nabal di provvedere ai suoi uomini durante la festività, in cambio della protezione dai briganti che Davide aveva offerto al suo gregge. Nabal, la cui follia aggressiva ben si accordava col suo nome (I Sam. 25:25), insultò gli uomini di Davide, per cui questi insieme a 400 uomini si mise in marcia. Quando *Abigail, la bellissima e saggia moglie di Nabal, udì della visita dei messaggeri, preparò del cibo e del vino da mandare avanti e si recò personalmente a incontrare Davide. Il gesto impedì a Davide di rendersi colpevole del sangue di Nabal. Al suo ritorno Abigail trovò il marito ubriaco. Il giorno seguente Nabal fu colpito da un ictus all'udire ciò che aveva fatto la moglie, e morì 10 giorni dopo (I Sam. 25). (R.A.H. Gunner)

NABATEI

Nebaiot, figlio di Ismaele e cognato di Edom (Gen. 25:13; 28:9), probabilmente deve essere considerato l'antenato dei nabatei, a cui potrebbero inoltre appartenere i nabatei menzionati nelle iscrizioni di Assurbanipal di Assiria (650 a.C. *ca.*, *ANET*, pp. 298–299). Una differenza di ortografia fra questi due nomi (con *tāw*) e l'originario ***nbṭw*** (con ***ṭēth***) ne rende impossibile l'identificazione certa. Diodoro Siculo (50 a.C., *ca.*) inserisce i nabatei nella sua storia della fine dell'impero persiano e di Alessandro. Citando una fonte precedente, li descrive come una tribù araba nomade che non costruiva case né coltivava la terra. Il loro territorio, l'area a sud e est del fiume Giordano, circondava le strade commerciali dall'Oriente al Mediterraneo, e la loro capitale, Petra, 80 km. a sud del Mar Morto, formava una base da cui si potevano attaccare le carovane. Antigone, che conquistò il potere in Siria dopo la morte di Alessandro, inviò due spedizioni a Petra per sottomettere i nabatei e prendere il controllo del commercio (312 a.C.). Entrambe fallirono. È chiaro che a quel tempo Petra era per lo meno una fortezza, ed il vasellame greco risalenti al 300 a.C. trovato in quei luoghi, fa pensare che vi fosse un insediamento permanente.

Il contatto con le comunità stanziate nel Vicino Oriente durante il III e IV sec. a.C., portò allo sviluppo di villaggi e città nabatee e alla coltivazione intensiva di aree precedentemente aride e deserte. Tutto questo grazie a ben organizzati posti di controllo alle frontiere, per proteggersi dai predoni arabi, e alla competenza degli ingegneri nabatei nel costruire sistemi di irrigazione per conservare le scarse precipitazioni. Molte delle loro dighe e dei loro serbatoi sono ancora utilizzabili. Petra è circondata da alte vette, attraversate da gole strette che formano una difesa quasi inespugnabile.

Quando ci fu un sovrano nabateo (il più noto di essi è Areta I, 170 a.C. *ca.*, II Mac. 5:8) in grado di proteggere le carovane, i mercanti nabatei condussero il commercio dall'Arabia meridiona-

Percorsi carovanieri all'epoca dei Nabatei.

le e dal golfo Persico sino a Petra, da dove si spinsero fino alla costa, in particolare a Gaza. Le continue richieste di spezie, sete e altri beni di lusso dall'India e dalla Cina, da parte del mondo romano, accrebbero enormemente le entrate di una potenza che poteva imporre tasse sulle merci che transitavano sul suo territorio. La deviazione delle piste commerciali lungo il mar Rosso fino in Egitto, dopo il fallito tentativo di Augusto di conquistare l'Arabia (25 a.C.), fu un fattore importante nel declino della prosperità dei nabatei.

I documenti originari (monete e iscrizioni dedicatorie) sono in aram., in una forma di grafia quadrata curiosamente allungata (*scrittura). Papiri provenienti dal deserto di Giuda e ostraka provenienti da Petra, presentano una forma corsiva di questa scrittura, da cui derivano le scritture arabe. L'uso dell'aram. indica una generale assimilazione alla cultura dei popoli vicini. Lo si evince dalle sculture nabatee che presentano caratteristiche rintracciate in opere siriane e individuabili nei primi ornamenti islamici. Inoltre si deve tenere presente la recezione di divinità siriane, Adad e Atargatis (Astarte–Anat) nel pantheon nabateo. Queste due divinità potrebbero corrispondere a Dušara e alla sua consorte Allat, le divinità nazionali. Molti santuari all'aperto (come l'alto luogo di Petra) e molti templi (come quello di Khirbet et–Tannur) sono stati scoperti su cime di colli isolati. Gli dèi adorati erano associati in modo particolare al clima e alla fertilità. I *vasai nabatei svilupparono una ceramica particolare, insuperata nel Medio Oriente.

La storia dei nabatei, come ricostruita dai resoconti di autori giudei e greci, è costellata di lotte per il controllo del Neghev a sud e di Damasco a nord. Areta III (70 a.C. *ca.*) ed Areta IV (9 a.C.–40 d.C. *ca.*) riuscirono a controllare entrambe le aree per qualche anno, ottenendo così il controllo completo del commercio da est a ovest. Era un ufficiale (gr. *etnnarchēs*) di Areta IV che cercò di arrestare Paolo a Damasco (II Cor. 11:32). Malco III e Rabbel II, gli ultimi re nabatei, trasferirono la capitale da Petra a Bosra, 112 km. a est della Galilea. Questa divenne la capitale della provincia romana d'Arabia, in seguito alle conquiste di Traiano nel 106 d.C. Petra godette di una considerevole prosperità durante il II sec. d.C., quando furono realizzate molte facciate intagliate nella roccia. L'ascesa di Palmira deviò il commercio che prima passava per Petra, e da allora la città declinò gradualmente. Il popolo nabateo, soggetto alle incursioni arabe, fu assorbito dalle popolazioni circostanti, ma la sua scrittura continuò a essere usata fino al IV sec.

Bibliografia. J. Starcky, "The Nabataeans: A Historical Sketch", *BA* 18, 1955, pp. 84–106; G.L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, 1966; Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, 1975; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, pp. 117–119, orig. it. *Chi furono i semiti*, Roma, 1957, **in it.** *ER* 11, pp. 422–425; H. Keiser, *Petra dei Nabatei*, Torino, 1977; F. Bourbon, *Petra. Guida archeologica alla capitale nabatea*, Vercelli, 1999; (A.R. Millard)

NABOT

Questo israelita ebbe la sfortuna di possedere una vigna nei pressi del palazzo del re *Acab a Izreel, il quale voleva ampliare i suoi giardini (I Re 21). Il re gli offrì una buona cifra, ma Nabot esercitò il diritto di mantenere intatta la sua eredità. Acab ne risentì e si imbronciò, ma la regina *Izebel, a cui non importavano gli ideali del sovrano d'Israele (Deut. 17:14–20), complottò l'assassinio di Nabot. A nome del re ella bandì un digiuno, presupponendo una qualche calamità che sarebbe stata considerata una sorta di punizione divina per un dato crimine. Nabot fu accusato da due testimoni di aver bestemmiato contro Dio e contro il re (*cfr.* Es. 22:28); la pena per questo reato era la morte per lapidazione (Deut. 13:10). Elia pronunciò il giudizio di Dio contro Acab e la sua dinastia per aver commesso questo assassinio. La punizione di Izebel sarebbe stata una morte cruenta, senza sepoltura.

Questo episodio dimostra che, almeno in Israele, il re era soggetto alle leggi divine, e non poteva calpestare i diritti dei suoi sudditi senza essere punito. Acab morì in battaglia (I Re 22:34–38) come i suoi figli (I Re 9:24; 10:11). Izebel morì per tradimento a Izreel, dove aveva cospirato contro Nabot (II Re 9:30–37).

Bibliografia. D.J. Wiseman, *1–2 Kings*, *TOTC*, 1993, pp. 180–183, **in it.** V. Bruegemann, *Il primo libro dei Re*, Torino, 1993. (J.G. Baldwin)

NABUCODONOSOR

Il re di Babilonia (605–562 a.C.) menzionato frequentemente insieme ai profeti Geremia, Ezechiele e Daniele, e nella storia degli ultimi giorni del regno di Giuda. Il nome in ebr. (*n*ᵉ*b̲ūk̲ad̲re'ṣṣar*) traslittera il babilonese: *Nabū–kudurri–usur*, che vuol dire probabilmente "Nabu ha protetto i diritti di successione". L'alternativo ebr. reso con (*n*ᵉ*b̲ūk̲ad̲ne'ṣṣar*; *crf.* gr. *Nabochodonosor*) non è una forma impropria del nome (*ZA* 65, 1975, pp. 227–230).

Secondo la Cronaca babilonese questo figlio del fondatore della dinastia caldea, Nabopolassar, guidò l'esercito babilonese come "principe ereditario" nel combattimento a nord dell'Assiria nel 606 a.C. Nell'anno seguente sconfisse Neco II e gli Egiziani a Carchemis e Camat (II Re 23:29–30; II Cro. 35:20–22; Ger. 46:2). "In quel tempo egli conquistò tutta Hatti" (cioè Siria. Israele e Giuda, come riportano le Cronache babilonese; *cfr.* II Re 24:7; Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.86). Daniele era fra gli ostaggi presi da Giuda (Dan. 1:1) durante il quarto anno del regno di Ioiachim (Ger. 36:1). Mentre era in battaglia, Nabucodonosor fu informato della morte del padre e attraversò il deserto per reclamare il trono babilonese, a cui ascese il 6 settembre 605 a.C.

L'anno seguente, il primo del suo regno, Nabucodonosor ricevette un tributo in Siria dai re di Damasco, Tiro e Sidone e altri, fra cui Ioiachim che gli sarebbe rimasto fedele come vassallo per solo 3 anni (II Re 24:1; Ger. 25:1). Ascalon si rifiutò e venne saccheggiata. Nella campagna del 601 a.C. i babilonesi furono sconfitti dall'Egitto, cosa che indusse Ioiachim a sottomettersi ai vincitori, nonostante gli avvertimenti di Geremia (27:9–11). Dopo aver equipaggiato nuovamente il suo esercito, Nabucodonosor razziò le tribù arabe di Qedar e della Giordania orientale nel 599/8 a.C., come aveva predetto lo stesso profeta (Ger. 49:28–33), e si preparò alle successive rappresaglie su Ioiachim e Giuda (II Cro. 36: 6). Così, nel settimo anno del suo regno, Nabucodonosor "assediò la città di Giuda, che catturò il secondo giorno del mese di Adar" (= 16 marzo 597 a.C.). Poi "prese il suo re e nominò un altro re di suo gradimento, dopo aver ricevuto un pesante tributo che egli rimandò in Babilonia" (Cronache bab. B.M. 21946). La conquista di Gerusalemme e del suo re Ioiachin (figlio e successore di Ioiachim), la scelta di Mattania–Sedechia come successore, e la presa del bottino e dei prigionieri, è il soggetto della storia raccontata in II Re 24:10–17. Nabucodonosor portò gli arredi del tempio di Gerusalemme in quello di Bel–Marduk a Babilonia (II Cro. 36:7; II Re 24:13; Esd. 6:5). I giudei presi prigionieri furono condotti via nell'aprile del 597, "nella primavera dell'anno" (II Cro. 36:10), che segnò l'inizio dell'ottavo anno del suo regno (II Re 24:12). Ioiachin e altri prigionieri sono elencati nelle iscrizioni bab. risalenti al regno di Nabucodonosor (*ANET*, p. 308; *DOTT*, pp. 83–86).

Nel 596 a.C. Nabucodonosor combattè con Elam (Ger. 49:34), e l'anno seguente soppresse una ribellione nel suo paese. Per gli anni seguenti i testi storici babilonesi sono carenti, ma dal XVII al XIX anno del suo regno egli fece un'altra campagna in Occidente. Dal suo quartier generale a Ribla diresse le operazioni che condussero al saccheggio di Gerusalemme nel 587 a.C. con la cattura del ribelle Sedechia (Ger. 39:5–6; cap. 52). L'assedio fu interrotto per un periodo quando Apries, il successore di Neco II d'Egitto, invase la Fenicia e Gaza (Ger. 47:1). Nel XXIII anno di Nabucodonosor (582) fu ordinata un'ulteriore deportazione di giudei in Babilonia (Ger. 52:30). Risale anche a questo periodo l'assedio di *Tiro che durò 13 anni (Ez. 26:7).

Un frammentario testo babilonese narra dell'invasione dell'Egitto a opera di Nabucodonosor nel 568/67 a.C. (*cfr.* Ger. 43:8–13). Poiché si sa poco degli ultimi 30 anni del suo regno, non ci sono prove della sua pazzia che durò 7 mesi (o "tempi") come riportato in Daniele 4:23–33. Con l'aiuto di sua moglie Amyitis, egli pose mano alla ricostruzione e all'abbellimento della capitale Babilonia. Uomo religioso, ricostruì i templi di Marduk e di Nabu con molti altari a *Babilonia e provvide offerte regolari e paramenti alle statue sacre (*cfr.* l'immagine d'oro in Dan. 3:1). Inoltre restaurò i templi a Sippar, Marad e Borsippa e si vantò dei suoi successi, specialmente delle mura di difesa, della porta di Ishtar, della ziqqurat e della strada per le processioni sacre all'interno della città, per la quale fece fare nuovi canali (Dan. 4:30). Alcune delle sue opere architettoniche sono state classificate fra le sette meraviglie del mondo. Erodoto chiama sia Nabucodonosor sia Nabonide (556–539) con il nome di Labynetus. Nabucodonosor morì nell'agosto–settembre del 562 a.C. e gli succedette il figlio Amēl–Marduk.

Bibliografia. D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; A. Malamat, "A New Record of Nebuchadrezzar's Palestinian Campaigns", *IEJ* 6, 1956, pp. 246–256; D.J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, 1985, **in it.** *Là sui fiumi di Babilonia, la Bibbia e l'impero di Nabucodonosor*, Settimello, 1999; D. Arnaud, *Nabucodonosor II, re di Babilonia*, Roma, 2005. (D.J. Wiseman)

*Babilonia; *Daniele; *Evil–Merodac; *Re, libri

NACAS

(Ebr. *nāḥāš*). **1**. Un re ammonita che attaccò Iabes di Galaad durante il regno di Saul (I Sam. 11—12). I suoi rapporti con Davide furono amichevoli (II Sam. 10:2; I Cro. 19:1). **2**. Padre di Abigail e Tseruia, madre di Ioab (II Sam. 17:25). La LXX (b) e Origene sostengono questa versione contro altri MSS gr. che rendono "Isai" (Driver, *Samuel*), forse allineandosi a I Cro. 2:13–16.

Il cronista lascia a intendere che Abigail e Tseruia fossero figliastre di Isai; i loro figli sembra fossero coetanei di Davide. (J.P.U Lilley)

NADAB

(Ebr. *nāḏāḇ*, "generoso", "nobile"). **1**. Figlio maggiore di *Aronne (Num. 3:2). Presente sul Sinai (Es. 24:1) e divenuto in seguito sacerdote (Es. 28:1), trasgredì la legge (Es. 30:9) insieme a suo fratello Abiu, offrendo un "fuoco impuro" a Dio, per cui entrambi morirono (Lev. 10:1–7; *cfr.* Num. 26:61). "Fuoco impuro" potrebbe significare sia un fuoco sia un incenso acceso in un altro luogo diverso dall'altare (Lev. 16:12) oppure un incenso offerto nel momento sbagliato ("diverso da ciò che egli aveva loro ordinato" 10:1). Levitico 10:8–9 allude alla possibilità che un elemento del peccato fosse l'ubriachezza. **2**. Figlio di Sammai, della casa di Ierameel, della tribù di Giuda (I Cro. 2:28). **3**. Figlio di Gabaon, della tribù di Beniamino (I Cro. 8:30). **4**. Re d'Israele, successore di suo padre, Geroboamo I. Regnò nel 915–914 a.C. *ca.*, fu assassinato da Baasa mentre assediava Ghibbetton e gli successe lo stesso Baasa (I Re 14: 20; 15:25–28). (T.H. Jones)

NAFIS

Undicesimo figlio di Ismaele (Gen. 25:15; I Cro. 1:31). I suoi discendenti non sono stati identificati con precisione, ma potrebbero essere i "Nafis" di I Cro. 5:19; "i figli di Nefusim" di Esdra 2:50; o i "Nefiscesim" di Neemia 7:52. (J.D. Douglas)

NAFTUIM

Elencato con Misraim (Egitto) (Gen. 10:13; I Cro. 1:11). La sua identità è incerta, ma potrebbe indicare il Basso Egitto, e specificamente il Delta del Nilo, in corrispondenza di Patrusim (*Patros) per l'alto Egitto. Per questo Brugsch e Erman corressero l'ebraico per farlo combaciare con l'egiziano *p' t'–mḥw*, "Basso Egitto". Un altro equivalente egiziano, senza correzioni, potrebbe essere *n'(–n–)/n'(yw–)p'idḥw*, "quelli del Delta (*lett.* zona paludosa)", (abitanti) del Basso Egitto. In alternativa, ***nāpṯuḥîm*** potrebbe essere un termine egiziano *n'(–n–)/n'(yw–) p' t' wḥ(t)*, "quelli del paese delle Oasi", cioè le oasi (e gli abitanti) a ovest della valle del Nilo. (K.A. Kitchen)

NAIN

Menzionata solo in Luca 7:11. C'è un piccolo villaggio nella pianura di Izreel, pochi chilometri a sud di Nazaret, ai bordi del piccolo Ermon, che ancora porta questo nome; in generale si ritiene essere la località del racconto evangelico. È sicuramente diverso dalla Nain di cui parla Giuseppe Flavio, *Bell.* 4.511, che si trovava a est del Giordano. Il nome probabilmente è una corruzione del termine ebr. ***nāʿîm***, "piacevole", il cui aggettivo ben descrive la zona e il panorama, se non il villaggio stesso. Tuttavia, il problema sorge in riferimento alla porta della città (Luca 7:12), in quanto il villaggio chiamato Nain non fu mai fortificato, e così non avrebbe mai potuto avere una porta nel senso letterale del termine. Ma la definizione "porta" potrebbe essere stata usata in senso figurato, per indicare il luogo in cui la strada entrava fra le case di Nain. Un suggerimento ingegnoso risolve il problema, proponendo che il sito fosse Sunem (come nella storia simile di II Re 4), con l'originale ***syne m*** che è stato accidentalmente ridotto a ***nēm***, e quindi confuso con Nain. A ogni modo, Sunem si trova nella stessa zona. (D.F. Payne)

NAIOT

Area o quartiere di Rama in cui Samuele guidava una comunità di profeti e presso cui Davide si rifugiò scappando da Saul (I Sa. 19:18–19, 22–23). Quando Saul mandò dei messaggeri a cercare Davide, tutti a turno "profetizzarono". In seguito, quando Saul venne di persona, "profetizzò" anche lui (v. 24), dando vita a un proverbio: "Saul, è anche lui fra i profeti?". Il termine ebr. ***nāyôṯ*** è collegato a ***nāweh***, "pascolo" o "dimora", ed è comunemente tradotto con "abitazione". (J.A. Thompson)

NANO

(Ebr. ***daq***, "magro", "piccolo"). Usato per indicare una delle invalidità fisiche tali da precludere a un uomo il sacerdozio (Lev. 21:20), il significato esatto della parola ebr. non è chiaro. Lo stesso termine è impiegato per indicare le vacche scarne e le spighe vuote e sottili del sogno di faraone (Gen. 41:3, 23), e il riferimento potrebbe essere semplicemente a una persona smunta. Dei nani nell'antico Vicino Oriente si credeva che avessero poteri speciali (spesso magici). Si veda *IEJ* 4, 1954, pp. 1ss.; *HUCA* 26, 1955, p. 96. (J.D. Douglas)

NAOMI

(Ebr. ***noʿomî***, "mia delizia"). Durante il periodo dei giudici, a Betlemme di Giuda ci fu una carestia che spinse Elimelec, residente in quei luoghi, a portare sua moglie Naomi e i due figli Malon

e Chilion, a Moab. Qui Naomi rimase vedova e i suoi figli sposarono due moabite, Orpa e *Rut, che a loro volta rimasero vedove.

Naomi decise di ritornare da sola al suo popolo, lasciando che le sue nuore si risposassero, ma Rut insistette per accompagnarla. Naomi le chiese di chiamarla da quel momento in poi Mara (ebr. *mārā'*, "amarezza"); (Rut 1:19–21). A Betlemme Naomi progettò un matrimonio sulla base della legge del levirato tra Rut e il suo parente prossimo Boaz. Il loro primo figlio, Obed, fu riconosciuto come suo figlio, ed egli fu il nonno di Davide (Rut 4:16–17). (M. Beeching)

NAOR

1. Figlio di Serug e nonno di Abraamo (Gen. 11: 22–25; I Cro. 1:26). **2**. Figlio di Tera e fratello di Abramo e Caran. Sposò sua nipote Milca, figlia di Caran (Gen. 11:26–27, 29). Probabilmente Naor viaggiò fino a Caran insieme a Tera, Abramo e Lot, benché in Genesi 11:31 non sia menzionato, perché Caran divenne nota come la "città di Naor" (Gen. 24:10; *cfr.* 27:43). Fu il progenitore di dodici tribù aramee elencate in Genesi 22: 20–24. Questo rispecchia lo stretto legame fra gli ebrei e gli aramei. Nelle tavolette di Mari (XVIII sec. a.C,) è nominato un luogo chiamato Nahur, nelle vicinanze di Caran.

Gli altri due brani in cui Naor è menzionato vanno messi a confronto per capire che Naor era devoto di un falso dio adorato da suo padre Tera (Gen. 31:53; *cfr.* Gios. 24:2). Ciò implica che la consacrazione a Mitspa (Gen. 31:43–54) avvenne alla presenza di Yahweh e del dio di Tera. Si veda *BASOR* 67, 1937, p. 27. (R.J. Way)

NARCISSO

Paolo saluta quelli "di casa Narcisso" (Rom. 16: 11). La frase fa pensare agli schiavi di una famiglia importante. Il ricco liberto Narcisso, che determinò la caduta di Messalina (Tacito, *Annali* 11, *passim*), si era suicidato qualche tempo prima che fosse scritta l'Epistola ai Romani (*ibid.*, 13.1); ma i suoi schiavi (i "narcissiani" sono menzionati in *CIL*, 3,3973; 6,15640) sarebbero passati a Nerone pur continuando a essere identificabili. Benché il nome fosse comune anche al di fuori di Roma, è possibile vedere in Romani 16:11 un gruppo cristiano all'interno della città. (A.F. Walls)

NARICI

Vedi *naso.

NASCITA VERGINALE

Per "nascita verginale" i protestanti generalmente intendono "concepimento verginale". Il cattolicesimo romano e ortodosso evidenzia anche una nascita verginale letterale, in base alla quale il neonato sarebbe uscito dal seno di Maria in maniera tale da lasciare la sua verginità anatomicamente intatta (verginità *in partu*, "nel dare alla luce", come *ante partum*, "prima di dare alla luce"). Questa convinzione si intravede per la prima volta in alcuni scritti di origine siriaca, databili intorno alla metà del II sec. d.C., quale il *Protoevangelo di Giacomo*, e divenne rapidamente parte fondamentale della dottrina riguardante la "verginità perpetua" di Maria, cioè l'attribuzione della verginità *post partum*, "dopo aver partorito" Gesù (quindi i *fratelli di Gesù non avrebbero potuto esser stati figli di Maria). I riformatori furono pressoché unanimi nel sostenere la verginità *post partum* di Maria. Il presente articolo rispecchierà la prassi comune di usare l'espressione *nascita verginale* con riferimento al concepimento verginale.

I due racconti della nascita di Gesù, in Matteo e Luca, sono chiaramente indipendenti l'uno dall'altro ed entrambi riportano che la sua nascita fu dovuta a un'azione diretta dello Spirito Santo, senza l'intervento di un padre umano (Matt. 1:18–25; Luca 1:34). Pertanto, i soli due Vangeli che ricordano la circostanza della nascita di Gesù ce lo presentano nato da una vergine, anche se è posta più enfasi sul concepimento a opera dello Spirito Santo, che non sulla verginità di Maria.

Malgrado ciò, la storicità della nascita verginale è messa in dubbio o addirittura negata da molti studiosi, i quali spesso non considerano i racconti della nascita di Gesù di Matteo e di Luca resoconti storici, ma una forma di letteratura fantasiosa, che esprime l'importanza della nascita di Gesù in termini simbolici, poetici, mitici e di midrash. La mancanza di altri riferimenti espliciti nel NT alla nascita verginale, particolarmente nel vangelo di Marco e nel *corpus* paolino, è considerata una conferma ch'essa non fosse parte delle più antiche tradizioni intorno a Gesù. Tuttavia, ci potrebbero ben essere delle conferme nel resto del NT. Sebbene non si affermi direttamente ciò che si crede, le proprie convinzioni possono manifestarsi per mezzo del modo in cui ci si esprime. Ad esempio, Marco non riporta alcun racconto sulla nascita di Cristo, ma inizia il suo Vangelo partendo dallo stesso punto dei predicatori degli Atti, vale a dire dal battesimo di Giovanni. Ciononostante, è il solo dei sinottici che riporta le seguenti parole degli oppositori di Gesù: "Non è questi il falegname, il figlio di Maria e il fratello di Giaco-

mo e di Iose, di Giuda e di Simone? Le sue sorelle non stanno qui da noi?" (Mar. 6:3). Per contro, Matteo 13:55 ha "il figlio del falegname", e Luca. 4:22 "il figlio di Giuseppe". Identificare un figlio in relazione a sua madre era del tutto insolito, forse persino dispregiativo, in un contesto giudaico. Anche Giovanni inizia la sua narrazione del ministero terreno di Cristo con la comparsa del battista. Più avanti, accenna a certe calunnie sulla presunta illegittimità del ministero di Gesù quando, in 8:41, i giudei dichiararono "*Noi* (pronome assai enfatico anche in ragione della sua collocazione nella struttura della frase) non siamo nati da fornicazione". Meno probante, sebbene accettato da alcuni scrittori cristiani da Tertulliano in poi, è il testo del codice latino di Verona di Giovanni 1:13, che ha il singolare, "che nacque non di sangue, né da volontà della carne, ma da Dio" (questa forma del testo di Giovanni non è attestata in nessun MSS gr.).

Paolo, compagno di Luca, usa un linguaggio che sottintende l'accettazione della nascita verginale. Quando parla della venuta, cioè della nascita, di Gesù Cristo, l'apostolo usa il verbo generico *ginomai*, invece di *gennaō*, che tende ad associarvi un marito (Rom. 1:3; Fil. 2:7). Ciò è particolarmente sottolineato in Galati 4:4, dove leggiamo che "Dio mandò suo Figlio, provenendo (*genomenon*) da una donna". Per contrasto, in 4:23 Ismaele semplicemente "nacque", *gegenne tai*, (da *gennaō*).

Non c'è alcuna evidenza del fatto che una nascita verginale rientrasse nelle aspettative messianiche dei giudei. Isaia 7:14 non è abbastanza specifico per aver dato vita a una tale credenza ma il fatto che Matteo abbia fatto uso del brano, fa pensare che esistesse la convinzione generale intorno alla nascita di Gesù; d'altronde, nessuna storia pagana di dèi in forma umana che fecondavano donne può offrire una fonte attendibile per i racconti evangelici. Matteo e Luca non parlano di Maria impregnata dallo Spirito Santo, come atto sessuale, ma che concepisce in maniera soprannaturale, senza alcun intervento da parte di un maschio.

Dal punto di vista teologico, si è pensato che la ragione per l'appellativo "il Figlio di Dio" in Luca 1:35 mal si accorderebbe con l'idea del Figlio eterno di Dio, prospettata nelle epistole. L'argomentazione pretende che Maria e Giuseppe avrebbero dovuto ricevere una spiegazione teologica completa. I due racconti forniscono il contenuto di ciò che venne detto loro e, precisamente, Maria doveva essere la madre del Messia promesso, Figlio di Dio e "Dio con noi". Il fatto che Matteo e Luca qui non rispecchino il successivo sviluppo della relativa interpretazione teologica costituisce un motivo in più per affermare l'autenticità delle loro narrazioni.

Sul piano teologico non di rado si sente l'obiezione che di qualcuno nato da un solo genitore non si potrebbe dire che condivida effettivamente la nostra umanità. L'obiezione, tuttavia, elude l'importanza dell'enfasi posta sul concepimento. A partire dal concepimento il percorso della nascita di Gesù fu del tutto normale. (L'obiezione si mostra ancor più debole alla luce delle moderne tecniche mediche per facilitare la procreazione).

Spesso, il generale pregiudizio contro tutto il soprannaturale e l'incarnazione in particolare, suscita un rifiuto aprioristico della nascita verginale. Eppure, essa è del tutto conforme con la verità fondamentale dell'incarnazione stessa. Affermare l'incarnazione, come ha fatto da sempre la fede cristiana, e negare la nascita verginale, equivarrebbe a colare un moscerino e inghiottire un cammello. Sebbene i teologi abbiano fornito differenti spiegazioni della nascita di Gesù da una vergine, il meno che si può dire è: essa attesta che l'ingresso del Figlio di Dio nella vita umana fu un dono dell'iniziativa divina e un nuovo inizio indipendente dall'ordinaria azione maschile. L'inizio della nuova creazione è attribuibile soltanto a un atto di Dio, che scaturisce esclusivamente dalla sua grazia.

Bibliografia: J. Orr, *The Virgin Birth of Christ*, 1907; J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930; D. Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith*, 1943; T. Boslooper, *The Virgin Birth*, 1962; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; D.F. Wright, a cura di, *Chosen by God. Mary in Evangelical Perspective*, 1989; B. Witherington III, in *DJG* 70–74 (con bibl.); T.F. Torrance, "The Doctrine of the Virgin Birth", *SBET* 12, 1994, pp. 8–25, **in it.** F. Salvoni, *Studi sulla verginità di Maria*, Roma, 1962; G. Miegge, *La vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, 2 ed., Torino, 1982.
(D.F. Wright, J.S. Wright)

*Maria; *Gesù Cristo, vita e insegnamento

NASO

(Ebr. *'ap̄*, "naso" "narice"). L'organo della respirazione, sinonimo anche di volto, forse come sineddoche, specialmente nell'espressione "faccia a terra" in segno di adorazione o di omaggio. A quanto pare gli ebrei per quanto concerne il processo della respirazione non andavano oltre il naso, non essendo i polmoni nominati nella Bibbia. La presenza dell'alito nelle narici era connessa alla *vita (Gen. 2:7; Giob. 27:3), e quindi alla natura temporanea di essa (Is. 2:22). Il termine denota inoltre il naso come organo dell'olfat-

to (Sal. 115:6; Am. 4:10). Quando il respiro veniva emesso in maniera visibile (chiamato "fumo", Sal. 18:8), era connesso all'espressione di un'emozione interiore, principalmente rabbia. Per metonimia il termine *'ap̄* spesso sta ad indicare "ira" (Gen. 27:45; Giob. 4:9), e quindi nell'AT è usato più figurativamente che in senso letterale. Dalle lingue affini (cioè l'accadico *Appu*, "viso") appare che la designazione fisica è quella originale. Il termine non compare nel NT. (B.O. Banwell)

*Faccia

NATAN

(Ebr. *nāṯān* "egli [Dio] ha dato"). Dei circa undici uomini con questo nome nell'AT, i seguenti possono essere identificati con sicurezza: **1**. profeta (ebr. *nāḇî'*) che figura nella storia del re Davide. Costui appare senza introduzione quando Davide esprime il suo desiderio di edificare un tempio (II Sam. 7 = I Cro. 17). Natan prima approva il proposito ma dopo aver parlato con Dio informa Davide che questo compito dovrà essere affidato al suo discendente; tuttavia, Davide in seguito organizza, dietro suggerimento di Natan, la musica per il culto nel tempio (II Cro. 29:25). Quando Adonia progetta di usurpare il trono del padre, Natan suggerisce a Bat–Sceba di ricordare a Davide la sua promessa di nominare Salomone come suo successore. Grazie a questo consiglio, Natan è incaricato di proclamare re Salomone (I Re 1:11–45). Natan è più noto per la sua impavida denuncia del duplice peccato di Davide contro Uria l'ittita, e per la parabola con cui raffigura questo peccato (II Sam. 12). **2**. Parente di due guerrieri di Davide (II Sam. 23:36; I Cro. 11:38). **3**. Figlio di Davide, nato a Gerusalemme (II Sam. 5:14). Questa linea genealogica è citata in Zaccaria 12:12 e nella genealogia del nostro Signore in Luca 3:31. **4**. Uomo di Giuda (I Cro. 2:36). **5**. Uno dei colleghi di Esdra a Gerusalemme (Esd. 8:16). **6**. Figlio di Bani, che bandì la moglie straniera dietro incitamento di Esdra (Esd. 10:39). L'identificazione del Natan menzionato in I Re 4:5 è incerta. (T.H. Jones)

NATANAELE

Il nome significa "dono di Dio" e si trova solo in Giovanni 1:45–51; 21:2. Sembra essere uno dei Dodici ed è stato identificato in vari modi, specialmente con Bartolomeo. Il nome Bartolomeo è un patronimico, e chi lo portava avrebbe potuto avere anche un altro nome. Bartolomeo si trova accanto a Filippo nell'elenco dei Dodici nei Vangeli Sinottici (Matt. 10:3; Mar. 3:18; Luca 6:14). Alcuni, ma senza chiari motivi, hanno identificato Natanaele con Matteo, Mattia, Giovanni, Simone il Cananeo o Stefano. Altri, con ancor meno ragione, hanno negato la sua reale esistenza.

Proveniva da Cana in Galilea e fu portato da Filippo a Gesù, scettico sulla possibilità di un Messia proveniente da Nazaret. Rimase stupito dal fatto che Gesù lo conoscesse già, avendolo visto sotto il fico. Ciò implica un potere soprannaturale. (Il "fico" poteva simboleggiare lo studio della legge o la prosperità). Natanaele confessò che Gesù era Figlio di Dio e Re d'Israele, la confessione di "un vero Israelita, in cui non c'è frode", ma sembra limitare la messianicità ad Israele. Cristo gli promise una visione più ampia, quella del Figlio dell'uomo quale collegamento fra il cielo e tutta l'umanità (Giov. 1:45–51). Egli fu uno di coloro che vide Cristo quando apparve dopo la risurrezione presso il Mar di Tiberiade (Giov. 21:2).

Bibliografia. C.F.D. Moule, *JTS* N.S. 5, 1954, pp. 210ss., **in it.** M. Goldsmith, *Le relazioni interpersonali di Gesù*, GBU, Chieti, 3003 (R.E. Nixon)

*Apostolo; *Discepolo

NATURA

Poche parole sono più pericolosamente ambigue di "natura". È impossibile qui distinguere accuratamente tutti i vari usi del termine; la seguente analisi tratta soltanto le parole normalmente tradotte "natura", "naturale" e "naturalmente" e anche queste provengono da quattro radicali diversi, uno ebr. e tre gr.

1. La parola ebr. *lēaḥ*, "forza naturale" o "vigore" (Deut. 34:7 NVR), dà l'idea fondamentale di "freschezza", "umidità", quindi il vigore generalmente associato con l'agilità dei giovani.

2. L'avverbio gr. *gnēsios* e il sostantivo *genesis* provengono da una radice che significa "nascita", "venire all'esistenza". Il sostantivo ricorre nel caso genitivo in Giacomo 1:23; 3:6. Nel primo caso la NVR rende il genitivo con "naturale", nel secondo con "di vita". L'idea è quella di nascita, decadimento e rinascita, caratteristiche del mondo che ci circonda. Un uomo vede in uno specchio il suo volto plasmato da questo processo (1: 23); 3:6 ribadisce il senso di processo con l'espressione "il ciclo" (NVR) o "corso" (CEI) con riferimento al mondo che muta. Anche Filone si occupa del contrasto fra *genesis*, il contesto del mutamento che ci circonda e l'eternità di Dio.

3. La parola greca tradotta "naturale" in I Corinzi 2:14; 15:44, 46 è *psychicos*. Questo aggettivo è usato nel NT in riferimento a ciò che appartiene

alla *psichē*, non nel senso più generale di "vita", "anima", bensì come *psichē* distinta da *pneuma*, "spirito": psiche, in questo senso, si riferisce ai sensi, alle emozioni, all'intelletto, a prescindere da ogni relazione consapevole con Dio. Il corpo naturale di I Corinzi 15 è un corpo che risponde ai bisogni della *psichē*; similmente, il corpo spirituale, non meglio definito, sarà un corpo non necessariamente "composto di spirito", bensì un "veicolo" adatto per le esigenze dello spirito.

4. Le parole più frequentemente tradotte "natura" e "naturale", sono *physis* e *physicos*. Il significato fondamentale di *physis* è "il processo della crescita" e quindi di ciò che viene all'esistenza (*cfr.* Rom. 11:21, 24 per la distinzione fra *physis*, la crescita normale di una pianta, e i risultati dell'innesto). Ogni ordine di esseri ha la sua *physis*, Giacomo 3:7 (NVR, "specie"); è persino possibile parlare della *physis* propria di Dio (II Pie. 1: 4), sebbene non sia concepibile alcun processo di crescita nell'Essere divino.

Il significato preciso di *physis*, *physicos* è spesso determinato da quello con cui *physis* è contrastato, per esempio "bestie prive di ragione" in contrasto con l'umanità (II Pie. 2:12; Giuda 10). *Physis* è usato anche per definire il vero e il falso nel campo del divino (Gal. 4:8, *physei*, *cfr.* I Cor. 8:5).

È particolarmente importante l'uso che Paolo fa di *physis* contrastandolo con: *i*) le perversioni della società pagana e *ii*) con la grazia gratuita di Dio in Cristo e le sue conseguenze nella vita dell'uomo. Il primo uso si trova in Romani 1:26–27, 31; la perversione sessuale qui è considerata come un allontanamento da ciò che può considerarsi "naturale". La stessa idea è probabilmente presente in I Corinzi 11:14, anche se qui *physis* potrebbe riferirsi al suo senso primario del "processo di crescita", ovvero al fatto che i capelli crescono quando non vengono tagliati. Nel secondo uso *physis*, distinta dalla grazia, assegna al giudeo un posto di privilegio rispetto ai gentili fuori del patto (Gal. 2:15; Rom. 11:21, 24), anche se in sé questa condizione non procura la salvezza.

D'altro canto, il gentile, nonostante non abbia il segno del patto, ossia ***ek physeōs***, sia incirconciso, a volte è in grado, per natura (*physei*), di compiere le opere richieste dalla legge (Rom. 2:14, 27). Contro tutti i privilegi o le buone opere, tuttavia, rimane il fatto che tutti gli uomini sono "per natura (*physei*) figli d'ira" (Ef. 2:3). Perciò *physis*, *physicos* in questi brani si riferiscono a tutto ciò che appartiene al mondo, sia al giudeo sia al gentile, fuori dall'opera della grazia divina in Cristo.

Bibliografia in it. *GLAT*, 4, coll. 775–779; *GLNT*, 15:207ss.; *DIB*, pp. 932–938; G. De Gennaro, a cura di, *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli, 1982. (M.H. Cressey)

*Creazione; *Dualismo; *Uomo

NAUM, LIBRO

I. Paternità e data

Naum era elcosita, probabilmente di Giuda. È difficile datare con precisione la sua profezia ma possiamo notare che la cattura di Tebe (*cioè* No–Amon) è considerata come già avvenuta. Questo episodio accadde durante il regno di Assurbanipal negli anni 664–663 a.C. Ninive, oggetto della predicazione di Naum, esisteva ancora. Ninive cadde nel 612 a.C., e così possiamo collocare la profezia approssimativamente fra il 664 e il 612 a.C. È impossibile essere più precisi.

II. Sommario dei contenuti

Ciascuno dei tre capitoli è un'unità a sé stante. Considerarli l'uno dopo l'altro ci aiuta a comprendere meglio la profezia.

a) Poema acrostico e dichiarazione di giudizio, 1: 1–15

Il capitolo 1 si divide in tre sezioni principali: l'intestazione (v. 1), la descrizione della maestà di Dio (vv. 2–8), e la dichiarazione del giudizio a venire (vv. 9–15). L'intestazione descrive il messaggio come un ***maśśā'***, cioè "peso sul cuore", espressione che spesso denota un messaggio contenente una minaccia. Inoltre afferma che l'opera contiene "la visione di Naum", cioè è un libro in cui è trascritta la visione ricevuta dal profeta. Perciò il carattere soprannaturale del messaggio è riconosciuto all'inizio.

Il profeta presenta subito la gelosia di Dio. Lo zelo del SIGNORE è la sua determinazione a eseguire i suoi disegni, sia inaugurando il suo regno sia punendo gli avversari. Qui prevale quest'ultimo aspetto della gelosia di Dio. Dio tarda a rispondere, dice il profeta (v. 3); tuttavia farà vendetta sui suoi nemici. Quando questi termini sono applicati a Dio, dobbiamo comprendere che essi lo sono in modo antropomorfico; non contengono gli aspetti sinistri che hanno quando sono usati per gli uomini. Che Dio sia in grado di portare a effetto i suoi disegni è fuor di dubbio. Egli può controllare le forze della natura, la tempesta, i fiumi, il mare, Basan, *ecc.* Per coloro che confidano in lui, egli è una fortezza, ma per l'empio egli è tenebre.

I nemici del SIGNORE rifiutano di credere che egli li colpirà. Perciò Dio annuncia che nel momento in cui non se lo aspettano, saranno divorati come la stoppia secca. Tuttavia vi è anche un

annuncio di salvezza, e Giuda riceve l'ordine di osservare le sue festività solenni e di adempiere i suoi voti.

b) L'assedio e il saccheggio di Ninive, 2:1–13

In 2:1–6 Naum descrive il nemico che assedia Ninive. Si tratta dei medi che provenivano dalla pianura di Persia e stavano volgendo la loro attenzione contro gli assiri della Mesopotamia. Sono descritti come coloro che frantumano in mille pezzi (v. 1). Attaccando la città aprono le chiuse dei canali affinché le acque possano straripare, permettendo loro di entrare e distruggere il suo palazzo.

Huzzab, un vocabolo che probabilmente indica la regina (*cfr.* Diod. "le dame"), viene condotta in cattività, e le sue ancelle la seguono. (J.D.W. Watts suggerisce che si tratti del piedistallo di un'immagine templare). Ninive, l'oggetto dell'attacco, è diventata come una piscina. In essa è fiorito il commercio e sono stipate molte mercanzie, la città ne è piena. Tuttavia gli uomini fuggiranno da lei, e coloro che gridano: "Restate!" non potranno più trattenere quelli che scapperanno per cercare rifugio. Allora comincerà il saccheggio, e i pochi sopravvissuti guarderanno sgomenti e terrorizzati la città devastata.

Ninive un tempo era stata un leone, una vera e propria fossa di leoni. Andava alla ricerca della preda. Ora, però, essa stessa è l'oggetto di tale caccia essendo diventata una preda. Cosa ne è stato di Ninive? La risposta è che il SIGNORE degli eserciti è contro di lei, ed egli ha determinato di agire così per toglierle la forza e il potere.

c) Una descrizione della città e un confronto con Tebe, 3:1–19

Il capitolo 3 è una descrizione della malvagità della città di Ninive. Era una città sanguinaria e piena di crudeltà, incline alla guerra, responsabile di molti massacri. Con le sue prostituzioni ha venduto nazioni e compiuto incantesimi. Perciò l'Eterno si è adirato contro di lei e l'ha spogliata per farla diventare oggetto di scherno per tutti coloro che la osservano.

A questo punto c'è il breve confronto con Tebe (3:8–15). Tebe, la capitale dell'Alto Egitto, era diventata forte, si gloriava della forza e agiva come Ninive, ma la sua rovina era giunta in modo inesorabile. Lo stesso sarebbe accaduto a Ninive. Non avrebbe avuto scampo. Il profeta raggiunge il culmine del suo messaggio annunciando che non c'è guarigione per le piaghe dell'Assiria, "non c'è rimedio per la tua ferita" (3:19a).

In questa breve, funesta profezia apprendiamo che il Dio d'Israele, la nazione che l'Assiria ha disprezzato, è il vero Dio che controlla il destino e le azioni di tutte le nazioni.

Bibliografia. J.H. Eaton, *Obadiah. Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; J.D.W. Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, ecc.*, *CBC*, 1975; R.L Smith, *Micah–Malachi*, 1984; D.W Baker, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah, TOTC*, 1988, **in it.** *CBI* 2, pp. 456–462; *PS* 1, pp. 417–420; *IS* 1, pp. 1545–1577; E. Achtemeier, *I dodici profeti*, vol. 2, Torino, 2007.(E.J. Young)

*Canone dell'AT; *Profezia

NAVI E BARCHE

A partire da un'epoca molto remota, sia in Egitto sia in Mesopotamia, erano usate zattere costruite da fasci di canne; esse appaiono in un simbolo pittografico antichissimo su una tavoletta d'argilla che risale al 3500 a.C. *ca.* La zattera è rimasta un prodotto dell'artigianato popolare nelle paludi della Mesopotamia meridionale. Un modello d'imbarcazione in argilla scoperto a Eridu e risalente al 3500 a.C. *ca.* è molto simile all'imbarcazione (*quffa*) rotonda in legno e pelle, in uso sul fiume Eufrate, e a quelle scolpite nei rilievi assiri risalenti all'870 a.C. *ca.* Altri antichi manufatti primitivi, carichi di una storia lunga e continua, sono i galleggianti fatti di pellame gonfiato, o riempito di paglia. A Sumer, tuttavia, il trasporto era assicurato da vascelli con prua e poppa alte, spinte da pagaie o da pali, o forse occasionalmente trainate dalla riva. In una tomba a Fara risalente al 3000 a.C. *ca.*, è stato rinvenuto un modello artigianale di una barca del genere, che ha reso possibile una ricostruzione attendibile della sagoma dello scafo presente anche nei sigilli a cilindro sumeri e nelle sculture egiziane appartenenti allo stesso periodo. Durante il III mill., si sviluppò il commercio dalla Mesopotamia attraverso il golfo Persico fino all'Oceano Indiano settentrionale. Un documento che risale al 2000 a.C. *ca.* menziona una zattera del peso di 300 *gur* (28.400 kg. o 28 tonnellate).

In Egitto, le imbarcazioni in legno più antiche erano riproduzioni delle barche di canne, e sebbene la forma dello scafo si fosse sviluppata per adattarsi all'uso del legname, si usavano ancora motivi decorativi come i boccioli di loto comuni sui galleggianti di canna. Accanto alla piramide di Cheope a Giza (2600 a.C.*ca.*), è stata scoperta l'imbarcazione egiziana più antica, lunga 43,4 m.; altre due, lunghe circa 10 m., appartenenti alla XII dinastia (1991–1786 a.C.), furono ritrovate a Dahshūr. La mancanza in Egitto di legname di buona qualità rese necessaria la sua importazione dal Libano, permettendo così lo sviluppo di navi per il traffico marittimo. La presenza di imbarca-

zioni egiziane lungo la costa del Vicino Oriente dà forza all'avvertimento di Mosè che Israele poteva essere riportato in Egitto su navi (Deut. 28:68), particolarmente perchè esistono raffigurazioni di schiavi asiatici che sono trasportati in Egitto in nave già durante il regno di Sahure, (2500 a.C.*ca*). Si viaggiava anche sul mar Rosso in navi lunghe 30 m., spinte da vele e remi. I primi bastimenti d'alto mare egiziani erano mantenuti rigidi da una trozza di corda che passava attorno a ciascuna estremità della nave e grazie a bastoni biforcuti posti sul ponte, dove veniva sottoposta a tensione.

I. Nell'Antico Testamento

Le tribù di Zabulon, Issacar, Dan e Ascer per alcuni periodi hanno posseduto territori marittimi (Gen. 49:13; Deut. 33:19; Giu. 5:17) e i vicini di Israele, i *fenici e i *filistei, erano potenze marittime importanti. La nave, comunque, restò per gli ebrei una fonte di meraviglia (Prov. 30: 19) e un viaggio sicuro era ritenuto una dimostrazione della benignità e della potenza divina (Sal. 107:23–30). Il passo dell'ubriacone è paragonato al movimento di una nave (Prov. 23:34) e il passaggio veloce di una nave al trascorrere della vita (Giob. 9:26).

Il termine ebr. generico per nave, **ʾᵒniyyâ**, il più delle volte si riferisce ai vascelli mercantili (*p.e.* Prov. 31:14), che spesso sono citati come "navi di Tarsis" (I Re 22:48–49). Se *Tarsis debba o meno essere identificata con una località geografica quale Tartesso situata nella Spagna meridionale o Tarso in Cilicia, o se si pensa che significhi qualcosa come "trasportatore di metalli", si può comunque dire che la nave descritta in tal modo è un mercantile fenicio di lungo raggio. Barnett (*Antiquity* 32, 1958, p. 226) crede che i vascelli da trasporto fenici con le prue arrotondate, scolpiti sui rilievi di Sennacherib (700 a.C. *ca.*), siano "navi di Tarsis", ma l'assenza delle vele rende discutibile questa identificazione. La navigazione fenicia si sviluppò durante il II mill. a.C. e ci è nota grazie ai dipinti delle tombe egizie e ad alcuni documenti. Le raffigurazioni rivelano che a differenza delle navi egiziane dell'epoca i vascelli cananei erano costruiti con una chiglia e lungo il ponte avevano una struttura simile a uno steccato, che alcuni pensano servisse per riparare dal vento, mentre altri ritengono che bloccasse il carico. Un documento proveniente da Ras Shamra e risalente al 1200 a.C. *ca.*, sostiene che uno di questi mercantili portava un carico di 457.000 kg. (450 ton.) senza dare l'impressione che si trattasse di un fatto insolito. Tali grandi imbarcazioni dipendevano dalla forza del vento e potevano essere spinte a remi soltanto per periodi brevi in caso di emergenza.

La nave sulla quale s'imbarcò Giona a Ioppe è chiamata una **sᵉp̄înâ** (Gio. 1:5), il che può indicare che si trattasse di una grande nave dotata di un ponte, probabilmente simile al mercantile greco dipinto su una coppa risalente al 550 a.C. *ca.*, equipaggiata con marinai, ebr. **mallāḥîm** (Gio. 1: 5) e aveva come capitano uno descritto come ***rab̲ haḥōb̲ēl*** (v. 6), il "principale timoniere".

I fenici usavano vascelli più piccoli per tratti più brevi. Questi vascelli procedevano mediante ruote a pale ed erano noti per i loro dritti di prua e di poppa, uno dei quali recava, scolpita, la testa di un cavallo, e per questo erano chiamati dai Greci *hippos*. Una scultura assira in rilievo risalente al 710 a.C. *ca.*, raffigura queste imbarcazioni nel corso di un trasporto di tronchi, certamente simile a quello intrapreso dal re Chiram di Tiro per Salomone (I Re 5:9).

Un altro termine ebr. per nave, **ṣî**, sembrerebbe applicarsi specificamente alle navi da guerra. Questo tipo di nave è definito "nave da remi", **ʾᵒnî šayiṭ** (Is. 33:21), brano in cui si dichiara che nessuna nave simile si avvicinerà a Gerusalemme quando la città è in pace. Queste navi da guerra avevano lo scafo di forma affusolata, essendo costruite per essere veloci, e sulla parte frontale portavano un ariete. Allo scopo di serrare le vele e aumentarne la manovrabilità senza perdere velocità, i rematori, **šāṭîm** (Ez. 27:8), erano posti in doppia fila su ciascun lato. I greci erano particolarmente abili nel combattimento a bordo di queste imbarcazioni, alle quali potrebbe alludere l'espressione "le temute navi di Chittim" (Dan. 11.30; *cfr.* Num. 24:24). A causa della loro velocità, le navi da guerra erano particolarmente adatte per la consegna via acqua di urgenti comunicazioni (Ez. 30:9; Tucidide 3. 49. 3).

Bibliografia. G. Bass, *A History of Seafaring*, 1972, tr. it. Milano, 1974; B. Landstrom, *The Ship*, 1971; L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971, tr. it. Milano, 1976; N. Avigad, "A Hebrew Seal Depicting a Sailing Ship", *BASOR* 246, 1982, pp. 59–62 (VIII–VII sec. a.C.); R.R. Stieglitz, "Long Distance Seafaring in the Ancient Near East", *BA* 47, 1984, pp. 134–142; *BA* 53, 1990, pp. 13–18; *BAR* 18, 1992, pp. 25–33, **in it.** *DIB*, p. 164, pp. 939–941; J. Rouge, *La navigazione antica*, Roma, 1990; *Archeologia della navigazione*, Riccione, 1993. (C.J. Davey)

II. Nel Nuovo Testamento

a) Sul mar della Galilea

Le barche della Galilea erano usate principalmente per la *pesca (*p.e.* Matt. 4:21–22; Mar. 1: 1920; Giov. 21:3–8), ma anche per le comunica-

zioni lungo il lago (*p.e.* Matt. 8:23–28; 9:1; 14:13–36; Mar. 8:10–21). Il Signore predicò occasionalmente da una barca, così che la voce non fosse impedita dalla folla che si accalcava (Mar. 4:1; Luca 5:2–3) .

Questi battelli non erano grandi: potevano portare Gesù e i discepoli (*p.e.* Mar. 8:10), ma una pesca insolitamente abbondante contenuta in una sola rete era sufficiente per sovraccaricarne due. Dotati di vele erano regolarmente equipaggiati di remi per permetterne l'avanzata anche con la bonaccia e durante le forti tempeste che a volte si abbattevano sul lago (Mar. 6:48; Giov. 6:19).

b) Sul Mediterraneo

Le caratteristiche principali delle navi mediterranee subirono qualche cambiamento nel corso dei secoli. Le navi da guerra ("navi lunghe", con una lunghezza da 8 a 10 volte la larghezza) erano spinte da remi e raramente si allontanavano molto dalla costa. Le navi mercantili ("navi arrotondate", poiché la lunghezza era da 3 a 4 volte la larghezza) dipendevano dalle vele, ma erano dotate di remi per le emergenze. In condizioni favorevoli, attraversavano il mare aperto (*Patara). La maggior parte delle navi utilizzate per il traffico marittimo pesavano da 70 a 300 tonnellate, ma Plinio ne menziona una di 1300 tonnellate.

Probabilmente, la maggior parte dei viaggi missionari di Paolo fu intrapresa a bordo di modesti vascelli costieri ma nel suo viaggio verso Roma navigò a bordo di due delle maggiori navi adibite al trasporto di grano che viaggiavano fra l'Egitto e l'Italia, che potevano agilmente trasportare 276 persone fra equipaggio e passeggeri (Atti 27:37). Nello stesso periodo, Giuseppe Flavio viaggiò su una nave che trasportava 600 persone (*Vita* 15). Luciano (*Navigium* 1ss.) descrive una grande nave per il trasporto di grano, del 150 d.C.; gli archeologi subacquei hanno esaminato molti antichi relitti. In questo modo possiamo farci un'idea della nave che trasportò Paolo (*Castore e Polluce). Tale nave aveva un albero centrale con pennoni lunghi che sostenevano una vela principale quadrata e, con molta probabilità, una piccola vela superiore e un piccolo albero di trinchetto inclinato davanti quasi come un bompresso, con una vela di stallo (gr. *artemōn*) che poteva essere utilizzata per governare l'imbarcazione quando non si desiderava approfittare del vento (Atti 27:40), per far girare la nave ed evitare che vada alla deriva in una tempesta (in Atti 27:17 "abbassarono la vela" può significare "installarono la vela di stallo", o "calarono l'àncora" oppure "calarono l'equipaggiamento dell'albero principale"). Queste navi, con vele rinforzate, potevano navigare ad andatura 7.

Le prue recavano una figura intagliata o dipinta per rappresentare il nome dell'imbarcazione (Atti 28:11), e sulla poppa, anch'essa in rilievo e generalmente a forma di collo d'oca, c'era una statua della divinità protettrice del porto al quale apparteneva la nave. Due grandi remi a poppa fungevano da timoni, entrambi operavano separatamente oppure ruotavano insieme mediante barre o corde che facevano capo a un meccanismo centrale. Potevano essere legati in una certa posizione in caso di maltempo (*cfr.* Atti 27:40).

Alcune àncore erano di ferro, ma la maggior parte aveva un ceppo in legno con bracci in piombo o in pietra. Potevano avere un peso di oltre 600 kg. e avevano piccole boe di posizione. A bordo erano presenti tre o più e, nel gettare l'àncora al largo di una spiaggia, una o due di esse sarebbero state calate dalla prua, e i cavi degli ormeggi a poppa sarebbero stati fissati a riva. Per manovrare o superare una burrasca, tuttavia, le àncore erano calate dalla poppa (Atti 27:29). Per controllare la profondità quando si era in prossimità di bassifondi, si impiegava uno scandaglio (v. 28); esso poteva essere ricoperto di grasso per tirare su campioni di fondale.

A poppa era rimorchiata una scialuppa quando il tempo era buono, ma essa era issata a bordo durante una tempesta (vv. 16–17), per evitare che fosse travolta o fracassata. Questa era per uso nel porto, piuttosto che per il salvataggio: se la nave naufragava, i superstiti dovevano avvalersi dei pezzi della nave. Paolo subì tre naufragi prima del viaggio a Roma (II Cor. 11:25).

I rischi di ogni viaggio erano altissimi, ma altrettanto lo erano i vantaggi allorquando la traversata si rivelava fortunata (*cfr.* Apoc. 18:19). Spesso il proprietario comandava la nave, avvalendosi forse dell'assistenza di un timoniere o di un navigatore professionista; ma, in situazioni incerte, i passeggeri potevano partecipare alle decisioni da prendere (Atti 27:9–12: il centurione era responsabile per il proprio gruppo, non per la nave). Un grande mercantile poteva essere dotato di tre ponti e di lussuose cabine, anche se la maggioranza dei passeggeri si accampava sul ponte o nella stiva.

Normalmente, le navi erano disalberate e poste al riparo per evitare le tempeste invernali tra la metà di novembre e la metà di febbraio (Atti 20: 3, 6; 28:11; I Cor. 16:6–8; II Tim. 4:21; Tito 3:12); erano considerati pericolosi anche il mese prima e dopo questa stagione (Atti 27:9). La prima difficoltà pare fosse l'oscuramento del cielo a causa delle nuvole tempestose, che rendeva impossibile la navigazione con l'ausilio del sole e delle stelle. I ritardi dovuti agli agenti atmosferici erano la

norma. Secondo Giuseppe Flavio (*Bell.* 2. 203), una lettera proveniente dall'imperatore Gaio a Roma impiegò tre mesi per raggiungere Petronio in Giudea (*Samotracia).

Si è incerti sul significato dell'espressione "cingendo la nave" in Atti 27:17. L'ipotesi tradizionale e la più verosimile è "imbrigliare", ossia, far passare delle corde sotto l'imbarcazione, da un lato all'altro, per tenerne salda la struttura; ma alcuni indicano l'utilizzo di una fasciatura inarcata (poco verosimile in una grande nave dotata di ponti), o di cavi orizzontali attorno alla carena.

La nostra conoscenza delle barche greco–romane è arricchita grazie ai ritrovamenti degli archeologi subacquei e alle imbarcazioni riportate alla luce. Le tecniche di costruzione e le attrezzature come le àncore si conoscono bene. In Galilea, presso Ginosar, è stato ritrovato un peschereccio di 26 piedi con poppa angolare e prua alta che risale all'epoca di Gesù (120 a.C.– 40 d.C. *ca.*). Aveva un albero, poteva avere quattro rematori (*cfr.* Mar. 1:20) ed è simile a quello ritratto in un mosaico risalente al II sec. nelle vicinanze di *Migdol.

c) Uso figurato

Le metafore nautiche sono rare nel NT. In Ebrei 6:19 la speranza è chiamata "un'àncora dell'anima"; e Giacomo 3:4–5 paragona la lingua al timone di una nave.

Bibliografia. L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971, tr. it. Milano, 1976; J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 4 ed., 1880; C. Torr, *Ancient Ships*, 2 ed., 1964; K.L. Mckay, *Proceedings of the Classical Association* 61, 1964, pp. 25–26; H.J. Cadbury in *BC* 5, pp. 345ss.; S. Wachsmann, "Excavations of an Ancient Boat in the Sea of Galilee", *'Atiqot* 19, 1990, "The Galilee Boat", *BAR* 19, 1988, pp. 204–235, **in it.** *DPL*, *s.v.* "Viaggi nel mondo romano", pp. 1602–1605. (D.J. Wiseman, K.L. McKay)

*Giona; *Viaggiare; *Mare; *Pesca

NAZARENO

Secondo Marco, la designazione *Nazarēnos* fu attribuita al nostro Signore dai demoni (1:24), dalla folla (10:47), da un servitore (14:67) e dal messaggero della risurrezione (16:6). È usata anche in Luca 4:34 e 24:19 (dai discepoli sulla via di Emmaus). Ma Marco, Luca e Giovanni normalmente usano *Nazōraios* (Matt. 26:71; Luca 18:37; Giov. 18:5–7; 19:19; Atti 2:22; 3:6; 4:10; 6:14; 22:8; 26: 9). Entrambi i termini significano "di Nazaret". *Nazōraios*, "Nazareno", viene attribuito a Gesù in Matteo 2:23, e ricorre come designazione popolare della "setta" cristiana in Atti 24:5. Questo termine è mantenuto nell'uso giudaico (*cfr.* la più antica forma rabbinica di *Shemoneh 'Esreh*, dove all'incirca nel 100 d.C. è pronunciata un'esecrazione sul ***noṣrîm***) ed evidentemente in arabo, come designazione generale dei cristiani (*cfr.* R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, pp. 147ss). I Padri cristiani mostrano di conoscere gruppi giudeocristiani che si autodefinivano "nazareni" (Girolamo, *Vir.* 2–3, *Ep.* 20. 2; Epifanio, *Haer.* 29. 7, 9). Quest'ultimo, non molto affidabile in tale materia, menziona un'aberrante setta giudaica, i nasareani (*Haer.* 1.18).

Nel NT il titolo non è mai applicato al Signore senza il nome "Gesù". Identificare un uomo a partire dal suo luogo di nascita (Giovanni di Gischala) era pratica comune fra i giudei. Tuttavia sono state sollevate delle obiezioni linguistiche, contro la derivazione di *Nazarēnos*, e ancor di più *Nazōraios*, da "Nazaret", ragion per cui è stato suggerito che "Nazaret" fosse il frutto di un malinteso del titolo nazireo (*cfr.* E. Nestle, *ExpT* 19, 1907–1908, pp. 523–524). Queste obiezioni sono state affrontate in modo risolutivo da G.F. Moore, ma a volte sono ancora riproposte.

L'allusione a *Nazōraios* come titolo dato al Messia dai profeti (Matt. 2:23) è stato indicato spesso come riferimento al "ramo" (*nēṣer*) di Isaia 11:1 e brani simili, o al nazireo (*nāzîr*, *cfr.* Giu. 13:7) nel suo stato di consacrazione a Dio (*nāzîr* è usato non tecnicamente, e forse è interpretato in modo messianico in Gen. 49:26; Deut. 33:16; si veda H. Smith, *JTS* 28, 1926, p. 60). Un altro suggerimento antico (Girolamo, *in loc.*) è che Matteo si riferisca ai brani che parlano del Messia come disprezzato (*cfr.* Giov. 1:46). A ogni modo, la formula citata in Matteo 2:23, essendo diversa da quella in 1:22, 2:15 e 17, suggerisce un *tema* profetico e non una predizione specifica.

Il fatto che i manichei mandei, una setta gnostica, si definissero *Naṣorayya*, ha attirato l'attenzione. Moore ha sufficientemente screditato la presunta evidenza di una setta pre–cristiana "nazarena" (gnosticismo adattato all'ambito giudaico). M. Black accetta il suggerimento di Lidzbarski, secondo il quale *Naṣorayya* deriva da *nāṣar*, "proteggere [la tradizione]", e segnala la pretesa dei mandei di preservare i riti di Giovanni Battista. Rigettando su basi linguistiche qualunque collegamento fra *Nazōraios*, *nēṣer* o *nāzîr*, egli suggerisce che il titolo "nazareni" sia appropriato per definire i seguaci di Giovanni, titolo preservato dai mandei e forse anche da Epifanio, per essere applicato poi al "movimento di Gesù" che sorse sull'onda di quello di Giovanni. Per quanto possa es-

sere ingegnoso tutto ciò, si tratta con ogni probabilità di una ricostruzione troppo sofisticata. Potrebbe darsi che abbiamo a che fare semplicemente con un gioco di parole fra *nēṣer* e *nāzîr* o entrambi, con il nome "Nazaret". Vale la pena notare che le versioni siriache, che rispecchiano senza dubbio il linguaggio aram. parlato, scrivono Nazaret con la *ṣ* e non con *z*. Nel Corano (*Sura* 3.45; 11.14) è usata una paronomasia diversa e un'altra derivazione appare nell'apocrifo *Vangelo di Filippo* (l, Log. 47) proveniente da Chenoboskion.

Bibliografia. G.F. Moore, *BC* 1, 1920, pp. 426ss.; W.O.E. Oesterley, *ExpT* 52, 1940–1941, pp. 410ss.; W.F. Albright, "The Names "Nazareth" and "Nazarene"", *JBL* 65, 1946, pp. 397ss.; M. Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3 ed., 1967, pp. 197ss.; R.A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity from the end of the New Testament period until its disappearance in the fourth century*, 1988. Per gli attuali mandei, vedere le opere di Lady E.S. Drower, e specialmente *The Secret Adam*, 1960, **in it.** *GLNT*, 7:833ss.; C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Genova, 1983, pp. 169173; J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, 3 voll., Brescia, 2001–2003. (A.F. Walls)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento

NAZARET

Cittadina della Galilea dove vissero Giuseppe e Maria, e residenza di Gesù per circa 30 anni, finché non ne fu cacciato (Luca 2:39; 4:16, 28–31). Per questo egli fu chiamato Gesù di Nazaret. Non è menzionata nell'AT, negli Apocrifi, da Giuseppe Flavio, o nel Talmud. (Il riferimento giudaico più antico si trova in un'iscrizione ebraica rinvenuta negli scavi di Cesarea nel 1962, in cui Nazaret è elencata come uno dei luoghi nella Galilea presso cui i membri dei ventiquattro turni sacerdotali emigrarono dopo la fondazione di Aelia Capitolina nel 135 d.C.).

Il motivo della scarsità di citazioni è in primo luogo geografico e poi teologico. La bassa Galilea si trovava al di fuori del corso principale della vita giudaica fino ai tempi del NT, quando il dominio romano rese sicura la regione. A quei tempi la città principale era Sefforis, un po' più a nord di Nazaret. Ma Nazaret si trovava abbastanza vicina a diverse strade commerciali importanti, da renderle facili i contatti con il mondo esterno. Nello stesso tempo, la sua posizione di città–frontiera al confine sud di Zabulon, sovrastante la pianura di Esdraelon, le creava un certo isolamento. La mentalità indipendentistica tipica della bassa Galilea aveva generato lo scherno con il quale Nazaret era additata dai giudei pii (Giov. 1:46).

Nazaret è situata su un'alta vallata fra le colline calcaree piu meridionali della catena del Libano; la valle va approssimativamente da sud–sud–ovest verso nord–est. A sud c'è una ripida discesa verso la pianura di Esdraelon. La base della valle si trova a 370 m. al di sopra del livello del mare. A nord e a est sorgono colline ripide, mentre a ovest raggiungono 500 m. e quindi permettono una vista panoramica. Le strade più importanti da Gerusalemme e dall'Egitto giungevano nella pianura di Esdraelon a sud; le carovane di Galaad attraversavano i guadi del Giordano e passavano a valle di Nazaret; la strada principale da Tolemaide alla Decapoli in direzione nord, lungo la quale viaggiavano le legioni romane, passava pochi chilometri a nord di Nazaret. Una simile posizione avrebbe potuto dar luogo al nome, che potrebbe derivare dall'aram. *nāṣ*ᵉ*raṯ*, "torre di guardia". Un'altra possibile derivazione è l'ebr. *nēṣer*, "germoglio", richiamata nell'*Onomasticon* di Eusebio e da Girolamo (*Ep.* 46, *Ad Marcellam*). Il clima mite nella vallata fa germogliare fiori e frutti selvatici.

A giudicare dalle tombe scavate nella roccia, la città si trovava anticamente in una posizione più alta sulla collina a ovest, rispetto all'attuale localizzazione. Ci sono due possibili risorse di acqua. La prima, che è la più grande, si trova nella valle ed è chiamata "la Sorgente di Maria" dal 1100 d.C., ma non c'è traccia intorno di insediamenti antichi. La seconda è una fonte piuttosto piccola, chiamata "la Sorgente nuova", in un angolo formato da una proiezione della collina occidentale; nei suoi pressi stanno la chiesa e il villaggio risalenti all'epoca bizantina.

Il ripido pendio dello Gebel el–Qafze, che sovrasta la pianura, è tradizionalmente ma erroneamente chiamato "il monte della Precipitazione", poiché non era il "monte sul quale era costruita la loro città" (Luca 4:29).

Bibliografia. G.H. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935, pp. 57ss, **in it.** Bagatti, B. *Antichi Villaggi Cristiani di Galilea*, Gerusalemme 1971. (J.W. Charley)

*Galilea

NAZIONI

Vedi *tavola delle nazioni

NAZIREO

(Ebr. *nāzîr*, da *nāzar*, "separare, consacrare, astenersi"; *cfr.* *nēzer*, "un diadema", la "corona di Dio", identificato a volte con i capelli non tosa-

ti dei nazirei). In Israele il nazireo era colui che si separava dagli altri, consacrandosi a Yahweh con un voto speciale.

L'origine di questa pratica è oscura ma risale a prima di Mosè. I semiti e altri popoli primitivi spesso si lasciavano crescere i capelli quando qualche impresa richiedeva l'aiuto divino, e in seguito consacravano i capelli (*cfr.* la prassi moderna fra tribù arabe; A. Lods, *Israel*, 1932, p. 305).

I. Legislazione in Numeri 6

Sebbene cronologicamente non siano il primo riferimento biblico all'argomento, le regole sui Nazirei contenute in Numeri 6 forniscono tuttavia le basi più complete per un suo esame. La legislazione si divide in tre parti.

a) Proibizioni

i) Il nazireo doveva astenersi dal vino e da bevande alcoliche, dall'aceto e dall'uva passa. Questa proibizione aveva forse lo scopo di salvaguardare l'integrità e la santità dei nazirei affinché non fossero posseduti da uno spirito diverso da quello di Yahweh (*cfr.* Prov. 20:1). Alla stregua del sacerdote nell'esercizio del suo ministero, il nazireo rinunciava al vino per poter più degnamente avvicinarsi a Dio. R. Kittel, tuttavia, vede nell'astensione una protesta contro la cultura cananea, e un desiderio di ritornare ai costumi nomadi (*Geschichte des Volkes Israel*, 6 ed., 2, 1925, p. 250).

ii) Durante il tempo del nazireato non ci si doveva tagliare i capelli (*cfr.* *nāzîr* = "vite non potata", Lev. 25:5, 11). I capelli erano considerati il centro della vita, "la dimora preferita degli spiriti e delle influenze magiche", da tenere allo stato naturale finché non fossero tagliati e bruciati per assicurare la loro scomparsa senza timore di profanazione.

iii) Non doveva avvicinarsi a un cadavere, anche quello di un parente stretto; questa proibizione era applicata anche al Sommo sacerdote.

b) Violazioni

Se l'ultima regola era inavvertitamente violata, il nazireo doveva sottoporsi a riti purificatori molto dettagliati, e iniziare tutto daccapo. È da notare, tuttavia, che i termini del voto di nazireato non precludevano lo svolgimento di altri doveri domestici e sociali.

c) Completamento

Alla fine di questo voto, il nazireo doveva offrire i vari sacrifici prescritti, e quindi tagliarsi i capelli e bruciarli sull'altare. Dopo diversi atti rituali del sacerdote, il nazireo era sciolto dal suo voto.

Le caratteristiche distintive del nazireato erano una consacrazione completa a Yahweh, in cui il corpo, non considerato semplicemente come qualcosa da reprimere, era associato al servizio sacro; si trattava di una sorta di estensione anche al laico di una santità solitamente prevista solo per il sacerdote; e una vocazione individuale in contrasto con quella di gruppo, come ad esempio quella dei *recabiti.

II. Problemi concernenti il nazireato

È chiaro dalle disposizioni elencate in precedenza che il nazireato durava solo per un determinato periodo. Ma in un periodo antecedente alla legislazione di cui sopra (per la cui datazione si rimanda a *Numeri, libro), e prima dell'esilio, ci sono esempi di genitori che consacravano i loro figli al nazireato per tutta la vita. C'è, ad esempio, la consacrazione di Samuele (I Sam. 1:11), che non è chiamato nazireo nel *TM* (ma in un testo di Qumran , 4Q Sam^a, I Sam. 1:22 finisce con le parole: "un nazireo per tutti i giorni della sua vita"). C'è anche l'esempio palese del nazireato di Sansone (Giu. 13), gli elementi della cui storia risalgono a prima del X sec. a.C. Che Samuele e Sansone fossero nazirei è stato messo in dubbio (si veda G.B. Gray, *Numbers*, *ICC*, 1903, pp. 59–60). La storia di Sansone non dà assolutamente l'impressione che egli si astenesse dal vino! Il che fa pensare che il termine "nazireo" fosse applicato anche in modo generico a un uomo devoto a Yahweh.

Anche Absalom è stato spesso considerato un tipo del nazireo a vita (per approfondire la questione del taglio dei capelli, si veda G.B. Gray, "The Nazirite", *JTS* 1, 1900, p. 206). Amos, che viveva in un epoca in cui i nazirei sembravano essere numerosi, parla chiaramente di nazirei che il popolo cerca di sviare dalla loro astinenza (2:11–12). Durante tutto il periodo precedente all'esilio è difficile trovare attestazioni certe di un nazireato temporaneo.

III. Sviluppi successivi

Dal periodo dell'Esilio in poi il nazireato sembra durare soltanto per un periodo determinato. Iniziarono a comparire elementi estranei, ad esempio il voto non dipendeva più esclusivamente da motivi di penitenza o di devozione. In alcuni casi era praticato per ottenere determinati favori da Yahweh (*cf.* Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.313., dove Berenice fa un voto di 30 giorni), come rituale meritorio, o persino per una scommessa (Mishnah, *Nazir* 5.5ss.). Gli ebrei benestanti spesso finanziavano il sacrificio finale; si dice che Erode Agrippa I lo abbia fatto (Giuseppe Flavio, *Ant.* 19.293), e Paolo fu persuaso a compiere questo servizio per quattro membri della chiesa di Ge-

rusalemme (Atti 21:23–26; *cfr.* 18:18 per il voto personale di nazireato di Paolo). Venne introdotta inevitabilmente una casistica, e un trattato speciale della Mishnah (*Nazir*) fissò la durata minima del nazireato a 30 giorni.

Dai dati forniti da Giuseppe Flavio pare che i nazirei fossero comuni all'epoca. Per approfondire il suggerimento che Giovanni Battista e Giacomo il fratello del Signore fossero nazirei, e per tutto l'argomento, si veda G.B. Gray, *JTS*, *art. cit.*, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 722–728. (J.D. Douglas)

*Giudici, libro; *Sansone

NEAPOLI

(La "città nuova"). Città macedone, l'attuale Kavala; serviva come porto di Filippi che si trovava a 16 km. dalla costa. Originariamente doveva chiamarsi Daton, e occupava una posizione su un lembo di terra tra due baie, il che forniva un approdo utile su entrambi i lati. Paolo vi arrivò da Troas in occasione del suo secondo viaggio missionario (Atti 16:11), dopo aver ricevuto la chiamata a recarsi in Macedonia. Potrebbe averla visitata anche durante il suo terzo viaggio missionario. (J.H. Paterson)

NEBAIOT

Figlio maggiore di Ismaele (Gen. 25:13; 28:9; 36:3; I Cro. 1:29). I suoi discendenti, una tribù araba menzionata insieme a Chedar in Isaia 60:7 (le due vengono menzionate insieme anche in iscrizioni assire), potrebbero essere identificati con i *nabatei dei tempi successivi (si veda *JSS* 18, 1973, pp.1–16). (J.D. Douglas)

NEBAT

Nome che compare solo nella frase "Geroboamo figlio di Nebat" (I Re. 11:26, *passim*), probabilmente per distinguere Geroboamo I dal figlio di Ioas. (J.D. Douglas)

NEBO (DIVINITÀ)

(Ebr. *n^eḇô*). **1.** La divinità babilonese Nabu, figlio di Bel (Marduk), che indica la potenza della stessa Babilonia (Is. 46:1). Il nome fá parte di quei nomi tipo Nabucodonosor e forse *Abednego. Nabu era considerato il dio della conoscenza, della scrittura, dell'astronomia e di tutta la scienza. Il suo simbolo era un cuneo su un'asta, a significare la scrittura cuneiforme oppure uno strumento ottico usato in astronomia. Era la divinità principale di Borsippa (12 km. a sud–ovest di Babilonia), ma un tempio Ezida ("la casa della Conoscenza") gli era dedicato in ognuna delle più grandi città di Babilonia e di Assiria. **2.** Nome (abbreviato?) dell'antenato di alcuni giudei che sposarono donne straniere e quindi incorsero nel rimprovero di Esdra (Esd. 10:43). (D.J. Wiseman)

NEBO, MONTE

1. Il monte Nebo da cui Mosè vide la terra promessa era un promontorio della catena montuosa *Abarim dell'altipiano transgiordano, con cui a volte la catena è identificata (Deut. 32:49; 34:1). Di solito si ritiene che sia il Gebel en–Nebā, circa 16 km. a est dell'estremità settentrionale del Mar Morto. Dal monte Nebo si ha un vasto panorama che va dal monte Ermon fino al Mar Morto. La tradizione locale musulmana e alcuni studiosi (si veda G.T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, pp. 163ss) pensano allo Gebel Oša, a circa 45 km. più a nord, ma una tale località si trova fuori della terra di Moab il cui confine originale era vicino allo uadi Ḥesbān (Num. 21:26–30; anche la *Stele di Mesa indica Gebel en–Nebā). (*Abarim, *Pisga.) **2.** Città di Moab (Num. 32:3, 38; Is. 15:2), probabilmente Ḫirbet Ain–Musa o Khirbet el Mukkayet nei pressi dello Gebel Musa. Conquistata da Mesa di Moab nell'830 a.C. *ca.* **3.** Città di Giuda (Esd. 2:29; Nee. 7:33). (G.G. Garner)

*Monte, montagna

NECO

Egiz. *Ni–k'w*, gr. *Nechao*, faraone d'Egitto nel 610–595 a.C. *ca.*, e figlio e successore di Psammetico I, fondatore della XXVI dinastia. Nel 609 a.C., seguendo la politica di suo padre tesa a conservare un equilibrio di potere nell'Asia occidentale (*Egitto. Storia), Neco II marciò in Siria per assistere Ashur–uballit II, ultimo re d'Assiria, contro Babilonia. Ma Giosia di Giuda si scontrò con Neco a Meghiddo. Ciò ritardò l'arrivo dell'aiuto egiziano agli assiri, segnando così il loro destino, a costo della stessa vita di Giosia (II Re 23:29; II Cro. 35:20–24). Al suo ritorno verso sud, Neco depose e deportò il figlio di Giosia, Ioacaz, e nominò al suo posto un altro figlio, Ioiachim, come re vassallo a Gerusalemme, obbligandolo a pagare un tributo all'Egitto (II Re 23:31–35; II Cro. 36:1–4). L'Egitto reclamò Israele e Giuda come sua parte dell'impero assiro, ma nella battaglia di Carchemis, nel maggio/giugno 605 a.C. Nabucodonosor prese d'assalto gli avamposti egiziani e inseguì il residuo delle forze egiziane attraverso la Siria, mentre si affrettavano a ritornare in Egitto; Giuda quindi cambiò padrone (l'Egit-

to) con Babilonia (II Re 24:1, 7).

Neco desistette saggiamente da qualsiasi altra avventura nell'area. Ma la Cronaca babilonese mostra che nel 601 a.C. Nabucodonosor marciò contro l'Egitto; Neco lo incontrò in battaglia aperta, ed entrambi subirono gravi perdite. Nabucodonosor dovette perciò trascorrere l'anno successivo in patria a Babilonia, per riorganizzare l'esercito. La respinta egiziana dei babilonesi forse tentò Ioiachim a ribellarsi a Babilonia (II Re 24:1), ma dall'Egitto neutrale non giunse alcun aiuto.

In patria, Neco II seguì la politica del padre di favorire l'unità interna e la prosperità dell'Egitto, garantendo concessioni ai commercianti greci. Inoltre, intraprese lo scavo di un canale dal Nilo al mar Rosso, opera completata da Dario il persiano, e inviò una flotta fenicia che circumnavigò l'Africa, come riportato da Erodoto (4.42), il cui scetticismo su questo successo fu dovuto al racconto secondo cui nella seconda parte del loro viaggio il sole sorgeva a destra (elemento che, in realtà, conferma la veridicità del racconto).

Bibliografia. Per Neco, si veda Drioton e Vandier, *L'Égypte*, Coll. Clio, 1952; H. De Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, 1951. Per i suoi conflitti con Babilonia, vedere D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 BC)*, 1956, **in it.** F. Cimmino, *Dizionario dei faraoni*, Milano, 521. (C. de Wit)

*Faraone

NEEMIA

Tutte le nostre conoscenze relative a Neemia provengono dal libro che porta il suo nome. Era il coppiere del re persiano Artaserse I (465–424 a.C.). La sua era una posizione privilegiata. Poiché non si parla di sua moglie, è probabile che fosse eunuco. Non appena ricevette la notizia dello stato desolato di Gerusalemme (probabilmente in conseguenza dei fatti narrati in Esd. 4:7–23), ottenne il permesso di recarsi nel suo paese, e fu nominato governatore. Nonostante un'intensa opposizione (Sanballat, *Tobia), ricostruì, insieme ai giudei, le mura di Gerusalemme in 52 giorni. Poi, insieme agli altri giudei, chiamò Esdra a proclamare la legge, e tutti si impegnarono a osservarne i comandamenti. Durante la sua assenza in Persia, alcuni degli abusi che aveva soppresso riapparvero, e al suo ritorno dovette implementare nuove riforme. Le sue memorie personali occupano gran parte del libro di Neemia, rivelandolo quale uomo di preghiera, azione e devozione al dovere egli era.

I seguenti riferimenti permettono di datare i suoi spostamenti:

Neemia 2:1. La sua nomina a governatore nel 445 a.C.
5:14; 13:6. Il suo ritorno in Persia nel 433 a.C.
13:6–7. Il suo ritorno a Gerusalemme "dopo qualche tempo".

Il suggerimento che si evince da 2:6 è che la sua prima nomina era per un tempo limitato, e che egli sia dovuto ritornare in Persia per un breve periodo prima del suo ritorno nel 433. Poiché la sua assenza da Gerusalemme, di cui si parla in 13: 6–7, fu abbastanza lunga da permettere la ripresa di notevoli abusi, e poiché i leviti furono spinti a lavorare nei campi, dobbiamo concludere che "qualche tempo" indichi almeno 18 mesi, se non di più. (J.S. Wright)

NEEMIA, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

a) La missione di Neemia (1:1—7:73a)
- *i*) Neemia riceve notizie da Gerusalemme (1: 1–11).
- *ii*) Ottiene il permesso di visitare Gerusalemme (2:1–8).
- *iii*) Arriva a Gerusalemme, e progetta di ricostruire le mura (2:9–20).
- *iv*) Elenco dei costruttori delle mura, con le varie sezioni di mura assegnate a ciascuno (3: 1–22).
- *v*) Opposizione dei samaritani (4:1–23).
- *vi*) Difficoltà economiche e soluzione di Neemia (5:1–13).
- *vii*) Neemia come governatore (5:14–19).
- *viii*) Le mura sono completate, nonostante i complotti orditi contro Neemia (6:1–19).
- *ix*) Preparativi per la ripopolazione di Gerusalemme (7:1–73a).

b) L'opera di Esdra (continua da Esdr. 7–10) (Nee. 7:73b—9:37)
- *i*) La lettura della legge da parte di Esdra (7: 73b–8:12).
- *ii*) Celebrazione della festa delle capanne (8: 13–18).
- *iii*) Un giorno di pentimento e salmo penitenziale (9:1–37).

c) La comunità di Neemia (9:38–13:31)
- *i*) L'impegno nella riforma (9:38–10:39)
- *ii*) La popolazione di Gerusalemme e quella della Giudea (11:1–36).
- *iii*) I sacerdoti e i leviti nella comunità post–esilica (12:1–26).
- *iv*) La dedicazione delle mura (12:27–43).
- *v*) Una comunità ideale (12:44–13:3).
- *vi*) Riforme durante il secondo mandato di Neemia (13:4–31).

II. Composizione

Si ritiene comunemente che il libro di Neemia facesse parte originariamente delle Cronache, che comprendevano I e II *Cronache ed *Esdra. Tuttavia, del libro di Neemia poco è stato composto specificamente dal Cronista (12:44–47 è forse uno di questi brani), perché aveva molto materiale scritto da altri a sua disposizione.

Soprattutto aveva le "memorie" di Neemia (Nee. 1:1–7:73a; 11:1–2; 12:31–43; 13:4–31), che potrebbero essere considerate il resoconto formale di Neemia delle sue attività, che egli presentò a Dio per ottenere l'approvazione (si noti i punti in cui Neemia chiede a Dio di "ricordarlo": 5:19; 13: 14, 22, 31). Questa narrazione in prima persona è unica nell'AT, e appare come il resoconto personale di un importante statista giudaico che annota le sue attività; Neemia vede le cose dal proprio punto di vista ma ci sono pochi dubbi sull'autenticità del resoconto. È stato soggetto a pochissima revisione editoriale e lo stile semplice e diretto lo distingue chiaramente dal lavoro del Cronista.

L'altra fonte principale del libro è una sezione relativa a Esdra (Nee. 8–9) che viene inserita nella storia di Neemia, o perché l'opera di Esdra e di Neemia coincidevano, oppure perché il Cronista ha organizzato il materiale su basi tematiche. La prima spiegazione, pur essendo la più naturale, crea alcune difficoltà poiché, sebbene Esdra fosse stato mandato nel 458 a.C. dall'imperatore persiano a proclamare la legge del Pentateuco ai giudei, egli avrebbe svolto pubblicamente questo compito soltanto dopo l'arrivo di Neemia nel 444.

La seconda spiegazione implicherebbe che il Cronista considerasse il lavoro di Esdra e di Neemia come un tutt'uno; di conseguenza mostra che la comunità venuta a vivere dentro le mura di Gerusalemme riedificate (Nee. 11:1–2), era unita nel desiderio di osservare la legge di Mosè (cap. 8), pentita a motivo della sua disubbidienza (cap. 9), e che aveva scelto di mantenersi fedele anche al più piccolo dettaglio (cap. 10).

Altre fonti usate dal compilatore del libro furono elenchi di vario genere:

a) I costruttori delle mura (Nee. 3). Potrebbe trattarsi di un elenco compreso nelle "memorie" di Neemia.

b) Gli esuli ritornati (7:6–73a). La stessa lista, con piccole variazioni, si trova in Esdra 2. Probabilmente fu usata da Neemia per verificare la purezza della discendenza giudaica dei futuri abitanti di Gerusalemme.

c) I firmatari che si erano impegnati a osservare la legge mosaica (9:38–10:27), insieme a varie interpretazioni particolari della legge che la comunità si impegnò a rispettare (10:28–39). Questa promessa sembra riflettere le riforme intraprese da Neemia durante il suo secondo mandato da governatore (cap. 13).

d) Capifamiglia residenti a Gerusalemme (11: 3–19).

e) Città di campagna a popolazione giudaica (11:25–36).

f) Sacerdoti, leviti e Sommi sacerdoti (12:1–26).

III. Il messaggio del libro

Se, come molti credono, il libro di Neemia faceva parte dell'opera del Cronista (*Cronache, libro), il suo significato va giudicato in base all'intera opera. Lo scopo del Cronista era quello di mostrare che la comunità giudaica dei suoi tempi, probabilmente nel quarto secolo a.C., era l'erede legittima delle promesse fatte da Dio a Israele e alla dinastia davidica. Sebbene non ci fosse più un re davidico la funzione principale della dinastia, secondo il punto di vista del Cronista, era stata la costituzione del tempio e il suo culto; ora che il tempio era stato restaurato, il culto poteva essere svolto efficacemente dalla comunità stessa, anche senza la presenza di un re. In quest'ottica il Cronista conclude la parte principale della sua opera con un'immagine quasi idilliaca della pura e gioiosa adorazione nel tempio restaurato, con il sacerdozio che è mantenuto volenterosamente dalle decime del popolo (Nee. 12:44–47). Dopo la lunga storia delle delusioni di Israele, dei suoi fallimenti e dei suoi periodi bui di giudizio, questo epilogo era un epilogo rassicurante per l'intera comunità.Benché questo gruppo di persone fosse solo una minuscola enclave nell'ambito di un vasto impero pagano, esso avrebbe comunque avuto la soddisfazione di essere guidato da uomini scelti da Dio, e di adempiere lo scopo per cui Israele era stato creato: l'adorazione di Dio. Un messaggio del genere può ovviamente portare all'autocompiacimento e alla rilassatezza. Non abbiamo modo di sapere come reagirono i lettori del Cronista al suo incoraggiamento, ma vale la pena pensare che il popolo di Dio non deve sempre fustigarsi ma a volte ha diritto di gioire per quanto ha realizzato.

Quanto alle "memorie" di Neemia che, a parte gli elenchi, formano la sostanza del libro, il loro scopo principale potrebbe ben essere stato quello del resoconto che un funzionario di stato fa al suo superiore, in questo caso a Dio. La lettura del "racconto" di Neemia, avrebbe rivelato senza dubbio un uomo di spirito, forte, irascibile e sospettoso, ma tuttavia, fortemente interessato al benessere del suo popolo (capp. 1—2), pronto a rispondere agli appelli dei suoi fratelli (cap. 5) e zelante per la purezza del culto giudaico (13:4–

9); soprattutto, un leader che era l'opposto di un uomo dipendente da se stesso: una persona sempre timorata di Dio e consapevole della "benefica mano" di Dio su di lui (2:8; 5:15; *cfr.* 2:12, 18; 4: 9, 14–15, 20; 6:9).

Bibliografia. L.H. Brockington, *Ezra, Nehemiah and Esther, NCB*, 1969; P.R.A Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, TBC*, 1973; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, TOTC*, 1979; H.G.M. Williamson, *Ezra and Nehemiah*, 1987; *Ezra, Nehemiah*, 1985; M. Roberts, *Ezra–Nehemiah*, 1992, **in it.** *CBI* 1, pp. 497–506; *PS* 1, pp. 490–497; *IS* 1, pp. 717–742; D. Barsotti, *Meditazione sul libro di Esdra e Neemia*, Brescia, 1977; F. Bianchi, *I superstiti della deportazione sono là nella provincia*, 2 voll., Napoli, 1993–1995. (D.J.A. Clines)

*Canone dell'AT

NEFTALI

(Ebr. *naptālî*, "lottatore"). Sesto figlio di Giacobbe e secondogenito Bila, la serva di Rachele: fratello minore di Dan, a cui viene solitamente associato (Gen. 30:5–8). Nella benedizione di Giacobbe è descritto come "una cerva messa in libertà" (49:21), possibile allusione sia alla sua agilità sia al carattere impetuoso. Nella maggior parte delle liste, la tribù di Neftali è elencata per ultima (Num. 1:15; 42–43; 2:29–30; 7:78; 10:27). La benedizione di Mosè comanda a Neftali di "prendere possesso dell'occidente e del mezzodì" (Deut. 33:23). Dopo l'insediamento in Canaan, il territorio della tribù di Neftali incluse un'ampia striscia a ovest del mar di Galilea più la parte superiore del Giordano, compresa gran parte della Galilea orientale e centrale. Questo territorio è delineato approssimativamente in Giosuè 19:32–39 e comprende diciannove città fortificate. Ma il confine a nord non è definito e dal momento che due delle città menzionate, Bet–Anat e Bet–Semes (inserite di una catena di fortezze cananee che si estende dalla costa attraverso la Galilea superiore) sono menzionate in Giudici 1:33 come non completamente soggiogate, è probabile che in un primo momento il confine variasse considerevolmente. Neftali comprendeva anche la più grande città cananea, Asor, che copriva un'estensione di circa 80 ettari e dominava una vitale strada commerciale. Sebbene fosse stata distrutta dagli israeliti sotto Giosuè (Gios. 11:10–11), Asor si riaffermò e, benché non riacquistasse mai più il suo antico prestigio, fu conquistata completamente soltanto durante il periodo dei giudici (Giu. 4:3, 23–24). Un'altra città importante era Chedes, città levitica e una delle città di rifugio (Gios. 20:7; 21:32). Si fa menzione di una considerevole presenza cananea in Giudici 1:33: "Neftali ... si stabilì in mezzo ai Cananei". Questa situazione avrebbe incoraggiato il sincretismo e spiega parzialmente la relativa irrilevanza storica di questa tribù. Ma ci furono momenti di gloria. Barac, compagno di Debora nella liberazione di Israele dalla dominazione cananea, veniva da Neftali (Giu. 4:6) e in quella campagna militare la sua tribù fu numerosa (5: 18). Nella generazione successiva la tribù servì valorosamente sotto Gedeone (Giu. 6:35; 7:23), e il cronista registra il sostegno dato a Davide (I Cro. 12:34, 40). In seguito Neftali, vulnerabile a causa della sua posizione di frontiera, soffrì gli attacchi provenienti dal nord. Durante il regno di Baasa il suo territorio fu devastato da Ben–Adad I di Siria (I Re 15:20). Circa 150 anni dopo (734 a.C.) Neftali fu la prima tribù a ovest del Giordano a essere deportata (II Re 15:29). Una probabile ricostruzione del resoconto di Tiglat–Pileser III di questa campagna nota l'annessione della regione: "... il vasto territorio di Neftali, nella sua intera estensione, io unii all'Assiria". Isaia 9:1 allude allo stesso evento.

Il territorio di Neftali comprendeva alcune delle aree più fertili di tutto il paese. Durante il regno di Davide il capo tribù era Ierimot (I Cro. 27: 19). Neftali era uno dei distretti dal quale Salomone traeva risorse per la sua corte; a quel tempo il governatore era uno dei generi di Salomone, Aimaas (I Re 4:15). Chiram, l'architetto principale del tempio di Salomone, era figlio di una "vedova della tribù di Neftali" (I Re 7:14). Nella ridistribuzione territoriale descritta da Ezechiele, Dan, Ascer e Neftali ricevono porzioni a nord, ma alle altre tribù settentrionali, Issacar e Zabulon, sono assegnate delle parti più a sud (Ez. 48: 1–7, 23–29).

Gesù trascorse gran parte della sua vita pubblica in quest'area che, per la sua storia movimentata segnata da deportazioni e infiltrazioni di nuovi coloni, era grandemente disprezzata dai Giudei di Gerusalemme, atteggiamento che spiega in parte il motivo per cui la Galilea divenne il quartier generale dei reazionari zeloti, che si opposero strenuamente al dominio romano.

Bibliografia. Y. Aharoni, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, 1947; *idem*, *LOB*, pp. 201ss., 238ss. (A.E. Cundall)

*Tribù di Israele

NEFTOA

Menzionato solo nell'espressione "la sorgen-

te delle acque di Neftoa" (Gios. 15:9; 18:15). Si trovava al confine fra Giuda e Beniamino. Di solito è identificato con Lifta, un villaggio 4 km. a nord–ovest di Gerusalemme. L'equazione linguistica Neftoa = Lifta è molto dubbia, ma non si ha conoscenza di alcun altro sito alternativo. (L. Morris)

NEGHEV

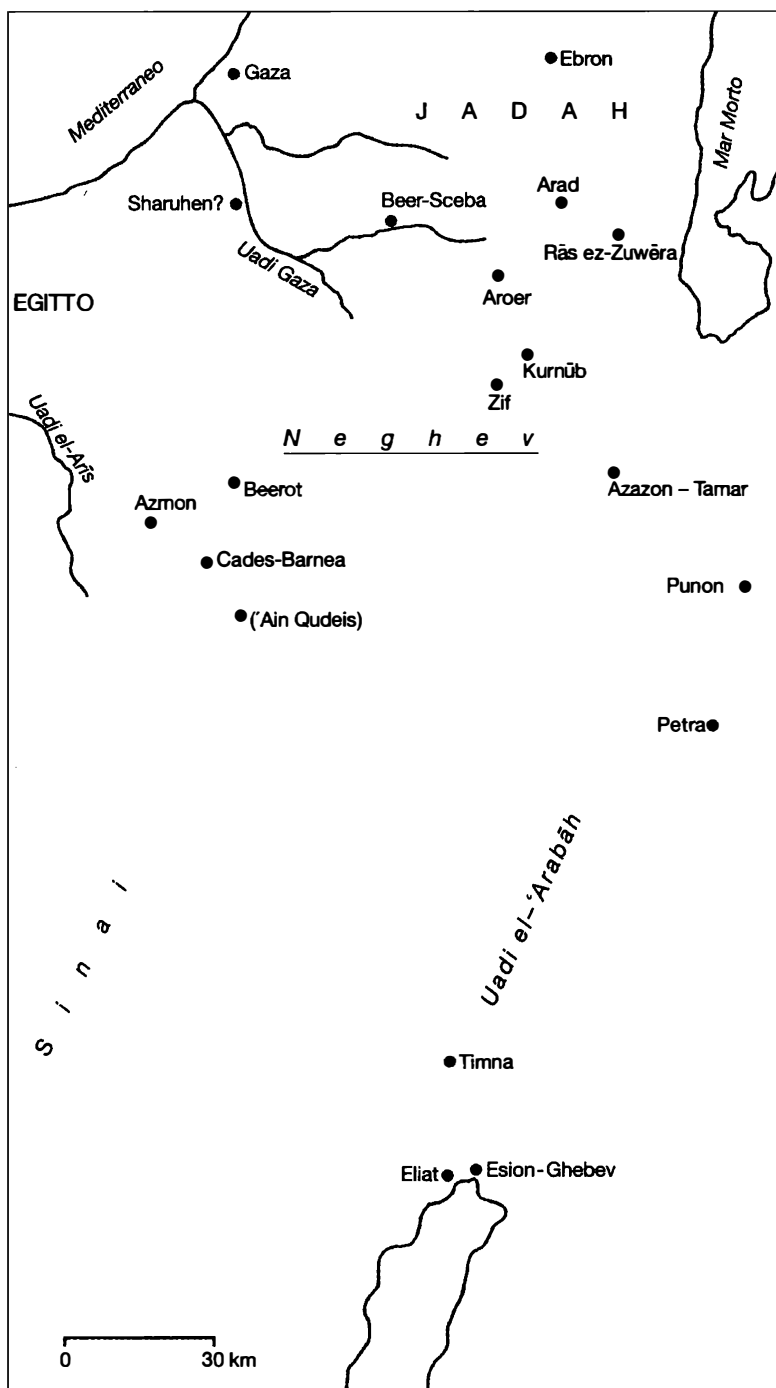
Ebr. *negeb*, "terra arida", riferito alle aree meridionali di Israele. Dalla traduzione "parte meridionale [del paese]" (Num. 13:29) sono sorti concetti sbagliati. La regione infatti copre circa 1.200.000 ettari ed è pari a circa la metà della superficie dell'odierno Israele. Il confine settentrionale può essere comodamente tracciato a sud della strada Gaza–Beer–Sceba, in un'area in cui si registrano intorno a 220 mm di pioggia all'anno, poi a est da Beer–Sceba al Mar Morto passando per Rās ez–Zuwēra. Il confine meridionale che coincideva con le alture della penisola del Sinai ora è tracciato politicamente a sud dello uadi el–Arīš, fino all'inizio del Golfo di Aqaaba a Eilat. Lo uadi el–'Arabāh, ora frontiera politica con la Giordania, è dominato a est dalla superficie inclinata dell'Araba, confine tradizionale. Per la descrizione delle caratteristiche geografiche del Neghev, si veda *Terra d'Israele.

I riferimenti al Neghev sono quasi interamente limitati al periodo precedente l'esilio, a parte le allusioni in Zaccaria 7:7 e Abdia 20. Si fa riferimento a cinque distretti nel Neghev settentrionale: il Neghev di Giuda (I Sam. 27:10 CEI), quello degli ierameeliti, dei chenei (I Sam. 27:10), dei cheretei e di Caleb (I Sam. 30:14 CEI). Erano territori di pascolo e agricoli fra Beer–Sceba e Bī'r er–Reḥmā e i declivi occidentali dell'altipiano centrale di Kurnūb. In questa zona si insediarono gli amalechiti (Num. 13:29) e sono ancora visibili le rovine delle loro fortificazioni fra Tell 'Arad (Num. 21:1; 33:40), 32 km. a est di Beer–Sceba e Tell Gemme o Gherar (Gen. 20:1; 26:1). Durante l'Esodo le spie rimasero stupite da queste fortificazioni (Num. 13:17–20, 27–29), fortificazioni che durarono fino all'inizio del VI sec. a.C., quando probabilmente furono distrutte dai babilonesi (Ger. 13:19; 33:13). I siti delle ventinove città e dei villaggi nel Neghev (Gios. 15:21–32) sono sconosciuti, eccezione fatta per Beer–Sceba ("sorgente dei sette" o "sorgente del giuramento", Gen. 21:30), Arad, Ḥirbet 'Arā'ir o Aroer (I Sam. 30:28), Feinan o Punon (Num. 33:42), e Tell el–Ḥulēfi o Esio–Gheber.

L'importanza strategica ed economica del Neghev è stata molto importante. La "via di Sur" attraversava il Neghev, dal Sinai centrale in direzione nord–est verso la Giudea (Gen. 16:7; 20:1; 25:18; Es. 15:22; Num. 33:8), percorso questo seguito dai patriarchi (Gen. 24:62; 26:22), da Adad l'idumeo (I Re 11:14, 17, 21–22) e probabilmente fu la strada della fuga usata da Geremia (43:6–12) e in seguito da Giuseppe e Maria (Matt. 2:13–15). L'itinerario era segnato dagli insediamenti dove vi erano pozzi d'acqua, da qui i frequenti riferimenti ai suoi pozzi (*p.e.* Gios. 15:18–19; Giu. 1:14–15). Uzzia rafforzò la difesa di Gerusalemme stabilendo coltivazioni e fortificazioni sul suo lato meridionale nella parte settentrionale del Neghev (II Cro. 26:10). Appare chiaro dalla storia del Vicino Oriente che il Neghev era una zona relativamente libera dove potevano insediarsi popolazioni ogni qualvolta la pressione demografica costringeva gli emigranti a spostarsi dalla Mezzaluna fertile. Era significativa anche la presenza di miniere di rame nella parte orientale e il commercio nell'Araba. Il controllo di questa industria spiega le guerre che Saul mosse agli amalechiti e agli idumei (I Sam. 14:47–48) e le seguenti vittorie di Davide sugli edomiti (I Re 11:15–16). Spiega anche la costruzione, da parte di Salomone (I Re 9:26), del porto di Ezion–Gheber e, dopo la sua ostruzione, la creazione di un nuovo porto a Elat, da parte di Uzzia (22:49; II Re 14:22). L'odio costante degli edomiti si spiega in ragione delle lotte per controllare questo commercio (*cfr.* Ez. 25:12 e il libro di Abdia).

I nebatei, popolo semitico, che proveniva dall'arabia meridionale, fra il IV sec. a.C. e l'inizio del II sec. d.C. (quando scomparvero definitivamente), crearono un brillante sistema di irrigazione. Stanziati lungo le strade strategiche fra l'Arabia e la Mezzaluna fertile, si arricchirono con il commercio delle spezie e dell'incenso proveniente dall'Arabia e di altre merci esotiche provenienti dalla Somalia e dall'India. In seguito, nell'era cristiana, il Neghev divenne una roccaforte del cristianesimo. Gluck ha identificato 300 siti cristiani bizantini, risalenti al periodo dal V al VI sec. d.C.

Bibliografia. Per l'occupazione del Neghev nei suoi vari periodi archeologici, si veda *archeologia; Y. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, pp. 26ss.; 10, 1960, pp. 23ss., 97ss; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959; *idem.*, *Deities and Dolphins* (*The story of the Nabataeans*), 1966; C.L. Woolley e T.E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936, **in it.** B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani di Giudea e Neghev*, Jerusalem, 1983. (J.M. Houston)

*Deserto

Il Neghev.

NEHELAM

Nome della famiglia o del luogo d'origine di Scemaia, un falso profeta che si oppose a Geremia (Ger. 29:24, 31–32). Il nome è sconosciuto altrove. (J.D. Douglas)

NEREO

Cristiano salutato insieme a sua sorella (non nominata, ma probabilmente Nereide) in Romani 16: 15. È elencato insieme a tre altre persone e "ai santi che sono con loro", forse perché appartenevano

alla stessa famiglia che ospitava una chiesa. Il nome (dio greco del mare) si ritrova in molte zone, solitamente riferito a liberti e ceti inferiori (compresi gli schiavi "della casa di Cesare"). Stranamente, l'amico di Paolo sembra non essere stato identificato con il martire romano primitivo commemorato negli Atti dei santi Nereo ed Achilleo (*Acta Sanctorum*, 3, Maii, pp. 4–5; *cfr.* Lightfoot, *Clement*, 1, pp. 42ss, specialmente p. 51n). (A.F. Walls)

NERGAL

(Ebr. *nēr^{e}ḡal*; sumero U.GUR; bab. *ner(i)gal*, "Signore della grande città", cioè del mondo degli inferi). Il centro del culto di questa divinità babilonese era a Cuta (l'odierna Tell Ibrahim, a nord–est di Babilonia), dove era adorato insieme alla sua consorte Ereshkigal, come signore del mondo degli inferi. Gli uomini di Cuta continuarono a venerarlo anche in esilio in Samaria (II Re 17:30), ma sebbene fosse il dio della caccia, temevano i leoni (l'animale legato al culto) mandati da Yahweh (v. 26). Nergal era adorato in tutta l'Assiria e in Babilonia come un dio che possedeva gli aspetti sinistri del sole, provocando la peste, la guerra, le inondazioni e il caos. Era identificato con Mecal, il dio di *Betsan e in seguito con Marte. C'erano templi dedicati a lui a Larsa, Isin e Assur. Il suo nome si trova comunemente come elemento divino in nomi personali, come ad esempio *Nergal–Sareser (Ger. 39:3, 13).

Bibliografia. E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, 1971, **in it.** P. Xella, a cura di, *Archeologia dell'inferno*, Verona, 1987; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002. (D.J. Wiseman)

NERGAL–SARESER

Ebr. equivalente al bab. *Nergal–šar–uṣur* (gr. *Neriglissar*) che significa "O Nergal, proteggi il re". Era il nome di un alto ufficiale dell'esercito di Nabucodonosor a Gerusalemme nel 587 a.C. (Ger. 39:3, 13). È possibile che nel v. 3 siano elencate due persone omonime; se così fosse, la prima potrebbe essere Neriglissar, uno dei comandanti dell'esercito babilonese, figlio di Bel–šum–iškun, marito della figlia di Nabucodonosor. Ascese al trono di Babilonia nel 560 a.C. Il Nergal–Sareser, detto pure il "capo dei maghi", sembra aver avuto una posizione di rango inferiore. (D.J. Wiseamn)

NERONE

Rampollo di un'importante famiglia aristocratica romana, i Domizi, e pronipote di Augusto per parte materna, fu adottato da Claudio come suo erede e prese il suo posto nella successione cesarea nel 54 d.C. Le sue atrocità e la sua debolezza oscurarono la credibilità della sua famiglia, il cui prestigio egli distrusse con il suo suicidio a fronte delle rivolte scoppiate nel 68 d.C. Giovane dal gusto sofisticato, affascinò e scandalizzò i suoi contemporanei perseguendo ideali artistici. Si fece voler bene soprattutto dai greci, che non si stancarono di lusingare i suoi desideri di premi in competizioni letterarie; ed egli ricambiò questo riconoscimento abolendo il controllo romano sugli stati dell'Acaia. Dopo la sua morte prematura, in Oriente fiorirono leggende sul suo conto e si diffuse una fervente attesa della sua reincarnazione, persino annunciata. Dall'altro lato, all'interno del suo circolo domestico e fra gli aristocratici di pari rango, il suo comportamento fu considerato mostruosamente sinistro. L'orrore provocato dall'uccisione della madre, fu solo in parte mitigato dalla tesi secondo la quale era stata lei l'assassina di Claudio, dopo averlo sposato per assicurare la successione a suo figlio. Mentre Nerone era sotto l'influenza dei senatori Burro e Seneca, sembò che ci fosse un governo stabile ma alla fine si liberò anche dalla loro tutela, e fu spinto dai suoi sospetti sanguinari a una fine inevitabile. Il rapporto di Nerone con il NT è triplice:

1. Fu alla giustizia superiore di Nerone che Paolo si appellò contro i tentennamenti del suo delegato Festo (Atti 25:10–11); era proprio di Nerone l'autorità conferita da Dio che Paolo aveva debitamente appoggiato, scrivendo ai Romani (Rom. 13:1–7). C'è una tragica ironia in tutto questo: "Egli non porta la spada invano" (v. 4). Non conosciamo l'esito dell'appello di Paolo, ma i cristiani di Roma subirono, in cambio della loro lealtà, uno dei massacri più crudeli della storia. **2**. Nel 64 d.C. una parte notevole della città di Roma fu distrutta dal fuoco. Per deviare il sospetto che fosse stato lui ad appiccare il fuoco per puro divertimento, Nerone accusò un altro gruppo nei confronti del quale il popolo nutriva sospetti. Avendo infatti convinto tutti che il rogo fosse stato appiccato da alcuni cristiani, li fece arrestare in massa, e fra le tante torture, bruciò le sue vittime vive in pubblico (Tacito, *Ann.* 15. 44). Gli aspetti importanti di questa circostanza da notare sono: i cristiani vennero chiaramente distinti dai giudei (Poppea, la moglie di Nerone, era a favore degli ebrei), e dunque era plausibile identificarli per questi crimini. Tacito chiarirà che le accuse furono una macchinazione, e sortirono persino l'effetto di attrarre la simpatia sui cristiani, ma rivela altrettanto che la gente sospettava profon-

damente della morale dei cristiani. Svetonio (*Ner.* 16. 2), senza citare il rogo, elenca l'attacco ai cristiani insieme ad altre riforme attribuite a Nerone. La cosa più tragica per i cristiani fu che l'azione di Nerone lasciò un precedente legale che permetteva di tradurre l'odio popolare in azioni ufficiali. La prima Epistola di Pietro riflette questa situazione. I cristiani erano nella posizione estremamente difficile di dover onorare le autorità, pur sapendo che qualsiasi errore morale avrebbe potuto portare a procedimenti legali nei loro confronti, e potevano essere perseguitati persino per il solo motivo di appartenere alla comunità cristiana. **3**. Negli ultimi anni del regno di Nerone, i comandanti in Giudea furono coinvolti nella guerra che terminò con la distruzione di Gerusalemme nel 70 a.C., un evento che separò definitivamente la chiesa cristiana dalle vicende legate al sionismo dell'epoca. Nerone non ebbe alcun ruolo nelle campagne, e fu apparentemente ignaro di quanto stava accadendo: nel 67 d.C., l'anno cruciale per gli eventi in Giudea, egli era impegnato in trionfi letterari sui palcoscenici della Grecia.

Bibliografia. J.H. Bishop, *Nero: the Man and the Legend*, 1964; B.H. Warmington, *Nero: Reality and Legend*, 1969; M. Grant, *Nero*, 1970, **in it.** *La corte dei Cesari fra Augusto e Nerone*, Bari, 2003; R. Holland, Nerone, Roma, 2004; E. Champlin, *Nerone*, Milano, 2005. (E.A. Judge)

*Impero romano; *Roma

NETANIA

(Ebr. *n^e^tanyāhū*, "Yahweh ha dato"; LXX *Nathanias*; *cfr.* *Natanaele). **1**. Padre di Ismaele, l'assassino di Ghedalia (Ger. 40:8, 14–15; 41:9). In II Re 25:23 la LXX ha *Mathtanias*. **2**. Discendente di Asaf, capo del quinto gruppo del coro nel tempio (I Cro. 25:2, 12). **3**. Padre di Ieudi (Ger. 36: 14). **4**. Levita che faceva parte del gruppo di insegnanti mandato in Giuda da Giosafat (II Cro. 17: 8). (D.J. Wiseman)

NETINEI

(Ebr. *n^e^tînîm*). A parte in I Cronache 9:2, questo popolo è menzionato solo in Esdra e Neemia. In Esdra 2:43–58 è elencato fra gli esuli ritornati, insieme ai "figli dei servi di Salomone". Quando Esdra riporta un ulteriore gruppo privo di discendenti di Levi, manda a cercare leviti e netinei in un luogo chiamato Casifia (Esd. 8:17, 20). A Gerusalemme essi avevano alloggi speciali nel distretto di Ofel, nei pressi del tempio (Nee. 3: 26, 31; 11:21). Probabilmente vivevano qui solo quando erano in servizio, visto che Esdra 2:70; e Neemia 7:73 parlano delle loro città; tuttavia è possibile che quest'ultimo si riferisca al periodo precedente la ricostruzione del tempio.

Il nome significa "coloro che sono dati", ed Esdra 8:20 dice che Davide e i principi li avevano dati al servizio dei leviti. Qualcuno sostiene che essi e i figli dei servi di Salomone, fossero discendenti dei cananei o di prigionieri stranieri, come i gabaoniti di Giosuè 9:27. I nomi stranieri in Esdra 2:43–58 sono un fattore che sembrano appoggiare questa tesi. Nel libro apocrifo I Esdra 5:29 e in Giuseppe Flavio (*Ant.* 11.128), sono chiamati "schiavi del tempio", *hierodouloi*. Si è suggerito che Ezechiele elevi una protesta contro di loro in 44:6–8, ma è difficile che i netinei fossero rimasti incirconcisi come Ezechiele afferma, e la loro inclusione nell'elenco di Esdra, nonché la posizione data loro in Esdra–Neemia dimostrano che il Cronista (che lavorava con rigore) non aveva avuto niente da obiettare sul loro conto. Similmente, il riferimento ai cananei nella casa del SIGNORE in Zaccaria 14:21 probabilmente si riferisce non ai netinei, bensì ai mercanti cananei, come in Proverbi 31:24.

Bibliografia. E. Schürer, *HJP*, 2, i.273, tr. it. Brescia, 1984–1998; L.W. Batten, 2 *ICC*, 1913, p. 87; B.A. Levine, *JBL* 89, 1963, pp. 207–212, **in it.** M.J. Selman, *I Cronache*, GBU, Chieti, 2004. (J.S. Wright)

NETOFA

Una città, o un gruppo di villaggi (I Cro. 9:16; Nee. 12:28), nei pressi di Betlemme (Nee. 7:26). Il nome significa "ciò che è piovuto". Gli abitanti sono chiamati "netofatiti" in Nee. 12:28. Era la dimora di alcuni dei guerrieri di Davide (II Sam. 23:28–29). È citato come un posto in cui tornarono gli esuli (Esdr. 2:22). Che fosse vicino a Betlemme è chiaro, ma non può essere identificato con alcun sito moderno. (G.W. Grogan)

NEUSTA

(Ebr. *n^e^ḥuštā'*). Moglie di Ioiachim e madre di Ioiachin, di Gerusalemme (II Re 24:8), che fu fatta prigioniera insieme a suo figlio quando i babilonesi presero la città nel 597 a.C. (v. 12; *cfr.* Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.84ss). Il suo nome potrebbe fare riferimento alla sua carnagione (*cfr.* Giob. 6: 12) o al bronzo (ebr. *n^e^ḥūšâ*) o anche al *serpente. I nomi personali ebraici relativi ai colori, ai metalli (*Barzillai) o agli animali sono tipici di questo periodo. (D.J. Wiseman)

NEVE

I pochi riferimenti alla neve (ebr. *šeleḡ*) indicano la rarità di questo fenomeno atmosferico in Israele, dove lo si vede molto raramente a sud di Ebron mentre è sconosciuta lungo la costa e nella valle del Giordano. Nelle Scritture una nevicata è menzionata soltanto due volte (in II Sam. 23: 20 (= I Cro. 11:22) e in I Mac. 13:22). Ma la coltre di neve del Libano, "la montagna bianca", è proverbiale (Ger. 18:14), e più in basso nello Hauran non è rara (Sal. 68:14). Altrove è una caratteristica insolita, come farebbe pensare la prodezza di Benaia (II Sam. 23:20).

La neve come simbolo è utilizzata in svariati modi. È donata e regolata da Dio (Giob. 38: 22), è una delle meraviglie della potenza di Dio (Giob. 37:6; Sal. 147:16), è data per rendere fertile il terreno (Is. 55:10–11) e per recare il giudizio sull'empietà (Giob. 38:22–23). Esprime purezza (Es. 4:6; Num. 12:10; II Re 5:27; Lam. 4:7; Dan. 7:9) e quindi purezza morale (Dan. 7:9; Mar. 9:3; Matt. 28:3; Apoc. 1:14). Descrive la totale accettazione del peccatore penitente (Sal. 51:7; Is. 1:18). (J.M. Houston)

NICODEMO

Il nome è gr. e significa "conquistatore del popolo". È usato solo nel quarto Vangelo, dove Nicodemo è introdotto come un fariseo e dottore dei giudei (era membro del Sinedrio) che visitò Gesù di notte (Giov. 3:1–21). Sembra essere stato un uomo onesto attratto dal carattere e dagli insegnamenti di Gesù, ma ansioso che gli altri Farisei non venissero a sapere del suo interesse. Egli non riuscì a comprendere le metafore spirituali usate da Cristo. Nicodemo passa nelle quinte mentre al lettore restano le parole di Cristo rivolte a un giudaismo avvolto nelle tenebre.

Nicodemo è menzionato ancora in Giovanni 7: 50–52, dove egli mostra più coraggio nel protestare contro la condanna di Cristo prima che lo si ascoltasse. Il riferimento finale è in Giovanni 19: 39–40, dove si dice che portò un generoso dono di spezie per ungere il corpo di Cristo. Non si sa più niente di lui, nonostante il gran numero di leggende sul suo conto (*p.e.* nel *Vangelo di Nicodemo*, apocrifo). La sua identificazione con il benestante e generoso Naqdimon ben–Gorion del Talmud è incerta.

Bibliografia. M. de Jonge, "Nicodemus and Jesus", *BJRL* 53, 1970–71, pp. 337ss., **in it.** G. Daeta, *Il dialogo con Nicodemo*, Brescia, 1974. (R.E. Nixon)

*Giovanni, vangelo

NICOLA, NICOLAITI

Qualcuno ha suggerito che fu Nicola di Antiochia menzionato in Atti 6:5 (del quale però è detto che era "pieno di Spirito e di sapienza" e di cui si aveva "buona testimonianza", v. 3), a dare il nome a un gruppo nella chiesa primitiva che cercò di stringere un compromesso con il paganesimo, permettendo ai cristiani di partecipare senza imbarazzo ad alcune delle attività sociali e religiose della società in cui si trovavano.

È possibile che il termine nicolaiti sia una forma grecizzata dell'ebr. Balaam, e dunque che si tratti di un riferimento allegorico, poiché la politica della setta era simile a quella del corruttore di Israele dell'AT (Num. 22—25). In questo caso i nicolaiti andrebbero identificati con quei gruppi attaccati da Pietro (II Pi. 2:15), Giuda (11) e Giovanni (Apoc. 2:6, 15 e probabilmente 2:20–23), per aver promosso nella chiesa la lascivia sessuale pagana. I riferimenti in Ireneo, Clemente e Tertulliano suggeriscono che il gruppo si fosse consolidato e trasformato in una setta gnostica. (E.M. Blaiklock)

*Apocalisse, libro

NICOPOLI

("Città di vittoria"). Città costruita come capitale dell'Epiro da Augusto, su una penisola del golfo di Ambraciot, dove si era accampato prima della sua vittoria ad Azio nel 31 a.C. Era una colonia romana, e doveva una parte della sua importanza ai giochi di Azio, fondati anch'essi da Augusto.

Sebbene ci fossero altre città chiamate Nicopoli, questa era l'unica da permettere a Paolo di trascorrervi tutto un inverno (Tito 3:12), e fu scelta per un incontro con Tito. Paolo potrebbe aver progettato di usarla come base per evangelizzare l'Epiro. (K.L. McKay)

NIDO

(Ebr. *qēn* da *qinnēn*, "fare un nido"; gr. *kataskēnōsis*, "posto su cui appollaiarsi"). La parola è usata nel senso consueto in Deuteronomio 22:6; 32:11 (parlando di "pulcini"); Giobbe 39:27; Salmo 104:17; Proverbi 27:8; Isaia 16: 2. Si trova in senso metaforico (con riferimento a una fortezza elevata) in Numeri 24:21; Geremia 49:16; Abdia 4; in riferimento a ciò che rendeva Israele sicura, in Salmo 84:3–4; e alle fortezze dei caldei in Abacuc 2:9. Giobbe (29:18) parla della casa che ha perduto come di un "nido". In Genesi 6:14 la parola "nidi" (*qinnîm*, "stanze") vie-

ne usata per descrivere le suddivisioni all'interno dell'arca. In Matteo 8:20 e Luca 9:58 Gesù mette in contrasto la sua situazione senza una fissa dimora con quella degli *uccelli che hanno il loro nido. (J.D. Douglas)

NILO

I. Terminologia

L'origine del gr. *Neilos* e del lat. *Nilus*, "Nilo", è incerta. Nell'AT, con rare eccezioni, la parola *y*^{e}*'ôr*, "fiume, corso d'acqua, canale", è usata ovunque si intende il Nilo in Egitto. Questa parola ebraica deriva a sua volta dall'egiz. *itrw* nella forma *i'r(w)*, usata correntemente dalla XVIII dinastia in poi, con il significato di "fiume Nilo, corso, canale", cioè il Nilo ed i suoi affluenti e canali. (A. Erman e H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1, 1926, p. 146; T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 151). Spesso, per esempio in Esodo, la parola ***y***^{e}***'ôr*** è nascosta sotto vari sostantivi comuni, "fiume, piena" *ecc.* Solo una volta è usata la parola ***nāhār***, "fiume", per indicare il Nilo come fiume d'Egitto in corrispondenza con l'Eufrate, il ***nāhār***, "fiume" *per autonomania*, perché la terra promessa risiedeva fra questi due vasti corsi d'acqua (Gen. 15:18). ***naḥal***, "uadi", non viene mai usato per il Nilo, ma per lo uadi el-'Arīš o "fiume d'Egitto", mentre il Sior è l'estremità della diramazione del Delta est del Nilo che va verso il mare (*Torrente d'Egitto).

II. Corso del fiume

Il tratto iniziale del Nilo è rappresentato dal torrente Kagera, immissario del lago Vittoria in Tanzania; da questo lago fuoriesce un fiume che corre verso nord, passando per il lago Albert Nyanza e per le vaste paludi Sudd del Sudan meridionale, dove assume il nome di Nilo Bianco. A Khartoum si congiunge con il Nilo Azzurro emissario del lago Tana sulle alture dell'Etiopia, per formare il Nilo vero e proprio. Dopo la confluenza del fiume Atbara a 320 km. *ca.* a nord-est di Khartoum, il Nilo scorre per 2700 km. attraversando il Sudan e l'Egitto, verso il Mediterraneo senza ricevere acqua da nessun altro affluente. La lunghezza totale del fiume dal lago Vittoria al Mediterraneo è di circa 5600 km. Fra Khartoum e Assuan, rocce granitiche sul corso del fiume creano sei cateratte che impediscono in quel tratto la navigazione.

All'interno della Nubia e dell'alto Egitto, il corso del Nilo scorre in una valle stretta che in Egitto non è mai più larga di 20 km. e spesso è molto più stretta, delimitata da colline o strapiombi, oltre la quale si estendono i deserti rocciosi a est e ovest (*Egitto, **II**). Circa 20 km. a nord del Cairo, il fiume si divide in due corsi principali che raggiungono il mare rispettivamente a Rosetta a ovest e a Damietta a est; tra questi due grandi canali e da ambo i lati si estendono le piatte e paludose terre del Delta egiziano. Nell'Egitto dei faraoni sembra che si conoscessero tre corsi principali nel Delta del Nilo: "fiume occidentale" (corso canopico?); "il Gran fiume" (approssimativamente l'attuale corso di Damietta); "le Acque di Rē'" (corso occidentale o pelusiaco, ebr. Sior), oltre a vari corsi minori, fiumiciattoli e canali. I viaggiatori e geografi greci riconobbero da cinque a sette corsi e foci del Nilo. Si veda per questa complicata problematica A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, pp. 153 170, con una mappa fra pp. 131 e 134; anche J. Ball, *Egypt in the Classical Geographers*, 1942; M. Bietak, *Tell El-Dab'a*, 2, 1975.

III. Inondazioni e agricoltura

La caratteristica più straordinaria del Nilo è il suo ingrossamento annuale e il suo straripamento. In primavera e all'inizio dell'estate in Etiopia e nel Sudan meridionale le forti pioggie e lo scioglimento delle nevi montane trasformano l'alto Nilo Superiore (e più specificamente il Nilo Azzurro) in un vasto canale nelle cui acque vengono trasportate in sospensione masse di terra fine e rossiccia che si deposita sulle terre inondate su entrambi gli argini in Egitto e in Nubia. Così, finché nel secolo scorso non fu costruito il sistema di irrigazione perenne con le dighe ad Aswan e altrove, quelle aree della valle e del Delta egiziano raggiunte dall'inondazione ricevevano ogni anno un sottile e nuovo deposito di fango fresco e fertile. Le acque fangose provenienti dall'inondazione erano contenute in bacini delimitati da argini di terra, ed erano rilasciate quando il livello delle acque del Nilo calava di nuovo. In Egitto il Nilo è al punto più basso in maggio; cresce verso giugno, e si ingrossa verso luglio/agosto, raggiungendo il picco massimo a settembre, per poi declinare di nuovo. Se non fosse per il Nilo e le sue inondazioni, l'Egitto sarebbe desolato quanto i deserti su ambo i lati; ovunque arrivano le acque del Nilo, la vegetazione cresce e c'è vita. La differenza fra la terra e il deserto è così netta che ci si potrebbe posizionare con un piede sulla terra fertile e con l'altro nel deserto. L'agricoltura dell'Egitto dipendeva esclusivamente dalle inondazioni, il cui livello era controllato continuamente con calibri da fiume o nilometri. Una piena inondazione produceva lo splendido raccolto che rendeva proverbiale il benessere agricolo egiziano. Un Nilo in secca, come la siccità

in altre terre, produceva carestia; un Nilo troppo alto, che spazzava via le opere di irrigazione e portava con sé distruzione, non era preferibile. Il ritmo regolare del Nilo era familiare agli ebrei (*cfr.* Is. 23:10; Am. 8:8; 9:5), così come la dipendenza da esso di agricoltori, pescatori e delle paludi che producevano papiro (Is. 19:5–8; 23:3). Più di un profeta proclamò il giudizio sull'Egitto in termini di prosciugamento del Nilo (Ez. 30:12; *cfr.* 29:10; Zacc. 10:11), così come altre terre sarebbero state castigate dalla mancanza di pioggia (*cfr.* *carestia). Geremia (46:7–9) paragona l'avanzata dell'esercito egiziano all'impeto del Nilo in crescita. Sull'inondazione del Nilo, si veda G. Hort, *ZAW* 69, 1957, pp. 88–95; J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939, *passim*; D. Bonneau, *La crue du Nil*, 1964.

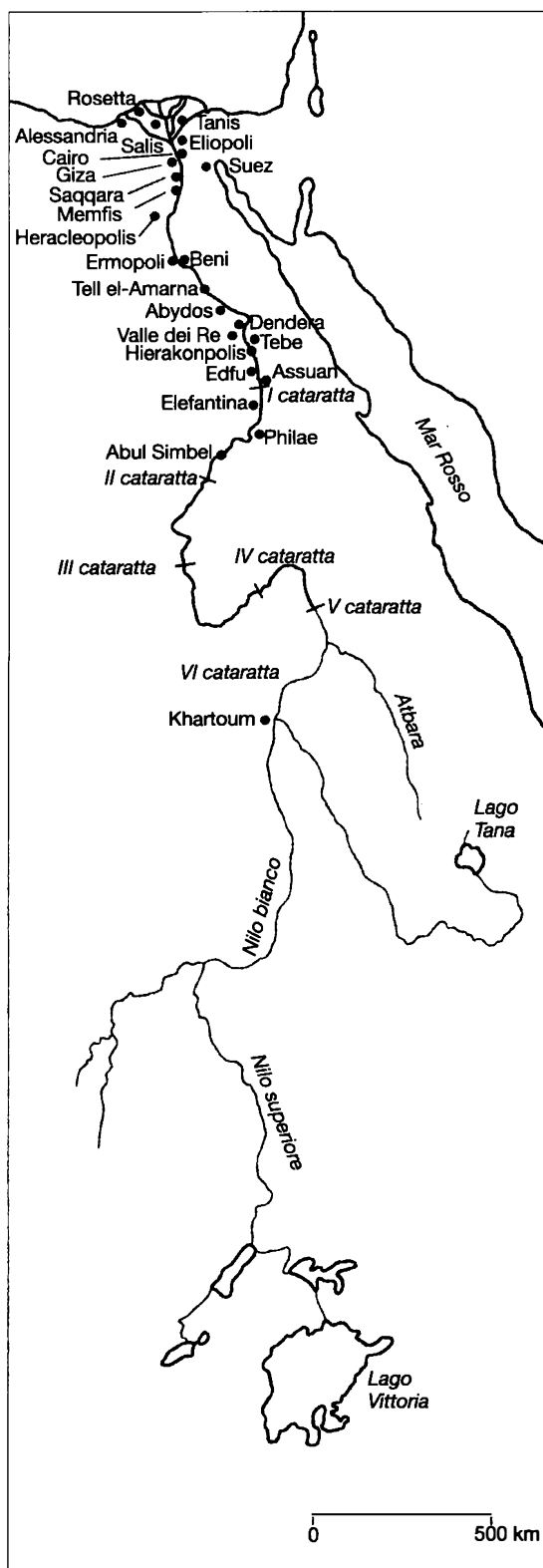
IV. Altri aspetti

Come dominava l'agricoltura egiziana, similmente il Nilo ha anche determinato la struttura del calendario, diviso in tre stagioni (ciascuna di quattro mesi di trenta giorni, escludendo cinque giorni aggiuntivi), chiamate *'Akhet*, "Inondazione"; *Peret*, "Fuoruscita" (della terra dalle acque che si ritiravano); e *Shomu*, "Secca (?)" o stagione estiva. Le acque del Nilo non solo sostenevano le colture ma formavano anche le paludi per i pascoli (*cfr.* Gen. 41:1–3, 17–18) e dove cresceva il papiro (*papiri e ostraka), e piene di pesci, pescati sia con la lenza sia con le reti (Is. 19:8), *cfr.* R.A. Caminos, *Late Egyptians Miscellanies*, 1954, pp. 74, 200; G. Posener *et al.*, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, 1959, tavole a pp. 214–215. Sulle piaghe del Nilo, si veda *piaghe d'Egitto; *cfr.* *Tebe. Il vanto degli assiri di prosciugare i corsi d'Egitto (II Re 19:24 = Is. 37:25) può riferirsi ai fossati e ad altre opere simili di difesa del fiume. Per Mosè fra i giunchi del Nilo, si veda *Mosè. Il Nilo era anche l'arteria di collegamento principale; le imbarcazioni potevano navigare a nord semplicemente seguendo il corso del fiume, ma si poteva navigare facilmente anche verso sud con l'aiuto del fresco vento settentrionale che veniva dal Mediterraneo. Nella superstizione religiosa degli egiziani, lo spirito dell'inondazione del Nilo era il dio Hapi, portatore di fertilità e abbondanza.

Bibliografia in it. Touring club italiano, *Egitto*, Milano, 2000. (K.A. Kitchen)

Il corso del fiume Nilo.

NIMRIM, ACQUE

Le acque di Nimrim sono menzionate due volte (Is. 15:6; Ger. 48:34). In termini sostanzialmente identici i profeti parlano della caduta di Moab;

grida di angoscia salgono dalle città di Moab, e "le acque di Nimrim sono una desolazione". Sia in Isaia sia (e specialmente) in Geremia, la sequenza di toponimi suggerisce una località a sud di Moab, attualmente identificata con lo uadi en-Numēra, 16 km. a sud del Mar Morto. Va però distinto da Nimra (Num. 32:3) o da Bet–Nimra (Num. 32:36) circa 16 km. a nord del Mar Morto. (J.A. Motyer)

NIMROD

Nome del figlio di Cus, guerriero primitivo o eroe (*gibbōr*) di Babilonia: il suo regno comprendeva Babilonia, Erec e Accad (Gen. 10:8–10; I Cro. 1: 10). Fu il padre o fondatore di Ninive e Cala in Assiria (Gen. 10:11) ed era un famoso cacciatore (v. 9). Il paese adiacente all'Assiria più tardi fu chiamato "terra di Nimrod" (Mich. 5:5).

Il suo nome è perpetrato in diversi toponimi, fra cui Birs Nimrud, a sud–ovest di Babilonia, e Nimrud in Assiria (*Cala). Questo fatto, insieme alle leggende che lo riguardano, preservate nella letteratura sumera e assira più recente, implicano una tradizione più ampia di quella fornita dalla Genesi. Molti studiosi perciò lo paragonano a Sargon di Agade, 2300 a.C. *ca.*, il grande guerriero, cacciatore e governatore assiro. Egli guidò spedizioni verso le coste del Mediterraneo e a sud in Anatolia e in Persia, e lo splendore della sua epoca e i suoi successi sono ricordati come "un'epoca d'oro". Siccome è noto solo il titolo regale Sargon, è possibile che portasse altri nomi. Alcuni vedono in Nimrod le gesta eroiche attribuite a governatori primitivi come Naram–Sin di Agade, Tukulti–Ninurta I di Assiria (*Eretz Israel* 5, 1958, pp. 32–36); o divinità come Ninurta (Nimurda), il dio babilonese e assiro della guerra, e il cacciatore, o Amarutu, nome sumero del dio Marduk. Tuttavia non è ancora possibile un'identificazione sicura. (D.J. Wiseman)

NINFEA, NINFA

Proprietaria di una casa a Laodicea (o forse altrove vicino Colosse) nella quale si riuniva una chiesa (Col. 4:15). Sebbene molti MSS portano "la casa di lui", la maggior parte dei MSS migliori hanno la casa *di lei* (gr. *autēs*) oppure casa *loro* (*autōn*). Il nome Ninfa è all'accusativo, senza accento, e quindi potrebbe rappresentare il maschile Ninfeo (forse un diminutivo di Ninfodoro) o il femminile Ninfa (*cfr.* J.H. Moulton, *Grammar*, 1, p. 48). La forma testuale che rende "casa loro" (gr. *autōn*) è così difficile da spiegare che potrebbe ben trattarsi di quella originale. Forse si riferisce ai "fratelli che sono in Laodicea" (Lightfoot propone una famiglia di Colosse residente a Laodicea, oppure *autōn* sta per "Ninfa e i suoi amici"). Ninfa, come *Filemone e *Archippo, è un esempio delle amicizie che aveva stretto Paolo (forse a Efeso) con persone che vivevano in una zona da lui mai visitata (*cfr.* Col. 2:1). (A.F. Walls)

NINIVE

Importante città e ultima capitale dell'Assiria. Le rovine sono contrassegnate dai cumuli chiamati Kuyungik e Nebi Yanus ("profeta Giona") sul fiume Tigri, di fronte a Mosul, nell'Iraq settentrionale.

I. Nome

L'ebr. ***nînᵉwēh*** (gr. *Nineuē*; classico *Ninos*) rappresenta l'assiro *Ninuā* (antico bab. *Ninuwa*), traduzione del nome primitivo sumero *Nina*, nome della dea Ishtar indicato con un simbolo formato da un pesce all'interno di un recinto. Nonostante l'accostamento con la storia di Giona, probabilmente non c'è alcuna connessione con l'ebr. *nūn*, "pesce".

Secondo Genesi 10:11, Ninive era una delle città settentrionali fondate da *Nimrod o Assur dopo che aveva lasciato Babilonia. Gli scavi a 25 metri di profondità, sul suolo vergine, mostrano che il sito era occupato sin dai tempi della preistoria (4500 a.C. *ca.*). La presenza di ceramiche di tipo 'Ubaid (e Samarra) e costruzioni a più piani indicano la possibilità di un'influenza meridionale. Anche se la città è menzionata per la prima volta nelle iscrizioni di Gudea di Lagash impegnato in campagne militari nell'area intorno al 2200 a.C. *ca.*, i testi di Tukulti–Ninurta I (1230 a.C.) narrano di come egli restaurò il tempio della dea Ishtar di Ninive fondato da Manishtusu, figlio di Sargon, nel 2300 a.C. *ca.*

Intorno all'inizio del II mill. la città aveva scambi con la colonia assira di Kanish in Cappadocia, e quando l'Assiria divenne indipendente sotto Shamshi–Adad I (1800 a.C. *ca.*) lo stesso tempio di Ishtar (chiamato E–mash–mash) venne nuovamente restaurato. Hammurabi di Babilonia (1750 a.C. *ca.*) impreziosì il tempio, ma l'espansione della città seguì le fortune assire di Salmanassar I (1260 a.C. *ca.*). Al tempo del regno di Tiglat–Pileser I (1114–1076 a.C.) fu residenza reale alternativa ad Assur e Cala. Sia Assurnasirpal (883–859 a.C.) sia Sargon II (722–705 a.C.) avevano palazzi a Ninive. Era quindi probabile che proprio in questa città fu portato il tributo di Menaem nel 744 a.C. (II Re 15:20) e di Samaria nel 722 a.C. (Is. 8:4).

Sennacherib, con l'aiuto della sua regina semitica Naqi'a–Zakutu, ricostruì ampiamente la città, le mura, le porte e l'acquedotto. Costruì un canale lungo 48 km. che partiva da una diga sul fiume Gomel a nord, e controllò il flusso del fiume Khosr, che attraversava la città, con l'erezione di un'altra diga a est. Fece inoltre costruire nuovi edifici amministrativi e parchi. Le mura del suo nuovo palazzo furono decorate con rilievi raffiguranti le sue vittorie, compreso l'assedio vittorioso di *Lachis. Il tributo ricevuto da Ezechia di Giuda (II Re 18:14) fu inviato da *Sennacherib a Ninive, dove ritornò dopo la campagna militare (II Re 19:36; Is. 37:37). È possibile che il tempio di *Nisroc, dove Sennacherib fu assassinato, si trovasse a Ninive. Il suo attacco a Ezechia a Gerusalemme è narrato sui prismi d'argilla usati come epigrafi tra le fondamenta dei palazzi di Ninive.

Anche Assurbanipal (669–627 a.C. *ca.*) fece di Ninive la sua residenza principale, in quanto qui aveva vissuto da principe ereditario. I bassorilievi sulla caccia al leone (conservati nel British Museum di Londra), che furono fatti per il suo palazzo, sono i migliori esempi di questa forma d'arte assira. La caduta della grande città di Ninive, predetta dai profeti Naum e Sofonia, avvenne nell'agosto del 612 a.C. Il cronista babilonese racconta di come un esercito composto di medi, babilonesi e sciti cinse d'assedio la città, che cadde in seguito alle brecce aperte nelle difese causate dai fiumi in piena (Na. 2:6–8). La città fu saccheggiata dai medi, e il re Sin–shar–ishkun perì fra le fiamme, mentre la sua famiglia si metteva in salvo. La città fu lasciata al decadimento fino a diventare il cumulo di rovine desolate che conosciamo ancora oggi (Na. 2:10; 3:7). Attualmente è un pascolo per le greggi (Sof. 2:13–15), che conferisce al cumulo della cittadella il nome attuale di Tell Kuyungik ("collinetta di molte pecore"). Quando Senofonte e l'esercito greco in ritirata vi passarono nel 401 a.C., era già un ammasso irriconoscibile di rovine.

All'apice della sua prosperità, Ninive fu cinta da un muro interno di circa 12 km. entro cui, secondo un'indagine di Felix Jones del 1834, avrebbero potuto vivere più di 175.000 persone. La popolazione di "questa grande città" della storia di Giona (1:2; 3:2) era di 120.000 anime che non sapevano riconoscere il giusto dall'iniquo. Questi dati sono stati paragonati alle 69.574 persone di *Cala (Nimrud) nell'865 a.C., all'epoca una città grande la metà di Ninive. Il "viaggio di tre giorni" non descriverebbe necessariamente la grandezza di Ninive (Gio. 3:3), sia per la circonferenza sia per l'area amministrativa complessiva. Potrebbe riferirsi in totale: a una giornata di cammino necessaria dalla periferia al centro (*cfr.* 3:4), un giorno per sbrigare gli affari e un giorno per il ritorno. La traduzione ebr. *nîn*^{e}*wēh* in ogni caso non distinguerebbe fra l'area amministrata (assir. *ninua*[*ki*]) e la metropoli stesssa ([*al*]*ninuā*). Non ci sono prove esterne al racconto biblico del ravvedimento del popolo di Ninive (Gio. 3:4–5), se non in un testo di Guzana (*Gozan) del regno di Assurdān III, quando una eclissi solare totale, avvenuta nel 763 a.C., fu seguita da un'inondazione e da una carestia. Tali segni sarebbero stati interpretati dagli assiri come segni diretti al re, che in casi del genere avrebbe rinunciato temporaneamente al trono (Gio. 3:6). Questi portenti, fra cui un terremoto all'epoca di Giona ben Amittai (II Re 14:25), avrebbero potuto spingere i niniviti all'azione elogiata da Gesù (Luca 11:30; Matt. 12:41).

II. Esplorazione

In seguito dei resoconti fatti da primi viaggiatori come John Cartwright (XVII sec.) e alla vista dei disegni fatti da C.J. Rich nel 1820, si riaccese l'interesse a ritrovare questa città dell'AT. I primi scavi furono fatti da P.E. Botta (1842–1843), ma con poco successo, ed egli abbandonò il sito, credendo che la biblica Ninive fosse Khorsabad (16 km. a nord). Tuttavia gli scavi archeologici di Layard e Rassam (1845–1854), che portarono alla scoperta dei bassorilievi nei palazzi di Sennacherib e Assurbanipal, insieme a molte iscrizioni, resero certa l'identificazione. Il British Museum nel 1872, in seguito a queste scoperte in cui vennero rinvenute circa 25.000 tavolette scritte provenienti dalle biblioteche di Assurbanipal e dal tempio di Nabu e riguardanti un racconto babilonese del diluvio (Epica di Gilgamesh), riavviò gli scavi sotto la guida di G. Smith (1873–1876); E.A.W. Budge (1882–1891); L.W. King (1903–1905) e R. Campbell Thompson (1927–1932). Il governo iracheno continuò poi a lavorare in questo sito archeologico (1963, 1966–1974). La collinetta di Nebi Yanus, che copriva uno dei palazzi di Esarhaddon, non è stata ancora esplorata perché abitata.

Ninive, con i suoi molteplici bassorilievi e iscrizioni ha contribuito più di qualsiasi altro sito assiro a fornire indicazioni sulla storia antica di *Assiria e di *Babilonia, mentre i poemi epici, le storie, i testi di grammatica e di scienza e le lettere hanno fatto conoscere meglio la letteratura assira più conosciuta rispetto a quella di qualsiasi altro antico popolo semitico, a parte gli ebrei (*archeologia, *scrittura).

Bibliografia. R. Campbell Thompson e R.W. Hutchinson, *A Century of Exploration at Nine-*

veh, 1929; A. Parrot, *Nineveh and the Old Testament*, 1955, tr. it. L'esplorazione di Ninive è descritta appieno da A.H. Layard, *Nineveh and its Remains*, 1849; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 1875; R. Campbell Thompson *et al.*, *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 18, 1931, pp. 55–116; 19, 1932, pp. 55–116; 20, 1933, pp. 71–186; *Archaeologia* 79, 1929; *Iraq* 1, 1934, pp. 95–105; *Sumer* 23, 1967, pp. 76–80; *BA* 55, 1992, pp. 227–233, **in it.** *DIB*, pp. 952–953; A. Parrot, *Ninive e l'Antico Testamento*, Roma, 1972; P. Matthiae, *Ninive*, Milano, 1998; *Ninive: il palazzo senza eguali di Sennacherib*, cat. mostra, Torino, 2007. (D.J. Wiseman)

*Assiria; *Assurbanipal

NISROC

(Ebr. ***nisrōḵ***). La divinità nel cui tempio Sennacherib fu assassinato dai suoi figli mentre adorava (II Re 19:37; Is. 37:38). Il luogo dell'assassinio, menzionato anche nei registri assiri (*DOTT*, pp. 70–73), è identificato variamente con una delle città principali: Ninive, Assur o Cala. "Nisroc" potrebbe allora essere un modo di rendere il nome del dio nazionale assiro, Ashur (*cfr.* LXX *Esdrach*, *Asorach*, *JRAS*, 1899, p. 459). È stato suggerito che si tratti di una forma del nome del dio Nusku (dando per scontato una forma originale ***nswk***) da Marduk, o che ci sia un collegamento con gli stendardi militari a forma di aquila. (D.J. Wiseman)

NITRO

In Geremia 2:22 il nitro ("soluzione alcalina") è usato per purificare: mescolato all'olio formava una sorta di *sapone (*arti e mestieri, **III.** *h.*).

Bibliografia. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955. (J.D. Douglas)

NOB

Località menzionata in tre brani dell'AT, che potrebbero riferirsi tutti alla stessa località. In I Samuele 22:19 Nob si riferisce a una città di sacerdoti; con ogni probabilità i sacerdoti di Yahweh vi si erano rifugiati con l'efod dopo la cattura dell'arca e la distruzione di Silo (I Sam. 4:11). Davide visitò Nob dopo essere fuggito da Saul, quando Aimelec vi svolgeva le funzioni di sacerdote, e lì mangiò del pane consacrato (I Sam. 21:6). Quando Saul udì che il sacerdote di Nob aveva assistito il fuggitivo Davide, razziò il santuario e fece uccidere Aimelec insieme ad altri ottantacinque sacerdoti (22:9, 11, 18–19).

Isaia profetizzò che gli invasori assiri avrebbero raggiunto Nob, fra Anatot, 4 km. a nord–est di Gerusalemme e la capitale (Is. 10:32), e la città è menzionata anche in Neemia 11:32 come un villaggio che fu ripopolato dopo il ritorno dall'esilio.

Gli ultimi due riferimenti indicano una località nei pressi di Gerusalemme, probabilmente l'odierna Rās Umm eṭ–Ṭala' sulle pendici orientali del monte Scopus, a nord–est di Gerusalemme (Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956). S.R. Driver suggerisce una località sul Rās el–Mešāref, meno di 2 km. a nord di Gerusalemme, una vetta sulla cui sommità (818 m) il pellegrino scorge per la prima volta la città santa (790 m). (*Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 2 ed., 1913, p. 172). (R.A.H Gunner)

NOBA

(Ebr. ***nōḇaḥ***). **1.** Località amorea in cui si stanziò Noba (vedi **2**) e la sua gente, attribuendole il proprio nome (Num. 32:42). Se il nome amoreo Chenat indica l'odierna Kanawat (*Kanatha* di Eusebio) 96 km. a est del lago di Tiberiade, difficilmente potrebbe trattarsi della Noba di Giudici 8: 11, che dovrebbe essere sul monte Galaad. **2.** Un capo di Manasse (Num. 32:42). (J.P.U. Lilley)

NOD

Una terra a est dell'Eden o di fronte a esso (***qiḏmaṯ–'ēḏen*** Gen. 4:16), in cui Caino fu esiliato da Dio dopo aver ucciso Abele. Il nome (***nôḏ***) ha la stessa forma dell'infinito del verbo ***nûḏ*** (***nwd***),"spostarsi qua e là, vagare", il cui participio è usato in Genesi 4:14 quando Caino lamenta il fatto che egli diventerà un "vagabondo". Il nome è sconosciuto al di fuori della Bibbia, ma la forma e il contesto suggeriscono che si tratti di una regione dove non c'erano alternative alla vita da nomadi, come ancora oggi in diverse parti del Medio Oriente. (T.C. Mitchell)

NODAB

Tribù che è menzionata in I Cronache 5:19 conquistata da Ruben, Gad e dalla mezza tribù di Manasse; non si conosce altro. (J.D. Douglas)

NOÈ

L'ultimo dei dieci patriarchi antidiluviani ed eroe del rcconto del *diluvio. Suo padre Lamec aveva 182 anni (secondo il Pentateuco samaritano, 53 anni; secondo la LXX, 188) quando nacque Noè

(Gen. 5:28–29; Luca 3:36).

a) Nome

L'etimologia del nome, *nōaḥ*, è incerta, sebbene molti commentatori lo collegano al radicale *nwḥ*, "riposare". In Genesi 5:29 il nome è associato al verbo *nḥm* (tradotto "consolare"), con cui è probabilmente collegato etimologicamente, anche se il testo non lo richiede. L'elemento *nḥm* ricorre nei nomi personali amorei e nel nome Nahmizuli che compare in un frammento hurrita dell'epica di Gilgamesh trovato a Boğazköy, la capitale ittita in Asia minore.

b) Vita e carattere

Noè era un uomo giusto (Gen. 6:9, *ṣaddîq*), avendo la giustizia che proviene dalla fede (Ebr. 11:7, *hē kata pistin dikayosynē*, *lett.* "la giustizia secondo la fede"), e aveva una stretta comunione con Dio, come si intuisce dall'espressione "camminò con Dio" (Gen. 6:9). È descritto inoltre come un uomo impeccabile fra i suoi contemporanei (Gen. 6:9), i quali erano caduti a un livello morale molto basso (Gen. 6:1–5, 11–13; Matt. 24:37–38; Luca 17:26–27); Noè predicò loro la giustizia (II Pie. 2:5), ma senza successo, come mostrano gli eventi successivi. Come tutti i patriarchi, Noè fu benedetto con la longevità. Aveva 500 anni quando gli nacque il primo figlio (Gen. 5:32), 600 quando giunse il diluvio (7:11) e morì a 950 anni (9:28–29). Secondo l'interpretazione più accettata di Genesi 6:3, insieme con I Pietro 3:20, quando Noè aveva 480 anni, Dio lo informò che avrebbe distrutto l'umanità dalla terra, ma che avrebbe concesso un periodo di grazia di 120 anni, durante il quale Noè avrebbe dovuto costruire un'*arca, in cui avrebbe salvato i suoi familiari e una selezione rappresentativa di animali (Gen. 6:13–22). Fu probabilmente durante questo periodo che Noè predicò, ma non ci fu ravvedimento, cosi il diluvio venne e distrusse tutti tranne Noè, i suoi tre figli e le rispettive mogli (Gen. 7:7; I Pie. 3:20).

Dopo il diluvio Noè, che probabilmente era stato un agricoltore, piantò una vigna (Gen. 9:20; "E Noè, che era agricoltore, prese a piantare la vigna ..." è la traduzione preferibile) ed essendosi ubriacato, iniziò a comportarsi in maniera sconveniente nella sua tenda. *Cam, vedendo suo padre nudo, informò i suoi due fratelli, che lo coprirono, ma è probabile che Canaan, figlio di Cam, fece qualcosa di irriverente verso il nonno, perché quando si riprese, Noè lo maledisse (Gen. 9:20–27).

c) Il patto con Dio

Il patto sottinteso in Genesi 6:18 potrebbe essere interpretato come la salvezza di Noè, condizionata al fatto che avrebbe costruito l'arca e vi sarebbe entrato, disposizioni queste che egli adempì (v. 22). D'altro canto, potrebbe darsi che questo brano si riferisca semplicemente al patto che Dio stipulò con Noè dopo il diluvio, e che sigillò conferendo un nuovo significato all'arcobaleno (Gen. 9:9–17; *cfr.* Is. 54:9). Questo patto aveva le seguenti caratteristiche principali: era istituito interamente da Dio; era di portata universale perché si applicava non solo a Noè e alla sua discendenza, ma a ogni creatura vivente dopo di lui; era incondizionato e perenne. In esso Dio si impegnò, sulla base della sua benevolenza, di non distruggere mai più ogni carne con un diluvio.

d) Discendenti

Noè ebbe tre figli: *Sem, Cam e *Iafet (Gen. 5:32; 9:18–19; 10:1), che nacquero prima del diluvio e lo accompagnarono nell'arca. Ci viene detto che dopo il diluvio, per loro tramite "fu popolata tutta la terra" (*'ereṣ*) (Gen. 9:19). I loro discendenti in seguito si dispersero in un'area molto vasta, e alcuni di loro figurano nella *Tavola delle nazioni di Genesi 10.

e) Paralleli cuneiformi

Nei racconti del diluvio che sono stati preservati in accadico, il nome dell'eroe è Utnapishtim, che corrisponde al nome Ziusudra del racconto sumero risalente all'inizio del II mill. a.C., e che probabilmente è la fonte delle versioni accadiche. Sebbene nella versione principale dell'elenco sumero dei re siano nominati soltanto otto re prima del diluvio, fra cui non figura Ziusudra, altri testi elencano dieci re, il decimo dei quali è proprio Ziusudra, al quale è attribuito un regno di 36.000 anni. Lo stesso si ritrova in un racconto tardivo scritto in greco del sacerdote babilonese Berosso, il cui eroe del diluvio, Xisouthros, è il decimo fra i re antediluviani.

Bibliografia. J. Murray, *The Covenant of Grace*, 1954, pp. 12–16; E.A. Speiser, *Mesopotamian Origins*, 1930, pp. 160–161; H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, pp. 237–239; E. Laroche, *Les noms des Hittites*, 1966, p. 125; T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939, pp. 76–77 e n. 34; F.F. Bruce, *NIDNTT* 2, pp. 681–683, **in it.** *Noè, il diluvio universale e la preistoria dell'alleanza*, Calenzano, 1987; M. Buonfiglio, *Sulle tracce del diluvio*, Milano, 2004. (T.C. Mitchell)

NOMADI

Gruppo di persone che cambiano stagionalmente

l'area di residenza all'interno di un territorio più vasto che è da considerare come il loro territorio.

I. Nella Bibbia

Il primo nomade fu *Caino, che venne bandito dalla sua famiglia per diventare un vagabondo (Gen. 4). Diversi gruppi nomadi sono menzionati nella Tavola delle nazioni (Gen. 10). Fra i discendenti di *Iafet ci sono *Gomer (cimmeri), Madai (*medi), Mesec (forse frigi) e *Aschenaz (sciti), tutti popoli che probabilmente provenivano dalla steppa del nord. Chet, fra i discendenti di Cam, potrebbe corrispondere agli *ittiti dell'Asia minore, benché sia più probabile che si riferisca agli stati di neo–ittiti a nord della Siria che vennero dopo. Fra i discendenti di Sem sono elencati *Aram (aramaei), e diverse tribù arabe, alcune delle quali, provenienti dalla penisola arabica, hanno continuato a vivere come nomadi nel corso della storia.

Nel periodo patriarcale la stirpe eletta viveva una vita nomade. Non è certo se Abramo vivesse nella città di Ur quando fu chiamato da Dio. In seguito fu chiamato "l'ebreo" (Gen. 14:13), e ciò può significare che era uno dei khabiru (*ebrei) che vivevano fuori delle città forse in una condizione di dipendenza sociale. In una situazione del genere avrebbe potuto essere un uomo benestante, e indubbiamente lo era. Non si sa da quanto tempo lui e i suoi padri risiedessero in Ur, ma quando partì iniziò una vita da nomade, proseguita poi da Isacco e Giacobbe, prima che i figli d'Israele si stanziassero in Egitto (*cfr.* Ebr. 11: 9). Non si trattava dello spostamento stagionale e regolare dei nomadi in un determinato territorio, ma di un peregrinare di luogo in luogo; e, sebbene Abraamo avesse dei cammelli (*p.e.* Gen. 24, alcuni studiosi ritengono che i cammelli in epoca patriarcale siano anacronistici, si veda *cammello), le sue mandrie erano composte in gran parte da pecore e capre. Aveva anche asini (Gen. 22:3). Alcuni l'avrebbero classificato come un semi–nomade. Un'esistenza del genere si addiceva a quell'epoca, come rivelano gli archivi di *Mari. Tera e i suoi figli Naor e Aran, rimanendo a Caran, stabilirono legami con un altro gruppo nomade, gli aramei, come si evince dalla descrizione dell'antenato degli israeliti: "arameo errante" (Deut. 26:5).

Dopo aver sperimentato l'agiatezza di una vita sedentaria in Egitto, anche se in condizioni di subalterni, gli israeliti del tempo dell'esodo furono riluttanti a ritornare ai rigori della peregrinazione. I 40 anni nel deserto furono un episodio unico, perché senza la miracolosa provvidenza del cibo da parte di Dio, il numero delle persone sarebbe stato troppo grande per poter essere sostenuto con le risorse naturali.

Dopo lo stanziamento nella terra promessa per gli israeliti cessò la vita nomade vera e propria, ma nell'AT sopravvivono vari rimandi a essa. Per esempio, in molti casi si parla della casa come di una "tenda" (*p.e.*. Giu. 20:8; I Sam. 13:2; II Sam. 20:1; I Re 12:16). Per esprimere l'idea di alzarsi presto, si usa il verbo *šāḵam* (dalla radice all' hif'il che significa esattamente "caricare il dorso (delle bestie)", Giu. 19:9; I Sam. 17:20). Alcune metafore usate nella poesia ebraica suggeriscono una base culturale di tipo nomade: in Giobbe 4: 21 (RSV) lo spezzarsi di una corda di tenda significa morte; in Geremia 10:20 la rottura delle corde della tenda indica desolazione e, al contrario, una tenda ben piantata è sinonimo di sicurezza (Is. 33: 20); in Isaia 54:2 un popolo prospero è paragonato a una tenda che viene ampliata.

Dopo essersi stanziati nella terra, gli israeliti vennero a contatto con diversi gruppi nomadi. Gli aramei, entro la fine del II mill. si erano stanziati in gran parte nelle città–stato della Siria, cosicché la minaccia nomade veniva soprattutto dall'est e dal sud, dove i b^{e}*nê qeḏem* "i figli dell'Est" (*cfr.* Ez. 25:4) e popolazioni a loro associate come *madianiti, *amalechiti, *moabiti, *edomiti, *ammoniti e *chedariti approfittavano della debolezza dei territori. L'espansione commerciale di Salomone nel X sec. a.C. creò contatti con l'*Arabia e con i carovanieri di quella regione. Nel IX sec. Giosafat fu in grado di esigere il tributo dagli arabi (II Cro. 17:11), ma la famiglia di Ieoram fu portata via da questo popolo in una razzia (II Cro. 21:16–17). Per tutto il tempo della monarchia, gli arabi sono menzionati variamente (Is. 13:20; 21: 13; Ger. 3:2; 25:23–24; Ez. 27:21).

Dopo il ritorno dall'esilio, i commercianti nomadi stanziati sulle coste orientali del Vicino Oriente sono rappresentati da *Ghesem l'Arabo, che cercò di impedire la ricostruzione di Gerusalemme (Nee. 2:19; 6:6). Nei tempi del NT la vita nomade è esemplificata dal regno dei *nabatei.

Lo stanziamento nella terra fu accompagnato dalla corruzione morale. In questo contesto i profeti usavano l'ideale della vita nomade come figura di benessere spirituale. Essi condannavano i lussi della vita sedentaria (Am. 3:15; 6:8) e parlavano del ritorno alla semplicità dei primi giorni dell'Israele nel deserto (Os. 2:14–15; 12:9). È probabile che questo richiamo all'ideale del deserto fosse seguito di volta in volta, come mostrano gli esempi della comunità di Qumran (*rotoli del Mar Morto) nel periodo intertestamentario e, ai tempi del NT, da Giovanni Battista, da Gesù Cristo e dai suoi discepoli. Sebbene in quest'ultimo caso non si trattasse di un nomadismo in sen-

so stretto, era comunque una manifestazione di quel valore della vita nomade che era stato sempre tenuto come ideale dal popolo di Dio: essere pellegrini in questo mondo, evitando di accumulare tesori sulla terra (*recabiti; *chenei).

II. Stile di vita

Un gruppo nomade dipende per il suo sostentamento da mandrie di animali come il cavallo, il cammello, la pecora, la capra e il bue, ed è il bisogno di pascoli per queste mandrie a determinare gli spostamenti della comunità. Tale regime di vita è richiesto dal tipo di territorio che generalmente consiste in un'area stepposa o pianeggainte che fornisce la pastura temporanea nella stagione umida o fredda, e di oasi o altipiani dove si trova rifugio nella stagione secca. In condizioni normali una tribù nomade avrebbe un territorio proprio riconosciuto, spostandosi in diverse parti a seconda del ciclo stagionale. In questo modo ogni tribù o, soprattutto nelle aree più desolate, i gruppi minori, visitano annualmente il loro tratto di pascolo e ritornano ciclicamente nella stessa oasi o nello stesso altipiano. Le dimore mobili sono costituite da tende fatte di pelli, di feltro o lana, e gli utensili sono strettamente limitati. Ci sono differenze a seconda delle aree. Alcuni gruppi, soprattutto quelli che hanno mandrie di cammelli, abbandonano la pianura per un'oasi o un'altipiano solo quando sono costretti dalla siccità; altri, in particolare i pastori, hanno dimore semi–permanenti nelle oasi, e vi piantano addirittura dei raccolti, andando nella steppa solo quando il bisogno di pascoli per gli animali lo esige. Popolazioni di questo genere sono a volte definite semi–nomadi.

Un'economia del genere dipende dal mantenimento di un equilibrio preciso e la crescita della popolazione disturba tale equilibrio. Di conseguenza, un gruppo in crescita potrebbe invadere il territorio tradizionale di qualche popolo limitrofo, e il gruppo più debole potrebbe essere soppiantato, causando un effetto a catena che determinerebbe lo spostamento definitivo dei gruppi precari. Le comunità sedentarie agricole sono facile preda dei nomadi che possono stabilirsi come gruppo militare a danno delle popolazioni meno aggressive. Tuttavia in generale bastano poche generazioni perché i nuovi arrivati vengano assorbiti dalla cultura, meno aggressiva, dei popoli residenti nel luogo.

La situazione più vantaggiosa per un gruppo nomade è un paese variegato, in cui le città–stato e i loro territori circostanti coltivati sono separati da aree meno popolate di cui i nomadi possono disporre, stabilendo i loro accampamenti e sfruttando le popolazioni più vulnerabili, sia con incursioni sia svolgendovi servizi come mercenari o come operai.

Dalle esigenze della vita nomade derivano alcuni valori. La dipendenza reciproca dei membri di una tribù, insieme alla consapevolezza di un'orgine comune, portano a una grande solidarietà (*famiglia) e a pratiche concomitanti come le faide (*vindice di sangue) in caso di omicidi volontari o colposi. Il bisogno di mobilità delimita la proprietà a tutto ciò che è mobile, mentre la ricchezza è accumulata con il bestiame. I rigori della vita nomade portano anche a ospitare il viaggiatore e a gesti cavallereschi, poco comprensibili per l'agricoltore sedentario.

III. Il Vicino Oriente antico

Esistevano due aree principali in cui vivevano le popolazioni nomadi dei tempi antichi e che influenzavano le regioni più stanziali del Vicino Oriente. Erano la penisola dell'Arabia e la steppa della Russia meridionale. L'accesso dall'Arabia era più facile che non dalla steppa della Russia situata al di là di una barriera montuosa; per i nomadi dell'Arabia alcune delle oasi visitate stagionalmente erano situate ai margini estremi delle aree del Vicino Oriente abitate in modo stabile.

a) I nomadi del sud

È probabile che l'Arabia fosse la patria dei semiti (popoli di lingua semitica), e siccome sin dai tempi primitivi in Mesopotamia gli accadi semitici formavano parte della popolazione, si può dedurre un'influenza continua di nomadi provenienti dalla penisola arabica. La nostra conoscenza dell'arrivo dei nomadi dall'Arabia dipende dai dati disponibili. I documenti scritti provenienti da Canaan sono scarsi, quelli dalla Siria danno informazioni incomplete, ma quelli provenienti dalla Mesopotamia sono più ampi. Tuttavia in Mesopotamia i documenti più completi provengono da periodi di maggiore potenza politica, quando cioè si resisteva meglio all'intrusione dei nomadi e, infatti, secondo i documenti, la strada d'accesso alla Mesopotamia più segnalata era quella che proveniva dal nord (sebbene si possa dedurre un'infiltrazione pacifica anche dall'ovest). La prima parte del II mill. a.C., in seguito alla caduta della terza dinastia di Ur, fu un periodo di debolezza per Babilonia e di consecutive invasioni di nomadi dal nord, in ragione delle quali alcune popolazioni, in particolare gli *amorei, si stabilirono alla fine come dinastie regnanti nelle città di Babilonia. Durante il periodo della più grande di queste dinastie, la I di Babilonia, gli archivi diplomatici scoperti nella città di *Mari sul medio Eufrate danno un'idea della situazione della Mesopota-

mia–Siria settentrionale, dove le città–stato erano separate da territori occupati da gruppi nomadi. Un gruppo noto come gli ananei (Ḫanu) fornì al re di Mari truppe mercenarie e, sebbene avessero vissuto in accampamenti, alcuni di loro iniziarono a stabilirsi in dimore fisse. Furono più turbolenti gli iaminiti (un nome a volte letto come Bini–Yamin, anche se il termine scritto più probabilmente si leggeva *mārū yamīn*, [*Beniamino], TUR [pl]–*ya–mi–in*), che si diffusero nell'area stepposa fra il fiume Khabur e l'Eufrate e più a ovest, in particolare vicino a Caran; spesso sono menzionati per le loro incursioni contro gli insediamenti e le città. Anche i sutei (*Sutû*) fecero incursioni più a sud, in particolare sulle strade commerciali che collegavano l'Eufrate alla Siria. Un altro gruppo, i khabiru (*ebrei), che vengono menzionati nella seconda metà del II mill. nei documenti provenienti da Nuzi, Alalakh, Hattusa, Ugarit, el–Amarna e nei documenti egiziani, erano già conosciuti (XVIII sec. a.C.) nelle lettere di Mari e nei documenti dello stesso periodo da Alalakh, Cappadocia e Mesopotamia meridionale. Questi popoli che figurano ora come predoni, ora come coloni nelle città, ora come truppe mercenarie e ora come operai o persino schiavi, sembrano essere stati nomadi o semi–nomadi.

Questi sono i principali gruppi nomadi menzionati negli archivi di Mari di questo periodo, ma sono senza dubbio tipici di popoli di altri periodi che minacciavano le città–stato isolate, particolarmente nel nord della Mesopotamia e in Siria–Canaan. Alcuni erano probabilmente più lavoratori itineranti che predoni, e un gruppo del genere è raffigurato su un dipinto murale del XIX sec. a.C. dipinto a Beni Hasan in Egitto (si veda *IBA*, tav. 25).

Nei secoli successivi un altro gruppo nomade diffusosi in tutto il Vicino Oriente e in *Egitto fu quello degli Hyksos, e ancora durante il II mill., cominciò a emergere un altro gruppo, gli *aramei insieme agli Aḫlamu, collegati ai primi,. Durante i secoli a cavallo fra il II e il I mill. a.C., questi e altre popolazioni affollarono l'Asia occidentale, bloccando il crescente dominio dell'Assiria, e fondando molte città–stato nell'area della Siria e della Mesopotamia settentrionale.

Questi gruppi di nomadi sono i più importanti conosciuti dai documenti scritti e probabilmente in origine provenivano dalla penisola arabica. Provenienti più direttamente dalla penisola erano i gruppi di arabi (*Arabia), menzionati nelle iscrizioni assire e raffigurati nei bassorilievi: cavalcavano cammelli e vivevano in tende. Più tardi, nel I mill. a.C., in luoghi come Petra e Palmira, si insediarono tribù arabe che ricavavano profitto dal traffico delle carovane.

b) Nomadi settentrionali

L'accesso al Vicino Oriente era più difficile per i nomadi del nord che abitavano la steppa russa meridionale; l'ingresso principale era fra il mar Caspio e il mar Nero, verso l'Asia minore e l'Iran. I segni dell'afflusso di nomadi del nord si trovano già nella metà del III mill., presso le "Tombe Reali" di Alaca Hüyük nell'Asia minore centrale, dove un'aristocrazia guerriera si era imposta sulla popolazione agricola. Questi erano i predecessori degli ittiti che parlavano una lingua indoeuropea e che stabilirono un impero in Asia minore nel II mill. a.C. È chiaro che, come gli ittiti, anche altri fra gli invasori dal nord erano di lingua indoeuropea. Nel II mill. a.C. i cassiti in Babilonia e i dominatori di Mitanni nella Mesopotamia del nord, rivelano le loro origini indoeuropee grazie ai nomi e ad alcuni elementi del loro vocabolario. Questi popoli furono fra i primi ad introdurre il *cavallo e il *carro in Asia occidentale, conoscenze queste probabilmente sviluppate nella steppa. Nell'ultima parte del II mill. a.C. i frigi in Asia minore replicarono il modello di un'aristocrazia guerriera dominante, e in seguito troviamo i cimmeri come bellicosi predoni. Nel I mill. i medi e i persiani dominavano in Iran, quest'ultimi fondarono un impero che dominò l'intero Vicino Oriente. Nelle iscrizioni assire i gruppi primitivi dei predoni bellicosi sono noti come Umman–manda (*Assiria).

Bibliografia. *Generale:* C.D. Forde, *Habitat, Economy and Society*, 4 ed., 1942, pp. 308–351. *Bibbia:* R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 3–15, 519–520, tr. it. Genova, 1964; D.J. Wiseman, *The Word of God for Abraham and Today*, 1959, pp. 10–12; *DBS* 6, coll. 541–550. *Vicino Oriente Antico:* J.R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, orig. it. *Chi furono i semiti*, Roma, 1957; T.T. Rice, *The Scythians*, 1958, esp. pp. 33–55; M.B. Rowton, "Autonomy and Nomadism in Western Asia", *Or* 42, 1973, pp. 247–258; "Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apirū–'Ibrîm", *JNES* 35, 1976, pp. 13–20, **in it.** F. Gabrieli, a cura di, *L'Antica Società Beduina*, Roma, 1959; U. Fabietti, *Nomadi del Medio Oriente: un'analisi dell'organizzazione sociale*, Torino, 1982; (T.C. Mitchell)

*Straniero; *Tenda

NOME

Nella Bibbia non è insolito trovare la pratica, oggi

del tutto comune, di attribuire un nome a un figlio semplicemente perché piace ai genitori. Quale altro motivo ci dovrebbe essere nel chiamare una bambina Debora (che significa "ape", Giu. 4:4) oppure Ester (ebr. ***h^{a}ḏassâ***, "mirto")? Persino quando il nome contiene sentimenti forti, di tipo morale o religioso, sarebbe esagerato supporre che i genitori lo attribuissero avendo in mente quel preciso significato e non perché lo preferissero a qualche altro nome. Si potrebbe, per esempio, fare qualche congettura negativa su un nome come Aicam ("mio fratello è risorto"), per indicare un tragico lutto prematuro verificatosi in una famiglia che la nascita di un un altro figlio avrebbe potuto alleviare; tuttavia, è un nome che ha solo la caratteristica di avere un suono piacevole, e in assenza di prove contrarie possiamo dire che lo si sarebbe potuto scegliere solo per questo motivo.

Nondimeno, nonostante il rischio di essere troppo sofisticati nel nostro approccio alla pratica dell'attribuzione dei nomi nella Bibbia, è fuori dubbio l'esistenza di una base concettuale molto consistente. Anche se il concetto raffigurato dal nome sembra non aver influito (almeno per quanto ne sappiamo) sulla scelta del nome all'inizio, spesso il significato del nome era confermato nel corso della vita della persona che lo portava. Per esempio, mentre la scelta dei nomi dei figli di Isaia fu deliberata, sapendo che essi avrebbero incarnato alcuni aspetti della parola che Dio indirizzò al suo popolo (Is. 7:4; 8:1–4), il nome dello stesso profeta ("Yahweh salva"), attribuito forse casualemente, non avrebbe potuto essere scelto meglio per *questo* profeta. Sarebbe comunque un affronto alla concezione biblica dei nomi e della loro attribuzione ridurre la scelta fatta dai genitori al puro caso o a una semplice coincidenza: il legame fra nome e persona era intimo e molto dinamico.

I. Nomi significativi

Da quanto si evince in tutta la Bibbia non sembra essere una coincidenza il fatto che il grande profeta che annunciò la salvezza abbia un nome così affine al tema della salvezza. La Bibbia vede la provvidenza di Dio come causa che determina tutto il corso della vita; il nome rappresenterebbe una parola divina che da quel momento in poi plasma colui che lo porta e la cui vita esprime il senso di quella parola. Questa è la concezione dinamica dei nomi e della loro attribuzione che si evince da tutta la Scrittura e che differisce in maniera sostanziale dalla nostra idea statica del nome. Le seguenti sette categorie coprono la maggior parte delle circostanze inerenti l'attribuzione dinamica del nome:

a) Il nome che definisce una posizione sociale. A proposito della donna appena presentatagli, l'uomo disse che si sarebbe chiamata "donna", accordandole quindi una posizione sociale paritaria (o meglio, complementare) a quella sua, di marito: lui è ***'îš***; lei è ***'iššâ***. In generale, nell'attribuzione dei nomi biblici vi è una funzione di autorità, *p.e.*: nell'imposizione da parte del Creatore (Gen. 5:2) del nome "uomo" alla coppia, nella scelta dei nomi degli animali da parte dell'uomo, nella sua funzione di signore della creazione (Gen. 2:19–20), nella scelta dei nomi dei figli da parte dei genitori, nel cambiamento del nome di un re sconfitto (II Re 23:34). Ma in Genesi 2:23 "l'uomo" riconosce la sua funzione complementare condividendo il dominio del mondo conferitogli da Dio (Gen. 1:28–30).

b) Il nome che ricorda una circostanza. La nascita del suo primogenito fu per Eva un evento importantissimo, in quanto segnò l'adempimento della promessa di un seme vittorioso; perciò "con l'aiuto di Yahweh" (Gen. 4:1: ciò significa che Dio ha adempiuto la sua promessa di darle un figlio) ella ha "acquistato possesso" (verbo ***qānâ***) di un figlio che perciò chiamerà "Caino" (***qayin***).

c) Il nome che descrive un evento. A volte i nomi descrivono una situazione: *p.e.* Babele (Gen. 11:9) o Peleg (10:25). Entrambi hanno questa qualità, ma essa è più evidente nel caso di Babele: il nome in effetti costituiva una parola pronunciata da Dio. Gli uomini avevano già ravvisato la propria tendenza a separarsi o a disperdersi (11:4) e con il loro progresso tecnologico (v. 3) pensarono di risolvere la situazione autonomamente. Il giudizio divino si scaglia contro la fiducia dell'uomo che crede di potersi salvare con la propria tecnica; la parola che impone ufficialmente alla razza umana la menomazione che temeva (v. 8) è intessuta nelle cose terrene del toponimo "Babele", ossia "confusione", confusione che da questo momento sarà il simbolo della malvagità nella storia biblica (*cfr.* Is. 13:1; 21:1–10; 24:10; Apoc. 18:2; *Babilonia).

d) Il nome che descrive una circostanza. Isacco ricevette questo nome a causa della risata dei suoi genitori (Gen. 17:17; 18:12; 21:3–7); Samuele, per la preghiera di sua madre (I Sam. 1:20); Mosè, perché la sua matrigna–principessa lo trasse dalle acque (Es. 2:10); Icabod, perché la gloria si era allontanata, indizio significativo dell'allontanamento del favore divino (I Sam. 4:21); Giacobbe, a causa della posizione dei gemelli alla nascita (Gen. 25:26). In molti di questi casi la Bibbia fornisce questa indicazione per insegnare che tali avvenimenti "casuali" avevano un valore simbolico: la vittoria al mar Rosso rende Mosè l'uomo ve-

ramente emerso dalle acque; la storia di Samuele è precisamente la storia dell'uomo che sapeva che la preghiera ottiene risposte, e così via. In altre parole, esiste un legame continuo fra l'attribuzione di un nome e il dinamismo dell'onnipotente Parola di Dio, che porta a compimento ciò che il nome esprime.

e) La trasformazione (o alterazione) del nome. I nomi venivano cambiati per dimostrare che nella vita della persona in questione era accaduto qualcosa di nuovo, che era terminato un capitolo della sua esistenza e ne stava iniziando uno nuovo. Questa trasformazione solitamente esprime speranza e promessa, ma all'inizio di questa categoria dobbiamo segnalare la triste trasformazione di *'îššâ* (Gen. 2:23) in Eva (Gen. 3:20): da espressione di eguaglianza di stato e di complementarietà di rapporti, il nome diviene ora un nome che esprimeva la sua funzione. Il primo indicava quanto il marito vedeva in lei (suscitandogli gioia), mentre il secondo esprimeva il motivo per cui l'avrebbe usata, dominandola per rispondere ai suoi desideri (Gen. 3:16). Alla stessa categoria tuttavia appartiene la trasformazione del nome Abramo in Abraamo, a indicare l'esordio di un uomo nuovo con nuovi poteri: lo sterile Abramo (il cui nome "padre elevato" era solo un'amara ironia) diventa Abraamo che, sebbene non significhi grammaticalmente "padre di molte nazioni", ha assonanza con parole che solitamente esprimono tale idea. Molti nomi significativi operano semplicemente sulla base di una simile assonanza. Lo stesso accade il giorno della nascita per Benoni, che diventa Beniamino (Gen. 35:18): un nome che descrive una circostanza dolorosa e di perdita, viene trasformato in un nome–*status* di "figlio della destra". L'attribuzione da parte del Signore Gesù del nome Pietro (Giov. 1:42; *cfr.* Matteo 16:18) è significativa quanto la scelta, presumibilmente da parte di Saulo stesso, di chiamarsi Paolo (Atti 13:9).

f) Il nome che contiene una predizione o un ammonimento. I due figli di Isaia sono un esempio di questa classe di nomi. Vale la pena osservare quanto il profeta fosse certo della Parola di Dio di cui era portavoce, al punto di essere disposto a fissarla nei figli, i quali diventarono così gli esempi più eloquenti di oracoli dell'AT presentati con gesti simbolici (*profezia). Isaia 7:3; 8:1–4, 18. In II Re 24:17 anche il nome Sedechia incarna l'elemento della giustizia (*ṣedeq*, "giustizia") che il faraone esige sia praticata dal nuovo re. L'attribuzione dell'appellativo "Boanerges" a Giacomo e Giovanni da parte del Signore, fu anche un avvertimento contro l'inaccettabile elemento del fuoco nel loro zelo (Mar. 3:17; *cfr.* Luca 9:54) e ancora una volta il nome si dimostrò un'efficace parola divina.

g) Nomi che esprimono supplica e nomi teofori. Per esempio un nome come Nabal (*nab̲āl*, "stolto") (I Sam. 25:25) attribuito, presumibilmente, sulla base di una preghiera della madre: "Che non sia uno stolto". È probabile che molti nomi teofori fossero in origine un'invocazione; questa ipotesi la si può sostenere per la maggior parte dei nomi basati sul tempo imperfetto del verbo ebr: così Ezechiele ("Possa Dio rafforzare!"); Isaia ("Possa Yahweh salvare!"). Persino quelli la cui traduzione diretta costituisce un'affermazione (*p.e.* Ioacaz, "Yahweh ha afferrato") sono probabilmente il prodotto delle pie aspirazioni dei genitori, non sempre realizzate come nel caso citato di Nabal (*cfr.* I Sam. 25) o quello del re Acaz il cui nome è probabilmente un'abbreviazione di "Ioacaz": sarebbe un'ipotesi plausibile pensare che l'elemento teoforo sia stato deliberatamente omesso dal nome di un re il cui operato era politicamente astuto ma spiritualmente inetto.

L'attribuzione del nome al Signore Gesù Cristo non si accorda con alcuna delle categorie precedenti. Sulla base delle profezie dell'AT (Matt. 1:23, *cfr.* Is. 7:14; Luca 1:31–33, *cfr.* Is. 9:6–7) il nome Gesù è un nome–*status*, che qualifica chi lo porta come Dio, nato da una vergine e re promesso della stirpe di Davide. È significativo che la prima persona menzionata nel NT riceve non un nome contenente una predizione, bensì un nome che esprime adempimento: gli scopi di Dio sono portati a compimento. Il nome Gesù è, però, una predizione che preannuncia ciò che lui stesso farà. Questo è in sé significativo, perché i nomi che nell'AT esprimevano una predizione, preannunciavano ciò che Yahweh avrebbe fatto e, insieme con chi li portava, indicavano l'azione proveniente dall'esterno. Gesù, invece, è lui stesso il compimento di ciò che il suo nome esprime.

II. Il nome di Dio

Abbiamo visto che a livello umano un nome non serve solo per etichettare ma è in grado di modellare potentemente chi lo riceve. La cosa è ancora più evidente nel caso del "nome di Dio" (*Dio, nomi) il cui concetto sta al centro della Bibbia. Un "nome divino" non è una nozione soltanto biblica. Fra gli antichi greci, per esempio, Esiodo cercò di comprendere più a fondo gli dèi studiando i loro nomi, un esercizio che potrebbe considerarsi, per quanto concerne il vero Dio, un'impresa centrale per una teologia biblica.

Nell'AT, i patriarchi conoscevano il loro Dio per mezzo dei suoi titoli (Gen. 14:22; 16:13; 17:1), fra il quali c'era quello di Yahweh, non anco-

ra spiegato. L'importanza di Mosè e dell'esodo sta nel fatto che Yahweh, fino ad allora niente più che un'etichetta, si rivelò non solo come un titolo, per quanto esaltato, ma come un nome personale. La rivelazione contenuta nel nome fu svelata e confermata dagli eventi dell'esodo, dalla redenzione del popolo di Dio, dall'istituzione della Pasqua e dal passaggio del mar Rosso. Nel NT l'evento analogo è l'opera redentrice di Gesù. Con essa coincide la rivelazione del "nome" definitivo di Dio come Dio trino: Padre, Figlio e Spirito Santo. Quest'opera iniziò con il pubblico esordio del ministero di Gesù nel momento in cui, al suo battesimo, iniziò deliberatamente a identificarsi con i peccatori (*cfr.* Mar. 1:9–11). Giovanni vede il significato di tutto ciò quando, all'indomani del suo battesimo, associa deliberatamente Gesù all'Agnello di Dio (Giov. 1:29–36). Questo accostamento dovrebbe metterci in guardia contro l'identificazione del Dio dell'AT (Yahweh) con la rivelazione di Dio Padre nel NT. Yahweh è piuttosto la Trinità non ancora rivelata pienamente come tale (*incognito*).

Nella sua forma, il nome divino *Yahweh* è sia un indicativo semplice sia un indicativo causativo del verbo "essere" in ebraico, che significa "egli è (vivo, presente, attivo)" o "egli porta all'esistenza". La formula in cui è rivelato il nome (Es. 3:14, *Io sono colui che sono*) significa o "Io rivelo la mia presenza attiva come e quando voglio" oppure "Io causo ciò che scelgo di far accadere". Nel contesto di Esodo 3—20 ciò si riferisce sia agli eventi dell'esodo in cui Yahweh è attivamente presente (infatti sono stati causati da lui), sia all'interpretazione teologica degli stessi eventi che vedono Mosè come protagonista (Es. 3:1–4:17; 5:22—6:8). Yahweh è quindi il Dio della rivelazione e della storia e si rivela in particolare come il Dio che salva il suo popolo (secondo la promessa del patto) e riduce al silenzio quelli che si oppongono alla sua parola.

Per quanto sia ricca questa rivelazione del nome di Dio, tuttavia nel nome divino c'è un chiaro elemento di segretezza. La formula *Io sono colui che sono* afferma soltanto che Dio conosce la propria natura: testimonia la sovranità di Dio nella rivelazione di sé stesso. Se qualcosa va detta, sarà lui a dirla; e lui dirà solo ciò che vuole (*cfr.* Gen. 32:29; Giu. 13:17). Questo fatto non ha nulla a che fare con concezioni magiche. Nel mondo pagano circostante si supponeva che conoscere il nome di un dio conferisse un qualche potere su quel dio, estensione logica, questa, dell'idea secondo cui "nominare" era un atto compiuto tipicamente da un essere superiore. Yahweh non negò la rivelazione di sé stesso per paura che l'uomo potesse avere qualche potere su di lui. Piuttosto, la rivelazione di sé fa parte di un programma di privilegio riservato per il suo popolo, secondo cui la relazione "formale" espressa con titoli diventa una relazione altamente personale con un Dio che ha dato al suo popolo la libertà di chiamarlo per nome. Ciò che fino a un certo punto è nascosto rimane tale soltanto perché il momento della rivelazione completa non è ancora arrivato.

Tuttavia, ciò che era già noto non era una sorta di falsità che più tardi sarebbe stata scartata, né una verità parziale che attendeva il suo completamento (*cfr.* "tale è il mio nome in eterno", Es. 3:15), ma una reale espressione della verità che sarà rivelata pienamente in seguito. Il "nome" di Dio è al centro della rivelazione progressiva.

Sebbene il nome non conferisca "potere" in senso magico (*cfr.* Atti 19:13–17), bisogna comunque dire che la conoscenza del nome porta le persone a un rapporto totalmente nuovo con Dio. Esse sono suoi amici intimi, perché "conoscere per nome" significa appunto questo (*cfr.* Es. 33:12, 18–19, Giov. 17:6). Tocca alla controparte divina iniziare il rapporto sin qui descritto: collettivamente e individualmente il popolo di Dio è "chiamato con il suo nome" (*cfr.* II Cro. 7:14; Is. 43:7; Ger. 14:9; 15:16; Am. 9:12).

Inoltre, il motivo che sta dietro questa iniziativa divina è spesso attribuitó al fatto che il SIGNORE agisce "per amore del suo nome" (*cfr.* specialmente Ez. 20:9, 14, 22, 44) mediante prodigi, "per farsi un nome" (II Sam. 7:23; Nee. 9:10). Quindi il nome riassume ciò che Dio è in sé (tutto ciò che è vero di lui e delle motivazioni dietro le sue azioni) e anche ciò che Dio è per gli altri, quando permette loro di conoscere il suo nome (e quindi di conoscere la sua verità) e condivide il suo nome con loro (permettendo loro di entrare in comunione con lui).

La Scrittura presenta almeno cinque aspetti inerenti la rivelazione del nome di Dio:

a) Giovanni esprime il lato umano dell'esperienza che si fa con Dio, sottolineando il "credere nel nome" (Giov. 3:18; I Giov. 3:23), vale a dire l'adesione personale al Signore Gesù, in quanto il nome rivela l'essenza della sua persona e della sua opera.

b) Quelli che fanno parte del popolo di Dio sono "custoditi" nel suo nome (Giov. 17:11), e qui si adotta l'immagine tipica dell'AT del nome come una forte torre (Prov. 18:10) alla quale si può correre per trovare rifugio, come anche il cognome che un marito dà a sua moglie, con il quale egli garantisce di provvedere per lei e di proteggerla. Quando si dice che i cristiani sono "giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo" (I Cor. 6:

11) l'implicazione è la stessa: il nome, come l'immutabile natura di Gesù e la somma di tutto ciò che egli è e ha compiuto, è la base del possesso sicuro di tutte le benedizioni in esso racchiuse.

c) La presenza di Dio in mezzo al suo popolo è assicurata dal fatto che egli vi pone il suo nome (*cfr*. Deut. 12:5, 11, 21; 14:23–24; 16:2, 6; II Sam. 7:13). Si è insistito senza ragione sul fatto che nell'AT esiste una distinzione fra la "teologia del nome" e la "teologia della gloria", ma in realtà esse non sono che due modi per esprimere la stessa verità. Quando Mosè volle vedere la gloria di Yahweh, scoprì che la gloria doveva essere espressa per mezzo del nome (Es. 33:18–34:8). Il libro del Deuteronomio non sostituisce affatto una nozione rudimentale di gloria a una più raffinata relativa al nome: piuttosto, la "gloria" tende a rendere tangibile il "senso" reale della presenza di Dio, compreso il fatto che egli è inavvicinabile e ineffabile; il "nome" esprime verbalmente ciò che negli attributi di Dio è ineffabile, in quanto il Dio della Bibbia non si rivela con segni senza senso ma con dichiarazioni intelligibili.

d) L'espressione "il suo santo nome" definisce il nome di Dio più spesso di quanto non facciano tutti gli altri aggettivi qualificativi messi assieme. Fu questo senso di sacralità del nome che portò alla fine all'ottuso rifiuto di usare il nome "Yahweh", provocando una grave perdita del senso del nome divino nelle traduzioni della Bibbia. In realtà la "sacralità" del nome non dovrebbe escluderne l'uso, ma evitarne l'abuso: è questo il motivo per cui la rivelazione del nome divino non va confusa con l'idea di "un potere acquisito nella sfera del divino". Ben lungi dal poter usare il nome per controllare Dio, è il nome che controlla l'uomo, sia nel culto (Lev. 18:21) sia nel servizio verso gli uomini (Rom. 1:5). Il "nome" è la motivazione del servizio, il messaggio stesso (Atti 9:15) e la fonte di potenza (3:16; 4:12).

e) In tutta la Bibbia la preghiera si basa sul nome di Dio: Salmo 25:11; Giovanni 16:23–24.

f) Il NT associa strettamente il battesimo al nome sia del Dio trino (Matt. 28:19) sia del Signore Gesù (*p.e.* Atti 2:38). La differenza fra queste due formule sta nel fatto che la prima evidenzia la totale realtà della natura e del proponimento divini e la totalità delle benedizioni designate per il battezzando; la seconda evidenzia il mezzo efficace che permette di ottenere tutto questo: la sola mediazione di Gesù.

Bibliografia. *s.v.* J.J. von Allmen, *The Vocabulary of the Bible*, 1958, tr. it. *VB*, pp. 305–330; *IDB*, 1962, e succ. Vol., 1976; *vedi anche*, J. Pedersen, *Israel* 1 e 2, 1926, pp. 245–259; J. Barr, "The Symbolism of names in the OT", *BJRL* 52, 1969–1970, pp. 11–29; L. Hartman, "Into the Name of Jesus", *NTS* 20, 1973–4, pp. 432–440; J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; R. de Vaux, "The Revelation of the Divine Name YHWH", in J.I. Durham e J.R. Porter, *Proclamation and Presence*, 1970, pp. 44, 48–75; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, pp. 37–44; G.T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, pp. 33, 122ss., **in it.** *DTAT*, 2, coll. 845–869; *GLNT*, 8: 681ss., 5:1391ss.; H. Bietenhard, *DCBNT*, 1081–1087; *DIB*, pp. 953–959; A. Spreafico, *Il nome di Dio*, Milano, 2002. (J.A. Motyer)

*Dio, nomi; *Gesù Cristo, titoli

NUBE, NUVOLA

La regolarità delle stagioni nell'area mediterranea consente di dare un significato climatico alle nuvole. Tuttavia, a parte la direzione dei venti e l'influenza che hanno sulle condizioni meteorologiche e il colore del cielo al tramonto, non ci sono indicazioni che gli ebrei comprendessero il significato dei segni meteorologici.

Le nuvole erano riconosciute come segno di pioggia in arrivo, per cui nel corso della stagione piovosa, durante l'inverno, le correnti d'aria che portavano le piogge erano associate a nuvole provenienti dal Mediterraneo: "quando vedete una nuvola venire su da ponente" (Luca 12:54). Questo è il motivo per cui il servo di Elia guardò verso il mare per avere le prime avvisaglie della fine della siccità (I Re 18:44). Verso la fine della stagione delle piogge, in aprile maggio, la "nuvola di pioggia primaverile" (Prov. 16:15) rappresentava la serenità sul volto del re, perché provvedeva l'umidità necessaria a far sì che le spighe di grano si gonfiassero giungendo a maturazione. Al contrario, le "nuvole senza acqua, portate qua e là dai venti" (Giuda 1:12) portavano da est e da sud–est aria calda del deserto, lo scirocco o Khamsīn. Le nuvole e i venti senza pioggia (Prov. 25:14), il "calore diminuito dall'ombra d'una nuvola" (Is. 25:5) e "il cielo di rame" (Deut. 28:23), sono vivaci descrizioni delle tempeste di sabbia.

Le nuvole trasportate dalla brezza del mare di dissolvono rapidamente allorché incontrano l'aria secca proveniente dall'entroterra, per cui la "nuvola del mattino" (Os. 6:4) simboleggiava qualcosa di transitorio, la prosperità dell'uomo (Giob. 30:15) e la vita umana (7:9), ma anche l'efficacia del perdono divino (Is. 44:22).

Il cielo normalmente luminoso di Israele faceva risaltare l'immagine delle nuvole come causa di copertura e oscuramento (Ez. 32:7), e da qui si comprende anche la descrizione di II Samuele

23:4 della gioia provata in un "mattino senza nuvole". Come la nuvola che nasconde il sole, anche il favore divino può essere impedito, così come la preghiera (Lam. 2:1; 3:44). Giobbe prega che le nuvole possano nascondere il giorno in cui è nato (Giob. 3:5).

Le nuvole frequentemente stanno a significare l'intera volta del cielo: "l'arco apparirà nelle nuvole" (Gen. 9:14). Esse rappresentano anche quell'ambito di conoscenza parziale, quella gloria nascosta, per cui nel loro movimento si celano dei disegni misteriosi di Dio (Giob. 36:29; 37:16; 38:37; Sal. 78:23). Una nuvola cela il Signore all'ascensione (Atti 1:9) e alla trasfigurazione (Matt. 17:5; Mar. 9:7; Luca 9:34) e sono le nuvole che annunciano il ritorno di Cristo (Apoc. 1:7). Per gli israeliti la nuvola della presenza di Dio era intimamente collegata al loro simbolismo religioso (Es. 13:21; 40:34; I Re 8:10). (J.M. Houston)

NUMERI, LIBRO

Nella tradizione sinagogale il nome di questo libro derivava dalla sua prima parola (*way^e^dabbēr*, "e parlò"; oppure *b^e^midbar*, "nel deserto"). I traduttori della LXX lo chiamarono *arithmoi*, "numeri". Per le altre quattro parti del Pentateuco sono usati solitamente i nomi greci; per il libro in esame, in alcuni casi il greco è stato tradotto nella lingua del paese: "Numeri" (it.),"Nombres" (fr.) "Numbers" (ingl.).; in altri paesi si usa la traduzione latino del nome greco: "Numeri". Il libro prende il nome dal contenuto dei primi capitoli (e del cap. 26), che contengono molti numeri, specialmente di censimenti.

I. Sommario dei contenuti

a) Censimento degli israeliti. Schieramento delle tribù (1:1—4:49).
b) La legge riguardante la gelosia, la legislazione per i nazirei e altre leggi (5:1—6:27).
c) Le offerte per la consacrazione del tabernacolo (7:1–89).
d) Il candelabro. La consacrazione dei leviti; il loro periodo di servizio (8:1–26).
e) La seconda Pasqua; la nuvola, le due trombe d'argento (9:1—10:10).
f) La partenza dal Sinai (10:11–36).
g) Tabera. Le quaglie. I 70 anziani (11:1–35).
h) Miriam e Aronne contro Mosè (12:1–16).
i) Le dodici spie (13:1—14:45).
j) Vari comandamenti riguardanti, tra le altre cose, le offerte di carne e le offerte volontarie, le offerte per i peccati di ignoranza, e i comandamenti relativi alle violazioni del sabato (15:1–41).
k) Core, Datan e Abiram. La verga fiorita di Aronne (16:1—17:13).
l) Posizione dei sacerdoti e dei leviti (18:1–32).
m) L'acqua della separazione per la purificazione dai peccati (19:1–22).
n) La morte di Miriam. Meriba (20:1–13).
o) Edom rifiuta di far passare Israele. Morte di Aronne (20:14–29).
p) La guerra a Corma. Il serpente di rame. Le pianure di Moab. La lotta contro Sicon e Og (21:1–35).
q) Balaam (22:1—24:25).
r) Baal–Peor (25:1–18).
s) Il secondo censimento (26:1–65).
t) I diritti di eredità per le figlie. Il successore di Mosè (27:1–23).
u) I comandamenti relativi alle offerte. I voti delle donne (28:1—30:16).
v) La vendetta contro i madianiti (31:1–54).
w) La spartizione della terra sul lato est del Giordano (32:1–42).
x) I luoghi in cui Israele si accampò durante il viaggio nel deserto (33:1–49).
y) Indicazioni concernenti la conquista di Canaan. I confini di Canaan. Regolamenti sulla divisione della terra. Le città dei leviti. Città di rifugio (33:50—35:34).
z) Il matrimonio delle figlie che avevano un'eredità (36:1–13).

II. Paternità e data

Molti studiosi oggi ritengono che la tradizione secondo la quale Mosè è l'autore di tutto il libro vada seriamente messa in dubbio. Essi attirano l'attenzione sulle seguenti considerazioni. Soltanto per il capitolo 33 è menzionata un'attività letteraria di Mosè (v. 2, *cfr.* 5:23; 11:26); nel resto di Numeri non se ne fa menzione. Per la tesi tradizionale, si veda *p.e.* Deuteronomio 31:9. Diversi dati presuppongono che sia stato scritto in un periodo successivo a Mosè, o per lo meno da un autore diverso da Mosè; si vedano 12:3; 15:22–23 (Mosè menzionato in terza persona); 15:32; 21:14 (forse il "libro delle guerre del SIGNORE" ha origine in un periodo post–mosaico); 32:34–42. Tuttavia, il libro afferma ripetutamente che le regole e le leggi furono date grazie all'intervento di Mosè (e di Aronne), 1:1 *ecc.*; è chiaro, inoltre, che le leggi e le disposizioni danno l'impressione di essere state eseguite durante il peregrinare nel deserto (5:17; 15:32–36, *ecc.*). D'altronde è possibile che le leggi siano passate per un processo di ampliamento: in seguito è probabile che furono modificate per adattarle a nuove circostanze. A volte ci sono degli indicatori per tali modifiche, come ad

esempio le differenze fra Numeri 15:22–31 e Levitico 4:1–2; inoltre, notiamo il fatto che Numeri 15:22–23 parla di Mosè in terza persona; non è improbabile che Numeri 15:22–31 sia una versione successiva di Levitico 4.

Dobbiamo presupporre che le leggi abbiano avuto origine sostanzialmente nel periodo di Mosè. Possiamo inoltre accettare che la trascrizione sia delle leggi sia delle parti narrate avesse avuto inizio già durante il periodo mosaico. Ci è sconosciuto il periodo in cui il libro fu compilato nella forma finale. Secondo l'opinione di chi scrive, è plausibile che le parti principali fossero state già scritte nei primi giorni della monarchia. È significativo che il libro non contenga elementi anacronistici rispetto al tempo di Mosè, elementi che ci facciano presupporre un periodo di molto posteriore a quello di Mosè stesso.

In seguito alla critica di Wellhausen e di altri, molti studiosi hanno adottato la tesi che Numeri appartenga in gran parte al cosiddetto Codice sacerdotale, che si ritiene abbia avuto origine nell'epoca post–esilica. Attualmente, tuttavia, gli studiosi sono inclini ad accogliere, più di quanto lo fosse Wellhausen, l'idea che Numeri contenga materiale risalente a un periodo molto remoto, ammettendo che in Numeri 5:11–31 e nel cap. 19 siano descritti riti antichi, e che altri elementi del libro vadano nella stessa direzione. Molti studiosi sono disposti ad accettare che nella Gerusalemme pre–esilica era in uso il culto così come è descritto in Numeri, almeno relativamente ai suoi aspetti principali. Si vedano anche *Pentateuco, *Mosè, *Pellegrinaggio nel deserto, *Balaam, *Città di rifugio *ecc.*

III. Ulteriore resoconto dei contenuti

1. La divisione del Pentateuco in cinque libri non è originale. Così, anche se con Numeri 1:1 inizia un nuovo libro (con i primi quattro capitoli che preparano per la partenza dal Sinai) esso comunque forma un'unità con i libri precedenti. Allo stesso modo si può dire che Deuteronomio è la prosecuzione di Numeri, sebbene la divisione fra Numeri e Deuteronomio sia più evidente di quella fra Levitico e Numeri.

2. La storia narrata in Numeri copre 38 anni: il periodo fra il secondo anno e il quarantesimo anno dopo l'esodo (si vedano le definizioni del periodo in 1:1; 7:1; 9:1, 15; 10:11; 33:38; *cfr.* Es. 40:2; Deut. 1:3).

Nella prima parte Israele è ancora nei pressi del monte Sinai (Es. 19:1 narra del loro arrivo al Sinai). Numeri 10:11–12:16 parla della partenza dal Sinai e del viaggio fino a Cades (*cfr.* 13:26); nel secondo anno dopo l'esodo Israele era già arrivato a Cades (*cfr.* Deut. 2:14). Poiché Israele prestò fede alle parole scoraggianti della maggioranza delle spie, dovette girovagare per un periodo di tempo prolungato (capp. 13—14). Sappiamo poco delle vicissitudini di Israele durante i 38 anni del suo peregrinare (15:1–20:13). Dovremmo valutare la possibilità che Cades fosse per un lungo periodo una sorta di centro per Israele, mentre vari gruppi di israeliti si spostavano per la penisola del Sinai. Dopo 38 anni Israele lasciò Cades alla volta di Canaan, marciando intorno a Edom, e giungendo alle pianure di Moab dove sconfissero Sicon e Og (20:14–21:35). L'ultima parte del libro descrive le azioni di Balaam, l'idolatria di Israele a Baal–Peor e la punizione dei madianiti.

3. Oltre a trattare di storia, questo libro contiene una molteplicità di regolamenti e di leggi. Il rapporto fra le leggi e la storia e fra una legge e l'altra non ci è ancora molto chiaro. Tuttavia l'autore, almeno in molti casi, aveva in mente un simile collegamento. La soluzione più semplice è supporre che ci fosse un rapporto cronologico. A volte c'è anche un rapporto materiale; si veda ad esempio quanto corrispondano bene 5:1–4 e il cap. 18 con le parti precedenti, e il brano 10:1–10 con ciò che segue; dopo aver descritto il viaggio attraverso il deserto (33:1–49) la narrazione continua (33:50–35:34) con istruzioni concernenti la conquista di Canaan e le leggi per la vita nel paese, dopo la conquista. Infine, dovremmo tenere a mente che la struttura di molti altri libri dell'AT solleva quesiti simili a quelli menzionati qui (*Salmi, libro, *Proverbi, libro, *Isaia, libro, *ecc.*).

Molte leggi (ma non tutte) concernono problemi rituali. Gli israeliti non distinguevano le leggi del culto da quelle morali, giuridiche e sociali, come facciamo noi. Tutte le leggi e tutti i precetti avevano come scopo la preparazione di Israele a vivere al cospetto del SIGNORE, come nazione indipendente e ben ordinata.

4. In Numeri Mosè è ancora la figura dominante, descritto in tutta la sua grandezza e debolezza, e a tutti gli effetti la guida del popolo. Grazie alla sua mediazione il SIGNORE dà a Israele un gran numero di leggi e di precetti, parlando al suo servo "faccia a faccia" (12:6–8). Più volte Mosè agisce come intercessore per il popolo (11:2; 12:13; 14:13–25; 16:22; 21:7). Egli era "molto mansueto, più di qualsiasi altro uomo sulla faccia della terra" (12:3; *cfr.* 14:5; 16:4–11), eppure aveva i suoi difetti. Contrariamente all'ordine del SIGNORE egli colpì la roccia (20:10–11), e a volte si lamenta in preda alla frustrazione (11:10–15; *cfr.* 16:15). Dopo Mosè, per importanza viene Aronne (1:3, 17, 44; 2:1, specialmente i capp 12; 16—17).

IV. Il messaggio del libro

In Numeri, come in tutta la Bibbia, il Dio onnipotente e fedele al patto rivela sé stesso; è questa rivelazione che unisce le varie parti di Numeri. Nei precetti e nelle leggi che impone Dio, dimostra di aver cura del suo popolo. Israele si ribella frequentemente a lui. Come risultato, il SIGNORE mostra la sua ira: non permette che il peccato rimanga impunito (11:1–3, 33—34; 12:10–15; cap. 14). Mosè e Aronne non ottennero il permesso di entrare in Canaan (20:12–13), però il SIGNORE non ripudia il suo popolo; egli rimane fedele al suo patto. Guida Israele attraverso il deserto, in modo da raggiungere la terra promessa ai loro padri. Ciò non è impedito né dall'infedeltà di Israele né dalla potenza delle nazioni che ostacolano Israele. Si dovrebbe prestare un'attenzione particolare ad alcuni aspetti della rivelazione di Dio in Numeri.

1. Il SIGNORE rimane immutabile nella sua fedeltà (si veda 23:19–21), ma ciò non vuol dire che egli sia un essere immobile (si veda specialmente la toccante storia in 14:11–25). A questo riguardo dovremmo notare i forti antropomorfismi (*p.e.* in 10:35–36; 15:3, "un profumo soave al SIGNORE"; 28:2, "il cibo dei miei sacrifici", *ecc.*); espressioni che, sebbene non siano da intendere in senso letterale, mostrano allo stesso tempo quanto il SIGNORE sia profondamente coinvolto nella vita di Israele.

2. Viene sottolineata in modo speciale la santità di Dio. I racconti hanno questo scopo (si veda ad esempio 20:12–13), e così fanno, in modo diverso, anche le leggi e i precetti: quando un uomo si avvicina a Dio, deve osservare ogni genere di prescrizioni, e deve essere libero da ogni impurità (*cfr.* anche 1:50–54).

3. In questo libro sono date prescrizioni molto dettagliate: Dio esercita il suo dominio sovrano su tutto, anche sui più piccoli particolari.

4. Appena gunti ai confini della terra promessa, i figli d'Israele cedono alla tentazione di servire gli dèi del nuovo paese. Ma il SIGNORE non è solo il Dio del deserto: egli si serve di un indovino pagano (capp. 22–24), e punisce Israele per aver adorato gli idoli (cap. 25) insieme a coloro che hanno sedotto il suo popolo (cap. 31).

Da quello che abbiamo detto sopra si può intravedere il carattere cristologico del libro. In Numeri, come altrove, Dio si rivela come il Dio fedele al patto. In altre parole, si rivela nel volto di Cristo. Inoltre, in questo libro ci sono molti significati tipologici: nelle persone (specialmente in Mosè e in Aronne), negli avvenimenti e nelle leggi è adombrata l'opera del Cristo che viene (*cfr.* Giov. 3:14; I Cor. 10:1–5; Ebr. 3:7–4:5; 9:1–10:18).

Bibliografia. Si vedano le introduzioni all'AT e i commentari:. G.B. Gray, *Numbers, ICC*, 1903 (1955); L.E. Binns, *The Book of Numbers, WC*, 1927; S. Fish, *The Book of Numbers*, 2 ed., 1950, in *The Soncino Books of the Bible*; J. Marsh, *Numbers, IB*, 2, 1953; W.H. Gispen, *Het boek Numeri*, 1, 1959; 2, 1964, in *Commentaar op het Oude Testament*; N.H. Snaith, *Leviticus and Numbers, NCB*, 1967; M. Noth, *Numbers, OTL*, 1968; P.J. Budd, *Numbers, WBC*, 1984, **in it.** *CBI* 1, pp. 199–240; *PS* 1, pp. 285–292; *IS* 1, pp. 229-274; M. Cimosa, *Levitico, Numeri*, 2 ed., Brescia, 1999; D.T. Olson, *Numeri*, Torino, 2006 (N.H. Ridderbos)

*Canone dell'AT; *Pentateuco

NUMERO

I. Uso generico

Israele condivideva con la maggior parte dei suoi vicini mediterranei e del Vicino Oriente, cioè l'Assiria, l'Egitto, la Grecia, Roma e la Fenicia, il sistema di conteggio decimale. I numeri riportati nel testo ebraico dell'AT sono scritti in lettere, come lo sono generalmente le cifre nel testo gr. del NT. I numeri sono scritti in parole anche sulla Stele di Mesa e sull'Iscrizione di Siloe.

In ebr. il numero uno è un aggettivo. Una serie di sostantivi denotano i numeri da 2 a 10. La combinazione di questi numeri con 10 dà i numeri dall'11 al 19. Dopo il 20, le decine si formano secondo un modello simile a quello usato nell'italiano, cioè da 3 deriva 30. Il numerale 100 è denotato da una parola a parte; 200 è la forma duale di questa parola, e da 300 a 900 c'è ancora un modello simile a quello usato nel sistema numerale italiano. Il numero più alto espresso da una sola parola è 20.000, forma duale di 10.000.

I papiri aramaici provenienti dall'Egitto, relativi al periodo VI – IV sec. a.C., le annotazioni aramaiche sulle tavolette cuneiformi della Mesopotamia, gli ostraka e i pesi ebraici, dimostrano tutti un sistema antico di notazione numerica che abbraccia il periodo dell'AT. I tratti verticali erano usati per le unità e quelli orizzontali per le decine, scritti l'uno sopra l'altro per multipli di dieci, spesso con un tratto discendente verso destra. Un *mem* stilizzato rappresentava 100 con i tratti verticali per le ulteriori centinaia. Mille era indicato con un'abbreviazione della parola "un migliaio". Si è dedotto dal materiale ebraico che un segno simile alla *lambda* greca rappresentasse 5 e un segno simile a un primitivo *gimel* indicasse 4. Si veda Y. Yadin, *Scripta Hierosolymitana*, 8, 1961, pp. 9–25. (*pesi e misure).

H.L. Allrick (*BASOR* 136, 1954, pp. 21–27)

propone che in origine gli elenchi in Neemia 7 ed Esdra 2 fossero scritti nell'antica forma numerale ebraico–aramaica, e afferma di trovare questa ipotesi utile a spiegare alcune differenze fra gli elenchi. Si veda A.R. Millard, *TynB* 11, 1962, pp. 6–7, per la dimostrazione dei segni numerali ebraici.

L'idea di usare le lettere dell'alfabeto per i numerali è dovuta all'influenza greca o almeno risale al periodo dell'influenza greca e, per quanto se ne sappia, appare per la prima volta in Israele sulle monete maccabee. Si veda comunque G.R. Driver, *Textus* 1, 1960, pp. 126–127; *ibid.* 4, 1964, p. 83, per indicazioni su un'origine precedente. Le prime nove lettere erano usate per le cifre da 1 a 9, le decine da 10 a 90 erano rappresentate dalle successive nove e le centinaia da 100 a 400 dalle rimanenti quattro lettere. Il numero 15, tuttavia, era indicato con una combinazione di *teth* (9) e *waw* (6), perché le due lettere *yod* (10) ed *he* (5) erano le consonanti di Yah, una forma del nome sacro Yahweh. Ulteriori numeri erano espressi con una combinazione di lettere. Nell'ebraico esistono i numerali ordinali da 1 a 10, a partire dall'11 sono usati i numerali cardinali. Ci sono anche parole per le frazioni da una metà fino a un quinto. I numeri nel greco biblico seguono il modello usato nel greco ellenistico. Un'indicazione del concetto matematico di infinito si può trovare nell'affermazione di Apocalisse 7:9 dove i redenti sono "una grande moltitudine, che nessuno poteva contare". Nell'AT questo concetto è espresso con un'immagine concreta come, *p.e.* in Genesi 13:16. *Cfr.* anche Genesi 15:5.

Nell'AT sono riportate operazioni aritmetiche elementari, per esempio l'addizione in Numeri 1: 17–46 e 1:45; la sottrazione in Levitico 27:18; la moltiplicazione in 25:8.

In alcuni brani è evidente che i numeri sono usati in modo approssimativo. I numeri "2", "2 o 3", "3 o 4", "4 o 5" a volte sono usati con il significato di "alcuni", come ad esempio in I Re 17:12, dove la vedova di Sarepta dice: "Sto raccogliendo due rami secchi"; e anche in Levitico 26:8 "Cinque di voi ne inseguiranno cento". Simili espressioni si trovano in II Re 6:10; Isaia 17:6; per "tre o quattro" si veda Amos 1:3–5 e Proverbi 30:15–23. Dal NT possiamo citare l'uso di numeri tondi da parte di Paolo in I Corinzi 14:19. "Ma nella chiesa preferisco dire cinque parole intelligibili per istruire anche gli altri, che dirne diecimila in altra lingua". *Cfr.* anche Matteo 18:22.

Sembrerebbe che "10" fosse usato come equivalente di "un certo numero di volte", e possiamo citare le parole di Giacobbe in Genesi 31:7, dove egli sostiene che Labano ha cambiato la sua paga "10 volte"; *cfr.* anche Numeri 14:22. Si dice che Saul, Davide e Salomone abbiano regnato per 40 anni, e si afferma più volte nel libro dei Giudici che il paese ebbe riposo per 40 anni (Giu. 3: 11; 5:31; 8:28); il che sembra indicare che il numero 40 fosse usato per indicare una generazione, un numero abbastanza grande, o un periodo alquanto lungo. Per esempio, il numero 100 in Ecclesiaste 6:3, equivarrebbe a un grande numero, mentre 1000 e 10000 (Deut. 32:30; Lev. 26:8), e 40000 (Giu. 5:8) potrebbero essere cifre arrotondate indicanti un gran numero indefinito. Nel caso di grandi numeri per indicare la forza di un esercito, come ad esempio in II Cronache 14:9, si tratta con ogni probabilità di stime approssimative, come pare essere il caso del numero del censimento di Davide (II Sam. 24:9; *cfr.* I Cro. 21:5), e forse le 7000 pecore sacrificate a Gerusalemme (II Cro. 15:11).

II. I grandi numeri nell'Antico Testamento

I grandi numeri riportati in alcune parti dell'AT hanno fatto nascere difficoltà considerevoli, soprattutto per la cronologia dei primi periodi della storia dell'AT; il problema poi si complica ulteriormente per la presenza di cifre diverse nei vari testi e versioni, per i numeri degli israeliti al tempo dell'esodo, i numeri dei guerrieri nei vari eserciti, e specialmente i numeri degli uccisi nelle forze nemiche. Per quanto concerne il primo problema, si può citare come esempio il testo ebraico che conta 1656 anni fra la creazione e il diluvio, mentre la LXX ne conta 2262 e il Pentateuco samaritano 1307. Ancora, per l'età di Metusela il testo ebraico gli attribuisce 969 anni mentre il Pentateuco samaritano 720. Un problema del genere esiste nel NT a proposito del conteggio delle persone a bordo della nave su cui Paolo viaggiò verso Roma (Atti 27:37). Alcuni MSS riportano 276 e altri 76. E ancora, il numero della bestia (Apoc. 13:18) varia fra il 666 e il 616.

Che i numeri potessero subire una corruzione durante la trasmissione del testo lo si evince dalla loro variazione nei testi paralleli; ad esempio, l'età di Ioiachin all'inizio del suo regno è di 18 anni in II Re 24:8 e di 8 in II Cronache 36:9.

Le scoperte archeologiche hanno fornito un ricco bagaglio di informazioni relative al periodo dell'esodo e della conquista di Canaan e sul quadro demografico del tempo. Dato che gli israeliti erano numericamente inferiori ai cananei, come si evince da Esodo 23:29 e Deuteronomio 7:7, 17, 22, i numeri dei censimenti di cui ci danno notizia Numeri 1 e 26, e che implicano una popolazione di 2–3 milioni, andrebbero analizzati ulteriormente.

	ACCADICO	AGIZIANO		EBRAICO ANTICO	FENICIO	EBRAICO POST-BIBLICO	GRECO	
		Geroglifico	Ieratico				Prima del 200 a.C.	Dopo il 200 a.C.
1		I		I	I	א	I	A
2		II		II	II	ב	II	B
3		III		III	III	ג	III	Γ
4		IIII		IIII	IIII	ד	IIII	Δ
5		IIIII			IIIII	ה	Γ	E
6		IIIIII			IIIIII	ו	ΓI	F
7		IIIIIII			IIIIIII	ז	ΓII	Z
8		IIIIIIII			IIIIIIII	ח	ΓIII	H
9		IIIIIIIII			IIIIIIIII	ט	ΓIIII	Θ
10		∩				י	Δ	I
20		∩∩				כ	ΔΔ	K
30						ל	ΔΔΔ	Λ
40						מ	ΔΔΔΔ	M
50						נ		N
60						ס	Δ	Ξ
70						ע		O
80						פ		Π
90						צ		Ϙ

Sono state proposte interpretazioni divergenti delle cifre, in alcuni casi si tratta di una mera accettazione, come ad esempio in *NBC*, 1953, p. 165, e di J. Bright in *A History of Israel*, 2 ed., 1972, p. 130: "questi elenchi ... rappresentano un periodo successivo della storia d'Israele". Oppure sono stati fatti dei tentativi per ritradurre le cifre e quindi ridurle. Il termine ebr. *'elep̄*, "un migliaio", può essere tradotto con "famiglia", "gruppo di tenda" o "clan": come ad esempio in Giudici 6:15, "la mia casa (*'alp̄î*) è la più debole di Manasse". Si può consultare la seguente bibliografia: F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, pp. 42ss.; G.E. Mendenhall, "The Census Lists of Numbers 1 and 26", *JBL* 77, 1958, pp. 52ss.; C.S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1936; R.E.D. Clark, "The Large Numbers of the OT", *JTVI* 87, 1955, pp. 82ss.

J.W. Wenham (*TynB* 18, 1967, pp. 19–53), seguendo la vocalizzazione apportata da R.E.D. Clark, che per *'elep̄* ("migliaio") rende *'allup̄* ("ufficiale" o "guerriero esperto"), ed interpretando *mē'ôṯ*, "centinaia", come "contingenti", suggerisce che i grandi numeri individuali consistono in una fusione fra questi due termini nell'ambito di in un rapporto specifico. Il numero dei combattenti quindi potrebbe essere ridotto a 18000 ed escludendo i leviti e quelli troppo vecchi per combattere, si raggiungerebbe una popolazione maschile di circa 36000, una cifra coerente con quella dei primogeniti (22273) di Numeri 3:43. Questa cifra, raddoppiata per comprendere le donne, dà una popolazione israelita di circa 72000 individui senza contare i bambini e i vecchi. La rivocalizzazione di *elep̄* ("migliaio") in *'allup̄* ("ufficiale" o "capitano") dà una possibile soluzione ai numerosi caduti in battaglia, indicati normalmente in migliaia, ed è consona alla pratica secondo cui nelle antiche battaglie gli uomini valorosi fecero gran parte del combattimento, *p.e.* Davide e Golia.

III. Numeri che hanno un significato

I numeri sono usati anche con un significato simbolico o teologico.

Uno è usato per comunicare il concetto dell'unità e dell'unicità di Dio, come ad esempio in Deuteronomio 6:4, "Il SIGNORE il nostro Dio è l'unico SIGNORE". L'umanità proviene da uno solo (Atti 17:26). L'entrata del peccato nel mondo avvenne per un solo uomo (Rom. 5:12). Il dono della grazia è per mezzo di un solo uomo, Gesù Cristo (5:15). La sua morte sacrificale è un'offerta fatta una volta per tutte (Ebr. 7:27), ed egli è il primogenito dalla morte (Col. 1:18), la primizia dei morti (I Cor. 15:20). "Uno" esprime inoltre l'unità fra Cristo e il Padre (Giov. 10:30), l'unione fra i credenti e la divinità, e l'unità che esiste fra i discepoli di Cristo (Giov. 17:21; Gal. 3:28). "Uno" esprime inoltre l'unicità di intenti (Luca 10:42 gr.). Il concetto di unione si trova anche nel detto di Gesù riguardante il matrimonio, "e i due saranno una sola carne" (Matt. 19:5).

Due può indicare sia unità sia divisione. L'uomo e la donna formano l'unità familiare fondamentale (Gen. 1:27; 2:20, 24). Gli animali si associarono in coppia ed entrarono nell'arca a due a due (7:9). Due persone spesso lavorano in compagnia, come ad esempio le spie di Giosuè (Gios. 2:1), ma anche i Dodici e i Settanta discepoli furono mandati in coppia (Mar. 6:7; Luca 10:1). Inoltre, al Sinai c'erano due tavole di pietra, e gli animali erano spesso offerti in sacrificio in coppia. Al contrario, "due" è usato con significato di separazione in I Re 18:21, come ci indica la dicotomia delle "vie" in Matteo 7:13–14.

Tre. È naturale associare questo numero con la Trinità di Persone nella divinità, e si possono citare anche i seguenti riferimenti: Matteo 28:19; Giovanni 14:26; 15:26; II Corinzi 13:14; I Pietro 1:2, che alludono a questo insegnamento. Il numero 3 è inoltre associato ad alcuni atti potenti di Dio. Al monte Sinai il SIGNORE sarebbe sceso a dare la sua legge "il terzo giorno" (Es. 19:11). Nella profezia di Osea il SIGNORE avrebbe rimesso in piedi il suo popolo "il terzo giorno", probabilmente per indicare un breve tempo (Os. 6: 2). Esiste un uso simile del "tre" in Luca 13:32, dove il "terzo giorno", secondo N. Geldenhuys, "è un'espressione poetica per il momento in cui si finisce, si completa e si perfeziona qualcosa" (*Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 384, n. 4). Giona fu liberato (Gio. 1:17; Matt. 12:40), e Dio fece risorgere Cristo dalla morte, il terzo giorno (I Cor. 15:4). Solo tre discepoli erano ammessi a un'intimità speciale con Cristo (Mar. 9:2; Matt. 26:37), e al Calvario c'erano tre croci. Paolo enfatizza le tre virtù cristiane (I Cor. 13:13). Una ulteriore dimostrazione dell'uso del tre, in rapporto con il tempo, è l'offerta a Davide di scegliere fra i 3 giorni di pestilenza, 3 mesi di sconfitta o 3 anni di carestia (I Cro. 21: 12). L'organizzazione dell'esercito di Gedeone è un esempio di divisione in tre (Giu. 7:16), e viene usata la frazione del tre, cioè un terzo, in Apocalisse 8:7–12.

Quattro, il numero dei lati di un quadrato, è uno dei simboli biblici della completezza. Il nome divino Yahweh in ebaico ha 4 lettere (*YHWH*). Dal giardino dell'Eden uscivano 4 fiumi (Gen. 2:10) e ci sono 4 angoli della terra (Apoc. 7:1; 20:8), da cui soffiano i 4 venti (Ger.

49:36; Ez. 37:9; Dan. 7:2). Nella sua visione della gloria di Dio, Ezechiele vide 4 creature viventi (cap. 1), che possono essere paragonate alle 4 creature viventi di Apocalisse 4:6.

La storia del mondo dal tempo dell'impero babilonese si estende in 4 regni (Dan. capp. 2 e 7). Quattro è un numero importante nel simbolismo profetico e nella letteratura apocalittica, come mostrano i seguenti ulteriori riferimenti: 4 fabbri e 4 corna (Zac. 1:18–21), 4 carri (6:1–8), 4 corna dell'altare (Apoc. 9:13), 4 angeli di distruzione (v. 14). Inoltre, ci sono 4 Vangeli e, al tempo in cui l'annuncio del vangelo fu esteso ai gentili, Pietro vide in una visione un lenzuolo che scendeva giù tenuto "per i suoi quattro angoli".

Cinque, *dieci* e i loro multipli compaiono spesso a motivo del sistema decimale usato in Canaan. Nell'AT sono menzionati 10 Patriarchi prima del diluvio. Gli egiziani furono afflitti da 10 piaghe e ci furono 10 comandamenti. La frazione di un decimo formava "la decima" (Gen. 14:20; 28:22; Lev. 27:30; II Cro. 31:5; Mal. 3:10). Nella parabola di Luca 15:8 la donna possedeva 10 monete, e nella parabola delle mine si menzionano 10 mine, 10 servi e 10 città (Luca 19:11–27). Delle 10 vergini, 5 erano sagge e 5 stolte (Matt. 25: 2). 5 passeri si vendevano per due soldi (Luca 12: 6); il ricco di Luca 16:28 aveva 5 fratelli; la donna al pozzo aveva avuto 5 mariti (Giov. 4:18), e alla moltiplicazione c'erano 5 pani e furono sfamate 5000 persone. Ci sono 10 forze che non possono separare il credente dall'amore di Dio (Rom. 8:38–39) e 10 peccati che escludono dal Regno di Dio (I Cor. 6:10). Il numero 10, perciò, significa anche completezza; 10 anziani formano una compagnia (Rut 4:2).

Sei. Nel racconto della creazione Dio creò l'uomo e la donna il sesto giorno (Gen. 1:27). All'uomo erano concessi 6 giorni per lavorare (Es. 20: 9; 23:12; 31:15; *cfr.* Luca 13:14). Un servo ebraico doveva servire per 6 anni prima di poter essere affrancato. Il numero 6 è quindi strettamente associato all'uomo.

Sette ha un ruolo importante fra i numeri sacri nella Scrittura, essendo associato alla completezza, all'adempimento e alla perfezione. In Genesi Dio si riposò dalla sua opera il settimo giorno, e lo santificò. Ciò rappresentò il modello per il sabato giudaico, nel quale l'uomo doveva astenersi dal lavoro (Es. 20:10), per l'anno sabatico (Lev. 25:2–6), e anche per l'anno del giubileo, che veniva dopo 7 gruppi di 7 anni (v. 8). La festa degli Azzimi e la festa delle Capanne durava 7 giorni (Es. 12:15, 19; Num. 29:12). Il giorno dell'Espiazione era nel settimo mese (Lev. 16:29), e il numero 7 ricorre frequentemente in collegamento al rituale dell'AT, ad esempio nell'aspersione del sangue del toro per 7 volte (4:6) e nell'olocausto di 7 agnelli (Num. 28:11). Il lebbroso nettato doveva essere asperso 7 volte (Lev. 14:7), e Naaman dovette immergersi 7 volte nel Giordano (II Re 5: 10). Nel tabernacolo il candelabro aveva 7 braccia (Es. 25:32).

Altri riferimenti da notare sono: la madre di 7 figli (Ger. 15:9; II Mac. 7:1–42); 7 donne per un uomo (Is. 4:1); una nuora premurosa preferibile a 7 figli (Rut 4:15). I sadducei proposero un caso di matrimonio di levirato con 7 fratelli (Matt. 22: 25). I sacerdoti girarono intorno a Gerico per 7 volte (Gios. 6:4). Il servo di Elia tornò a cercare la pioggia 7 volte (I Re 18:43). Il salmista lodava Dio 7 volte al giorno (Sal. 119:164), e Genesi 29: 18; 41:29, 54 e Daniele 4:23 menzionano 7 anni (tempi). La chiesa primitiva di Gerusalemme aveva 7 diaconi (Atti 6:3) e Giovanni si rivolge a 7 chiese nel libro dell'Apocalisse, legate a 7 candelabri d'oro (1:12) e 7 stelle (1:16). Alla moltiplicazione miracolosa per 4000 persone, dai 7 pani e pochi pesci (Mar. 8:1–9) furono raccolti 7 cesti pieni, per indicare probabilmente che Gesù può soddisfare appieno. La menzione di 7 demoni indica che Maria Maddalena era totalmente posseduta (Luca 8:2), mentre il dragone di Apocclisse 12:3 e la bestia di Apocalisse 13:1 e 17:7 hanno 7 teste.

Otto. I Pietro 3:20 nota che 8 persone furono salvate nell'arca di Noè. La circoncisione di un bambino ebreo avveniva l'ottavo giorno (Gen. 17:12; Fil. 3:5). Nella visione di Ezechiele del nuovo tempio i sacerdoti facevano l'offerta l'ottavo giorno (43:27).

Dieci. Si veda *Cinque*.

Dodici. L'anno ebraico era diviso in 12 mesi, il giorno in 12 ore (Giov. 11:9). Israele aveva 12 figli (Gen. 35:22–27; 42:13, 32) e c'erano 12 tribù in Israele, il popolo di Dio (Gen. 49:28). Cristo scelse dodici apostoli (Matt. 10:1–5). Il dodici è quindi associato agli scopi elettivi di Dio.

Quaranta è legato quasi sempre con nuovi sviluppi nella storia dei potenti atti di Dio, e in modo speciale con la salvezza, ad esempio dal diluvio, nella redenzione dall'Egitto, ai tempi di Elia e dei profeti, nell'avvento di Cristo e della nascita della chiesa. Possiamo elencare i seguenti periodi di 40 giorni: la pioggia durante il diluvio (Gen. 7:17); l'invio del corvo (8:6); i giorni di digiuno di Mosè sul monte (Es. 24:18; 34:28; Deut. 9:9); l'esplorazione delle spie nel paese di Canaan (Num. 13:25); la preghiera di Mosè per Israele (Deut. 9:25); la sfida lanciata da Golia (I Sam. 17: 16); il viaggio di Elia a Oreb (I Re 19:8); il tempo in cui Ezechiele dovette giacere sul lato destro

(Ez. 4:6); l'avvertimento di Giona a Ninive (Gio. 3:4); la permanenza di Cristo nel deserto prima della tentazione (Matt. 4:2), il periodo delle sue apparizioni dopo la sua risurrezione (Atti 1:3).

Per quanto riguarda i 40 anni, periodo attribuito generalmente a una generazione, si possono citare i seguenti esempi: le tre divisioni principali della vita di Mosè (Atti 7:23, 30, 36; Deut. 31:2); il peregrinare di Israele nel deserto (Es. 16: 35; Num. 14:33; Gios. 5:6; Sal. 95:10); il modello ricorrente della schiavitù e della liberazione all'epoca dei giudici (Giu. 3:11; 13:1; *ecc.*); i regni di Saul, Davide e Salomone (Atti 13:21; II Sam. 5:4; I Re 11:42); la desolazione d'Egitto (Ez. 29:11).

Settanta spesso è collegato all'amministrazione divina del mondo. Dopo il diluvio, il mondo fu ripopolato grazie ai 70 discendenti di Noè (Gen. 10); 70 persone scesero in Egitto (Gen. 46:27); 70 anziani furono nominati per aiutare Mosè nell'amministrazione del popolo nel deserto (Num. 11:16); il popolo di Giuda trascorse 70 anni di esilio in Babilonia (Ger. 25:11; 29:10); 70 settimane di "sette", furono decretate da Dio come periodo nel quale doveva compirsi la redenzione messianica (Dan. 9:24); Gesù inviò i Settanta (Luca 10:1); ci chiede di perdonare fino a "settanta volte sette" (Mat. 18:22).

666 (o *616*) è il numero della bestia in Apoc. 13:18. Sono state proposte molte interpretazioni di questo numero, e per la *gematria*, secondo cui alle cifre è dato il valore delle lettere corrispondenti, il numero 666 è stato identificato con i valori numerici dei nomi di tanti personaggi, da Caligola e Nerone in poi, e con concetti quali il mostro del caos.

Per una discussione completa, e per "mille", si vedano i commentari sul libro dell'Apocalisse, specialmente *NBCR*; H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 1906, pp. 175–176; J.J von Allmen, "Number" in *Vocabulary of the Bible*, 1958, tr it. *VB*, pp. 330–335; D.R. Hillers, *BASOR* 170, 1963, p. 65. Apocalisse 7:4; 14:1 parla di 144000 "sigillati". È il numero 12, il numero dell'elezione, al quadrato e moltiplicato per 1000, un numero grande, indefinito, che simboleggia il numero complessivo dei santi di entrambi i patti preservati da Dio.

Bibliografia in it. *DIB*, pp. 969–971; E.D. Schmitz, *DCBNT*, pp. 1088–1093; N. Villa, *Numerologia biblica*, Bolzano, 1995. (R.A.H. Gunner)

*Cronologia dell'AT; *Genealogia; *Simbolismo

NUNC DIMITTIS

Le profezie che accompagnano l'avvento di Cristo non sono pronunciate (come nel caso di Giovanni Battista) in occasione della circoncisione bensì in occasione dei riti della purificazione, un mese dopo. Secondo un'antica usanza, i bambini erano portati da un anziano dottore o rabbino nel tempio per essere benedetti. In questo contesto Simeone, prendendo in bracio il bambino Gesù, pronunciò il suo *nunc dimittis* (Luca 2:29–35). Simeone è presentato come avente "lo Spirito Santo" (vv. 25–26), che nella tradizione ebraica è equiperato allo "spirito di profezia". Secondo i rabbini, lo Spirito si dipartì da Israele dopo il profeta Malachia, e il suo ritorno segnò l'inizio dell'epoca messianica (*cfr. SB*, *in loc.*). Nel caso di Simeone avvengono tre specifici "atti dello Spirito": 1) egli riceve per rivelazione divina la sicurezza che vedrà il Messia del SIGNORE; 2) sotto la guida dello Spirito (*cfr.* Apoc. 1:10) viene spinto a incontrare e riconoscere Gesù come il Messia (*cfr.* I Sam. 16:6–13); 3) eleva una preghiera e una predizione che, nel contesto di Luca, sono chiaramente considerate profetiche.

Il Nunc Dimittis è diviso in due parti: la prima è una preghiera a Dio (liturgicamente, solo questa è designata con questo appellativo) e la seconda è una profezia indirizzata a Maria. Il tono e il tema della preghiera e della profezia sono molto differenti. La preghiera è gioiosa, ed esprime la speranza messianica del giudaismo nel modo più sublime: nel Messia i gentili riceveranno la verità di Dio e quindi, in lui, la gloria di Israele quale strumento di rivelazione e redenzione divina sarà manifestata appieno (*cfr.* Is. 49:6; Atti 1:8; Rom. 15: 8–12). Ma nella seconda sezione, come per controbilanciare la preghiera, la lode cede il passo a un ammonimento. Il Messia provocherà divisione e sarà rigettato (*cfr.* Rom. 9:33).

Nella profezia che Simeone rivolse a Maria appare il concetto di un Messia sofferente. Il destino di Israele è glorioso ma caratterizzato da conflitto. Come segno o indicatore della redenzione d'Israele, Gesù verrà attaccato e rigettato (*cfr.* Luca 11:30), perché il tipo di redenzione che rappresenta non sarà accettato da tutti. Sebbene tutto questo porterà angoscia a Maria, per mezzo di lui gli uomini saranno spinti alla decisione e così il loro vero stato interiore sarà svelato. (E.E. Ellis)

*Annunciazione ; *Benedictus

NUTRICE

Il termine "nutrice" può indicare una balia, e traduce l'ebr. *mêneqeṯ*, usato in riferimento a *Debora (Gen. 24:59), alla madre di Mosè (Es. 2:7), e alla balia del piccolo Ioas (II Re 11:2; II Cro.

22:11). Nel Medio Oriente era abitudine prolungarel'allattamento fino a due anni, e in seguito la balia spesso rimaneva con la famiglia come serva fedele, come nel caso di Debora (Gen. 35:8). La stessa parola è usata in senso figurato per indicare le regine che si prenderanno cura del popolo di Dio in un futuro glorioso (Is. 49:23). Paolo paragona la sua cura per i credenti a quella di una nutrice (gr. *trophos*) per i suoi figli (I Tess. 2:7).

In senso più generale si tratta di una donna che bada ai bambini, ebr. *'ōmeneṯ*; Naomi (Rut 4: 16) e la governante del piccolo Mefiboset quando aveva 5 anni (II Sam. 4:4). La forma maschile di questo termine ebr. *'ōmēn*, è usata figurativamente per indicare la cura di Mosè verso gli israeliti (Num 11:12) e quella dei re che serviranno il popolo di Dio (Is. 49:23). *Cfr.* Atti 13:18.

Bibliografia. H. Granquist, *Birth and Childhood among the Arabs*, 1947, pp. 107–117, 246–252; *RAC*, 1, pp. 383–385, **in it.** D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (J.A. Thompson)

*Famiglia

NUZI

Gli scavi a Nuzi (Yorghan Tepe) e ai tell nei pressi di Kirkuk in Iràq furono condotti da E. Chiera e altri, fra il 1925 e il 1931, grazie alla cooperazione tra la *American School of Oriental Research*, il museo iracheno e il Semitic Museum di Harvard. I livelli più antichi di insediamento furono datati al periodo 'Ubaid, mentre le ultime tracce risalgono ai tempi romani. I due periodi principali di occupazione furono nel III mill. a.C., quando il sito era noto con il nome di Gasur, e nel XV e XIV sec. a.C., quando la città era sotto l'influenza degli hurriti ed era nota col nome di Nuzi. Nel palazzo e nelle abitazioni private sono state trovate più di 4000 tavolette di creta, scritte in un dialetto locale hurrita, dialetto accadico. Fra esse diversi archivi, fra cui i più noti sono quelli di Tekhip–tilla (1000 tavolette *ca.*), quelli del principe Shilwa–Teshub e di una donna d'affari, Tulpunnaya. I testi abbracciano approssimativamente cinque generazioni, dando quindi un quadro dettagliato della vita di una comunità nell'antica Mesopotamia, in un periodo relativamente breve.

Le tavolette di Nuzi contengono soprattutto contratti privati e archivi pubblici. Insieme a elenchi di vari generi di merci e attrezzi, è trattata una grande varietà di argomenti, fra cui la terra, i prezzi, le leggi familiari, le donne, l'ordine pubblico e gli schiavi. Di particolare importanza sono i documenti relativi a vari tipi di adozione, ai testamenti, al matrimonio, alle cause legali, alle garanzie di anticresi, e allo scambio di persone, di merci e terre. Fino a un periodo relativamente recente, diversi tipi di testi rinvenuti a Nuzi erano scarsamente rappresentati altrove, ma gli scavi di Tell al–Fikhar (Kurruḫanni), 30 km. a sud–ovest di Nuzi, hanno rivelato materiale affine della stessa epoca.

Per contro si conosce poco della storia politica e la vita religiosa di Nuzi. Sembra che la città fosse situata nel regno hurrita di Mitanni, sebbene i testi pervenutici facciano poco riferimento sia a questo, sia alla potenza nascente dell'Assiria. Sono scarsamente rappresentati anche la letteratura, compresa la mitologia, l'epica, i testi sapienziali e i documenti accademici.

I testi di Nuzi contengono un notevole numero di punti di contatto con l'AT, soprattutto con la narrativa relativa ai patriarchi. Questi collegamenti fra le usanze e le condizioni sociali del popolo di Nuzi e i patriarchi biblici hanno portato alcuni studiosi a ipotizzare che Abraamo e i suoi discendenti fossero vissuti intorno al XV secolo, anche se esistono dati a dimostrazione del fatto che le usanze documentate erano state osservate da secoli. Più di recente sono stati fatti tentativi di ridurre in gran parte i collegamenti fra quanto ritrovato a Nuzi e i patriarchi (Thompson, van Seters). Tuttavia gli esempi elencati in precedenza indicano l'esistenza di diversi paralleli significativi, e vi sono testimonianze di alcuni dei costumi trovati anche altrove in Mesopotamia. Le usanze di Nuzi, infatti, seguivano soprattutto un modello mesopotamico piuttosto che hurrita.

Gran parte dei documenti trattano dell'*eredità.* In tutto il Vicino Oriente antico il figlio maggiore riceveva un'eredità maggiore rispetto ai suoi fratelli, anche se la proporzione poteva variare. La doppia porzione di eredità, molto usata a Nuzi e che appare anche in altri testi cuneiformi del II mill., trova un parallelo in Deuteronomio 21: 17, anche se i patriarchi sembrano aver seguito una consuetudine diversa (Gen. 25:5–6). La descrizione più frequente del figlio maggiore a Nuzi (*rabû*, "maggiore"), che si trova anche a Ugarit, ad Alalakh e nei testi del medio periodo assiro, ricorre in ebraico (*raḇ*) in Genesi 25:23 al posto del solito *b*^{e}*ḵôr*.

Non è certo ancora se a Nuzi si potesse scambiare il diritto di primogenitura, come nel caso di Giacobbe ed Esaù (Gen. 25:29–34). Sebbene siano noti diversi esempi in cui fratelli si sono scambiati almeno una parte di eredità, in nessuna di queste transazioni si può identificare con certez-

za il figlio maggiore. A ogni modo, esempi simili di trasferimento di eredità ricorrono in Assiria e in Babilonia e non solo a Nuzi.

Tuttavia, qualsiasi erede poteva essere diseredato. Una tale drastica azione era consentita solo per le offese contro la famiglia; sono indicate come motivazioni la "mancanza di rispetto" e la "disubbidienza" nei confronti dei genitori nel caso di Ruben, a cui fu tolta la dignità della primogenitura (Gen. 35:22; 49:3–4); anche in questo caso, però, si trovano esempi del genere altrove.

È stata avanzata l'ipotesi che il possesso degli dèi di famiglia a Nuzi dava il diritto legale all'eredità e che il furto commesso da Rachele delle immagini di Labano, forse fatto per conto di Giacobbe, potrebbe essere spiegato con tale motivazione (Gen. 31:19–21). Tuttavia è più probabile che le divinità familiari potessero essere lasciate in eredità dal padre normalmente al primogenito, e che il furto di esse non pregiudicasse in alcun modo il diritto all'eredità.

Anche l'*adozione* occupa un posto importante nei testi di Nuzi. Un uomo senza eredi poteva adottare uno straniero, che assumeva alcune responsabilità verso i genitori adottivi; tale pratica era già nota dai testi mesopotamici. Fra i doveri c'era quello di provvedere cibo e vestiti, particolarmente per chi era anziano, e assicurare una sepoltura appropriata e rituali funerari, mentre in cambio l'adottato riceveva un'eredità. È abbastanza probabile che Abraamo avesse adottato Eliezer in questo modo prima della nascita di Isacco (Gen. 15:2–4), specialmente in considerazione del fatto che a Nuzi un figlio nato dopo tale adozione di solito riceveva un'eredità maggiore rispetto all'adottato. Talvolta è menzionata l'adozione di schiavi. Il processo di adozione a Nuzi era così frequente che poteva diventare una finzione per mezzo della quale si poteva vendere una proprietà legalmente inalienabile. Tekhiptilla, *p.e.*, venne "adottato" a questo scopo circa 150 volte!

Oltre all'adozione, i testi di Nuzi menzionano altre tre soluzioni per un matrimonio senza figli. Il marito poteva risposarsi o prendere una concubina, oppure la moglie poteva dargli la sua schiava. Quest'ultima usanza, che assicurava alla moglie sterile una certa protezione, somiglia a quella di Sara, Rachele e Lea (Gen. 16:1–4; 30:1–13), e sebbene se ne trovi solo un esempio a Nuzi (*HSS* 5. 67), ve ne sono altri noti da Babilonia e dall'Assiria. Secondo l'usanza mesopotamica, un figlio nato da una schiava normalmente doveva essere adottato o legittimato dal padre, sebbene il testo di Nuzi non specifichi questo punto. *HSS* 5.67 indica tuttavia che la moglie conservava una certa autorità sul figlio della schiava e ci sono indicazioni che Sara, Rachele e Lea si assunsero responsabilità riguardo alla progenie delle loro schiave, prima di tutto dando i nomi ai bambini.

Sebbene i testi di Nuzi non si riferiscano a una benedizione paterna come quella che troviamo in Genesi 27:29, 33; 48:1–49:28, contengono tuttavia e occasionalmente affermazioni orali che sono considerate legalmente vincolanti. Una di queste fu fatta da un padre ormai confinato per malattia a letto, a suo figlio (*cfr.* Isacco). Sia nei testi di Nuzi sia in Genesi queste affermazioni orali erano tutelate da regole legali o di costume, ed erano spesso accompagnate da azioni simboliche fatte con le mani.

Nei documenti di Nuzi sono spesso menzionate le donne. Viene attestato il diritto delle figlie all'eredità, di solito in assenza di figli maschi, come nei contratti babilonesi (*cfr.* Num. 27: 8). A volte il contratto di matrimonio comprendeva una clausola che proibiva al marito di sposare una seconda moglie, tutela che Labano cercò anche per Rachele (Gen. 31:50). Tuttavia non tutte le spose erano così fortunate. Un uomo poteva acquistare una ragazza per poi o sposarla lui stesso oppure darla in sposa a suo figlio (*cfr.* Es. 21:7–11), mentre la lamentela delle figlie di Labano, le quali affermavano che il padre si era impossessato della loro dote (Gen. 31:15), si ritrova in una frase identica (*kaspa akālu*) in cinque testi di Nuzi.

Diversi riferimenti che si trovano nei testi di Nuzi e concernenti gli scambi commerciali sono validi anche per l'AT. La terra a volte era divisa per sorteggio (Num. 26:55–56; Gios. 18:2–10) e c'era un "esonero" dai debiti a cadenza periodica (Deut. 15). A volte la vendita di un terreno era confermata dal venditore sollevando il proprio piede dal terreno in questione e mettendovi quello del compratore, mentre in alcune transazioni le scarpe funzionavano come simboli legali (*cfr.* Rut 4:7–8; I Sam. 12:3 LXX; Am. 2:6; 8: 6). I Samuele 1:24 è stato reinterpretato alla luce dei dati raccolti a Nuzi per diventare: "un toro di tre anni".

Infine, i riferimenti di Nuzi ai *'apiru* (khabiru), termine che indica diverse popolazioni, tra cui molti stranieri che avevano accettato di diventare volontariamente servi, richiama l'espressione "schiavo ebreo" e l'uso derogatorio di "ebrei" da parte degli egiziani e dei filistei in riferimento agli israeliti (Gen. 39:14; Es. 1:15; 21:1–6; I Sam. 14:21).

Bibliografia. *Archeologia*: R.F.S. Starr, *Nuzi,*

Report on the Excavations at Yorghan Tepe, 2 voll., 1939. *Testi:* E. Chiera *et al.*, *Joint Expedition at Nuzi*, 6 voll., 1927–1939; E.R. Lacheman *et al.*, *Excavations at Nuzi*, 8 voll., 1929–1962. *Generale:* C.H. Gordon, *BA* 3, 1940, pp. 1–12; H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 2 ed., 1965, pp. 312-317; C.J. Mullo Weir, in *AOTS*, pp. 73–86; M. Dietrich *et al.*, 2, 1972; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974, pp. 196–297; M.J. Selman, *TyndB*, 27, 1976, pp. 114–136; D.I. Owen, *et al.*, a cura di, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and Hurrians*, 5 voll., 1981–1993, **in it.** S.M. Cecchini, *La ceramica di Nuzi*, Roma, 1965; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società economia*, Laterza, Bari, 2006. (M.J. Selman)

*Archeologia

OBAB

(Ebr. *ḥōḇāḇ*, "diletto"). Numeri 10:29 parla di "Obab, figlio di Reuel, madianita, suocero di Mosè", espressione ambigua che lascia incertezza sull'identità del suocero di Mosè: Obab o Reuel. Giudici 4:11 (*cfr.*Giu. 1:16) indica Obab; Esodo 2:18 riporta Reuel e le prove sono molto vaghe per poter decidere. La tradizione islamica identifica Obab con *Ietro, mentre altri suggeriscono l'identificazione tra Ietro e Reuel (Es. 2:18; 3:1). L'ultima ipotesi renderebbe Obab il cognato di Mosè; ma un'interpretazione simile della parola ebr. *ḥōṯēn* sarebbe discutibile. (T.C. Mitchell)

OBED

(Ebr. *ʿōḇēḏ*, "servitore"). 1. Figlio di Rut e Boaz (Rut 4:17), e nonno di Davide (Rut 4:21–22; I Cro. 2:12; Matt. 1:5; Luca 3:32). La nascita di Obed portò conforto a Naomi nella sua vecchiaia. 2. Ierameelita (I Cro. 2:37–38). 3. Uno degli uomini valorosi di Davide (I Cro. 11:47). 4. Figlio di Semaia e nipote di Obed–Edom, della famiglia dei corachiti (I Cro. 26:7). 5. Padre di Azaria, capitano che servì sotto Ieoiada (II Cro. 23:1). (J.D. Douglas)

OBED–EDOM

(Ebr. *ʿōḇēḏ ʾᵉḏôm*, "servitore di [dio?] Edom"). **1**. Filisteo di Gat che risiedeva nei dintorni di Gerusalemme. Fu qui che Davide, dopo la morte di Uzza, lasciò l'arca per tre mesi prima di portarla a Gerusalemme, e durante questi mesi essa portò benedizione alla famiglia di Obed–Edom (II Sam. 6:10–12 = I Cro. 13:13–14; 15:25). **2**. Antenato di una famiglia di portinai (I Cro. 15:18–21; 16:38; 26:4–8; II Cro. 25:24). **3**. Famiglia di cantori del periodo pre–esilico (I Cro. 15:21; 16:5). (J.D. Douglas)

OCCHIO

Il termine ebr che significa occhio, *ʿayin*, con paralleli in altre lingue del Vicino Oriente, è impiegato per indicare l'organo fisico umano (Gen. 3: 6), quello degli animali (30:41), in senso antropomorfico l'occhio di Dio (Sal. 33:18), e in altri vari modi nella letteratura apocalittica (Ez. 1:18; *cfr.* Apoc. 4:6). Il termine gr. *ophthalmos* ha derivazioni in italiano.

In ebraico gli organi fisici sono considerati come agenti semi–indipendenti e aventi qualità psichiche e morali. Quindi l'occhio non ha soltanto la vista ma è altero (Is. 5:15), può provare compassione (Deut. 7:16), avvertire il sonno (Gen. 31:40), la gioia (Ez. 24:16), *ecc.*, e, mentre Paolo pone l'enfasi sull'interdipendenza degli organi fisici (I Cor. 12:16s.), Matt. 5:29 mantiene la nozione ebraica della funzione quasi indipendente dell'organo.

In Oriente era diffusa la pratica di cavare gli occhi a un nemico sconfitto (Giud. 16:21; II Re 25: 7). La frase "l'occhio del Signore è su quelli che lo temono" (Sal. 33:18) indica la sua cura (*cfr.* Sal. 1: 6). Altre frasi sono: "occhio per occhio" (Lev. 24: 20); "faccia a faccia", letteralmente "occhio contro occhio" (Num. 14:14); "davanti ai loro occhi", cioè pienamente visibile (Gen. 42:24; *cfr.* Ger. 32: 12); e "tra i tuoi occhi", cioè sulla fronte (Es. 13: 9), in questo caso per spiegare l'uso del *filatterio. Usi derivati sono: "la faccia della terra" (ebr. *ʿayin*, Es. 10:5), e "bagliore" (Ez. 1:4; Prov. 23: 31). (B.O. Banwell)

ODED

1. Padre del profeta Azaria (II Cro. 15:1) durante il regno di Asa. Il v. 8 ha incorporato una glossa oppure ha omesso "Azaria figlio di". **2**. Profeta di Samaria (II Cro. 28:9–15) che incontrò il vittorioso esercito del regno del nord di ritorno da Giuda con un numero di prigionieri, e ordinò loro di rimandare indietro gli schiavi. Le sue suppliche, alle quali si unirono quelle di alcuni dei capi samaritani, ebbero successo. (M.A. MacLeod)

ODIO, ODIARE

I. Nell'Antico Testamento

L'odio tra fratelli (Gen. 27:41; 37:4–8; II Sam. 13:15) o fra connazionali israeliti (Sal. 55:12–13; Prov. 14:20) è condannato (Lev. 19:17). Deuteronomio 4:42; 19:4, 6, 11 e Giosuè 20:5, distinguono tra omicidio involontario e omicidio mo-

tivato da odio. L'amore sessuale (II Sam. 13:15; Deut. 22:13–16; 24:3; *cfr.* Giu. 14:16; si veda III, sotto) può trasformarsi in odio. L'inimicizia personale è a volte temperata dalla misericordia (Es. 23:5; Giob. 31:29) ma i nemici d'Israele (II Sam. 22:41; Sal. 129:5; Ez. 23:28) o dell'uomo giusto (Sal. 34:21; Prov. 29:10) sono anche nemici di Dio (Num. 10:35; *cfr.* Es. 20:5; Deut. 5:9; 7:10). Dio odia sia il male (Prov. 6:16; Am. 6:8) sia chi commette il male (Deut. 32:41); perciò altrettanto fa il giusto (Sal. 101:3; 139:21–22; 119:104, 113). Dio odia l'idolatria (Deut. 12:31; 16:22), l'ingiustizia (Is. 61:8), il culto non coerente con la condotta (Is. 1:14) e persino lo stesso Israele peccatore (Os. 9:15; *cfr.* Ger. 12:8).

II. Nel Nuovo Testamento

Il Padre (Giov. 15:24), Gesù (7:7; 15:18, 24–25) e tutti i cristiani (Mar. 13:13; Luca 6:22; Giov. 15: 18–20; 17:14; I Giov. 3:13) sono odiati dal mondo; ma i credenti non devono odiare né gli altri credenti (I Giov. 4:20) né i nemici (Matt. 5:43–44). Di Cristo è detto che odia il male (Ebr. 1:9 = Sal. 45:7; Apoc. 2:6; *cfr.* Mar. 3:5) ma non le persone,.

III. In contrapposizione all'amore

"Odiare," contrapposto ad "amare" (Gen. 29:31, 33, *cfr.* 30, "amò Rachele più di Lea"; Deut. 21: 15–17; Matt. 6:24 = Luca 16:13) implica scegliere o preferire un'altra cosa più che odiare attivamente ciò che non è scelto o preferito: *cfr.* Malachia 1:2–3 = Romani 9:13, a proposito dell'elezione d'Israele; Luca 14:26 (*cfr.* Matt. 10:37, "chi ama padre o madre più di me"); Giovanni 12:25, al discepolo è richiesta una lealtà verso il Maestro che prevale su qualsiasi altra cosa.

Bibliografia. J. Denney, *ExpT* 21, 1909–1910, pp. 41s.; W. Foerster, *TDNT* 2, pp. 811–816; O. Michel, *TDNT* 4, pp. 683–694; H. Bietenhard, H. Seebass, *NIDNTT* 1, pp. 553–557, **in it.** *GLNT*, 3: 1316ss, 7:321ss. (P. Ellingworth)

*Amore; *Ira; *Peccato

OFIR

(Ebr. *'ôp̄îr*, Gen. 10:29; *'ôp̄îr*, I Re 10:11). **1.** Nome del figlio di Ioctan nella genealogia di Sem (Gen. 10:29 = I Cro. 1:23). La conoscenza che abbiamo di questa tribù è dovuta al ritrovamento di iscrizioni pre–islamiche (G. Ryekmans, 3, 1934, pp. 298, 339s.). La loro area è localizzata fra Saba nello Yemen e Avila (Hawlān), come descritto in Genesi 10:29. Nella tradizione islamica, Ioctan è identificato con Qakhtan, figlio di Ismaele e "padre di tutti gli arabi". **2.** Paese dal quale era importato in Giuda l'oro fino (II Cro. 8:18; Giob. 22:24; 28:16; Sal. 45:9; Is. 13:12), a volte in grandi quantità (I Cro. 29:4), insieme a molto legno di sandalo (I Re 10:11), argento, avorio, scimmie e pavoni (I Re 10:22), e pietre preziose (II Cro. 9: 10). Ofir fu raggiunta dalla flotta di Salomone costruita a Esion–Gheber sul golfo di Aqaba (I Re 9:28) grazie a "navi di Tarsis" normalmente usate per il trasporto dell'oro (I Re 22:49). Questi viaggi impiegavano "tre anni", ma probabilmente si deve intendere un anno intero e parti degli altri due. Questo commercio era tanto noto che Ofir divenne sinonimo di oro fino, che era anche il suo principale prodotto commerciale (Giob. 22: 24). In Isaia 13:12 Ofir è usato come parallelo di *'ôqir*, "renderò preziosi" (*HUCA* 12–13, 1937–8, p. 61). C'è conferma di questa attività in un frammento di iscrizione ritrovata nel 1946 a Tell Qasīle, a nord–est di Tel Aviv, su cui si legge: *zhb 'p̄ri lbyt ḥrn š=*, "oro da Ofir per Bet–Oron 30 sicli" (*JNES* 10, 1951, pp. 265–267).

Ci sono varie teorie sull'ubicazione esatta di Ofir: *a*) In Arabia meridionale (si veda **1** sopra). R. North collega (Š)ōpha(i)r(a) (= Ofir) con Parvaim (= Farwa) nello Yemen, come luogo da cui proveniva l'oro di Seba (*cfr.* Sal. 72:15; Is. 60:6). *b*) Sud–est dell'Arabia, nello Oman. Non essendo molto distante da Esion–Gheber, è necessario presumere sia che il viaggio di 3 anni includesse un periodo di inattività durante la calda estate, sia che alcuni prodotti, non comunemente trovati nel sud dell'Arabia (*p.e.* scimmie), fossero portati a Ofir, come scalo, da altre località più distanti. *c*) La costa orientale dell'Africa: Somalia, in egiz. *Punt*, luogo da cui provenivano incenso, mirra e altri articoli descritti come provenienti da Ofir (W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, pp. 133–135, 212; Van Beek, *JAOS* 78, 1958, p. 146). *d*) (S)upāra, 75 km. a nord di Bombay, in India. Giuseppe Flavio (*Ant.* 8.164), la LXX e la Vulgata (Giob. 28:16), identificano Ofir con l'India. A favore di questa interpretazione, c'è il fatto che tutti i prodotti menzionati sono comuni nell'antica India e che, come ben attestato, fin dal II mill. a.C., c'era un grande commercio marittimo fra il golfo Persico e l'India. *e*) Altri suggerimenti meno verosimili: Apir, Beluchistan (forse Meluhha antica (Indo), *cfr.* *BSOAS* 36, 1973, pp. 554–587) e Zimbabwe.

Bibliografia. V. Christides, *RB* 77, 1970, pp. 240–247; R. North, *Fourth World Congress of Jewish Studies*, Papers, 1, 1967, pp. 197–202. (D.J. Wiseman)

*Archeologia; *Oro

OFNI E FINEAS

I due figli di *Eli, "sacerdoti del Signore" a Silo (I Sam. 1:3). Entrambi i nomi sono egiziani, e significano rispettivamente "girino" e "nubiano". Sono descritti come "uomini scellerati; non conoscevano il Signore" (I Sam. 2:12). Essi abusavano delle loro prerogative di sacerdoti, pretendendo più della parte loro spettante dei sacrifici, e insistendo per avere quel che volevano con la forza o con minacce; di conseguenza la gente trattava con disprezzo le offerte fatte al Signore. Per questo e per la loro immoralità fu pronunciata una maledizione sulla casa di Eli, prima da un ignoto profeta (I Sam. 2:27–36) poi da Samuele (I Sam. 3:11–14). Essi morirono nella battaglia contro i filistei ad Afec (I Sam. 4:11). (J.W. Meiklejohn)

OFRA

(Ebr. *'oprâh*). **1**. Città di Beniamino (Gios. 18:23; I Sam. 13:17, chiamata Efron (*Qere' 'epraim*); II Cro. 13:19); l'attuale eṭ–Ṭaiyibe, situata in alto, 9 km. a nord di Micmas. Gli arabi la chiamavano spesso *tayibeh* ("fortunato") e il nome *'ôfra* era ancora usato nel Medioevo, dal momento che tale nome suggeriva magia nera (Abel, *JPOS* 17, 1937, p. 38). È incerto se *'oprâh* divenne poi Efraim (= ebr. *'epraim*) di Giov. 11:54; si veda K.D. Schunck, *VT* 11, 1961, pp. 188–200, e J. Heller, *VT* 12, 1962, pp. 339ss. **2**. Ofra di Abiezer, in Manasse, casa di Gedeone, in un secondo tempo nota per l'altare che egli eresse al SIGNORE–Pace (Giu. 6:24). Possibili localizzazioni sono: *a*) Fer'ata, a ovest del monte Garizim, vicino a Sichem, ma piuttosto lontano dalla zona del conflitto, e probabilmente *Piraton di Giudici 12:15; *b*) eṭ–Ṭaiyibe, a metà strada tra Bet–Sean e Tabor (Abel), ma ben all'interno del territorio di Issacar, e forse la Cafaraim di Giosuè 19:19; *c*) Afula, nella pianura di Izreel (*LOB*, p. 263). Un tempo si prese in considerazione Tell el–Fār'a, 10 km. a nord–est di Sichem, ma oggi si sa che questa località corrisponde a *Tirsa.

3. Paese o famiglia in Giuda (I Cro. 4:14). (J.P.U. Lilley)

OG

(Ebr. *'ôg*). Amoreo, re di Basan, della razza dei giganti di Refaim al tempo della conquista della terra di Canaan (Num. 21:33; Gios. 13:12). Il suo era un regno potente, con le sue sessanta città "fortificate con alte mura, porte e sbarre" (Deut. 3:4–5), estendendosi dal monte Ermon fino al fiume Iabboc. Fra le città erano comprese due città reali, Astarot ed Edrei, e fu in quest'ultima che gli israeliti lo sconfissero e l'uccisero. Il suo territorio fu dato alla mezza tribù di Manasse (Deut. 3:13), che si stanziò a oriente del Giordano. La sua sconfitta segna un grande trionfo per Israele (*cfr.* Gios. 9:10; Nee. 9:22; Sal. 135:11; 136:20).

Il suo letto (*'eres*) era famoso perché realizzato in basalto nero. Alcuni hanno ipotizzato che in realtà si trattasse di un sarcofago, sebbene in nessun altro posto la parola porti questo significato; comunque molti sarcofagi simili sono stati trovati nella regione. Sembra che esso fosse caduto nelle mani degli ammoniti e tenuto a Rabbat (Deut. 3:11). (M.A. MacLeod)

OLIMPA

Sconosciuto ma influente credente salutato da Paolo in Romani 16:15. Siccome il nome, probabilmente un'abbreviazione di Olimpiodoro, era comune in tutto l'impero, la sua presenza nel testo di Romani non contribuisce a risolvere la questione dei destinatari del capitolo 16. (R.V.G. Tasker)

OLIO

Eccetto gli accenni agli unguenti cosmetici (Rut. 3:3; II Sam. 14:2; Sal. 104:15) o all'olio di mirra (Est. 2:12), tutti gli altri riferimenti biblici stanno a indicare il prodotto derivante dalla spremitura dell'oliva. L'abbondante presenza di olivi (*Olea europaea*) nell'antica terra di Israele permetteva un fiorente commercio di olio con Tiro e con l'Egitto. Salomone fornì grandi quantità di olio a Chiram come acconto per la costruzione del tempio (I Re 5:25; Ez. 27:17), mentre l'Egitto ne importava ingenti quantità da Israele (Os. 12:2), a causa del clima egiziano non favorevole a una fruttuosa coltivazione.

L'olio figurava fra le offerte delle primizie (Es. 22:29) quale importante elemento di osservanza religiosa, ed era anche soggetto alla legge della decima (Deut. 12:17). Le oblazioni di farina erano frequentemente intrise con olio (Lev. 8:26; Num. 7:19), mentre il candelabro del santuario (Es. 25:6) era riempito con una riserva di olio puro, vergine (Lev. 24:2). L'olio era usato nelle cerimonie per la consacrazione dei sacerdoti (Es. 29:2), per la purificazione dei lebbrosi (Lev. 14:10–18), durante il sacrificio quotidiano (Es. 29:40), e per il compimento del voto di nazireato (Num. 6:15). Ma alcune cerimonie erano prive di olio, come l'oblazione di gelosia (Num. 5:15) e l'offerta per il peccato (Lev. 5:11).

L'olio d'oliva era ampiamente usato nella pre-

parazione del cibo (I Re 17:12–16). L'olio usato come combustibile per piccole lampade era uno degli altri usi popolari nella sfera domestica (di queste lampade ne sono state ritrovate in abbondanza, risalenti al periodo antico dell'occupazione della terra di Canaan). Lampade, sia portatili, sia di altro tipo, avevano generalmente una rientranza nell'orlo, all'interno della quale era collocato lo stoppino di lino (Is. 42:3) o di canapa. Quando la lampada era riempita con olio d'oliva lo stoppino manteneva una fiamma costante fino a che il rifornimento di combustibile non si esauriva. Quando queste lampade erano portate in giro, era consuetudine, al tempo del NT, che il portatore si legasse con una cordicella un piccolo recipiente d'olio d'oliva a un dito, così che la lampada potesse essere prontamente rifornita in qualsiasi momento (*cfr.* Matt. 25:1–13).

Oltre che per la consacrazione dei sacerdoti (Es. 29:2), l'olio era un importante elemento rituale nel cerimoniale per l'investitura del re (I Sam. 10:1; I Re. 1:39).

L'olio d'oliva aveva anche un uso medicinale, sia interno sia esterno. Le sue qualità lenitive e protettive lo rendevano rimedio prezioso contro le disfunzioni gastriche, e sempre nell'antichità erano apprezzate anche le sue proprietà leggermente lassative. Per esterno se ne faceva uso come unguento per contusioni e ferite (Is. 1:6; Mar. 6: 13; Luca 10:34).

Nel periodo dell'AT l'olio d'oliva era ottenuto sia con pestello e mortaio (Es. 27:20) sia con la macinazione delle olive in una pressa di pietra. Dagli scavi a Taanach, Meghiddo e Gerusalemme, sono state rinvenute presse ricavate dalla roccia massiccia. Una grossa pietra manovrata da due persone tritava le olive riducendole in poltiglia, che era poi calpestata (Deut. 33:24) oppure sottoposta a un'ulteriore pressione. Dopo che le impurità erano state eliminate l'olio era pronto all'uso. Il giardino del Getsemani (*gaṯ–šemen*, "frantoio") assunse questo nome dalle pietre pigiatrici preparate per estrarre l'olio dalle olive raccolte sul monte degli Ulivi.

L'olio era comunemente usato per ungere il corpo dopo un bagno (Rut 3:3; II Sam. 12:20), oppure come elemento da usare in alcune occasioni festive (*cfr.* Sal. 23:5). Nell'antico Egitto un servo generalmente ungeva la testa di ogni ospite che prendeva parte alla festa. L'unzione del malato (Giac. 5:14) al tempo del NT era divenuta un rito quasi sacramentale. Giuseppe Flavio ricorda, come peculiarità degli esseni il fatto che non si ungevano con olio, in quanto ritenevano la cosa una contaminazione (*Bell.* 2.123).

La presenza dell'olio simboleggiava la gioia (Is. 61:3) mentre la sua assenza indicava dolore o umiliazione (Gio. 1:10). Similmente, l'olio era immagine di conforto, nutrimento spirituale, o prosperità (Deut. 33:24; Giob. 29:6; Sal. 45:7).

Bibliografia. H.N. e A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, pp. 97s., 158ss.; A. Goor, "The place of the olive in the Holy Land and its history through the ages", *Economic Botany* 20, 1966, pp. 223–243; A. Goor e M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968, pp. 89–120, **in it.** H. Schafer Schichardt, *L'oliva, la grande storia di un piccolo frutto*, Bari, 1988; D. Eitam e M. Heltzer, *Oleve oil in antiquity*, Padova, 1996 (testo ing.). (R.K. Harrison)

*Cibo; *Frutto; *Olivo; *Unzione

OLIVO

(Ebr. *zayiṯ*; gr. *elaia*). La prima menzione biblica di uno dei più preziosi *alberi degli antichi ebrei si trova in Genesi 8:11, quando la colomba ritornò all'arca con un ramo d'albero d'olivo. Quando gli israeliti presero possesso del paese di Canaan questo albero costituiva una cospicua parte della flora (*cfr.* Deut. 6:11). Successivamente l'olivo fu considerato insieme alla vite una fonte di reddito (I Sam. 8:14; II Re 5:26).

Sebbene il nome botanico dell'olivo sia *Olea europaea*, si pensa che l'albero provenisse dall'Asia occidentale, introdotto solo successivamente nella regione mediterranea. I popoli orientali consideravano l'olivo un simbolo di bellezza, forza, benedizione divina e prosperità. Partendo dalla tradizione di Noè, l'olivo e la colomba sono stati considerati come simboli di amicizia e pace (*cfr.* Sal. 52:8).

In molte zone di Israele l'olivo di cui esistono molte varietà nel Vicino Oriente, è ancora molto spesso l'unico albero che in alcune località si differenzia dagli arbusti. L'olivo coltivato cresce fino a circa 6 m. in altezza, con un tronco contorto e con numerosi rami. L'albero si sviluppa lentamente, ma se lasciato indisturbato, diventa secolare. Se viene abbattuto, nuovi germogli spuntano dalle radici, tanto che potrebbero svilupparsi cinque nuovi tronchi. Gli olivi che stanno per morire, infatti, solitamente germogliano anche in questo modo (*cfr.* Sal. 128:3). Gli oliveti erano per lo più apprezzati per il loro potenziale di produzione di *olio, ed erano molto apprezzati anche come riparo dal sole e come luogo per meditare (Luca 22:39).

Nell'antichità gli alberi d'olivo erano diffusi abbondantemente in tutta la terra di Canaan. Le piantagioni sul margine della pianura fenicia erano

particolarmente estese come lo erano anche quelle nella pianura di Esdraelon e quelle della valle di Sichem. Betlemme, Ebron, Galaad, Lachis e Basam, erano tutte rinomate nei tempi biblici per la loro abbondanza di piantagioni di olivi.

Le olive maturavano nel primo autunno e venivano raccolte verso la fine di novembre. I metodi piuttosto primitivi e dannosi di scuotere gli alberi o batterli con bastoni per raccogliere le olive, come descritto in Deuteronomio 24:20, sono ancora molto impiegati. Nell'antichità alcune olive erano lasciate sull'albero oppure per terra a beneficio del povero. Il raccolto era solitamente trasportato alla spremitura in ceste, sulle groppe di asini. L'olio era di solito estratto dai frutti schiacciati con una grande macina posta verticalmente in una cisterna di pietra poco profonda. A volte le olive erano pestate con i piedi (Deut. 33: 24), ma questo procedimento era piuttosto inefficace. Dopo un periodo di tempo, l'olio separato dalle impurità, ed era poi posto in giare o cisterne di pietra.

I cherubini del tempio di Salomone erano realizzati con legno d'olivo (I Re 6:23) e, data la loro altezza, pari all'apertura delle loro ali, di circa 4,5 m., è stato ipotizzato che fossero composti da più pezzi di legno uniti insieme. Sebbene il legno d'olivo sia ancora usato in Israele per mobili pregiati, i tronchi bassi e nodosi non forniscono molti pezzi lunghi utili come legname. Dopo la stagionatura che avviene in un determinato numero di anni, il legno ricco di venature ambrate può essere lucidato ottenendo così un grande effetto.

Essendo un albero così prolifico e con una simile varietà di impieghi, l'olivo era ritenuto degno di essere considerato re degli alberi (Giu. 9:8), e nelle incoronazioni il suo olio era impiegato come simbolo di sovranità. I rami d'olivo erano usati per costruire capanne durante la festa delle Capanne (Nee. 8:15). Fresche o sottaceto le olive mangiate con pane costituivano nell'antichità una parte importante dell'alimentazione israelitica. L'olio fungeva da base nella preparazione di molti unguenti, ed era anche usato per l'acconciatura dei capelli. Inoltre serviva come combustibile (Matt. 25:3) e medicinale (Luca 10:34; Giac. 5:14).

Fra gli ebrei l'albero d'olivo godeva di un'ampia tradizione simbolica. La virilità e la fertilità dell'albero simboleggiavano l'ideale dell'uomo giusto (Sal. 52:8; Os. 14:6), la cui prole era descritta come "rami d'olivo" (Sal. 128:3). Un' allusione alla facilità con la quale l'olivo a volte perde i suoi fiori si trova in Giobbe 15:33, dove Elifaz afferma che l'empio "scuoterà il suo fiore", come l'albero d'olivo. In Zaccaria 4:3 i due alberi d'olivo sono il simbolo di fruttuosità, e indicavano l'abbondanza con la quale Dio aveva provveduto ai bisogni umani.

L'olivo citato in Isaia 41:19 (ebr. *'ēṣ šamen*; "l'olio selvatico") è stato identificato botanicamente con l'*Elaeagnus angustifolia*, che produce un olio inferiore; però il contesto fa pensare al vero olivo.

Il frutto dell'olivo selvatico è piccolo e di nessun valore. Per diventare prolifico, l'olivo deve essere innestato, procedimento mediante il quale dei rami buoni sono fatti crescere su un ceppo selvatico. Paolo usa questo procedimento quale forte allegoria (Rom. 11:17) per mostrare ai gentili il loro obbligo verso il vero Israele in quanto è contro natura innestare l'olivo selvatico su un buon ceppo.

Bibliografia. W.M. Ramsay, *Pauline and Other Studies*, 1906, pp. 219ss.; H.N. e A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, pp. 157–160; A. Goor, "The place of the olive in the Holy Land and its history through the ages", *Economic Botany* 20, 1966, pp. 223–243; A. Goor e M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968, pp. 89–120, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 600–605; *DPL*, pp. 1563–1564; G. Bini, *L'olivo, albero degli dei*, Milano, 1986. (R.K. Harrison, F.N. Hepper)

*Albero; *Olio; *Unzione

OMBRA

(Ebr. *ṣēl*, "ombra" "oscurità", "difesa"; gr. ***skia***, "un'oscurità", "un'ombra", entrambi i termini hanno forme derivate). Si tratta della rappresentazione creata da qualsiasi corpo solido che si frappone tra il sole, oppure tra la luce e un altro corpo. Come un'ombra varia costantemente sino a quando alla fine, forse inaspettatamente, cessa di esistere così i nostri giorni sono inconsistenti e fugaci e la nostra morte giunge improvvisa (I Cro. 29:15; Giob. 14:2; 17:7). Le tenebre e l'oscurità sono associate alle ombre e perciò all'"ombra della morte" (Giob. 3:5; 16:16; 24:17; Sal. 23:4), sebbene questa comune interpretazione dell'ebr. *ṣalmûṯ* sia inesatta e andrebbe resa con "oscurità profonda".

Come un uomo trova riparo dal caldo torrido all'ombra (*cfr.* Gio. 4:5–6), così il controllo e la protezione dell'Onnipotente sono definiti ombra (Lam. 4:20; Ez. 31:6; Sal. 91:1; Is. 25:4; *cfr.* Cant. 2:3). Il momento tanto desiderato in cui lo schiavo termina il suo lavoro è definito "ombra" (Giob. 7:2). In contrasto con i segni dell'approssimarsi della desolazione e della disfatta, definite le "ombre della sera" (Ger. 6:4), il giorno della gloria infinita è quello in cui "le ombre fuggo-

no" (Cant. 2:17).

Le antiche cerimonie sono definite un'"ombra dei beni futuri" (Ebr. 10:1; *cfr.* Col. 2:17). L'immutabilità di Dio è contrapposta all'"ombra di mutamento" (Giac. 1:17). In Ebrei 9:5 il verbo "coprivano" proviene da ***kataskiazō***, "adombrare", "causare ombra", "proteggere completamente" (*cfr.* ebr. *ṣālal*). (J.D. Douglas)

OMOSESSUALITÀ

La Bibbia non dice nulla a proposito della condizione omosessuale, ma la sua condanna del comportamento omosessuale è esplicita (Lev. 18:22; 20:13; Rom. 1:26–27; I Cor. 6:9). La portata di questi giudizi negativi deve tuttavia essere definita accuratamente: troppo spesso sono stati usati come armi per una polemica omofobica che ne esaspera il significato.

L'esegesi dei racconti di Sodoma e di Ghibea (Gen. 19:1–25; Giud. 19:13–20:48) offre un esempio in proposito. È da respingere il punto di vista di D.S. Bailey, spesso citato, secondo cui il peccato che Dio punì in queste occasioni fu l'infrazione delle regole dell'ospitalità, e non il comportamento sessuale in sé (questo non spiegherebbe adeguatamente né il duplice uso del termine "conoscere" (*yāḏa'*), né la ragione dell'offerta sostitutiva delle figlie di Lot e della concubina del levita).

La forza degli altri riferimenti veterotestamentari all'omosessualità è similmente limitata dal contesto in cui si inseriscono. Storicamente, l'omosessualità era legata alla prostituzione dei culti pagani idolatri (I Re 14:24; 15:12; 22:46). I severi moniti della legge levitica (Lev. 18:22; 20:13) erano fondamentalmente diretti anche contro l'idolatria: *p.e.*, il termine "abominazione" (*ṯô'ēḇâ*) che caratterizza entrambi questi riferimenti, era un termine religioso che stigmatizzava le pratiche idolatriche. Perciò queste condanne dell'AT, considerate strettamente nel loro contesto, si applicano all'attività omosessuale praticata in un contesto di idolatria, ma non necessariamente oltre.

Rileviamo tuttavia che nel contesto di Levitico questa delimitazione non si evince. Piuttosto, l'omosessualità figura nell'elenco di peccati sessuali (20:6–23) e riveste una tale gravità da essere definito "abominevole", mentre l'accoppiarsi con una bestia è definito "una mostruosità" (v. 23). La continuazione del brano (vv. 24–30) sottolinea il carattere abominevole di tutti i peccati sessuali menzionati nei versetti precedenti, senza alcun accenno all'idolatria. (N.d.r.)

In Romani 1 Paolo condanna il comportamento omosessuale, sia femminile sia maschile, insieme con l'idolatria (vv. 23–27); ma il suo respiro teologico è più ampio che in Levitico. Invece di trattare il comportamento omosessuale come espressione del culto idolatrico, egli fa risalire entrambi al nefasto "scambio" che l'uomo caduto ha fatto, distogliendosi dal disegno del suo creatore (vv. 25–26). Visto da questa prospettiva, ogni atto omosessuale è contro natura (*para physin*, v. 26) non perché va contro l'orientamento sessuale naturale di un individuo (potrebbe ovviamente non essere così) o perché infrange la legge dell'AT (*contra* McNeill), ma perché è un'aperta sfida allo schema creazionale voluto da Dio per l'espressione sessuale dell'essere umano.

Nelle sue lettere Paolo fa altri due riferimenti alla pratica dell'omosessualità. Entrambe le volte essa è inserita in una lista di attività proibite e si attira la stessa nota di condanna. In I Corinzi 6:9–10 gli omosessuali praticanti sono inclusi fra gli ingiusti che non erediteranno il Regno di Dio (ma con la nota di una redenzione già avvenuta: "tali eravate alcuni di voi"); in I Timoteo 1:9–10 essi sono menzionati in una lista di "iniqui e ribelli". L'ultimo brano riveste un'importanza particolare perché rappresenta una versione attualizzata dei *Dieci comandamenti. Paolo mette in parallelo il settimo comandamento (sull'adulterio) con il riferimento ai "fornicatori" (*pornoi*) e ai "sodomiti" (*arsenokoitai*), termini che comprendono tutti i tipi di rapporti sessuali fuori dal matrimonio, sia eterosessuali sia omosessuali. Se il Decalogo ha validità permanente, la rilevanza di questa applicazione è ulteriormente rafforzata.

È stato suggerito che il significato di ***arsenikoitēs*** in I Corinzi 6:9 e I Timoteo 1:10 possa essere ristretto a "prostituti maschili" (*cfr.* Vulgata, *masculi concubitores*). Mancano tuttavia prove linguistiche a sostegno di questa tesi, anche se il termine stesso è piuttosto raro negli scritti del periodo neotestamentario. Appare al di là di ogni ragionevole dubbio che Paolo intende condannare il comportamento omosessuale (ma non le persone omosessuali) nei termini più generali e più teologicamente ampi possibili. I suoi tre riferimenti si combinano in modo impressionante per esprimere la volontà di Dio, da lui intesa. Nella sua veste di creatore, legislatore e re, la condanna del Signore su simili comportamenti è assolutamente chiara.

Bibliografia. H. Thielicke, *The Ethics of Sex*, E.T. 1964; D.H. Field, *The Homosexual Way—A Christian Option?*, 1976, tr. it. GBU, Roma, 1985; J.J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, 1977, tr. it. Milano, 1979; D.J. Atkinson, *Homosexuals in the Christian Fellowship*, 1979; E.

Moberly, *Homosexuality: A New Christian Ethic*, 1983; P. Coleman, *Gay Christian*, 1989, **in it.** *DPL*, pp. 1098–1101; *DIB*, pp. 983–984; D. Dield, *Omosessualità*, GBU, Roma, 1985; *Bibbia e omosessualità*, Torino, 2004; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (D.H. Field)

*Abominazione; *Peccato; *Puro/impuro

OMRI

(Ebr. *ʿomrî*): **1**. Ufficiale di Issacar durante il regno di Davide (I Cro. 27:18). **2**. Sesto re del regno di Israele e fondatore di una nuova dinastia dopo la morte di *Ela. Durante il periodo di anarchia, dopo la morte di Baasa, l'esercito che assediava Ghibbeton proclamò Omri il loro capo, nel momento in cui seppero del colpo di stato da parte di Zimri (885 d.C. *ca*.; I Re. 16:15–17). Egli quindi marciò contro la capitale Tirsa e l'assediò finché Zimri non si suicidò (v. 18). Tibni, altro pretendente al trono, resistette a Omri per quattro anni, ma alla fine fu sconfitto. Omri regnò per altri sette anni, dal trentunesimo al trentottesimo anno del re Asa (vv. 23, 29), per un totale di dodici anni (v. 23).

Aram, che sotto *Ben–Adad I, divenne abbastanza forte da annettere parte del territorio di Israele durante il regno di Baasa, continuò a minacciare Omri (*cfr.* I Re 20:34). Questi si alleò a Etbaal, re di Sidone, prendendo sua figlia Izebel come moglie per Acab, suo figlio (16:31), evitando così di correre rischi. Divenne così forte da rendere Moab suo vassallo, come segnala Mesa nella Stele omonima (11:4–5) (*ANET*, p. 320; *DOTT*, p. 196; *cfr.* II Re 3:4).

Omri è anche ricordato per le attività edilizie. La più importante fu la nuova capitale, Samaria, situata in un'area acquistata da Semer, il precedente proprietario (I Re 16:24). La città godeva di un'eccellente posizione strategica, e fu la capitale fino alla caduta di Israele, nel 722 a.C. Anche gli scavi archeologici di Meghiddo e ad Asor hanno portato alla luce costruzioni attribuite a lui.

I dettagli del regno di Omri sono scarsi, ma le fonti assire dimostrano che fino al regno di Sargon II, Israele era anche conosciuto come *maṭ/ biṭ Ḫumri*, "la terra/casa di Omri" (*ANET*, pp. 281–285). La sua tolleranza dei culti pagani lo fa ricordare come un re malvagio. (I Re 16:25–26). (D.W. Baker)

ON

1. Antica città egizia *'Iwnw* ("città della colonna"), gr. *Heliopolis*, ora rappresentata da rovine residue o sepolte a Tell Ḥisni ed el–Matariyya, a 16 km. a nord–est del Cairo. Era un grande centro del culto del sole dove le divinità solari Ra e Aton erano particolarmente venerate; luogo d'origine di uno dei diversi "sistemi" teologici egiziani. I faraoni abbellirono il tempio di Ra con alti obelischi, monolitici conici a base quadrata o rettangolare, ognuno dei quali aveva una punta sagomata a piramide; questo "pyramidion" rappresentava il *benben* o pietra sacra di Ra, in quanto la prima a raccogliere i raggi del sole all'alba. Dalla quinta dinastia in poi (XXV sec. a.C) ogni faraone era designato "figlio di Ra", e le ricchezze della casta sacerdotale di On/Eliopoli erano paragonabili solo a quella del dio Ptah di Memfi e superata solo da quella del dio Amon di Tebe, dal 1600 al 1100 a.C. *ca*.

L'importanza di On è testimoniata in Genesi 41:45, 50; 46:20, dove Giuseppe, in veste di nuovo ministro del faraone sposa Asenat, figlia di Potifera "sacerdote di On". Questo titolo potrebbe indicare che Potifera fosse il Sommo sacerdote. Il suo nome è opportunamente composto da quello del dio–sole Ra. *cfr.* A. Rowe, *PEQ* 94, 1962, pp. 133–142.

In seguito On ricorre ancora nella storia ebraica, con lo pseudonimo Bet–Semes, "casa del Sole", quando Geremia (43:13) minaccia la distruzione delle "colonne di Bet–Semes" (NVR "tempio del sole"), cioè gli obelischi di On/Eliopoli, per mano di Nabucodonosor. Non è chiaro se la "città del sole" di cui parla Isaia (19:18) sia On. In Ezechiele 30:17, nel giudizio proclamato sulle città d'Egitto, Aven (ebr. *'awen*) potrebbe essere una variante di *'ôn*, "On", dove On potrebbe essere un gioco di parole, con *'awen* ("afflizione, malvagità"). **2**. On, figlio di Pelet, capo dei rubeniti, che insieme a Core si ribellò contro Mosè nel deserto (Num. 16: 1). (K.A. Kitchen)

ONAN

(Ebr. *'ōnān*, "vigoroso"). Secondo figlio di Giuda (Gen. 38:4; 46:12; Num. 26:19; I Cro. 2:3). Alla morte del suo fratello più grande Er, Giuda, comandò a Onan di contrarre un matrimonio di levirato con Tamar, vedova di Er. Onan, non volendo seguire questa tradizione, fece in modo da evitare il concepimento, dispiacendo così al SIGNORE che lo fece morire (Gen. 38:8–10). Giuda considerò in qualche modo Tamar responsabile della morte dei suoi due figli (v. 11). Per la legge sul levirato si veda *matrimonio, **IV**. (J.D. Douglas)

ONESIFORO

Nella seconda epistola scritta a Timoteo, mentre

era a Efeso, Paolo manda saluti alla famiglia di Onesiforo (4:19), e prega che la misericordia del Signore rimane su di essa, e che Onesiforo stesso trovi misericordia davanti a Dio nel gran giorno del giudizio. Questo vero amico cristiano aveva spesso portato sollievo all'apostolo nelle sue afflizioni e si era impegnato a cercarlo e a trovarlo a Roma, dove Paolo era in prigione. Paolo evidenzia il contrasto fra la condotta di Onesiforo e quella degli altri cristiani asiatici i quali, nel momento del bisogno, lo avevano abbandonato. Come Onesimo, Onesiforo viveva secondo il significato del suo nome: "colui che porta beneficio". L'apostolo Paolo rammenta che Timoteo stesso conosceva bene i molti servizi resi da Onesiforo a Efeso (1:16–18).

Bibliografia. E.E. Ellis, "Paul and his Co-Workers", *NTS* 17, 1970–71, pp. 437–452; per la veduta secondo cui Onesiforo avrebbe avuto un ruolo significativo nell'organizzare la colletta in Galazia, e che il contesto di II Timoteo 1:16–18 sarebbe stato Antiochia di Pisidia e non Roma, si veda F. J. Badcock, *The Pauline Epistles*, 1937, pp. 150–158. Questioni riguardo al ricordo che Paolo aveva di Onesiforo, il quale poteva anche essere già deceduto quando questo brano fu scritto, sono discusse da D. Guthrie (*TNTC*, 1957, tr. it. GBU, Roma, 1971) e J.N.D. Kelly nel loro commentario (Harper–Black, 1963) *ad loc.*
(R.V.G. Tasker, R.P. Martin)

ONESIMO

Schiavo fuggiasco di Filemone, cristiano influente di Colosse. Conobbe Paolo mentre quest'ultimo era prigioniero a Roma (o a Efeso, nel caso che Efeso fosse la città in cui Paolo scrisse l'epistola ai Colossesi). Si convertì grazie all'apostolo (Filem. 10), e divenne un fedele e caro fratello (Col. 4:9). Il suo nome, che vuol dire "utile", era comune per gli schiavi, sebbene non del tutto limitato a loro; visse in sintonia con questo significato, rendendosi così utile a Paolo che avrebbe voluto tenerlo con sé, come assistente. Paolo sentiva che ciò sarebbe stato il desiderio di Filemone (Filem. 13). L'apostolo, però, sentendosi obbligato a non far nulla senza il consenso di Filemone, rimandò Onesimo dal suo padrone con una nota scritta (la Lettera canonica di Filemone). Paolo usò il nome dello schiavo, Onesimo, per descriverlo in questi termini: "un tempo inutile a te ma che ora è utile a te e a me"; fa sapere con tatto ma anche con chiarezza, di aspettarsi che Filemone accolga Onesimo "per sempre; non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello caro specialmente a me, ma ora molto più a te, sia sul piano umano sia nel Signore!" (vv. 15–16). Ciò nonostante, Paolo ammette che rimandare Onesimo indietro, era come privarsi di una parte di sé (v. 12).

Il riferimento a Onesimo è uno dei legami tra le lettere ai Colossesi (4:9) e a Filemone, e dimostra che le lettere furono inviate dallo stesso luogo e nello stesso momento. Alcuni studiosi credono che l'Onesimo conosciuto da Ignazio e descritto da lui nella sua lettera agli Efesini, come un uomo di grande amore e loro pastore, non fosse altro che lo schiavo fuggiasco. Benché non del tutto impossibile, quest'ipotesi sembra improbabile a motivo di considerazioni cronologiche. Però, a sostegno di questa possibilità c'è da dire che tale identificazione potrebbe spiegare l'ingresso nel canone della Lettera a Filemone. D'altra parte, il suo stretto legame con Colossesi, e la sua importanza a motivo della luce che getta sul modo cristiano di trattare gli schiavi, sembrano essere ragioni sufficienti per l'inclusione nel canone.

Bibliografia. Quale fosse il resto della vita di Onesimo è stato oggetto di una teoria molto complessa elaborata da E.J. Goodspeed, *INT*, 1937, pp. 109–124, e J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, 2 ed., 1959. Per una critica (con bibliografia), si veda R.P. Martin, *Introduction, Colossians and Philemon*, *NCB*, 2 ed., 1982; si veda anche R.P. Martin, *Ephesian, Colossians and Philemon, Interpretation*, 1992; S.S. Bartchy, *ABD* 5, pp. 305–310, **in it.** H.M. Carson, *Le epistole di Paolo ai Colossesi e a Filemone*, GBU, Roma, 1979; R. Penna, *Lettera ai Filippesi; Lettera a Filemone*, Roma. 2002. (R.V.G. Tasker, R.P. Martin)

*Filemone, epistola; *Schiavitù

ONNIPOTENTE

Nell'AT il termine è usato 48 volte per indicare Dio (31 volte in Giobbe) e traduce l'ebr. *šaddai* e, seguendo la LXX in alcuni versi, il gr. *pantokratōr* interpretato dai primi commentatori giudei come colui che è "totalmente sufficiente" (*hikanos* in versioni ebraico–greche dell'AT del II sec. d.C. e posteriori). Gli studiosi moderni offrono un'ampia gamma di derivazioni, nessuna delle quali è certa. Al di fuori dell'AT il nome ricorre apparentemente nel testo aramaico Tell Deir Alla del 700 a.C. *ca.* (*scrittura, scrivere) nella forma plurale *šdyn*, denotante gli esseri superiori. Nell'AT *šaddai* veicola le idee di potenza nel ferire e potenza nel proteggere (Sal. 68:14; 91:1; Is. 13:6; Gioe. 1:15). Il nome è usato sei volte in relazione ai patriarchi, come è affermato in Esodo

6:3, a volte nel composto *'ēl šaddai*, "Dio Onnipotente". Ognuno di questi casi concerne la promessa di benedizione rivolta ad Abramo e ai suoi discendenti, sempre con la stessa nota di potenza. In Giobbe "l'Onnipotente" appare come sinonimo poetico per "Dio", come anche in Rut 1: 20–21 per Yahweh, e questo uso rivela che per gli scrittori di questi libri si tratta dello stesso soggetto. Il gr. *pantokratōr* ("onnipotente") ricorre in II Corinzi 6:18, e nove volte in Apocalisse, dove si sottolinea la potenza di Dio (Apoc. 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22).

Bibliografia. N. Walker, *ZAW* 72, 1960, pp. 64–66; L. Morris in A.E. Cundall e L. Morris, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968, pp. 264–268; K. Koch, *VT* 26, 1976, pp. 299–332; W. Michaelis, *TDNT* 3, pp. 914–915, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 788–796; W. Michaelis, *GLNT* 5,1001–1004; *DCBNT*, pp. 716ss.; J.I. Packer, *Conoscere Dio*, 2 ed. Modena, 1995; W. Brueggemann, *Genesi*, Torino, 2002; J.G. Janzen, *Giobbe*, Torino, 2003. (A.R. Millard)

*Dio; *Dio, nomi

ONO

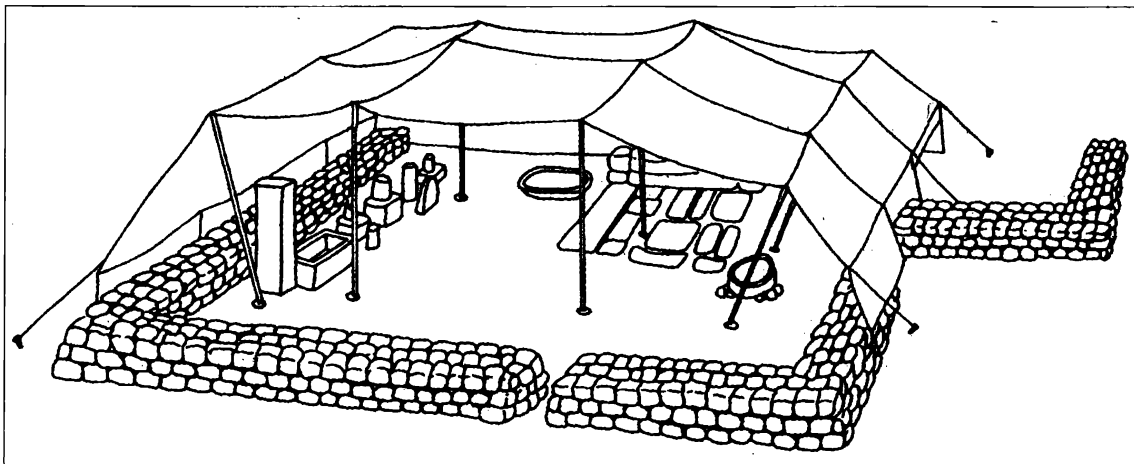
La prima menzione di questa città è nella lista di Tutmòsi III (1490–1436 a.C.). I beniaminiti la ricostruirono dopo la conquista di Canaan (I Cro. 8:12) e la riconquistarono dopo l'esilio (Nee. 11: 31–35). Identificata con Kfar 'Anah, è situata vicino a Lidda. L'area fu soprannominata "valle di Ono" (Nee. 6:2). (D.F. Payne)

OOLIAB

Della tribù di Dan, figlio di Aisamac, uomo particolarmente unto da Dio e incaricato di assistere *Bezaleel nel progetto e nella costruzione del tabernacolo, dei suoi arredi e suppellettili, e nella formazione di altri artigiani (Es. 31:6; 35:34–35). (D.W. Gooding)

OOLIBAMA, OOLA, OOLIBA

Oolibama era un nome edomita usato sia per uomini sia per donne. Era il nome della seconda moglie di *Esau, cananea, figlia di Ana e madre di Ieus, Ialam e Cora (Gen. 36:1–28). C'era anche un capo edomita che aveva questo nome (Gen. 36:41; I Cro. 1:52) e che significa "tenda dell'alto luogo". In Genesi 36:41 e I Cronache 1:52 il nome appare accanto a Timna ed è interessante notare che una tenda–santuario è stata scoperta a Timna nel Neghev la regione dell'antica Edom. Il santuario risale al periodo madianita ed è simile al *tabernacolo nel deserto. Il nome suggerisce che alcuni primi *"alti luoghi" potevano essere stati delle tende (*cfr.* Ez. 16:16).

Oola e Ooliba sono nomi allegorici dati al regno del nord e a quello del sud in Ezechiele 23. Entrambi significano "adoratore in tenda" ed erano ispirati dal termine Oolibama. Implicano una critica dell'infedeltà di Israele verso Dio. I due regni sono raffigurati come sorelle sposate a Yahweh ma che hanno persistito nell'adulterio confondendosi con le altre nazioni. Ooliba è messa in guardia dal seguire l'esempio di sua sorella e il giudizio è già preannunciato. L'elemento sessuale nelle immagini usate (*cfr.* Ez. 16; Os. 1–3; Am. 5:1–2) è particolarmente appropriato in quanto in molte religioni delle nazioni circonvicine erano praticati riti di fertilità. (J.T. Whitney)

Ricostruzione di una tenda-santuario scoperta a Timna. Il tabernacolo ebraico era concettualmente simile. La scoperta è una prova archeologica per il significato di Oolibama "tenda dell'alto luogo".

OPERE

I tre principali usi di questo termine, sebbene distinti, sono essenzialmente correlati: le opere di Dio, le opere di Gesù Cristo e le opere dell'uomo in relazione alla fede.

1. Nell'AT le opere di Dio sono presentate come dimostrazione della sua potenza, autorità, sapienza e benevolenza. L'AT non parla della deità in termini astratti, quale onnipotenza, ma narrando le sue attività. Mosè cita le opere di Dio come prova della sua superiorità sugli altri déi (Deut. 3:24). Nei libro dei Salmi, le opere di Dio sono frequentemente celebrate come motivo di fiducia nella sua potenza e nella sua autorità e nel suo diritto esclusivo di ricevere l'adorazione. Tali opere sono la sua attività creatrice (Sal. 104:24) e i suoi atti sovrani in relazione al suo popolo redento (Sal. 77:11–20) e alle nazioni (Sal. 46:8–10).

2. Tramite le sue opere Gesù rivelò di essere il Messia e il Figlio di Dio, come si può vedere nella risposta inviata al Battista (Mat. 11:2–5). Il Vangelo di Giovanni descrive attività significative di Gesù con lo scopo preciso di rivelare la sua messianicità e divinità, al fine di suscitare la fede nella sua persona (Giov. 20:30–31). Spesso, Gesù faceva riferimento alle sue opere come conferma che era stato mandato dal Padre (Giov. 5:36; 10: 37–38). Essendo, quelle che lui compiva, le opere stesse di Dio (Giov. 9:3–4), costituiscono un sufficiente motivo per suscitare la fede in lui inteso come unito al Padre in maniera unica (Giov. 10: 38; 14:10–11). Fu appunto equiparando l'opera sua con quella di Dio, che Cristo si tirò addosso l'accusa di bestemmia per essersi reputato uguale a Dio (Giov. 5:17–23). La sua morte completò l'opera a lui affidata (Giov. 17:4; 19:30).

3. Anche il credente, mediante le sue buone opere, dimostra che Dio agisce in lui (Matt. 5: 16; Giov. 6:28; 14:12). Viceversa, chi non ha fede, manifesta con le sue opere empie la propria separazione da Dio (Giov. 3:19; Col. 1:21; Ef. 5:11; II Pie. 2:8, *ecc.*). Da questo si deduce che le opere buone sono una prova della fede vivente, come sottolineato da Giacomo, in contrasto con quanti affermano che si è salvati solo per fede, senza le opere (Giac. 2:14–26). In questo, Giacomo si pone in perfetta armonia con il pensiero di Paolo che, a sua volta, ribadisce insistentemente la necessità di operare, ossia di tenere una condotta confacente alla nuova vita in Cristo, alla quale si accede soltanto per fede (Ef. 2:8–10; I Cor. 6: 9–11; Gal. 5:16–26). Le opere che Paolo respinge sono quelle che gli uomini ritengono valide per meritarsi il favore di Dio e per ottenere l'assoluzione dei propri peccati (Rom. 4:1–5; Ef. 2: 8–9; Tito 3:5). Giacché la salvezza è concessa per grazia, non c'è opera che possa farcela meritare. Le buone opere dei pagani sono quindi inefficaci come mezzo di salvezza, dal momento che l'uomo fa affidamento sulla carne e non sulla grazia di Dio (Rom. 8:7–8). (J.C. Connell)

*Fede; *Giustificazione; *Miracolo; *Santificazione; *Segno

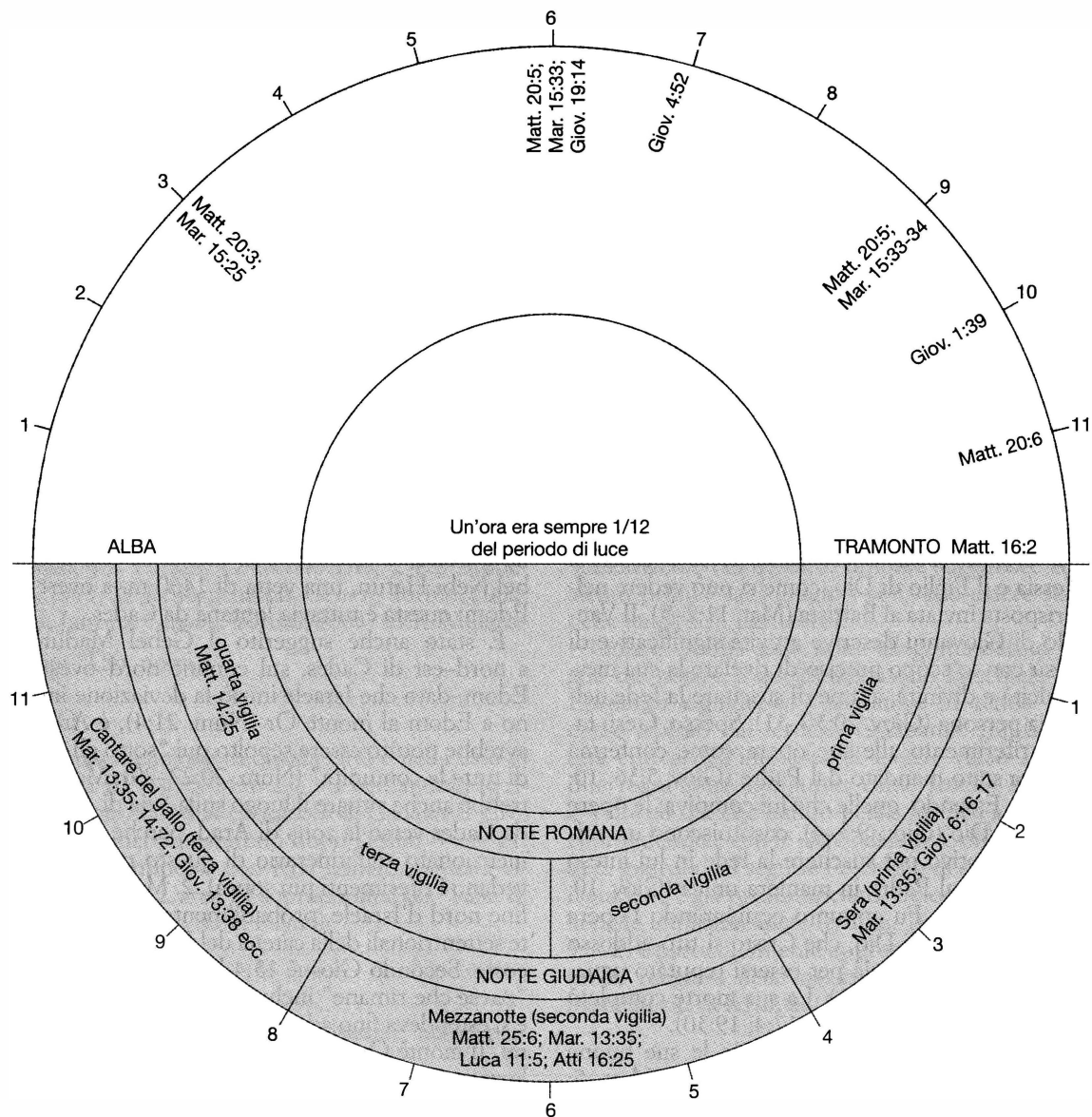
OR

1. Monte sul confine di Edom dove fu sepolto Aronne (Num. 20:11–29; 33:37–39; Deut. 32:50), forse il Mosera (Deut. 10:6), benché Numeri 33: 30 li distingua. Era situato nella regione di Cades (Num. 20:22; 33:37). Più precisamente è definito "Or, il monte", il che fa pensare a una vetta elevata.

Giuseppe Flavio (*Ant.* 4. 82) lo localizza vicino a Petra; la tradizione lo identifica con il Gebel Nebi Harun, una vetta di 1460 m. a ovest di Edom; questa è tuttavia lontana da Cades.

È stato anche suggerito il Gebel Madurah, a nord–est di Cades, sul confine nord–ovest di Edom, dato che Israele iniziò la deviazione intorno a Edom al monte Or (Num. 21:4), e Aronne avrebbe potuto essere sepolto qui "sotto gli occhi di tutta la comunità" (Num. 20:22–29). Ma si potrebbe anche situare il luogo sulla "via di Atarim" da Cades verso la zona di Arad, perché è sempre menzionato sull'itinerario di questo percorso (si vedano i riferimenti più sopra). **2**. Monte sul confine nord d'Israele, probabilmente una delle vette settentrionali della catena del Libano vicino alla costa. Secondo Giosuè 13:4 la frontiera nord del "paese che rimane" includeva la regione di Biblo e si estendeva fino ad Afec al confine con gli amorei. Il monte Or è quindi probabilmente una delle vette nord–occidentali della catena del Libano a nord di Biblo. (J.A. Thompson)

ORA

Ora (ebr./aram. *šā'â*, gr. *hōra*) è usata nella Scrittura sia in un senso preciso che in un senso più generale. **1**. Nel suo senso più preciso (che nasce dopo l'uso più generale), un'ora è un dodicesimo del periodo di luce del giorno: "Non vi sono dodici ore nel giorno?" (Giov. 11:9). Le ore erano contate dall'alba al tramonto, come le tre (per gli ebrei) o quattro (per i romani) veglie in cui era diviso il periodo dell'oscurità, contato dal tramonto all'alba. Siccome l'alba e il tramonto variano nei diversi momenti dell'anno, le ore bibliche non corrispondono esattamente alle nostre ore calcolate con l'orologio; e comunque l'assenza di

Divisione biblica del tempo che mostra le vigilie notturne.

cronometri precisi faceva sì che i momenti della giornata fossero indicati in termini più generici dei nostri. Non sorprende che le ore più frequentemente menzionate siano la terza, la sesta e la nona ora. Tutte e tre sono menzionate nella parabola dei lavoratori delle diverse ore (Matt. 29: 3, 5), insieme all'undicesima ora che è divenuta proverbiale per indicare l'ultima opportunità (vv. 6 e 9). I due discepoli di Giovanni 1:35–39 rimasero con Gesù per tutto il giorno dopo averlo seguito a casa sua quando "era circa la decima ora" (v. 39) cioè non molto tempo prima del tramonto, ragion per cui si sarebbe fatto buio prima che avessero finito di conversare con lui. La terza, la sesta e la nona ora sono menzionate nel racconto sinottico della crocifissione (Matt. 15:25, 33–34). La difficoltà nell'accordare la "sesta ora" di Giovanni 19:14 con la "terza ora" di Marco 15: 25 ha indotto alcuni a supporre che in Giovanni le ore fossero contate a partire dalla mezzanotte invece che dall'alba. L'unico elemento a sostegno di questa ipotesi (l'indicazione che troviamo nel *M. Polyc.*, 21 secondo la quale Policarpo fu messo a morte "all'ora ottava", dove le 8 del mattino sono considerate da alcuni più probabili delle 2 pomeridiane) non è sufficiente a controbilan-

ciare il fatto saldamente attestato che sia i romani sia gli ebrei contavano le ore a partire dall'alba. (Il fatto che per i romani il giorno civile iniziasse a mezzanotte mentre per gli ebrei iniziava al tramonto non ha nulla a che vedere con il conteggio delle ore). L'"ora settima" di Giovanni 4: 52 è l'una del pomeriggio; la difficoltà suscitata dal riferimento a "ieri" nello stesso versetto non è superata interpretando diversamente le ore. In Apocalisse 8:1 "mezz'ora" corrisponde al greco *hēmiōrion*. **2.** In senso più generale, "ora" indica un momento abbastanza definito. "In quella stessa ora" (Dan. 5:5, Diod.; "in quel momento" NVR, CEI) significa "mentre il re e i suoi erano nel pieno della loro sacrilega baldoria". "In quella stessa ora" (Matt. 8:13) significa "proprio nel momento in cui Gesù assicurava al centurione che la sua supplica per la guarigione del servitore era esaudita". Spesso alcuni eventi critici sono definiti come "ora", *p.e.* l'ora del tradimento di Gesù (Mar. 14:41; *cfr.* Luca 22:53, l'"ora vostra", cioè "il vostro breve momento"); l'ora della sua venuta, accompagnata dalla risurrezione e dal giudizio (Matt. 25:13; Giov. 5:28–29). In Giovanni il tempo fissato per la passione e la glorificazione di Gesù è ripetutamente indicato come la sua "ora" (si veda Giov. 2:4; 7:30; 8:20: anche 12: 23; 17:1). L'epoca attuale che si colloca fra i due avventi di Cristo è "l'ultima ora" (I Giov. 2:18): la manifestazione di molti anticristi indica che il secondo avvento di Cristo è vicino.

Bibliografia. W.M. O'Neil, *Time and the Calendars*, 1975, **in it.** *GLNT*, 15:1341ss.; H.C Hahn, *DCBNT* pp. 1817–1826; *DIB*, pp. 989–990; G. Ferraro, *L'ora di Cristo nel quarto Vangelo*, Roma, 1974; O. Culmann, *Cristo e il tempo*, 4 ed., Bologna, 1969. (F.F. Bruce)

*Crocifissione; *Cronologia del NT

ORACOLO

(Ebr. *maśśā'*). Definisce i pronunciamenti di alcuni profeti come Isaia (si veda Is. 13:1; 15:1; 17: 1; 19:1) e Geremia (Ger. 23:33); *cfr.* i pronunciamenti del profeta pagano Balaam (Nu 23:7; 24:3–21), costretto da Yahweh a benedire Israele.

Nel NT "oracolo" è usato qualche volta per tradurre il termine gr. *logia*, e indica la rivelazione divina, che si riferisce in generale a tutto o ad alcune parti dell'AT. In Romani 3:2 (VR) il riferimento è a tutte le rivelazioni scritte di Dio raccolte nell'AT, con particolare attenzione alle promesse divine fatte a Israele. Gli "oracoli di Dio" in Ebrei 5:12, (NVR) rappresentano l'insieme delle dottrine della fede cristiana, sia la sua base veterotestamentaria sia la rivelazione finale di Dio mediante il suo Figlio (Ebr. 1:1–2). I Pietro 4:11 insegna che il predicatore neotestamentario deve parlare come chi proferisce gli oracoli di Dio, ponendo attenzione alle proprie parole come se fossero la Scrittura ispirata.

Il significato teologico dell'oracolo è evidenziato da B.B. Warfield il quale conclude che *ta logia*, così com'è usato nel NT, riguarda le "divine e autorevoli comunicazioni dinanzi alle quali l'uomo si meraviglia e si inginocchia umilmente" (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948, p. 403). (R.H. Mounce)

*Profezia

ORDINAZIONE

Se si considera il ruolo svolto dal clero durante la storia della chiesa, i riferimenti all'ordinazione che troviamo nel NT sono sorprendentemente pochi. In realtà, sia la parola "ordinazione" sia il verbo "ordinare", in senso tecnico, non compaiono mai.

Diversi verbi che potrebbero sembrare affini a "ordinare", significano "designare". *Cheirotoneō*, per esempio, è usato per la costituzione degli anziani in alcune chiese della Galazia (Atti 14: 23), ma prima di rendere il termine con il nostro "ordinare", dobbiamo notare il suo uso in brani come II Corinzi 8:19, dove si riferisce al fratello "scelto dalle chiese come nostro compagno di viaggio...". I Dodici furono scelti da Cristo per essergli vicino e per essere mandati per il ministero (Mar. 3:14). Ma in questi casi non si parla di alcuna cerimonia di ordinazione. Marco dice che Gesù "ne costituì (*poieō*) dodici", e Luca che "ne scelse (*eklegō*) dodici" (Mar. 3:14; Luca 6:13). Si trattò di una circostanza davvero solenne (Luca ci dice che Gesù pregò tutta la notte prima di fare la sua selezione) eppure non è menzionata alcuna ordinazione. Giovanni parla del Signore risorto che soffia sui dieci, dicendo: "Ricevete lo Spirito Santo" (Giov. 20:22); ma è difficile intendere ciò come un'ordinazione. È ancora da notare che, quando Mattia prese il posto di Giuda, non si fa menzione di alcuna ordinazione. Quando la sorte cadde su Mattia, egli fu semplicemente incluso tra gli altri (Atti 1:26). Similmente, anche i profeti e altri sono chiamati direttamente da Dio, benché per alcuni di essi, è detto che lo sono "in vista dell'opera del ministero e dell'edificazione del corpo di Cristo" (Ef. 4:12; ma qui la parola "ministero" è usata in senso ampio).

Luca ci parla della nomina dei sette (Atti 6:1–6), che è spesso interpretata come l'istituzione del diaconato. Ciò potrebbe essere vero, ma non è

certo. Alcuni pensano che si parli del presbiterato mentre altri negano che ci sia qui l'ordinazione ad alcun ufficio ecclesiastico. Secondo questi ultimi, il brano descrive semplicemente l'adozione di un provvedimento temporaneo per affrontare una situazione difficile. Se si accoglie l'ipotesi tradizionale gli aspetti essenziali dell'ordinazione sono l'imposizione delle mani e la preghiera. Ma, considerate le incertezze e il largo uso dell'imposizione delle mani che si faceva nell'antichità, non è possibile costruire molto su questo brano. Non meno difficile è il caso della nomina degli anziani nelle chiese della Galazia (Atti 14:23), perché, mentre potremmo essere ragionevolmente sicuri sul fatto che furono in qualche modo ordinati, non è detto nulla sulle modalità e quale ne fosse la portata.

L'informazione più importante che abbiamo deriva dalle epistole dette "pastorali". Paolo dà il seguente consiglio a Timoteo: "Non trascurare il carisma che è in te e che ti fu dato mediante la parola profetica insieme all'imposizione delle mani dal collegio degli anziani" (I Tim. 4:14). Questo brano contiene tre elementi inerenti all'elezione di Timoteo. Primo, a Timoteo è stato dato un carisma (gr. *charisma*), dono spirituale necessario per svolgere il ministero. In secondo luogo, detto dono gli fu dato per (gr. *dia*) profezia. E, terzo, avvenne con (gr. *meta*) l'imposizione delle mani da parte degli anziani. La cosa essenziale dell'ordinazione è il dono divino. Nulla può compensare la sua assenza. Ma c'è anche un atto esteriore, l'imposizione delle mani. È possibile che Paolo si riferisca allo stesso rito quando parla dell'imposizione delle sue mani su Timoteo (II Tim. 1:6), sebbene non dovrebbe essere sottovalutato il fatto che Paolo potesse avere in mente altri riti, forse più simili alla conferma che si fa per esempio nelle chiese episcopali, piuttosto che l'ordinazione vera e propria. Potremmo formulare un giudizio più certo se sapessimo quando detto episodio ebbe luogo; se all'inizio dell'opera comune svolta da Paolo e Timoteo, oppure poco prima della stesura della lettera. Se, come molti commentatori fanno, prendiamo questo come un riferimento all'ordinazione, ciò significherebbe che Paolo si unì agli anziani nella *imposizione delle mani, il che è abbastanza probabile (*cfr.* Atti 16:1–3; 1I Tim. 4:14). È possibile che vi sia un altro riferimento alla stessa ordinazione nelle parole "le profezie che sono state in precedenza fatte a tuo riguardo" (I Tim. 1:18).

L'ordinazione è sempre un fatto solenne, e le parole "Non imporre con troppa fretta le mani a nessuno" (I Tim. 5:22) potrebbero evidenziare ciò. Comunque, dal contesto si desume che con ogni probabilità le parole si riferiscono all'atto di riammettere i penitenti nella comunità.

Insomma, i dettagli a nostra disposizione che si riferiscono esplicitamente all'ordinazione sono scarsi, il che contrasta con l'importanza che nelle Lettere Pastorali riveste il ministero cristiano, specialmente l'ufficio dei presbiteri e dei diaconi.

A Tito, per esempio, è chiesto di costituire (*kathistēmi*) anziani in ogni città (Tito 1:5), e si dà data molta importanza alle caratteristiche di tali ministri. Si può ipotizzare che la chiesa cristiana abbia fatto propria l'ordinazione degli anziani seguendo una prassi simile, già presente nel mondo giudaico, ma il discorso ci porterebbe lontano. Concludendo, possiamo semplicemente dire che il fattore importante per il ministero è il carisma ricevuto da Dio, mentre gli elementi rituali essenziali nei primi tempi sembra siano stati l'imposizione delle mani e la preghiera. (L. Morris)

*Chiesa; *Conduzione della chiesa; *Doni spirituali; *Ministero; *Ministro

OREB

(Ebr. *'ōrēḇ* "corvo"). **1**. Principe madianita appartenente all'esercitò sconfitto da Gedeone. **2**. Roccia di Oreb, chiamata così in onore di questo principe, e menzionata per la grande sconfitta di Madian (Giu. 7:25; Is. 10:26). Gli efraimiti bloccarono la ritirata nemica al guado del Giordano, probabilmente di fronte a Izreel; Bet–Bara potrebbe essere un guado (*'āḇar*, "attraversare") a 20 km. a sud del mare di Galilea. (J.P.U. Lilley)

ORECCHIO

1. Nell'AT la parola ebraica *'ōzen*, derivata forse da una radice dal significato di "appuntito", indica le orecchie degli animali (Am. 3:12) e, più frequentemente, quelle degli uomini. Esistono lemmi simili in altre lingue medio–orientali. Il verbo denotativo *'āzan* (Hif'il) significa "prestare orecchio", "sentire". Nel gr. del NT è solitamente utilizzato *ous*. Talvolta (*p.e.* Atti 17:20), si trova anche *akoē*, dal verbo *akouō*, "sentire". Nell'episodio del taglio dell'orecchio (Matt. 26:51) il vocabolo utilizzato è *ōtion*, che indica specificamente il lobo esterno.

Mentre il NT prevede l'interdipendenza delle membra del corpo (I Cor. 12:16), l'AT le immagina più come organi semi–indipendenti. Ciò risulta chiaro nel caso dell'orecchio, che Dio ha formato (Sal. 94:9) o ha aperto (Sal. 40:6), e che non soltanto sente, ma presta attenzione (Nee. 1:6), giudica i discorsi (Giob. 34:3), che può essere turato per non sentire (Is. 33:15) o reso duro,

rendendo così difficile l'udito (Is. 6:10). Di Dio è scritto che ha orecchie come noi (Is. 59:1), diverse dalle orecchie degli idoli che non odono (Sal. 135:17). Le orecchie devono essere utilizzate nel modo giusto per poter cogliere il vero significato delle parole (Matt. 11:15).

Vi sono due usanze nell'AT in cui l'orecchio ha un significato particolare. Il primo era il rito con il quale era confermato in maniera perpetua e volontaria il servizio di uno schiavo ebreo: il suo orecchio, appoggiato alla porta, era forato con una lamella (Es. 21:6). Il secondo consisteva nell'apporre il sangue della vittima sacrificale sull'orecchio, sul pollice e sull'alluce destri del sacerdote (Lev. 8:23–24). Entrambi i riti si riferiscono probabilmente a un impegno all'ubbidienza. L'espressione "aprire l'orecchio" è utilizzata in ebraico in senso figurato con il significato di "rivelare" (*p.e.* Is. 50:5). (B.O. Banwell)

*Corpo; *Occhio

ORFANO

(Ebr. ***yāṯôm***; gr. ***orphanos***). La cura degli orfani era una preoccupazione degli israeliti sin dai tempi antichi, come lo era nelle nazioni circostanti. Il codice del patto (Es. 22:22), e il codice deuteronomico in particolare, mettevano in risalto il bisogno di prestare aiuto agli orfani (Deut. 16:11, 14; 24:17), di proteggere i loro diritti di eredità, dando loro modo di partecipare alle grandi feste annuali e di avere una parte della decima dei raccolti (26:12). Inoltre si affermava che Dio stesso operava in loro favore (10:18), e che quanti li opprimevano erano maledetti (27:19; *cfr.* Mal. 3:5).

Sebbene molti orfani trovassero aiuto presso parenti e amici (Giob. 29:12; 31:17), le accuse e i lamenti che si trovano nei profeti, nei Salmi e nel libro di Giobbe, testimoniano di un fallimento generale nell'adempimento delle prescrizioni dei codici. Parlando di Gerusalemme, Ezechiele (22:7) dice "In te [...], si calpesta l'orfano e la vedova". È attestato anche che agli orfani era negata la giustizia; la loro fatica muoveva a pietà perché erano derubati e uccisi (Giob. 24:3, 9; Sal. 94:6; Is. 1:23; 10:2; Ger. 5:28), ma ancora più forti sono le parole del salmista contro il malvagio: "I suoi figli diventino orfani ...!" (Sal. 109:9).

Dio, però, è particolarmente attento agli orfani (Sal. 10:18; 68:5; 146:9; Os. 14:3; *cfr.* Giov. 14:18), specialmente quando si rivolgono vanamente all'uomo per essere aiutati (*cfr.* Sal. 27:10).

L'unico uso neotestamentario della parola indica nel soccorso agli "orfani e vedove nelle loro afflizioni ..." una parte integrante della vera religione.

Bibliografia in it. *GLAT*, 4, coll. 143–148; *DIB*, p. 995; O. Hofius, *DCBNT*, pp. 1124–1125. (J.D. Douglas)

*Famiglia; *Legge; *Vedova

ORGOGLIO

L'enfasi posta sull'orgoglio e sull'umiltà è una caratteristica peculiare della fede biblica che non ha paragoni in altri sistemi religiosi o etici. L'orgoglio ribelle, che rifiuta di dipendere da Dio e di essergli sottomesso, e che attribuisce all'io l'onore che è dovuto a Dio, figura come la vera radice ed essenza del peccato.

Possiamo affermare con Tommaso d'Aquino che l'orgoglio si manifestò per la prima volta quando Lucifero tentò di porre il suo trono in alto nell'orgogliosa indipendenza da Dio (Is. 14: 12–14). Il diavolo caduto (Luca 10:18) inculcò in Adamo ed Eva il desiderio ardente di essere come Dio (Gen. 3:5), con il risultato che per mezzo della caduta l'intera natura dell'uomo fu contaminata dall'orgoglio (*cfr.* Rom. 1:21–23). La "condanna del diavolo" in I Timoteo 3:6 è associata all'orgoglio (*cfr.* "il laccio del diavolo" in I Tim. 3: 7; II Tim. 2:26); l'orgoglio fu la sua rovina e resta lo strumento principale per mezzo del quale egli causa la rovina di uomini e donne. Ne consegue che, per tutto l'AT, c'è una ferma condanna dell'arroganza umana, particolarmente nei Salmi e nella letteratura sapienziale in generale. In Proverbi 8:13, sia ***gē'â***, "superbia" sia ***ga'ᵃwâ***, "arroganza" sono odiose per la sapienza divina: la loro manifestazione nella forma dell'orgoglio nazionale di Moab (Is. 16:6), Giuda (Ger. 13:9) e Israele (Os. 5;5) è denunciata fermamente dai profeti. Il famigerato "spirito altero che precede la caduta" (Prov. 16:18) traduce ***gā'ôn***, ed è rigettato in favore di uno spirito umile. "L'alterigia", ***gōḇah***, nel Salmo 10:4, figura come la causa che sta alla radice dell'ateismo. In Daniele 4:30 e 37 causa la caduta di Nabucodonosor. Un vocabolo meno forte, ***zāḏôn***, "orgoglio" (NVR), descrive l'entusiasmo giovanile di Davide in I Samuele 17:28, ma in Abdia 3, persino questo è considerato un male. Nella tardiva letteratura sapienziale giudaica, *p.e.* in Siracide 10:6–26, ci sono ulteriori avvertimenti contro l'orgoglio.

L'insegnamento greco nei quattro secoli a.C. contrasta con il giudaismo, in quanto considera l'orgoglio una virtù e l'umiltà qualcosa da disprezzare. "L'uomo dall'animo grande" di Aristotele ha una profonda considerazione della propria eccellenza; sottovalutarlo, avrebbe significato considerarlo meschino. Analogamente, il saggio stoico dichiarava la propria indipendenza morale e si equi-

parava a Zeus. Tuttavia l'insolenza (*hybris*) nella tragedia greca è una fonte profonda di male morale (*cfr.* *Antigone* di Sofocle).

L'etica cristiana rifiutava consapevolmente il pensiero greco a favore della visione veterotestamentaria. Quando Cristo si dichiarò "mansueto e umile di cuore" (Matt. 11:29) conferì l'eccellenza suprema all'umiltà. Al contrario, l'orgoglio (***hyperēphania***) è elencato fra i vizi che contaminano l'uomo e che procedono dal suo cuore malvagio (Mar. 7:22). Nel *Magnificat* (Luca 1:51–52) si dice che Dio rigetta l'orgoglioso ed esalta l'umile. Sia in Giacomo 4:6 sia in I Pietro 5:5, è citato Proverbi 3:34 per porre l'enfasi sul contrasto tra gli umili (*tapeinois*), che Dio favorisce, e gli orgogliosi (***hyperēphanois***), ai quali Dio resiste. Paolo nella sua rassegna della depravata società pagana, in Romani 1:29–31, accosta l'insolente (*hybristas*) e il vanaglorioso (*alazonas*) ai peccatori orgogliosi (*cfr.* II Tim. 3:2). In Giacomo 4:16 e in I Giovanni 2:16 sono denigrati il vanto e la superbia (*alazoneia*) della vita. In I Corinzi 13:4 si afferma che l'amore è libero sia dall'arroganza sia dalla presunzione, caratteristiche degli insegnanti eretici di I Timoteo 6:4.

Paolo considerava l'orgoglio (il "vantarsi" della conoscenza della legge e delle opere, ovvero la propria giustizia) una caratteristica del giudaismo e una causa diretta della sua incredulità. Insisteva che il vangelo tende a escludere il vanto (Rom. 3:27), insegnando agli uomini peccatori che una propria giustizia è da escludersi, ragion per cui bisognava guardare a Cristo per la giustizia e riceverla come dono gratuito per mezzo della fede in lui. La salvezza "non è in virtù di opere affinché nessuno se ne vanti"; essa è interamente per grazia. Nessun uomo, quindi, neppure Abraamo, può gloriarsi della sua salvezza (si veda Ef. 2:9; I Cor. 1:26–31; Rom. 4:1–2). Il messaggio del vangelo della giustizia per mezzo di Cristo pone fine nella religione a ogni pretesa di giustizia propria; ecco perché esso costituiva una pietra d'inciampo per i giudei orgogliosi (Rom. 9:30–10:4). Questa enfatizzazione neotestamentaria esercitò una profonda influenza sull'etica della chiesa cattolica antica e medievale. Agostino, Tommaso d'Aquino e Dante identificarono l'orgoglio come il peccato fondamentale, mentre Milton e Goethe lo descrissero nei drammi.

Bibliografia. *ERE*, *Bagd*; *MM*, R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1944–1945, cap. 7, **in it.** G. Bertram, *GLNT* 14:5–38; E. Güting, *DCBNT* pp. 1115–1118; *DIB*, pp. 995–997. (D.H. Tongue)

*Cuore; *Peccato; *Umiltà

ORNAMENTO

Sin dai tempi del Paleolitico, gli ornamenti erano usati dall'uomo per adornare oggetti della vita quotidiana. Quando le motivazioni sono giuste, l'abilità dell'artigiano è cosa gradita a Dio, tanto che nella costruzione del tabernacolo Besaleel fu riempito dello Spirito (***rûah***) di Dio (Es. 31:1–5), e così anche gli uomini addetti alla realizzazione dei paramenti del Sommo sacerdote (Es. 28:3).

Ritrovamenti archeologici testimoniano l'abilità con la quale nei tempi biblici era eseguito l'intaglio del legno e dell'avorio. La tessitura e il ricamo raggiunsero alti livelli; erano ben note anche le tecniche per la lavorazione artistica dei metalli (*arti e mestieri). Si possono distinguere tre categorie principali di ornamenti.

I. Personale

Non vi è nessuna prova nel Vicino Oriente antico di pratiche che usassero il tatuaggio come decorazione; al contrario, il vestiario era spesso decorato, ed erano molto usati i gioielli. Nonostante siano stati recuperati pochi esemplari di tessuti al di fuori dell'Egitto, i rilievi e i dipinti murali assiri e persiani rinvenuti a Mari, sull'Eufrate offrono, a volte con ricchezza di dettagli, rappresentazioni di indumenti ricamati artisticamente. Anche i dipinti sulle tombe egiziane riproducevano in dettaglio l'abbigliamento, e in una tomba a Beni–Hasan, un dipinto di un gruppo di nomadi asiatici dal vestiario vivacemente colorato, ci dà un'idea del tipo di indumenti ornamentali che con ogni probabilità indossavano i patriarchi.

Gli scavi hanno portato alla luce molti esemplari di gioielleria, di cui i più notevoli sono quelli provenienti dalla "Tomba reale" a Ur.

Diversi vocaboli riguardanti oggetti di ornamento personale sono tradotti con la parola "ornamento", ma in molti casi il significato preciso è incerto. Fra questi abbiamo: **1.** ***ḥ**ᵃ**lî*** (Prov. 25: 12) forse proveniente dalla radice semitica ***ḥlh***, "adornare"; tradotto "ornamento" nella NVR. La parola compare anche in Cantico dei Cantici 7:2, dove è tradotta "monile". **2.** ***liwyâ*** (Prov. 1:9; 4: 9; *lett.* "qualcosa di intrecciato", anch'esso reso "monile" nella NVR. **3.** ***ʿădî***, proveniente dalla radice ***ādâ***, "ornare", "adornarsi" ("ornamento": Es. 33:4–6, II Sam. 1:24; Is. 49:18; Ger. 2:32; 4: 30; Ez. 7:20; 16:7, 11; 23:40). **4.** ***pᵉʾēr*** (Is. 61:10), da ***pāʾar*** nella forma verbale *Piʿel*, che significa "abbellire". **5.** ***sᵉʿādâ*** (Is. 3:19–20) dall'etimologia sconosciuta. Indica probabilmente un "bracciale". **6.** ***ʿekes*** (Is. 3:18), legato forse all'arabo ***ʿikāsu***, "mettere le pastoie a (un cammello)", da ***ʿakasa***, "legare all'indietro"), da cui "anelli per i

piedi". La radice appare in Isaia 3:16, ed è tradotto "*facendo tintinnare* gli anelli dei loro piedi".

Se in un'occasione quale il matrimonio, indossare ornamenti e gioielli era considerato giusto e appropriato (Is. 61:10), bisogna anche dire che l'uso smodato di ornamenti personali era apertamente condannato (3:18–23; *cfr.* II Tim. 2:9). Isaia 3 presenta un elenco di diversi tipi di ornamenti. Alcuni dei termini usati compaiono soltanto qui, il che limita la possibilità di spiegarli. Il "braccialetto" (*šērâ*) del v. 19 richiama un termine accadico affine: ***šemeru*** (***šewêru***) che ha significato simile. Anche al v. 21, "anello" (*ṭabba'aṯ*) è sostenuto dall'accadico. ***timbu'u***, ***timbûtu***, "anello da *sigillo".

Fra gli altri ornamenti personali c'erano: **1.** *ḥāḥ*, di solito era un uncino o un anello da appendere al naso di un uomo (II Re 19:28) o di un'animale (Ez. 29:4), ma è inteso come ornamento anche in Esodo 35:22 ("braccialetto"); **2.** ***śah^{a}rôn***, era probabilmente un oggetto a forma di mezzaluna usato per i cammelli (Giud. 8:21) e per gli uomini (v. 26; Is. 3:18); e molti tipi differenti di catenelle fra cui, **3.** *rāḇîḏ*, probabilmente una collana intrecciata per il collo (Gen. 41:42; Ez. 16:11); **4.** *'^{a}nāq*, forma più elaborata fatta di filo intrecciato con pendenti (Giu. 8:26; Prov. 1:9; Cant. 4:9); **5.** *šarš^{e}râ*, catena flessibile ad anelli (Es. 28:14, 22; 39:15; I Re 7:17; II Cro. 3:5, 16); **6.** *ḥārûz*, fila di perle (Cant. 1:10). Un altro tipo di ornamento menzionato in I Maccabei 10:89; 11:58; 14:44, è il fermaglio (gr. *porpē*, "fibbia").

Un esempio speciale di ornamento personale si trova nei paramenti del Sommo sacerdote. La tunica di lino era ornamentale (Es. 28:39), l'efod e la cintura erano ricamati (vv. 6, 8) e intorno all'orlo del manto dell'efod vi era un'alternanza di melagrane e sonagli d'oro (vv. 31–35). Anche il pettorale (si veda *Pettorale del Sommo sacerdote) era artisticamente lavorato.

Gli antichi ebrei indossavano probabilmente *amuleti e sigilli personali per ornarsi, alla stregua dei loro contemporanei.

In Esodo 13:16 e Deuteronomio 6:8; 11:18 la parola *ṭôṭāpôṯ* potrebbe riferirsi a qualche tipo di ornamento da mettere sulla fronte. Si è ipotizzato un legame con l'accadico *ṭaṭāpu*, "cerchiare".

II. Oggetti

Sin dai tempi più antichi la ceramica è stata dipinta o decorata con incisioni; anche se in epoche storiche l'abbondanza di altri oggetti fece sì che la ceramica fosse decorata di meno, tuttavia le ceramiche micenee e filistee sono facilmente riconoscibili e forniscono criteri utili per la datazione degli scavi. L'*archeologia ha dimostrato che armi e arnesi, talvolta, avevano decorazioni, ma la categoria di piccoli oggetti, che spesso richiedevano una decorazione più elaborata e delicata, era quella usata per i cosmetici.

In Siria, Canaan, Mesopotamia ed Egitto, sono stati ritrovati, scatole, vasi per unguenti, tavolozze per mescolare pigmenti e manici di specchi d'osso e d'avorio accuratamente intagliati. L'arredamento, specialmente quello dei palazzi reali, era a volte riccamente ornato con pannelli d'avorio intagliato (I Re 10:18; II Cro. 9:17; Am. 6:4 e *avorio). Che si usassero anche tappeti ornamentali è testimoniato da lastre di pietra che formavano una pavimentazione lavorata, con disegni improntati ai palazzi reali assiri. Briglie da cavallo e da cammello (Giu. 8:21, 26) sono ritratte sui rilievi dei palazzi regali assiri.

Il *tabernacolo e i suoi arredi, erano eccezionalmente ornati dall'abile mano di *Besaleel. Questa era anche un'usanza pagana, come dimostra il ritrovamento di arredi nei templi di Meghiddo, Bet–Sean e altre città dove bancarelle per incenso e sacrifici erano decorate con uccelli, animali, serpenti (simbolo della fertilità) e figure umane. Erano gli arredi comuni dei culti pagani dei popoli intorno a Israele, e spesso l'ornamento più elaborato era quello dei sarcofagi. Si è a conoscenza di sarcofagi di pietra riccamente intagliati, provenienti dalla Fenicia e dall'Egitto, e le scoperte nelle "Tombe reali", a *Ur e della tomba di Tutankhamon, testimoniano dell'abbondanza delle ricchezze che accompagnavano il defunto nella tomba.

III. Ornamenti architettonici

Nell'antichità, le costruzioni, in particolare i palazzi, erano decorati sia internamente sia esternamente. Nei palazzi dei re assiri, a Ninive e Khorsabad, le mura interne delle stanze principali erano adornate da bassorilievi scolpiti, mentre gli ingressi erano circondati da statue di grandi bestie. Questi rilievi, nell'antichità, erano probabilmente colorati essendo infatti molto elaborati. Lo dimostrano i ritrovamenti a Til Barsip risalenti al periodo assiro. Nel palazzo di Mari risalente alla prima parte del II mill., furono ritrovati resti di diversi dipinti murari, e questo suggerisce che non sono state scoperte molte decorazioni solo a causa della loro natura deteriorabile.

In Egitto i dipinti più noti si trovano nelle tombe scavate nella roccia, ma palazzi con murali sono stati portati alla luce a Malkata (Amenòfi III) e ad Amarna (Amenòfi IV). I grandi templi a Karnak e Luxor erano decorati con murali dipinti e scolpiti, e con iscrizioni geroglifiche, che fungevano da elementi ornamentali. L'avorio

era probabilmente usato non solo per le decorazioni dei mobili ma anche per applicazioni su parti delle stanze importanti, come fanno pensare i depositi di avorio intagliato trovati a Nimrud, Arslan Tas, Meghiddo e Samaria (I Re 22:39; Sal. 45: 8; Am. 3:15).

Le decorazioni esterne, che nei primissimi periodi forse consistevano in mura rivestite, oppure, come in Assiria, in statue di animali poste come guardiani dell'entrata, raggiunsero un livello elaborato nella Babilonia di Nabucodonosor, dove gli scavi hanno rivelato grandi facciate di mattoni smaltati colorati, con un'alternanza di figure di animali e di rose.

Nell'ultima parte del I mill., i persiani reclutarono artigiani da tutto il Medio Oriente per costruire e decorare la grande città cerimoniale di Persepolis, impiegando uomini provenienti da lontano, perfino dalle terre del mar Egeo. Le influenze della cultura egea si avvertivano già nel II mill. (Alalakh, Ugarit), ed è probabile che il termine *kap̄t̄ôr*, in Esodo 25:31–36; 37:17–22 e Amos 9:1; Sofonia 2:14, si riferisca a qualche modello architettonico decorativo, quale un capitello di Creta o dell'Egeo (*Caftor). Vi sono ragioni per credere che sotto la monarchia d'Israele, nella decorazione dei palazzi e delle case, i re e i ricchi avessero seguito i costumi dei popoli circonvicini, in particolare dei fenici.

Bibliografia. Non esiste un'unica opera completa. Materiale pertinente si trova in C. Singer, E. Holmyard e A. Hall, *A History of Technology*, 1, 1954, specialmente pp. 413–447, 623–703, e *passim* in H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tr. it. Torino, 1970; W.S. Smith, *The Art and Architecture of Ancient Egypt*, 1958; e per il Vicino Oriente, A.G. Barrois, *Manuel d'Archeologie Biblique*, 1–2, 1939–53; Y. Shiloh, *PEQ* 109, 1977, pp. 39–42 (capitello "Proto–Aeolic"); K. R. Maxwell–Hyslop, *Western Asiatic Jewellery*, 1971, **in it.** *DIB*, *s.v.* "Gioielli", pp. 637–639; R. Gower, *Usi e costumi della Bibbia*, rist., Leumann, 2000. (T.C. Mitchell)

*Abbigliamento; *Gioielli e pietre preziose

ORPA

Moabita, nuora di Naomi, e cognata di Rut (Rut 1:4). Dopo la morte dei rispettivi mariti, partirono da Moab e vennero in Giuda, ma Orpa diede ascolto al consiglio di Naomi, e tornò alla casa di suo padre e al culto di Chemos (1:15; *cfr.* I Re 11: 33). Nonostante ciò, Naomi l'affidò alla protezione di Yahweh. (M. Beeching)

OSANNA

Forma greca di un termine ebr., usato in occasione dell'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme (Matt. 21:9; Mar. 11:9; Giov. 12:13). L'ebr. consiste nell'imperativo hif'il ***hôša'*** "salva", seguito dalla particella enclitica di supplica ***nā'***, a volte tradotta "deh", "ti imploriamo". Nell'AT ricorre soltanto nella forma imperativa allungata ***hôšî'ānā'*** nel Salmo 118:25, dove è seguita dalle parole citate anche nell'ingresso trionfale: "Benedetto colui che viene nel nome del Signore". Il Salmo 118 era usato in occasione della festa dei Tabernacoli e il v. 25 aveva la funzione speciale di dare il via all'agitare dei rami (*lûlāb̄*); si veda Mishnah *Sukkah*, 3.9; 4.5. Simili espressioni di entusiasmo religioso non erano limitate alla festa dei Tabernacoli; II Maccabei 10: 6–7 mostra che il canto dei salmi e l'agitare di fronde facevano parte dei festeggiamenti anche nella festa della Dedicazione. È verosimile pensare che i rami di palma e gli osanna che accolsero Gesù fossero una manifestazione spontanea di esuberanza religiosa, senza alcun riferimento a una festività particolare e senza il significato di implorazione della frase originale del Salmo 118. (J.B. Taylor)

*Alleluia; *Lode

OSEA

(Ebr. *hôšēa'*) **1.** Nome originario di Giosuè (Num. 13:8; *cfr.* Deut. 32:44), che fu cambiato da Mosè (Num. 13:16).

2. Ufficiale che Davide mise a capo della tribù di Efraim (I Cro. 27:20). **3.** Figlio di Ela, XX e ultimo re del regno del nord, che succedette a Peca dopo averlo assassinato (II Re 15:30), e regnò per 9 anni (II Re 17:1). Tiglat–Pileser III, che durante il regno di Peca (733 a.C. *ca.*) aveva invaso buona parte del territorio d'Israele, affermava di contare Osea fra i suoi vassalli (*ANET*, p. 284). Sperando nell'aiuto del faraone So, Osea smise di pagare il tributo, e questo provocò un nuovo attacco di Salmanessar V (724 a.C.). Quando Osea si arrese, Salmanessar lo fece prigioniero e occupò il paese, infine prese Samaria nel 722 a.C. mettendo fine al regno del nord (II Re 17:3–6). Osea, la cui morte non è menzionata, cercò probabilmente di emendare le politiche religiose dei suoi predecessori, visto che il commento sul suo regno, benché negativo, lo è meno degli altri. **4.** Uno dei testimoni del patto del popolo con Yahweh dopo l'esilio (Nee. 10:23). (D.W. Baker)

OSEA, LIBRO

Questo libro, il primo della serie dei 12 scrit-

ti profetici brevi che chiudono il nostro AT, risale all'VIII sec. e, al pari di Amos, si rivolge al regno del nord, Israele, spesso chiamato Efraim da Osea. Tutto fa pensare che il profeta risiedesse nel nord e che amasse profondamente la sua terra e il suo popolo. Era perciò doloroso per lui dover pronunciare rimproveri e minacce quando i suoi appelli non erano ascoltati. L'intensità dei suoi sentimenti può essere giudicata dal linguaggio molto vivido e ricco di metafore e similitudini, con allusioni, sicuramente molto chiare per i suoi contemporanei, anche se il loro significato esatto talvolta sfugge al lettore moderno. Osea salta bruscamente da un argomento all'altro e, in mancanza di frasi introduttive, non è affatto evidente dove termini un'unità di pensiero e dove ne inizi un'altra. Il materiale sembra essere stato organizzato in un ordine approssimativamente cronologico: quindi, discernere il contesto storico che sta dietro le parole del profeta aiuta molto la comprensione.

I. Sommario dei contenuti

1:1 Titolo
1:2–9 La famiglia del profeta prima del 751 a.C.
1:10—2:1 Un sermone sul nome dei suoi figli.
2:2–15 La prosperità dell'Israele infedele non durerà a lungo.
2:16–23 Il nuovo patto del SIGNORE.
3:1–5 L'amore del SIGNORE avrà il sopravvento.
4:1—5:7 Veemente condanna del culto pagano e sue conseguenze.
5:8—7:16 Panico di fronte alla minaccia assira, 733 a.C. *ca.*
8:1–14 Disintegrazione religiosa e politica.
9:1–9 Il profeta disprezzato preannuncia l'esilio del popolo.
9:10–17 La popolazione sarà decimata.
10:1–8 I loro altari saranno distrutti.
10:9–15 Raccoglieranno quel che hanno seminato.
11:1–11 L'amore del SIGNORE è riluttante a punire.
12:1–14 Un sermone su Giacobbe il soppiantatore.
13:1–16 La morte è inevitabile, l'esilio è imminente, 724 a.C. *ca.*
14:1–8 La promessa del SIGNORE di perdonare quelli che ritornano a lui.
14:9 Esortazione finale.

II. Contesto storico

Benché Osea profetizzi nel regno del nord, il versetto introduttivo menziona un solo re d'Israele, Geroboamo II. I suoi successori sono considerati indegni di menzione, e la durata del ministero di Osea è invece scandita dai re che regnarono su Giuda in quel periodo. La sua profezia ricopre gli ultimi 30 anni del regno del nord. Dopo anni di prosperità, rispecchiata anche dalla profezia di Amos che stigmatizza l'uso distorto delle risorse date da Dio, il declino comincia bruscamente dopo la morte di Geroboamo II (753 a.C.). Il comportamento sfacciatamente sicuro di sé e gaudente descritto in Osea 4—5 fa pensare al primo periodo del ministero del profeta, quando la situazione politica era favorevole e l'economia fiorente. In quel momento una profezia negativa poteva sembrare fuori luogo.

Col passare del tempo, il susseguirsi degli avvenimenti avrebbe però dovuto confermare la verità delle parole del profeta, ma non era facile cambiare le abitudini consolidate, neanche di fronte alla minaccia d'invasione. Durante il regno di Tiglat–Pileser III (745–727 a.C.) gli eserciti assiri avanzavano stringendo sempre più da vicino Israele, finché nel 743 Damasco fu costretta a pagare un tributo. Durante il regno di Menaem (742–741) le cronache assire attestano che Tiglat–Pileser ricevè un tributo da Israele, e in un'altra occasione ciascun uomo gli versò il prezzo di uno schiavo per evitare la deportazione (II Re 15:19–20).

Un tentativo di rivolta contro l'Assiria fu intrapreso da Peca re d'Israele (740–732 a.C.) alleatosi con la Siria (Is. 7); anche se Giuda si fosse unito alla coalizione, l'impresa sarebbe comunque stata senza speranza, tanto era schiacciante la potenza assira; nel 732 Damasco cadde in mano al nemico. Contemporaneamente, l'Assiria invase Israele, conquistò la Galilea e ne deportò molti abitanti (Os. 7:8–9). Durante il regno di Osea (732–723/2) Israele chiese aiuto all'Egitto (II Re 17:4) per tentare di sottrarsi al giogo assiro (Os. 9:3; 11:5; 12:1). Il tentativo fallì, il re Osea fu fatto prigioniero e Samaria cadde dopo un assedio di tre anni (nel 722). Malgrado l'aggravarsi della situazione politica, non vi fu alcun cambiamento nello stile di vita d'Israele, né alcuna intenzione di dare ascolto alle parole del profeta.

III. La vita in Israele

A differenza del suo contemporaneo Amos, Osea attribuisce la colpa principale del disastro al fatto che Israele ha adottato uno stile di vita alieno, appreso dai vicini cananei. Andando dietro ai "Baal", nome con cui il profeta intende sia il dio pagano sia tutto ciò che esso rappresentava, Israele si è invischiato in un sistema che non incideva soltanto sul culto. Ogni aspetto della vita ne

era influenzato: dal lavoro dei campi all'impiego del tempo libero, dai presupposti dei doveri sociali e delle scelte politiche alle relazioni interpersonali. I Baal erano considerati la fonte della fertilità (2:5; 4:10) e della prosperità finanziaria (2:8). Adorarli non richiedeva né autodisciplina né standard morali elevati. Al contrario, i culti orgiastici nei santuari facevano appello alla sensualità insita nella natura umana, in netto contrasto con tutto ciò che la moralità dell'antico patto aveva rappresentato.

I capi della nazione, re, sacerdoti e mercanti, erano in prima fila nel propugnare questo stile di vita (5:1–7). Il loro andazzo era diventato la norma, mentre il profeta, con la sua passione per la giustizia, era considerato un fanatico esaltato (9: 7). Il profeta aveva davanti a sé un compito davvero ingrato, se voleva che fossero i potenti del paese ad accettare i suoi rimproveri e iniziare una riforma. Alle prime avvisaglie dell'invasione assira sembrò che ci fosse un debole inizio di ravvedimento (6:1–3) ma rimase superficiale e non sfociò in una riforma della società.

Nella vita sociale regnavano l'illegalità e l'ingiustizia. Rapine e banditismo di strada, omicidi, ubriachezza, intrighi (6:7—7:7) con tutto il malessere che ne conseguiva, sono rilevati dal profeta; ma il suo interesse non è semplicemente quello di fare una lista di peccati e di puntare un dito accusatore. Ciò che lo affligge e lo spinge ad alzare la voce è la scelta che ha fatto Israele, rigettando il SIGNORE al quale era "fidanzato" per correre dietro a dèi senza valore che, lungi dal garantire prosperità, potevano soltanto portare al disastro il paese e il popolo.

IV. Il coinvolgimento del profeta

Osea era certamente giunto alla convinzione che la sua esperienza personale lo avesse preparato a comprendere la profonda verità dell'amore inestinguibile del SIGNORE per Israele, malgrado l'infedeltà e il rifiuto del suo popolo. Il modo in cui Osea esprime questo (1:2) può lasciare perplesso il lettore di oggi. Quali che siano stati i dettagli della vicenda personale di Osea, guardando indietro il profeta può vedere che la sua esperienza non è stata un caso. Il SIGNORE era dietro agli avvenimenti, preparava il suo servo per un ministero che, senza questa particolare forma di sofferenza, egli non sarebbe stato in grado di esercitare.

Sua moglie Gomer gli aveva dato tre figli, i cui nomi parlano del giudizio di Dio: "Izreel", il luogo in cui la spada di Ieu aveva messo fine alla dinastia di Omri (II Re 9:23—10:17); "che non ottiene compassione" e "non popolo mio" (1:4–9). Sembra che in seguito Gomer avesse lasciato il marito per darsi alla vita promiscua che le era più congeniale; quando, infine, logorata e non più attraente, si ritrovò abbandonata a sua volta, fu riscattata dal marito a cui era stata infedele. Dopo averla tenuta accanto a sé per un certo tempo in isolamento, egli l'avrebbe reintegrata nella sua posizione di moglie. La storia non è raccontata esplicitamente, perché quel che importa a Osea non è tanto esporre il suo strazio personale quanto dimostrare la perseveranza dell'amore di Dio. Se le interpretazioni riguardo al comportamento del profeta non sono unanimi, riguardo a Israele il messaggio è chiaro: il SIGNORE provvederà a far ritornare a sé il popolo dopo la disciplina dell'esilio, e "non popolo mio" ridiventerà "figli del Dio vivente" (1:9—2:1).

Osea conosceva la storia dei patriarchi, e a essa attinse per illustrare la situazione presente: in particolare egli trasse esempio da Giacobbe, che si ostinò a fare di testa sua fino a trovarsi a combattere contro Dio stesso (12:2–14). Eppure il SIGNORE ebbe la meglio perfino su quest'uomo scaltro e ingannatore, che sarebbe diventato il capostipite della nazione. Proprio come Giacobbe aveva attirato su di sé l'esilio, così Efraim stava preparando la propria distruzione. E come per Giacobbe l'esilio non fu la fine della storia, così il profeta comprendeva che l'esilio non sarebbe stata la parola definitiva di Dio sulla colpa d'Israele.

Osea conosceva anche la storia dell'esodo e su di essa rifletteva per trarne lezioni per il suo tempo (11:1–4). Come un padre con il figlio ribelle, così il SIGNORE continuava ad aver cura del suo popolo, benché essi non riconoscessero in lui la fonte della loro salute e del loro benessere. L'amore del SIGNORE, simile a quello di un genitore premuroso, restava saldo malgrado la ribellione e l'allontanamento del figlio: egli chiama ancora Efraim "mio popolo" (11:7). Il conflitto fra l'amore del SIGNORE e il bisogno di castigare e distruggere dilania profondamente il cuore di Dio (11:18). Qui il profeta è estremamente vicino alla rivelazione neotestamentaria dell'amore di Dio manifestato alla croce.

L'opposizione delle autorità si intuisce in 9:7. Alla luce del trattamento subito dai profeti prima di lui (I Re 19:2; 22:8; Am. 7:12–13) non sorprende che Osea fosse considerato un fanatico importuno, da schivare come un pazzo, o se necessario da rinchiudere. Egli si era identificato nella sofferenza di Dio, condividendola nella misura in cui ha condiviso il suo amore.

V. La teologia di Osea

Mentre Amos aveva un messaggio sia per i vicini d'Israele sia per il popolo di Dio, Osea si concen-

tra sulla relazione tra Yahweh e Israele, entrambi vincolati da un patto per il quale il nome di Yahweh costituiva un pegno e una garanzia (12: 10). I termini del patto sono ribaditi in 13:4, dove è citato il primo comandamento. Evidentemente, i Dieci comandamenti erano ben conosciuti. Il nome di Dio che ricorre più spesso è Yahweh, mentre Elohim è quasi sempre usato con il possessivo "il tuo Dio" o "il nostro Dio". Quattro volte Osea usa El: il Santo (11:9; 12:1), il Dio vivente (1: 10), il Dio degli eserciti (12:6). Qui egli mette l'accento sull'incomparabilità del Dio d'Israele.

Su un altro livello, Osea vede che Israele si è attirato i guai sulla propria testa. I disastri naturali e le sconfitte militari che ha subito sono il risultato di una legge provvidenziale di causa–effetto, anche se per Osea essa non opera in modo meccanico. È il SIGNORE stesso che interviene nelle circostanze "come una tignola" per distruggere o "come un tarlo" per provocare il crollo (5: 12). Questa legge produrrà i suoi effetti finché il giudizio non sarà pienamente eseguito. Il raccolto verrà a mancare (9:2), la ricchezza non servirà a salvare (v. 6), non ci saranno più concepimenti, e quand'anche ce ne fossero, i figli nasceranno solo per essere portati via dalla guerra (vv. 11–14). L'uomo dovrà imparare che il misterioso potere procreativo che possiede, come pure la vita riproduttiva delle piante e degli animali, non sono in definitiva sotto il controllo umano. Vi è una retribuzione insita, creata da Dio, che si innesca quando avvengono abusi.

Osea usa delle similitudini scioccanti: Dio è paragonato a un leone, a un leopardo, a un'orsa privata dei suoi piccoli (13:7–8). In ciascun caso l'animale non sta facendo nulla di più o di meno di quanto la sua natura lo spinga a fare. Tale è l'amore di Yahweh che non può fare a meno di ruggire, divorare e sbranare. Anche Yahweh è stato privato dell'amore del suo popolo, e i feroci eserciti assiri divoreranno, sbraneranno e faranno letteralmente a pezzi la loro preda. Così diventa evidente che gli eventi storici, come il mondo della natura, agiscono in sintonia con la volontà di Yahweh.

I contemporanei di Osea avranno considerato forse esagerate le accuse del profeta, e la punizione sarà sembrata sproporzionata rispetto al crimine? Probabilmente sì; da qui l'insistenza con cui Osea ripercorre tutta la loro storia per mostrare che Israele è sempre stato ribelle, a parte i primi trasporti dopo la liberazione dell'Esodo (2:15; 11: 1). Non appena essi hanno incontrato il culto di Baal nel deserto, la loro vera natura si è manifestata (9:10; 13:1). La scelta di avere un re è stata un altro segno di apostasia (13:10; *cfr.* 9:15), e il profeta sottolinea il fallimento della monarchia con la serie di re assassinati e sostituiti da usurpatori (7: 7; 8:4). Ancora una volta la storia mostra di eseguire i piani del SIGNORE, e l'uomo in sintonia con la Parola di Dio è in grado di discernere il suo significato. L'apostasia dei contemporanei di Osea non è che il culmine di una lunga storia di simili ribellioni: per Dio è giunto il momento di dire basta. Israele non conosce realmente Dio, benché pretenda di conoscerlo (8:2). Per questo motivo essi fraintendono il suo modo di agire verso di loro. Questa alienazione non può essere sanata, soprattutto perché da parte d'Israele non vi è una presa di coscienza su tale alienazione. Né gli appelli né le minacce hanno effetto su di loro, perciò la punizione è inevitabile.

Indubbiamente, Israele teneva in gran conto il culto pubblico. La formula di ravvedimento (6: 1–3) era forse una "confessione generale", ben conosciuta, e nei santuari non mancavano gli adoratori (4:13; 8:11). Si offrivano i sacrifici, si osservava il rituale, ma mancava una vera consapevolezza del bisogno di perdono, perciò l'adorazione non produceva un frutto di vite trasformate (6:4–6). La conoscenza di Dio avrebbe messo in luce l'enormità del bisogno del popolo sia di perdono che di una sua risposta positiva all'amore fedele del SIGNORE. Senza queste cose non vi sarebbe mai stata giustizia né buoni rapporti tra gli uomini.

Alla luce di tutto ciò, quale speranza poteva nutrire Osea per il proprio tempo e per il futuro? Egli sapeva che la prossima tappa sarebbe stata l'esilio e la distruzione di tutto ciò che Israele aveva di più caro. L'accesso agli idoli non sarebbe stato più a lungo consentito (2:6), il popolo non avrebbe potuto più celebrare le festività religiose; la miseria avrebbe messo in luce il loro disperato bisogno (2:9–10). Questa esperienza li avrebbe ricondotti al Signore (2:7) e avrebbe indotto la "moglie infedele" ad ascoltare di nuovo le sue parole d'amore (v. 14). Ne sarebbe scaturito un autentico ravvedimento (3:5) e una nuova e durevole relazione di fidanzamento (2:19–20).

Più avanti nel libro, quando la spada dell'Assiria stava ormai completando la sua opera, il profeta trovò speranza meditando sull'Esodo (12:14). A quel tempo Israele non aveva in alcun modo meritato la liberazione, eppure il Signore era intervenuto per mezzo del suo profeta Mosè e lo aveva salvato. Israele ha sempre lo stesso SIGNORE (13:4); in lui solo è la loro speranza (14:3). La compassione che il profeta vede chiaramente insita nell'amore di Dio si esprimerà definitivamente nell'incarnazione e nella croce. Gesù Cristo porterà su di sé il castigo per l'alienazione umana, e

aprirà così la via per ritornare alla comunione con Dio. La confessione di 14:1-3 ritroverà il suo pieno significato e le benedizioni promesse diverranno realtà (vv. 4-8). E alla fine il SIGNORE vedrà ricambiato il suo amore leale.

Bibliografia J.L. Mays, *Hosea*, 1969; H. McKeating, *Amos, Hosea, Micah*, 1971; H.W.Wolff, *Hosea*, E.T. 1974; F.I Anderson, e D.N. Freedman, *Hosea*, *AB*, 1980; L.J. Wood, *Hosea*, *EBC*, 1985; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, *WBC*, 1987; T.E. McComiskey, "Hosea", in *The Minor Prophets*, 1, 1992. **in it.** *CBI*, 2, pp. 379-396; *PS* 2, pp. 380-383; *IS*, pp. 1443-1475; S.P. Carbone, G. Rizzi, *Osea*, Bologna, 1993; J. Jeremias, *Osea*, Brescia, 2000; J. Limburg, *I dodici profeti*, Torino, 2005. (J.G. Baldwin)

*Canone dell'AT; *Profezia

OSPITALITÀ

In tutta la Scrittura, la responsabilità di accogliere il viandante e il bisognoso è data per scontata. Benché in tutta la Bibbia gli esempi siano numerosi, gli unici comandamenti specifici di provvedere ospitalità riguardano la responsabilità cristiana verso i fratelli in fede.

I. Nell'Antico Testamento

Un raffronto con le moderne tribù beduine, fra le quali l'ospitalità è tenuta in alta considerazione, induce a pensare che l'importanza dell'ospitalità nell'AT fosse dovuta in parte alle origini nomadi d'Israele. La generosità di Abramo verso i tre forestieri (Gen. 18:1-8) fornisce un'eccellente illustrazione dei costumi nomadi, e gli scritti ebraici successivi la citeranno spesso a esempio; si noti, tuttavia, che anche le comunità stanziali erano altrettanto ospitali con gli stranieri (Giu. 13:15; II Re 4:8-16).

Nell'AT tuttavia l'ospitalità era ben più che una semplice consuetudine. Era anche una dimostrazione di fedeltà a Dio (Giob. 31:32; Is. 58:7). Vi era la possibilità di accogliere come ospite Yahweh stesso (Gen. 18:1-8) o i suoi angeli (Giud. 6:17-23; 13:15-21; *cfr.* Ebr. 13:2). A sua volta Dio darà una festa con molti invitati nel giorno del SIGNORE (Sof. 1:7). Il provvedimento divino concernente le *città di rifugio (Num. 35:9-34; Gios. 20:1-9) e la premura per il viandante (Es. 22:21; Lev. 19:10; Deut. 10:19) evidenziano l'alto valore attribuito all'ospitalità nell'AT.

Il rifiuto di provvedere ai bisogni dei viaggiatori era una grave offesa che meritava di essere punita da Dio (Deut. 23:3-4) e dagli uomini (I Sam. 25:2-28; Giu. 8:5-17). L'uso di *peša'* in I Samuele 25:28, termine che indica la violazione dei patti, sottolinea l'importanza attribuita a simili infrazioni. L'unica trasgressione alle leggi dell'ospitalità commessa da Iael (Giu. 4:11-21; 5:24-27) può essere lodata solo perché scaturita da un'incrollabile lealtà agli antichi vincoli familiari e a Yahweh. Vi sono comunque inviti che sarebbe meglio rifiutare, perché forieri di rovina spirituale (Prov. 9:18).

Benché l'ospitalità fosse estesa a tutti, esisteva una particolare responsabilità a provvedere alla propria famiglia (Gen. 29:1-14; Giu. 19:10-12; Is. 58:7) e ai servitori di Dio (I Sam. 17:27-29; I Re 17:10-16; II Re 4:8-11). Un futuro genero poteva essere ricevuto come ospite, anche se questa era un'usanza tipicamente madianita (Es. 2:20). Il trattato di pace tra Eber il cheneo e Iabin di Asor sembra aver incluso l'impegno dell'ospitalità reciproca (Giu. 4:11-21).

La persona ospitante era responsabile della sicurezza e del benessere dei propri ospiti; questo è vividamente illustrato dalle storie di Lot e dell'uomo di Ghibea (Gen. 19:8; Giu. 19:24-25). L'immoralità delle comunità in cui vivevano entrambi induce a pensare che il trattamento irriguardoso verso le loro donne fosse dovuto più al clima morale dominante che agli obblighi dell'ospitalità.

Uno straniero di solito aspettava alle porte della città finché gli venisse offerta ospitalità (Gen. 19:1; Giu. 19:15); anche il pozzo rappresentava un buon punto d'incontro (Gen. 24:14-27; Es. 2:20). Talvolta l'ospitalità ricambiava una cortesia precedente (Es. 2:20; II Sam. 19:32-40). All'ospite era offerto come minimo del pane e dell'acqua (Deut. 23:4; I Re 17:10-11), e spesso di più. I piedi dell'ospite, impolverati dal viaggio, erano lavati (Gen. 18:4; 19:2; 24:32; Giu. 19:21) e il suo capo era a volte unto d'olio (Sal. 23:5; Am. 6:6; *cfr.* Luca 7:46). Gli veniva presentato il cibo migliore (Gen. 18:5; I Sam. 25:18), e per l'occasione ci si procurava della carne, non consumata regolarmente in Oriente (Gen. 18:7; Giu. 6:19; 13:15; *cfr.* Luca 15:23); anche latte e latticini rinfrescavano il viaggiatore (Gen. 18:8; Giu. 5:25). Se necessario si provvedeva foraggio per gli animali (Gen. 24:14, 32; Giu. 19:21); Eliseo si vide offrire addirittura una stanza ammobiliata (II Re 4:10).

II. Nel Nuovo Testamento

Le parole gr. sono: *philoxenia* (*lett.* "amore per gli stranieri"), *cfr.* *xenizō*, "ricevere come ospite", come pure *synagō* (Matt. 25:35-36) e *lambanō* (III Giov. 8), "accogliere".

Molti aspetti dell'ospitalità dell'AT riappaiono nel NT. Ritroviamo la cortesia di provvedere acqua per i piedi dell'ospite e olio per il suo capo; il NT menziona anche il bacio di benvenuto e gli

ospiti sdraiati intorno al banchetto (Luca 7:44–46). Di fatto la casa di Simone il fariseo sembra essere stata molto aperta, a giudicare dal modo in cui la presenza della donna che unse i piedi di Gesù è accettata come normale (vv. 37–39).

È anche evidenziata una responsabilità speciale verso i servitori di Dio: sia il ministero terreno di Gesù (Mar. 1:29; 2:15–16; Luca 7:36–50; 10:38–41) sia i viaggi missionari degli apostoli (Atti 10: 6–18; 16:15; 17:7) dipendevano molto dall'ospitalità. Il NT sviluppa ulteriormente questo aspetto: dare o rifiutare ospitalità a Gesù e ai suoi discepoli diventa segno di accettazione o di rifiuto del vangelo (Matt. 10:9; Luca 10:4) anche nel giudizio (Matt. 25:34–46). Questi doveri cristiani non sono che un pallido riflesso della generosità divina. Non solo Gesù racconta ai discepoli la parabola del gran convito (Matt. 22:2–14; Luca 14:16–24), ma dà anche un esempio da seguire (Giov. 13:1–17). Soprattutto, egli porta all'estremo gli obblighi dell'ospitalità dando la propria vita per riscattare i suoi ospiti (Mar. 10:45; 14:22–24; Giov. 12:20–32). Le epistole del NT comandano espressamente di offrire ospitalità ai fratelli in fede (*p.e.* Gal. 6:10). Alcuni aspetti particolari del contesto sociale del I sec. d.C. fanno capire l'importanza di queste raccomandazioni. La persecuzione obbligava i cristiani a disperdersi lontano dalle loro case, ed essi versavano spesso in uno stato di forte bisogno materiale (Atti 8:1; 11: 19). La chiesa era tenuta a farsi carico dei predicatori itineranti, che non ricevevano nulla dai pagani (III Giov. 7), perciò la comunità cristiana locale provvedeva ai loro bisogni (Atti 9:43; 16:15; 18:3, 7), anche quando questo poteva comportare dei rischi (Atti 17:5–9). A volte l'ospitalità era offerta all'evangelista da chi aveva portato alla fede (III Giov. 5–7), mentre i falsi maestri non dovevano essere ricevuti (II Giov. 10); le lettere di raccomandazione servivano a identificare le persone degne (Rom. 16:1; II Cor. 3:1). A quel tempo molte locande erano di infimo livello, sia dal punto di vista materiale sia morale, e i viaggiatori cristiani le avrebbero trovate spesso poco confacenti.

"Esercitare con premura l'ospitalità" (Rom. 12: 13) era un dovere per i cristiani: essi dovevano assicurarsi che le necessità dei fratelli in fede fossero adeguatamente soddisfatte: ma erano anche esortati a essere ospitali verso tutti (Rom. 12:13–14; Gal. 6:10). Paolo sollecita la chiesa di Colosse ad accogliere Marco (Col. 4:10), e si aspetta che Filemone gli prepari una stanza quando sarà scarcerato (Filem. 22). La disponibilità a offrire ospitalità era anche uno dei requisiti speciali di un *vescovo (I Tim. 3:2; Tito 1:8) e di una *vedova meritevole del sostegno della chiesa (I Tim. 5:10).

Per quanto l'ospitalità fosse apprezzata dai Greci come segno di cultura, e il NT offra uno splendido esempio di generosità da parte di un non cristiano (Atti 28:7), nel NT l'ospitalità è una virtù prettamente cristiana. Doveva essere offerta gratuitamente, senza mormorare (I Pie. 4:9) in uno spirito di amore fraterno (Ebr. 13:1). Un tale amore (*agapē*: 1 Pie. 4:8; *cfr.* Rom. 12.9) è essenzialmente rivolto all'esterno e si esprime nella prontezza a provvedere ai bisogni altrui; può manifestarsi solo perché colui che dà ha ricevuto, a sua volta, un dono (*charisma*) da Dio (I Pie. 4:10–11). Prendersi cura degli altri significa dunque assolvere un debito di gratitudine.

III. Gli alberghi nella Bibbia

Nell'AT vi sono pochi riferimenti ai "luoghi dove pernottare" (*mālôn*, Gen. 42:27; 43:21; Es 4:24; Ger. 9:2), situati prevalentemente sulle strade che collegavano l'Egitto con Canaan o con Madian. Nulla si sa su queste strutture, se non che una di esse era abbastanza grande da alloggiare nove viaggiatori arrivati all'improvviso (Gen. 42:27). Il termine equivalente della LXX *katalyma* e il verbo *katalyō*, indicano come primo significato un luogo di sosta per animali, e in senso più ampio un alloggio per le persone. L'albergo di Betlemme (*katalyma*) era probabilmente una locanda molto semplice. Non si trattava probabilmente di una stanza per ospiti presso un privato, dato che non ne è indicato il nome: probabilmente era gestita dall'intero villaggio. Altrove *katalyma* descrive la stanza di un'abitazione privata prestata per la cena pasquale (Mar. 14:14; Luca 22:11; *cfr.* Luca 19:7). Il *pandocheion* di Luca 10:34 è più strutturato: era aperto a chiunque e forniva riparo per la notte, cibo e cure particolari se richieste; mentre *xenia* è usato sia per la stanza a casa di Filemone sia per la casa in cui Paolo è agli arresti domiciliari a Roma (Filem. 22; Atti 28:23).

Bibliografia. W. Günther e C. Brown, *NIDNTT* 2, pp. 547–550; A.D. Kilmer, *UF* 3, 1971, pp. 299–309; J.H. Elliott, *A Home for the Homeless*, 1981; J. Koenig, *New Testament Hospitality*, 1985; J.J. Glassner, *ZA* 80, 1990, pp. 60–75. **In it.** G. Stahlin, *GLNT*, 7:5–102; *DIB*, pp. 1006–1012; C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia: saggio sull'ospitalità*, Troina, 2002. (M.J. Selman)

*Abraamo; *Casa; *Straniero

OSSA

(Ebr. *ʿeṣem*, comune nell'AT, gr. *osteon*, nel NT ricorre solo cinque volte). Come parte essenziale e più durevole del corpo umano, le ossa sono

usate per descrivere i sentimenti, gli affetti e i legami più profondi (Gen. 29:14; Giu. 9:2; Giob. 2:5; 30:30; Sal. 22:17) e sono spesso messe in parallelo con "carne". L'appropriata sepoltura delle ossa o del cadavere era considerata una questione importante (Gen. 50:25; Ez 39:15; Ebr. 11:22). Il contatto con le ossa causava impurità (Num. 19: 16); il bruciare ossa umane sugli altari era ritenuto il modo più efficace per sconsacrare gli altari stessi (II Re 23:20).

Le ossa conservavano qualcosa della vitalità dell'individuo (II Re 13:21), mentre nelle ossa secche ce n'era molto meno (Ez. 37:1–2, e figurativamente v. 11). Spezzare o disperdere le ossa equivaleva a sconfiggere totalmente un nemico (Sal. 53:5; Is. 38:13) ma bruciarne le ossa era una cosa immorale (Am. 2:1). (B.O. Banwell)

*Corpo

OSTETRICA

Vedi *levatrice.

OTNIEL

(Ebr. *'ōṯnîēl*). **1.** Chenazita, fratello (o forse nipote) di Caleb, *ben* ("figlio di") Gefunne (Giu. 1:13; *cfr.* Gios. 15:17); se "figlio di Chenaz" è un patronimico, lui e Caleb potrebbero essere stati fratelli o fratellastri. Essendosi distinto nella conquista di Chiriat–Sefer, sposò Acsa, figlia di Caleb. Successivamente vide agli inizi dell'apostasia e della dominazione da parte di Cusan–Risataim, contro il quale guidò con successo una rivolta, divenendo così il primo dei Giudici. Giudici 3:10 lo presenta come guida carismatica, che ristabilì l'ordine e l'autorità ("giudicò" si riferisce a questo, oltre che all'ottenimento della liberazione; *cfr.* I Sam. 7:15; 8:20). **2.** Netofatita, dal quale discese Cheldai, uno degli ufficiali di Davide (I Cro. 27:15). (J.P.U. Lilley)

*Giudici, libro

OZAI

Nome di un libro di storia, tradotto "libro di Ozai" (NVR),"atti di Cozai" (CEI), menzionato in II Cronache 33:19, che riporta alcune azioni del re Manasse e la sua preghiera. La traduzione della LXX "dei profeti" per "Ozai", presuppone il termine ebraico *ḥôzim*. La lezione *ḥôzai* nel *TM* significa "miei veggenti". (R.A.H. Gunner)

P

PAAT–MOAB

(*Lett.* "governatore di Moab"). Probabilmente un antenato che era stato governatore di Moab all'epoca in cui Moab fu soggiogata da Israele. Nome di un gruppo familiare giudaico che comprendeva due famiglie, Iesua e Ioab, del quale 2812 membri fecero ritorno in Giuda con Zorobabele (Esdr. 2:6. In Nee. 7:11 ne figurano 2818) e 201 con Esdra (Esdr. 8:4). In Esd.10:30 sono citati alcuni membri di questo nucleo familiare a causa del loro matrimonio con donne straniere. Neemia 10:14 riporta che Paat–Moab fra i principi, i sacerdoti e i leviti pose il proprio sigillo al patto stretto al ritorno degli esiliati a Gerusalemme. (R.A.H. Gunner)

PACE

La parola nell'AT usata per pace, *šālôm*, significa fondamentalmente: "completezza", "salute", "benessere". (si veda *BDB*.). Si usa quando si parla o si augura del benessere di un altro o si prega per questo (Gen. 43:27; Es. 4:18; Giu. 19:20); per esprimere armonia, o concordia con altri (Gios. 9: 15; I Re 5:12) e quando si cerca il bene di una città o di una nazione (Sal. 122:6; Ger. 29:7). Può significare prosperità materiale (Sal. 73:3) o incolumità fisica (Sal. 4:8). Ma può anche significare benessere spirituale. Tale pace è associata alla giustizia e alla verità, mai alla malvagità (Sal. 85:10; Is. 48:18; 22; 57:19–21.)

A causa del disordine presente nel mondo e dovuto al peccato dell'uomo, e poiché la pace è soltanto un dono di Dio, la speranza messianica era la speranza di un tempo di pace (Is. 2:2–4; 11:1–9; Agg. 2:7–9), ovvero dell'avvento del Principe di pace (Is. 9:6–7; *cfr.* Ger. 33:15–16; Ez. 34: 23–34; Mich. 5:5; Zacc. 9:9–10). Il NT testimonia l'adempimento di questa speranza. In Cristo è giunta la pace (Luca 1:79; 2:14; 29–30), è donata da lui (Mar. 5:34; Luca 7:50; Giov. 14:27; 20: 19, 21, 26) e i suoi discepoli ne sono i messaggeri (Luca 10:5–6; Atti 10:36).

Nel greco classico *eirēnē* aveva fondamentalmente un'accezione negativa; ma per mezzo della LXX, la parola nel NT acquisisce il pieno significato di *šālôm* dell'AT, e possiede quasi sempre una connotazione spirituale. L'ampia gamma di significati è testimoniata dalla sua associazione con parole chiave quali: grazia (Rom. 1:7 *ecc.*), vita (Rom. 8:6), giustizia (Rom. 14:17), e dal suo uso nelle benedizioni, come in I Tess. 5:23 e in Ebr. 13:20–21 (*cfr.* II Pie. 3:14).

Per l'uomo peccatore ricorre prima di tutto la pace con Dio; la rimozione dell'inimicizia dovuta al peccato per mezzo del sacrificio di Cristo (Rom. 5:1; Col. 1:20). Soltanto allora può seguire la pace interiore (Fil. 4:7), non più ostacolata dalla conflittualità del mondo (Giov. 14:27; 16:33). Realizzare la pace tra uomo e uomo fa parte dello scopo della morte di Cristo (Ef. 2) e dell'opera dello Spirito (Gal. 5:22); ma l'uomo deve anche promuoverla (Ef. 4:3; Ebr. 12:14) non soltanto eliminando la discordia, ma proccaciando l'armonia e la reale funzionalità del corpo di Cristo (Rom. 14: 19; I Cor. 14:33).

Bibliografia. D. Gillett, *Them*, 1, 1976 pp. 80ss., **in it.** *DTAT*, 2, coll. 830–845; W. Foerster, G. von Rad, *GLNT*, 3:191–244; H. Beck, *DCB-NT* pp. 1118–1122; *DIB*, pp. 101–1016; *DPL*, pp. 1123–1130; *VB*, pp. 341–343; H.H. Schmid, *Salom, la pace nell'Antico Oriente e nell'Antico Testamento*, Brescia, 1977. (F. Foulkes)

*Salvezza

PADDAN, PADDAN–ARAM

La "piana" di Aram è il nome del territorio che circonda Caran nella parte superiore della Mesopotamia, a nord del punto di congiunzione dei fiumi Habur ed Eufrate (Gen. 25:20; 28:2; 31: 18), ed è identico a Aram–Naharaim, "paese dei due fiumi", di Genesi 24:10; Deut. 23:4; Giu. 3:8 (CEI, Paoline).

Abramo dimorò in questa zona prima di emigrare in Canaan. Qui egli mandò il suo servo a prendere moglie a Isacco, e qui fuggì Giacobbe da Esaù. Per l'identificazione della posizione di Paddan–Aram, rispetto a Caran, si veda *Anatolian Studies* 2, 1952, p.40; D.J. Wiseman, a cura di, *Peoples of Old Testament Times*, 1973, pp. 134–135, 140. (R.A.H. Gunner)

*Mesopotamia

PADIGLIONE

(Ebr. *sōḵ*, ***sukkâ***). Luogo coperto, *tenda, capanna o riparo, dove una persona o una bestia poteva nascondersi o ripararsi. La medesima parola è tradotta nella NVR con nascondiglio (Sal. 10:9), tabernacolo (Sal. 76:2), tana (Ger. 25:38), capanna (Gio. 4:5; Is. 1:8), e quindi rappresenta qualcosa di usato per gli animali, dagli adoratori, dai viaggiatori e dai soldati. In I Re 20:12 e 16 la parola si riferisce alle tende dell'esercito nelle quali Ben–Adad e i suoi soldati si stavano riposando e bevendo, durante la loro campagna contro Acab. Tali tende sono illustrate sui rilievi scolpiti dei re assiri Salmanassar III e Sennacherib (BM). Gli altri usi della parola sono metaforici. Essa rappresenta il luogo della divina protezione nel giorno dell'afflizione (Sal. 27:5; 31:20), o dove Dio è nascosto, nell'oscurità delle acque e nelle dense nubi (Sal. 18:11; II Sam. 22:12).

La NVR traduce una frase complicata in Giob. 36:29 con "i fragori che scoppiano nel suo padiglione". Il termine è anche usato per le tettoie fatte di rami erette per la festa delle capanne (tabernacoli) in commemorazione delle capanne nelle quali dimorò Israele nel deserto. Nel Sal. 19:5 il riferimento è alla tenda ornamentale sotto la quale uno sposo stava con la propria sposa nel giorno delle nozze. Per i dati egiziani, *cfr.* K.A. Kitchen, *THB* 5–6, 1960, pp. 7–11. (J.A. Thompson)

PADRE NOSTRO

Preghiera che il nostro Signore insegnò ai discepoli come modello per la loro preghiera personale. In Matteo 6:9–13 la preghiera è parte integrante del Sermone sul monte. Ma in Luca 11:2–4 è insegnata dal nostro Signore in un'altra circostanza. È probabile che poiché considerava questa preghiera come uno schema per tutti i discepoli di tutti i tempi, egli l'abbia ripetuta in diverse occasioni.

In Matteo 6:9–13 la presenta come esempio che raccoglie tutti i requisiti da lui stesso ritenuti essenziali per una vera preghiera: "Voi dunque pregate così", egli disse (v. 9). In tal modo proseguiva il suo insegnamento ai discepoli sul *come* pregare. Dopo averli avvertiti di non pregare come gli ipocriti (v. 5) né "con troppe parole" come fanno i pagani (v. 7), insegnò loro quale tipo di preghiera è accettevole a Dio. Ma in Luca 11:1–4, in risposta alla richiesta dei discepoli, questa volta insegnò la preghiera non solo come un esempio che si sposa al suo insegnamento sulla preghiera, ma come una precisa preghiera che i suoi seguaci dovevano innalzare: "Quando pregate, dite ..." (v. 2).

In Luca 11:2–4 la preghiera è riportata in una forma più breve di Matteo 6:9–13: "Padre, sia santificato il tuo nome; venga il tuo regno; dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano; e perdonaci i nostri peccati, perché anche noi perdoniamo a ogni nostro debitore; e non ci esporre alla tentazione".

La forma breve rappresenta forse la forma della preghiera presentata da Gesù in origine: la semplice invocazione "Padre" corrisponde alla forma "Abba" che egli stesso usava (*cfr.* Mar. 14:36) e che i primi cristiani, seguendo il suo esempio, continuarono a usare. (*cfr.* Rom. 8:15; Gal. 4:6). Il testo più lungo di Matteo è stato adattato per l'uso liturgico cristiano, con l'invocazione "Padre nostro che sei nei cieli" importata dalla sinagoga. Qui ci concentreremo sul testo completo del Vangelo secondo Matteo.

È chiaro che il Signore insegnò la preghiera in aramaico. Tuttavia, all'epoca in cui Matteo e Luca scrissero i loro Vangeli la preghiera sarebbe stata usata dai cristiani anche in greco. Questo spiega probabilmente perché Matteo 6 e Luca 11 hanno in generale un linguaggio simile e usano uno stesso termine *epiousios* (tradotto "quotidiano").

Con le parole di apertura, "Padre nostro che sei nei cieli", è insegnato il giusto atteggiamento e lo spirito con cui dovremmo pregare Dio. Rivolgendoci a lui come "Padre nostro", ci rivolgiamo a lui con fiducia e amore, a colui che ci è vicino con perfetti amore e grazia. Con le parole "che sei nei cieli" diamo espressione alla nostra santa riverenza per lui che è l'Onnipotente, il Signore su ogni cosa. Le parole introduttive della preghiera ci ricordano anche che tutti i credenti sono uno in lui, perché ci dobbiamo rivolgere a lui come al "Padre *nostro*". Le prime petizioni, dopo che l'invocazione ha reso il cuore del credente perfettamente sintonizzato, hanno a che fare con la gloria e i disegni divini del nostro Padre celeste. "Sia santificato (***hagiasthētō***) il tuo nome" è una preghiera che chiede a Dio di permettere a noi e a tutti gli uomini di riconoscerlo e onorarlo. Il suo nome, cioè lui stesso nella sua auto–rivelazione, deve essere riconosciuto come santo; ed egli deve ricevere tutto l'onore e la gloria dovuti a colui che ama perfettamente, il nostro santo e onnipotente Creatore. La petizione "venga il tuo regno" può essere usata, in termini generali, come una supplica perché il dominio divino (*basileia*) di Dio sia esteso "qui e ora" (nell'età presente) nel cuore degli individui, così come nel mondo intero. In primo luogo, tuttavia, questa petizione ha una connotazione escatologica: è una supplica perché il Regno di Dio possa essere stabilito "con potenza" (Mar. 9:1) nel momento dell'apparizione in gloria del Figlio dell'uomo.

La terza petizione, "sia fatta la tua volontà an-

che in terra come è fatta in cielo", che è assente nel testo originale di Luca 11:2, è praticamente un'elaborazione della petizione precedente. In cielo, dove il Regno di Dio è accettato volentieri e incondizionatamente da tutti, la sua volontà è continuamente, spontaneamente e gioiosamente realizzata da tutti. I credenti dovrebbero dunque pregare affinché la volontà di Dio sia seguita allo stesso modo sulla terra, e specialmente nella loro vita. Questa richiesta ha un parziale riferimento all'età presente, ma apre scenari sul tempo in cui ogni ginocchio si piegherà davanti al Re dei re e le potenze delle tenebre saranno finalmente distrutte. Dio sarà allora tutto in tutti e la sua volontà regnerà suprema (I Cor. 15:25–28). I tre imperativi ***hagiasthētō*** ("sia santificato"), ***elthatō*** ("venga") e ***genēthētō*** ("sia fatta") sono tutti all'aoristo e indicano la consumazione finale.

Le prime tre petizioni si sono incentrate sulla glorificazione di Dio, le tre successive riguardano il benessere materiale e spirituale dei credenti.

I credenti dovrebbero dunque pregare espressamente per l'aiuto e per la benedizione di Dio in tutti gli aspetti della vita in questo mondo. La petizione "dacci oggi il nostro pane quotidiano" chiede a Dio, nostro Padre celeste, di concederci le necessità fisiche della vita. La parola "pane" qui riassume tutto ciò di cui abbiamo veramente bisogno per la nostra esistenza terrestre. Alla luce delle petizioni che precedono, questa è una supplica che chiede a Dio di supplire continuamente le necessità materiali della vita così che possiamo, nel modo più efficace possibile, santificare il suo nome, lavorare per la venuta del suo regno e fare la sua volontà sulla terra. La nostra preghiera per i bisogni quotidiani non è dunque intesa come una preghiera egoistica o come una preghiera per il lusso materiale, ma è una preghiera in cui confessiamo la nostra profonda dipendenza da Dio e guardiamo a lui con fede e con amore perché ci provveda tutte le cose di cui realmente necessitiamo, permettendoci così di vivere secondo la sua volontà.

La parola gr. *epiousios*, tradotta "quotidiano" si trova solo in Matteo 6:11 e in Luca 11:3, e, pare, in un documento in papiro (sfortunatamente non più esistente), dove la forma neutra plurale *epiousia* sembra dovesse essere intesa "razione quotidiana". Sebbene non ci sia accordo sulla sua corretta derivazione etimologica, e alcuni preferiscono tradurla con "per il giorno che viene" oppure che "è necessario o sufficiente", la traduzione "di ogni giorno" o "quotidiano" sembra essere la migliore. La traduzione "pane iper–sostanziale" risale a Girolamo, come se il riferimento fosse a Gesù in quanto vero pane di vita. J. Jeremias lega questa petizione all'enfasi escatologica di quelle precedenti, come se si trattasse di "mangiare il pane nel Regno di Dio" (*cfr.* Luca 14:15). Ma dal contesto si capisce che si tratta del provvedere continuamente di ciò che è veramente necessario e adeguato per noi giorno dopo giorno nella sfera della nostra esistenza fisica e materiale.

La petizione seguente, "rimettici i nostri debiti come anche noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori", è a un tempo una preghiera e una confessione. Perché chi prega chiedendo perdono, ammette nello stesso tempo che ha peccato ed è colpevole. In Luca 11:4 questa petizione è resa: "perdonaci i nostri peccati, perché anche noi perdoniamo a ogni nostro debitore". La parola gr. *hamartias*, qui tradotta con "peccati", ha il significato primario di "mancare il bersaglio" e quindi, "agire erroneamente" e, "infrangere la Legge di Dio". In Matteo 6:12 ***opheilēmata*** ("debiti") preserva la forma idiomatica aram. in cui la parola per "debito' (*ḥôḇâ*) è usata anche nel senso di "peccato". Peccando noi siamo incorsi in un debito spirituale e morale nei confronti del nostro Padre e creatore che ha la piena autorità sulla nostra vita. Con questa petizione perciò gli chiediamo umilmente la remissione dei nostri debiti dal momento che non possiamo mai noi stessi guadagnare il nostro perdono.

Le parole "come anche noi [***hōs kai hēme is***, "allo stesso modo che noi"] li abbiamo rimessi [aoristo] ai nostri debitori" (Matt. 6:12) e "perché anche noi perdoniamo [presente indicativo] a ogni nostro debitore" (Luca 11:4) non significano che stiamo chiedendo il perdono *sulla base* del perdono accordato da noi stessi a coloro che hanno peccato contro di noi. Possiamo ricevere il perdono solo mediante la grazia. Ma per chiedere a Dio il perdono sinceramente e senza ipocrisia, dobbiamo essere liberi di ogni spirito di odio e di vendetta. Solo quando Dio ci ha dato la grazia di perdonare veramente coloro che peccano contro di noi, solo allora possiamo pronunciare una vera preghiera per il perdono. Questo insegnamento era stimato così importante dal nostro Signore che egli lo reiterò in Matteo 6:14–15 (*cfr.* Matt. 18:23–35; Mar. 11:25).

La petizione finale in Luca 11:4 suona così: "e non ci esporre alla tentazione". In Matteo 6:13, seguono le parole "ma liberaci dal male" (Nardone "dal maligno"). Queste parole aggiuntive permettono di fare un'applicazione generale della petizione. Coloro che pregano sinceramente per il perdono dei peccati, desiderano non peccare di nuovo. Quindi la petizione si collega perfettamente a quella che precede. Dio non tenta nessuno a fare il male (Giac. 1:13), ma controlla le circostanze della nostra vita. In questa preghiera

confessiamo umilmente che siamo inclini a peccare e ci appelliamo a lui affinché non ci permetta di trovarci in situazioni o condizioni che implicano una grave tentazione a peccare. Come ulteriore elaborazione di questa richiesta segue: "ma liberaci dal male [maligno]", *cioè* sii il nostro scudo, proteggici, guardaci (*rhyesthai*) contro gli attacchi del diavolo (*tou ponērou*). Questa petizione finale, per quanto applicabile a tutti i giorni della nostra vita, ha chiaramente di mira la consumazione quando il nostro Signore fara finire tutto ciò che è malvagio, e stabilirà il suo regno eterno di giustizia e di santità.

Ciò ci conduce a osservare che nel quadro del ministero di Gesù questa petizione introduce una nota escatologica. La traduzione della NEB ("*And do not bring us to the test* [prova]") fa pensare a questo, sebbene in modo criptico. La prova è quella prova cruciale della fede dei discepoli che, senza la forza divina, si sarebbe rivelata troppo difficile da superare. La forma di quella prova fu resa evidente nel Getsemani (la prova finale anche per lo stesso Gesù). L'esortazione ai discepoli, "Vegliate e pregate, per non cadere in tentazione" (Mar. 14:38) significa probabilmente "siate desti, e pregate per non fallire nella prova". Questo significa che la petizione nella preghiera–modello del Signore può essere resa così: "Aiutaci a non fallire nella prova" (*cfr.* C.C. Torrey, *The Four Gospels*, 1933, p. 292). Oggi, oltre alla richiesta generale di essere liberati dalla tentazione, i cristiani possono usare la petizione come una preghiera per ottenere grazia e potenza affinché non cadano quando la loro fede è sfidata da una prova suprema.

In alcuni MSS antichi e in molti più tardivi, a Matteo 6:13 segue una dossologia. Nella NVR la dossologia è la seguente(tra parentesi quadre): "Perché a te appartengono il regno, la potenza e la gloria in eterno, amen". Sebbene i MSS più autorevoli non la contengono, questa dossologia è stata usata nella chiesa fin dai primi tempi (*cfr. Didachè* e il Testo occidentale), ed è certamente una chiusura idonea e degna della preghiera data dal Signore. Che essa tuttavia non appartenga al testo originale di Matteo è evidente dal fatto che i vv. 14 e 15 seguono naturalmente i vv. 12 e 13a.

Qualcuno ha giustamente detto che la preghiera del Signore riassume il messaggio del regno di Gesù, appunto nella forma di una preghiera. È la preghiera che tutti i cristiani dovrebbero offrire regolarmente a Dio per essere resi idonei a vivere come suoi figli sempre più pienamente, fino al giorno in cui sarà stabilita completamente la sua sovranità.

Si dovrebbe notare che il nostro Signore (nel momento in cui insegnava ai dicepoli questa preghiera) non disse "*noi* dobbiamo pregare" ma "*voi* pregate". Il Padrenostro è la preghiera che egli insegnò, non una preghiera che egli pregò personalmente. Niente suggerisce che egli abbia usato l'espressione "Padre nostro" in un modo che assimilasse i suoi discepoli a sé stesso (*cfr.* Giov. 20: 17, "Padre mio e Padre vostro"), né si evince che egli abbia mai sentito il bisogno di chiedere il perdono per sé stesso.

Le singole richieste della preghiera del Signore hanno paralleli in vari contesti della letteratura giudaica, ma non si trova in essa qualcosa che nel suo insieme assommigli alla preghiera del Signore. Il "Padrenostro" è unico e insuperabile, anche oggi, per il fatto che riassume in poche parole l'essenziale della vera preghiera.

Bibliografia. J. Jeremias, *The Lord's Prayer*, 1964 (rist. in *The Prayers of Jesus*, 1967, pp. 82–107); E. Lohmeyer, *The Lord's Prayer*, 1965; T.W. Manson, "The Lord's Prayer", *BJRL* 38, 1955–6, pp. 99–113, 436–448; B.M. Metzger, in *Historical and Literary Studies*, 1968, pp. 64ss.; commentari su Matteo e Luca, **in it.** V. Benecchi, *Il Padre nostro: programma di vita e di testimonianza per la vita cristiana*, Torino, 1982; H. Schürmann, *Padre Nostro. La preghiera del Signore*, Milano, 1983; C. Di Sante, *Il Padre Nostro: l'esperienza di Dio nella tradizione ebraico–cristiana*, Assisi, 1995; O. Cullmann, *La preghiera nel Nuovo Testamento. Una risposta alle domande odierne*, Torino, 1996. (J.N. Geldenhuys, F.F. Bruce)

*Dio, nomi; *Gesù cristo, vita e insegnamento; *Preghiera; *Regno di Dio

PAFO

Ai tempi del NT, era il nome di due insediamenti nella parte sud–occidentale di Cipro, distinti dagli studiosi come Vecchia e Nuova Pafo. La prima era una fondazione fenicia di grande antichità situata nell'entroterra, poco distante dal mare. La Nuova Pafo, situata sulla costa sud–occidentale, si sviluppò dopo che i romani annetterono l'isola nel 58 a.C., come centro romano, e fu qui che Paolo incontrò il proconsole Sergio (Atti 13: 6–7, 12) durante il suo primo viaggio missionario. Inoltre, qui egli incontrò Elima il mago (vv. 6–11). La Vecchia Pafo era il luogo di un famoso santuario, probabilmente d'origine fenicia o siriana, ma più tardi consacrato al culto di Afrodite. (J.H. Paterson)

PAGLIUZZA

Il termine si trova in Matteo 7:3–5 e quasi in modo identico nel testo parallelo di Luca (Luca 6:

41–42). La parola greca è *karpos*; affine al verbo *karphō* "seccarsi". Il sostantivo indica un piccolo stelo o ramoscello secco, un pezzetto di paglia, o anche di lana talmente leggero da poter volare dentro l'occhio. Gesù lo usa in senso metaforico per indicare una colpa minore. (S.S. Smalley)

PALAZZO

La parola indica una grossa costruzione residenziale o un gruppo di costruzioni che ospitano un governatore e la sua amministrazione. Durante la monarchia israelita il centro amministrativo era chiamato *'armôn*, "fortezza, roccaforte, palazzo o castello". Nella fortezza era custodita gran parte della ricchezza della nazione. Prendere il palazzo era l'obiettivo di una conquista; perciò intorno alla cittadella erano costruite solide fortificazioni, così che il re e il resto fedele del suo esercito potessero resistere all'occupazione anche quando il resto della città era caduto. Profetizzando la rovina delle nazioni, i profeti si riferiscono alle fortezze di *Babilonia (Is. 25:2), *Gerusalemme (Is. 32: 14; Ger. 6:5; 9:21; 17:27; Am. 2:5), Damasco (Ger. 49:27; Am. 1:4) ed Edom (Is. 34:14; Am. 1:12). Amos parla anche della distruzione delle fortezze di Gaza (1:7), Tiro (1:10), Rabba (1:14), Moab (2: 2) e Samaria (3:11).

Nell'area fra la Siria e il regno di Israele, a Zencirli (l'antica Sam'al), è stata scavata una delle roccaforti meglio conservate, occupata approssimativamente tra il 900 e il 600 a.C. Qui tre palazzi e molti magazzini erano circondati da mura e torri e si poteva accedere al complesso unicamente dopo aver oltrepassato due porte. Sono rimasti solo poche rovine della fortezza di *Samaria. Una cittadella simile, ma più piccola, probabilmente quella a cui si riferisce Geremia (22:13–14), fu costruita dal re *Ioiachim a Ramat Rāḥēl. Come in Samaria, la roccaforte fu fortificata con una casamatta costruita con mura rettangolari; all'interno si trovavano un ampio cortile, un magazzino e un palazzo.

Gli scavi hanno rivelato che all'epoca di Salomone sia *Asor sia *Meghiddo possedevano edifici amministrativi all'interno delle aree fortificate. Salomone edificò Gerusalemme in modo simile: la roccaforte della città comprendeva il *tempio, il palazzo del re (I Re 3:1), la casa detta della "Foresta del Libano" (I Re 7:2–5), vestiboli e porticati (7:6–7), un palazzo per la figlia del faraone (7:8; 9:24) e i cortili (7:12). A Meghiddo un ampio edificio della cui costruzione probabilmente fu responsabile Salomone è stato ricostruito come un *bīt-ḫilāni* (*portico), un tipo di residenza che sembra sia stata adottata a Gerusalemme per il portico a colonne e per il portico del trono (I Re 7:6–7). La casa detta della "Foresta del Libano" era un vestibolo a ipostilo di 100 cubiti x 50. Il suo scopo, almeno in parte, era di esibire la ricchezza del regno (I Re 10:17), ma non è chiaro se fosse un vestibolo per i banchetti, come suggerirebbero alcuni degli oggetti ivi contenuti (10: 21), un deposito (Is. 22:8) o un atrio. La residenza reale (*bêṯ hammeleḵ*) sarebbe stata di diversi piani, per provvedere alloggio sufficiente per il re, le sue mogli e la famiglia, insieme con i loro consiglieri e servitori.

Nonostante il termine "grande abitazione" (ebr. *hêḵāl*) sia normalmente riferito a un tempio, è usato anche per un palazzo (così in accad., *ekallu*) quando si tratta della costruzione più importante di una città. Il palazzo di *Acab a Izreel (I Re 21:1), il palazzo del re assiro a Ninive (Na. 2:6) e i palazzi a *Babilonia (II Re 20:18; Dan. 4:4, 29) e Susa (Esd. 4:14) sono descritti in questo modo. I palazzi di Assiria, Babilonia e Persia ospitavano l'amministrazione di vasti imperi e anche quantità considerevoli di tributi. I templi erano inclusi nella struttura del palazzo, insieme agli uffici e ai magazzini, in modo da permettere al re di adempiere ai doveri religiosi per assicurarsi il favore delle divinità. Ciascuno degli ufficiali principali possedeva una residenza propria e le altre parti del palazzo ospitavano scuole (Dan. 1:4) per principi, futuri funzionari statali e sacerdoti. Le ricchezze del re erano doverosamente mostrate ai visitatori e a questo fine i cortili pubblici e le stanze del trono erano sfarzosamente decorate e ammobiliate in modo sfarzoso. A volte all'interno dell'area della cittadella si facevano crescere giardini di piante esotiche (Est. 7:7–8).

Dopo l'esilio spesso ci si riferisce ai palazzi come a fortezze (aram. *bîrâ*); i palazzi a Gerusalemme (I Cro. 29:1,19; Nee. 2:8; 7:2), Susa (Dan. 8:2, Nee. 1:1, Est. 1:2, 5) e Ameta (Esd. 6:2) sono descritti in questo modo. Daniele (11:45) menziona la residenza del re del nord come *'appeḏen* (NVR "tenda reale") che è simile all'antica parola persiana (apadana), il significato della quale è atrio a colonne e in questo caso può indicare ampie tende con molti supporti.

Il palazzo (aulē) del Sommo sacerdote (Matt. 26:3; Giov. 18:15) probabilmente era un'ampia residenza ellenistica costruita intorno a cortili e colonnati. Gesù parla della necessità di difendere un tale palazzo che contiene ricchezze (Luca 11:21). *Erode il Grande edificò palazzi a Gerusalemme, *Macheronte, *Gerico e Masada e l'Herodion vicino a Betlemme. A Gerusalemme egli costruì una residenza solidamente fortificata con tre torri, chiamate Ippico, Fasaele e Mariamne, presso la porta d'angolo. Questa costruzione

rappresenta la base della cittadella attuale. A Masada si trovavano due palazzi e entrambi sono stati portati alla luce e parzialmente restaurati. La residenza del nord è posizionata in modo strategico sul dirupo dell'altipiano fortificato da Erode.

Nell'A.T. i palazzi o le cittadelle spesso rappresentano la fortuna di una nazione. Il palazzo di una nazione fedele possiede la pace (Sal. 122:7), mentre quello di una nazione peccaminosa è distrutto (Ger. 17:27; Am. 2:5) e diventa disabitato (Is. 34:13–14).

Bibliografia. D.Ussishkin, *BA* 36, 1973, pp.78–105; G.Turner, *Iraq* 32, 1970, pp.177–213; W.G.Dever, *IEJ* 35, 1985, pp. 217–230, **in it.** *DIB*, p. 553; *EAA*, 5, pp. 850ss.; *EEA*, 5, pp. 850ss., II Supp. (1970–1994), 4, pp. 174ss.; R. Paribeni, *Architettura dell'Oriente antico*, Bergamo, 1937; R. Dolce, *Gli intarsi del palazzo reale*, Roma, 1983; *idem*, a cura di, *Dai palazzi assiri*, Roma, 1995. (C.J. Davey)

*Archeologia; *Architettura; *Casa; *Città

PALESTINA

Il termine "Palestina", applicato originalmente al territorio dei filistei, nemici d'Israele, fu usato per primo da Erodoto per designare il sud della Siria. Dopo la rivolta capeggiata da Bar Kokhba (132–135 d.C.), la provincia della Giudea fu rinominata "Siria Palaestina" dai romani e più tardi fu chiamata semplicemente *Palaestina*. Il nome antico "Canaan" ha una storia simile. Nelle lettere di *Amarna (XIV secolo a.C.) il territorio di Canaan era limitato alle pianure costiere, in seguito, con le conquiste dell'entroterra da parte dei cananei esso fu applicato a tutte le terre a ovest della valle del Giordano. I termini "terra d'Israele" (I Sam.13:19) e "terra promessa" (Ebr. 11:9) sono abbinati agli israeliti presenti nella stessa area.

Nota redazionale

Il termine "Palestina" non compare altrove in questa edizione del Dizionario Biblico in quanto, dal dopoguerra in poi, è andata consolidandosi l'attribuzione a esso di un significato diverso dal senso geografico che aveva rivestito durante i secoli precedenti. Come è risaputo, oggi il termine riveste una valenza tanto politica quanto etnica ben precisa. Ci pare dunque che il permanere della sua utilizzazione, allorquando si ha in mente la storia e la geografia biblica, introduca un'inutile complicazione. (R. Diprose)

*Israele, terra

PALETTA

(Ebr. *yāʿ*). Per ripulire l'altare delle ceneri dell'offerta arsa furono costruite palette in bronzo (Es. 27:3); successivamente, Chiram ne fece per il Tempio di Salomone (I Re 7:40, 45). Sono state ritrovate alcune palette cananee, *p.e.* a Meghiddo (*BA* 4, 1941, p. 29 e fig. 9). In Isaia 30:24 è menzionata con il termine ebr. *raḥaṯ* e probabilmente era fatta di legno. (A.R. Millard)

*Agricoltura; *Ventilabro

PALO INDICATORE

Struttura visibile, in forma di monumento o di segnale, solitamente costituita da un cumulo di pietre, per contraddistinguere un percorso (Ger. 31: 21, pl.). Il significato è chiaro dal contesto e dal parallelismo: ebr. *ṣiyyûn*, *cfr.* arab. *ṣuwwah*, "pietra guida"; sir. *ṣwāyâ*, "cumulo di pietre". La stessa parola ebr. è usata per indicare un monumento o un cumulo di pietre con i quali si segnalava il luogo di sepoltura (Eze. 39:15 ; II Re 23:17, "monumento"). La pietra commemorativa eretta sulla tomba di Rachele potrebbe essere stata proprio un segno del genere (Gen. 35:20). (D.J. Wiseman)

*Colonna

PANE

Il pane era il prodotto più importante del Vicino Oriente antico, e il prezzo del grano era l'indice infallibile delle condizioni economiche di un qualsiasi momento storico. Nell'antica Babilonia il granello di grano costituiva l'unità fondamentale del sistema dei pesi, e i cereali sostituiva la moneta negli scambi commerciali. Il prezzo che Osea pagò per comprare sua moglie era in parte formato da una certa quantità di grano.

Noi disponiamo di molte informazioni sul prezzo dei cereali, ma i dati riguardanti il prezzo del pane sono estremamente rari perché era consuetudine che il pane fosse fatto da ogni donna di casa. Un dato proveniente dal periodo di Hammurabi (XVIII secolo a.C.) parla di 10 *še* (circa un ventesimo del siclo) come prezzo di circa 2 chili e mezzo (4 *sila*) di pane, essendo la metà di tale importo la razione giornaliera per un uomo. (B. Meissner, *Warenpreise in Babylonien*, p. 7) In II Re 7:1 il prezzo citato per i cereali sembra straordinariamente alto, ma era indubbiamente molto più basso di quello che si pagava durante la precedente carestia. In Apocalisse 6:6 i prezzi descrivono vividamente le spaventose condizioni della carestia.

Il pane d'orzo era probabilmente quello di uso più comune. Il fatto che l'orzo era usato come nutrimento per i cavalli non implica necessariamente che fosse considerato inferiore, non più di quanto lo è l'avena ai giorni nostri. Il pane di frumento era più pregiato ma probabilmente era abbastanza comune. Era usata anche la spelta, ma non sembra che fosse coltivata la segale. All'occasione potevano essere usati diversi cereali, e come si vede da Ezechiele 4:9, potevano venire aggiunti anche farina di lenticchie e fagioli.

La parola generica indicante i cereali era *dāgān*. Dopo la trebbiatura e la ventilatura, il cereale era pestato nel *mortaio con il pestello o era macinato facendo sfregare avanti e indietro la pietra superiore di una *macina sulla pietra sottostante. La parola che designava la farina in generale era *qemaḥ* e quando era necessario si precisava il tipo aggiungendo il nome del cereale (Num. 5:15). Una qualità di farina più pregiata era probabilmente il *sōleṯ* (*cfr.* I Re 4:22. NVR: "fior di farina"), ma alcuni studiosi ritengono che detta parola significhi "grano spezzato". Era il tipo di farina usata nelle offerte (Es. 29:40; Lev. 2:5, ecc.).

La parola *qālî'*, tradotta spesso "grano arrostito" indicava probabilmente dei cereali arrostiti che erano mangiati senza ulteriore preparazione.

La farina, mescolata con acqua e condita con sale, era impastata in un recipiente speciale. A essa era aggiunto il lievito sotto forma di una piccola quantità di vecchia pasta fermentata, fintanto che tutto l'impasto non fosse lievitato. Si cuoceva anche il pane senza lievito. Non era usato lievito nelle offerte fatte mediante il fuoco (Lev. 2: 11, ecc.), e l'uso del lievito era proibito durante la settimana di Pasqua. La cottura del pane avveniva sul fuoco, su pietre arroventate, o su una griglia, o in un forno. Il pane lievitato assumeva di solito la forma di pagnotte rotonde e piatte, e quello non lievitato quella di panini poco spessi. Il tipo detto *'ugâ* era probabilmente una focaccia cotta sulla griglia, perché doveva essere rigirato (Os. 7:8).

Quando il pane era conservato troppo a lungo diventava secco e si sbriciolava (Gios. 9:5, 12). In Ghilgamesh 11.225–229, c'è un'interessante descrizione del deterioramento del pane (*ANET*), p. 95) (*cibo).

Non è sorprendente che una derrata di così vitale importanza abbia lasciato il segno sulla lingua e sul simbolismo. Dai tempi più antichi la parola "pane" fu usata per indicare il cibo in generale (Prov. 6:8, l'originale ebr. ha "pane"). Dato che era un elemento principale della dieta era chiamato "il sostegno del pane" (Lev. 26:26). Coloro che avevano il compito di provvedere il pane per il popolo erano funzionari importanti, come in Egitto (Gen. 40:1), e in Assiria dove il panettiere capo era onorato con un eponimo. Il pane fu usato molto presto nei pasti sacri (Gen. 14:18), e in determinate offerte figurava anche il pane (Lev. 21:6, ecc.). Ma aveva un posto speciale nel santuario come "pane della presentazione". Più tardi la manna fu definita "pane del cielo" (si veda Sal. 105:40). Il nostro Signore disse di essere il "pane di Dio" e il "pane della vita" (Giov. 6:33, 35), ed egli scelse il pane della Pasqua perché fosse il memoriale simbolico del suo corpo spezzato.

Bibliografia in it. *DIB*, pp. 1024–1026. (W.J. Martin)

*Cereali; *Paniere; *Pasti

PANE DELLA PRESENTAZIONE

Ebr. *leḥem happānîm*, *lett.* "pane della faccia", ossia pane posto di fronte alla faccia o alla presenza di Dio (Es. 25:30; 35:13; 39:36), oppure *leḥem hamma 'areḵeṯ*, *lett.* "pane dell'ordinazione" (I Cro. 9:32, ecc.). Dopo che Mosè ebbe ricevuto le istruzioni divine concernenti la costruzione di una tavola, di piatti, coppe, calici e tazze per il luogo santo e il tabernacolo, gli fu detto di mettere "il pane della presentazione" sulla tavola. La disposizione non doveva mai interrompersi (Es. 25:30). Il pane della presentazione consisteva in dodici focacce cotte al forno, impastate con fior di farina, ciascuna delle quali ne conteneva i due decimi di un efa (*pesi e misure). Venivano sistemate in due file, sei per ciascuna fila (*ma'areḵeṯ*, Lev. 24:6). Sopra ciascuna fila (*lett.* "la fila", Lev. 24: 7) di focacce veniva messo l'incenso puro "come un ricordo" (*le'azkārâ*) e veniva offerto mediante il fuoco al SIGNORE (Lev. 24:7). Ogni sabato era compito del sacerdote mettere sulla tavola il pane fresco, o pane caldo (I Sam. 21:6). Le focacce vecchie poi spettavano ad Aronne e ai suoi figli, che le mangiavano nel luogo santo perché erano "santissime" (Lev. 24:5–9). Furono questi i pani che Davide chiese al sacerdote Aimelec per sfamare se stesso e gli uomini che erano con lui (I Sam. 21:1–6; *cfr.* Matt. 12:4; Mar. 2:26; Luca 6:4).

La tavola sulla quale erano posti i pani della presentazione era situata nel luogo santo, sul lato nord del tabernacolo, di fronte al candelabro (Es. 26:35). Era fatta di legno d'acacia ricoperto d'oro e bordata da una ghirlanda d'oro. Aveva un anello su ciascun angolo per le stanghe con le quali era trasportata (Es. 25:23–28). Secondo il comandamento iniziale il pane non mancava mai nel luogo destinato all'adorazione di Dio (II Cro. 4:19; 13: 11) (II Cro. 4:19; 13:11). I cheatiti avevano l'inca-

rico dei pani della presentazione (I Cro. 9:32).

I brani cui si è fatto riferimento non indicano il significato dei pani della presentazione, ma è possibile dedurre da questi dati che Dio è colui che sostiene e provvede per l'uomo, e l'uomo vive costantemente alla presenza di Dio. Questa verità rende obbligatorio che l'uomo offra la propria vita a Dio. (Rom. 12.1). (D. Freeman)

*Altare; *Sacrificio e offerta

PANFILIA

Regione costiera dell'Asia minore meridionale situata sull'ampia baia del mare di Licia, tra la *Licia e la *Cilicia. È citata in Atti 13:13; 14:24 e 15:38 in riferimento al viaggio di *Paolo e Barnaba; Ramsay ritenne che questa visita fosse stata abbreviata a causa della malattia e del clima debilitante (*SPT*, PP. 89ss.). Secondo la tradizione, la zona fu colonizzata da Anfiloco e Calcante (o Mopso, suo rivale e successore) dopo la guerra di Troia. L'evidenza linguistica conferma un insediamento misto. Le città più importanti erano Attalia, dove probabilmente approdò Paolo, fondata da Attalo Filadelfo II di Pergamo dopo il 189 a.C con coloni ateniesi; Aspendo, una base navale persiana che vantava la fondazione argiva; Side fondata da coloni eoli; e *Perga. La regione fu sotto il dominio persiano fino ad Alessandro, dopo di che, a parte le brevi occupazioni di Tolomeo I e Tolomeo III, essa passò sotto il dominio dei seleucidi di Siria. Dopo la sconfitta di Antioco III, Manlio conquistò la regione per Roma e le città principali strinsero un'alleanza. In quest'epoca (189 a.C.), gli attalidi ricevettero la striscia litoranea, dove fondarono Attalia. Seguirono molti mutamenti. Dal 102 a.C. la Panfilia fu parte della provincia di Cilicia, ma nel 44 a.C. *ca.* fu inclusa nell'Asia. Nel 36 a.C. Antonio trasferì il territorio al suo alleato Aminta, re della Galazia. Grazie alla sua tempestiva defezione in favore di Ottaviano prima di Azio, Aminta ne mantenne il possesso fino alla propria morte avvenuta in battaglia contro una tribù montana, nel 25 a.C. Da questa data fino al 43 d.C., la Panfilia fu parte della provincia della Galazia. In quell'anno Claudio formò la provincia di Licia–Panfilia. Ci furono ulteriori cambiamenti sotto Galba e Vespasiano. La chiesa fondata a Perga è l'unica di quest'area citata nel I secolo. Al tempo della persecuzione di Diocleziano nel 304 d.C., c'erano chiese in almeno dodici città.

Bibliografia. A.H. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2 ed., 1971, pp. 123, **in it.** G. Arena, *Città di Panfilia e Pisidia sotto il dominio romano*, 2 ed. riv., Vatania, 2005. (E.M. Blaiklock)

*Asia minore

PANIERE

1. (Ebr. *ṭene'*). Parola derivante dall'egiziano *dnyt*, "paniere" usata per indicare il luogo in cui si conservano prodotti (Deut. 26:2, 4) parallela alla madia (Deut. 28:5, 17), oggetto casalingo. **2.** Ebr. *k^{e}lûḇ*, conteneva i frutti nella visione di Amos (8:1) ma fu usato originariamente come trappola o gabbia per gli uccelli, come in Ger. 5:27 e come risulta dalle lettere cananee provenienti da Amarna. **3.** *sal*, paniere basso e aperto per portare il pane (senza lievito, Es. 29:3, 23, 32, Lev. 8:2, 26, 31; Num. 6:15, 17, 19; Giu. 6:19. Il panettiere del Faraone sognò di portarne tre pieni di pane (ebr. *ḥôrî*) sulla testa (Gen. 40:16; Giu. 6:19; *cfr. IBA*, tav. 28). (A.R. Millard)

*Pane; *Madia

PAOLO

I. Vita

a) Il primo periodo

Disponiamo di poche informazioni sulla vita di Paolo, prima che diventasse persecutore dei cristiani. Sebbene appartenente alla tribù di Beniamino e membro zelante del partito dei farisei (Rom. 11:1; Fil. 3:5; Atti 23:6), egli era cittadino romano di Tarso (Atti 16:37; 21:39; 22:25–29). Girolamo cita una tradizione secondo cui gli antenati di Paolo provenivano dalla Galilea. Non si sa se fossero emigrati a Tarso per ragioni commerciali o se furono dislocati come coloni da un governatore siriano. Il fatto che possedevano la cittadinanza fa pensare che vivessero da tempo a Tarso.

Sir William Ramsay e altri hanno dimostrato che le parole di Paolo, "Tarso ... quella non oscura città di Cilicia", erano vere. Si trattava di un centro culturale, dove probabilmente Paolo ha conosciuto diverse filosofie greche e movimenti religiosi nel corso della sua giovinezza; Van Unnik ha messo in dubbio questa supposizione, sostenendo che i brani relativi (Atti 22:3; 26:4–5) vedono Paolo a Gerusalemme fin dalla sua fanciullezza; Atti 22:3 andrebbe letto come segue: *i*) nato a Tarso; *ii*) allevato sulle ginocchia di mia madre (*anatethrammenos*) in questa città; *iii*) istruito ai piedi del rabbino *Gamaliele, il vecchio. Da giovane (Atti 7:58; Gal. 1:13–14; I Cor. 15:9), a Paolo fu data l'autorizzazione ufficiale di dirigere le persecuzioni dei cristiani e, in qualità di membro di una sinagoga o del Sinedrio, diede il suo voto contro i seguaci della nuova Via (Atti 26:10). L'istru-

zione ricevuta da Paolo e il suo ruolo già da giovane, fanno pensare che la sua famiglia disponesse di mezzi finanziari e godesse di una buona posizione sociale; la possibilità per il nipote di Paolo di accedere alle autorità romane a Gerusalemme si accorda con questa impressione (Atti 23:16, 20).

Per quanto concerne l'aspetto personale di Paolo, il racconto biblico fa pensare che egli non facesse grande impressione a chi lo vedeva (I Cor. 2:3–4; II Cor. 10:10). Una raffigurazione più suggestiva, a cui Deissman (pag. 58) e Ramsay (*CRE*, pp. 31–32) danno una certa credibilità, si trova nell'apocrifo *Atti di Paolo e Tecla* (3): "Scorse Paolo che stava venendo: era un uomo di bassa statura, con la testa calva, le gambe arcuate, il corpo vigoroso, le sopracciglia congiunte, il naso alquanto sporgente, pieno di amabilità; a volte infatti aveva le sembianze di un uomo, a volte l'aspetto di un angelo" (*Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, Torino, 1971, 2:1084).

b) Conversione e primo ministero

Mentre non esiste alcuna prova che Paolo avesse conosciuto Gesù durante il suo ministero terreno (II Cor. 5:16 significa semplicemente "conoscere da un punto di vista umano"), gli amici cristiani (*cfr.* Rom. 16:7) e la sua esperienza del martirio di Stefano (Atti 8:1) devono aver avuto un certo impatto sulla sua vita come sembra implicito nella domanda rivoltagli dal Gesù glorificato in Atti 9: 4–5; 26:14. Il risultato dell'incontro di Paolo con il Cristo risorto evidenzia sicuramente che si tratta dell'esperienza di una mente sana; esperienza che si può interpretare, come infatti fa Luca, soltanto come un evento miracoloso, che trasformò il nemico di Cristo in un suo apostolo. I tre resoconti di Atti, nei capitoli 9, 22 e 26, attestano l'importanza della sua conversione non solo per il tema di Luca (*cfr. CBQ* 15, 1953, pp. 315–338), ma anche, come hanno asserito J. Dupont e M. E. Thrall nel *Festschrift* per Bruce, per la cristologia di Paolo e per la sua interpretazione del ministero ai gentili (*cfr.* Kim, pp. 135–138, 170ss., 338).

Dopo il suo battesimo, Paolo trascorse tre anni predicando a Damasco, compreso un certo periodo nel deserto della Transgiordania (Gal. 1:17; Atti 9:19–22). Messo alle strette dai giudei, fuggì a Gerusalemme, dove Barnaba osò presentarlo ai conduttori della chiesa che erano comprensibilmente sospettosi. Rimase a Gerusalemme appena due settimane perché di nuovo, alcuni giudei ellenisti, cercarono di ucciderlo. Per scampare, Paolo tornò nella sua città natìa dove trascorse un periodo di circa 10 anni di cui abbiamo notizie. Barnaba, sentendone parlare e ricordandosi di lui, lo invitò a recarsi ad Antiochia per aiutarlo in una fiorente missione fra i gentili (Gal. 1:17–24; Atti 11:20–26). Dopo un anno di notevole benedizione, Paolo e Barnaba furono inviati in Giudea per una visita ai luoghi colpiti dalla carestia, allo scopo di aiutare i "fratelli". Gli antiocheni, da poco soprannominati "cristiani", divennero loro stessi una nuova base missionaria.

c) Missione in Galazia, il Concilio di Gerusalemme, la missione in Grecia

Al loro ritorno da Gerusalemme, nel 46 d.C. *ca.*, Paolo e Barnaba, incaricati dalla chiesa di Antiochia, s'imbarcarono per un viaggio evangelistico. Questo li portò attraverso l'isola di Cipro e per tutta la "Galazia meridionale" (Atti 13–14). La loro strategia, che divenne un modello per le missioni successive, era quella di predicare in un primo tempo nelle sinagoghe. Alcuni giudei e gentili "timorati di Dio" accettavano il messaggio e diventavano il nucleo di un'assemblea locale. Quando il grosso dei giudei rigettò il vangelo, a volte con violenza, l'attenzione si spostò ai gentili (*cfr.* Atti 13:46–47). Nonostante queste difficoltà e la rinuncia del loro aiutante Giovanni Marco a Perga, la missione riuscì a stabilire una testimonianza cristiana ad Antiochia di Pisidia, a Iconio, Listra, Derba e forse a Perga.

L'afflusso dei gentili nella chiesa sollevò serie questioni sul loro rapporto con le leggi e le tradizioni giudaiche. Alcuni giudecristiani insistevano che i gentili accettassero la circoncisione e osservassero la legge mosaica per essere accolti alla pari nella comunità dei discepoli. Al suo ritorno ad Antiochia (49 d.C. *ca.*) Paolo, vedendo in questo movimento giudaizzante una minaccia alla natura stessa del vangelo, manifestò la propria opposizione senza mezzi termini. Rimproverò Pietro pubblicamente (Gal. 2.14), dopo che quest'ultimo, per evitare una frattura con alcuni giudaizzanti, si era separato dai cristiani gentili. Inoltre, udendo che l'eresia giudaizzante stava infestando le chiese da lui fondate di recente, scrisse ai Galati una lettera d'ammonimento dal tono grave, nella quale presentò energicamente la fede apostolica: "Salvezza per grazia mediante la fede".

Questi eventi di Antiochia diedero origine alla prima grande crisi teologica della chiesa. Per risolvere il problema sollevato, la chiesa di Antiochia mandò Paolo, Barnaba e altri per trattare la questione a Gerusalemme con "apostoli e anziani" (50 d.C. *ca.*, Atti 15). I convocati emisero una sentenza secondo la quale "non si debbano turbare gli stranieri che si convertono a Dio; ma che si scriva loro di astenersi dalle cose contaminate nei

sacrifici agli idoli, dalla fornicazione, dagli animali soffocati, e dal sangue" (vv. 19–20). Questa decisione confermò la convinzione di Paolo che i gentili non avevano l'obbligo di osservare la legge mosaica. Le restrizioni citate sembrano essere state indicate principalmente per ragioni locali (*cfr.* I Cor. 8) e per favorire il rapporto fra giudei e gentili.

A causa di una divergenza con Barnaba (sulla necessità o meno di prendere ancora con loro Giovanni Marco), Paolo chiamò con sè un nuovo compagno, Sila nel suo secondo viaggio missionario (Atti 15:40—18:22). Da Antiochia viaggiarono via terra verso le chiese della "Galazia meridionale" dove, a Listra, il giovane Timoteo fu aggiunto al gruppo. Impediti dallo Spirito Santo di evangelizzare verso ovest, viaggiarono a nord passando attraverso la "Galazia settentrionale", dove è possibile che si siano convertite delle persone (*cfr.* Atti 16:6; 18:23). A Troas Paolo ebbe una visione: "un macedone gli stava davanti, e lo pregava dicendo: *Passa in Macedonia e soccorrici*" (16: 9). Così ebbe inizio l'evangelizzazione della Grecia. In Macedonia furono fondate chiese a Filippi, Tessalonica e Berea; in Acaia (Grecia meridionale) furono visitate Atene e Corinto. Paolo rimase a Corinto quasi due anni, fondando un'assemblea cristiana che nel futuro sarebbe stata una fonte tanto di gioia quanto di tribolazione. Per mezzo di collaboratori (a Troas si unì al gruppo Luca, il medico) e di epistole (quelle ai Tessalonicesi), Paolo mantenne il contatto con le giovani chiese in Macedonia. Poi lo Spirito Santo spinse Paolo a indirizzarsi ancora una volta verso la provincia dell'Asia che gli era stata vietata in precedenza. Partendo da Corinto, fece una breve sosta a Efeso, la metropoli commerciale dell'Asia antica, e lasciò qui a iniziare un'opera Priscilla e Aquila, la coppia che aveva collaborato con lui a Corinto. Con il suo breve soggiorno ad Antiochia, dopo essere passato per Gerusalemme, completò il suo "secondo viaggio missionario", dopodiché spostò la propria base operativa verso ovest a Efeso.

d) Il ministero Egeo

Sotto molti aspetti il periodo Egeo (53–58 d.C. *ca.*; Atti 18:23—20:38) fu il più importante della vita di Paolo. Fu evangelizzata la provincia dell'Asia, che si dimostrò strategicamente fondamentale nei secoli successivi, e l'opera in Grecia fu consolidata. Durante questi anni Paolo scrisse le Lettere ai Corinzi, ai Romani e, secondo alcuni, forse una o più delle epistole dal carcere (Ef., Fil., Col., Filem.). Queste lettere, per la provvidenza di Dio, avrebbero costituito parte delle sacre Scritture. Per l'apostolo questo fu un periodo di trionfo e di sconfitta, di proclamazione del vangelo e del veder sorgere la minaccia di eresie, di gioia e di frustrazione, di attività e di meditazione. Il Cristo risorto si servì di tutte queste cose per modellare Paolo a sua immagine e per comunicare la propria Parola alla chiesa.

Il viaggio era iniziato ad Antiochia in Siria da dove Paolo si era indirizzato verso Efeso, passando per la regione familiare della Galazia. Là incontrò alcuni "discepoli", fra cui Apollo, che avevano conosciuto Giovanni Battista e, presumibilmente, Gesù (Atti 18:24–28). Su questo fondamento crebbe la chiesa, e Dio compì miracoli così straordinari che alcuni esorcisti giudei iniziarono, senza successo, a usare il nome di "Gesù che Paolo predica". Presto sorse una forte opposizione da parte dei devoti della dea patrona della città, Artemide (Diana); e Demetrio, un prospero fabbricante di idoli, riuscì (non certo per devozione) a incitare la popolazione a insorgere. Paolo, che durante i tre anni a Efeso aveva sicuramente fatto dei brevi viaggi altrove, colse quest'occasione per indirizzarsi verso Troas e poi in Macedonia. Lì scrisse II Corinzi e in seguito andò a Corinto. Là trascorse l'inverno e scrisse Romani, prima di tornare sui suoi passi verso Mileto, un porto vicino a Efeso. Dopo un commovente addio, Paolo "costretto nello Spirito" e sotto nuvole minacciose di un arresto quasi certo, navigò alla volta di Gerusalemme. Questo non lo scoraggiò, poiché l'Asia era stata conquistata ed egli aveva la visione di andare a Roma.

e) La prigionia a Cesarea e Roma, la morte di Paolo.

Paolo sbarcò a Cesarea e, con una colletta per i poveri, arrivò a Gerusalemme per la festa di Pentecoste (Atti 21:23–24; *cfr.* I Cor. 16:3–4; II Cor. 9; Rom. 15:25–27). Nonostante fosse molto scrupoloso nell'osservanza del rituale del tempio, alcuni pellegrini giudei provenienti da Efeso, ricordandosi dell'apostolo "dei gentili", lo accusarono di violare il tempio e incitarono la folla alla sommossa. Fu posto agli arresti ma gli fu permesso di tenere un discorso alla folla e più tardi al sinedrio.

Per evitare il linciaggio, Paolo fu trasferito a Cesarea, dove *Felice il governatore romano lo incarcerò per due anni (58–60 d.C. *ca.*, Atti 23—26). Dopodiché Festo, il successore di Felice, accettò la richiesta dei giudei di processare Paolo a Gerusalemme. Intuendo lo scopo di tale richiesta, Paolo, in qualità di cittadino romano, si appellò a Cesare. Dopo un colloquio intenso davanti al governatore e ai suoi ospiti, il re Agrippa e Berenice, fu inviato sotto scorta a Roma. Quindi, in circostanze per nulla previste, il Cristo risorto realizzò il desiderio dell'apostolo e la sua promessa

fatta a Paolo: *devi rendere testimonianza anche a Roma* (Atti 23:11). Si imbattè in un mare in tempesta e dopo un naufragio, trascorse l'inverno a Malta (61 d.C. *ca.*). Raggiunse Roma in primavera e trascorse due anni agli arresti domiciliari, "insegnando le cose relative al Signore Gesù Cristo con tutta franchezza" (Atti 28:31). Qui termina la storia di Atti. Il resto della vita di Paolo va ricostruita utilizzando altre fonti. (Per una rassegna utile dell'epoca apostolica, e del ruolo di Paolo, si veda F.F. Bruce, *New Testament History*, 1969.)

Molto probabilmente Paolo fu rilasciato nel 63 d.C. e visitò la Spagna e l'area Egea prima del suo nuovo arresto e martirio sotto Nerone (67 d.C. *ca.*). *I Clemente* (5. 5–7; 95 d.C. ca.), il Canone muratoriano, e l'apocrifo *Atti di Pietro* (MS di Vercelli) (1.3; 200 d.C. *ca.*) attestano un viaggio in Spagna; e le Epistole Pastorali sembrano essere a conoscenza di un ministero in Oriente che va oltre il racconto degli Atti. Fino alla fine Paolo combatté il buon combattimento, finì la corsa e conservò la fede. La sua corona lo aspettava (*cfr.* II Tim. 4:7–8).

II. Cronologia

a) Ricostruzione generale

Il libro degli Atti, arricchito di dati provenienti dalle epistole e da fonti giudaiche e secolari, continua a servire da cornice cronologica per la maggior parte degli studiosi. Si percepisce la sua essenziale corrispondenza con la sequenza della missione di Paolo, confrontando tale resoconto con le sue lettere (*cfr.* T.H. Campbell, *JBL* 74, 1955, pp. 80–87). Comunque, se ne riconosce anche la natura riassuntiva e talvolta generica per quanto concerne i periodi presentati; e si è sempre più propensi a inserire altri elementi nello schema delineato dal libro degli Atti (*p.e.* una prigionia a Efeso). Tali elementi possono provenire sia da altre informazioni sia da altre ricostruzioni. Le date certe collegate con la storia secolare non sono numerose. La più sicura è il proconsolato di Gallione (Atti 18:12), che può essere fissato nel 51–52 d.C. (Deissmann) o nel 52–53 d.C. (Jackson e Lake; *cfr.* K. Haacker, *BZ* 16, 1972, pp. 252–255). Se in Atti 18:12 Gallione aveva solo di recente assunto l'ufficio (Deissmann), il soggiorno di Paolo a Corinto può essere datato tra la fine del 50 d.C. e l'autunno del 52. Questo concorda con la "recente" espulsione di Priscilla e Aquila da Roma (Atti 18:2), databile al 50 d.C. (Ramsay, *SPT*, p. 254). L'assunzione dell'incarico di procuratore da parte di Festo (Atti 24:27) è spesso datata al 59 o 60. Ma la mancanza di una chiara prova lascia un margine di incertezza a riguardo (*cfr.* C.E.B. Cranfield, *Romans*, *ICC*, 1975, pp. 14-15; Robinson, pp. 43–46).

Oltre alle tre date suggerite sopra, il riferimento fatto al re Areta di Nabatea (II Cor. 11:32), la carestia in Giudea (Atti 11:28), nonché il progettato viaggio di Paolo in Spagna e il martirio a Roma sotto Nerone (*cfr.* Rom. 15:28; *I Clemente* 5; Eusebio, *Hist. Eccl.* 2.25–3.1) forniscono dati cronologici meno precisi. Primo, le monete di Damasco testimoniano l'occupazione romana sino al 33 d.C., ma mancano dal 34 al 62; visto che Damasco era governata da Areta quando Paolo fuggì dalla città, la sua conversione può essere datata al più presto al 31 d.C. (cioè 34 meno 3; *cfr.* Gal. 1:18; *ICC* su II Cor. 11:32). (I nabatei presero il controllo all'ascesa di Caligola nel 37 d.C.; *cfr.* A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2 ed., 1971.) Secondo, Giusppe Flavio (*Ant.* 20.101) registra una grave carestia avvenuta tra gli anni 44 e 48 d.C., probabilmente nel 46. Terzo, secondo la tradizione, la morte di Paolo risalirebbe agli ultimi anni di Nerone, probabilmente al 67 d.C. *ca.*

b) La relazione fra Atti e Galati

L'unica cronologia pienamente soddisfacente è quella nella quale vi è concordanza fra Atti, le Epistole e le fonti extra bibliche. La relazione fra Atti e Galati ha costituito un nodo problematico per raggiungere una tale sintesi. L'identificazione della visita di Paolo a Gerusalemme in Galati 1:18 con Atti 9:26–30 raramente è messa in dubbio: la seconda visita (Gal. 2:1–10) costituisce il problema fondamentale. Esistono tre ipotesi al riguardo: Galati 2 equivale ad Atti 15 oppure Atti 11: 27–30, o ad ambedue. In passato la prima posizione ha avuto più consensi (*cfr.* E.de W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, *ICC*, 1921, pp.115–117; H. Schlier, *An die Galater*, 1951, pp. 66ss, tr. it. Brescia, 1965; H. Ridderbos, *Galatians*, 1953, pp. 34–35). Però quest'ipotesi è minata da alcune obiezioni, tra cui: Galati 2 narra di una seconda visita e di un incontro privato senza accenno a un documento conclusivo; Atti 15, invece, è una terza visita che coinvolge un incontro pubblico e si conclude con un decreto ufficiale. Molti studiosi considerano incredibile che Galati ometta, in un contesto altamente pertinente, la citazione del Concilio apostolico e il relativo decreto.

La seconda posizione, spesso associata alla teoria della Galazia meridionale (*Galati), riprende un'interpretazione di Calvino e rimuove molte di queste obiezioni. Atti 11 sarebbe una seconda visita, che seguì una rivelazione, riguardante i poveri (*cfr.* Galati 2:1–2, 10); il concilio apostolico in Atti 15 sarebbe avvenuto dopo la stesura di Galati e, perciò, non compare nella trattazione del pro-

blema. Quest'ipotesi, avanzata nei tempi moderni da Ramsay (*SPT*, pp. 54–56) e sostenuta da Bruce (*BJRL* 51, 1968–9, pp. 305ss.; 54, 1971–2, pp. 266–167), può considerarsi quella prevalente tra gli studiosi britannici (*cfr.* C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957, pp.22ss.).

Insoddisfatti di entrambe le alternative, molti studiosi continentali (*p.e.* Goguel, Jeremias), seguiti da alcuni britannici e nordamericani (*p.e.* K. Lake, A.D. Nock), considerano Atti 11 e Atti 15 elaborazioni di Galati 2, che Luca, usando entrambe le fonti, sbagliò a incorporare (*cfr.* Haenchen, pp. 64f., 377). Contro Ramsay, Lake mette in evidenza che, se il problema giudaizzante fu risolto in Atti 11 (= Gal. 2), Atti 15 sarebbe stato superfluo. Il riferimento in Galati 2:9, però, ritrae non una soluzione del problema, ma soltanto una personale, tacita approvazione del vangelo predicato da Paolo e quindi è secondario nei confronti dello scopo della visita il quale, come riconosce Luca, è l'aiuto da dare ai poveri (*BC*, 5, pp. 201–202). Haenchen (p. 377) rifiuta l'abbinamento fatto da Ramsay di Galati 2:10 con la visita fatta in occasione della carestia. Può avere ragione quando abbina il problema dei poveri con la missione ai gentili (Gal. 2:9–10), ma questo fatto non ha il peso che Haenchen gli attribuisce. La ricostruzione di Ramsay, anche se qualche problema esegetico rimane irrisolto, resta l'alternativa più verosimile. Fondamentalmente l'ipotesi che identifica Atti 11 e Atti 15 sorge dalla tradizione consolidata di far equivalere Galati 2 ad Atti 15, nonché da una sottovalutazione della familiarità di Luca con le fonti primarie e la sua interpretazione di esse. Poiché l'abbinamento di Galati 2 con Atti 11 fornisce "uno sviluppo storico perfettamente chiaro" (W.L. Knox, *The Acts of the Apostoles*, 1948, p. 49), l'altra ipotesi risulta inutile, anche per la sua complessità. Altre analisi della questione sono espresse da T. W. Manson (*BJRL* 24, 1940, pp. 58–80), che identifica Galati 2 con una visita precedente ad Atti 11, e M. Dibelius (*Studies in Acts*, 1956, p. 100), la cui tendenza critica nega sia ad Atti 11 sia ad Atti 15 qualunque valore storico.

c) Una nuova ricostruzione

Convinto che la cornice di Atti sia inattendibile, John Knox (*Chapters in a Life of Paul*, 1950, pp. 74–88) offre una ricostruzione cronologica fantasiosa tratta dalla testimonianza delle lettere. Secondo questa ricostruzione, sarebbe impossibile un periodo di silenzio di 14 anni (33–47 d.C.); perciò, le attività missionarie dell'apostolo e alcune lettere sarebbero da collocare fra due visite a Gerusalemme, la prima nel 38 d.C. (Gal. 1:18) e la seconda nel 51 (Gal. 2 = Atti 15). Il viaggio finale terminerebbe con la sua "visita per la colletta" e l'arresto (51–53 d.C.; Rom. 15:25; I Cor. 16: 3–4). Non si spiega perché un periodo di silenzio (ossia un periodo in cui non venne prodotta alcuna lettera rimasta ai posteri e che non rientrava negli interessi di Luca) sia così impossibile; e inoltre l'equazione tradizionale, Atti 15 = Gal. 2, è esposta a obiezioni. La genialità di Knox ha trovato più ammiratori che seguaci, perché "è difficile scambiare uno schema fatto di tradizione insieme a un po' di fantasia (come troviamo in Atti), per fantasia (per quanto ragionevole) senza l'appoggio della tradizione" (Davies, *TCERK*, p. 854). Non dimeno, sono stati fatti anche altri tentativi di ricostruzione partendo soltanto dalle lettere. *Cfr.* Kummel, *INT*, pp. 253f.; G. Ludemann, *Paulus der Heidenapostel*, 1979.

III. Storia della critica

a) Primi sviluppi

In una brillante rassegna storica, Albert Schweitzer (*Paul and his Interpreters*; *cfr.* anche Feine, *Paulus*, pp. 11–206; Ridderbos, *Paul*, 1976, pp. 13–43) traccia lo sviluppo degli studi critici eseguiti in Germania, successivi alla Riforma. Per la corrente ortodossa, la Scrittura era poco più che una miniera di versetti da utilizzare per dimostrare qualcosa; l'esegesi era asservita al dogma. Il XVIII secolo testimoniò una reazione da parte dei pietisti e dei razionalisti, i quali, ognuno per proprio conto, cercarono di sganciare l'esegesi dalle posizioni dogmatiche. L'esegesi filologica e l'interpretazione della Scrittura per mezzo della Scrittura, divennero normative per l'interpretazione scientifica.

Questo sviluppo forse trova la sua espressione più importante in J.S. Semler che insieme a J.D. Michaelis, pose le basi per lo sviluppo della critica storico–letteraria. I suoi *Prolegomena* all'ermeneutica teologica, *Parafrasi* di Romani e Corinzi, e altri scritti, sottolineano che il NT è un documento condizionato dalla corrente di pensiero vigente e nel quale i riferimenti puramente culturali vanno identificati e/o eliminati. Qui la filologia è al servizio della critica storica. Le nostre copie delle lettere di Paolo sarebbero strutturate come "liturgie ecclesiastiche" e dovremmo considerare la possibilità che avessero originalmente una forma differente. In particolare, Semler sostiene che Romani 15 e 16, II Corinzi 9 e 12:14—13:14 fossero documenti a sé, incorporati più tardi nelle epistole maggiori. Anticipando le conclusioni di F.C. Baur, Semler pose in contrasto le idee non giudaiche di Paolo con quelle del gruppo giudeo-cristiano a cui si opponeva. Le epistole generali ris-

pecchierebbero uno sforzo di mediazione fra questi opposti. Riguardo alle questioni di paternità, J.E.C. Schmidt (1805) lanciò la tendenza, sostenuta con motivazioni letterarie, a dubitare dell'autenticità di I Timoteo e II Tessalonicesi. Schleiermacher (1807), Eiechorn (1812) e De Wette (1826) misero in discussione l'origine paolina anche di II Timoteo, Tito ed Efesini.

b) La scuola di Tubinga

Nella Germania del XIX sec. l'esegesi fu completamente trasformata da "serva del dogma", a "serva della filosofia scientifica" (*cfr.* Kummel, *Problems*, pp. 130–143; S. Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861–1961*, 1964, pp. 10–28). A questo proposito, fu F.C. Baur di Tubinga a compiere gli studi paolini più significativi. Egli non si accontentò semplicemente di vagliare l'autenticità dei documenti antichi, pratica consolidata fin dal rinascimento. La sua fu un "critica positiva" che cercò di trovare la vera collocazione storica e il reale significato dei documenti. In *Symbolik und Mythologie*, il libro che gli meritò la nomina di professore, rivelò la direzione del suo pensiero e del suo futuro contributo, affermando che "senza filosofia la storia mi sembra per sempre morta e muta" (1.xi). A questo proposito Baur trovò nella dialettica di Hegel, il quale vedeva tutti i movimenti storici in termini di tesi (progresso), antitesi (reazione) e sintesi (nuova tesi), una chiave appropriata per interpretare la storia dell'epoca apostolica (*cfr.* Ellis, *Prophecy*, pp. 86–89; Haenchen, pp. 15–24). Egli aveva sostenuto precedentemente (1831) che I Corinzi 1:12 descriveva un conflitto tra il cristianesimo paolino–gentile e quello petrino–giudaico. In seguito vide in Atti e nelle epistole paoline minori, come pure negli antagonisti "gnostici" delle "cosiddette lettere pastorali" (1835), uno stadio più evoluto del conflitto in cui, nella lotta contro lo gnosticismo, l'originale "tesi" paolina e "antitesi" petrina si sarebbero composte in una "sintesi" proto–cattolica nel tardo II secolo. In questa "critica" tutti gli scritti del NT che tendevano a manifestare un compromesso tra Paolo e gli apostoli originali erano visti come tentativi tardivi di far risalire al periodo apostolico un'unità composta successivamente. Dopo questo smantellamento del NT, solo cinque documenti neotestamentari restarono testimoni incontestati del periodo apostolico. Ad eccezione di Apocalisse, tutti erano di Paolo: Romani, I e II Corinzi e Galati. L'analisi letteraria delle Lettere di Paolo allora in voga favorì la ricostruzione di Baur e, viceversa, quest'ultima accentuò e confermò i sospetti dei critici letterari più radicali. La scuola Tubinga diventò rapidamente il fattore dominante nella critica del NT.

Usando la logica di Baur e stimolata dal commentario sugli Atti di Bruno Bauer (1850), una scuola ultra radicale mise in discussione l'autenticità di tutta la letteratura paolina. Secondo questa ricostruzione, in primo luogo, Atti non riconosce alcuna lettera paolina, e la sua raffigurazione dell'apostolo può essere di molto precedente alle lettere; inoltre, le contraddizioni contenute in Romani e Galati suggeriscono contribuiti multipli e una data tardiva per l'opera compiuta. In secondo luogo, se, come Baur pensava, il pensiero rappresentava l'ellenizzazione del cristianesimo, sarebbe stato mai possibile che fosse realizzata così velocemente e da un solo uomo? È possibile che, dopo un così breve lasso di tempo dalla morte di Gesù, il sentimento antigiudaico oppure l'alta cristologia di Paolo potessero svilupparsi partendo dal fondamento di una chiesa giudaica? No; il conflitto rappresenta il culmine di una lunga evoluzione, e il paolinismo sarebbe da identificarsi con un gruppo gnostico del II secolo che usava le "lettere dell'apostolo" come uno strumento autorevole per trasmettere le proprie idee. Perché scegliere il genere epistolare? Perché le lettere apostoliche avevano già una posizione di autorità. Perché Paolo? È impossibile dirlo.

Nonostante tutta la loro logica, i radicali riuscirono soltanto a convincere sé stessi. La menzione di Paolo in *I Clemente* (95 d.C. *ca.*) e in Ignazio (110 d.C.), come pure la scarsa attenzione accordata al pensiero di Paolo nella letteratura post–apostolica screditarono il loro ragionamento. L'omissione negli Atti dell'attività letteraria di Paolo fu un esempio di argomentazione dal silenzio piuttosto debole. La "scuola ultra–radicale di Tubinga" finì per togliere il terreno da sotto i piedi della stessa scuola di Tubinga.

La posizione di Baur venne attaccata dai conservatori (*p.e.*, J.C.K. Von Hofmann) e dai seguaci di Schleiermacher (*p.e.*, Ewald). Ma forse l'attacco più forte, e anche più significativo, fu quello lanciato da A. Ritschl, un suo allievo. Sia Ritschl, sia Von Hofmann respinsero l'idea di un'ostilità tra Paolo e i primi discepoli. L'enfasi dell'ultimo sull'unità dell'insegnamento apostolico avrebbe trovato nuova espressione nel secolo successivo negli scritti di P. Feine e A. Schlatter e nella teologia *kerygmatica* di C.H. Dodd. Una critica letteraria più moderata, anche fra i discepoli di Baur (*p.e.* Pfleiderer), ridefinì le epistole paoline autentiche aumentandone il numero in modo sostanziale. Lasciando da parte le Pastorali, la maggioranza escludeva che fossero di Paolo soltanto II Tessalonicesi ed Efesini, e anche l'accreditare queste ultime, come fecero Harnack e Juli-

cher, non implicava più l'essere considerati studiosi conservatori.

Con i presupposti letterari e filosofici minati alla base, l'influenza di Tubinga diminuì. Nondimeno, legando l'analisi letteraria a una sintesi filosofica immaginativa, Baur, definito da Godet "il Semler redivivo", dominò la critica del NT per mezzo secolo (cosa che non fece mai Semler). Inoltre, sebbene la sua esegesi manifestasse una tendenza filosofica inaccettabile agli storici successivi (e a chi sostiene un'interpretazione teistica della storia), Baur rese influente un approccio storico–induttivo al cristianesimo primitivo e liberò la ricerca da una tradizione che trattava i dati secondo conclusioni precostituite. Tutti possono apprezzare quest'aspetto del suo lavoro. Infine, poiché la ricostruzione di Baur pose in chiaro rilievo i problemi affrontati da chi studia la storia dell'epoca apostolica, egli stabilì i criteri per studi futuri.

Quale fu la relazione fra Paolo e Gesù? Quale fu l'influenza del pensiero giudaico ed ellenista nella chiesa apostolica? Quali sono i presupposti filosofici appropriati per uno studio delle origini cristiane? La scuola di Tubinga finì, e non c'è nessun segno apparente di una sua risurrezione. Ma le forze che le diedero vita sopravvissero e le successive generazioni conservarono una notevole sintonia con il pensiero di Tubinga.

c) Contributi britannici nel XIX secolo.

Gli studiosi britannici (e americani) interagirono con l'ipotesi elaborata a Tubinga ma, con una o due eccezioni (*p.e.* S. Davidson), non la trovarono convincente. Similmente, il corpus paolino continuò a essere studiato nel suo insieme. Mentre in America alcuni respinsero le Pastorali come opere di Paolo (*p.e.* B.W. Bacon, A.C. McGiffert), i britannici, seguendo J.B. Lightfoot (*Biblical Essays*, 1904, pp. 397–410), generalmente le accolsero, presupponendo un contesto successivo alla storia raccontata in Atti. Con tipica sobrietà, gli studiosi britannici influenzarono la critica futura più di quanto sia generalmente apprezzato, praticando un'esegesi dotta e storicamente fondata (*p.e.* Lightfoot, Ramsay) e che vede Paolo in relazione con il pensiero giudaico (*p.e.* F.W. Farrar, H.St J. Thackeray). La difesa di W.M. Ramsay della paternità lucana di Atti, a seguito di una minuziosa ricerca archeologica e storica, fu particolarmente influente per la ricostruzione critica della vita di Paolo (*cfr. SPT*, pp. 20 ss; le conclusioni di W.K. Hobart in *The Medical Language of St. Luke*, 1882, rimangono, con riserva, un valido contributo al tema). Il sostegno dato dagli studiosi tedeschi, Harnack e Deissmann, ha rafforzato l'ipotesi lucana, anche se alcuni studiosi più recenti, come Haenchen, hanno nuovamente messo in discussione la tradizione.

d) Tendenze nel XX secolo

La critica letteraria nel XX secolo si è focalizzata: *i*) su uno sforzo prolungato di avere una ricostruzione storica generale (*cfr.* più avanti **IV.**); *ii*) sulla formazione del corpus paolino; *iii*) sull'origine e sulla data delle epistole dal carcere; *iv*) sulle questioni di paternità; e *v*) su altre questioni riguardanti le singole epistole.

i) *Le ricostruzioni storiche.* Nonostante l'eclisse della scuola di Tubinga, la sua ricostruzione storica e alcune delle sue fissazioni letterarie sopravvivono in qualità di presupposti in molti studi critici contemporanei. Johannes Munck (pp. 70–77) ha giustamente obiettato che quando le ipotesi letterarie falliscono, le ipotesi storiche che dipendono da esse andrebbero riviste ("Non è sufficiente comprimere il problema da due secoli a tre decenni", p. 70). Ecco la proposta di Munck: 1) La chiesa di Gerusalemme, cioè i discepoli originali, come Paolo, non avevano alcun interesse a escludere o "giudaizzare" i gentili; 2) Fu convinzione di Paolo, e la sua unica differenza con la chiesa di Gerusalemme, che i gentili dovessero per *prima* cosa essere conquistati. Perciò, come apostolo dei gentili (Gal. 2:7), Paolo blocca l'anticristo (II Tess. 2:7), per mezzo dell'evangelizzazione introduce (simbolicamente) la "pienezza dei gentili" (Rom. 11:25; 15:19) e, come atto escatologico decisivo, avvia la redenzione di Israele rendendolo geloso (Rom. 11:11), portando la colletta dalle chiese dei gentili a Gerusalemme (Atti 20: 4; I Cor.16:3). Il "no" di Israele produce l'arresto e la morte di Paolo, ma Paolo muore, come fece Gesù, sapendo che Dio salverà ancora "tutto Israele" nella pienezza dei tempi. Interpretando il ministero di Paolo nella cornice della sua chiamata iniziale e della sua escatologia, Munck presta dovuta attenzione all'enfasi critica; tutto sommato, la sua opera segna un progresso costruttivo.

Come F.C. Baur e W. Schmithals, anche E.E. Ellis (*Prophecy*, pp. 69ss., 78–79, 104–128) interpreta la missione di Paolo nei termini del conflitto con gli antagonisti: 1) Perché i giudaizzanti (= "il partito della circoncisione", Atti 11:2–3; Gal. 2:12) e gli ellenisti di Atti 6:1 avevano un atteggiamento rispettivamente austero e permissivo verso la legge cerimoniale, essi intrapresero missioni indipendenti nella diaspora. 2) Nel campo di missione alcuni giudaizzanti cercarono di imporre la circoncisione ai credenti gentili. Dopo il Concilio di Gerusalemme essi apparentemente subordinarono i loro interessi giudaizzanti a un trionfalismo vanaglorioso, a tendenze licenziose, e alla pretesa

di mediare una *gnosis* divina tramite visioni di angeli. 3) Cercando di mantenere l'unità della chiesa, Paolo si consultò con i pilastri della chiesa giudaica (Gal. 2), lavorò con i colleghi di questa chiesa (Col. 4:11) e portò le offerte alla chiesa di Gerusalemme. 4) Contro gli oppositori e i loro simpatizzanti egli pose l'enfasi sia sulla giustificazione senza le opere sia sul giudizio sulla base delle opere personali (Gal. Rom., Pastorali), nonché sulla croce come modello di ministero cristiano (I e II Cor., Fil.), sul carattere cristocentrico della divina *gnosis* e di tutti i carismi (I Cor., Col.) e, infine, su un ordine di chiesa atto a proteggere le congregazioni dai falsi insegnanti (Pastorali).

ii) Formazione del corpus paolino. E.J. Goodspeed, prendendo le distanze da Harnack e degli studiosi del passato, attirò nuovamente l'attenzione sulla formazione del corpus paolino. Egli ipotizzò che intorno al 90 d.C. a Efeso un ammiratore di Paolo avesse pubblicato le lettere dell'apostolo (eccetto le Pastorali) e avesse scritto lui stesso Efesini come "Introduzione". J. Knox (*Philemon among the Letters of Paul*, 1959, pp.98ss.) portò l'ipotesi un passo più avanti identificando l'ammiratore nella persona di Onesimo lo schiavo, che, in seguito, fu vescovo di Efeso. Pur godendo di alcuni consensi (*cfr.* C.L. Mitton, *The formation of the Pauline Corpus of Letters*, 1955), la teoria non ha convinto molti. 1) Il testo richiede un destinatario, e una lettera circolare che manca di certi elementi non si addiceva alla funzione di introdurre un corpus. 2) In nessun MS antico Efesini figura come introduzione o conclusione del corpus paolino. 3) È molto discutibile che si possa definire Efesini un riassunto non paolino del pensiero di Paolo. 4) G. Zunt (pp. 14ss., 276–279), pur riconoscendo la probabilità che in Efeso esistesse una raccolta parziale delle lettere di Paolo, trova che l'evidenza testuale e di altro genere indicherebbero una data intorno al 100 d.C. per la formazione del corpus paolino ed evidenzia i "dotti metodi di redazione alessandrini". C.F.D. Moule suggerisce che possa essere stato Luca a raccogliere le lettere di Paolo (*BJRL* 47, 1964–5, pp.451s.).

iii) Provenienza e data delle lettere dal carcere. La provenienza di Efesini, Filippesi, Colossesi e Filemone, tradizionalmente associate con la prigionia romana di Paolo, è stata argomento di crescente interesse da quando G.S. Duncan, seguendo Lisco e Deissman, le associò con il ministero di Paolo a Efeso (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929). Sebbene Atti non faccia menzione di alcuna prigionia a Efeso, le lettere di Paolo lo lasciano pensare (*p.e.* I Cor. 15:32; II Cor. 1:8; 6:5; 11:23); anche il contesto, i viaggi e i personaggi menzionati nelle lettere dal carcere, concordano meglio con Efeso che con la distante Roma (*cfr.* Filem. 22; Fil. 2:24 con Rom. 15:24–29; *NTS* 3, 1956–1957, pp. 211–218). J. Knox (*Philemon*, p. 33), Michaelis (pp. 205ss., 220), e soltanto riguardo a Filippesi, la posizione di Bruce (*The Book of Acts*, 3 ed., London, Marshall, Morgan & Scott, 1962, p. 341, n. 63) e T.W. Manson (*BJRL*, 22, 1939, pp.182ss.) è compatibile con quella di Duncan. C.H. Dodd (*Studies*, pp. 85–108) obietta: 1) La tradizione, a eccezione del prologo di Marcione, è unanime nell'indicare Roma, e tale probabilmente è il significato di Filippesi 4:22. 2) Riferimenti come I Corinzi 15:32 vanno intesi in senso metaforico. 3) La "teologia matura" delle lettere dal carcere suggerisce la data posteriore, romana. Tutto sommato, la provenienza da Efeso è allettante e, almeno nel caso di Filippesi, potrà dimostrarsi un passo in avanti. Tuttavia, Bo Reicke (nel *Festschrift* per Bruce) e J.A.T. Robinson (*Redating the New Testament*, 1976, pp. 60–61), sostengono la provenienza da Cesarea.

iv) La paternità delle lettere di Paolo è stata tradizionalmente considerata impresa personale dell'apostolo. Secondo questo presupposto, si pensa che le lettere "autentiche" possano essere identificate con riferimento a vocabolario, stile, linguaggio e argomento e che, sulle stesse basi, possano essere distinte sezioni paoline "interpolate" (*cfr.* Schweitzer, pp. 141–150; Schmithals, *Gnosticism*, pp. 302–325; J.C.O'Neill, *Galatians*, 1972; *Romans*, 1975).

Comunque, il tentativo di definire la paternità sulla base di criteri letterari è stato messo in discussione per diversi motivi: 1) Come mostrò Otto Roller, *il ruolo dell'amanuense* nell'antico scritto epistolare influenzava lo stile e il vocabolario della lettera. La mano di tali segretari è evidente nelle lettere paoline, persino nella breve missiva a Filemone (Rom. 16:22; Gal. 6:11; II Tess. 3:17; Filem. 19). 2) Il *ruolo dei co-mittenti* in alcune lettere non è realmente chiaro; però, come ha osservato H. Conzelmann (*NTS* 12, 1965–6, p. 234n.; cf. Roller, pp. 153–187), probabilmente questo incideva in qualche modo sulla loro composizione. 3) Paolo operava insieme a gruppi di profeti e insegnanti (*cfr.* Atti 13:1; Rom. 16:21–22; Col. 4:10–14), e l'opera di questi colleghi a volte è incorporata nelle sue lettere (*cfr.* Ellis, *Prophecy*, 2 ed., pp. 25–26, 213). Essa si riflette nei *molti elementi incorporati* in alcune lettere: inni (*p.e.* Fil. 2:5–11; I Tim. 3:16), esposizioni (*p.e.* I Cor. 2:6–16; II Cor. 6:14–7:1) e brevi confessioni (*p.e.* Rom. 1:3–4; I Cor. 15:3–7), (fenomeno ampiamente riconosciuto oggi) e mostra che anche le lettere paoline riconosciute universalmente come autentiche, non si presentano come un'unità letteraria. Paolo è l'au-

tore delle lettere che portano il suo nome, nel senso che esse furono scritte sotto la sua supervisione e in parte di suo pugno, o sotto sua dettatura, e furono consegnate per sua volontà. Ma non tutti gli elementi contenuti in esse possono essere attribuiti unicamente a lui. Di conseguenza, i criteri letterari tradizionalmente usati per determinare la paternità paolina, in quanto legati a presupposti sbagliati riguardanti la prassi missionaria di Paolo e il processo di composizione delle lettere, hanno meno valore di quanto si pensava per valutare le lettere nella forma in cui ci giungono.

v) Le singole epistole. Tranne nel caso di Efesini e delle Pastorali, l'interesse della critica nei confronti delle singole lettere si è spostato da questioni di paternità ad altri argomenti. (Si vedano i singoli articoli riguardanti le diverse epistole.) Molti studiosi britannici e americani prediligono per *Galati* una data intorno al 49 d.C. (da Antiochia) e, come destinazione il sud della Galazia cioè le chiese fondate durante il primo viaggio missionario di Paolo. Gli studiosi europei non britannici continuano a preferire come destinazione la Galazia settentrionale (*cfr.* Atti 16:6; 18:23), e una data posteriore agli eventi di Atti 15. L'ordine di I e II Tessalonicesi è capovolto da T.W. Manson. Differenze nello stile e negli argomenti portarono Harnack a supporre che II Tess. fosse stata scritta per gli ebrei messianici, ma è più probabile che fosse diretta ai collaboratori tessalonicesi di Paolo (Ellis, *Prophecy*, pp. 19ss.). Munck (pp. 36ss.; contro *NIC*), seguendo Cullmann, identifica in Paolo stesso la forza che "trattiene" (II Tess. 2:6–7).

Il rapporto epistolare di Paolo con i corinzi include, oltre alle epistole canoniche, una lettera precedente alla I Corinzi (5:9) e un'altra a cui si fa riferimento in II Corinzi 2:4; 7:8. Alcuni studiosi identificano queste lettere rispettivamente con II Corinzi 6:14–7:1 e II Cor. 10–13. C.K. Barrett (*Second ... Corinthians*, 1973) e R.V.G. Tasker (II *Corinzi*, GBU) sostengono l'unità della seconda epistola canonica. Un'argomentazione più plausibile per la combinazione di due lettere è riscontrabile in Romani, dove la dossologia conclusiva è collocata dopo 14:23 e 15:33 in diversi MSS, e in alcuni mancano i destinatari in 1:7 e 15. Delle diverse spiegazioni, quella fornita da T.W. Manson (pp. 225–241) è forse la più convincente: Romani 1—15 sarebbe stata una lettera circolare alla quale il cap. 16, una presentazione di Febe, sarebbe stato aggiunto nella copia inviata a Efeso. Nondimeno, l'ipotesi tradizionale continua a riscuotere larghi consensi (*p.e.* C.E.B. Cranfield, *ICC*, 1975; K.P. Donfried, *The Romans Debate*, 1977).

La tesi che Efesini fosse una "lettera circolare" è favorita dai seguenti fattori: 1) la diffusione di tale pratica nel I secolo (*cfr.* Zuntz, p.228), e 2) l'omissione del nome dei destinatari nel MS, là dove il testo lo esige. Tale veduta rende invalida la teoria di Goodspeed, si veda (ii.), ma lascerebbe possibile la tesi di Sanders (*cfr.* F.L. Cross) secondo cui Efesini non è un'epistola, ma il "testamento spirituale" di Paolo. Tale veduta, secondo Tertulliano, spiegherebbe anche il titolo "ai Laodicei" che Marcione diede alla lettera (*cfr.* Col. 4: 16). Sono di E. Percy, M. Barth e A. Van Roon le altre argomentazioni per la paternità paolina; C.L. Mitton, in *Epistle to Ephesians* (1951), argomenta contro. Per una rassegna di "pro e contro", si veda *Studies in Ephesians* (1956) di F.L. Cross. "Qual'è più credibile", si domanda H.J. Cadbury (*NTS* 5, 1958–1959, p. 101), "che un imitatore di Paolo nel I secolo abbia composto uno scritto al 90, o 95 % in accordo con lo stile di Paolo, o che Paolo stesso abbia scritto una lettera che si distingue al 5 o 10% dal proprio stile abituale?" Con la tendenza crescente a riconoscere uno sviluppo nell'espressione letteraria e teologica di Paolo, e ad accettare un concetto meno rigido di paternità (sopra), le argomentazioni contro l'autenticità appaiono meno convincenti; essi sono ulteriormente indeboliti dai confronti con i Rotoli del Mar Morto (*cfr.* Murphy-O'Connor, pp. 115–131, 159–178).

A parte gli studiosi tedeschi, sono in molti a considerare il verdetto "non paolino" del XIX secolo valido soltanto per le Pastorali. (Negli anni recenti la paternità paolina dell'Epistola agli Ebrei è sostenuta soltanto dallo studioso cattolico William Leonard.) L'opinione angloamericana (e anche di Schmithals, *Gnostics*) tende ad accreditare l'ipotesi di P.N. Harrison, secondo cui frammenti risalenti a Paolo sarebbero stati integrati da redattori. La maggior parte degli studiosi continentali che respingono la paternità paolina delle Pastorali, seguono Kummel (*INT*), nell'ipotizzare un autore più tardivo della tradizione paolina. L'ipotesi dell'autenticità delle Pastorali è sostenuta da Roller: le variazioni stilistiche proverrebbero dall'amanuense di Paolo, che alcuni sostengono sia stato Luca (*p.e.* C.F.D. Moule, *BJRL* 47 [1965], pp. 430–452); la posizione tradizionale è stata sostenuta nuovamente da Spicq e Michaelis. L'insoddisfazione crescente con l'ipotesi (dei frammenti paolini) sostenuta da P.N. Harrison, ben articolata da Guthrie (*TNTC*, tr. it. GBU, Roma, 1971), Kelly e Metzger (*ExpT* 70, 1958–9, pp.91ss.), può rappresentare un ripristino della veduta prevalente (*cfr. EQ* 32, pp. 151–161). Ma si vedano M. Dibelius e H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, 1972. Si veda inoltre *Timoteo e Tito, Epistole (IV)

IV. Il pensiero paolino

a) Sfondo

L'enfasi posta dalla Riforma sulla giustificazione mediante la fede (Rom. 1:17) nei secoli successivi continuò a essere il fattore dominante nell'interpretazione della dottrina di Paolo. Con l'affermarsi della critica letteraria, l'assenza di tale enfatizzazione in qualche epistola era ritenuta ragione sufficiente per diffidare della paternità paolina o anche per rigettarla. Nella formulazione del paolinismo, cioè del sistema del pensiero paolino, la "giustizia" era considerata come la chiave per comprendere il suo pensiero. (Nella breve rassegna che segue si veda in particolarmente Schweitzer, *Interpreters.*)

i) La dottrina della redenzione. L. Usteri (1824) e A.F. Daehne (1835) cercarono di spiegare l'intero pensiero paolino legandolo alla giustificazione insegnata in Romani (*p.e.* 3:21–26). Per contro, il razionalista H.E.G. Paulus, partendo dai brani che pongono l'enfasi sulla "nuova creazione" e sulla santificazione (*p.e.* II Cor. 5:17; Rom. 8:29), insisteva che la giustizia secondo Paolo era un concetto etico e morale; in definitiva, fede in Gesù significa la fede di Gesù. Queste due concezioni e l'interazione fra di esse caratterizzarono gli studi paolini durante tutto il XIX secolo.

F.C. Baur, nella cornice dell'idealismo hegeliano, nel 1845 cercò di spiegare Paolo nei termini dello Spirito donato grazie all'unione con Cristo mediante la fede. Più tardi Baur ritornò all'approccio della Riforma, quello di porre le diverse dottrine paoline in compartimenti stagni senza alcun tentativo di unificarle. Quest'approccio fu seguito da altri scrittori che fornivano descrizioni particolareggiate della dottrina paolina, pensando ingenuamente che "nella descrizione essi fornissero anche la spiegazione" (Schweitzer, *Interpreters*, p.36).

Non di meno, alcuni scrittori cercarono un concetto unificante per il pensiero paolino. R.A. Lipsius (1853) aveva ravvisato due prospettive di redenzione in Paolo, la giustificazione giuridica e quella etica ("nuova creazione"). Hermann Luedemann, nel suo libro *The Anthropology of the Apostle Paul* (1872), concluse che le due prospettive della redenzione poggiavano su due concetti della natura dell'uomo. Nella concezione "giudaica" di Paolo (Gal.; Rom. 1—4) la redenzione era un'assoluzione giuridica; per il Paolo maturo (Rom. 5—8) era una trasformazione etico–fisica da "carne" in "spirito", per mezzo della comunione con lo Spirito Santo. La fonte della prima idea era la morte di Cristo; la seconda, la sua risurrezione. Dall'altra parte, Richard Kabisch concluse che la redenzione nel pensiero di Paolo significava essenzialmente liberazione dal giudizio a venire, e perciò il suo significato doveva essere trovato nell'escatologia dell'apostolo. Il cristiano deve camminare in novità di vita, per mostrare che egli partecipa effettivamente alla risurrezione di Cristo. La vita e la morte "spirituali", nel loro senso religioso moderno, sono sconosciute per Paolo; entrambi i concetti sono, *p.e.* in Romani 6, sempre fisici; e la nuova vita è un'unione mistica con Cristo. Quindi, la futura liberazione dalle potenze sataniche è pregustata dal possesso dello Spirito Santo, il quale manifesta la nuova era nel presente e trasmette al nostro essere corporale una sostanza extraterreste.

Sia per Luedemann sia per Kabisch: 1) la dottrina della redenzione di Paolo scaturisce da una sola nozione fondamentale. 2) È una redenzione fisica che va compresa nei termini dell'antropologia paolina. 3) Essere redenti significa partecipare alla morte e alla risurrezione di Cristo, che comporta l'unione con Cristo e l'abolizione della "carne". 4) Per quanto futura, questa redenzione è sperimentata nel presente per mezzo dello Spirito Santo.

Ma restavano dei quesiti. In che senso la morte e la risurrezione di Cristo possono essere replicate nel credente? In che senso il cristiano può essere "una nuova creazione" senza apparire cambiato esternamente? Albert Schweitzer, costruendo sulle interpretazioni di Luedemann e Kabisch, propose una risposta nella sintesi che segue: 1) Paolo, come Gesù, intese la morte e la risurrezione di Gesù come realtà escatologiche, da realizzarsi in concomitanza con la fine del mondo, ovvero all'avvento del Regno di Dio e alla risurrezione di tutti gli eletti. 2) Però il mondo non è finito e i credenti non sono entrati realmente nella vita di risurrezione; con il passare del tempo la separazione temporale tra la risurrezione di Cristo e la sperata risurrezione dei credenti diventò il problema principale per l'insegnamento di Paolo. 3) Per rispondervi Paolo postula un "misticismo fisico: per mezzo dei sacramenti lo Spirito Santo nel tempo presente applica la risurrezione di Cristo ai credenti "dell'ultima generazione"". 4) Quest'unione con Cristo nello Spirito nel tempo presente assicura al credente la partecipazione alla "risurrezione messianica", alla *parousia.*

ii) Escatologia paolina. Schweitzer in questo modo preparò la scena per le discussioni che sarebbero seguite nel XX secolo riguardo all'escatologia paolina. Egli ha il merito di aver cercato di comprendere il pensiero di Paolo nei termini di un solo concetto fondamentale, di aver riconosciuto l'importanza centrale dell'escatologia e dell'antropologia (giudaica) nella sua dottrina della redenzione, e di aver riconosciuto nello Spi-

rito Santo e nell'unione *en Christō* la realizzazione nel presente della nuova era. Ma l'interpretazione di Schweitzer dell'escatologia di Paolo come espediente temporaneo (e come misticismo sacramentale) è a dir poco discutibile. Perché, come ha sottolineato N.Q. Hamilton nel suo saggio critico (*The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1857, pp. 50ss.), è il Cristo esaltato, e non il "ritardo" nella *parousia*, che determina l'escatologia di Paolo. Inoltre, se i modelli di pensiero di Paolo sono giudaici (come Schweitzer giustamente riconobbe), il misticismo sacramentale è una spiegazione piuttosto goffa del realismo della "nuova creazione" in Cristo.

iii) I modelli di pensiero di Paolo. Nel XIX secolo, oltre all'escatologia come chiave del paolinismo, sorse anche una questione strettamente collegata a esso e importante per il futuro della discussione. I modelli di pensiero di Paolo sono giudaici o ellenistici? Kabisch e Schweitzer insistettero nel sostenere che il pensiero paolino era totalmente giudaico. Altri, seguendo la ricostruzione di F.C. Baur che parlava di Paolo come "l'ellenizzatore del cristianesimo", interpretarono l'antropologia e l'escatologia paoline come un dualismo platonico modificato. L'antitesi tra "carne" e "spirito" in Romani 6—8 era un dualismo etico e il "morire" e il "risorgere" costituivano una trasformazione spirituale. Tutto ciò ha le sue radici in un dualismo antropologico; perciò, nel futuro, la redenzione comporta la liberazione dell'"anima" dalla sua casa di argilla. Ma Paolo parla anche della risurrezione dell'intero uomo dalla morte (I Tess. 4; I Cor. 15). Otto Pfleiderer (*Paulinism*, 1877, I, p. 264) concluse che Paolo mantenne a un tempo le vedute giudaica e greca, "fianco a fianco, senza alcun pensiero riguardante la loro essenziale incoerenza". Nell'interpretare l'escatologia paolina altrove, (*cfr.* Schweitzer, *Interpreters*, p. 70), egli presuppone uno sviluppo di pensiero, da I Tessalonicesi 4 passando per I Corinzi 15 per giungere a II Corinzi 5. In un primo momento c'è semplicemente l'escatologia giudaica della risurrezione; in II Corinzi 5 il credente va nel regno dei cieli quando muore.

b) L'origine della religione di Paolo: ellenismo.

Gli studi del pensiero paolino nel XX secolo si sono focalizzati principalmente su tre questioni: qual è la relazione tra Paolo e Gesù? Quali sono le fonti del pensiero paolino? Qual è il ruolo dell'escatologia nel pensiero paolino?

i) La relazione di Paolo con Gesù. La distinzione ipotizzata mezzo secolo prima tra giustizia "giuridica" (Rom. 1—4) ed "etica" (Rom. 5—8) si era dimostrata molta feconda; il concetto di giustizia etica risultò quello più decisivo. A. Deissmann (pp. 148ss.) vide l'essere "in Cristo" come un'intima comunione spirituale con Cristo, un misticismo che ha Cristo al suo centro. Più spesso, però, il "misticismo" era interpretato come una realtà sacramentale basata sull'escatologia giudaica (Schweitzer) o sui misteri pagani (J. Weiss, *Earliest Christianity*, 1959 (1937), 2, pp. 463–464). Successivamente J.S. Steward (*A Man in Christ*, 1935, pp. 105ss.) introdusse questa tendenza nell'ambito britannico, considerando l'unione con Cristo l'elemento centrale nel pensiero paolino. Questa enfatizzazione incise sullo sviluppo degli studi paolini nel XX secolo.

Il contrasto tra il "Gesù liberale" e il Cristo di Paolo, sia immanente sia trascendente, a cavallo del XIX e il XX secolo ispirò una grande quantità di libri sulla relazione tra Gesù e Paolo (*cfr.* P. Feine, *Paulus*, pp.158ss.). L'influente opera, *Paulus*, di W. Wrede (1905) pose la questione nei termini più radicali: Paolo non fu realmente un discepolo di Gesù; egli in realtà fu il secondo fondatore del cristianesimo. La pietà personale e la futura salvezza del Rabbi Gesù erano state trasformate dal teologo Paolo in una redenzione attuale operata per mezzo della morte e della risurrezione di un Cristo–Dio. Ne consegue che le idee di Paolo non potevano essere accettate a scatola chiusa. Se le cose stessero così, osservò Weinel (*St. Paul*, 1906, p.11), significherebbe "soffocare le rivendicazioni della ragione per amore del cristianesimo, poiché la ragione ripete continuamente ... che la moderna concezione del mondo è quella giusta". Non di meno, il compito dello storico rimase. Se le dottrine di Paolo non sorgevano dal pensiero di Cristo e non si costruivano su di esso, quale era la loro origine?

ii) Fonti del pensiero paolino. F.C. Baur cercò di spiegare lo spirito di Paolo nel contesto della controversia ecclesiale: Paolo era il difensore della libertà dei gentili. Per Schweitzer, l'origine del pensiero di Paolo era una problematica escatologica forgiata nel calderone intellettuale del tardo giudaismo. Comunque, la scuola nascente della "storia delle religioni" (*Religionsgeschichte*) non trovò alcuna prova per fondare il misticismo sacramentale di Paolo nel giudasimo. Nell'ammettere il problema escatologico, essa costruì, però, sul Paolo di Baur ed elaborò un'ulteriore ricostruzione dell'epoca apostolica. Gli esponenti più noti di questa ricostruzione sono R. Reitzenstein e W. Bousset che interpretarono il paolinismo nella cornice delle religioni misteriche orientali–ellenistiche. In queste religioni si parlava, come Paolo, di un dio che muore e risorge, di un "Signore", di redenzione "sacramentale", di "misteri", di *gno-*

sis e di "spirito". Quando era ragazzo a Tarso e più tardi quando fu missionario, l'apostolo avrebbe subito l'influenza di queste idee che avrebbero inciso pesantemente sulla sua teologia. Schweitzer (*Interpreters*, pp. 179–236), H.A.A. Kennedy, G. Wagner e J.G. Machen (pp. 255–290) sottoposero questa ricostruzione a una critica rigorosa, facendo notare che, nell'ignorare lo sfondo del giudaismo veterotestamentario (che Kennedy mostrò essere perfettamente plausibile) e la data tardiva delle fonti della teoria, rivelava in questa una grave debolezza metodologica. (*Cfr.* anche R.E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery..."*, 1968). Il contributo principale della scuola della "Storia delle religioni" fu quello di sollevare l'importante quesito della relazione tra teologia di Paolo e il mondo religioso pagano. La costruzione che faceva riferimento alle "religioni misteriche" non guadagnò l'approvazione generale ma, in una più recente veste gnostica, i suoi lineamenti generali continuano a essere fortemente sostenuti. Sebbene i presunti paralleli con le religioni misteriche perdevano di consistenza, rimaneva forte la convinzione che il pensiero di Paolo fosse fortemente influenzato dal pensiero greco. R. Bultmann (1910) aveva mostrato l'affinità dello stile letterario di Paolo con la diatriba stoica. Altri considerarono la dottrina della "corporalità" di Paolo, (*cfr.* W.L. Knox, *Gentiles*, pp. 160ss.), la sua "teologia naturale" in Romani 1 (*cfr.* Atti 17) e il suo concetto di coscienza (E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913) come radicato nello stoicismo. L'inadeguatezza di queste conclusioni fu fatto notare, rispettivamente, da E. Best (pp. 83ss.), B. Gaertner (pp. 133–169) e C.A. Pierce (pp. 16ss.). Gaertner sostiene che la "teologia naturale" sia interamente giudaico–veterotestamentaria. Tuttavia Pierce (pp. 22ss., 57ss.) sostiene che il NT, per quanto riguarda la "coscienza", segue il pensiero greco comune.

Per determinare il rapporto di Paolo con il pensiero religioso pagano, l'aspetto più studiato è quello dello gnosticismo. Questo movimento religioso–filosofico insegnava un dualismo metafisico, ossia la liberazione dalla "materia" per mezzo di un dono divino e la potenza della *gnōsis*, ovvero di una particolare conoscenza di Dio, e degli angeli mediatori che assistono nel raggiungimento della salvezza. Già nel 1886 J.B. Lightfoot (*Colossians and Philemon*, 1886, pp. 71–111) percepì elementi di gnosticismo nell'eresia a Colosse.

All'inizio del XX secolo W. Bousset e J. Weiss (*op. cit.*, 2:650–651) suggerirono che aspetti del pensiero di Paolo stesso andavano in questa direzione. R. Bultmann e il suo allievo W. Schmithals diventarono i principali rappresentanti ed elaboratori della ricostruzione di Bousset. Partendo da considerazioni esistenzialiste, Bultmann fece nuovamente della "giustificazione" uno dei temi principali paolini, anche se non al punto di ritornare alle posizioni di Baur o dei riformatori. Per le medesime ragioni Bultmann (*Theology* 1:190–227) diede ampio spazio all'antropologia di Paolo. Ma la vera chiave per comprendere il modo di vedere il paolinismo, sta nell'attribuirlo a un uso sincretistico di elementi giudaici e cristiani. Da questo duplice sfondo Paolo trasse diversi concetti, *p.e.* la redenzione sacramentale e il dualismo etico, i quali erano gnostici o in certa misura gnosticizzati (*Theology* 1:63ss., 124ss., 151–188). Mentre Paolo si opponeva agli gnostici, *p.e.* a Colosse, modificò non solo la sua terminologia, ma anche le sue idee, particolarmente la sua cristologia (il Messia Gesù diventa un Signore celeste; *cfr.* Bousset) e la cosmogonia (il mondo, controllato dai demoni, è redento da un uomo celeste; *cfr.* W.L. Knox, *Gentiles*, pp. 220ss.; ma si veda G.B. Caird, *Principalities and Powers*, 1956; W. Foerster, *GLNT* 3: 630–668).

Schweitzer (*Interpreters*, p. 231) presagì che un paolinismo "ellenizzato" fosse un punto intermedio che aveva conclusioni anche per la genesi del cristianesimo. La sua predizione fu più che adempiuta nel 1947 con la scoperta dei rotoli del Mar Morto che testimoniano un dualismo etico e un'enfasi posta sulla "conoscenza". I rotoli furono motivo di disagio per la ricostruzione di Bultmann, perché la maggior parte di studiosi non andò oltre il definirli "proto–gnostici". Inoltre, vi sono pochi motivi per credere che Paolo rispecchi, *p.e.*, "una dottrina gnostica più primitiva della discendenza di un redentore, appunto perché manca l'evidenza dell'esistenza di una tale dottrina" (R.M. Grant, *Gnosticismo*, p. 69; *cfr.* pp. 39–69; R.McL. Wilson, pp. 27–28, 57–58). Quasi tutto ciò che Bultmann riteneva influenzato dallo gnosticismo cadde davanti alle stesse costrizioni cronologiche. Grant, rifacendosi a Schweitzer, spiega lo gnosticismo come frutto della mancanza della speranza apocalittica; ma, diversamente da Schweitzer, Grant (p. 158) giudica Paolo come un uomo il cui mondo spirituale si colloca tra l'apocalittica giudaica e lo gnosticismo pienamente sviluppato del II secolo. Grant vede il punto di arrivo dell'interpretazione che Paolo dà alla risurrezione di Cristo come una vittoria (escatologica), già riportata, sulle potenze cosmiche. Più cautamente R.McL. Wilson (*The Gnostic Problem*, 1958, pp. 75–80, 108, 261) conclude che Paolo adotta una cosmogonia e una terminologia contemporanee soltanto per opporsi allo gnosticismo e per spiegare l'autorità di Gesù sulle po-

tenze gnostiche; l'apostolo rifiuta l'interpretazione gnosticizzante. Invece, J. Dupont (*Gnosis: La Connaissance Religieuse dans les Epires de Saint Paul*, 2 ed., 1960) ed Ellis (*Prophecy*, pp. 45–62) sostengono che la *gnōsis* paolina è squisitamente giudaica e veterotestamentaria.

Tutte le ricostruzioni "greche" di Paolo hanno la propria radice nella definizione data da Baur che considera Paolo come esponente del cristianesimo gentile. Quando W. Wrede e altri riconobbero il carattere redentivo–escatologico del pensiero paolino, lo misero in opposizione non soltanto al cristianesimo giudaico, ma allo stesso Gesù dei teologi "liberali". Ma, come aveva mostrato Schweitzer, il Gesù dei liberali non era il Gesù dei Vangeli. Bultmann (*Theology* 1:23, 30ss.) accettò il Gesù "apocalittico" di Schweitzer, ma insistette sul fatto che l'essenza dell'escatologia di Gesù era la richiesta divina che l'uomo facesse una scelta, non l'orientamento apocalittico. Il Figlio dell'uomo che soffre, risuscita e ritorna, era una figura "mitologica" elaborata successivamente da una cristologia ellenizzata. Il pensiero di Paolo sarebbe stato molto distante dal pensiero del Gesù storico o dei suoi primi discepoli. Ne consegue che il concetto che si ha del paolinismo è strettamente legato a come si valuta la raffigurazione di Gesù nei Vangeli.

Molti studiosi che cercano una via di mezzo seguono l'esempio di B. Weiss, vedendo nel concetto di "sviluppo" la chiave per il pensiero di Paolo. Con l'affievolirsi della speranza della *parousia*, l'antropologia e l'escatologia di Paolo si muovono verso un dualismo platonico (Dodd) e la sua cosmogonia verso lo gnosticismo. (R.M. Grant).

Nella sua forma attuale, l'interpretazione del paolinismo della scuola della "storia delle religioni" (in termini di idee religiose pagane), si presta a molte critiche. Soprattutto, perché tende a trasformare i paralleli in influenze e le influenze in fonti. Alcune delle presunte "fonti" per il pensiero paolino provengono da un periodo ben più tardo del tempo in cui viveva l'apostolo. (È possibile che ci sia un rapporto più che casuale fra il "Paolo" di Bultmann e il "Paolo" gnostico della scuola radicale di Tubinga.) Inoltre, l'indagine storica a volte è stata compromessa da una visione del mondo inadeguata. Per esempio, Bultmann, come Weinel, considera il mondo naturale come una "unità che si mantiene da sola, immune dall'interferenza delle potenze soprannaturali" (*Kerygma and Myth*, a cura di H.W. Bartsch, 1953, p. 7; *cfr.* pp. 5–8, 216, 222).

Forse i quesiti più problematici sono questi: il paolinismo è compreso meglio come un amalgama di elementi raccolti da qua e là, oppure come un'espansione e applicazione di una tradizione centrale radicata nel pensiero di Gesù Cristo e della primissima chiesa? Il pensiero di Paolo si spiega in modo più soddisfacente in chiave sincretistico–religiosa o nel contesto del giudaismo apocalittico e della chiesa primitiva? L'azione "gnosticizzante" del pensiero cristiano inizia in Paolo e nel cristianesimo pre–paolino (Bultmann) o negli avversari di Paolo e nei convertiti "sballottati qua e là da ogni vento di dottrina"? Nasce da speranze escatologiche non realizzate (Grant) oppure da una incomprensione dell'escatologia e di Paolo nelle sue chiese? *Cfr.* Ellis, *Prophecy*, pp. 45–62, 101–115.

c) L'origine della religione di Paolo: il giudaismo.

i) Il rapporto di Paolo con la prima chiesa. Sia Ritschl sia Von Hofmann hanno sostenuto, contro Baur, l'unità dell'insegnamento di Paolo con quello della chiesa primitiva. A. Resch, nel dibattito "Gesù o Paolo", sostenne questa posizione. Dopo la sua esauriente ricerca, *Der Paulinismus und die Logia Jesu* (1904), concluse che le parole di Gesù furono una fonte fondamentale del pensiero paolino. Ma non poteva forse Paolo essere la fonte del Gesù sinottico? La ricerca di parecchi scrittori (*p.e.* Dungan; F.F. Bruce, *BJRL* 56, 1973–1974, pp. 317–335) ha confermato la priorità sostenuta da Resch.

C.H. Dodd (*Preaching*, p. 56) stabilì che un *kērygma*, cioè una proclamazione che ha per nucleo il vangelo, è il fondamento sia dei Vangeli, sia di Paolo come "tradizione che nasce con la chiesa stessa". Lo stesso scrittore (*According to the Scriptures*, 1952, pp. 108ss.), costruendo su *Testimonies* di Rendel Harris (1916, 1920), trovò "un nucleo fondamentale di teologia del NT" da cui dipende Paolo e la cui origine si può far risalire a Cristo stesso. E.E. Ellis, esaminando i principi ermeneutici in *Paul's Use of the Old Testament* (pp. 97–98, 107–112; *idem*, *Prophecy*, *passim*), suggerì che una parte della tradizione esegetica (pre–paolina) comunemente accettata aveva origine con i "profeti" della chiesa primitiva. E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus*, 1928) intende Filippesi 2:5–11 come un inno cristiano antico, probabilmente sorto in ambito aramaico (*cfr.* L. Cerfaux, pp. 283ss.; R.P. Martin, *Carmen Christi*, 2 ed., 1983; E.G. Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, 1946, pp. 365–369, 458–466). Similmente, il carattere pre–paolino dell'insegnamento cristiano fu dimostrato da P. Carrington: *Primitive Christian Catechism* (1940).

O. Cullmann ("The Tradition", in *The Early Church*, 1956, pp. 69–99), K.H. Rengstorf (*GLNT* 1:1063–1196), H. Riesenfeld (*The Gospel Tradi-*

tion, 1969, pp. 1–29) e B. Gerhardsson forniscono una base per questa comprensione delle origini cristiane. Il concetto neotestamentario di apostolo ha un'origine simile al *šālîaḥ* rabbinico, un inviato autorizzato, pari al mandato stesso. Gli apostoli testimoniarono una tradizione o *paradōsis*, trasmessa loro da Cristo. "Ma poiché non tutto è stato rivelato a ogni singolo apostolo individualmente, ciascuno deve prima far conoscere la propria testimonianza a un altro (Gal. 1:18; I Cor. 15: 11), e soltanto l'intera *paradosis*, alla quale tutti gli apostoli contribuiscono, costituisce la *paradōsis* di Cristo" (Cullmann, "Tradition", p. 73). Quindi, essendo Paolo un apostolo, si ha che il messaggio è definito nei termini di ciò che ha ricevuto: la sua catechesi, il *kērygma*, come pure la più ampia tradizione, dovrebbero essere radicati nella chiesa primitiva e in definitiva nell'insegnamento di Gesù. Gli studi critici hanno dimostrato che è così. L'insegnamento di Gesù sembra aver incluso non solo istruzioni morali o avvertimenti apocalittici, ma anche esposizione biblica (Ellis, *Prophecy*, pp. 240–253) e una sintesi teologica creativa, che prevedeva un ministero da parte dei suoi discepoli dopo la risurrezione (*cfr.* J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958). Se questi scrittori hanno ragione, l'ipotesi di una dicotomia tra Paolo e la chiesa primitiva giudaica, sostenuta da Baur a Bultmann, è da abbandonare.

ii) La formazione di Paolo. Per comprendere uno scrittore bisogna prestare attenzione a che cosa egli fa riferimento e al suo ambiente di provenienza. Per interpretare correttamente i concetti paolini, non sono le categorie di uno gnosticismo del II secolo (le quali possono essere facilmente proiettate all'indietro), bensì le categorie del giudaismo rabbinico–apocalittico del I secolo, che devono interessare il critico e lo storico. La natura del giudaismo del I sec. è complessa; è facile esagerare, o definire in modo errato, il contrasto tra "sincretismo" e "ortodossia", termini da non equiparare con "ellenista" e "giudaizzante" o con "della diaspora" e "della Giudea" (*cfr.* Atti 6:1; Ellis, *Prophecy*, pp. 106–107, 125–126, 245–246; Davies, pp. 1–8). Non di meno, ampie ricerche collegano il pensiero di Paolo, il fariseo ed "ebreo fra gli ebrei" (Fil. 3:5), con il rabbinismo del secondo tempio o il movimento apocalittico, piuttosto che con un giudaismo sincretistico. Van Unnik ha suggerito che probabilmente la prima giovinezza di Paolo fu trascorsa non a Tarso, bensì a Gerusalemme. Certamente Paolo usò la Septuaginta, ma questa traduzione è stata ritrovata anche fra i Rotoli del Mar Morto. Egli predicò nella *diaspora* e forse era a conoscenza del giudaismo sincretistico esemplificato da Filone. Ma con la possibile eccezione de *La sapienza di Salomone*, Paolo non evidenzia un contatto diretto con la letteratura della diaspora e probabilmente riflette solo ciò che tale tradizione aveva in comune con se stesso. I suoi contatti più significativi sono altri. W.D. Davies e altri hanno dimostrato che Qumran e il giudaismo rabbinico formano lo sfondo di molti concetti paolini precedentemente etichettati come "ellenistici". Nello stesso modo, la forma letteraria dell'esposizione biblica di Paolo si accorda con i modelli rabbinici. I Rotoli del Mar Morto hanno confermato in modo sorprendente la natura giudaica degli ambienti di Paolo e del NT. (*Cfr.* Bruce, *Qumran Texts*, pp. 66–77; Flusser; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 1961; Ellis, *Prophecy*, pp. 35, 57ss., 213–220; Murphy–O'Connor.)

iii) Concetti paolini peculiari. Passando ai peculiari concetti paolini, l'antropologia e la natura della relazione "in Cristo" hanno ricevuto un'attenzione particolare fin dal tempo di F.C. Baur. Oggi è ampiamente riconosciuto che Paolo considera l'uomo secondo il modello giudaico–veterotestamentario e non secondo il dualismo platonico del mondo ellenistico (*cfr.* Bultmann, *Theology* 1: 209–210; Cullmann, *Immortality*, pp. 28–39; J.A.T. Robinson, *The Body*, 1952). Anche il "Corpo di Cristo" è compreso meglio non in termini di una mitologia gnostica (Käsemann) e neppure di una metafora stoica (W.L. Knox), ma come il concetto giudaico–veterotestamentario di solidarietà corporativa. Davies (*Judaism*, pp. 53ss.) ha messo in relazione il pensiero di Paolo con le speculazioni rabbiniche riguardo al corpo di Adamo. *Man in Community* (1958) di R.P. Shedd attribuisce giustamente la logica fondamentale di Paolo al realismo dei modelli di pensiero semitici, applicati al Messia e al suo popolo (*cfr.* J.A.T. Robinson, *The Body*, 1953, pp. 56ss.; Kummel, *Man*; J. DeFraine, *Adam and the Family of Man*, 1965, pp. 245–270; Ellis, *Prophecy*, pp. 170ss.). L'approccio di R. Grundy (pp. 228, 241), di considerare il concetto metaforicamente, trascura tale realismo. Si discute ancora se l'escatologia di Paolo sia radicata in concetti giudaici oppure in quelli greci. L'importanza della questione per il paolinismo richiede che lo consideriamo a fondo.

d) L'essenza escatologica del pensiero paolino

C.A.A. Scott (*Christianity according to Saint Paul*, 1927), a differenza dell'interpretazione escatologica di Albert Schweitzer, identifica nella salvezza l'idea fondamentale del paolinismo. Ma qual'è il fattore determinante nella particolare teologia della redenzione ("già e non ancora") di Paolo? Scott non propose un'alternativa reale al quesi-

to posto da Schweitzer; egli individuò un tema con cui caratterizzarlo, ma non il modo di spiegarlo. (*Cfr.* anche gli approcci cristologici, *p.e.* L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, 1959.) Sebbene Schweitzer non abbia articolato bene il problema, o la soluzione, rimane valida la sua definizione del concetto chiave.

i) *Le posizioni di Schweitzer e di Dodd.* In passato la discussione riguardo all'escatologia del NT ruotava intorno alle vedute di A. Schweitzer e C.H. Dodd. (Per Bultmann, l'escatologia non ha nulla a che fare con il futuro o con la storia; è la sfera della vita esistenziale. Come F.C. Baur, Bultmann usa il linguaggio del NT per rivestire ciò che é in realtà una filosofia della religione; l'esegesi è asservita all'esistenzialismo. N.Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* di 1957, pp. 41–90, offre un chiaro riassunto critico dell'escatologia di Schweitzer, Dodd e Bultmann.) Schweitzer sostenne che il concetto di Paolo "*en Cristō*" scaturiva dalla mancata venuta del Regno di Dio, ovvero la fine del mondo, per mezzo della morte e della risurrezione di Cristo. Contro Schweitzer, Dodd sostenne che nella morte di Cristo era giunta "l'era a venire"; l'escatologia si era "realizzata" quanto lo sarebbe mai stata nella storia. Il credente partecipa già al regno (*p.e.* Col. 1:13), e quando muore entra pienamente nel regno eterno, cioè escatologico. Perciò l'escatologia non si riferisce a un evento descrivibile come "la fine del mondo"; nella maniera platonica essa va compresa in termini di spazio e non di tempo, l'eternità contrapposta al tempo. Come spiegare dunque l'aspettativa che aveva Paolo di una futura *parousia*? Credendo che essa sia uno strascico del giudaismo apocalittico (e completamente estraneo al messaggio fondamentale di Gesù), Dodd torna a Pfleiderer per una risposta: in I Tessalonicesi 4, Paolo rispecchia un'escatologia strettamente giudaica, ma in I Corinzi 15 la modifica con il concetto di un corpo "spirituale"; II Corinzi 5, che vede il credente passare in cielo quando muore, esprime la visione del Paolo maturo (e greco). *Jesus and His Coming* di J.A.T. Robinson (1958, pp. 160ss.) è essenzialmente un'elaborazione della tesi di Dodd.

Dodd ha il merito di aver visto, a differenza di Schweitzer, il valore essenziale sia per il pensiero neotestamentario sia per la pertinenza del vangelo nel mondo attuale, dell'aspetto già realizzato del Regno di Dio. Ma nell'adottare una visione platonica e non biblica del tempo, Dodd perse di vista il carattere futuristico e temporale della redenzione escatologica. Inoltre, il suo sviluppo dell'escatologia paolina comprendeva un dualismo antropologico non paolino e, in parte, rispecchiava un parziale fraintendimento dei brani biblici a cui faceva riferimento. Sia Schweitzer, sia Dodd fecero mirabili tentativi di raggiungere un'interpretazione esauriente dell'escatologia del NT. Il loro approccio sintetizzabile nella frase "futurista oppure già compiuto" ora appare una scelta impropria, ma i contributi di Schweitzer e Dodd restano pietre miliari fondamentali nel progresso della ricerca.

Le importanti monografie di W.G. Kummel (*Promise and Fulfillment*, 1957, pp. 141–155; e *NTS* 5, 1958–59, pp. 113–126) sostennero in modo convincente che sia l'escatologia "presente" sia quella "futura" sono ugualmente e perennemente radicate nell'insegnamento di Gesù e di Paolo. Le pubblicazioni più significative di Oscar Cullmann, *Christ and Time* (1951, tr. it. 1969) e *Salvation in History* (1967, tr. it. 1971), contrastarono l'idea platonica della redenzione (cioè il sottrarsi con la morte al "cerchio" del tempo), con il concetto biblico (secondo cui la redenzione è legata alla risurrezione nel tempo futuro, ossia alla *parousia*). Queste opere, più un corretta comprensione dell'antropologia giudaica veterotestamentaria di Paolo e del concetto semitico di solidarietà corporativa, formano una base valida per la comprensione dell'escatologia di Paolo e perciò di tutta la sua dottrina della redenzione.

ii) *La preminenza di una teologia della redenzione.* Dal tempo della Riforma, la ricerca storica ha riconosciuto che la teologia paolina è soprattutto una teologia della redenzione. Il XIX sec. testimoniò una crescente enfatizzazione di "unione con Cristo nel presente" (piuttosto che di "giustizia" imputata) come aspetto centrale di questa redenzione. Dopo A. Schweitzer, due punti focali escatologici, (la morte e la risurrezione di Cristo e la *parousia*) sono stati riconosciuti come la chiave per comprendere il significato di "unione con Cristo".

Gesù Cristo nella sua morte e risurrezione sconfisse per sempre le "potenze" del vecchio *aiōn*, il peccato, la morte e il demoniaco "dominatori di questo mondo di tenebre" (Ef 6:12; Col. 2: 15). I cristiani sono stati crocifissi, risuscitati, glorificati e posti alla destra di Dio, con Cristo (Gal. 2:20; Ef. 2:5–6). "In Cristo", i cristiani sono entrati nell'era della risurrezione; l'unione nel peccato e nella morte con il primo Adamo è stata sostituita dall'unione con l'Adamo escatologico nella giustizia e nella vita immortale (*vita).

Questa redenzione corporativa in e con Gesù Cristo, questa realtà del "nuovo *aiōn*", nella quale entra il credente alla conversione (*cfr.* Rom. 6), trova un'attualizzazione nella vita del singolo credente nel presente e nel futuro (*cfr.* Ellis, *NTS* 6, 1959–60, pp. 211–216). Nella vita presente, signi-

fica una trasformazione per mezzo dello Spirito, la cui presenza è la primizia della nuova vita di risurrezione (Rom. 8:23; II Cor. 5:5). Significa pure la trasformazione dell'etica (Col. 2:20; 3:1, 9–10, 12) e del modo di concepire tutta la realtà (Rom. 12:1–3). Comunque, nonostante il rinnovamento morale–psicologico, il cristiano rimane soggetto alla morte, una caratteristica del vecchio *aiōn*. Però anche questo non è più da intendersi in termini di "in Adamo", bensì come parte della realtà "in Cristo"; poiché "le sofferenze di Cristo abbondano in noi" (II Cor. 1:5; *cfr.* Fil. 3:10; Col. 1: 24), e i credenti che muoiono sono addormentati in Cristo (I Tess. 4:14; *cfr.* Fil. 2:17; II Tim. 4: 6). L'attualizzazione della sofferenza di Cristo non è, naturalmente, in alcun modo un processo di auto–redenzione; piuttosto, significa essere identificati con Cristo "in conformità alla sua morte" (Rom. 6:5). La "conformità alla sua risurrezione" attende la sua realizzazione alla *parousia*, quando i singoli credenti, risuscitati a vita immortale, saranno "conformi all'immagine del Figlio suo affinché egli sia il primogenito fra molti fratelli" (Rom. 8:29; *cfr.* I Cor. 15:53–57)

Quindi, la redenzione insegnata da Paolo non è una liberazione "spirituale" culminante nella fuga dell'anima alla morte (Dodd); essa è una redenzione fisica culminante nella liberazione dell'intero uomo, alla *parousia* (Cullmann). Essa va compresa non in termini di un dualismo platonico, ma nella cornice di una visione veterotestamentaria che riconosce l'unità dell'uomo e lo considera come uno che vive non soltanto come singolo, ma in "solidarietà corporativa". Il futuro che è diventato il presente nella risurrezione di Gesù Cristo, è un futuro che il credente realizza ora soltanto in modo corporativo, come parte del Corpo di Cristo. Alla *parousia*, invece, la fede diventerà visione, "assenza dal Signore" diventerà "abitare con il Signore" e le relazioni proprie della nuova era si realizzeranno in tutta la loro gloria, sia per il singolo sia nell'intero ordine del creato (Rom. 8: 19–21). Questa è la speranza vivente del cuore di Paolo; è anche il significato della sua teologia.

Bibliografia. M. Barth, *Ephesians*, 2 voll., 1974; E. Best, *One Body in Christ*, 1955; G. Bornkamm, *Paul*, 1971; W. Bousset, *Kurios Christos*, 1913, E.T. 1970, F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951 (*NIC*, 2 ed., 1954); *idem.*, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, 1959; *idem.*, *Paul and Jesus*, 1974; *idem.*, *Paul*, 1978; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 voll., 1952, tr. it. Brescia, 1985; H.C.C. Cavallin, *Life after Death in I Cor.* 15, 1974; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, 1958, tr. it. Brescia, 1968; *idem.*, "The Tradition", *The Early Church*, 1956, pp. 57–99; N.A. Dahl, *Studies in Paul*, 1977; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1955; A. Deissmann, *Paul*, 1927; C.H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953; *idem.*, *The Apostolic Preaching and its Development*, 1936, tr. it. Brescia, 1973; K.P. Donfried, a cura di, *The Romans Debate*, 1977; J.W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist?*, 1976; D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem.*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1978; F.J. Foakes–Jackson e K. Lake, *BC*, 5 voll., 1933; B. Gaertner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955; W.W. Gasque e R.P. Martin, *Apostolic History and the Gospel* (F.F. Bruce *Festschrift*), 1970; B. Gerhardsson, *Die Anfange der Evangelien Tradition*, 1977; E.J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians*, 1933; R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1959, Bologna, 1976; R.H. Gundry, *Soma*, 1974; E. Haechen, *Acts*, 1971; A.T. Hanson, *Studies in Paul's...Theology*, 1974; P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921; H. Hübner, *Das Besetz bei Paulus*, 1978, tr. it. Brescia, 1995; E. Kasemann, *Perspectives on Paul*, 1971; J.N.D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, 1963; H.A.A. Kennedy, *Saint Paul and the Mystery Religions*, 1, 913; S. Kim, *An Exposition of Paul's Gospel* (Diss., Manchester), 1977; J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, 1959 (1935); W.L. Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles*, 1939; W.G. Kummel, *INT*, 1975; *idem.*, *Man in the New Testament*, 1963; *idem.*, *The New Testament...Problems*, 1972, Bologna, 1976; *idem.*, *The Theology of the New Testament*, 1973, tr. it. Brescia, 1976; U. Luz, *Das Geschichtsverstandnis bei Paulus*, 1968; J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, 1947 (1925); T.W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962; I.H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, 1976; B.M. Metzger, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, 1960; W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, 1954; C.F.D. Moule, *The Origin of Christology*, 1977; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 1960; J.M. Murphy–O'Connor, *Paul and Qumran*, 1968; E. Pagels, *The Gnostic Paul*, 1975; E. Percy, 5, 1946; C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, 1955; W.M. Ramsay, *CRE*, 1893; *idem*, *SPT*, 1895; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927 (E.T. 1977); K.H. Rengstorf, a cura di, *Das Paulusbil in der neuren deutschen Forschung*, 1969; H. Ridderbos, *Paul and Jesus*, 1958; O. Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe*, 1933; E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983, tr. it. Brescia, 1986; W. Schmith-

als, *Gnosticism in Corinth*, 1971; *idem.*, *Paul and the Gnostics*, 1972; *idem.*, *Paul and James*, 1965; H.J. Schoeps, *Paul*, 1961; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 1931; *idem.*, *Paul and his Interpreters*, 1912; K. Stendhal, a cura di, *The Scrolls and the New Testament*, 1957; W.C. Van Unnik, *Tarsus or Jerusalem?*, 1962; G. Wahner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; D.E.H. Whiteley, *The Theology of Saint Paul*, 2 ed., 1985; R.McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, 1968; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, 1953.

Altri studi: E.E. Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society*, 1989; *idem*, "Soma in I Corinthians", *Int* 44, 1990, pp. 132–144; *idem.*, "The Pastoral Epistles", "Co–Workers, Paul and His", in R.P. Martin, e G.F. Hawthorne, a cura di, *Dictionary of Paul and His Letters*, 1993, tr. it. *DPL*; *idem.*, *The Making of New Testament Documents*, 1994; C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, 1989; M. Hengel, *The Son of God*, 1976, tr. it. Brescia, 1984; *idem.*, *The Pre–Christian Paul*, 1991, tr. it. Brescia, 1992; O. Hofius, *Paulusstudien*, 1989; R.P. Martin, *The Spirit and the Congregation*, 1984; E.R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, 1991; W. Schrage, *The Ethics of New Testament*, 1988; pp. 163–278; P. Stuhlmacher, *Reconciliation, Law and Righteousness*, 1986; P.J. Tomson, *Paul and the Jewish Law*, 1990; N.T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 1991, **in it.** K. Stendhal, *Paolo fra ebrei e pagani e altri saggi*, Torino, 1995; E.P. Sanders, *San Paolo*, Genova, 1997; J. Gnilka, *Paolo di Tarso*, Brescia, 1998; T. Wright, *Che cosa ha detto veramente Paolo*, Torino, 1999; D. Marguerat, *Paolo di Tarso, un uomo alle prese con Dio*, Torino, 2004; M.D. Goulder, *Le due missioni: Pietro e Paolo*, Torino, 2006 G. Barbaglio, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso*, Bologna, 2006; C.M. Martini, *Il vangelo di Paolo*, Milano, 2007. (E.E. Ellis)

*Apostolo; Epistola; *Gentili; *Giudaismo; *Viaggiare

PAPIRI E OSTRAKA

I. Egiziani

a) Papiro

Nome. Il termine papiro è riferito: a una grande pianta acquatica della famiglia del falasco, al materiale preparato dalle sue fibre per il supporto scrittoreo e ai singoli manoscritti fatti di questo materiale. L'origine del gr. *papyros* (dal quale proviene papiro, "carta") è ancora incerta. Alcuni pensano che derivi da un presunto *papūro*, copto (l'ultima forma dell'antica lingua egiziana), che significherebbe "appartenente al re", rispecchiando così il fatto che nell'epoca greco–romana la produzione di papiro era un'esclusiva reale.

La pianta e i suoi usi. Nell'antichità, la *pianta *Cyperus Papyrus* cresceva in tutto l'Egitto, specialmente nel Delta del Nilo, nelle paludi e nei laghi; la pianta però ora non si trova più allo stato selvatico a nord del Sudan, nonostante cresca ancora nel bacino di Hule in Israele e in Sicilia. Dalle radici situate nel fango, i grandi steli di sezione triangolare, crescono ad altezze dai 3 ai 6 m., terminando in ampi fiori a forma di campana. (Si veda H. Frankfort, *Birth of Civilization in the Near East*, 1951, tav. 2 [tr. it. Firenze, 1961], e, per una rappresentazione nell'antichità, W. Stevenson Smith, *Art and Architecture of Ancient Egypt*, 1958, tav. 129A.) La forma elegante del papiro era un soggetto prediletto nell'arte e nell'architettura egiziana. L'ebr. *gōme'* (NVR "canneto", "giunco") pare indicare la pianta del papiro. Gli accenni che fa la Bibbia coincidono con la natura e gli usi noti del papiro. Esso cresceva nella melma (Giob. 8:11) e simboleggiava opportunamente la crescita lussureggiante e paludosa in contrapposizione alle sabbie del deserto (Is. 35:7). La piccola cesta o "arca" nella quale fu posto il bambino Mosè era di papiro (Es. 2:3); e secondo quanto è mostrato da antiche raffigurazioni, in Egitto e in Etiopia i vascelli e le barchette di papiro si vedevano navigare sul Nilo e sulle sue paludi (Is. 18:2), (si veda, *p.e.* M. Murray, *The Splendour that was Egypt*, 1949, p. 83, tav. 19). Oltre la fabbricazione di barche e cesti di canna, il papiro era usato per fare corde, sandali e alcuni vestiti, e inoltre le sue radici erano usate come cibo dai poveri.

Papiro come *carta.* Per produrla, gli steli delle piante erano spogliati della loro corteccia, tagliati a pezzi lunghi 40–45 cm., e il gambo interiore fresco, pieno di midollo, era tagliato in strisce sottili. Queste venivano stese l'una accanto all'altra, sovrapposte e su una superficie di legno duro; altre strisce erano stese ad angolo retto; e i due strati venivano quindi saldati battendoli con forza. Ripulito e levigato, il risultato era un foglio di carta biancastra resistente, ma che con il tempo ingialliva. Di solito si scriveva per primo sul lato, chiamato *recto*, che mostrava le fibre orizzontali (eccetto che per uso epistolare); il retro, con le fibre verticali, è denominato *verso*. Questi fogli erano incollati alle estremità, con leggere sovrapposizioni, per formare un rotolo. La lunghezza standard era pari a venti fogli, ma questa poteva essere accorciata o allungata incollandone insieme di più, secondo la necessità. Il papiro più lungo che si conosce è il grande *Papiro Harris I*, *ca.* 1160 a.C., nel British Museum, lungo ca. 40 m. L'altezza di un papiro varia-

va in ragione dell'uso: per uso ufficiale e di affari e contabilità dove comparivano lunghe colonne di cifre, le misure massime erano le seguenti: di solito 47 oppure 35,5 cm., o anche 42 cm. come durante le dinastie XVIII e XIX–XX), mentre le misure più piccole, utili alle composizioni letterarie erano: 18 e 21 cm. e spesso ancora meno.

Uso del papiro. Era regolamentato da convenzioni ben definite. Poiché la scrittura egiziana solitamente andava da destra a sinistra, gli scribi cominciavano sempre dall'estremità destra di un papiro scrivendo verso sinistra, fino al 1800 a.C. *ca.* scrivendo i geroglifici in linee verticali; in seguito in linee orizzontali di modesta lunghezza, raggruppate in "colonne" o "pagine" consecutive. Per i caratteri usati, la punteggiatura, attrezzatura per la scrittura e manoscritti ecc., si veda *Scrittura; *Testi e Versioni.

Il papiro fu usato dal principio della storia egiziana (dal 3000 a.C. *ca.*) fino all'inizio del periodo islamico (VII sec. a.C. e dopo). I rotoli più antichi (in bianco) sono della I dinastia, i primi scritti pervenutici sono della V dinastia, 2500 a.C. Grandi quantità di papiro furono prodotte e usate in Egitto durante il II e il I mill. a.C. per ogni sorta di documentazione scritta; ma il papiro non era poco costoso, e spesso erano usati il retro e gli spazi vuoti di vecchi rotoli, oppure un vecchio testo veniva rimosso, lavandolo, per fare posto a uno nuovo. Prima della fine del II mill. a.C., il papiro venne esportato in Siria e Israele e senza dubbio anche più lontano. Nel 1075 a.C. *ca.* Zakarbaal, principe di Biblo, Fenicia, citò prezzi di legnami all'inviato egiziano Wenamun, servendosi dei rotoli di scritture contabili dei suoi predecessori. Parte del pagamento di Wenamun per il legname consisteva in "500 rotoli di papiro rifinito". (*ANET*, pp. 27a, 28a). Per l'uso del papiro per l'ebraico e l'aramaico, nonché ai tempi del NT, si vedano le apposite sottosezioni in questa voce. Per tutti gli aspetti del papiro come materiale su cui scrivere in Egitto, si veda J. Černý, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952. Per le raffigurazioni rispettivamente di papiri funebri e amministrativi, si veda *IBA*, pp. 36–37, tav. 30–31.

b) Ostraka

Vocabolo greco il cui significato originario è "conchiglia di ostrica", ma che i greci applicarono ai frammenti di terracotta sui quali annotavano i loro voti (da cui l'italiano "ostracizzare"). In Egitto questo termine era applicato a tavolette di calcare o frammenti di terracotta recanti scritte in inchiostro e disegni. Nonostante tali ostraka siano attestati nella maggior parte delle epoche della storia egiziana e in diverse località, la maggior parte di essi risale al periodo del Nuovo Regno (circa 1550–1070 a.C.) e provengono da Tebe nell'Egitto superiore, in particolare dalle Tombe dei Re e delle Regine e dal villaggio degli uomini che costruirono queste tombe (l'odierna Deir el–Medina). Molti degli ostraka egiziani recano la scrittura ieratica corsiva; quelli in stile più formale di geroglifici sono molto più rari. Gli ostraka che recano disegni sono spesso molto suggestivi, disegnati da artisti durante il tempo libero.

Gli ostraka che recano iscrizioni si suddividono in due classi: letteraria e non letteraria. I prime contengono porzioni di opere letterarie egiziane (racconti, poesie, sapienziale, inni, ecc.) trascritte come esercizi scolastici, prove di memoria, o per diletto; questi ostraka spesso conservano opere letterarie (o parte di esse) ancora sconosciute da qualsiasi altra fonte. La seconda categoria è molto più varia. Si tratta dell'equivalente egiziano di blocchetti per gli appunti, taccuini e pezzi di carta, e rispecchiano ogni immaginabile aspetto della vita quotidiana: registrazioni di operai con le note di assenze, annotazioni del lavoro svolto (*cfr.* Es. 5:18–19), distribuzione delle razioni di cibo e di olio, innumerevoli conti di mattoni, paglia, verdure, vasi, ecc., azioni legali, contratti di matrimonio, fatture di vendita e solleciti per debiti, molte lettere e promemoria, e tante altre cose ancora. Tutto questo materiale permette di acquisire un quadro veritiero della vita quotidiana egiziana durante e dopo l'epoca del soggiorno di Israele e dell'esodo; inoltre fornisce uno sfondo utile per le narrazioni dell'Esodo.

Bibliografia. Sulla portata e l'importanza degli ostraka, si veda J. Černý, *Chronique d'Égypte*, 6/n. 12, 1931, pp. 212–224, e S. Sauneron, *Catalogue des Ostraca Hieratiques Non Littéraires de Deir el Medineh*, 1959, Introduction, pp. vi–xviii, che da ampi riferimenti a altre pubblicazioni. In Inglese, vedi W. C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, 2, 1959, pp. 176–178, 390–394, 432. Per le immagini degli ostraka tipici, si veda Hayes, *op.cit.*, p. 177, tav. 98, **in it.** *EAA*, 5, pp. 797ss., 943ss.; *Archeologia e papiri nel Fayyum*, Siracusa, 1997; E. Puglia, *La cura del libro nel mondo antico*, Napoli, 1997; O. Montevecchi, *Bibbia e papiri*, Barcelona, 1999; M. Capasso, *Dal restauro dei materiali allo studio dei testi*, Galatina, 2003; M. Capasso, *Papiri e ostraka greci*, Galatina, 2005. (K.A. Kitchen)

*Lachis; *Samaria

II. Ebraici, aramaici e greci

a) Papiri ebraici

Il papiro ebr. più antico conosciuto (Mur. 17) fu

scoperto presso lo uadi Murabba'at presso il Mar Morto nel 1952. Mur. 17 è un palinsesto redatto in scrittura paleo-ebraica che risale alla fine dell'VIII o all'inizio del VII secolo a.C. Si possono ancora leggere alcune parole della lettera originale che fu cancellata per sovrapporvi un elenco di nomi personali. Molti rotoli trovati a Qumran sono in pergamena ma ci sono alcuni papiri degni di nota. Nella grotta 4 furono trovati i frammenti di papiro della *Regola della comunità* e gli *Inni di ringraziamento.* Nella grotta 6 furono trovati centinaia di pezzi di papiro, fra essi frammenti dei libri biblici dei Re e di Daniele redatti, in una scrittura semi-corsiva. Prima delle scoperte di Qumran, il Papiro Nash, contenente parti di Deuteronomio 5 e 6, aveva occupato una posizione unica essendo il MS biblico ebr. più antico, datato forse al II secolo a.C. Presso lo uadi Murrabba'at sono stati ritrovati anche diversi papiri ebr. risalenti al tempo della ribellione di Bar Kokhba (132–135 d.C.). I ritrovamenti più degni di nota sono un paio di lettere scritte da Bar Kokhba stesso e contenenti il suo vero nome, Simeon Ben Kosebah.

b) Ostraka ebraici

Gli ostraka, essendo di basso costo e di uso limitato, tendevano a recare solo incisioni riguardanti informazioni di importanza secondaria. Tuttavia, gli ostraka recanti iscrizioni in ebraico hanno gettato luce sul linguaggio e sulla letteratura dell'AT. Gli ostraka della Samaria, scoperti principalmente durante gli scavi condotti da Harvard negli anni 1908–10, sono fra i più importanti. Essi risalgono al tempo della dinastia di Ieu, probabilmente dal regno di Ioacaz alla fine del IX secolo. Scoperti in un deposito reale, registrano informazioni concernenti il pagamento di olio e vino; è probabile che si riferissero alla produzione proveniente dalla proprietà della monarchia nelle vicinanze della Samaria. In ogni caso l'anno del regno è indicato e, anche se non con uniformità, gli ostraka contengono molti nomi personali, fra cui forme composte di Yahweh, El e Baal, e di nomi di luogo. Si veda *LOB*, pp. 315–327. Molti ostraka composti in aramaico, e alcuni in ebraico, sono stati scoperti ad Arad. Quelli con iscrizioni in ebraico risalgono alla fine del VII secolo a.C. e riguardano forniture di vino, farina e pane che un ufficiale doveva fornire ai viaggiatori, forse truppe. Alcuni piccoli ostraka trovati nelle rovine del tempio registrano nomi di famiglie sacerdotali, fra essi i coraiti (*bny qrḥ*). Gli ostraka di Yavne-Yam risalgono alla stessa epoca. È di particolare interesse uno di questa collezione che conserva un appello di un lavoratore agricolo per la restituzione del suo mantello portato via da un sovrintendente che erroneamente lo accusava di pigrizia (*cfr.* Es. 22:26–27). L'ostrakon dell'Ofel trovato a Gerusalemme durante gli scavi del 1923–1925, risale anch'esso allo stesso periodo. Esso contiene un elenco di nomi e località in scrittura paleo-ebraica. Probabilmente i più conosciuti di tutti sono gli ostraka di Lachis, ventuno dei quali furono scoperti nel sito dell'antica città (l'odierna Tell ed-Duwēr) nel 1935 e 1938. Questi hanno un valore particolare in quanto molti di essi possono essere con certezza datati all'anno 587 a.C. Sono per lo più lettere e in alcune di esse ricorre come destinatario il nome di Yaosh, governatore militare di Lachis. Le lettere riflettono la situazione disperata in Giuda quando i babilonesi stavano conquistando una città dopo l'altra. Ci sono alcune corrispondenze con il libro di Geremia. Tra le caratteristiche di rilievo c'è l'uso disinvolto del tetragramma e un riferimento a un profeta che faceva da portalettere. Sono stati scoperti alcuni ostraka con scrittura ebraica anche a Qumran, presso lo uadi Murabba'at e a Masada (dove uno, che porta il nome Ben Jair, ha suscitato particolare interesse a causa del suo probabile legame con il capo degli zeloti, Eleazar Ben Jair).

c) Papiri aramaici

È possibile che il papiro più antico scritto in aramaico mai rinvenuto sia quello trovato nel 1942 a Saqqata in Egitto. Esso rappresenta parte di una lettera redatta dal re Adon per il faraone e sembrerebbe essere stato scritto da qualche luogo della costa filistea o fenicia. Questo testimonia l'uso dell'aramaico nella diplomazia internazionale prima dell'era persiana, poiché la lettera non può essere stata scritta dopo l'epoca di Nabucodonosor (morto nel 562 a.C.). Ma il corpus di papiri in aramaico di gran lunga più importante è quello proveniente dall'isola di Elefantina in Egitto. Qui, a Menfi ed Ermopoli, sono stati conservati un buon numero di papiri scritti dagli ebrei del tardo VI e V secolo a.C. Sono numerosi i documenti legali e le lettere private, e c'è anche un frammento della versione più antica che si conosca delle Storia di Achikar. Il tipo di aramaico usato assomiglia al linguaggio del libro di Esdra, come è ovvio. Questi coloni giudei avevano il proprio tempio (malgrado Deut. 12:5–7) e si sono spinti fino al punto di comporre il nome del Dio d'Israele con quelli degli dèi cananei (*p.e.* Anat-Yahu, Anat-Betel).

Sono rappresentativi del IV secolo i papiri ritrovati presso lo uadi Dāliyeh, 19 km. a nord-ovest di Gerico, scoperti in una grotta. Si presume che furono nascosti da profughi provenienti dalla Sa-

maria, località dove furono scritti. Si tratta di documenti legali e amministrativi redatti nel 375–365 a.C. *ca.*; forse abbandonati da persone fuggite davanti ad Alessandro Magno. Alcuni papiri aramaici sono compresi tra i ritrovamenti a Qumran (*p.e.* uno contenente genealogie dell'AT, proveniente dalla grotta 4) e allo uadi Murabba'at (*p.e.* atti di vendita). Sono pervenuti anche alcuni frammenti nabatei dalle vicinanze.

d) Ostraka aramaici

Una testimonianza antica è la lettera trovata ad Assur, scritta probabilmente nel VII secolo a.C. Gli ostraka aramaici a Elefantina sono principalmente ricevute fiscali. I frammenti risalenti all'epoca persiana trovati a Tell al-Khalayfa servivano come ricevute per il vino. Tra i ritrovamenti nella città di Arad ci sono molti cocci aramaici. Alcuni rinvenuti a Qumran e uadi Murabba'at, sono di minore importanza. Il frammento, forse di una lettera della stessa località, risale alla prima parte del I secolo a.C.

e) Papiri greci dell'Antico Testamento

Ne esiste un numero considerevole, per quanto essi siano, senza eccezione, frammentari. Forse il più antico è il pap. gr. 458 John Rylands, contenente parti di Deuteronomio 23—28 e risalente al II sec. a.C. Il pap. Fouad 266, quasi altrettanto antico, conserva frammenti di Genesi 7 e 38 e di Deuteronomio 17—33. I papiri Chester Beatty dell'AT gr. includono parti di diversi libri dell'AT e variano nella loro datazione dal II al IV secolo d.C. Dal III secolo d.C. proviene il MS greco Freer V, un codice di papiro contenente i Profeti minori. La grotta 4 di Qumran ha restituito frammenti di Levitico 2—5, mentre nella grotta 7 sono stati ritrovati frammenti contenenti Esodo 28:4–7 e la *Lettera di Geremia* 43—44. I ritrovamenti di Qumran vanno datati approssimativamente al I sec. a.C.

Bibliografia (per il materiale ebr., aram., e gr. dell'AT): A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923; E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953; *DOTT*, pp. 204–208, 212–217, 251–269; P. Benoit *et al.*, *Discoveries in the Judaean Desert*, 2, 1961; F.F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 3 ed., 1963, tr. it. Casale Monferrato, 1994; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 1968; B. Porten, *Archives from Elephantine*, 1968; K. Aland, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri: I. Biblische Papyri*, 1976. A. Lemaire, *Iscriptions hebratiques I. Les ostraca*, 1977, **in it.** J. Maier, *Le scritture prima della Bibbia*, Brescia, 2003. (R.P. Gordon)

III. Nuovo Testamento

a) Introduzione

La scoperta dei papiri in gr. avvenuta in Egitto durante il secolo scorso ha avuto risultati importanti per gli studi del NT. Nelle prime scoperte i papiri biblici erano rari, ma nel 1896, con l'inizio di scavi sistematici da parte di Grenfell e Hunt, vennero alla luce grandi quantitativi di papiri, che includevano sia porzioni dei libri stessi del NT sia di documenti dei primi secoli cristiani che hanno aiutato la nostra comprensione di essi. I siti più fruttiferi furono Fayyum e più a sud, particolarmente a Ossirinco, Ermopoli, Tebtynis, Afroditopolis e Panopoli.

Per lungo tempo molti studiosi hanno pensato che il greco del NT fosse *sui generis*, "una lingua dello Spirito Santo", ma ci furono alcuni, quali Masson, Lightfoot e Farrar che compresero quanto sarebbe stato ben presto dimostrato, cioè che gli scrittori del NT usavano un linguaggio comune nel mondo greco del I sec. d.C., che si avvicinava più spesso alla forma parlata che non a quella letteraria della *koinê*. Grazie ai papiri, ora possediamo la testimonianza che gran parte dei vocaboli usati nel NT corrisponde a quelli comunemente adoperati nella lingua secolare corrente. In senso ristretto, è anche vero che il linguaggio è *sui generis*, a causa del frequente substrato ebraico e aramaico. "La tensione tra l'eredità ebraica e il mondo greco influisce profondamente sul linguaggio del Nuovo Testamento" (Hoskyns e Davey, *The Riddle of the New Testament*, 1931, p. 20). Lo studio dei papiri aiutò a correggere un'altra tendenza degli studiosi a giudicare il NT secondo i modelli di grammatica, sintassi e anche gusti letterari tipicamente attici. A questo punto era molto evidente che la *koinê* dei primi secoli dell'era cristiana era in rapida evoluzione, per culminare nel greco bizantino e poi nel greco moderno, e che perciò deve essere valutato sotto questa luce. Tale consapevolezza ha dato un aiuto indispensabile allo studio del testo, del linguaggio e della letteratura del NT, e quindi alla sua interpretazione teologica. Nella sua *Schweich Lecture* del 1946 (pubblicata nel 1953 come *The Text of the Epistles*), G. Zuntz lanciò un appello affinchè questi due campi di studio fossero tenuti uniti: "I teologi che studiano il Nuovo Testamento devono assumere anche la veste di filologi" (p.3). Forse l'opera più eccellente che esemplifica questo fatto è *GLNT*.

I documenti originali del NT furono tutti scritti su rotoli di papiro (a parte una o due epistole più brevi, che possono essere state scritte su fogli singoli), e si può dire che tra l'altro la trasmissione del testo ha contribuito in modo significativo allo

sviluppo di nuove tecniche. Nel mondo romano fuori dall'Egitto i codici su papiro non presero il posto dei rotoli fino al III secolo d.C., ma dall'Egitto abbiamo la prova che le comunità cristiane svilupparono la forma del codice molto tempo prima. Sono stati trovati dieci frammenti biblici risalenti al II e all'inizio del III secolo, e soltanto 12 su 111 frammenti del III e IV secolo erano in forma di rotoli. Il testo di Romani avrebbe necessitato di un rotolo di 4 m., il Vangelo di Marco 6 m., il libro degli Atti ca. 10 m. (*cfr.* il riferimento in II Tim. 4:13 ai rotoli e agli involucri di pergamena che li proteggevano). Ma via via che aumentò il bisogno di copie dei Vangeli e delle Epistole in grande quantità, si sviluppò maggiormente l'uso di codici, cioè fogli di papiro ripiegati e raggruppati a quaderno, come libri moderni. Un solo codice era in grado di contenere i quattro Vangeli e gli Atti, oppure tutto l'epistolario di Paolo.

b) Elenco dei papiri più noti

La classificazione più recente, redatta da K. Aland (1976), contiene più di 241 annotazioni, delle quali 68 sono elencate nelle edizioni critiche del testo del NT. Molti sono relativamente piccoli, ma l'importanza dei testi più completi è grande.

- P^1 (III o IV sec.) contiene Matteo 1:1–9, 12–20;
- P^4 (IV sec.) Luca 1:74–80; 6:1–4;
- P^5 (III sec.) Giovanni 1:23–31, 33–41 e 20:11–17, 19–25, due fogli di un singolo quaderno, illustra la famiglia testuale dalla quale più tardi derivarono i codici Sinaitico e Vaticano;
- P^8 (IV sec.) contiene Atti 4:31–37; 5:2–9; 6:1–6, 8–15;
- P^{13} (III sec., scritto sul retro di un' Epitome di Livio), Ebrei 2:14—5:5; 10:8–22; 10:29–11:13; 11:28–12:17;
- P^{20} (III sec.) Giacomo 2:19–3:9;
- P^{22} (III sec.) Giovanni 15:25–16:2, 21–32;
- P^{27} (III sec.) Romani 8:12–22, 24–27; 8:33–9:3, 5–9;
- P^{37} (III sec.) contiene Matteo 26:19–52;
- P^{38} (IV sec.) Atti 18:27–19:6, 12–16;

Dei papiri Chester Beatty ($P^{45, 46, 47}$), i primi due sono di interesse particolare.

- P^{45} (inizio III sec.) contiene porzioni di 30 pagine appartenenti a un codice di 220 fogli, che include i Vangeli e gli Atti; le 30 pagine contengono parti di Matteo, Marco, Luca, Giovanni (17 pagine) e Atti (13 pagine);
- P^{46} (inizio III sec.) contiene 86 pagine, ritrovate nel corso del tempo in tre gruppi. Esso contiene Romani, Ebrei, I e II Corinzi, Galati, Efesini, Filippesi, Colossesi e I e II Tessalonicesi, eccetto per piccole lacune. In questo papiro la dossologia di Romani si trova alla fine del cap. 15;
- P^{47} (III sec., 10 pagine) contiene Apocalisse 9:10—17:2;
- P^{48} (III sec., simile a P^{38}) contiene Atti 23:11–16, 24–29;
- P^{52} (il famoso frammento "John Rylands", 9 per 6 cm.) fu identificato da C.H. Roberts nel 1935 come Giovanni 18:31–33, 37–38 e risale all'inizio del II sec;
- P^{64} (II sec.) contiene porzioni di Matteo 26;
- P^{66} (ca. 200 d.C.), il "papiro Bodmer II", composto di 108 pagine in 5 quaderni, ognuno di 16 per 14 cm., contenenti Giovanni 1:1–14:26;

La relazione testuale di questi e di molti papiri minori con i più importanti codici su pergamena insieme alle prime versioni del NT è stata oggetto di studi approfonditi.

c) Effetto di queste scoperte sullo studio testuale del NT in inglese

Westcott e Hort nel 1881 pubblicarono un testo gr. riveduto (usato ampiamente nella Versione Riveduta ingl. pubblicata quell'anno) in cui ipotizzarono quattro famiglie testuali principali: siriana, neutrale, alessandrina e occidentale; loro stessi attribuirono una maggiore importanza alla famiglia detta neutrale, contenente i codici Vaticano e Sinaitico, le Versioni copte e MSS affini.

I papiri del NT hanno contribuito notevolmente ad arricchire e modificare i risultati degli studi fatti da Hort e Westcott. Ulteriori ricerche hanno convinto altri studiosi che le famiglie isolate da Westcott e Hort erano state distinte troppo drasticamente le une dalle altre. B.H. Steeter, usando i MSS in minuscolo, classificati da Ferrar e Abbott, e da K. Lake, nonché il MS Koridethi (IX sec.), dimostrò la stretta relazione di tutti questi con il testo del NT di Origene, e ipotizzò, almeno per il Vangelo di Marco, la famiglia "Cesarea" (dal momento che Origene trascorse i suoi ultimi anni a Cesarea). Il testo dei Vangeli nei MSS di Freer (i "Washington Gospels") e i papiri Chester Beatty mostrarono successivamente che i testi della famiglia "Cesarea" probabilmente provenivano dall'Egitto, portati da Origene da Alessandria a Cesarea.

Il gruppo Chester Beatty, specialmente P^{46}, è stato di valore immenso. I papiri ivi contenuti dimostrano che il codice fu presto in uso per le raccolte dei Vangeli e delle epistole paoline, la circolazione delle quali aiutò grandemente la definizione del canone neotestamentario. La certezza che essi risalgono al III sec. d.C., significa che siamo

in possesso oggi di una serie di prove che va oltre i grandi codici in pergamena dei secoli IV e V, dai quali gli studiosi dipendevano quasi esclusivamente. Tali codici sono anteriori ai testi del NT raccolti da Eusebio per l'uso delle chiese, secondo l'Editto di Milano nel 313 d.C. I papiri Bodmer hanno pure dato un apporto prezioso a chiarire la forma originale del testo, particolarmente il P^{66}, un codice di Giovanni del tardo II sec. Frammenti ancora più antichi, in particolare il frammento "John Rylands" del Vangelo di Giovanni, ci portano nella prima metà del II secolo, cioè a una generazione da quando furono realizzati gli ultimi scritti del NT, il corpus giovanneo.

Il quadro generale della trasmissione dei testi, che emerge da tutto questo, è quello del sorgere di molte famiglie testuali, man mano che i testi erano copiati per uso pubblico e privato, talvolta da scribi preparati, ma molto più spesso da cristiani semplici. Non si sentiva ancora il bisogno di un testo standardizzato e raccolte locali di libri diversi non furono usate in modo esteso. Possiamo anche ipotizzare che nelle persecuzioni, *p.e.* quella di Decio nel 250 d.C., molte copie del NT siano andate distrutte. I papiri hanno gettato luce sulla complessità di questo primo stadio di trasmissione. Se siamo ancora lontani da soddisfare l'appello di Bentley di fare un testo "ut e manibus apostolorum vix purior et sincerior evaserit" ("che sarebbe potuto venire dalle mani degli apostoli stessi in una forma più pura o più libera da corruzione"), possiamo però dire che la storia del testo fa continui progressi.

d) Effetti sullo studio del linguaggio e della letteratura del Nuovo Testamento

Come si è visto sopra, il greco del NT ha affinità sia con le forme letterarie, sia con quelle non letterarie della *koinè*; ma principalmente con le seconde, che ora sono ben conosciute dai documenti di papiro di ogni tipo provenienti dall'Egitto greco–romano: editti imperiali, procedimenti giudiziari, documenti fiscali e di censimento, contratti di matrimonio, annunci di nascita, di morte e di divorzio, lettere private, contabilità commerciale e molti altri. Sebbene ci siano indubbiamente molti semitismi nel Nuovo Testamento, dal momento che tutti gli scrittori tranne uno, erano ebrei, la scoperta di espressioni parallele nei papiri ha fatto comprendere che in realtà i semitismi sono meno di quanto si pensasse: "Perfino i semitismi di Marco non portano a un greco impuro, sebbene il suo linguaggio estremamente dialettale ci induca a pensarlo, finché non leggiamo i papiri meno curati" (Howard). Un esempio è l'espressione *blepein apo* in Marco 8:15. Molte delle presunte nuove forme del gr. neotestamentario trovano riscontro in forme corrispondenti, *p.e.* sostantivi che terminano in *–mos*, *–ma*, *–sis*, *–ia;* aggettivi che terminano in *–ios*, nuovi aggettivi e avverbi composti, nuovi termini con il prefisso privativo *–a*; vocaboli stranieri, termini tecnici usati dall'esercito e dall'amministrazione romana. Sono stati risolti problemi di ortografia, *p.e genema* (Matt. 26:29), *tameion* (Luca 12:3), *sphyris* (Matt. 15:37); e di morfologia, *p.e. gegonan* (Rom. 16:7), *elthatō* (Matt. 10:13), *elthan* (Mar. 3:8); e di sintassi, *p.e.* l'uso consecutivo di proposizioni con *hina* (come in Giov. 17:3), l'intercambiabilità di *eis* ed *en* (come in Giov. 1:18; Matt. 18:19).

Il vocabolario del NT è ampiamente attestato. Invece delle numerose *voces biblicae* degli studiosi del passato, studiosi come Deissman e Bauer hanno dimostrato che soltanto l'1% del vocabolario, circa cinquanta parole, era di fatto peculiare. Si è potuto dare un significato più preciso a vocaboli come *helikia* (Luca 2:52 = "età", CEI *cfr.* "statura". NVR), *meris* (Atti 16:12, = "regione", NVR), *inastatoō* (*lett.* "cacciare dal focolare", usato metaforicamente in Atti 17:6b e Gal. 5:12), *hypostasis* (Ebr. 11:1 = "rogito notarile", NVR "certezza"), *parousia* (*passim.* visita di autorità regale o persona importante), *arrhabōn* (Ef.1:14 = "pegno"), *leitourgia* (II Cor. 9:12, NVR "servizio sacro"). I termini comuni *adelphoi* e *presbyteroi* sono esemplificati frequentemente dalle menzioni di confraternite sociali e religiose e di funzionari di villaggi e templi.

All'epoca in cui fu scritto il NT era di moda un neo–atticismo, movimento essenzialmente artificioso che riconosceva soltanto le forme del greco attico del V secolo. Ma alcuni scrittori secolari importanti, come Plutarco, Strabone, Diodoro Siculo ed Epiteto, evitavano l'atticismo e lo stesso NT, in quanto privilegiava la lingua parlata, rappresenta una rivolta contro questo movimento: "La *koinê* non è oro puro contaminato per caso, bensì qualcosa di simile a una nuova e funzionale lega metallica" (Moule). La LXX aveva già stabilito un precedente per un tale uso del greco popolare, e coloro che hanno scritto il NT, sebbene avessero potuto scrivere in aramaico, hanno scelta il greco. La qualità letteraria della loro opera naturalmente varia enormemente. II Pietro è più vicina a un livello autenticamente letterario. Anche Luca e l'autore di Ebrei curano lo stile. Ma sia Luca sia Paolo, sebbene in grado di parlare e scrivere il greco nella sua forma classica (*cfr.* la prefazione a Luca e Atti, e Atti 17:22–31) non esitano a usare forme prettamente colloquiali. Il caso più estremo è l'Apocalisse, scritto in un greco difficile e a volte strano, fortemente influenzato da termini e modi di pensiero

semitici. Ma non di meno resta vero che "il greco con cui l'autore si esprime assomigliava più al greco dei papiri egiziani". (A. Robinson)

e) Ostraka

Abbiamo già visto che nell'antichità gli ostraka o "frammenti di terracotta" erano largamente usati come materiale più a buon mercato su cui scrivere. Fu la loro apparente insignificanza (*cfr.* Is. 45: 9) a farli considerare privi di qualsiasi valore per lo studio della *koinè*. Come ci saremmo aspettati, la maggior parte delle grandi quantità, rinvenute in Egitto, prodotte in un periodo di circa 1000 anni, sono documenti, o frammenti di essi, appartenenti alle classi inferiori. Alcuni recano brevi testi letterari, senza dubbio per uso scolastico, e abbiamo ostraka con iscrizioni di brevi brani del NT (versetti da Marco 9 e Luca 22) e uno del VI secolo d.C. con un inno a Maria con echi di Luca 1. Ma molti contengono brevi lettere, contratti, e soprattutto ricevute fiscali. Sono scritti in molte lingue, tra cui il greco, il latino, l'aramaico, il copto e l'antico egiziano.

Qualche volta gli ostraka servono a gettare luce sul significato di un'espressione del NT. Diversi esemplari portano la data del giorno chiamato *Sebaste*, che significa "giorno dell'imperatore", che forse trova il suo parallelo nell'uso da parte dei cristiani di *kyriakē*, *lett.* "del Signore giorno". Il titolo *kyrios*, "Signore", appare sugli ostraka in riferimento agli imperatori Nerone e Vespasiano (*cfr.* Giuda 4). Ricevute provenienti da Tebe e risalenti al I secolo gettano luce sull'uso neotestamentario di *logeia* (*p.e* I Cor. 16:1–2, "colletta") e anche sul verbo *apechō* che significa ricezione di un pagamento (*cfr.* Matt. 6:2 "questo è il premio che ne hanno"). Gli ostraka mostrano che la frase comune *eis to onoma* ("nel nome") era una regolare formula legale, indicando l'autorità sotto la quale qualcosa era fatta. Gli ostraka quindi arricchiscono l'evidenza fornita dai papiri per il linguaggio e per gli idiomi neotestamentari.

f) Papiri apocrifi e non canonici

Questi meritano attenzione per essere stati d'aiuto nella comprensione della forma e del contenuto degli scritti del NT. I più importanti sono i *logia* o detti di Gesù. Il primo fra questi (rinvenuto a Ossirinco nel 1896 e 1897) era la pagina di un codice risalente al III secolo, che contiene delle massime fra le quali alcune sono familiari e altre molto più mistiche; il secondo, del tardo II secolo, ha i detti scritti sul retro di un rotolo usato per rilevamenti topografici. Un terzo conteneva frammenti di un vangelo non canonico, e un altro di questo tipo fu ritrovato nel 1934; esso comprende frammenti di tre pagine di un codice, datato al 150 d.C. *ca.*, e narra quattro episodi della vita di Cristo, simili a quelli descritti nei Vangeli. Poi, tra i tredici rotoli di papiro trovati presso Nag Hammadi nel 1946 c'era il cosiddetto *Vangelo di Tommaso*, un'importante collezione di detti in cui l'influenza gnostica si mischia con quella dei Vangeli sinottici e Giovanni e altre tradizioni. Si tratta, evidentemente, di una versione copta dell'opera di cui i *logia* di Ossirinco sono dei frammenti.

Sono state ritrovate diverse opere apocrife intere o parziali. La collezione Chester Beatty include quattordici pagine del *Libro di Enoc*, proveniente da un codice del IV secolo, e parte di un sermone di Melito di Sardi sulla passione. È stata rinvenuta una pagina di papiro di origine gnostica (inizio III secolo), del cosiddetto *Vangelo di Maria.* Frammenti dei cosiddetti *Vangelo* e *Apocalisse di Pietro* (probabilmente scritti nel II secolo) furono trovati ad Akhmim. Il primo ha tendenze docetiste e l'ultimo è molto povero rispetto all'Apocalisse di Giovanni. Nella collezione di Amherst si trova gran parte dell'*Ascensione di Isaia*, e nella Biblioteca Nazionale di Amburgo ci sono undici pagine degli *Atti di Paolo*, un "romanzo religioso" del tardo II secolo. Infine, i papiri di Ossirinco hanno fornito parte del testo greco del ben noto *Pastore di Erma.* Quest'opera appare più tardi nel Codice Sinaitico in forma completa.

Bibliografia (secondo le sezioni di cui sopra).

a) E.G. Turner, *Greek Papyri*, 2 ed., 1980; C.H. Roberts, *Manuscript Society and Belief in Early Christian Egypt*, 1979; C.H. Roberts e T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 1983, **in it.** F.F. Bruce, *Possiamo fidarci del nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2006; Ben Witherington, III, *Il codice del vangelo*, GBU, Chieti, 2006.

b) K. Aland, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*,1, 1976; K. Treu, *Archiv fur Papyrus-forschung* 19, 1969, pp. 169–206 e successivi voll.; M. Grunewald e K. Junack, *Das Neue Testament auf Papyrus* 1–2, 1986 e 1989.

c) B.M. Metzger, *The Manuscript of the Greek Bible*, 1981; *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971; B. e K. Aland, *The Texts of the New Testament* 2 ed., 1989, tr. it. Genova, 1987, **in it.** B. Metzger, *Il testo del Nuovo testamento*, Brescia, 1996.

d) C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2 ed., 1959; G.H.R. Horsley, *et al.*, *New Documents Illustrating Early Christianity*, 1–6, 1981–1992, **in it.** F. Blass, *et al.*, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia, 1997.

e) Negli elenchi di papiri di cui al punto *b*), sono comprese porzioni di NT trovate sugli *ostraka*.

f) B.P. Grenfell, A.S. Hunt *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri* I–LVIII, 1898–1991 ; R.M. Grant e D.N. Freedman, *The Secret Saying of Jesus*, 1960; R.McI. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960; E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* 1, 1963, **in it.** J. Jeremias, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia, 1965; M. Erbetta, a cura di, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 4 voll., Casale Monferrato poi Genova, 1975–1981; E. Pagels, *Il vangelo segreto di Tommaso*, Milano, 2006. (B.F. Harris)

*Canone dell'AT; *Canone del NT; *Lingua dell'AT; *Lingua del NT; *Scrittura; *Testi e versioni

PARABOLA

I. Parabole e allegorie

Il termine "parabola" deriva dal gr. *parabolē*, *lett.* "mettere le cose fianco a fianco". Etimologicamente è affine ad "allegoria", che per derivazione significa "dire le cose in un modo diverso". Sia le parabole sia le allegorie sono state considerate forme di insegnamento che si presentano all'ascoltatore con esempi attraenti da cui si possono trarre verità morali e religiose; la "parabola" è una similitudine o una breve storia descrittiva, di solito proposta per inculcare una singola verità o per rispondere a una singola domanda, mentre il termine "allegoria" indica una narrazione più elaborata in cui ogni dettaglio trova applicazione. Il valore di questo metodo d'istruzione è evidente.

La linea di confine fra le parabole e le allegorie non è netta; entrambe le forme si trovano nei Vangeli. C'è comunque una differenza che va oltre la quantità di particolari significativi del racconto. Le parabole esprimono messaggi che non possono essere trasmessi in un altro modo. Sono forme di comunicazione adatte a portare agli ascoltatori il messaggio del regno, poiché la loro funzione è scuotere le menti affinché si vedano le cose in una maniera nuova. Esse sono strumenti di spiegazione e di persuasione, finalizzati a condurre gli ascoltatori al punto di prendere una decisione. Gesù si mette nei panni dei suoi ascoltatori e usa immagini loro familiari per indurre nuove riflessioni non familiari. Proprio come un innamorato si ritrova limitato dal linguaggio della prosa e deve ricorrere alla poesia per esprimere i propri sentimenti, così Gesù esprime il messaggio del regno in forme linguistiche appropriate.

II. L'interpretazione delle parabole

Nel NT il termine "parabola" è usato con una gamma di significati simile a quella dell'ebr. *māšāl* per riferirsi a quasi tutti i tipi di discorso non letterale. Ciò che si chiama normalmente un *proverbio può essere definito anche una parabola (Luca 4:23, gr. *parabolē*). La "parabola" in Matteo 5:15 ha quasi la natura di un enigma. La semplice illustrazione che le foglie di un albero sono il segno dell'avvicinarsi dell'estate, è già una "parabola" (Mar. 13:28; NVR "similitudine"). Il paragone tra bambini che giocano e la reazione dei contemporanei di Gesù a Giovanni Battista e a Gesù stesso, è una "parabola" (Luca 7:31–34). Dall'altra parte, Gesù dà dettagliate interpretazioni allegoriche delle parabole del seminatore e delle zizzanie (Matt. 13:18–23, 36–43), mentre le parabole della rete (Matt. 13:47–50), degli agricoltori malvagi (Mar. 12:1–12), delle nozze (Matt. 22:1–14) e del gran convito (Luca. 14: 16–24) chiaramente contengono dettagli dal significato allegorico.

I predicatori cristiani in ogni epoca si sono sforzati, a scopo omiletico, di esprimere il loro messaggio in modo innovativo per il pubblico. Ovviamente si tratta di una procedura lecita, giustificata dalla natura delle parabole stesse in quanto forme letterarie già usate nel NT (*cfr.* l'uso di Paolo del tema dell'"agricoltore" in Col. 1:6). Sfortunatamente, però, si è talvolta sviluppata una tendenza ad allegorizzare i piccoli dettagli delle parabole così da insegnare verità per nulla evidenti nelle storie stesse e non pertinenti al contesto biblico. Ciò ha innescato inevitabilmente una reazione critica. Studiosi come A. Jülicher, hanno asserito che le parabole erano tese a illustrare una sola verità; essi considerano le interpretazioni allegoriche delle parabole del seminatore e delle zizzanie come primi esempi del procedimento pericoloso dell'interpretazione allegorica, che ha procurato così tanto danno nella chiesa cristiana. Tuttavia, è impossibile tracciare una netta distinzione tra la parabola e l'allegoria nelle storie narrate da Gesù; alcuni dei suoi racconti si prefiggevano evidentemente di illustrare una pluralità di lezioni, come nella parabola del figlio prodigo, nella quale l'accento è posto: sulla gioia di Dio in quanto Padre nel perdonare i propri figli, sulla natura del ravvedimento, sul peccato di invidia e sul tentativo di creare una propria giustizia (Luca 15:11–32).

Jülicher sbagliava nel ridurre i messaggi delle parabole a luoghi comuni morali. Studiosi più recenti hanno giustamente riconosciuto che le parabole facevano parte della proclamazione di Gesù del Regno di Dio. In un tentativo di definire il loro significato in modo più preciso, J. Jeremias e altri hanno insistito sul fatto che le parabole devono essere comprese nel loro contesto storico, nell'ambito del ministero e dell'insegnamento di Gesù. In alcuni casi, secondo Jeremias, le parabole sono state modificate da coloro che le trasmise-

ro nei primi tempi della chiesa, allo scopo di mettere in evidenza il loro significato per le nuove generazioni; per ascoltarle nella freschezza originale, dobbiamo sforzarci di rimuovere qualsiasi elemento secondario e liberare la lezione originale e relativamente semplice, insegnata da Gesù, dai significati più elaborati che sono stati aggiunti dai primi insegnanti cristiani. Mentre in questo modo le parabole possono apparire più chiare, bisogna dire che l'individuazione e le analisi degli elementi primari e secondari tendono a essere soggettive. Indubbiamente, gli evangelisti non sempre conoscevano l'occasione in cui una particolare parabola fu pronunciata per la prima volta, o l'uditorio a cui fu originariamente indirizzata. Nel caso delle parabole del buon samaritano (Luca 10:25–37), dei due debitori (Luca. 7:41–42), del gioco dei bambini (Luca 7:31–34) e delle mine (Luca 19:11–27), il contesto è conosciuto e rappresenta un indizio per l'interpretazione. Spesso, comunque, sembrerebbe che le storie di Gesù fossero ricordate a lungo, anche quando le circostanze che le avevano fatte nascere erano dimenticate; e sembra che nel corso delle narrazioni gli evangelisti le abbiano collocate nei posti più adatti, a volte indicando il motivo originale che le aveva fatte nascere (Luca 18:9). Qualche volta c'erano delle raccolte di parabole, isolate dal loro contesto originale (Matt. 13).

Gli studiosi recenti hanno sostenuto che le parabole costituiscono una forma letteraria la cui interpretazione non dipende del tutto da una ricostruzione di contenuto e forma originali; in quanto parabole, le storie narrate da Gesù sono in grado di mostrare nuove sfaccettature del proprio significato. È chiaro, comunque, che l'esposizione delle parabole oggi deve basarsi su una comprensione, la più accurata possibile, di ciò che Gesù voleva intendere; altrimenti si torna all'errore di considerarle illustrazioni di verità generali.

Lo studio delle parabole, grazie al contributo della linguistica e della semantica, ha dimostrato che esse non sono semplicemente modi per trasmettere informazioni in una forma attraente. Hanno una varietà di forme e funzioni. Molto spesso lo scopo è di scuotere l'uditorio, affinché veda le cose da un nuovo punto di vista e fungere da vero e proprio catalizzatore per introdurli in una situazione nuova. Dovevano spingere le persone a decidere sul proprio atteggiamento verso Gesù e il suo messaggio e portare così gli individui a una nuova relazione con lui. Sono state descritte (E. Fuchs) come "eventi linguistici": cioè, per loro tramite il Regno di Dio giunge agli uomini con promesse, giudizi, esigenze e doni.

L'interpretazione delle parabole deve focalizzarsi su questi accorgimenti. È un errore cercare l'intero Vangelo in una sola parabola: "Per esempio, è fuorviante affermare che la parabola del figlio prodigo contenga "il vangelo nel Vangelo" e dedurre da essa che la dottrina dell'espiazione non è essenziale per il cristianesimo; o supporre dalla storia del buon samaritano che il servizio pratico al nostro prossimo sia il tutto e il fine ultimo dell'essere cristiani." (R.V.G. Tasker, *The Nature and Purpose of the Gospels*, 1957, pp. 57s.) Non dovremmo neppure tentare di dedurre considerazioni etiche ed economiche dalle parabole quando questi aspetti sono di fatto irrilevanti. La parabola del fattore infedele (Luca 16:1–9) insegna che gli uomini devono prepararsi per il futuro; ma l'integrità del fattore (ossia se egli stava agendo in modo immorale o meno, si veda J.D.M. Derrett) non c'entra con la lezione principale. È futile sostenere che la parabola dei lavoratori della vigna (Matt. 20:1–16) riguardi il problema dei salari; essa illustra la benignità di Dio che si occupa degli uomini con generosità e non in base ai loro meriti.

III. Caratteristiche delle parabole

Gesù a volte traeva le illustrazioni per le sue parabole dalla natura, come nelle varie parabole riguardanti i semi e la loro crescita (Matt. 13:24–30; Mar. 4:1–9, 26–29, 30–32); a volte da consuetudini e avvenimenti della vita quotidiana, come nelle seguenti parabole: il lievito (Matt. 13:33), la pecora perduta e la moneta smarrita (Luca 15:3–10), l'uomo insistente (Luca 11:5–8) e le dieci vergini (Matt. 25:1–13); a volte da avvenimenti recenti (Luca 19:14); e a volte, da quelli che potrebbero essere considerati avvenimenti occasionali o verosimili, come nelle parabole del giudice iniquo (Luca 18:2–8), del fattore infedele (Luca 16:1–9) e del figlio prodigo (Luca 15:11–32). Lo stile varia dalla breve similitudine o metafora (Mar. 2:21–22; 3:23) alla descrizione di un evento tipico, o di una succinta narrazione di un avvenimento particolare (Luca 18:9–14).

A volte la lezione di una parabola risulta ovvia dal racconto stesso, come nella storia del ricco stolto, dove l'uomo benestante muore proprio nel momento in cui ha terminato i preparativi per mettersi a riposo in sicurezza e agiatezza (Luca 12: 16–21), ma anche qui la storia è "coronata" con l'asserzione: "Così è di chi accumula tesori per sé e non è ricco davanti a Dio". In altre occasioni il punto è dedotto tramite una domanda, cioè "Chi di loro dunque lo amerà di più?" (Luca 7: 42). Una parabola stessa può essere proferita in forma di domanda che invita l'ascoltatore a pensare come avrebbe agito, e poi trarre l'applicazio-

ne (Luca 11:5–8; 14:28–32). Talvolta Gesù stesso deduce il punto, a conclusione di un racconto (*p.e.* Matt. 18:23) oppure in risposta a una successiva richiesta di spiegazione (*p.e.* Matt. 15:15). Ma, più spesso, la storia è narrata senza aggiunte, e gli ascoltatori devono trarre le loro conclusioni. Perciò in Marco 12:12 i capi religiosi erano consapevoli che Gesù aveva narrato contro di loro la parabola degli agricoltori malvagi.

IV. Il regno di Dio

Molte delle parabole di Gesù si riferiscono al *Regno di Dio (*p.e.* Mar. 4:26, 30), in particolare alla sua natura, alla sua venuta, al suo valore, alla sua crescita, ai sacrifici che esso esige e così via. Naturalmente l'interpretazione di queste parabole dipende dal concetto che il singolo interprete ha del regno. I teologi, come A. Schweitzer, proponevano un'interpretazione radicale della speranza escatologica, credendo che Gesù prevedesse la venuta del Regno di Dio come un evento soprannaturale da avverarsi improvvisamente e catastroficamente nel futuro prossimo e usavano quest'approccio come chiave di lettura per scoprire il significato delle parabole del regno. Esse si riferivano alla crisi imminente profetizzata da Gesù. Persino le parabole che implicavano la crescita o il progresso erano considerate sotto questa luce. Per esempio, il significato della parabola del lievito era da cercare nel carattere repentino della lievitazione, non semplicemente nella sua normale azione (Matt. 13:33). I proponenti dell'escatologia "realizzata", come C.H. Dodd, secondo i quali il regno era pienamente giunto nel ministero di Gesù, interpretavano le parabole in termini di adempimento. La mietitura che si andava preparando nelle epoche passate era ormai giunta. Il seme di senape, seminato molto tempo prima, ormai era diventato un albero (Mar. 4:26–32).

Ambedue le interpretazioni sono unilaterali, poiché non tengono conto degli elementi tanto della speranza futura (Mar. 13:28–37) quanto dell'adempimento presente, realizzatisi nell'insegnamento di Gesù (Matt. 9:37–38; Giov. 4:35). Mentre Gesù certamente considerava il regno o la potenza sovrana di Dio presente nelle sue parole e nelle sue azioni, prevedeva anche un periodo, la durata del quale gli era sconosciuta (Mar. 13:32), durante il quale tale potenza si sarebbe manifestata nella comunità dei suoi discepoli che avrebbero costituito la sua chiesa universale. Il regno non si sarebbe manifestato nella sua pienezza fino a quando lui stesso non sarebbe venuto come Figlio dell'uomo in gloria. Le parabole del capitolo 4 di Marco suggeriscono un contrasto tra la scarsa risposta iniziale al suo insegnamento e il suo risultato finale. Molte delle parabole riguardano la grazia di Dio manifestata per mezzo di Gesù nel tempo presente e indicano l'inaugurazione della nuova era. Altre riguardano il modo in cui gli uomini devono vivere alla luce del regno, fino al suo compimento finale: devono essere perseveranti nella preghiera, perdonare gli altri, servire il prossimo, usare i doni che Dio ha affidato loro, essere liberi dalla cupidigia, restare vigili, essere servi fedeli, e ricordarsi che il loro giudizio finale sarà determinato dalla loro condotta attuale.

V. Lo scopo delle parabole

Alcuni hanno trovato Marco 4:10–12 molto difficile da comprendere. Il brano sembra suggerire che lo scopo di Gesù nelle parabole non fosse quello di illuminare gli ottenebrati, bensì rendere l'incredulo più incallito nella propria incredulità. È possibile, comunque, che la frase in Marco 4:12 (*cfr.* Matt. 13:13), che sembra esprimere l'intento, esprima in realtà la conseguenza. Le parabole di Gesù possono avere l'effetto di indurire l'incredulo, proprio come profetizzò Isaia facendo riferimento alla predicazione della Parola di Dio in generale. La verità è che le parabole di Gesù sono uniche. Le parabole di altri maestri possono essere considerate a prescindere dal maestro stesso, ma Gesù e le sue parabole sono inseparabili. Se non si comprende *lui*, non si possono comprendere le sue parabole: "A quelli che sono di fuori, tutto viene esposto in parabole" (Mar. 4:11); per loro l'*intero* ministero di Gesù, non solamente le parabole, rimane a livello di semplice storia e prodigio privo di significato più profondo. In questo brano il termine "parabole" assume quasi il significato di "enigmi". Perciò per gli uomini è possibile rifiutare l'invito, che si trova nelle parabole, a comprendere e a impegnarsi, e così la profezia di Isaia (Is. 6:9-10) trova adempimento proprio nelle parabole (*cfr.* Giov. 12:40 dove la stessa profezia è citata in riferimento all'incredulità dei giudei di fronte alle opere potenti di Gesù).

VI. Parabole nel Vangelo di Giovanni

In Giovanni 10:6 la parola *paroimian* (un modo per rendere *māšāl*, di solito tradotto "proverbio", *p.e.* in Prov. 1:1) è usata per descrivere l'allegoria del vero e falso pastore. In Giovanni 16: 25 la stessa parola si accosta al senso veterotestamentario di una "massima" difficile che necessita di ulteriori spiegazioni. Il vangelo di Giovanni sembra non contenere parabole del tipo che si trovano negli altri Vangeli, ma C.H. Dodd e A.M. Hunter fanno notare le molte brevi parabole che restano quasi nascoste in Giovanni (Giov. 3:8, 29; 4:35–38; 5:19–21; 8:35; 10:1–5; 11:9–10; 12:24,

35–36; 16:21). Né dovremmo lasciarci sfuggire le molte descrizioni “metaforiche” che Gesù usa a proposito di se stesso in questo Vangelo, *p.e.* “il buon pastore”, “la vera vite”, “la porta”, “la luce del mondo” e “la via, la verità e la vita”.

Bibliografia. G.V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, 1964; J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970; D.O. Via, Jr., *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, 1967; J.D. Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, 1973; J.R. Michaels, *Servant and Son*, 1981; R.H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*, 1981; H. Hendrickx, *The Parables of Jesus*, 1986; D. Wenham, *The Parables of Jesus*, 1989; C.L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, 1990. Per le parabole in Giov. Si veda C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963, tr. it. Brescia, 1983; A.M. Hunter, *According to John*, 1968. Sull'ermeneutica e le parabole, si veda A.C. Thiselton, *SJT* 23, 1970, pp. 437–468. **in it.** *GLAT*, 5, coll. 424–428; F. Hauck, *GLNT* 9: 519–568; *DIB*, pp. 1026–1028; C.H. Dodd, *Le parabole del regno*, Brescia, 1970; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, 2 ed., Brescia, 1973; L. Bracco, *Parabole del Signore*, Fossano, 1988; A. Kemmer, *Le parabole di Gesù*, Brescia, 1990; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, 2 ed., Roma, 2005. (R.V.G. Tasker, I.H. Marshall)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Ermeneutica; *Interpretazione biblica; *Vangeli

PARADISO

“Paradiso” è un termine preso in prestito dall'iraniano antico (*paridaēza*) e indica un giardino con un muro. Il termine gr. *paradeisos* di Genesis 2: 8 (LXX, che traduce l'ebr. *gan ʿēḏen*) è usato per la prima volta da Senofonte con riferimento ai giardini dei re persiani.

a) Nell'Antico Testamento

La parola ebr. *pardēs* compare in Neemia 2:8; Ecclesiaste 2:5; Cantico dei cantici. 4:13. La NVR la traduce “parco del re” in Neemia, “parco” in Ecclesiaste e “giardino” in Cantico dei cantici. Quindi, in nessun brano dell'AT la parola è usata in senso escatologico, significato che si sviluppò nel mondo tardo giudaico. Il termine paradiso (aram. *pardēsāʾ*) era usato per indicare epoche primordiali come età dell'oro (tedesco *Urzeit*) e più tardi per includere speculazioni fantasiose riguardo alla gloria e alla beatitudine di quei tempi. Vi venivano associate le aspettative di una meravigliosa epoca messianica futura. L'epoca di gloria futura sarebbe stata identica al giardino dell'Eden dei tempi primordiali. I giudei credevano inoltre che il paradiso esisteva da qualche parte anche nel presente, sebbene nascosto. Questo paradiso nascosto era il luogo in cui erano portate le anime dei patriarchi, degli eletti e dei giusti. Il paradiso antico, quello futuro e quello presente erano considerati identici.

b) Nel Nuovo Testamento

Nel NT il vocabolo paradiso (gr. *paradeisos*) ricorre solo tre volte (Luca 23:43; II Cor. 12:3; Apoc. 2:7). Il contesto mostra che il senso predominante corrispondeva allo sviluppo tardivo del concetto. In Luca 23:43 la parola “paradiso” è usata da Gesù per indicare il luogo nel quale vanno le anime immediatamente dopo la morte, *cfr.* il paradiso nascosto nel pensiero tardo giudaico. La stessa idea è presente nella parabola del ricco e di Lazzaro (Luca 16:19–31).

In II Cor. 12:2–4 Paolo scrisse in terza persona a proposito della sua esperienza di essere stato rapito in paradiso dove aveva udito parole ineffabili (gr. *arrhēta rēmata*). In questo caso il paradiso corrisponde al “terzo cielo glorioso, forse lo stesso di Luca 23:43. L'unico brano dove “paradiso” è usato con un senso escatologico è Apocalisse 2: 7. Cristo promette che darà il paradiso in dono a colui che vince. La gloria del paradiso presente si manifesterà in modo più pieno nel compimento finale. L'idea di un giardino di Dio nel mondo a venire è molto presente negli ultimi capitoli dell'Apocalisse. I simboli dell'albero della vita, dell'acqua della vita, e dei dodici tipi di frutto testimoniano tutti della gloria del paradiso a venire (Apoc. 22).

Bibliografia in it. *GLNT*, 9:577ss.; *DPL*, pp. 242–246; B. Hemelsoet, *Il paradiso nella Bibbia*, Bari, 1969; A.T. Lincoln, *Paradiso ora e non ancora*, Brescia, 1985. (F.C. Fensham)

*Cielo; *Escatologia; *Giudizio

PARAN

Territorio desertico nel centro orientale della penisola del Sinai, a nord–est del Sinai tradizionale e a sud–sud–est di Cades, con l'Araba e il golfo di Aqaba come limite orientale. Agar e Ismaele giunsero in questo deserto dopo l'espulsione dalla famiglia di Abraamo (Gen. 21:21). Gli israeliti l'attraversarono dopo l'esodo dall'Egitto (Num. 10: 12; 12:16), e fu da qui che Mosè inviò le spie per esplorare la terra di Canaan (13:3, 26). Il deserto fu attraversato anche dall'edomita Adad durante la sua fuga verso l'Egitto (I Re 11:18).

I Samuele 25:1 narra che Davide andò nel de-

serto di Paran alla morte del profeta Samuele, ma in questo caso possiamo intendere, basandoci sul greco, "deserto di Maon". El–Paran, che figura in Genesi 14:6, è situato sul confine del deserto, forse corrisponde a Elat. Il monte Paran del canto di Mosè (Deut. 33:2) e di Abacuc 3:3 probabilmente era una vetta in una catena montuosa sulla sponda ovest del golfo di Aqaba. (R.A.H. Gunner)

*Sin

PARBAR

Stanza o entrata parzialmente coperta, o ancora edificio o recinto, a ovest nel Tempio, dove facevano la guardia i portinai (I Cro. 26:18), forse usato per i rifiuti sacrificali. Potrebbe corrispondere all'"edificio" visto da Ezechiele (41:12) e con il termine in II Re 23:11, associato al pers. *parwār* ("luogo illuminato"; LXX *pharoureim*). L'ubicazione della casa di Netan–Melec è tradotta "nel *parwārim*", NVR "recinto". Il significato preciso del termine di origine non ebraica è incerto. Esso è stato associato a un *parbar* in lingua aram.–lidia che descrive un'anticamera aperta di una tomba ritrovata a Sardi. (D.J. Wiseman)

PARENTE

Si veda *parentela.

PARENTELA

Israele in origine era un popolo di natura tribale. L'idea non è mai andata completamente perduta, sebbene col passare dei secoli le caratteristiche siano diventate meno evidenti, fino a essere oggi quasi scomparse (come è avvenuto per i clan della Scozia). Molti rapporti di parentela delle famiglie d'Israele vanno intesi in termini di costumi tribali. La parentela consisteva fondamentalmente nel possesso dello stesso sangue ed era più forte alla sua origine, nella casa del capostipite, ma non scompariva nei rapporti di parentela più lontani. A capo della famiglia (*mišpāḥâ*) stava il padre (*'āḇ*), termine che esprimeva consanguineità e autorità. Il padre fondava la casa del padre (*bêṯ 'āḇ*), che era l'unità più piccola di una tribù; ma la forte coesione della famiglia si estendeva verso l'alto dal padre ai padri, e verso il basso dal padre ai figli e alle figlie. Per cui il termine famiglia potrebbe significare la casa del padre (*bêṯ 'āḇ*), e anche la casa dei padri (*bêṯ 'āḇôṯ*). In verità, talvolta tutto Israele era chiamato famiglia.

Un esempio delle parentele tribali che è più o meno contemporaneo ai patriarchi, viene dalla società del periodo medio dell'Età del Bronzo dell'area di *Mari sull'Eufrate. Qui, popolazioni semi–nomadi e comunità urbane dello stesso ceppo vivevano fianco a fianco. I pastori dei villaggi non erano dediti alla razzia ma erano allevatori di pecore che spostavano periodicamente i loro accampamenti in cerca di acqua e pascoli, abitando in tende ma talvolta insediandosi. Queste tribù erano organizzate in "case paterne" o "famiglie" (*bit abim*; *cfr.* *bêṯ 'āḇ* in Genesi 12:1). Diversi studi recenti forniscono confronti dettagliati fra Mari e la società patriarcale. I testi di Mari forniscono evidenza letteraria per un simile confronto.

Anche il termine fratello (*'āḥ*) significa varie cose. Nel suo significato più semplice si riferisce a coloro che avevano gli stessi genitori. Nella società poligama d'Israele c'erano molti fratelli che avevano in comune solo il padre. Anche questi erano fratelli, sebbene la fratellanza non fosse la stessa di coloro che avevano anche la stessa madre. Pertanto in Genesi 42:3–4 ci sono due tipi di fratelli: il fratello carnale e il fratellastro. Il primo era identificato dall'espressione "suo fratello, Beniamino, figlio di sua madre" (43:29). Tuttavia, il termine si estendeva fin dove ci si sentiva consanguinei. Dovunque c'era una famiglia c'erano fratelli, in quanto tutti erano titolari di consanguineità (Gen. 24:4, 27,38; Giu.14:3). A volte tutti gli israeliti venivano chiamati fratelli (Es. 2:11; Lev. 10:6; II Sam. 19:41–42).

C'erano dei limiti al grado di parentela consentito quando un uomo andava a cercare moglie. Abraamo avrebbe cercato una moglie per suo figlio Isacco fra i suoi parenti (*mišpāḥâ*), e nella casa di suo padre (*bêṯ 'āḇ*), non fra le figlie di Canaan (Gen. 24:38,40). Essa doveva essere della stessa carne e dello stesso sangue, ma non poteva essere una parente stretta come una sorella, una madre, una figlia di sorella, *ecc.* Le categorie proibite sono indicate in Levitico 18.

Erano posti obblighi significativi riguardo ai parenti; fra i più importanti possiamo citare i seguenti: nel caso di una donna sposata, che normalmente avrebbe avuto il privilegio di partorire il figlio–erede di suo marito, allorquando interveniva una morte prematura di quest'ultimo, senza che ci fosse un figlio, entrava in vigore la legge del *matrimonio levirato (Lat. *levir*, "fratello del marito") di modo che, all'uomo che era morto "senza un nome in Israele", era data una progenie dal suo parente prossimo (Deut. 25:5–10). Il libro di Rut è un buon esempio di questa procedura.

Inoltre, per quanto riguarda l'eredità, la proprietà di un uomo era normalmente passata a suo figlio o ai suoi figli. In mancanza di figli maschi, era passata alle figlie e poi ai propri fratelli, ai fra-

telli di suo padre e infine al suo parente più prossimo (Num. 27:1–11). Un parente aveva poi l'obbligo di riscattare la proprietà di un altro congiunto che era caduta nelle mani dei creditori (Lev. 25: 25–28).

Nel caso particolare in cui la vita di un uomo fosse stata tolta da qualcun altro, dal momento che questo era parte della vita della famiglia, il figlio, il fratello, o il parente più prossimo, aveva l'obbligo di vendicarlo (*cfr.* Gen. 9:5–6). Dove il vincolo di parentela finisce non c'è più alcun vendicatore (*gō'ēl*).

Bibliografia. W.G. Dever, "Palestine in the Second Millennium BC: The Archaeological Picture", a cura di J.H. Hayes e J. Maxwell Miller, *Israelite and Judaean History*, pp. 70–120, con una buona bibliografia; D. Jacobson, *The Social Background of the Old Testament*, 1942; L. Kohler, *Hebrew Man*, 1956, pp. 75ss.; A. Malamat, "Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions", *JAOS 82*, 1962, pp. 143–150; *idem*, "Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel", a cura di J.R. Kupper, *La civilization de Mari*, XV Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 1967; J. Pedersen, *Israel* I–II, 1926, pp. 49, 52, 58ss., 284ss.; C.R. Taber, "Kinship and Family", *IDBS*; F.I. Andersen "Israelite Kinship Terminology and Social Structure", *Bible Translator* 29 (1969): 29–39, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 442–450; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (J.A. Thompson)

*Famiglia; *Vindice di sangue

PAROLA

Nell'AT "la Parola (*dābār*) di Dio" è un'espressione usata 394 volte per indicare la comunicazione che Dio rivolge agli uomini, sotto forma di comandamento, profezia, avvertimento o incoraggiamento. La formula usuale è "la Parola di Yahweh fu rivolta (*lett.* "fu") a ...", ma talvolta la parola è "vista" a mo' di visione (Is. 2:1; Ger. 2: 31; 38:21). La parola di Yahweh è un'estensione della personalità divina, rivestita di divina autorevolezza, e deve essere ubbidita da angeli e uomini (Sal. 103:20; Deut. 12:32); essa dimora in eterno (Is. 40:8) e, una volta pronunciata, non può ritornare a Dio inadempiuta (Is. 55:11). Nel Salmo 119 il termine è usato come sinonimo della legge (*tôrâ*) di Yahweh; dove si riferisce a un messaggio scritto invece che parlato.

Nel NT "parola" traduce due vocaboli, *logos* e *rhēma*, di cui il primo è adoperato supremamente per indicare il messaggio del vangelo cristiano (Mar. 2:2; Atti 6:2; Gal. 6:6), sebbene anche il secondo trasmette lo stesso significato (Rom. 10: 8; Ef. 6:17; Ebr. 6:5; *ecc.*). Il Signore parlava della Parola di Dio (nella parabola del seminatore, Luca 8:11; si vedano anche Mar. 7:13; Luca 11: 28), ma nei Vangeli sinottici egli usa sempre il plurale per riferirsi al proprio messaggio ("le mie parole", Matt. 24:35 e brani paralleli; Mar. 8:38; Luca 24:44). Nel quarto Vangelo, tuttavia, spesso troviamo "la mia parola" al singolare. Per la chiesa primitiva, la parola era un messaggio rivelato da Dio in Cristo, che doveva essere predicato, insegnato e ubbidito. Era la Parola della vita (Fil. 2: 16), della verità (Ef. 1:13), della salvezza (Atti 13: 26), della riconciliazione (II Cor. 5:19) e della croce (I Cor. 1:18).

Bibliografia. H. Haarbeck *et al.*, in *NIDNTT* 3, pp. 1078–1146, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 96–144; A. Debrunner *et al.*, in *GLNT* 6:199–400; R. Pache, *L'ispirazione e l'autorità della* Bibbia, Roma, 1978; L. Alonso Schokel, *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Brescia, 1987; P. Ricoeur, *Testimonianza Parola e Rivelazione*, Bologna, 1997. (J.B. Taylor)

*Ispirazione; *Legge; *Logos; *Profezia; *Rivelazione

PARPAR

("Rapido"). Uno dei due "fiumi di Damasco" dei quali si vantò Naaman (II Re 5:12). Lungo 64 km., è uno degli affluenti dell'*Abana o Barada e scorre verso oriente dal monte Ermon, poco a sud di Damasco. Attualmente si chiama "Awaj".
(J.D. Douglas)

PARTI

La Partia, è una regione a sud–est del Mar Caspio, parte dell'impero persiano conquistato da Alessandro Magno. A metà del III sec. a.C. Arsace condusse i parti in rivolta contro i loro dominatori seleucidi (macedoni), e i successori di Arsace col tempo estesero l'impero dall'Eufrate all'Indo. Il loro uso esclusivo di arcieri a cavallo li rese un formidabile nemico, come i romani scoprirono a loro spese. All'inizio del I secolo d.C. i parti spostarono la loro capitale da Ecbatana a Ctesifonte e cercarono di ravvivare gli elementi iraniani della loro civiltà alle spese di quelli greci. I parti erano governati da un'aristocrazia di proprietari terrieri. Questi controllavano il commercio redditizio con l'estremo oriente. La loro religione era il mazdeismo iraniano, ma erano in generale tolleranti verso le religioni degli altri po-

poli. La Partia fu una delle zone in cui vennero deportati gli israeliti e, secondo Giuseppe Flavio, i loro discendenti continuavano a parlare un dialetto aramaico e ad adorare il vero Dio, inviando la tassa al tempio di Gerusalemme. Di conseguenza i "parti" presenti a Gerusalemme nel giorno della Pentecoste (Atti 2:9) potevano essere semplicemente israeliti provenienti da quella regione ("lingua" nel v.8 può tradursi ugualmente "dialetto"); ciò non esclude che ci fossero dei proseliti parti con loro.

Bibliografia. N.C. Debevoise, *Parthia*, 1938; M.A.R. Colledge, *The Parthians*, 1967, **in it.** M.A.R. Colledge, *L'impero dei parti*, Roma, 1979. (K.L. McKay)

PARVAIM

Località da cui proveniva l'oro usato per ornare il tempio di Salomone (II Cro. 3:6). La localizzazione è difficile. Alcuni suggeriscono Farwa nello Yemen. Gesenio, identificandola con il sanscrito *parvam*, lo ritiene un termine generico per le regioni orientali (*Ofir). (J.D. Douglas)

PASCUR/PASUR

Questo nome è probabilmente di origine egiziana: ebr. ***paš–ḥûr*** dall'egiz. *p(') š(rin)Ḥr*, "il figlio (de) (il dio) Horo; *cfr.* S. Ahituv, *IEJ* 20, 1970, pp. 95–96. **1**. Pascur figlio di Immer, sacerdote capo, sovrintendente della casa del Signore, nel regno di Sedechia o prima, che mise Geremia in ceppi e per il quale Geremia profetizzò l'esilio a Babilonia (Ger. 20:1–6). **2**. Pascur figlio di Malchia. Inviato dal re Sedechia per consultare Geremia (Ger. 21: 1), era fra quelli che incarcerarono il profeta nella cisterna fangosa del figlio del re Malchia (forse il padre di Pascur) (Ger. 38:1–13). Forse da identificare con il capo di una famiglia sacerdotale di cui alcuni membri furono esiliati a Babilonia. Alcuni discendenti di questa famiglia tornarono a Gerusalemme con Zorobabele (Esd. 2:38; *cfr.* Nee. 7: 41); sei di loro dovettero ripudiare le mogli straniere (Esd. 10:22). Altri, fra cui Adaia, si offrirono spontaneamente per rioccupare Gerusalemme all'epoca di Neemia (Nee. 11:12; forse l'Adaia di I Cro. 9:12). **3**. Pascur padre di Ghedalia. Il figlio Ghedalia era fra quelli che imprigionarono Geremia nella cisterna di Malchia (Ger. 38:1–13); si veda sopra **2**. Questo Pascur potrebbe corrispondere al Pascur di **1** o **2**. **4**. Pascur, sacerdote, fra coloro che apposero il proprio sigillo al patto che seguì la lettura della legge da parte di Esdra (Nee. 10:3). (K.A. Kitchen)

PASQUA

La Pasqua di Esodo 12 riguarda: 1) l'avvenimento storico della liberazione di Israele dalla schiavitù d'Egitto; 2) la successiva festa annuale istituita in commemorazione di quell'evento (*Mishnah Persaim* 9:5). Strettamente collegate a queste, sebbene distinte, sono: 3) la proibizione del *lievito, simbolo della fretta di quella notte indimenticabile dell'esodo, e 4) la susseguente consacrazione dei primogeniti, con offerte obbligatorie, che commemoravano i primogeniti divinamente risparmiati nelle case asperse di sangue. Mosè molto probabilmente adattò riti antichi, poiché quella degli azzimi è una festa rurale, e quella della Pasqua è una festa nomade e pastorale (*EBr*, 1974, Makropaedia, vol. l0, pp. 219-220). La Pasqua può avere legami originali con la circoncisione, con il demonismo, con il culto della fertilità o con l'oblazione per i primogeniti (*cfr.* H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 1967, pp. 47ss.). Fino al 70 d.C., la Pasqua fu celebrata a Gerusalemme, in tutte le case e in piccoli gruppi; l'agnello era macellato secondo il rituale nei recinti del tempio. Dopo la distruzione del tempio e della nazione giudaica, inevitabilmente la Pasqua diventò una cerimonia domestica.

I *samaritani sul monte Garizim osservano meticolosamente il loro antico rituale annuale della Pasqua, in stretta conformità al Pentateuco, ritenendo la Pasqua e gli azzimi entità completamente separate. Diversamente dagli ebrei di oggi, essi sacrificano ancora l'agnello. Oggi adoperano i pendii del Garizim in quanto la cima del monte è contaminata da un cimitero musulmano (*EBr*, Mikropaedia, vol. 4, p. 494). Sostengono la loro prassi basandosi su una variante di Deuteronomio 27:4, dove "Garizim" appare al posto di "Ebal", e applicando a Garizim , anziché a Sion, le istruzioni di Deuteronomio 12:5, 14; e 16:16.

Per qualche tempo ci fù un tempio samaritano sul monte Garizim (*cf.* R. de Vaux, *Ancient Israel*, E.T. 1961, pp. 342s., tr. it. Genova, 1964), sebbene le date precise siano controverse (*cfr.* anche John Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, 1964, *passim*).

I. Nell'Antico Testamento

Esodo 12, il naturale punto di partenza per questo studio, suggerisce le seguenti considerazioni generali.

1. Pasqua (ebr. ***pesaḥ***) proviene da un verbo che significa "passare oltre", nel senso di "risparmiare" (Es. 12:13, 27, *ecc.*). Questo si addice al fatto che Dio letteralmente passò oltre le case israelite asperse di sangue, mentre colpì quelle

egiziane. Il termine è usato sia per la cerimonia, sia per la vittima sacrificale. *BDB* fa riferimento a un altro verbo con la medesima radice, che significa "zoppicare", il che ha dato luogo a teorie alternative (*cfr.* T.H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*, 1949, pp. 23–25); ma *KB* modifica questa conclusione.

2. Abib, successivamente chiamato Nisan, il mese delle spighe in maturazione è quello della prima Pasqua; in onore di ciò fu costituito il primo mese dell'anno ebraico (Es. 12:2; Deut. 16:1; *cfr.* Lev. 23:5; Num. 9:1–5; 28:16).

3. La vittima pasquale era un agnello, come si pensa generalmente? In Deuteronomio 16:2 la scelta dell'animale risulta più ampia; in Esodo 12 la definizione dell'animale dipende dall'esegesi. *BDB* limita la parola ebr. *śeh* (v. 3) alle categorie di pecora e capra, a prescindere dall'età; KB circoscrive ulteriormente ad agnello o capretto. Si discute sul significato della frase ***ben–šānâ*** (v. 5), *lett.* "maschio di un anno". Alcuni pensano a un animale di età di fra i 12 e i 24 mesi, cioè maturo (*cfr.* Gesenius–Kautzsch–Cowley, *Hebrew Grammar*, sezione 128 v; G.B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, pp. 345–351). Ma l'esegesi tradizionale, che considera 12 mesi come età massima e non minima, non è affatto diminuita. Il Talmud sembra restringere la legittimità della vittima pasquale agli ovini, seguendo Esodo piuttosto che Deuteronomio (*cfr. Menahot* 7:6, con l'insegnamento della Gemara). La scelta dell'agnello o della capra (o capretto), è indicata diverse volte (*Pesahim* 8:2; 55b; 66a), anche se l'evidenza suggerisce soprattutto una certa preferenza per l'agnello (*Shabbath* 23:1; *Kelim* 19:2; *Pesahim* 69*b*; *ecc.*). *Pesahim* 9:7 esclude un animale femmina o un maschio che ha passato l'età di 2 anni, il che favorisce l'ipotesi che un anno significhi da 12 a 24 mesi. Tuttavia *Parah* 1: 4 dichiara categoricamente che un'offerta pasquale è valida dall'ottavo giorno di vita. Se l'uso di un agnello non può essere dimostrato con certezza dalla Scrittura o dal Talmud, rimane il fatto che questa ha acquisito un forte credito consuetudinario. È interessante e significativo che a tutt'oggi i samaritani, seguendo antichi precedenti, sacrificano un agnello sui pendii del monte Garizim.

4. Nella notte della Pasqua in Egitto gli architravi e gli stipiti laterali di tutte le porte delle case israelite furono spruzzati (alcuni sostengono in modo apotropaico) con il sangue della vittima. Il sangue fu portato in un catino, ebr. ***sap̄***, v. 22 (che potrebbe anche significare "soglia"), e spruzzato con l'issopo, le foglie della pianta di maggiorana, emblema di purezza. Si veda ulteriormente N.H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, pp. 21ss.

5. La frase di Esodo 12:6 "tra le due sere" ("al tramonto" anche Es. 16:12; Lev. 23:5; Num. 9:35, 11) è stata interpretata in due modi diversi, secondo la prassi della comunità. Si riferisce o al periodo che va dalle quindici al tramonto, come sostenuto dai farisei (*cfr. Pesahim* 61a; Giuseppe Flavio, *Bell.* 6.423); o, come sostengono i Samaritani e altri, al periodo tra il tramonto e il buio. Il primo orario, come fa notare Edersheim, permette più tempo per la macellazione degli innumerevoli agnelli, e quindi è più probabile.

6. Esodo 12:43–49 esclude la partecipazione dei gentili alla Pasqua, ma naturalmente non quella dei proseliti, obbligati a uniformarvisi pienamente.

Tutto il dramma e il significato profondo di Esodo 12 si concentra nelle diciassette, pregnanti parole greche del v. 28 di Ebrei 11.

La Pasqua di Deuteronomio 16 differisce per aspetti importanti, anche se secondari, da quella di Esodo 12. Scompare l'enfasi sul sangue e una cerimonia essenzialmente familiare diventa un sacrificio più formale in un santuario centrale con una più ampia scelta di vittime. Inoltre il v. 7 stabilisce di bollire, al posto di arrostire, l'animale; la festa di Pasqua e quella del Pane azzimo, qui definito il pane d'afflizione, sono più integrate che non in Esodo. Si tratta di uno sviluppo, non di una contraddizione: l'evento diventa istituzione; quest'ultima si avvicina maggiormente alla descrizione neotestamentaria della Pasqua. Non è necessario ipotizzare un lungo lasso di tempo tra due le prescrizioni veterotestamentarie; le circostanze diverse presupposte in Deuteronomio potevano essere state previste profeticamente durante il periodo nel deserto. Successivamente è documentata l'istituzione di una seconda Pasqua, celebrata un mese più tardi, per coloro che, all'epoca della prima, erano impuri (Num. 9:1–14).

Durante la conquista la Pasqua fu celebrata nelle pianure di Gerico (Gios. 5:10). Nei riti di Ezechia (II Cro. 30:1–27) e Giosia (II Cro. 35: 1–19), il tempio di Gerusalemme è considerato il luogo adatto per la celebrazione della Pasqua. La cerimonia di Ezechia segue le indicazioni di Numeri 9:6–14 dal momento che il popolo non era riunito a Gerusalemme e i sacerdoti non erano in stato di purezza nella prima data. Nel breve riferimento di Ezechiele (45:21–24) questi annuncia la Pasqua nel tempio ideale. I tre punti di interesse sono la completa partecipazione del capo secolare, un'offerta per il peccato e la totale trasformazione da celebrazione familiare in cerimonia pubblica. Le vittime descritte includono tori, montoni e capretti. Le prescrizioni di Deuteronomio sono notevolmente ampie, ma non inclu-

dono nuovi modelli di pensiero.

La prassi giudaica nell'ultimo periodo del tempio erodiano è rispecchiata nel trattato *Persahim* della Mishnah. Il popolo si riuniva a gruppi nel cortile esterno del tempio per scannare le vittime pasquali. I sacerdoti stavano su due file; in una fila ognuno aveva un catino d'oro, nell'altra ognuno aveva un catino d'argento. Il catino per la raccolta del sangue delle vittime passava di mano in mano sino alla fine della fila dove l'ultimo sacerdote gettava il sangue sull'altare nel modo rituale. Tutto questo si faceva cantando l'*Hallel* (Sal. 113—118). I gruppi erano di solito unità familiari, ma erano possibili altri legami, come quello che legava il nostro Signore e i suoi discepoli.

II. Nel Nuovo Testamento

All'epoca del NT tutti i maschi israeliti dovevano presentarsi a Gerusalemme tre volte l'anno, per le feste della Pasqua, delle Settimane o Pentecoste, e dei Tabernacoli. A volte anche i giudei della diaspora vi partecipavano; la popolazione di passaggio nella città santa (*cfr.* l'adunanza della Pentecoste in Atti 2) poteva ammontare a circa 3.000.000 secondo Giuseppe Flavio (*Bell.* 6.425), cifra ridotta più realisticamente a 180.000 da J. Jeremias (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, pp. 83s., tr. it. Roma, 1989). Dopo la ricerca del lievito proibito e altri meticolosi preparativi (*cfr.* Mar. 14:12–16 e paralleli), i commensali si adagiavano e consumavano la cena pasquale. Essa comprendeva gli elementi simbolici dell'agnello arrostito, il pane azzimo, le erbe amare, alcuni condimenti secondari e quattro coppe di vino distribuite in quattro momenti specifici. Si osservava minuziosamente il rituale del lavaggio delle mani. La tavola veniva sgombrata prima della seconda coppa di vino; si raccontava la storia della Pasqua in Egitto e dell'esodo seguendo l'impostazione del dialogo tra padre e figlio (o chi ne faceva le veci). Poi si riportavano le pietanze, era cantata una parte dell'*Hallel*, a cui seguiva la seconda coppa di vino. Dopo di che si spezzava il pane. Durante l'Ultima Cena, probabilmente fu a questo punto che Giuda ricevette il boccone, e uscì nella notte per tradire il proprio Maestro (Giov. 13:30). In quella notte fatale, si può supporre che l'istituzione della Cena del Signore fu associata alla terza coppa di vino. Con la conclusione dell'*Hallel* (*cfr.* Matt. 26:30) si prendeva la quarta coppa. Si presume quindi che l'istituzione della Cena coincidesse con la Pasqua prescritta dalla legge, nonostante il dubbio di alcuni commentatori. Per esempio, A. Plummer (*Luke*, *ICC*, 1896, pp. 491s.), ipotizza una pasqua anticipata, 20 ore prima del momento in cui l'agnello era scannato, sostenendo che in quel momento Gesù stesse morendo, o fosse già morto. Altri suggeriscono che si trattasse di un *qiddush* pasquale, ovvero di un pasto rituale di purificazione in vista della Pasqua. J.N. Geldenhuys sostiene che questa cena era proprio la Pasqua, che si tenne nel quattordicesimo giorno di Nisan, giorno precedente la crocifissione, e quindi che non esista contraddizione fra i sinottici e il quarto Vangelo quando i relativi brani sono letti in modo corretto. Egli sostiene che la passione sia da datata il 6 aprile *ca.* del 30 d.C. Varianti di questa ipotesi sono proposte in altri commentari.

Dal NT riceviamo il simbolismo espresso nella frase "la nostra pasqua, Cristo". Abbiamo visto che l'agnello, anche se non sempre prescritto, tradizionalmente si rifaceva a un'usanza ampiamente documentata. È stabilito in Esodo 12:46 e Numeri 9:12 che nessun osso della vittima pasquale doveva essere rotto. Questo piccolo dettaglio fu adempiuto, in modo tipologico, quando Gesù morì crocifisso (Giov. 19:36).

Dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., finì completamente qualsiasi possibilità di scannare una vittima nel modo rituale e la Pasqua giudaica ritornò a essere la festa familiare che era stata nell'antichità. Mentre la chiesa e la sinagoga alla fine presero strade separate, l'usanza di celebrare la Pasqua sarebbe continuata per un certo periodo tra alcuni cristiani, particolarmente nell'ambito del cristianesimo giudaico. Ma la Cena del Signore prese il posto del rito religioso ebraico.

Bibliografia. Oltre alla bibliografia citata nell'articolo, si veda anche J. Jeremias, *SB*, 4. 1, pp. 41–76; R.A. Stewart, "The Jewish Festivals", *EQ* 43, 1971, pp. 149–161; G.B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, pp. 337–397; A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Services as they were in the Time of Jesus Christ*; J.B. Segal, *The Hebrew Passover from Earliest Times to A.D. 70*, 1963; B. Bokser, *Brev*, 1987; pp. 24–33; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 181–185; J. Jeremias, *GLNT*, 9:963–984; B. Schaller, *DCBNT* pp. 638–640; *DIB*, p. 1032; *ER* 6, *s.v.* "Pasqua ebraica", pp. 501–503; P. Benoit, *Passione e resurrezione del Signore*, Torino, 1967; J. Jeremias, *Gerusalemme nel tempo di Gesù*, 1969; R.E. Brown, *La morte del Messia*, Brescia, 1999; J.R.W. Stott, *La croce di Cristo*, GBU, Chieti, 2001; R. Meynet, *La Pasqua del Signore*, Bologna, 2002. (R.A. Stewart)

*Agnello di Dio; *Croce; *Esodo; *Festa

PASQUA CRISTIANA

Nel II sec. d.C. e in seguito vi furono diversissime opinioni e grandi dibattiti sulla data della pasqua cristiana; le chiese dell'Asia minore seguirono a lungo il calcolo "quartodecimano", per il quale questa era festeggiata regolarmente il 14 di Nisan, mentre a Roma e altrove si seguiva un calendario per il quale la passione era festeggiata ogni anno di venerdì e la risurrezione di domenica. Alla fine prevalse questo secondo modo di fare. (F.F. Bruce)

*Esodo; *Festa

PASSIONE

1. In Atti 1:3 "passione" traduce *pathein* (CEI e Paol.) con riferimento alla sofferenza e alla morte di Cristo. Altrove, lo stesso vocabolo è tradotto "soffrire" o "patire" (*p.e.* Luca 17:25; 24:26; Atti 17:3; Ebr. 13:12 *ecc.*). **2.** In Giacomo 5:17, la NVR usa "passione" per tradurre il gr. ***homoiopathēs***, "di uguale natura". **3.** Nel suo significato negativo, "passione" traduce *pathos* in Romani 1:26; Colossesi 3:5; I Tessalonicesi 4:5. Anche ***pathēmata*** (una parola che abitualmente ha il significato di "sofferenze"), in Romani 7:5 e Galati 5:24 porta il senso negativo di "desideri malvagi". Una parola analoga, *epithymia*, è tradotta "desiderio" o "bramosia" in senso negativo (*p.e.* Gal 5:16, 24, pl.). (P. Ellingworth)

*Concupiscenza

PASTI

I. Fonti non bibliche

Quella che probabilmente è la scena del banchetto più antica del mondo è stata preservata su un siggillo cilindrico in lapislazzuli ritrovato a Ur in Mesopotamia. Conservato oggi nello *University of Philadelphia Museum*, risale al periodo della regina Shub–ad (2600 a.C. *ca.*). La scena presenta un pranzo in cui gli ospiti del re sono seduti su bassi sgabelli e sono serviti con brocche di vino da attendenti che indossano tuniche di vello. L'intrattenimento musicale è provveduto da un suonatore d'arpa, mentre altri attendenti si servono di ventagli per cercare di rinfrescare gli ospiti nell'atmosfera calda della Mesopotamia.

Scene simili di artisti babilonesi, risalenti a periodi diversi, sono state conservate, tra cui una delle piu interessanti è un ampio bassorilievo assiro. Vi si vede il re Assurbanipal che mangia con sua moglie nel giardino del palazzo reale a Ninive. Il re con il capo reclino sul poggiatesta di un divanetto da pranzo sta portando alle labbra una tazza di vino. Anche sua moglie sta bevendo da una raffinata tazza, ma lei è seduta su una piccola sedia che ha un ripiano basso a forma di un appoggiapiedi. Come nel caso dell'artefatto di Ur, gli attendenti sono ritratti in piedi pronti a rinfrescare i commensali con i ventagli e scacciare via insetti noiosi. Il rilievo mostra strumenti musicali posti sul terreno dietro alcune viti e piante di palma, pronti per essere adoperati dai musicisti di corte.

Il primo menù dettagliato di cui abbiamo qualche traccia risale a una festa data da Assurnasirpal II alla dedicazione del suo nuovo palazzo di Nimrud. Vi fu la partecipazione di 69.574 persone e la festa andò avanti per 10 giorni. I dettagli sono stati posti in un monumento eretto nell'879 a.C. (si veda *IBA*, fig. 43).

II. Indicazioni bibliche

a) I banchetti

Il tipo di sfarzo indicato sopra, carattersitico della Mesopotamia antica, era di gran lunga superato dalla squisitezza e dalla competenza culinaria rilevata nei pasti regali dell'antico Egitto. Pitture murarie di tombe e di altri edifici hanno fornito notevoli prove dello splendore di una celebrazione quale, per esempio, la festa di palazzo per il compleanno del Faraone ai tempi di Giuseppe (Gen. 40:20). In tali occasioni gli ospiti, elegantemente imparruccati e profumati, sedevano in divani vicini a tavoli bassi. Il cibo comprendeva diversi tipi di cacciaggione arrostita, verdure, manzo arrosto, una grande scelta di pasticceria e numerosi dolci. Le bevande più popolari comprendevano birra d'orzo, e vino. Le rappresentazioni sulle pareti delle tombe mostrano servi che trasportano ampi contenitori di vino, e che porgono agli ospiti dei tubi piegati in vetro, da immergere in questi contenitori. Gli ospiti bevevano fino a essere inebriati e cadere a terra accanto ai divani su cui erano stati seduti.

Nel libro di Ester sono conservate informazioni sulle abitudini dei banchetti persiani del V sec. a.C., perché questo libro descrive non meno di cinque di queste occasioni festive a Susa. La prima era una festa lunghissima che durava 180 giorni, data dal re in onore dei principi medi e persiani (Est. 1:3–4). Era seguita da un banchetto di 7 giorni tenuto nei giardini reali, al quale era invitato tutto il personale del palazzo. Gli ospiti erano protetti dai raggi solari con teli di color azzurro, verde e bianco, i colori della corte persiana, mentre le poltrone per mangiare erano intarsiate d'oro e d'argento (1:5–8). Le altre feste menzionate comprendevano una per il palazzo delle donne (1:9), la festa matrimoniale della regina Ester (2:

16–18), il convito dato ad Assuero e Aman (5:4; 7:1–8) e la festività conosciuta con il nome di Purim (9:1–32).

Per contrasto, i pranzi nei palazzi ebrei furono austeri fino al tempo di Salomone. Ospiti e invitati erano numerosi anche al tempo di Saul, e chi rifiutava un invito a cena da parte del re poteva attirarsi addosso la sua ira (I Sam. 20:6). La generosità di Davide è nota in quanto egli accolse alla sua mensa Mefiboset, il figlio disabile di Gionatan (II Sam. 9:7). Salomone imitò i monarchi delle nazioni vicine nello sfarzo e nello splendore delle sue feste. È stato suggerito che probabilmente i pranzi estivi erano serviti a Salomone in un qualche suo giardino, come quello menzionatio nel Cantico dei Cantici.

Nella corte reale di Samaria la regina Izebel dava da mangiare a un seguito di 400 profeti di Astarte e a 450 profeti di Baal (I Re 18:19). La povertà della Giudea post–esilica contrastava enormemente con il vitto di Neemia, il governatore. Egli dava da mangiare a 150 giudei, oltre ad altri ospiti, e i pasti quotidiani comprendevano sei agnelli, un bue, pollame vario, frutta e vino (Nee. 5:17–19).

b) I pasti dei lavoratori

La condizione delle classi lavoratrici ai tempi biblici, però, era molto diversa. Il giorno iniziava presto, e invece di fare una colazione formale, i lavoratori portavano con sé, nelle loro cinture o in altri contenitori, piccole pagnotte, formaggio di latte di capra, fichi, olive e cose simili, da mangiare mentre arrivavano al posto di lavoro. Sembra che gli egiziani consumassero il loro pasto principale a mezzogiorno (Gen. 43:16), ma i lavoratori ebrei in generale si accontentavano di un pasto frugale e di un periodo di riposo (Rut 2:14). L'astinenza da questo pasto frugale era segno di digiuno (Giu. 20:26; I Sam. 14:24). La cena, il pasto più importante del giorno, aveva luogo a lavoro quotidiano concluso (Rut 3:7). Una volta che il cibo era stato preparato, l'intera famiglia mangiava insieme, con eventuali ospiti. Nelle occasioni di festa l'usanza prevedeva qualche forma di intrattenimento, e ciò comprendeva enigmi (Giu. 14:12), musica (Is. 5:12) e danze (Matt. 14:6; Luca 15:25). Nel periodo patriarcale i commensali sedevano in gruppo sul terreno (Gen. 18:8; 37:25), ma in un periodo successivo era più usuale sedersi intorno a un tavolo (I Re 13:20; Sal. 23:5; Ez. 23:41) secondo le usanze egiziane, ma forse in una posizione quasi reclinata (Est. 7:8).

c) Modi di accomodarsi a tavola

Ai tempi del NT i pasti erano spesso consumati in uno spazio rialzato sopra quello occupato dagli animali domestici (*cfr.* Mar. 7:28). I commensali stavano sdraiati su divani posti sui tre lati di un quadrato, intorno a un tavolo molto basso. Normalmente, su ogni divano si sdraiavano non più di tre persone, anche se occasionalmente potevano esserci quattro o cinque. Ogni divano era provvisto di cuscini su cui era appoggiato il gomito sinistro mentre il braccio destro restava libero, secondo l'usanza greco–romana del tempo. Gli ospiti si sistemavano sui divani in modo tale che ognuno poteva appoggiare la sua testa quasi sul petto di chi era seduto al fianco. Egli era così "inclinato sul petto" del suo vicino (Giov. 13:23; *cfr.* Luca 16:22), con una stretta vicinanza che favoriva il dialogo confidenziale. Il posto di massimo onore, o il "divano più alto" era quello immediatamente alla destra dei servi che entravano nella stanza per servire. Al contrario, "il posto più basso" era alla sinistra dei servi, al lato opposto del "divano più alto". I tre ospiti accomodati su ogni divano erano identificati come il più alto, il medio e il più basso, designazione questa suggerita dal fatto che un ospite con il capo reclino sul vicino sembrava più in basso rispetto a questi. Il posto più ambito (Matt. 23:6) era dunque il posto più in alto, sul divano più alto. Questo uso di "alto" e basso" non era dunque un fatto di elevazione fisica.

d) Il pranzo

Il pasto principale della giornata era in generale un avvenimento positivo e rilassante. I commensali lavavano sempre le loro mani prima di condividere il pranzo, in quanto era costume mangiare da un recipiente comune. Si trattava di un ampio contenitore di coccio riempito di carne e verdure, e posto su un tavolino al centro dei divani. Nell'AT è riportato solo un esempio di una benedizione pronunciata prima che il cibo fosse mangiato (I Sam. 9:13), ma il NT cita diverse occasioni in cui Cristo ringraziò all'inizio del pasto (Matt. 15:36; Luca 9:16; Giov. 6:11).

Sebbene l'usanza generale fosse quella che ogni ospite poteva infilare la sua mano nel "piatto" comune (Matt. 26:23), c'erano circostanze in cui venivano servite porzioni separate per ogni ospite (Gen. 43:34; Rut 2:14; I Sam. 1:4–5). In assenza di coltelli e forchette, si tenevano piccoli pezzi di pane tra le dita della mano destra per inzupparli e assorbire il sughetto nel recipiente (Giov. 13:26). Erano anche usati a mo' di cucchiaio per raccogliere un pezzo di carne, e portarlo alla bocca. Se un ospite in tal modo prendeva un boccone particolarmente delizioso, era considerato gesto di grande galateo da parte sua offrirlo al vicino (Giov. 13:26). Quando il pasto si era concluso

era consuetudine ripetere il ringraziamento in osservanza dell'ingiunzione di Deuteronomio 8:10, dopo di che gli ospiti si lavavano le mani per una seconda volta.

Da episodi come quello di Rut tra i mietitori (Rut 2:14), Elcana e le sue due mogli (I Sam. 1:4–5), e i figli e le figlie di Giobbe (Giob. 1:4) sembrerebbe che le donne partecipassero al pasto insieme agli uomini. Ma poiché era probabile che il compito di preparare il cibo e di occuparsi degli ospiti cadeva normalmente sulle donne della casa, (Luca 10:40), per forza di cose erano costrette a pasti più brevi e irregolari.

Il pranzo ordinario in famiglia non esigeva la preparazione di più di una pietanza, così che una volta servito, il membro della famiglia che aveva preparato non avrebbe avuto altro lavoro da compiere. Questo fatto probabilmente spiega il rimprovero a *Marta (Luca 10:42), quando Cristo suggerì che "una sola cosa [pietanza] è necessaria". Al tempo dell'AT, quando il pasto era servito da chi lo aveva preparato (I Sam. 9:23), il capo di casa assegnava le porzioni (I Sam. 1:4), la cui quantità poteva ben variare in ragione della preferenza che esercitava verso individui nel gruppo riunito (Gen. 43:34; I Sam. 1:5).

e) Pasti speciali

Feste speciali che celebravano compleanni, matrimoni o la presenza di un ospite d'onore, erano normalmente accompagnati da un cerimoniale più complesso. I visitatori venivano ricevuti dall'ospite con un bacio (Luca 7:45) e serviti con un rinfrescante lavaggio dei piedi (Luca 7:44). In alcune occasioni erano fornite anche abiti speciali (Matt. 22:11) e gli ospiti erano ornati con ghirlande floreali (Is. 28:1). Il capo, la barba, il volto e talvolta anche i vestiti venivano unti con profumi e unguenti (Sal. 23:5; Am. 6:6; Luca 7:38; Giov. 12:3) per celebrare qualche occasione festiva importante. L'andamento del banchetto era sotto la direzione di una persona speciale nota ai tempi neotestamentari come "maestro di tavola" (Giov. 2:8, NVR), su cui ricadeva il compito di assaggiare i vari cibi e le bevande prima che giungessero sulla tavola.

Gli ospiti sedevano secondo il loro rango (Gen. 43:33; I Sam. 9:22; Mar. 12:39; Luca 14:8; Giov. 13:23), e spesso erano serviti con porzioni individuali (I Sam. 1:4–5; II Sam. 6:19; I Cro. 16:3). Gli ospiti d'onore abitualmente ricevevano porzioni più grandi o più saporite (Gen. 43:34) (I Sam. 9:24) rispetto agli altri convitati.

Ai tempi di Paolo il banchetto era un pasto elaborato che in generale era seguito da un simposio o un dibattito intellettuale. In simili occasioni il discorso poteva protrarsi a lungo nella notte, e avrebbe affrontato temi politici e filosofici.

f) La presenza di Gesù ai pasti

Il NT racconta diversi casi in cui Gesù fu ospite in una cena. Le nozze di Cana (Giov. 2:1–11) fu una festa per la quale erano stati estesi inviti formali, come nella parabola del re che organizzò una festa quando si sposò il figlio (Matt. 22:2–14). La circostanza in cui fu Matteo a invitarlo a un banchetto (Matt. 9:10) seguiva lo schema formale greco–romano dei pasti del I sec. a.C. Gesù era reclinato a tavola in compagnia dei suoi discepoli, dei pubblicani e altri ospiti. È probabile che la sala da pranzo, che si affacciava sulla strada, avesse tende poste vicino all'entrata così che gli ospiti potessero essere protetti da sguardi indiscreti dei passanti. Le abitudini del tempo però permettevano alla gente di sbirciare dentro e curiosare sui presenti alla festa. Fu questa usanza che permise ai farisei di sollevare questioni sull'opportunità che Gesù mangiasse con i pubblicani e i peccatori (Matt. 9:11).

In un'altra circostanza, in una sala da pranzo simile (Luca 7:36–50), Gesù fu notato da una donna di passaggio che tornò con un vaso di alabastro da cui sparse olio sui suoi piedi. La sua azione fu considerata come una sostituzione della tradizionale unzione che il padrone di casa aveva ommesso di offrire al suo ospite. Sembrerebbe anche che egli non avesse fornito un contenitore di acqua in cui l'ospite potesse lavarsi i piedi, omissione che a quei tempi era considerata una grave infrazione alle regole di cortesia. Il pasto servito a Gesù a Gerico da Zaccheo (Luca 19:6) probabilmente fu di proporzioni notevoli. Più modesti furono gli incontri familiari in Betania (Luca 10:40; Giov. 12:2), e il pranzo interrotto a Emmaus (Luca 24:30–33) nel giorno della risurrezione di Gesù. A volte Gesù omise il tradizionale lavaggio delle mani prima di mangiare, per insegnare un'importante principio spirituale (Luca 11:37–42).

g) Pasti in viaggio

La gente che intraprendeva viaggi in parti del paese dove l'ospitalità era incerta generalmente portava con sé una borraccia di terracotta di acqua (Gen. 21:14) e cibo come schiacciate di fichi o uva passa, pane e grano arrostito. In certe circostanze, la condizione di coloro che si dimenticavano di portare con loro del cibo (Mar. 8:1–9, 14) poteva essere molto preoccupante.

III. Importanza religiosa dei pasti

a) Tra i semiti

Tutti i popoli semitici traslavano nella sfera re-

ligiosa l'aspetto di comunione dei pasti. Le scoperte archeologiche a Ras Shamra (Ugarit) hanno mostrato la prevalenza di pasti in comune nella vita religiosa dei cananei. I templi di Baal erano spesso dedicati con feste prolungate e orgiastiche. A Sichem i resti di un tempio Hyksos rivela la presenza di stanze per i banchetti che seguivano lo svolgimento di riti sacrificali. Gli ebrei cercavano per mezzo dei pasti sia la comunione divina sia il perdono (*pasqua, *sacrificio, *festa), e in questi sacrifici le parti che costituivano la prerogativa divina erano il sangue e il grasso, mentre i sacerdoti e il popolo ricevevano la loro porzione assegnata (Lev. 2:10; 7:6). Questi sacrifici erano comuni nel periodo monarchico (I Sam. 9:11–14, 25; I Cro. 29:21–22; II Cro. 7:8–10), ma erano privi della licenziosità e della dissolutezza che caratterizzavano i pasti religiosi cananei.

b) Nel cristianesimo

Il principale pasto sacro del cristinesimo era la Cena del Signore, istituita da Cristo prima della sua crocifissione (Mar. 14:22–25; Matt. 26:26–29; Luca 22:14–20). Nella chiesa primitiva l'agape, pasto comune che denotava amore fraterno tra i credenti, precedeva spesso la celebrazione della Cena del Signore (*agape; *cibo).

Bibliografia. *ISBE* 2, pp.327–331; E.W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, pp. 81ss.; A.C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times*, 1954, pp. 69ss, **in it.** *DIB*, p. 1038–1040; A. Ammassari, *La vita quotidiana nella Bibbia*, Roma, 1979; P. Blazer, *Mense e cibi ai tempi della Bibbia*, Casale Monferrato, 1995; R. Gower, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Leumann, 2000. (R.K. Harrison)

*Carne sacrificata agli idoli; *Cibo

PASTORE

I pastori biblici possono essere intesi sia in senso letterale sia metaforico: quelli che hanno l'incarico di curarsi delle pecore e quelli, divini o umani, che hanno cura delle persone. A entrambi i tipi si può similmente applicare la lode o il biasimo. Il termine ebr. per pastore è il participio *rōʿeh*, in gr. *poimēn*. La cura esercitata sugli individui può essere spirituale o politica. Omero e altri scrittori secolari attribuivano frequentemente a re e governanti l'appellativo di pastori (*Iliade* 1. 263; 2. 243, *ecc.*), un uso del vocabolo rispecchiato nelle metafore più profonde di Ezechiele 34.

Il pastore, inteso in senso letterale, perseguiva e persegue ancora una vocazione molto esigente, che risale ai giorni di Abele (Gen. 4:2). Egli doveva trovare erba e acqua in una terra asciutta e pietrosa (Sal. 23:2), proteggere il gregge dagli agenti atmosferici e dagli animali selvatici (*cfr.* Am. 3:12), e ritrovare gli animali smarriti (Ez. 34: 8; Matt. 18:12, *ecc.*). Quando il dovere lo portava lontano dai luoghi di insediamento umano, portava in una sacca il necessario per l'immediato (I Sam. 17:40, 49) ed era possibile che dimorasse in una tenda (Cant. 1:8). Poteva impiegare cani, come accade al giorno d'oggi (Giob. 30:1). Quando i pastori e le greggi fissavano la loro dimora permanente in una città era segno di spopolamento e di disastro a motivo di un giudizio divino (Ger. 6:3; 33:12; Sof. 2:13–15). Il pastore era tenuto a restituire ogni pecora smarrita (Gen. 31: 39), a meno che non fosse in grado di dimostrare che le relative circostanze erano andate al di là della sua previsione o del suo controllo (Es. 22: 10–13). Idealmente, il pastore doveva essere forte, dedito e disinteressato, e molti erano tali. Ma, occasionalmente, in una professione così onorevole si trovavano dei furfanti (Es. 2:17, 19) e alcuni pastori inevitabilmente venivano meno ai propri doveri (Zacc. 11, *passim*; Nah 3:18; Is. 56:11, ecc.).

L'onore attribuito a tale professione è talmente elevato che l'AT spesso presenta Dio come il Pastore di Israele (Gen. 49:24; Sal. 23:1; 80:1), amorevolmente sollecito (Is. 40:11), eppure in grado nel suo furore di disperdere il gregge, oppure di raccoglierlo di nuovo, perdonandolo (Ger. 31:10). Alcune volte predomina la nota del giudizio, quando il pastore e la pecora umani sono condannati e puniti (Ger. 50:6; 51:23; Zacc. 13:7; e le applicazioni del vangelo). Questi pastori infedeli fanno bene a tremare davanti al Signore (Ger. 49:19; 50:44). A volte si avverte una nota di compassione, quando le pecore sono abbandonate dai responsabili (Num. 27:17; I Re 22:17; Mar. 6:34, *ecc.*). Due pastori citati con una particolare approvazione sono Mosè (Is. 63:11) e, in modo abbastanza sorprendente, Ciro (Is. 44:28), l'esecutore pagano dei disegni divini. La Scrittura mette in risalto la grande responsabilità delle guide umane nei confronti di coloro che li seguono. Nell'AT, uno dei capitoli più solenni è costituito dalla denuncia contro i pastori infedeli, che appare in Ezechiele 34 (*cfr.* Ger. 23:1–4 e, in modo ancora più severo, Ger. 25:32–38). Unicamente interessati a riempirsi il ventre, questi hanno nutrito sé stessi e non le loro pecore; hanno ucciso e disperso le greggi per il guadagno personale; non hanno offerto una giusta cura pastorale; perciò Dio riunirà le pecore e giudicherà i pastori. Egli, infatti, nominerà un pastore (Ez. 34:23). Questa predizione è stata interpretata in modo critico con riferimento alla riunificazione dei regni del nord e del

sud, ma ritrae molto meglio il Cristo atteso.

Nel NT la missione di Cristo è quella di essere Pastore, il Sommo pastore (Ebr.13:10 e I Pie. 2:25; anche 5:4). Questo concetto è elaborato in modo dettagliato in Giovanni 10, che merita di essere confrontato punto per punto con Ezechiele 34. I punti principali di Giovanni sono: l'iniquità di quelli "che arrivano di sorpresa, s'intromettono e salgono nell'ovile"; l'uso della porta per indicare il vero pastore; la familiarità delle pecore con la voce della loro guida (in Oriente i pastori di oggi usano gli stessi identici metodi); gli insegnamenti concernenti la persona di Cristo, paragonato alla porta (i pastori orientali spesso dormivano in mezzo alla "porta" o all'apertura nel muro dell'ovile); egli è paragonato al buon pastore, e messo in contrasto con il mercenario indegno. Giovanni mette in rilievo anche la relazione fra Cristo, i suoi seguaci e Dio, il suo compito di portare "altre pecore" nell'"unico gregge" (v. 16) e di rifiutare quelli che non sono vere pecore appartenenti a Cristo. (*cfr.* Milton, *Lycidas*, in particolare strofe 113 –131).

Bibliografia. J. Beutler e R.T. Fortna, *The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context*, 1991, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 713ss.; E. Beyreuther, in *DCBNT*, pp. 1209–1213; J, Jeremias, in *GLNT* 10:1193–1236; *DIB*, pp. 1040–1045; A. Gangemi, *I racconti post-pasquali del Vangelo di San Giovanni,* 4 voll., Acireale, 1998–2003 (R.A. Stewart)

*Animali; *Davide; *Ezechiele, libro

PATARA

Un porto nel sud–ovest della Licia, nella valle del Xanto. Oltre al commercio locale era un punto di partenza importante e idoneo per una traversata diretta in Fenicia (*navi e barche). In Atti 21:1, secondo il testo alessandrino, Paolo trasbordò a Patara nel suo tragitto verso Gerusalemme. La Versione occidentale, probabilmente influenzata da Atti 27: 5–6, aggiunge "e *Mira", che potrebbe significare che Paolo approdò più a est. prima del trasbordo. C'è motivo di credere che i venti dominanti facessero di Patara il punto di partenza più adatto per la traversata, e Mira la stazione marittima ordinaria per il viaggio di ritorno. Patara era anche famosa per il suo oracolo di Apollo. (K.L. McKay)

PATMOS

Isola del Dodecaneso, situata a 55 km. *ca.* dalla costa sud–ovest dell'Asia minore, a 37° 20' nord, e 26° 34' est. In quest'isola, nel 95 d.C. *ca.*, l'apostolo Giovanni fu esiliato da Efeso, evidentemente per diversi mesi e scrisse l'Apocalisse (Apoc. 1:9). L'isola è lunga circa 12 km. e larga fino a 7 km. È stato sostenuto che i suoi paesaggi (aspre colline vulcaniche circondate dai mari) siano rispecchiati nelle immagini che caratterizzano il linguaggio dell'Apocalisse. Si veda Plinio, *HN* 4.69. (J.H. Paterson) *Giovanni, apostolo

PATRIARCHI

I. Il quadro biblico

L'epoca patriarcale che abbraccia la vita di Abraamo, Isacco e Giacobbe è descritta in Genesi 12—50, anche se i capp. 39—50 riguardano maggiormente Giuseppe. È estremamente difficile datare il periodo; gli studiosi lo stimano variamente dal 1900 al 1500 a.C. I dati biblici sono insufficienti per decidere la questione e quindi siamo obbligati a proporre le date confrontando i dettagli contenuti nelle storie patriarcali di Genesi con i dati extrabiblici provenienti dalla prima parte del II mill. a.C. Un ulteriore ostacolo alla definizione del quadro generale dell'età patriarcale è il fatto che la Genesi si concentra su poche persone soltanto. La parentela completa di questa famiglia era probabilmente piuttosto estesa: le loro origini sono da ricercare nelle aree situate a nord–est di Canaan. Inoltre, lo scrittore biblico deve aver selezionato il materiale dall'ampia gamma di tradizioni a sua disposizione allo scopo di porre l'accento su punti religiosi e teologici importanti. Quindi, il limitarsi ai racconti biblici crea problemi non indifferenti per gli storici.

La Genesi descrive i movimenti dei patriarchi attraverso un vasto territorio, dalla Mesopotamia all'Egitto. Tra le città alle quali si fa riferimento nei racconti biblici e che la moderna archeologia ha mostrato essere state occupate fin dalla prima parte del II mill. a.C., ci sono Ur (Gen. 11:28, 31; 15:7), Caran (Gen. 11:31–32; 12:4–5; 27:43; 28: 10; 29:4), Sichem (Gen. 12:6; 33:18), Salem (Gerusalemme, Gen. 14:18), Gherar (Gen. 20:1; 26:1, 6), Dotan (Gen. 37:17), e probabilmente Ebron e Betel (Gen. 12: 8; 13:18; 23:2, 19; 35:27). I documenti di *Ebla (2300 a.C. *ca.*) confermano l'esistenza di Sodoma, Gomorra, Adma, Seboim, Bela (Gen. 14:2). Città fiorenti nell'era patriarcale, non menzionate in Genesi, erano Meghiddo, Asor, Lachis, Ghezer e Gerico. La città mesopotamica di Ur non era più una città di grande importanza politica come lo era stata alla fine del III mill. a.C., nonostante avesse ancora un'influenza considerevole per la religione e per la letteratura. In questo periodo fiorì anche la città di *Mari sull'Eufrate e, benché non citata nella Bibbia, essa è importante

per il ritrovamento di 20.000 tavolette che gettano luce su quest'epoca.

In alcuni brani della Genesi troviamo elenchi di nomi di città, *p.e.* Asterot–Carnaim, Am, Chiriataim, città lungo la strada attraversata dai re invasori dell'est. (Gen. 14:5); le "città della valle" (Gen. 13:12; 19:25, 29); le città per le quali passò Giacobbe ritornando a Betel (Gen. 35:5), e città di Egitto (Gen. 41:35, 48; 47:21). È chiaro che dalla Mesopotamia all'Egitto c'erano insediamenti, tanto villaggi aperti quanto città con mura, piccoli e grandi. In Canaan la maggior parte delle città si trovavano in pianura o lungo le strade principali.

Al di fuori degli insediamenti stabili, le popolazioni semi–nomadi si spostavano con le loro greggi formando parte di una società dimorfa nella quale gli abitanti urbani e i pastori semi–nomadi vivevano gli uni accanto agli altri. I semi–nomadi spesso si accampavano vicino alle città (Gen. 12:6–9; 13:12–18; 33:18–20; 35:16–21; 37:12–17), occasionalmente praticavano l'agricoltura (Gen. 26:12–17), potevano intraprendere scambi sociali ed economici con la popolazione delle città (Gen. 21:25–34; 23:1–20; 26:17–33; 33:18–20) e anche dimorare in città come "residenti stranieri" per diversi periodi di tempo (Gen. 12:10; 15:13; 17: 8; 20:1; 21:23, 34; 26:3; 28:4; 32:4; 35:27; 36;7; 37: 1; 47:4–5). Così quando Lot e Abraamo si separarono, Lot prese residenza nella città di Sodoma e piantò la propria tenda "verso Sodoma" e "sedeva alla porta". I due personaggi, Giacobbe e Esaù, rappresentano modi di vivere contrastanti seppure complementari (Gen. 25:27–34); Giacobbe e i suoi figli s'insediarono a Sichem per un periodo e entrarono a far parte della società della città (Gen. 33:18–34:31).

Cogliamo squarci della vita semi–nomade dei pastori che vivevano in tende: si spostavano con le loro greggi, a volte per grandi distanze in cerca di pascoli e pozzi, talvolta scontrandosi con altre popolazioni (Gen. 13:5–11; 18:1–8; 21:25–31; 24: 62–67; 26:1–33; 29—31; 33:12–17; 36:6–8). I beni dei patriarchi consistevano in pecore, asini, bovini e anche *cammelli (Gen. 12:16; 13:5,7; 20:14; 21:27–30; 30:29; 31:1–10, 38; 32:13–16; 34:28; 46: 32; 47:16–18). Il termine "bestiame" (*b^ehēmâ*) in alcuni brani è un termine comprensivo che include piccoli animali, sebbene i patriarchi avevano bestiame nel senso di "buoi", *bāqār*, (Gen 12:16; 20:14; 21:27; 34:28).

In epoca patriarcale *viaggiare era un fatto comune. Durante la sua vita, Abraamo si spostò da Ur in Mesopotamia fino all'Egitto; Giacobbe viaggiò da Canaan fino a Caran e ritornò (Gen. 28 e 35) e più tardi scese in Egitto. Probabilmente esistevano strade usate dai mercanti, un gruppo dei quali portò Giuseppe in Egitto (Gen. 37: 28–36).

Le narrazioni patriarcali fanno menzione di governanti contemporanei: il faraone d'Egitto (12: 15, 17, 20), alcuni "re" (ebr. *meleḵ*) provenienti da oriente, Amrafel di Scinear, Arioc di Ellasar, Chedorlaomer di Elam e Tideal re di Goim (14:1), governanti locali della regione di Sodoma e Gomorra (14:2), *Melchisedek, re di Salem (14:18), Abimelec, re di Gherar (20:2; 26:1), alcuni "capi" (ebr. *'allûp̄*) di Edom e successivi re di Edom (Gen. 36:19, 31), "capi" dei corei/hurriti (Gen 36:29) e capi di Esaù (Gen. 36:40–43). Fino a oggi, nessuno di questi personaggi può essere identificato in alcun altro documento storico. Alcuni di loro devono essere stati governanti del tutto insignificanti e le famiglie patriarcali semi–nomadi avevano a che fare con essi soltanto per esigenze di pascolo o per abbeverare il bestiame. In alcuni casi, stringevano patti con loro (Gen.14:13; 21:27; 26:28–31), ma per la maggior parte i patriarchi si spostavano liberamente nella società dimorfa dell'epoca.

La vita quotidiana dei patriarchi era governata da una varietà di tradizioni di vecchia data e di consuetudini assai diffuse. I patriarchi e i loro familiari erano organizzati in tribù, in unità sociali di famiglie estese o clan (Gen. 12:1–5; 24:1–9; 28:1–5). Il modello era patriarcale. Leggiamo della "casa paterna" (*bêṯ'āḇ*) in Genesi 12:1; 24:38–40, o semplicemente "casa" del patriarca (Gen. 24:2; 31:14, 43; 36:6; 46:26–27,31; 47:12; 50:8). In una tale società il padre, come capo famiglia, aveva ampi poteri. Normalmente il primogenito era erede della sua posizione di capo clan e dei suoi beni. In assenza di un erede naturale poteva diventare erede uno schiavo (Gen. 15:2–3), o il figlio di una schiava che era diventata moglie ausiliare (Gen. 16:1–3). Nell'ultimo caso, se nasceva un figlio era considerato il figlio della vera moglie che aveva offerto la schiava a suo marito. L'accordo nasceva con il consenso della moglie e non quando il marito prendeva una seconda moglie di propria iniziativa. I rapporti di Abramo con Agar (Gen. 16:1–4) e Chetura (Gen. 25:1–6) forniscono esempi di questi due tipi di unione (*cfr.* Gen. 30:3, 9). I problemi sorgevano se la moglie dava alla luce un figlio dopo la nascita di un figlio della moglie ausiliare. Nella società patriarcale sembra che il figlio doveva diventare l'erede (Gen. 15:4; 17:19), sebbene Genesi 21:10 suggerisca che ciò può non essere stato automatico. Sara dovette insistere che Ismaele non diventasse erede insieme a Isacco suo figlio.

Il matrimonio era un affare complesso. Nella società dell'epoca il ricco e il potente poteva-

no prendere più di una moglie ma per la maggior parte i matrimoni erano monogami. In pratica, comunque, un marito poteva prendere una concubina, o una seconda moglie, in modo relativamente facile o di propria iniziativa oppure, se la coppia non poteva generare l'erede desiderato, la moglie poteva fornire una schiava. Giacobbe ed Esaù avevano più di una moglie di eguale condizione sociale (Gen. 26:34s.; 29). Abraamo si risposò dopo la morte di Sara (Gen 25:1–2) e Naor ebbe figli da una concubina (Gen. 22:20–24)

Sembrerebbe che ci fosse una preferenza per il matrimonio endogamo, cioè, all'interno del clan, *p.e.* Abraamo e Sara, Naor e Milca (Gen.11:27–30), Giacobbe e Rachele, Giacobbe e Lea, Isacco e Rebecca, Esaù e la figlia di Ismaele.

Alcune tradizioni patriarcali furono vietate successivamente dalla legge mosaica, *p.e.* lo sposarsi con due sorelle (*cfr.* Lev. 18:18), e il matrimonio con la propria sorellastra (Gen. 20:12; *cfr.* Lev. 18: 9, 11; Deut. 27:22).

Nel caso di Giacobbe apprendiamo che gli fu richiesto di servire il suo futuro suocero in cambio di sua moglie (Gen. 29:1–2, 27–28). Non abbiamo modo di sapere se questa fosse una pratica comune oppure no. Può essere stata una usanza aramea o essere stata limitata a un'area della Mesopotamia settentrionale. Probabilmente la pratica era molto più diffusa di quanto la nostra conoscenza ci permetta di dire.

La benedizione patriarcale era significativa e non poteva essere ritratta (Gen. capp. 27, 48 e 49). In Genesi 27, il figlio maggiore rinunciò alla primogenitura e il minore ricevette la benedizione (vv. 22–29). Sarebbe stato normale per il figlio maggiore ricevere la benedizione, per quanto non automatico.

Più avanti confronteremo le tradizioni patriarcali con altri documenti antichi del Vicino Oriente. Esistono paralleli tra le tradizioni patriarcali e le pratiche testimoniate altrove, ma ci sono anche delle peculiarità non riscontrabili altrove che sembrano specifiche delle tradizioni patriarcali ritratte nella Genesi.

Ci sono pochi dati inerenti alle questioni religiose. Quel che risulta chiaro è che i patriarchi riconoscevano il bisogno di una fede personale in Dio, che li guidava nella vita e li incoraggiava con le sue promesse (Gen. 12:1–3; 15:4–5; 17; 28:11–22). La guida di Dio non era circoscritta a un posto particolare, ma si registrava a Ur, Caran e in Egitto (*cfr.* Gen. 35:3). Una volta che la volontà di Dio era nota ai patriarchi, non c'era scelta se non quella di credere e ubbidire (Gen. 22). La preghiera e l'offerta di sacrifici era parte integrante del culto dei patriarchi (Gen. 12:8; 13:4, 18; 26: 25; 35:1,3,7). La circoncisione era un rito religioso per segnare coloro che facevano parte della famiglia del patto. Una forte consapevolezza del fatto che Dio agisse in mezzo a loro induceva i patriarchi a nominare luoghi e figli secondo le prove della presenza di Dio nella loro vita (Gen. 16: 11,14; tutti i nomi dei figli di Giacobbe in Gen. 29:31—30:24; *cfr.* Gen. 32:30; 35:15). Sembra che ogni patriarca abbia attribuito a Dio un nome speciale con cui esprimeva un senso di relazione particolare: il "Terrore", o come suggerisce W.F. Albright, il "Congiunto" (***paḥaḏ***), di Isacco (Gen. 31:42, 53); il "Potente" (*ᵃḇîr*) di Giacobbe (Gen. 49:24). Questo senso di relazione personale, la conoscenza delle promesse di Dio e la consapevolezza che l'ubbidienza alla volontà di Dio fosse l'essenza della vera fede, rappresentano il cuore della religione patriarcale.

Bisogna sottolineare due aspetti della società patriarcale, vale a dire i concetti di patto e di elezione. Sia direttamente (Gen. 15:18; 27:7, 10–11,13,19) sia indirettamente, il patto di Dio con Abraamo, Isacco e Giacobbe è fondamentale per la religione patriarcale. Nel patto Dio si vincolò ad Abraamo e ai suoi discendenti e li vincolò a sé in un impegno solenne che comprendeva la divina promessa ad, e la divina elezione di, Abraamo e della sua discendenza (Gen. 12:1–3; 13:14–17; 15:18–21; 17:5–8). Per mezzo di Abraamo e i suoi discendenti Dio si sarebbe rivolto a tutta l'umanità (Gen. 12:3; 18:18; 22:17–18; 26:4; 28:14). Era per mezzo di questa famiglia eletta che Dio avrebbe agito in questo modo (Gen. 17:18–19; 21:12). I concetti di patto e di elezione risultano i temi dominanti della religione patriarcale della Genesi.

II. Ricerca contemporanea ed epoca patriarcale

Il periodo esatto dell'epoca patriarcale è difficile da stabilire, tuttavia ci sono buone ragioni per ritenere che corrisponda alla media Età del Bronzo, 1850–1570 a.C. *ca.* (*Abraamo). Ciò è basato sull'ipotesi che la conoscenza archeologica ed epigrafica possa fornire informazioni contemporanee a quell'epoca. Questa posizione è largamente accettata oggi, anche se alcuni scrittori come T.L. Thompson e J. Van Seters collocano le tradizioni patriarcali durante l'Età del Ferro, presupponendo che tali tradizioni siano invenzioni letterarie tardive. Per tali scrittori l'archeologia non è in grado di ricostruire il quadro storico dell'epoca patriarcale, perché i loro presupposti lo escludono. Torneremo sulla questione più avanti. Il profilo che segue darà un'idea delle principali scoperte. Bisogna riconoscere che le grandi collezioni di documenti antichi rinvenuti presentano una minuscola proporzione di tutto ciò che fu scrit-

to nei tempi antichi, e si sono preservati in modo casuale.

a) Popolazioni

Nelle narrazioni bibliche sono menzionati diversi popoli: egiziani, amorei, elamiti, cananei, corei (hurriti), edomiti, ittiti. Genesi 14 sembra riferirsi a quattro gruppi specifici. Non è possibile identificare tutti i gruppi menzionati. Certamente i corei (hurriti) sono collegati a Edom e al paese di Seir in Genesi 36:20. Gli ittiti di Genesi 23 possono non essere gli stessi dell'Anatolia. Piuttosto, sono un gruppo indigeno di etnia simile ai cananei (Gen. 10:15). È vero che nella prima parte del II mill. nel Vicino Oriente antico c'erano grandi spostamenti di popolazioni. Quindi ci si potrebbe aspettare che Canaan fosse un'area multietnica. I racconti patriarcali della Genesi rispecchiano bene questo fenomeno.

Sono di particolare interesse due popoli, i khabiru e i binyaminiti di Mari. I khabiru sono largamente attestati sia geograficamente sia in un lungo arco tempo. Abramo è chiamato un ebreo in Genesi 14:13. Ciò può significare che egli era riconoscibile come simile, o identificabile con i khabiru che si trovavano un po' dappertutto. I binyaminiti erano elementi semi–nomadi nella società complessa della regione di Mari. Studiando i documenti rinvenuti a Mari si impara molto sulla vita sociale di questi popoli in cui si possono notare molti paralleli con la società patriarcale.

b) Città

Gli scavi hanno mostrato che nella prima parte del II mill. a.C. il Vicino Oriente antico ereditava una civiltà antica e che molte delle città nominate nei racconti patriarcali erano esistenti da lungo tempo (si veda **I.** sopra). Si apprende il profilo della vita vissuta in questi centri urbani esaminando le rovine, le ceramiche, le opere d'arte, gli attrezzi e le armi, e in alcuni casi i documenti scritti. La città di Caran (Gen. 11:31–32), per esempio, è attestata in iscrizioni su tavolette d'argilla trovate a *Mari. Le tavolette di *Ebla si riferiscono a molte città in Canaan che rientravano nell'ambito di precisi interessi commerciali. Gli importanti documenti egiziani noti come Testi di esecrazione, risalenti al XIX sec. a.C., si riferiscono a diversi centri di Canaan, Gerusalemme compresa (Gen. 14:18). Molte delle città che compaiono nelle narrazioni patriarcali esistevano già nella prima parte del II mill. a.C. In Canaan erano già state stabilite alcune delle grandi città dell'Età del medio Bronzo come Meghiddo, Asor, Lachis, Ghezer, Gerico e Sichem. Al di fuori di Canaan c'erano grandi città come Mari sull'Eufrate, i cui documenti scritti, come detto sopra, sono preziosi per la descrizione della società della regione. Nonostante questa abbondanza di materiale non siamo vicini a determinare il periodo dei patriarchi, dal momento che queste città avevano un'esistenza secolare. Probabilmente e al massimo si può affermare che i racconti patriarcali non si riferiscono a un periodo precedente a quello nel quale le città citate vennero all'esistenza.

c) Nomi personali

I numerosi nomi che compaiono nei documenti patriarcali rendono possibile un confronto con la nomenclatura attestata sulle tavolette. *P.e.* il nome Abramo è attestato in una elevata quantità di testi, provenienti dall'area semitica occidentale nei quali esso compare in molte forme quali: *A–ba–am–ra–am*, *A–ba–am–ra–ma*, *A–ba–ra–ma*, risalenti a tempi diversi, tanto da rendere difficile una datazione specifica. Nomi come *Ya'qub–ilu* (Jacob–el) ricorrono sia all'inizio, sia verso la fine del II mill. Sembrano essere attestati anche alcuni dei nomi delle dodici tribù come Simeone, Aser e Beniamino. I nomi Ismaele e Israele consistono in un elemento verbale al quale è stato aggiunto El, il nome per la deità. Altri nomi sono probabilmente ipocoristici (un nome speciale o vezzeggiativo) formati soltanto da elementi verbali, *p.e.* Isacco (*yiṣḥāq*), "lui ride", "deride", "gioca", o "scherza" (Gen. 17:17, 18:12; 21;6). Si sono fatti molti studi sui nomi semitici occidentali, i nomi amorei, i nomi di Mari, ecc., e si può affermare che esistono molti paralleli per la nomenclatura patriarcale, certamente nella prima parte del II mill., ma anche per un lungo periodo, così che mentre abbiamo raggiunto un alto grado di comprensione della nomenclatura patriarcale, ciò non aiuta a definire il periodo storico.

d) Viaggi, professioni e commercio

Nell'epoca patriarcale si commerciava molto e si viaggiava per tutto il Vicino Oriente. Le tavolette d'argilla provenienti dalla Cappadocia indicano che già all'inizio del II mill. a.C. c'era commercio di rame e lana tra l'Asia minore e l'Assiria. Altri documenti parlano di movimenti di eserciti e del trasporto di bottini, *ecc.*, per tutto il Vicino Oriente. S'incrociavano grandi strade dalla Mesopotamia all'Asia minore e a Canaan e alcune arrivavano in Egitto. Che una grande strada traversasse la Transgiordania (la *Strada dei Re, Num. 20:17) è evidente dalla serie di antiche città sorte lungo il percorso non lontano dalla strada maestra moderna. Raffigurazioni provenienti da Beni–Hasan in Egitto, risalenti al 1900 a.C. *ca.*, ritraggono nomadi in viaggio, probabilmente fabbri, pro-

venienti dall'area di Canaan. Da queste raffigurazioni otteniamo una chiara nozione del vestiario e dei beni posseduti da queste popolazioni al tempo di Abraamo. La bestia da soma più utilizzata sembra essere stata il somaro. Infine, le tavolette di *Ebla, risalenti al 2300 a.C. *ca.*, ci fanno conoscere la vasta area di commercio nella quale si muovevano i mercanti di Ebla, nonché le principali attività intraprese, di viaggio, commercio e scambio prima del periodo che stiamo ipotizzando per i patriarchi.

e) Le usanze dell'epoca

Per queste conoscenze dipendiamo dalle decine di migliaia di tavolette di argilla che documentano la vita quotidiana, legale, commerciale, religiosa e privata. Inoltre ci sono alcuni elenchi importanti di leggi, come il Codice di Hammurabi (1750 a.C. *ca.*), il Codice della città di Eshnunna (XIX o XVIII sec. a.C.), e i frammenti di codici sumerici dei re di Lipit–Ishtar e Urnammu (XXI e XIX sec. a.C.). Documenti privati e personali degni di nota sono quelli di Nuzi (XV e XIV secoli a.C.), Mari (XVIII sec. a.C.), Ras Shamra (*Ugarit, XIV sec. a.C.) e *Alalakh (XVII e XV sec. a.C.). Studiati comparativamente, questi documenti ci offrono un quadro della vita nella Mesopotamia del nord durante il periodo che va dal 2000 al 1500 a.C., e fanno da sfondo ai costumi patriarcali. Chiaramente i documenti provenienti dal XV e XIV sec. ci portano oltre a ciò che stiamo proponendo come epoca patriarcale, così che sono da adoperare con cautela. Le tradizioni cambiano nel corso del tempo, ma spesso riflettono le pratiche radicate; è probabile che si possano trovare indizi utili sulla vita nel XVIII secolo a.C. leggendo documenti provenienti dal XV secolo. In generale, comunque, i documenti risalenti alla medesima epoca sono fonti più attendibili.

Poco dopo la scoperta dei documenti di Nuzi avvenuta tra gli anni 1925 e 1931, gli studiosi proposero molti paralleli tra le usanze di Nuzi e le tradizioni patriarcali. Con la scoperta di un crescente numero di documenti provenienti da altri luoghi e da secoli più remoti, i testi di Nuzi adesso risultano meno attinenti di quanto si pensasse per la comprensione dei racconti patriarcali. A Nuzi furono cercate e trovate testimonianze parallele in ambiti quali l'adozione, il matrimonio, l'eredità, le mogli, i matrimoni con sorellastre, l'adozione di sorelle, le parole pronunciate in punto di morte di un patriarca, l'assolvimento di un periodo di servizio per procurarsi una moglie, l'offerta di una serva come regalo di nozze e molte altre tradizioni. Scrittori come C.H. Gordon ed E.A. Speiser sostenevano con forza che i documenti di Nuzi fornissero una miniera di notizie per raffronti con le narrazioni patriarcali. Ora è divenuto chiaro, invece, che delle 4000 tavolette cuneiformi provenienti da Nuzi soltanto una minima parte, circa una dozzina, sono state citate. Un'ulteriore conferma all'ipotesi sostenuta da Gordon e Speiser è che l'epoca patriarcale vada ricercata nel XIV sec. a.C. sulla base del legame con usanze attestate nei documenti di Ugarit, el–Amarna e Nuzi.

Infatti, con un volume crescente di testimonianze su tavolette, si scoprono più facilmente paralleli con materiali più remoti. Perciò, l'esempio di adozione più adatto si trova in una vecchia lettera babilonese proveniente da Larsa, nella quale è affermato che un uomo senza figli poteva adottare lo schiavo di sua proprietà; aspetto questo non rinvenuto a Nuzi. L'adozione del figlio di una moglie schiava si trova soltanto in un solo testo di Nuzi. Era più comune per il marito sposare una seconda moglie, o prendere la propria schiava come concubina. Ma la maggior parte delle pratiche riguardanti le seconde mogli sono conosciute mediante i testi provenienti da altri antiche località del Vicino Oriente. Le ultime parole di un patriarca non trovano corrispondenza nei ritrovamenti di Nuzi e il tipo di matrimonio con una moglie–sorella proposto da E.A. Speiser manca di un vero fondamento sia nei testi di Nuzi, sia in Genesi 12—50. Sembrerebbe che non esista alcuna relazione particolare tra le tavolette di Nuzi e le narrazioni patriarcali. Eppure una tale ricerca di paralleli non è priva di valore. Si percepisce in generale che le tradizioni dei racconti biblici appartengono a una società non dissimile a quella che conosciamo leggendo le testimonianze risalenti alla prima parte del II mill. a.C. Tuttavia, molte delle usanze furono di uso corrente per parecchi secoli e non permettono di stabilire una precisa cronologia, anche se possono essere utili a fini sociologici. Una delle linee di indagine più proficue è lo studio del nomadismo e della tendenza alla vita sedentaria delle antiche società complesse nell'antico Vicino Oriente, come quella esistente a Mari. Se un tale studio viene combinato con una continua ricerca di confronti nei costumi, si ottiene una comprensione migliore sia della società sia della datazione dell'epoca patriarcale. Rimane possibile che alcuni aspetti della vita patriarcale risultino senza parall li nel materiale extra–biblico.

III. Il valore storico delle testimonianze patriarcali

Si può sostenere, in generale, che dai giorni di J. Wellhausen (alla fine del XIX secolo), sia avvenuto un cambiamento notevole tra gli studiosi. La

sua opinione era che non possiamo arrivare a nessuna conoscenza storica dei patriarchi partendo dalle testimonianze bibliche, ma che queste piuttosto rispecchiano un'epoca molto più tarda in cui sarebbero state scritte le storie. Questa opinione, non interamente abbandonata, è stata riproposta da Thomas L. Thompson (1974) e da J. Van Seters (1975). Van Seters si chiede fino a che punto le storie di Genesi siano frutto della tradizione orale di cui tende a minimizzare l'influenza. Secondo lui è impossibile identificare con certezza i nomi personali, i luoghi, i popoli e le usanze delle narrazioni patriarcali. Egli non riesce a collocare i patriarchi fra gli avvenimenti mondiali e sostiene che l'archeologia contribuisce poco o niente a illuminare il loro contesto storico. Inoltre, mette in risalto i presunti anacronismi, come la presenza di cammelli e filistei. Perciò mette in discussione l'intera impresa che mira a trovare paralleli con il II mill., suggerendo che le tradizioni fossero state largamente sviluppate da, e per la comunità sociale e religiosa di un periodo più recente, compresa quella dell'esilio. Secondo van Seters, tale attività letteraria tardiva deve essere il punto di partenza per discutere le testimonianze della Genesi. La promessa di Dio ad Abraamo e il relativo patto sarebbero temi usati dagli scrittori per sostenere l'ideologia dinastica della monarchia, invenzioni tardive. Thompson segue una linea simile, nonostante ci siano differenze nei dettagli fra la sua impostazione e quella di van Seters. Ci sono state critiche severe nei confronti di questi due studiosi. Altri che hanno messo in discussione il valore storico dei documenti patriarcali sono A. Alt e M. Noth, anche se entrambi sembrano ammettere la presenza di elementi importanti nella tradizione, provenienti da epoche remote e con valore storico.

Se da un lato è vero che una generazione di studiosi negli anni recenti ha attribuito eccessivo valore informativo ai documenti patriarcali, è una reazione sproporzionata negare a queste narrazioni qualsiasi valore storico. Anche se li riconoscessimo come documenti teologico-letterari intessuti da tradizioni tramandate attraverso i secoli, non esisterebbe alcuna buona ragione per negare che essi contengano una grande quantità di materiale storico e arcaico. Lo spessore dei concetti teologici di promessa e patto richiede che i patriarchi fossero più che pure invenzioni letterarie.

Molte questioni storiche rimangono enigmatiche. Stabilire il periodo storico preciso dei patriarchi è impossibile, e attualmente non è neppure possibile stabilire un parallelo esatto fra la società patriarcale e le sue usanze con una società a essa contemporanea. Ma la maggior parte degli studiosi attuali mostra una disposizione a trattare i documenti patriarcali dal punto di vista del loro valore storico con un rispetto maggiore di quanto non mostrassero i loro predecessori. Al momento la via più saggia da seguire è aspettare la scoperta di ulteriori dati. Ciò dovrebbe mettere in grado gli studiosi di sintetizzare più accuratamente il materiale biblico e non biblico. Nel frattempo, le grandi dottrine teologiche come patto, elezione, fede, ubbidienza e promessa, restano stabili. Tali dottrine sono state nei secoli il fondamento della fede d'Israele e hanno contribuito in modo significativo anche alla fede cristiana. Pochi scrittori sarebbero in disaccordo con quest'ultima affermazione, qualunque sia il punto di vista sulla storicità delle narrazioni della Genesi.

Bibliografia. J. Bright, *A History of Israel*, 2 ed., 1972, cap. 2, tr. it. Roma, 2002; H. Cazelles, *DBS*, fasc.36, coll. 81–156; W.G. Dever, "Palestine in the Second Millennium BCE: the Archeological Picture", in J.H. Hayes e J.M. Miller, *Israelite and Judean History*, 1977, pp. 70–120; N. Glueck, "The Age of Abraham in the Negeb", *BA* 18,1955, pp. 2ss; *BASOR* 149, feb. 1958, pp.8ss; 152, dic. 1958, pp.18ss; 152, dic. 1958, pp. 18ss.; C.H. Gordon, "Biblical Customs and the Nuzu Tablets", *BA* 3, 1940, pp. 1ss; K.M. Kenyon, "Palestine in the Middle Bronze Age", *CAH*, 2\1, pp. 77–116; J.R. Kupper, *Les Nomads en Mesopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; J.T. Luke, "Abraham and the Iron Age, Reflections on the New Patriarchal Studies", *JSOT* 4,1977, pp. 35–47; A.R. Millard e D.J. Wiseman, a cura di, *Essays on Pathriarcal Narratives*, 1980; H.H. Rowley, "Recent Discovery and the Patriarchal Age", *BJRL* 32, 1949–50, pp. 44ss; M.J. Selman, "The Social Environment of the Patriarchs", *TynB* 27, 1976, pp. 114–136; E.A. Speiser, *JBL* 74,1955, PP. 252ss; *idem*, *Genesis*, *AB*, 1964; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives;* 1974; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, 1971, pp.157–273; J.van Seters, *Abraham in History and tradition*, 1975; C.J. Mullo Weir, "Nuzi", in D.W. Thomas, a cura di, *Archeology and Old Testament Study*, 1967, pp. 73–86; D.J. Wiseman, *BS* 134, 1977, pp. 123–130; 137, 1977, pp. 228–237, **in it.** H. Gaubert, *Abramo, l'amico di Dio*, Torino, 1962; R. de Vaux, *I patriarchi ebrei e la storia*, Brescia, 1967; J.A. Soggin, *Appunti sulle tradizioni di Abramo*, dattil., Roma, 1971–1972; A. Ammassari, *La religione dei patriarchi*, Roma, 1976; R. Rendtorff, *Protagonisti dell'Antico Testamento: patriarchi, re e profeti*, Torino, 1978; R. Michaud, *I patriarchi, Genesi 12–36*, 3 ed., Brescia, 1988; C. Giovita Cerni, *La cronologia dei patriarchi*, Tesi di

Dott., Roma, 1989; C. Ostinelli, *Alle origini del popolo di Israele (Genesi 12–50)*, Cinisello Balsamo, 2000. (J.A. Thompson)

PATROS, PATRUSIM

In Genesi 10:14, I Cronache 1:12 è posto in relazione a Misraim (Egitto). Patros corrisponde all'egiz. *p't'–rs(y)* , "terra del sud", cioè l'Alto Egitto, dal momento che la lunga valle del Nilo si estende da nord a sud tra il Cairo e Assuan. Il nome "Patros" è attestato nelle iscrizioni assire come Paturisi. Pertanto, i termini Misraim per l'Egitto, specialmente il Basso Egitto, Patros per l'Alto Egitto e Cus per l'Etiopia (Sudan del nord) si trovano in questo corretto ordine geografico sia in una profezia di Isaia (11:11), sia in una successiva iscrizione di Esaraddon, re di Assiria, che si auto–proclamò "re di Musur, Paturisi e Cus". Geremia similmente identifica Patros con l'Egitto (Ger. 44:15) e specialmente con l'Alto Egitto distinto dalle città e dal territorio del Basso Egitto (44:1). Patros appare anche come Alto Egitto e patria del popolo egiziano in Ezechiele 29:14; 30:14. (K.A. Kitchen)

PATTO

I. Terminologia

I due termini chiave presenti nella Bibbia per definire un patto o un'alleanza sono l'ebr. ***berîṯ*** e il gr. ***diathēkē***. Di norma ***berîṯ*** si riferisce all'atto o al rito associato alla stipulazione di un patto, ma anche ai termini del contratto che impegnano le due parti in causa. La parola ***diathēkē*** è la traduzione gr. (LXX) della parola ***berîṯ***, che è anche il termine usato nel NT e significa "testamento". Oltre a ***berîṯ*** anche altri termini sono usati nel contesto di un patto; i più importanti sono: ***'āhēḇ*** "amare", ***ḥeseḏ*** "amore espressione del patto", ***tôḇâ*** "bontà" o "amicizia", ***šālôm*** "pace o prosperità fondata sul patto" e ***yāḏa*** "servire fedelmente nei termini del patto". Con la sola eccezione di ***ḥeseḏ***, tutti gli altri termini si possono in qualche modo collegare alla tipica terminologia degli antichi trattati del Vicino Oriente.

Esistono vari verbi usati in associazione con ***berîṯ***. Il termine tecnico è ***kāraṯ berîṯ***, *lett.* "tagliare un patto", che deriva dall'antico rituale del taglio di un animale in occasione della stipulazione di un trattato o di un patto. Quando il verbo ***kāraṯ*** è usato con la preposizione ***le*** o ***'im*** indica un patto stipulato da parte di un superiore. Molti verbi sono usati al posto di ***kāraṯ***: ***hēqîm*** "stabilire", ***nāṯan*** "dare", ***higgîḏ*** "dichiarare", ***nišba*** "giurare", ***he'emîḏ*** "confermare", ***ṣiwwâ*** "ordinare", e ***śām*** "fare". Altri verbi sono poi usati per denotare la partecipazione delle persone a un determinato patto, come ***bô'*** "si accordarono con un patto a cercare il Signore" (II Cro. 15:12), ***āḇar*** "entrare in una relazione" (Deut. 29:12) e ***āmaḏ*** "rimanere fermi in una relazione di patto". Due verbi sono inoltre usati con il significato di attenersi al patto: ***nāṣar*** e ***šāmar***. C'è poi un altro gruppo di verbi usati in relazione alla rottura di un patto: in primo luogo ***lō'*** con ***nāṣar*** e ***šāmar***, poi ***šāḵah*** "dimenticare", ***āḇar*** "trasgredire", ***mā'as*** "disprezzare", ***pārar*** "rompere", ***šāqar*** "essere falso in relazione al patto", ***ḥillēl*** "profanare" e ***šāḥaṯ*** "corrompere".

II. Rituali del patto

Non abbiamo molte informazioni sui rituali che sancivano i patti, a causa della scarsità di documenti. Esistono però alcune tracce ancora disponibili: *p.e.*, l'uccisione di un animale (pecora, asino, toro, *ecc.*) si ritrova nei testi di Mari, nelle tavole di Alalakh e nell'AT. Si usava tagliare l'animale in due o tre parti (come sostenuto anche da Cazelles), parte di esso era bruciato in onore della divinità e parte era invece mangiato durante un pasto comune. In Genesi 15 è descritto un rito del genere e in Esodo 24 ne è menzionato un altro analogo in cui è descritto chiaramente sia il sacrificio del patto sia il pasto a esso associato. In alcuni antichi trattati del Vicino Oriente si afferma che il vassallo è obbligato a far visita al grande re ogni anno, per rinnovare il patto. Sebbene l'AT non sia chiaro su questo punto, non è improbabile che la stessa norma valesse anche per Israele; è infatti possibile che gli israeliti si riunissero in occasione di una determinata festività (festa del Nuovo anno) per rinnovare il patto.

III. Alleanze o trattati

i) Nel Vicino Oriente antico. La stipulazione di trattati pervade per intero la storia antica del Vicino Oriente. È solo per caso che possediamo molte informazioni a proposito di determinati trattati, come quelli degli ittiti, quelli di Esaraddon e i trattati aramei di Sefire. Uno studio più approfondito delle tavolette di Mari e quelle di Amarna dimostra che i trattati facevano da contorno a rapporti esistenti tre le nazioni o i popoli dell'epoca, per cui una relazione di tipo amichevole assumeva l'aspetto di un rapporto padre–figlio, dove il re più importante era il "padre" e il re vassallo il "figlio", mentre in una relazione più rigida era previsto un rapporto padrone–servo, con il re più importante a fare da "padrone" mentre il vassallo era "il servo". Esistevano due tipi di trattati: (1)

quello tra pari, nei quali i due partner si chiamano "fratelli", come ad esempio il trattato tra Hattusilis e Ramses II. Questo tipo di alleanza era stipulata allo scopo di definire dei confini o per la restituzione di schiavi fuggiti; (2) i trattati di vassallaggio, che invece si contraevano tra un re importante (vincitore) e un re minore. Questi trattati si costruivano secondo lo schema seguente: un preambolo o introduzione nel quale il re superiore era introdotto con tutti i suoi titoli e attributi; un prologo storico in cui era presentato un sunto della storia delle relazioni tra il re più importante e gli antenati del vassallo e il vassallo medesimo. Questa non era una semplice narrazione stereotipata ma un elenco di avvenimenti storici reali, descritti dando enfasi particolare alle gesta benevoli del grande re nei confronti del vassallo e del suo paese. A questo seguiva la stipula vera e propria del trattato che poteva consistere nella proibizione di qualsiasi relazione con paesi al di fuori dell'influenza ittita; proibizione di atti ostili nei confronti di altri vassalli degli ittiti; aiuto immediato da offrire al re più importante in caso di guerra; obbligo di non dare ascolto alle calunnie riguardanti il re più importante ma dovere di denunciarle immediatamente; proibizione di dare rifugio o tenere nascosti schiavi fuggiaschi; obbligo di recarsi una volta l'anno dal re per pagare le tasse e rinnovare il trattato. La stipula comprendeva anche l'obbligo del vassallo di depositare copia scritta del trattato nel tempio e di leggerlo in occasioni particolari. Tutto questo era seguito da un elenco degli dèi chiamati a essere testimoni del trattato, con una preminenza data agli dèi del re più importante. Potevano essere citati come testimoni anche elementi della natura, quali il cielo e la terra, montagne, mari, fiumi *ecc.* I trattati di vassallaggio si concludevano con una serie di maledizioni e di benedizioni. Alcune maledizioni erano portate a effetto nel caso il trattato fosse infranto; alcune di esse riguardavano la sfera del divino ma altre potevano essere eseguite direttamente dall'esercito del re. Quando il trattato era osservato da esso potevano derivare al contrario delle benedizioni per il vassallo, come la possibilità di tramandare per sempre il regno alla sua discendenza. Nei trattati di vassallaggio successivi si possono notare variazioni su questo schema per cui, ad esempio, nei trattati di vassallaggio di Esaraddon è posta una maggiore enfasi sugli aspetti della maledizione. In quelli di Sefire la maledizione è illustrata con la fusione di un'immagine di cera, come una sorta di gesto magico.

ii) Nell'AT. È evidente nell'AT che le relazioni tra nazioni straniere mediante trattati fossero note agli israeliti; infatti nell'AT ritroviamo ambedue i tipi di trattati: quelli tra pari e quelli di vassallaggio. Si colgono, in particolare, tracce di un trattato tra pari, tra gli israeliti e i madianiti, in Esodo 18, sebbene rimanesero alcuni problemi irrisolti come la relazione tra i madianiti e i cheniti e anche l'ostilità che si rilevò in tempi successivi tra gli israeliti e i madianiti. L'esempio più chiaro di patto paritario è quello che intercorse tra Israele e i fenici. È probabile che avesse avuto inizio con Davide e Chiram (è usata la parola *'ōhēb*, "amico", per esprimere la relazione tra Davide e Chiram, I Re 5:15) e fu rinnovato in maniera più elaborata tra Salomone e Chiram. Si chiamano fratelli e una delle transazioni legate al trattato, quella dello scambio di alcune città in vece di legname, trova un parallelo nelle tavole di Alalakh, sempre nell'ambito di un trattato. Questo rapporto è in seguito ereditato dal regno di Israele, dopo la divisione nei due regni del nord e del sud e infatti, i buoni rapporti tra la dinastia di Omri e i fenici si fondavano su questo trattato. Così come l'alleanza paritaria tra Hattusilis III e Ramses II si concluse con il matrimonio tra Ramses e la figlia di Hattusilis, similmente anche il matrimonio tra Izebel e Acab deve essere considerato come l'adempimento parziale di clausole contenute nel trattato.

L'esempio più chiaro di trattato di vassallaggio nell'AT è invece offerto da quello contratto tra gli israeliti e i gabaoniti (Gios. 9—10). Il vassallaggio in questo è chiaro dalla terminologia utilizzata: i gabaoniti giungono presso gli israeliti dichiarando la loro volontà di essere loro servi e l'espressione "siamo vostri schiavi" (*'ᵃḇāḏeḵâ 'ᵃnāḥnû*) è un chiaro riferimento a una relazione di vassallaggio. Il risultato di questo trattato è un "patto di pace" (*šālôm*). Sebbene molti studiosi considerino l'episodio di Giosuè 10 un'aggiunta posteriore, occorre osservare come l'assistenza militare offerta ai gabaoniti da parte degli israeliti in seguito a questo patto costituisse un obbligo del partner maggiore assai diffuso nell'ambito dei patti di questo tipo (questo è affermato con chiarezza nei trattati di vassallaggio scoperti a Ugarit). Gli israeliti, dunque, conoscevano molto bene i patti, in tutte le loro varie forme, e li applicavano in modo analogo alle modalità in uso a quell'epoca nel Vicino Oriente.

IV. I patti biblici

i) Il patto con il Signore. L'idea di una relazione tra un dio e un re o il suo popolo espressa in un patto è ben attestata nella storia antica del Vicino Oriente, essa infatti si manifesta in varie forme e nei modi più svariati. Il patto non è sempre reso esplicito in modo formale, ma può essere dedot-

to grazie alla terminologia usata. Gli Israeliti dunque, non erano estranei all'idea di patti di questo genere, infatti tale concetto era ben noto nel Vicino Oriente fin dal III mill. a.C.. Per cui non deve sorprendere che il Signore stesso abbia deciso di relazionarsi in questo modo con il suo popolo.

ii) *I primi patti*. Le Scritture fanno menzione di due patti contratti tra Dio e Noè (Gen. 6:18; 9:8–17). Il termine usato è quello di "patto" e comprende una serie di obblighi a carico di Noè e alcune promesse da parte del Signore. Si tratta di un preludio ai patti biblici successivi in cui la promessa svolge un ruolo fondamentale.

iii) *Il patto patriarcale*. È riportato in due brani: Genesi 15 e 17. Il Signore contrae un patto con Abramo dando una particolare enfasi alla promessa (soprattutto in Gen. 17): infatti promette sia di moltiplicare la discendenza di Abramo sia di dargli in eredità la *terra promessa. In Esodo 1:7–22 la promessa riguardante la discendenza è considerata adempiuta, mentre la descrizione della conquista della terra promessa nel libro di Giosuè sta a indicare la realizzazione della promessa dell'eredità. Il patto patriarcale ha dunque come caratteristica principale la promessa e ha in questo molte somiglianze con il patto davidico. Pur descrivendo la stipulazione di un ulteriore patto al Sinai, l'autore dell'Esodo continua nello stesso tempo a dare enfasi all'importanza di quello patriarcale; infatti, con la rottura di quello sinaitico (Es. 32) l'autore dimostra come il patto patriarcale sia ancora efficace (33:1). Il patto sinaitico dunque non soppianta quello patriarcale, ma coesiste con esso.

iv) *Il patto sinaitico*. Secondo la Scrittura questo patto fu stipulato con la mediazione di Mosè sul Sinai, dopo che gli israeliti furono liberati dalla schiavitù dell'Egitto mediante un intervento straordinario di Yahweh. In Esodo 24 la descrizione di come il patto viene sancito ha un sapore veramente antico. Il rito si esplicò con un sacrificio in cui il sangue dell'animale fu separato in due parti, una delle quali fu versata sull'altare. È menzionato anche un libro del patto, senza però specificare la natura di questo libro. Alcuni ritengono che si tratti del Decalogo, mentre altri pensano a un precedente codice del patto. Assistiamo dunque alla stipulazione di un patto distinto (rispetto a quello patriarcale), in cui è data lettura della legge, seguita dalla risposta del popolo e poi hanno luogo i sacrifici, il giuramento a suggello del patto e infine il pasto comunitario. L'autore dell'Esodo, è ovvio, unisce la formazione del patto con la stipulazione dei codici relativi al patto stesso. In Esodo 19 è descritta la teofania di Yahweh, in Esodo 20 è fornito uno schema (rappresentato dal Decalogo) del tipo di rapporto che si è instaurato tra Yahweh e il suo popolo. Nei capitoli 21—23 sono elencate le condizioni e, nel capitolo 24, si ha la descrizione del rito vero e proprio con cui il patto fu sancito. È importante notare che per questo patto è fornita una descrizione dettagliata delle condizioni. Come per i patti di vassallaggio degli ittiti, queste condizioni costituivano parte integrante del patto. Bisogna tener presente che si tratta di un patto che, per certi versi, poteva rispecchiare forme note ma poteva anche discostarsi, per altri aspetti, dai patti di questo genere noti dall'antico Vicino Oriente. Infatti, le condizioni elencate nel codice del patto sono totalmente differenti da quelle contenute in altri trattati conosciuti. Lo si spiega tenendo conto della peculiarità delle circostanze e del diverso contesto religioso. Al termine del codice del patto, come in una sorta di epilogo, si fa nuovamente riferimento alla terra promessa, mettendo dunque in luce il suo carattere di patto legato all'adempimento di una promessa.

v) *Il patto davidico*. Questo patto è soprattutto un patto di promessa. Concordiamo con l'opinione di molti studiosi secondo cui questo patto è strettamente collegato a quello sinaitico. Non deve dunque essere visto come un nuovo patto, ma come un'estensione di quello stipulato al Sinai. Il patto davidico si rese necessario in conseguenza dello sviluppo di una nuova situazione storica: il re d'Israele era infatti divenuto il mediatore tra Yahweh e il suo popolo, per cui era necessario un patto con il re. Alcuni studi hanno anche evidenziato uno stretto legame tra il patto davidico e quello patriarcale, in quanto entrambi sono patti di promessa. Le promesse patriarcali si erano adempiute con lo sviluppo degli israeliti e con la conquista della terra di Canaan; era dunque necessario fare nuove promesse in seguito allo sviluppo della nuova situazione storica. Con la nuova promessa fatta a Davide di un regno perpetuo della sua discendenza, il patto patriarcale era in qualche modo sostituito da questo patto. In II Samuele 7 il patto è racchiuso all'interno di una forma narrativa, ma la presenza di una ben precisa terminologia sta a indicare il contesto di un'alleanza, ad esempio il fatto che Dio sarebbe stato il padre del figlio di Davide e che il re sarebbe stato per Dio come un figlio. Il trono eterno affidato ai discendenti di Davide trova un parallelo nella promessa espressa in forma di benedizione che si ritrova nei trattati di vassallaggio degli ittiti, per i quali i figli del vassallo fedele avrebbero regnato per sempre sul trono del padre. Il patto davidico, come si vede chiaramente nei Salmi 2 e 110, esercitò un'influenza profonda nella prospettiva esca-

tologica presente sia nell'AT sia nel NT.

vi) Il patto nel Nuovo Testamento. Il concetto di patto riappare con forza intorno al 600 a.C., in particolare con la profezia di Geremia di un nuovo patto (Ger. 31:31–34). L'influenza dell'idea di patto era fortemente sentita nel periodo intertestamentario, come mostrato anche da K. Baltzer e A. Jaubert. La setta di Qumran può infatti essere considerata una sorta di comunità del patto e tutto ciò vale anche quando prendiamo in considerazione il NT. Nel NT la parola "patto" (*diathēkē*, come traduzione di *b^erîṯ*) è usata in stretta associazione con la *Cena del Signore (*cfr.* Mar. 14: 22–25; I Cor. 11:23–25). Con l'istituzione del memoriale della sua morte, Gesù fa riferimento al pane come al suo corpo e al vino come "il nuovo patto nel mio sangue"; il riferimento è qui a Gesù come agnello pasquale, analogo all'agnello ucciso e mangiato coi suoi discepoli in occasione della Pasqua. L'agnello pasquale diveniva così la vittima sacrificale del patto e la Cena il pasto del patto. È interessante notare anche il riferimento che Gesù fa al sangue del nuovo patto. Il sangue ebbe un ruolo preminente nella formazione del patto sinaitico (Es. 24:8) e anche Gesù, come agnello pasquale, sarebbe morto il giorno successivo sul Golgota. Il sacrificio di Cristo sulla croce costituisce dunque l'aspetto più importante per la stipulazione del nuovo patto e Paolo interpreta correttamente la crocifissione come un far ricadere su di lui la maledizione della legge, al fine di liberare l'umanità (Gal. 3:13). Con il nuovo patto Cristo rimuove la maledizione dell'antico patto sinaitico e diviene il nuovo re davidico, seduto sul trono eterno. Con un solo atto due patti sono annullati: la maledizione del patto sinaitico è rimossa e la promessa di quello davidico adempiuta.

vii) Rinnovo e ratifica del patto. Il rinnovo del patto consegue alla sua rottura e dunque alla necessità di una nuova stipula affinché possa essere ancora una volta efficace. L'esempio più chiaro che abbiamo si trova in Esodo 32–34, dove il patto sinaitico è infranto da Aronne e dagli israeliti con l'adorazione del vitello d'oro. Quando Mosè ritorna, la maledizione legata alla rottura del patto si realizza con l'uccisione di molti israeliti (32: 26–28). Mosè agisce in qualità di mediatore per rinnovare il patto infranto, torna nuovamente sul monte e riceve una seconda volta le clausole del patto (Es. 34). Geremia considera il patto infranto a tal punto da poter essere sostituito solo da un nuovo patto (Ger. 31:31).

La ratifica del patto invece si verifica allorché il patto è rinnovato senza che esso sia stato necessariamente infranto. L'esempio più chiaro lo troviamo in Giosuè 23—24. In Giosuè 23 abbiamo una descrizione dei comandamenti finali impartiti da Giosuè agli israeliti, in cui è richiesto loro di tenere fede al patto. In base a quanto scritto nel capitolo 24, in un contesto fortemente imperniato sul patto, gli israeliti si erano radunati a Sichem per confermare il patto con il Signore. Alcuni studiosi ritengono che proprio a Sichem si formò per la prima volta la comunione fondata sul patto, a causa dell'antica tradizione di stipulare patti in questo luogo. Noi preferiamo seguire il racconto biblico che vede l'incontro di Sichem come una ratifica del patto stipulato in precedenza.

V. Il patto e i profeti

L'opinione di Wellhausen, seguita ancora oggi da molti studiosi, è che l'idea del patto fosse estranea ai primi profeti. Questa concezione si sarebbe sviluppata a partire dal Deuteronomio (*cfr. p.e.* le opinioni di Kutsch e Perlitt). La tesi si fonda principalmente sull'assunto che non si possa scorgere nulla riguardo al concetto di patto nei primi profeti e che l'uso del termine *b^erîṯ* da parte di questi ultimi sia pressoché inesistente. Effettivamente, l'uso di *b^erîṯ* è raro in quegli scritti, ma occorre anche chiedersi se questa lacuna sia davvero da imputare all'assenza di quell'istituzione. Potrebbero infatti esistere altre ragioni che spiegano il limitato uso di *b^erîṯ*, ad esempio potrebbe esserci stata una concezione errata del reale significato del termine da parte di coloro che leggevano o ascoltavano il messaggio profetico. Altre ricerche hanno dimostrato che l'idea di patto pervade la maggior parte degli scritti profetici: questo risulta evidente quando si utilizza un approccio di più ampio respiro e si ricerca un più vasto numero di elementi indicativi del patto, come la maledizione e la benedizione e la rottura del patto per mezzo della non ubbidienza delle sue regole. Cosa sarebbe successo in caso di rottura di queste ultime? Ci sarebbe stato un procedimento d'accusa connesso al patto stesso. Il legame tra il messaggio profetico e la legge risulta chiaro a un'attenta analisi degli scritti dei profeti e si può notare come non esistano differenze sostanziali di approccio alla legge tra profeti quali Osea, Amos, Isaia e Geremia. D'altra parte, su quale base Geremia dovrebbe essere indicato come l'autore dell'idea di patto? Solo perché, a differenza degli altri, ha usato il termine *b^erîṯ*?

Uno dei problemi maggiori per quanto concerne gli scritti profetici riguarda l'origine della minaccia profetica, e anche la combinazione di minaccia e benedizione, all'interno dello stesso messaggio profetico. Un'analisi accurata delle minacce mostra come molte di esse siano strettamente modellate su maledizioni presenti in trat-

tati di vassallaggio più o meno contemporanei, come quelli di Esaraddon e Sefire. La maledizione, però, non era ristretta ai soli trattati, essendo infatti usata nell'antico Vicino Oriente per svariati scopi. Le maledizioni collegate ai trattati presentano caratteristiche riscontrabili anche nelle minacce profetiche: ciò rende probabile che i profeti considerassero il patto infranto e di conseguenza additavano le maledizioni. Tutto questo implica che i profeti fossero consapevoli della struttura del patto; il fatto che essi pronunciassero minacce in caso di rottura della legge (del patto), e benedizioni e prosperità se la legge (del patto) fosse stata osservata, dimostra la loro familiarità con il concetto. L'intero problema della combinazione di minacce e benedizioni si può spiegare nell'ottica della rottura o dell'osservanza del patto.

L'origine dell'atto di accusa legato al patto, che come ha dimostrato Harvey, è ben attestata nel Vicino Oriente antico si trova in Deuteronomio 32, e lo stesso concetto lo si scorge sia nei primi profeti sia in quelli più tardivi (Is. 1:2–3, 10–20; Ger. 2:4–13; Mich. 6:1–8). In questi atti d'accusa gli israeliti sono accusati di idolatria, di aver cioè violato le condizioni del patto, che vietavano l'fferta del culto ad altri dèi. A motivo di questa violazione è pronunciato un giudizio sotto forma di minaccia o di maledizione. È interessante come in alcuni casi siano chiamati come testimoni il cielo e la terra, il che trova un parallelo illuminante negli antichi trattati di vassallaggio ittiti, in cui il cielo e la terra erano similmente considerati testimoni. Tutto ciò rafforza il collegamento con la struttura dei trattati o dei patti.

VI. La teologia del patto

Nella sua *Theology of the Old Testament*, Eichrodt vede il patto come l'idea centrale di tutto l'AT. Il pensiero religioso israelitico era costruito intorno a questo concetto; d'altra parte, da quanto detto sopra risulta che il concetto di patto pervadeva la cultura del popolo d'Israele. Tutto questo non esclude però altre modalità con cui si esprimeva la relazione tra il Signore e il suo popolo. Il patto e la sua ratifica spiega la possibilità della trasgressione e quindi del peccato, e la conseguenza del giudizio e della condanna. Questo è uno dei temi principali dell'AT. Un'altra caratteristica importante del patto è la promessa e l'attesa che ne consegue. Il patto davidico, con la relativa promessa di un regno eterno genera un'aspettativa rivolta al ritorno glorioso del Messia, figlio di Davide. Questo costituisce un ponte fondamentale che collega l'AT al NT, e si può addirittura dire che il patto sia il collegamento più importante tra i due Testamenti. Con il nuovo patto neotestamentario c'è una nuova attesa della *parousia* del Messia, a dimostrazione che il patto e le attese a esso collegate, stanno alla base del tema dominante dell'attesa escatologica.

Bibliografia. Per una buona aggiornata al 1977, si veda D.J. McCarthy, *Old Testament Covenant*, 2 ed., 1978. La seguente è una selezione da una letteratura più ampia: K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; P.J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*, 1966; H. Cazelles, *DBS*, 7, 1964, pp. 736–858; R.E. Clements, *Abraham and David*, 1967; W.J. Dumbrell. *Covenant and Creation*, 1984; F.C. Fensham, "Covenant, Promise and Expectation", *TZ* 23, 1967, pp. 305 322; *idem*, "Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *Kudurru*–inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah", *ZAW* 75, 1963, pp. 155–175; *idem*, "The Treaty between the Israelites and the Tyrians", *VT Supp* 17, 1969, pp. 78ss.; G. Fohrer, "AT–Amphiktyonie und Bund", *ThL* 91, 1966, pp. 802–816, 893–904; J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israel après la rupture de l'alliance*, 1967; D. R. Hillers, *Treaty–Curses and the Old Testament Prophets*, 1964; *idem.*, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, 1968; H.B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit and the Prophets", *JBL* 78, 1959, pp. 286–295; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, 1963; P. Kalluveettil, *Declaration and Covenant*, 1982; K.A. Kitchen, "Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant", *Ugarit Forschungen* 11 (1979), pp. 453–464; M.G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, 1973; J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, 1966; N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid*, 1967, tr. it. Brescia, 1975; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; J. Muilenburg, "The Form and Structure of the Covenantal Formulations", *VT* 9, 1959, pp. 74–79; M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930; L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, 1962; L. Rost, "Sinaibund und Davidsbund", *ThL* 72, 1947, pp. 129–134; W. Schottroff, *Der Altisraelitische Fluchspruch*, 1969; R. Smend, *Die Bundesformel*, 1963; G.E. Wright, "The Lawsuit of God: A Form–Critical Study of Deut. 32", *In Honour of J. Muilenburg*, 1962, pp. 26–27; W. Zimmerli, *The Law and the Prophets*, 1965, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1589–1644; *DTAT*, 1, pp. 295ss; *GLNT*, 2:1017ss.; *DCBNT*, pp. 66–77; *DPL*, pp.

43–48; *DIB*, pp. 57–60; *VB*, pp. 14–19; *ER* 6, pp. 503–507; R. Diprose, *La teologia del nuovo patto*, *LB*, XIII, 2, 2002; D.J. McCarthy, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino, 1972; W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, 2 voll., Paideia, Brescia, 1979–; E. Beucamp, *I profeti di Israele o il dramma di un'alleanza*, 2 ed., Cinisello, 1899; *idem.*, *I grandi temi dell'alleanza*, Roma, 1991; *Alleanza–Patto Testamento*, Roma, 1992; A. Sacchi, *Alleanza e decalogo*, Cinisello, 1997; R. Rendtorff, *La formula dell'alleanza*, Brescia, 2001; E. Grasser, *Il patto antico nel nuovo*, Brescia, 2001; (F.C. Fensham)

*Abraamo; *Davide; *Legge; *Mosè; *Pentateuco; *Sinai

PATTO, LIBRO DEL

In Esodo 24:7 il "libro del patto" (*sēper habbᵉrîṯ*) è letto da Mosè come base del patto di Yahweh con Israele, in occasione della sua ratifica ai piedi del Sinai. È probabile che si tratti del Decalogo di Esodo 20:2–17. Tuttavia per convenzione si ritiene che il vero e proprio "Libro del Patto" sia Esodo 20:22—23:33 (brano che un tempo occupava forse una posizione diversa nel Pentateuco). In II Re 23:2, 21; II Cronache 34:30 "il libro del patto" è *Deuteronomio ("seconda legge").

Qui esaminiamo Esodo 20:22—23:33, il più antico codice delle leggi israelitiche in nostro possesso. Esso comprende "giudizi" (*mišpāṭîm*, "precedenti") e "statuti" (*dᵉḇārîm*, *lett.* "parole"). I "giudizi" si presentano come una casistica del tipo: "se una persona fa una certa cosa, pagherà questo". Gli "statuti" hanno invece una forma categorica, o "apodittica": "tu farai / non farai questo". Si hanno poi forme intermedie tra queste due tipologie principali, leggi participiali (chiamate così perché espresse con il participio ebr.) del tipo: "colui che fa questo verrà sicuramente punito con la morte". Questo tipo di affermazione sostituisce molto spesso l–espressione "se una persona .. ecc..." quando la pena prescritta è quella capitale.

Il principio in base al quale sono organizzate le leggi in questo codice non traspare immediatamente, ma è stato suggerito in modo convincente che ciascuna sezione riguardi uno dei Dieci comandamenti: da questo punto di vista, il codice potrebbe essere considerato come un "midrash del Decalogo" (E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 95; *cfr.* A.E. Guilding, "Notes on the Hebrew Law Codes", *JTS* 49, 1948, pp. 43ss).

I. Regole cultuali

Il codice inizia con due regole cultuali: la proibizione di farsi dèi d'argento o d'oro (Es. 20:22–23) e la prescrizione a costruire un "altare di terra" (20:24–26), senza pietre tagliate, e a cui non si accedesse per mezzo di scalini, come gli elaborati altari delle nazioni circonvicine.

II. Giudizi

A queste indicazioni seguono una serie di leggi legate a casi specifici (21:1—22:17). Riguardano ambiti civili e criminali quali: il trattamento degli schiavi ebrei (21:2–6), la vendita di una figlia come schiava (21:7–11), l'omicidio (21:12–14), atti lesivi compiuti a danno dei genitori (21:15, 17), il rapimento (21:16), violenze e aggressioni (21:18–27, compresa la legge del taglione, vv. 23–25), ferite provocate da animali (21:28–32), incidenti ad animali (21:33–34), uccisione di un bue da parte di un altro (21:35–36), furto (22:1–4), danni ai raccolti (22:5–6), depositi e prestiti (22:7–15), seduzione (22:16–17).

Questa sezione del codice presenta affinità con altre leggi del Vicino Oriente, come ad esempio quelle di Ur–nammu di Ur, Lipit–Ishtar di Isin, Bilalam (?) di Eshnunna e Hammurabi di Babilonia. Questi codici sono strutturati sulle stesse linee generali della casistica israelitica. Anche il codice ittita mostra somiglianze con le leggi di Israele sia in alcuni dettagli e sia nell'impostazione, sebbene il taglio generale del codice ittita differisca da quello degli altri codici del Vicino Oriente, in quanto riflette il principio indo–europeo della compensazione del danno, piuttosto che l'insistenza tipica della cultura semitica sul *taglione* (punizione per ritorsione).

Se da una parte le leggi di Israele erano paragonibili a quelle di altri codici, nello stesso tempo bisogna dire che traspare in esse una tipologia di vita quotidiana più semplice. Si comprende, infatti, che siano applicabili a una comunità agricola e sedentaria, ma non troviamo nulla che rispecchi una elaborata organizzazione urbana o una stratificazione sociale, come invece si può osservare per il codice di Hammurabi. Gli uomini adulti della comunità israelitica erano cittadini oppure schiavi, mentre nel codice di Hammurabi la punizione per i danni fisici inferti a una persona erano commisurati allo *status* della persona ferita, a seconda se fosse un superiore, un eguale, un "vassallo" o un servo. Tutto questo è compatibile con un'organizzazione sociale tipica del primo periodo in cui Israele cominciò a insediarsi come comunità agricola e sedentaria, ancora prima del passaggio del Giordano, se non addirittura a Cades–Barnea, ma certamente in Transgiordania, dove gli israeliti occuparono i regni di Sihon e di Og, con le relative città (Num. 21:25, 35).

In Esodo 18 assistiamo invece alle prime fasi della formazione della casistica israelitica; Mosè e i suoi assistenti svolgono il ruolo di giudici su casi che vengono loro presentati. A questa circostanza possiamo associare l'altro nome di Cades menzionato in Genesi 14:7: En–Mispat, cioè "sorgente dove viene emesso un giudizio".

III. Statuti

Le leggi "apodittiche", che costituiscono la parte restante del codice, hanno la forma di istruzioni (*tôrâ*) date da Dio per mezzo dei suoi portavoce (*cfr.* la funzione del sacerdote in Mal. 2:7), preferibilmente presso un santuario, come avvenne sul Sinai o a Cades con Mosè. Non esistono paralleli negli antichi codici dell'Asia occidentale ma, da un punto di vista stilistico, sono state indicate particolari affinità con i trattati del Vicino Oriente, soprattutto con quelli in cui un superiore impone le condizioni a un vassallo. Il Decalogo, anch'esso espresso in stile apodittico, è la costituzione del patto stabilito da Yahweh con Israele; le altre leggi apodittiche sono corollari di quelle fondamentali che costituiscono il patto. Molti degli statuti presentati in Esodo 22:18—23:33 hanno a che fare con quella che noi definiremmo pratica religiosa, come l'offerta delle primizie (22: 29–30; 23:19), i giorni e gli anni sabbatici (23:10–12), e le tre festività associate a pellegrinaggi (23: 14–17). In 23:15 troviamo l'inizio di una reinterpretazione di queste festività, per commemorare eventi che fanno parte della storia della redenzione d'Israele. Esodo 23:10–19 è stato considerato un codice rituale a parte (*cfr.* il cosiddetto codice "kenita" di 34:17–26). Gli statuti però comprendono anche ingiunzioni di carattere etico e umanitario, per garantire protezione a coloro che sono più vulnerabili (22:21–24), per vietare eccessi di severità contro i debitori (22:25–27), e per sottolineare la necessità di garantire un giudizio imparziale, soprattutto quando uno dei due contendenti è uno straniero che potrebbe sentirsi in posizione svantaggiata (23:6–9). Dovremmo poi ricordare che gli israeliti non distinguevano in modo netto tra leggi civili e religiose, come invece diamo per scontato oggi.

IV. Conclusioni

Il codice termina con la garanzia espressa da parte di Yahweh del successo e della prosperità per Israele, se ubbidiva alle leggi del patto, oltre a un solenne ammonimento a non contrarre alcun legame con i cananei.

Soltanto gli "statuti" hanno la forma di parole pronunciate direttamente da Dio, ma anche i "giudizi" traggono autorità da lui (Es. 18:19; 21:1).

Bibliografia. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, 1946; G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; A. Alt, "The Origins of Israelite Law", *Essays on OT History and Religion*, E.T. 1966; K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971; B.S. Childs, *Exodus*, 1974, pp. 440–496, tr. it., 1995; T.E. Fretheim, *Esodo*, Claudiana, Torino, 2004. (F.F. Bruce)

*Esodo, libro; *Patto

PAZIENZA

La pazienza per la Bibbia è il ritegno esercitato da Dio o donato da Dio di fronte all'opposizione e all'oppressione. Non va confusa con la passività. L'iniziativa parte dall'amore di Dio o del cristiano, nell'andare incontro al male. Nell'AT, il concetto è indicato dall'ebr. *'ārēḵ*, che significa "lungo". È scritto che Dio è "lungo" o "lento" all'ira *'ereḵ 'appayim* (si veda Es. 34:6; Num. 14: 18; Nee. 9:17; Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Gio. 2:13; Gion. 4:2). Questa idea è espressa perfettamente dal gr. *makrothymia*, tradotto talvolta come "longanimità", e definito dal Trench come "una lunga resistenza della mente" prima di lasciare spazio alla rabbia.

Una tale pazienza è caratteristica del modo di agire di Dio con gli uomini peccatori, che meriterebbero tutta la sua ira (Is. 48:9; Os. 11:8). Il segno di protezione sull'assassino Caino (Gen. 4: 15), il provvidenziale simbolo dell'arcobaleno su un mondo che si era giocato la propria esistenza (Gen. 9:11–17; *cfr.* I Piet. 3:20), i tanti ritorni all'Israele disobbediente (Os. 11:8–9), il risparmiare Ninive (Giona), le ripetute suppliche a Gerusalemme (Mar. 12:1–11; Luca 13:1–9, 34; Rom. 9:22), il rinvio della seconda venuta di Cristo (II Pie. 3:9), queste sono tutte espressioni della sua pazienza. I cristiani devono mostrare un carattere simile (Matt. 18:26, 29; I Cor. 13:4; Gal. 5:22; Ef. 4:2; I Tess. 5:14). In Proverbi è accentuato il valore pratico della pazienza; essa depotenzia il conflitto e stimola il saggio approccio alle vicende umane, specialmente di fronte alla provocazione.

La pazienza di Dio è una "risoluta concessione di spazio e di tempo" (Barth). Essa dà l'opportunità per il ravvedimento (Rom. 2:4; 9:22; II Pie. 3:9). La sopportazione di Dio ha rappresentato una "tregua nei confronti del peccatore" (Trench, su *anochē*, Rom. 2:4; 3:25) in attesa della manifestazione finale e della redenzione in Cristo (Atti 17:30). La preghiera può ampliare l'opportunità per il ravvedimento (Gen. 18:22–32; Es. 32:30; I Giov. 5:16).

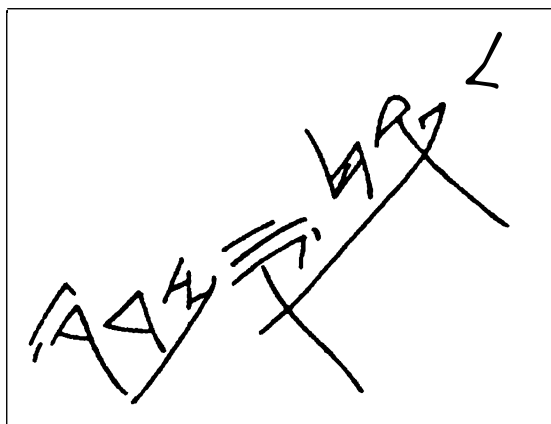
La pazienza cristiana nei riguardi delle persone (*makrothymia*) deve trovare corrisponden-

za in una simile pazienza nei confronti delle cose (*hypomonē*), cioè di fronte alle afflizioni e alle prove del tempo presente (Rom. 5:3; I Cor. 13:7; Giac. 1:3; 5:7–11; Apoc. 13:10). È Dio che dona una tale pazienza, e Cristo ne è il modello (Rom. 15:5; II Tess. 3:5; Ebr. 12:1–3). Colui che persevera pazientemente fino alla fine, guadagna così la propria anima (Mar. 13:13; Luca 21:19; Apoc. 3:10).

Bibliografia. R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, 9 ed., 1880, pp. 195ss.; K. Barth, *Church Dogmatics*, 2.1, 1957, sez. 30, pp. 406ss.: "The Patience and Wisdom of God"; U. Falkenroth, C. Brown, W. Mundle, in *NIDNTT* 2, pp. 764–776, **in it.** G. Costa, *Le opere della carne e il frutto dello Spirito*, Casale monferrato, 1998. (J.W.L. Hoad)

*Perseveranza

PECA

(Ebr. *peqaḥ*, "apertura"). Peca, il figlio di Remalia, era il "terzo uomo" (ebr. *šālîšâ*) nel carro da guerra di Pecachia. Con l'aiuto dei galaditi uccise Pecachia, successore di Menaem, a Samaria. (II Re 15:21–23). Poi s'impadronì del trono e regnò come re di Israele dal 737 al 732 a.C. *ca.* La sua ascesa al trono avvenne nel cinquantaduesimo anno di Uzzia di Giuda (v. 27), e nel suo secondo anno Iotam successe a Uzzia (v. 32).

L'iscrizione "appartenente a Peca" su una giara trovata ad Asor. Strato V A. 740-732 a.C.

Peca adottò una politica contro gli assiri e si alleò con *Resin di Siria. Insieme esercitarono pressione su Iotam di Giuda, probabilmente perché si unisse a loro. (v. 37). Isaia, comunque, consigliò Iotam e il suo successore Acaz di rimanere neutrali. Peca mosse in forze contro Gerusalemme, che fu assediata senza successo (II Re 16:5; Is. 7: 1). I suoi alleati siriani presero Elat, mentre Peca combatteva i giudei, uccidendone parecchi e riportando molti prigionieri dal distretto di Gerico a Samaria (II Cro. 28:7–8). Questi successivamente vennero rilasciati su intercessione del profeta Oded (vv. 8–15).

Sotto la minaccia di questa invasione Acaz si appellò a Tiglat–Pileser III di Assiria, che stava conducendo una campagna in Siria. Nel 732 a.C. gli assiri s'impadronirono di Damasco e invasero il nord di Israele. In II Re 15:25–29, sono elencate le località occupate, fino alla Galilea. Questo elenco trova parziale corrispondenza negli annali di Tiglat–Pileser III. Gli scavi ad Asor confermano la distruzione assira risalente a quest'epoca. Una giara da vino con l'iscrizione *lpqḥ*, "appartenente a Peca", fu trovata tra i reperti risalenti al periodo dell'occupazione di Peca.

In seguito alla rapida invasione e occupazione assira di più della metà d'Israele, Osea, figlio di Ela, cospirò contro Peca e lo uccise. Poiché Tiglat–Pileser rivendica nei propri annali di aver sostituito Osea (*'Ausi*) a Peca (*Paqaha*), è chiaro che questo atto fu approvato, se non istigato, dagli assiri. Il regno di Peca seguì la tradizione negativa di Geroboamo (II Re 15:28). (D.J. Wiseman)

PECACHIA

(Ebr. *p^eqaḥyâ*, "Yahweh ha aperto [i suoi occhi]"). Figlio di *Menaem, re di Israele, al quale egli succedette nel 742/1 a.C. ca. (II Re 15:23–26), (*Cronologia dell'AT). Il suo assassinio nel secondo anno del suo regno fa pensare che avesse continuato la politica di sottomissione all'Assiria iniziata dal padre. I ribelli, condotti da *Peca figlio di Remalia, erano forse alleati con *Resin, re di Damasco, perché provenivano da Galaad, adiacente al suo territorio. Il re fu assassinato mentre era nella torre (ebr. *'armôn*) del palazzo a *Samaria. Le parole "con Argob e Ariec" (II Re 15: 25) sembrano essere state spostate dal v. 29. (A.R. Millard)

PECCATO

I. Terminologia

Come ci si poteva aspettare da un libro che ha come tema predominante il peccato umano e la salvezza misericordiosa di Dio, la Bibbia, sia nell'AT sia nel NT, usa un'ampia varietà di termini per esprimere il concetto di peccato.

Ci sono quattro radici ebr. principali. *ḥṭ'* è la più comune e insieme ai derivati trasmette l'idea fondamentale di mancare il bersaglio, oppure di deviare dall'obiettivo (*cfr.* Giu. 20:16 per un uso

non morale del termine). Gran parte delle occorrenze si riferisce alla deviazione morale e religiosa, sia nei confronti dell'uomo (Gen. 20:9) sia nei confronti di Dio (Lam. 5:7). Il sostantivo *ḥaṭṭā'ṯ* è usato frequentemente come termine tecnico per un'offerta per il peccato (Lev. 4, *passim*). Questa radice non riguarda la motivazione interiore dell'azione sbagliata, ma si concentra sui suoi aspetti formali di deviazione dalla norma morale, di solito la legge o la volontà di Dio (Es. 20:20; Os. 13: 2; ecc.). La radice *pš*' si riferisce all'azione di rottura dei rapporti, alla "ribellione", "rivoluzione". Essa ricorre periodicamente in senso non teologico, *p.e.*, riferita alla secessione di Israele dalla casa di Davide (I Re 12:19). Usata per il peccato esprime forse il concetto più profondo dell'AT, che descrive il peccato come ribellione contro Dio, la sfida verso la sua santa signoria e il suo governo (Is. 1:28; I Re 8:50; ecc.). La radice *'wh* significa letteralmente perversione deliberata, o "distorsione" (Is. 24:1; Lam. 3:9). Definisce il peccato come trasgressione deliberata, comportamento iniquo (Dan. 9:5; II Sam. 24:17). Essa ricorre nei contesti religiosi particolarmente in forma sostantivata, *'āwôn*, termine che evidenzia l'idea della colpa prodotta dalla ribellione deliberata (Gen. 44:16; Ger. 2:22). Può riferirsi anche alla punizione conseguente al peccato (Gen. 4:13; Is. 53:11).

šāḡâh ha come idea di fondo la deviazione dal giusto percorso (Ez. 34:6). Indica il peccato come prodotto dell'ignoranza, l'"errare" (I Sam. 26:21; Giob. 6:24). Spesso appare nell'ambito cultuale come peccato contro i regolamenti rituali (Lev. 4:2). Per completezza, si dovrebbe notare anche *rāša*', l'essere malvagio, l'agire malvagiamente (II Sam. 22:22; Nee. 9:33), e *'āmal*, il torto fatto ad altri (Prov. 24:2; Ab. 1:13).

Il vocabolo neotestamentario più importante è *hamartia* (e derivati), che equivale a *ḥṭ'*. Nel gr. classico esso è utilizzato quando si manca il bersaglio o si imbocca una strada sbagliata. È il termine generico usato per il peccato inteso come trasgressione concreta, violazione della legge divina (Giov. 8:46; Giac. 1:15; I Giov. 1:18). In Romani 5—8 Paolo usa questo termine per dare corpo a un principio che domina nella vita umana (5:12; 6:12, 14, 7:17, 20; 8:2).

paraptōma appare nei testi classici per indicare un errore nella misurazione oppure un errore grossolano. Il NT attribuisce al termine un senso morale distintivo più forte, come misfatto o colpa (*cfr.* "morti nelle colpe", Ef. 2:1; Matt. 6: 14–15). *parabasis* ha un significato simile: "trasgressione", (Rom. 4:15; Ebr. 2:2). *asebeia*, forse, è il sostantivo neotestamentario più completo; nella LXX di norma traduce il termine *pš*'. Esso implica empietà o scelleratezza attiva (Rom. 1:18; II Tim. 2:16). Un altro termine è *anomia*, sregolatezza, disprezzo per la legge (Matt. 7:23; II Cor. 6:14). *kakia* e *ponēria* sono vocaboli generici che esprimono la depravazione morale e spirituale (Atti 8:22; Rom. 1:29; Luca 11:39; Ef. 6: 12). L'ultimo di questi riferimenti indica l'associazione di *ponēria* con Satana, il maligno, *ho ponērōs* (Matt. 13:19; I Giov. 3:12). *adikia* è il termine classico più importante per indicare il male commesso nei confronti del prossimo. È tradotto in diversi modi: "ingiustizia" (Rom. 2:8; 9:14; Giov. 7:18; Luca 18:6), "iniquità" (II Tim. 2:19). I Giovanni lo rende sinonimo di *hamartia* (I Giov. 3: 4; 5:17). Sono usati anche *enochos*, un vocabolo legale che significa "colpevole" (Mar. 3:29; I Cor. 11:27), e *opheilēma*, "debito" (Matt. 6:12).

Tuttavia, la definizione di peccato non si deve trarre semplicemente dai termini che nella Scrittura lo denotano. La peculiarità del peccato in tutti i suoi aspetti è che è diretto contro Dio (*cfr.* Sal 51:4; Rom. 8:7). Qualsiasi concezione del peccato che non riconosce questo fatto, l'opposizione a Dio, è una deviazione dal concetto biblico. La nozione comune che il peccato sia semplicemente egoismo rivela una valutazione falsa della sua natura e della sua gravità. Il peccato è essenzialmente diretto contro Dio e solo questa prospettiva è in grado di spiegare la diversità delle sue forme e attività. Si tratta di una violazione di ciò che la gloria di Dio esige e perciò, nella propria essenza, è opposizione a Dio.

II. Origine

Il peccato era presente nell'universo prima della caduta di Adamo ed Eva (Gen. 3:1–2; *cfr.* Giov. 8: 44; II Pie. 2:4; I Giov. 3:8; Giuda 6). Tuttavia, la Bibbia non spiega direttamente l'origine del male nell'universo, essendo più interessata alla comparsa del peccato tra gli uomini (I Tim. 2:14; Giac. 1: 13–14). In Genesi 3, nel racconto della caduta, il vero nocciolo della tentazione demoniaca si trova nel subdolo suggerimento dell'aspirazione dell'uomo a essere uguale a colui che lo aveva fatto ("sarete come Dio..." 3:5). L'attacco di Satana fu sferrato contro l'integrità, la veridicità e l'amorevole provvidenza di Dio e non fu altro in un'istigazione alla ribellione malvagia e blasfema contro il legittimo Signore dell'uomo. In questo atto l'uomo cercò di ottenere l'uguaglianza con Dio (*cfr.* Fil. 2: 6), tentando di affermare la propria indipendenza e di mettere in discussione la natura e l'ordine dell'esistenza per mezzo del quale viveva come creatura in assoluta dipendenza dalla grazia e dalla provvidenza del suo creatore. "Il peccato dell'uomo sta nella sua pretesa di essere Dio" (Niebuhr). In que-

sto atto, inoltre, l'uomo tenne per sé in modo blasfemo l'adorazione e l'amore che rappresentano il cuore della sua risposta alla maestà e alla grazia di Dio, dando omaggio, al contrario, al nemico di Dio e alle sua nefande ambizioni.

Perciò l'origine del peccato secondo Genesi 3 non è tanto da ricercarsi in un'azione esteriore (*cfr.* 2:17 con 3:6), quanto in un'aspirazione interiore tesa a rinnegare Dio che ebbe come espressione immediata l'atto di disubbidienza. La Scrittura tace sul modo in cui Adamo e Eva possano essere stati soggetti alla tentazione, non avendo conosciuto il peccato precedentemente. Comunque, nella persona di Gesù Cristo la Scrittura indica l'esistenza di un Uomo che, sebbene senza peccato, fu soggetto alla tentazione "come noi in ogni cosa" (Ebr. 4:15; *cfr.* Matt. 4:13–14; Ebr. 2: 17–18; 5:7; I Pie. 1:19; 2:22–23). L'origine ultima del *male fa parte del "mistero dell'empietà" (II Tess. 2:7), ma una possibile spiegazione per il relativo silenzio della Scrittura è che una "spiegazione razionale" sull'esordio del peccato avrebbe come inevitabile risultato lo sviamento dall'interesse primario della Scrittura: la confessione della *colpa personale* (*cfr.* G.C. Berkouwer, *Sin*, 1971, cap. 1). Alla fine, il peccato, in quanto tale, non può essere "conosciuto" oggettivamente; "il peccato ha come postulato se stesso" (S. Kierkegaard).

III. Conseguenze

Il peccato di Adamo ed Eva non è stato un evento isolato. Le conseguenze per la loro posterità e per il mondo furono subito evidenti.

a) L'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio

Il cambiamento nell'atteggiamento di Adamo verso Dio indica la rivoluzione avvennuta nella sua mente. Adamo ed Eva "si nascosero dalla presenza di Dio il SIGNORE" (Gen. 3:8; *cfr.* v. 7). Creati per stare alla presenza di, e in comunione con Dio, ora temevano di incontrarlo (*cfr.* Giov. 3:20). *Vergogna e paura divennero i sentimenti predominanti (*cfr.* Gen. 2:25; 3:7, 10), evidenziando l'avvenuta frattura.

b) L'atteggiamento di Dio nei confronti dell'uomo

Non solo si verificò un cambiamento nell'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio, ma ce ne fu uno anche in quello di Dio verso l'uomo. La disapprovazione, la condanna, la maledizione, l'espulsione dal giardino sono tutte indicazioni di ciò. Il peccato è unilaterale, ma non lo sono le sue conseguenze. Il peccato suscita l'ira e il dispiacere di Dio in quanto rappresenta l'opposizione a ciò che egli è. Per Dio è impossibile rimanere indifferente nei confronti del peccato, sarebbe come se smettesse di prendersi sul serio. Egli non può rinnegare se stesso.

c) Conseguenze per la razza umana

Il dispiegarsi della storia umana rivela una lunga serie di vizi (Gen. 4:8, 19, 23–24; 6:2–3, 5). La conseguenza della crescita dell'iniquità ebbe come conseguenza la distruzione virtuale del genere umano (Gen. 6:7, 13; 7:21–24). La caduta ebbe un effetto duraturo non soltanto su Adamo ed Eva ma su tutti i loro discendenti; esiste una solidarietà della razza nel peccato e nel male.

d) Conseguenze per la creazione

Gli effetti della caduta si sono estesi al mondo fisico. "Il suolo sarà maledetto per causa tua" (Gen. 3:17; *cfr.* Rom. 8:20). L'uomo è il capolavoro della creazione, fatto a immagine di Dio e perciò viceré di Dio (Gen. 1:26). La catastrofe della caduta dell'uomo portò con sé la catastrofe della maledizione su ciò che era stato posto sotto il suo dominio. Il peccato fu un evento nella sfera dello spirito umano, ma ha avuto ripercussioni sull'intera creazione.

e) La comparsa della morte

La *morte è la somma del salario del peccato. L'avvertimento della sua inevitabilità fu unita alla proibizione pronunciata nell'Eden (Gen. 2:17) ed è l'espressione diretta della maledizione di Dio sull'uomo peccatore (3:19). La morte nel senso formale consiste nella separazione degli elementi che costituiscono l'essere umano. La decomposizione è un esempio del principio della morte, della separazione, e raggiunge l'espressione massima nella separazione da Dio (3:23–24). A causa del peccato, la morte è avvolta, per l'uomo, da un alone di paura e terrore (Luca 12:5; Ebr. 2:15)

IV. Imputazione

Il primo peccato di Adamo ebbe un significato unico per l'intera razza umana (Rom. 5:12, 14–19; I Cor. 15:22). La Bibbia pone grande enfasi sulla singola trasgressione di un solo uomo quale causa mediante la quale il peccato, la condanna e la morte si estesero a tutto il genere umano. Il peccato è identificato come "una sola trasgressione", "la disubbidienza di un solo uomo" e non ci può essere dubbio alcuno che il riferimento sia al primo peccato di Adamo. In Romani 5:12 la proposizione "perché tutti hanno peccato" si riferisce al peccato di tutti nel peccato di Adamo. Essa non può riferirsi ai peccati effettivi di tutti gli uomini, tanto meno alla depravazione ereditaria che affligge tutti, perché al v. 12 la frase in questione spiega chiaramente perché "la morte è passata su tutti gli uo-

mini", e nei versetti seguenti si afferma che "la trasgressione di uno solo" (v. 17) è la causa della diffusione universale della morte. Se non fosse inteso sempre il peccato di Adamo, Paolo starebbe dicendo due cose diverse in riferimento allo stesso soggetto e nel medesimo contesto. L'unica spiegazione dei due modi in cui Paolo descrive il fatto è che tutti peccarono nel peccato di Adamo. La stessa conclusione la troviamo leggendo I Corinzi 15: 22, "tutti muoiono in Adamo". Se tutti muoiono in Adamo, è perché tutti peccarono in lui.

Secondo la Scrittura la solidarietà con Adamo che giustifica la partecipazione di tutti gli esseri umani al peccato di Adamo, è il genere di solidarietà che Cristo estende a coloro che sono uniti a lui. Il parallelo tra Adamo e Cristo in Romani 5:12–19 e I Corinzi 15:22, 45–49, indica lo stesso tipo di relazione in entrambi i casi; non c'è bisogno di presupporre niente di più misterioso nel caso di Adamo e dell'umanità discendente da lui, di ciò che vige nel caso di Cristo e del suo popolo. Nell'ultimo caso, Cristo è il capo rappresentante e ciò per radicare la solidarietà di tutti nel peccato di Adamo. Affermare che il peccato di Adamo è imputato a tutti significa dichiarare che tutti furono coinvolti nel suo peccato, perché egli era il capo rappresentante della razza umana.

L'imputazione del peccato di Adamo fu, secondo l'evidenza dei brani citati, immediata. La Scrittura vede la giustizia e la correttezza del verdetto di condanna pronunciata su Adamo e quindi su tutti i suoi discendenti confermate dalla successiva esperienza morale di ogni uomo. Così la verità di Romani 3:23, "tutti hanno peccato", è già ampiamente provato dai riferimenti ai peccati specifici di giudei e gentili, prima che Paolo arrivi a parlare dell'imputazione del peccato ad Adamo (si veda Rom. 1:18–3:8). In modo simile, la Scrittura mette sempre il giudizio finale dell'uomo in relazione con le sue "opere", opere che sono mancanti di fronte alle norme divine (*cfr.* Matt. 7: 21–27; 13:41; 25:31–46; Luca 3:9; Rom. 2:5–10; Apoc. 20:11–14).

Il rifiuto di questa dottrina non solo dimostra la mancata accettazione della testimonianza dei brani pertinenti, ma anche il mancato riconoscimento dello stretto rapporto tra il principio che governa la nostra solidarietà con Adamo e quello che governa l'opera di Dio nella salvezza. Il parallelo tra Adamo, in quanto primo uomo, e Cristo, come ultimo Adamo, mostra che il compimento della salvezza in Cristo si fonda sul medesimo principio operativo. La storia dell'umanità è classificabile in due categorie: peccato–condanna–morte e giustizia–giustificazione–vita. La prima scaturisce dalla nostra unione con Adamo, la seconda dall'unione con Cristo. Queste sono le due sfere all'interno delle quali viviamo e ci muoviamo. Il governo divino sugli uomini è ordinato secondo questi due rapporti. Se trascuriamo Adamo non potremo avere una corretta comprensione di Cristo. Tutti coloro che muoiono, muoiono in Adamo; tutti coloro che sono vivificati, sono vivificati in Cristo.

V. Depravazione

Il peccato non consiste mai unicamente in un atto trasgressivo volontario. Ciascun atto volontario scaturisce da qualcosa che è radicato più in profondità della volontà stessa. Un'azione peccaminosa è l'espressione di un cuore peccaminoso (Mar. 7:20–23; Prov. 4:23; 23:7). Quindi il concetto di peccato deve sempre includere la perversità del cuore, della mente, della disposizione e della volontà. Come abbiamo visto sopra questo era vero nel caso del primo peccato e si applica a tutte le trasgressioni. Perciò l'imputazione del peccato di Adamo a tutta la posterità porta con sé il coinvolgimento nella perversità, senza la quale la colpa di Adamo sarebbe senza significato, e la sua imputazione un concetto astratto impossibile. Paolo dichiara che "per la disubbidienza di un solo i molti sono stati resi peccatori" (Rom. 5:19). Per questo motivo, la depravazione che il peccato comporta, con la quale vengono al mondo tutti gli uomini, è il risultato diretto della nostra solidarietà con Adamo nel suo peccato. Veniamo all'esistenza come individui mediante la generazione naturale; e, come individui, non esistiamo mai senza avere addosso il peccato di Adamo, imputato anche a noi. Per questo il salmista scrisse "Ecco, io sono stato generato nell'iniquità, mia madre mi ha concepito nel peccato" (Sal. 51:5) e il nostro Signore affermò: "Quello che è nato dalla carne, è carne" (Giov. 3:6).

La Scrittura testimonia esplicitamente il carattere pervasivo di questa depravazione. Genesi 6:5 e 8:21 forniscono una prova inequivocabile. Il secondo riferimento rende chiaro che questo verdetto non era limitato al periodo precedente al giudizio del diluvio. Non si può sfuggire alla forza di questa testimonianza che ci giunge dalle prime pagine della rivelazione divina, e le valutazioni successive la confermano (Ger. 17:9–10; Rom. 3:10–18). Da qualsiasi angolatura si osservi l'essere umano, si nota la mancanza di ciò che è gradito a Dio. Al contrario, tutti si sono sviati dalla via di Dio e sono diventati corrotti. In Romani 8: 5–7 Paolo si riferisce alla mente carnale; il termine carne, quando è usato in senso etico, indica la natura umana diretta e governata dal peccato (*cfr.* Giov. 3:6). Inoltre, secondo Romani 8:7, "ciò che

brama la carne è inimicizia contro Dio". Non si potrebbe articolare la condanna in modo più forte, in quanto il pensiero dell'uomo naturale è condizionato e governato dall'inimicizia nei confronti di Dio. Questi brani implicano in modo evidente niente meno che un giudizio di totale depravazione. Non esiste alcun aspetto della vita umana che esuli dai tristi effetti della caducità dell'uomo e quindi non si trova nessun ambito che serva da possibile base affinché l'uomo sia in grado di giustificare se stesso al cospetto di Dio e della sua legge.

Tuttavia la depravazione non si manifesta in tutte le persone nella stessa misura. Ci sono molteplici fattori che trattengono l'uomo dal peccare. Dio non ha abbandonato tutti gli uomini all'impurità, a una mente spregevole e a una condotta sconveniente (Rom. 1:24, 28). La depravazione totale (totale, cioè, nel senso che riguarda ogni aspetto) non è incompatibile con l'esercizio delle virtù naturali e con la promozione della giustizia sociale. Anche gli esseri umani non rigenerati sono dotati di una coscienza che fa riferimento alla legge di Dio, e ciò fa si che in una certa misura essi adempiono le sue esigenze (Rom. 2: 14–15). L'insegnamento della depravazione indica tuttavia che queste opere, pur essendo formalmente concordi a quanto Dio ordina, non sono né buone, né gradite a Dio secondo i termini e i criteri completi e definitivi che determinano il suo giudizio: l'amore nei confronti di Dio come motivo trainante, la legge di Dio come principio direttivo e la gloria divina come scopo principale (Rom. 8:7; I Cro. 2:14; *cfr.* Matt. 6:2, 5, 16; Mar. 7:6–7; Rom. 13:4; I Cor. 10:31; 13:3; Tito 1:15; 3: 5; Ebr. 11:4, 6).

VI. Incapacità

L'incapacità concerne l'inabilità che deriva dalla depravazione. Se totale è la corruzione, cioè se questa ha intaccato ogni aspetto e settore dell'essere umano, ne consegue che l'inabilità rispetto a ciò che è buono e gradito a Dio è altrettanto completa.

Non siamo in grado di cambiare il nostro carattere o di agire in modo diverso da esso. Quanto alla comprensione, l'uomo naturale non è in grado di capire le cose dello Spirito di Dio perché esse si discernono spiritualmente (I Cor. 2:14). Quanto all'ubbidienza alla legge divina, egli non soltanto non è soggetto a questa, ma non può neppure esserlo (Rom. 8:7). Quelli che sono nella carne non possono piacere a Dio (Rom. 8:8). Un albero cattivo non può dare frutto buono (Matt. 7: 18). In ogni caso, l'impossibilità è incontestabile. Il Signore afferma che persino la fede in lui è impossibile se non si è attirati dal Padre (Giov. 6:44–45, 65). Questa testimonianza è confermata dalla sua insistenza sul fatto che senza la nascita soprannaturale dall'acqua e dallo Spirito nessuno può comprendere correttamente il Regno di Dio o entrarvi (Giov. 3:3, 5–8; *cfr.* Giov. 1:13; I Giov. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18).

La necessità di una trasformazione e di una ricreazione così radicali come quelle che si realizzano nella rigenerazione sono la prova della testimonianza di tutta la Scrittura sulla schiavitù del peccato e sulla nostra condizione peccaminosa senza speranza. Questa schiavitù comporta un'incapacità morale, psicologica e spirituale da parte dell'uomo naturale a ricevere le cose dello Spirito, l'amore di Dio e a fare ciò che egli gradisce, o a credere in Cristo per la salvezza della propria anima. Questa prigionia costituisce la premessa del vangelo, e la gloria del vangelo sta precisamente nel fatto che esso provvede la liberazione dalla schiavitù e dal legame del peccato. È un vangelo di grazia e potenza per chi è senza forza.

VII. L'ira di Dio

Dal momento che il peccato è contro Dio, egli non può mostrarsi indifferente nei suoi confronti. Inevitabilmente, reagisce contro di esso. Questa reazione è dimostrata nella sua ira. La frequenza con la quale la Scrittura menziona l'ira di Dio ci obbliga a tener conto della sua realtà e del suo significato.

Nell'AT sono impiegati svariati termini. In ebr. il termine *'ap̄* nel senso di "ira", intensificato nella forma *hᵃrôn 'ap̄* per esprimere la "severità dell'ira di Dio" è molto comune (*cfr.* Es. 4:14, 32:12; Num. 11:10; 22:22; Gios. 7:1; Giob. 42:7; Sal. 21:9; Is. 10:5; Na. 1:6; Sof. 2:2); *ēmâ* è ugualmente frequente (Deut. 29:23; Sal. 6:1; 79:6; 90: 7; Ger. 7:20; Nh. 1:2); *'eḇrâ* (Sal. 78:49; Is. 9:19; Ez. 7:19; Os. 5:10) e *qeṣep̄* (Deut. 29:28; Sal. 38: 1; Ger. 32:37; 50:13; Zacc. 1:2) sono usati con sufficiente frequenza da essere degni di nota; anche *za'am* è peculiare ed esprime l'idea di indignazione (Sal. 38:3; 69:24; 78:49; Is. 10:5; Ez. 22:31; Na. 1:6). L'AT è permeato di riferimenti all'ira di Dio. Spesso più di uno di questi termini appaiono insieme, rafforzando e confermando il concetto espresso. Gli stessi vocaboli sono molto intensi come lo sono le costruzioni in cui compaiono, allo scopo di trasmettere le nozioni di dispiacere, indignazione che consuma e di santa vendetta.

I termini in gr. sono: *orgē* e *thymos*; il primo è usato ripetutamente nel NT per qualificare Dio (si veda Giov. 3:36; Rom. 1:18; 2:5, 8; 3:5; 5:9; 9: 22; Ef. 2:3; 5:6; I Tess.1:10; Ebr. 3:11; Apoc. 6: 17), il secondo meno frequentemente (Rom. 2:8;

Apoc. 14:10, 19; 16:1, 19; 19:15; si veda *zēlos* in Ebr. 10:27).

L' *ira di Dio perciò è una realtà e il linguaggio e l'insegnamento della Scrittura sono tali da attirare la nostra attenzione sulla severità che la caratterizza. In proposito ci sono tre osservazioni da fare. La prima: l'ira di Dio non va concepita come una passione saltuaria come quella che spesso accompagna la nostra rabbia. Essa è il dispiacere deliberato e risoluto richiesto dall'opposizione alla santità di Dio. Secondo, non deve essere interpretata come un'azione vendicativa, ma come santa indignazione; essa non ha niente a che fare con la malizia. Non è ostilità maligna, bensì un giusto detestare. Terzo, non possiamo ridurre l'ira di Dio alla sua volontà di punire. L'ira è un'esternazione positiva dell'insoddisfazione, tanto quanto il compiacimento lo è per ciò che Dio gradisce. Non dobbiamo eliminare da Dio ciò che definiamo emozioni. L'ira di Dio trova il suo parallelo nel cuore umano, esemplificato in un modo perfetto in Gesù (*cfr.* Mar. 3:5; 10:14).

L'acme di ciò che il peccato provoca è, quindi, la santa ira di Dio. Poiché il peccato non è mai impersonale, ma esiste nelle persone e da queste è commesso, siamo noi l'oggetto dell'ira di Dio. Le sanzioni penali che soffriamo sono le espressioni dell'ira di Dio. Il senso di colpa e la coscienza tormentata sono i riflessi nella nostra consapevolezza della disapprovazione divina. L'essenza della condanna finale consisterà nell'espressione dell'indignazione divina (*cfr.* Is. 30:33; 66:24; Dan. 12:2; Mar. 9:43, 45, 48).

VIII. La vittoria sul peccato

Nonostante la pesantezza del tema, la Bibbia non perde mai di vista del tutto una nota di speranza e di ottimismo quando parla del peccato; poiché il cuore della Bibbia è la testimonianza alla potente offensiva di Dio contro il peccato. Il disegno storico della redenzione è focalizzato in Cristo Gesù, l'ultimo Adamo, il Figlio eterno, il Salvatore dei peccatori. Il peccato è stato sconfitto mediante l'opera completa di Cristo: la sua nascita miracolosa, la sua vita di ubbidienza perfetta, soprattutto la sua morte in croce e la sua risurrezione dalla morte, la sua ascensione alla destra del Padre, il suo regno nella storia e il suo ritorno glorioso. L'autorità ribelle e usurpatrice del peccato è stata vanificata, le sue assurde rivendicazioni sono state messe allo scoperto, le sue macchinazioni malvagie sono state smascherate e abbattute, gli effetti funesti della caduta in Adamo sono stati affrontati e annullati, e l'onore di Dio è stato rivendicato, la sua santità è stata soddisfatta e la sua gloria è stata manifestata.

In Cristo, Dio ha soggiogato il peccato; questa è la grande notizia lieta della Bibbia. Questa vittoria è gia dimostrata nel popolo di Dio, il quale mediante la fede in Cristo e nella sua opera compiuta è già affrancato dalla colpa e dal giudizio del peccato e sta già sperimentando, in una certa misura, la vittoria sul potere del peccato tramite l'unione con Cristo. Questo processo culminerà alla fine dei tempi, quando Cristo ritornerà in gloria; i santi saranno pienamente santificati, il peccato sarà scacciato dalla buona creazione di Dio e ci saranno nuovi cieli e nuova terra nella quale abiterà la giustizia. (si veda Gen. 3:15; Is. 52:13–53:12; Ger. 31:31–34; Matt. 1:21; Mar. 2:5; 10:45; Luca 2:11, 11:14–22; Giov. 1:29; 3:16–17; Atti 2:38; 13:38–39: Rom. *passim*; I Cor. 15:3–4, 22–23; Ef. 1:3–14; 2:1–10; Col. 2:11–15; Ebr. 8:1–10:25; I Pie. 1:18–21; II Pie. 3:11–13; I Giov. 1:6–2:2; Apoc. 20:7–14; 21:22–22:5).

Bibliografia. J. Orr, *Sin as a Problem of Today*, 1910; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, 1953; E. Brunner, *Man in Revolt*, 1939; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*,1941 e 1943, tr. it. parz. Milano, 1999; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959; G.C. Berkouwer, *Sin*, 1971; B. Ramm, *Offence to Reason*, 1985, **in it.** *GLAT* (*ḥt'*), 2, coll. 907–921, (*'āwôn*), 6, coll. 544_ss. ; *DTAT*, 2, coll. 440–553; *GLNT* 1: 401–440, 715–910; 4:589–604; 8:457–468, 1255–1260; 9:495–518; 10:326–336; 11:705–710; 12: 373–426; W. Günther, W. Baunder, *DCBNT*, pp. 185–188, 1224–1234; *DIB*, pp. 1051–1054; *DPL*, pp. 1165–1171; M. Lutero, *Il servo arbitrio*, Claudiana, 1969; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984; P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia, 1994; I. Fucek, *Il peccato oggi: riflessione teologico-morale*, Roma, 1996; G. Canobbio, F. Dalla Vecchia, *Il Male, la Sofferenza, il Peccato*, Brescia, 2004; O.H. Schenone, *Una teoria della corruzione: teologia ed economia del peccato*, Roma, 2005; J. Ratzinger, *In princio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni su creazione e peccato*, Milano, 2006. (J. Murray, B.A. Milne)

*Adamo; *Apostasia; *Caduta; *Idolatria; *Incredulità

PECOD

Piccola tribù aramea a est del basso Tigri. Fonti accadiche riportano la temporanea sottomissione di *Puqudu* a *Tiglat Pileser III (747–727 a.C.), *Sargon II (722–705 a.C.) e *Sennacherib (705–681 a.C.). Citata nell'oracolo di Geremia contro Babilonia (50:21), Pecod è anche elencata tra le popolazioni mesopotamiche che, sebbene in pas-

sato amiche di Israele, insorgeranno contro Gerusalemme (Ez. 23:23). Eponimo per una città e per un sistema di irrigazione, menzionato in TB (*Besah* 29a, *Kethuboth* 27b, *Hullin* 127a).

Bibliografia. S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms* 2, 1970, pp. 280–281; M. Dietrich, *Die Aramaer Sudbabyloniens*, 1970. (D.W. Baker)

PEDAIA

("Yahweh ha redento"). **1**. Padre di Gioele, capo (sotto Davide) appartenente alla parte di Manasse stabilitasi a ovest del Giordano (I Cro. 27:20). **2**. Nonno del re Ioiachim (II Re 23:36) **3**. Terzo figlio del re Ioiachin (I Cro. 3:18). Secondo I Cronache 3: 19, è menzionato come il padre di Zorobabele, che altrove risulta figlio di Sealtiel, fratello di Paedaia. **4**. Un figlio di Paros, che aiutò a riparare le mura di Gerusalemme (Nee. 3:25). **5**. Personaggio che stette alla sinistra di Esdra mentre questi leggeva la legge al popolo (Nee. 8:4); forse lo stesso del n. **4**. sopra. **6**. Un levita designato da Neemia per assistere nella distribuzione delle decime (Nee. 13:13). **7**. Un beniaminita (Nee. 11:7). (J.D. Douglas)

PELATIA

(Ebr. ***pᵉlaṭyāh(û)***, "Yahweh libera»; gr. *Phaltias, Phalettia)* **1**. Testimone al rinnovo del patto in Nee. 10:22. Potrebbe trattarsi dello stesso nipote di Zorobabele, un discendente di Salomone (I Cro. 3:21). **2**. Capo simeonita che occupò il territorio degli amalechiti (I Cro. 4:42). **3**. Condottiero contro cui profetizzò Ezechiele perché tramava iniquità e dava cattivi consigli in Gerusalemme. Cadde morto mentre Ezechiele profetizzava (Ez. 11:1–13). Nomi composti con l'elemento ***plṭ*** sono attestati nel periodo amorreo ed erano comuni a *Ugarit nel XIII secolo a.C., e successivamente in aramaico (*p.e.* F. Grondahl, *Personnamen der Texte aus Ugarit*, 1967, p. 173). (D.J. Wiseman)

PELEG

(Ebr. ***peleḡ***, "corso d'acqua, diviso"). Figlio di Eber, fratello di *Ioctan nipote di Sem (Gen. 10: 25). "Ai suoi giorni la terra fu spartita": la parola usata (***nip̄lᵉḡâ***) è un gioco di parole oppure una spiegazione del suo nome. Questo significato è comunemente riferito alla suddivisione della popolazione del mondo in diversi gruppi geo–linguistici (si veda Gen. 11:1–9). Potrebbe ugualmente riferirsi allo sviluppo di canali artificiali di irrigazione (assiro *plagu*) da parte dei discendenti semi–nomadi di Ebel; ***peleḡ*** è usato in questo senso in Isaia 30:25; 32:2; Giobbe 29:6; 38:25.

Può riferirsi anche alla divisione del territorio, indicandone i confini (Accad. *Pulukku*; *JCS* 18, 1964, p.69; *palāku*, "dividere ai confini"). Peleg era il padre di Reu (Gen. 11:19). (D.J. Wiseman)

PELLEGRINAGGIO

Coloro che risiedono temporaneamente in terre straniere possono fare ritorno in patria; coloro che dimorano nella carne, con una miope visione delle cose celesti, possono entrare nel regno eterno tramite la porta della morte. In ragione di una comune metafora, il breve tragitto della vita mortale è chiamato pellegrinaggio, vale a dire e semplicemente "soggiorno". La terminologia biblica è un po' elastica.

La frase *ebraica* comune ***'ereṣ mᵉḡûrîm*** significa letteralmente "terra di soggiorno". In Genesi 17:8; 28:4; 36:7; 37:1; Esodo 6:4, la LXX usa il verbo *paroikeō* o uno analogo; la NVR, "il paese dove abiti come straniero". *Cfr.* Ezechiele 20:38; inoltre Salmo 55:15; Giobbe 18:19, dove un termine ebraico affine significa "dimore" o "abitazioni". La stessa parola è resa due volte con "vita nomade" in Genesi 47:9, una buona traduzione perché qui significa un'intera esistenza. La LXX lo sottolinea usando *zōē*, "vita". C'è uno stretto parallelo nel Salmo 119:54, dove "la casa dove sono ospite" significa semplicemente "il mio corpo mortale per tutta la sua esistenza terrena".

Ci sono due termini tecnici per indicare uno straniero residente, di solito un gentile che abita in Israele: ***gēr***, dalla stessa radice ebr. di ***mᵉḡûrîm***, e ***tôšāḇ***. Generalmente la prima parola implica una sosta più lunga, mentre la seconda una più corta. Le due insieme esprimono con forza la transitorietà, con il secondo termine che si aggiunge per dare enfasi al primo. La LXX traduce il primo termine con *paroikos*, il secondo a volte con *pareaidēmos s*. L'uso letterale dei quattro vocaboli (*ebr.* e *gr.*) ricorre in Gen 22: 4 (TM e LXX). Usi metaforici, che pongono l'accento sulla brevità della vita, si trovano in Salmo 39:12 e I Cronache 29:15. La LXX confonde il senso nel secondo brano usando *katoikountes* anziché *parepidemoi*, in quanto lo scambio di parola rende l'idea di dimora fissa, mentre l'intera enfatizzazione è sul soggiorno temporaneo. In entrambi i contesti "pellegrino(i)" sarebbe una buona traduzione.

Le parole *paroikos* e *pareaidēmos*, o altre costruite sulle stesse radici, sono usate nel NT sia in citazioni dell'AT (Ebr. 11:13; I Pie. 2:11), sia altrove (I Pie. 1:1,17). In epoca neotestamentaria sembra che *paraikos* non solo risiedesse più a lun-

go in un luogo rispetto al *parepidēmos*, ma fosse anche maggiormente inserito nella vita sociale e fosse soggetto agli obblighi fiscali della comunità adottiva. Gli *eklektoi parepidēmoi* di I Pietro 1:1 sono molto più che "residenti eletti". Il loro *status* politico è una forte metafora: significa che sono i pellegrini di Dio, persone reali esistenti nel tempo e nello spazio, eppure scelti per la vita eterna per mezzo di Cristo Gesù e, in quanto tali, fondamentalmente diversi dalle persone mondane. Il *paroikia* di I Pietro 1:17 riprende l'accezione del termine *ebr. gēr*, pur indicando essenzialmente "pellegrinaggio". "Forestieri e pellegrini" di Ebrei 11:13 traduce molto bene il greco, poiché contiene un'eco di Salmo 39:12 e di I Cronache 29:15, forse con un'allusione a Genesi 47:9. La particolare efficacia della frase si deve all'"epistemologia idealista" dello scrittore: il tempio e tutte le cose terrene altro non sono che copie e ombre delle cose celesti; il mondo vero è quello invisibile. *Cfr.* I Pietro 2:11.

Il concetto di pellegrinaggio considerato come un viaggio religioso verso un luogo sacro, come quello di Abraamo al monte Moria, è conosciuto sin dall'antichità, benché nella Bibbia manchi un vocabolo tecnico che lo descriva. Qualunque posto venerato poteva attrarre pellegrini, come mostrano anche i resoconti più antichi dell'AT. I viaggi per le feste istituite a Gerusalemme, dove il tempio godeva di un prestigio esclusivo, erano ben consolidati ai tempi del NT (*cfr.* Luca 2:41–51). Si trattava di un "pellegrinaggio per una festa" (ebr. *ḥag*, *cfr.* arabo *hajj*). Prima della divisione di Gerusalemme tra arabi e israeliani nel 1948, e dopo la "guerra dei sei giorni" del 1967, i giudei pregano regolarmente presso il muro occidentale (detto anche "muro del pianto"), vale a dire presso tutto ciò che resta del tempio di Erode.

Bibliografia. D.J. Wiseman, *The Word of God for Abraham and To–day*, 1959; D.J. Estes, *From Patriarch to Pilgrim*, (Diss. Cambridge, 1988), **in it.** W. Grundmann, *GLNT* 2:901–906; O. Michel, *GLNT* 8:432–441; R. Meyer, K.L. e M.A. Schmidt, *GLNT* 9:793–820; *GLAT*, 1, coll. 1999–2024; *DTAT*, 1, pp. 355–358; E.H. Peterson, *Ubbidire a lungo e in una sola direzione*, GBU, Chieti, 2003. (R.A. Stewart)

*Nomadi; *Pellegrinaggio nel deserto

PELLEGRINAGGIO NEL DESERTO

I. Confini

Dopo aver lasciato l'Egitto e aver attraversato il mar Rosso, (Es. 14:10–15:27), e fino a che non ebbe aggirato i territori preclusigli al passaggio da Edom e Moab per giungere finalmente al Giordano (Num. 20:1–33:49), Israele trascorse lunghi anni nei territori intermedi, che comprendevano: 1) la penisola del Sinai, fiancheggiata dai golfi di Suez e di Aqaba, separata dal Mediterraneo a nord dalla polverosa "via del paese dei filistei", che univa l'Egitto a Canaan; 2) la lunga e profonda gola dell'Araba, che si estende verso sud dal Mar Morto fino al golfo di Aqaba; e 3) il deserto di Sin, a sud di Beer–Sceba.

II. Caratteristiche fisiche

La strada che porta dall'Egitto per la "via del paese dei filistei", a Rafa e Gaza, corre in modo approssimativamente parallela alla costa mediterranea, passando attraverso i margini settentrionali di un deserto arido e sabbioso (il deserto di *Sur), al confine tra l'odierno canale di Suez e lo uadi el–'Arīš (*torrente d'Egitto), dopodiché attraversa territori che diventano sempre più coltivabili, tra El–'Arīš e Gaza (*Neghev; *cfr.* A.H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, pp. 114–115; C.S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, p. 107); tra i 30 e i 60 km. a sud della strada costiera c'è la "via del deserto di Sur", dall'Egitto alla regione di Cades e verso nord–est a Beer–Sceba. A sud di questa strada si innalzano i dolci rilievi di alcune colline e gli uadi dell'altipiano calcareo di Et–tih il quale, partendo da una linea immaginaria tra i punti settentrionali dei golfi di Suez e di Aqaba, forma un grande semicerchio che si proietta nella penisola del Sinai. L'altipiano in passato era attraversato da una strada commerciale verso Aqaba. A sud dell'altipiano c'è un'area triangolare costituita da blocchi di granito, gneiss e altri tipi di massicce rocce cristalline che formano catene montuose, tra le quali il tradizionale monte Sinai e alcune vette di 2000 m. Questa regione è separata dall'altipiano calcareo a nord–ovest e a nord–est da colline contenenti depositi di minerale di rame e turchese. A est l'altipiano calcareo di Et–tih lascia il posto a una mescolanza di rocce e uadi che si trovano a sud del Neghev, circondate dalla vallata dell'Araba, tra il Mar Morto e il golfo di Aqaba.

La costa occidentale, dalla regione di Suez a Merkhah, è costellata di pozzi e sorgenti, a intervalli di una giornata di cammino; la falda acquifera si trova per la maggior parte vicino alla superficie ghiaiosa del terreno. Gli uadi sono generalmente forniti di una rada vegetazione; laddove ci sono torrenti più o meno permanenti, in particolare nel vasto uadi Feiran (la più bella oasi del Sinai), la vegetazione è più rigogliosa. C'è una "stagione piovosa" (all'incirca 20 giorni) durante l'in-

verno, che compare con foschie, nebbie e accumuli di rugiada.

In passato l'area è stata funestata da un forte diboscamento su larga scala delle tamerici e acacie, per legna da ardere e per farne carbonella; il XIX sec. ha visto una costante esportazione di questi materiali in Egitto (Stanley, *Sinai and Palestine*, 1905, p. 25). Ne consegue che, anticamente, la penisola del Sinai potrebbe aver avuto molta più vegetazione dei suoi attuali uadi e, quindi, piogge più abbondanti; tuttavia, non sembra che dall'antichità a oggi ci siano stati cambiamenti climatici degni di nota.

III. Il percorso del pellegrinaggio nel deserto

Il preciso percorso intrapreso da Israele, dal mar Rosso (tra Qantara e Suez; *Mar Rosso) fino ai confini di Moab, è ancora pura congettura, dal momento che quasi nessuno dei nomi usati da Israele per i vari luoghi di sosta è pervenuto superando la posteriore e mutevole nomenclatura araba per la penisola del Sinai. Diversi luoghi furono chiamati dagli israeliti in relazione agli eventi che accaddero durante i loro spostamenti, come *p.e.* Chibrot–Attaava "sepolcri di concupiscenza" (Num.11:34), e non lasciarono alcun insediamento che avrebbe potuto perpetuare tali nomi. Inoltre, le tradizioni collegate all'attuale monte Sinai (ossia, il Gebel Musa e dintorni) non sono anteriori ai primi secoli dell'epoca cristiana; ciò non prova, di per sé, che tali tradizioni siano erronee, ma non permette alcuna certezza al riguardo. Il percorso tradizionale attribuito al popolo d'Israele è certamente probabile. Partendo dal deserto di *Sur si ritiene comunemente che essi siano transitati a sud lungo la striscia costiera occidentale della penisola del Sinai; Mara ed Elim spesso sono collocati ad 'Ain Hawarah e presso lo uadi Gharandel, rispettivamente. Il fatto che l'accampamento dopo Elim (Es. 16:1) sia stato "presso lo *yam sûp̄* (ebr. di Num. 33:10), vale a dire il mar di Giunchi, o per estensione, il golfo di Suez (*cfr.* *Mar Rosso), è un chiaro indice che Israele si sia tenuto a ovest della penisola del Sinai e non era andato a nord (la "via dei filistei"). Il golfo di Aqaba è troppo distante per essere lo *yam sûp̄*' di questo brano. Successivamente, Israele si accampò a Dofca. Si pensa che questo nome possa significare "fonderia" (G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 64; Wright e Filson, *Westminister Historical Atlas of the Bible*, 1957, p. 39) e quindi sarebbe possibile localizzarlo in Egitto, nel centro minerario di Serabit el–Khadim. Per l'estrazione di rame e specialmente del turchese in quella zona, si veda Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962, pp. 202–205, 404–405; J. Cerný, A. H. Gardiner e T. E. Peet, *Inscriptions of Sinai*, 2, 1955, pp. 5–8.

Dal momento che le spedizioni egiziane visitavano questa regione soltanto nel periodo gennaio–marzo (e solo sporadicamente più tardi) senza mai stabilirsi stabilmente nei pressi delle miniere (*cfr.* Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, p. 169), gli israeliti non li avrebbero incontrati quando lasciarono l'Egitto nel mese di Abib (Es. 13: 4), cioè, a marzo (*cfr.* *piaghe d'Egitto), partendo da Elim un mese dopo (16:1), ossia, in aprile. Tuttavia, Dofca potrebbe essere il nome di una qualsiasi località per l'estrazione del rame esistente nella cintura metallifera che attraversa il sud del Sinai (il che farebbe propendere per un transito di Israele a sud). Refidim è talvolta identificata con lo uadi Feiran, uadi Refayid e con il monte Sinai con le alture dello Gebel Musa (o, meno probabilmente, con il monte Serbal presso Feiran). Si vedano le opere di Robinson, Lepsius, Stanley e Palmer (nella bibliografia). Oltre il Sinai, Dahab, sulla costa orientale, potrebbe essere Di–Zaab (Deut. 1:1; così Y. Aharoni, *Antiquity and Survival*, 2.2/3, 1957, pp. 289–290 tav. 7); se fosse così, è meno probabile che Huderah, su un percorso diverso, sia la Aserot di Numeri 11:35; 33:17–18. Le tappe successive furono Cades–Barnea (*Cades) ai margini del deserto di Zin e Paran (Num. 12:16; 13:26), 'Ain Qudeirat o 'Ain Qudeis e la regione circostante, incluse 'Ain Qudeirat, ed Esion–Gheber alla punta del golfo di Aqaba (Num. 33:35–36).

Quanto al fenomeno della terra apertasi per ingoiare Core, Datan e Abiram (Num. 16), un'interessante spiegazione è stata fornita da G. Hort, *Australian Biblical Review* 7, 1959, pp. 2–26, specie 19–26. La studiosa collocherebbe questo avvenimento nella valle della Araba, tra il Mar Morto e il golfo di Aqaba. Qui sono state trovate ampie superfici melmose, note come *keiwirs*. Una dura crosta di fango argilloso, sovrapposta a strati di sale duro e fango parzialmente rinsecchito, spessa circa 30 cm, con il tempo dà origine a una ampia patina di melma liquida e stagnante. Quando questa crosta è dura, ci si può passare sopra tranquillamente, ma l'aumentare del tasso di umidità (e specialmente il verificarsi di temporali) provocano la rottura della superficie indurita, trasformando il tutto in una poltiglia appiccicosa. I seguaci di Datan, Abiram e Core si erano probabilmente allontanati dal campo principale, dirigendosi incautamente verso una di queste aree rapprese ma infide. Dai lunghi anni trascorsi nel Sinai e a Madian (Es. 2–4), Mosè sicuramente era a conoscenza di questo fenomeno, ma non gli israeliti. Quando la tempesta avanzò minacciosa, egli vide il pericolo e invitò il popolo ad

allontanarsi dalle tende dei disubbidienti. Fu allora che la crosta si ruppe e i ribelli, le loro famiglie e i loro beni vennero inghiottiti dal fango. Poi la tempesta cessò e un fuoco uscì dalla presenza del SIGNORE, che divorò i 250 uomini che offrivano l'incenso con i loro turiboli.

La signorina Hort pensava che questo episodio si fosse verificato a Cades–Barnea, e quindi che Cades andasse localizzata nell'Araba. Ma esistono ragioni per localizzare Cades nella regione di 'Ain Qudeis e 'Ain Qudeirat, e infatti Numeri 16 *non* afferma che la ribellione di Core, Datan e Abiram si sia svolta a Cades. Inoltre, andrebbe notato che è l'insieme della duplice ribellione descritta in Numeri 16 e della loro fine terrificante, che è coerente e che si adatta bene al fenomeno fisico narrato; le ipotetiche fonti documentarie trovate nelle comuni analisi letterarie forniscono separatamente immagini frammentarie, che non corrispondono a nessuna delle realtà a noi note.

La lunga lista di nomi di Numeri 33:19–35 è relativa ai 38 anni di pellegrinaggio e non possono essere localizzati. Anche l'esatto tragitto lungo il quale Israele fu costretto per aggirare Edom (Num. 20:14–22; 21; 33:38–44) ci è ignoto. Alcuni degli episodi avvenuti durante questi lunghi viaggi rispecchiano fenomeni naturali caratteristici del luogo. Il ripetuto fenomeno dell'acqua che fuoriesce dalla roccia percossa (Es. 17: 1–7; Num. 20:2–13) riflette le proprietà ritentive dell'acqua, tipiche del territorio calcareo del Sinai: una volta un ufficiale dell'esercito produsse un consistente getto d'acqua nel colpire accidentalmente la superficie di una roccia con una vanga! Si veda Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, pp. 174–175. Lo scavo di pozzi riportato in Numeri 21:16–18 (*cfr.* Gen. 26:19) fa rilevare la nota presenza di acqua nel sottosuolo in varie regioni del Sinai, del Neghev meridionale della Transgiordania (si vedano i riferimenti sopra, e N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 22). Per alcuni il riferimento alla caduta delle quaglie sull'accampamento israelita (Es. 16:13; Num. 11: 31–35) richiede una rotta settentrionale per l'esodo, dunque lungo la costa mediterranea (*p.e.*, Jarvis, *op. cit.*, pp. 169–170; *cfr.* J. Bright, *A History of Israel*, 1960, p. 114, dopo J. Gray, *VT* 4, 1954, pp. 148–154; G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 65). Ma tale percorso era stato esplicitamente proibito a Israele (Es. 13:17–18) e, in ogni caso, le quaglie giungono a terra sulla costa mediterranea del Sinai (dall'Europa) solo nell'*autunno* e all'alba, mentre Israele le trovò in *primavera* e di sera, o nel mese di Abib o successivamente a esso, cioè a marzo (Es. 16:13), e poi un anno e un mese dopo (Num. 10:11; 11:31). Queste due obiezioni escludono il passaggio per la costa mediterranea del pellegrinaggio d'Israele in queste due occasioni, e favoriscono senz'altro il passaggio a sud per i golfi di Suez e Aqaba, transitando quindi *per* il "monte Sinai". Le quaglie ritornano in Europa a primavera, stagione nella quale Israele le poté mangiare due volte, attraversando i confini settentrionali del golfo di Suez e del golfo di Aqaba, e di sera (Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, pp. 58–63 e rif., e p. 81, dove si insiste eccessivamente su Aqaba, a scapito di Suez).

Un numero esiguo di studiosi ritiene che Israele abbia attraversato la penisola del Sinai più vicino alla parte superiore del golfo di Aqaba, e localizza il monte Sinai in Madian. Tra i più noti sostenitori di questa tesi c'è Lucas (*The Route of the Exodus*, 1938) che non invoca l'inesistenza di vulcani attivi, come hanno fatto altri. Tuttavia, questa ipotesi non è più esente delle altre di difficoltà di ordine topografico e non riesce a spiegare come siano nate le tradizioni di epoca cristiana associate con la penisola oggi denominata Sinai, anziché con Madian o con l'Arabia nord–occidentale.

Per un buono studio comparativo dei dati sul percorso e sulle tappe dei pellegrinaggi d'Israele nel deserto contenuti in Esodo–Numeri (in particolare Num. 33) e Deuteronomio, si veda J.D. Davis e H.S. Gehman, *WDB*, pp. 638–639; per gli aspetti letterari, *cfr.* G. I. Davies, *TynB* 25, 1974, pp. 46–81; per i siti dell'Età del Bronzo al Sinai, *cfr.* T. L. Thompson, *The Settlement of Sinai and the Neghev in the Bronze Age*, 1975.

IV. Il numero degli israeliti

Quando Israele lasciò l'Egitto, c'erano "seicentomila uomini a piedi" oltre ai loro famigliari e alla eterogenea moltitudine accodatasi; da un altro censimento delle tribù, eccettuata quella di Levi, tenuto presso il Sinai, risulta il numero 603.550 uomini al di sopra dei 20 anni, in grado di portare le armi (Num. 2:32). Questi numeri fanno ritenere comunemente che il numero totale degli israeliti, incluso cioè, uomini, donne e bambini, sia stato poco superiore ai due milioni. Che le limitate risorse del Sinai fossero del tutto insufficienti a sfamare una simile moltitudine è detto chiaramente dalla Bibbia stessa (e suggerito anche dalla logica); pertanto, la principale fonte di sostentamento d'Israele rimaneva il dono divino della *manna (Es. 16; *cfr.* vv. 3–4, 35). Al popolo d'Israele non mancò mai nulla (Deut. 2:7), anche se spesso l'approvvigionamento idrico minacciava di venir meno (*p.e.* a Refidim, Es. 17: 1 e a Cades, Num. 20:2). In ogni caso, avrebbero imparato presto ad arrangiarsi con piccole razioni pro–capite d'acqua, come illustrato nella gui-

da del Sinai di Robinson, che fu in grado di stare senz'acqua per quindici giorni, dissetandosi con latte di cammello, mentre le pecore e le capre, come i cammelli, talvolta resistono senz'acqua per 3 o 4 mesi, a patto che dispongano di pascoli freschi (E. Robinson, *Biblical Researches*, 1, ed. 1841, p. 221).

Inoltre, è del tutto fuorviante immaginare gli israeliti a marciare in lunghe "colonne di quattro" su e giù per il Sinai o a cercare di accamparsi in massa tutti insieme in qualche piccolo uadi a ogni sosta. Si sarebbero sparpagliati secondo la propria tribù di appartenenza e secondo il loro ceppo familiare, occupando gli uadi limitrofi con i loro accampamenti disseminati; dopo che ebbero lasciato il Sinai con l'arca e con il tabernacolo (in forma di bagaglio durante gli spostamenti), ogni località degli accampamenti successivi sarebbe stato il centro dei vari campi tribali, come in Numeri 2. In diverse zone del Sinai il livello dell'acqua è quasi in superficie; spesso, quindi, negli accampamenti gli israeliti avrebbero trovato quel poco che serviva, scavando semplicemente piccoli pozzi. *Cfr.* Robinson, *Biblical Researches*, 1, 1841, pp. 100 (osservazioni generali), 129; Lepsius, *Letters, ecc.*, 1853, p. 306; Currelly in Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, p. 249; Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, p. 68.

Ci sono stati molti tentativi, nel corso degli anni, di interpretare gli elenchi di Numeri 1 e 26 e le relative cifre in Esodo 12:37; 38:24–29, oltre al censimento dei leviti (Num. 4:21–49) e degli altri numeri (*p.e.*, Num. 17:14), per ricavare dal testo ebraico un totale più modesto di ebrei presenti all'esodo dall'Egitto, e che attraversarono il Sinai verso Canaan. Si veda R.E.D. Clark, *JTVI* 87, 1955, pp. 82–92 (in molti casi attribuendo a *'lp* il senso di "ufficiale" invece di "1000"); G.E. Mendenhall, *JBL* 77, 1958, pp. 52–66 (attribuendo a *'lp* il senso di "parte di una tribù" invece di "1000"), facendo riferimento a trattazioni passate della questione; e J.W. Wenham, *TynB* 18, 1967, pp. 19–53, specialmente da p. 27. Sebbene nessuno di questi tentativi spieghi in modo soddisfacente tutti i numeri che appaiono nei racconti, essi indicano alcuni possibili modi di intendere i numeri apparentemente gonfiati dell'AT. Il fatto rimane che questi racconti devono avere qualche fondamento nell'antichità. Le cifre apparentemente troppo grandi non possono essere dimostrate false e non è stata fornita alcuna interpretazione alternativa che spieghi adeguatamente tutti i dati presentati (*numero).

V. Il significato permanente

Sul piano teologico il periodo trascorso nel deserto divenne simbolo, da un lato, della realtà di un Dio che guida e che provvede e, dall'altro, della natura ribelle dell'uomo, rappresentata dagli israeliti (*cfr. p.e.*, Deut. 8:15–16; 9:7; Am. 2:10; 5:25 (*cfr.* Atti 7:40–44); Os. 13:5–6; Ger. 2:6; Ez. 20:10–26, 36; Sal. 78:14–41; 95:8–11 (*cfr.* Ebr. 3:7–19); 136:16; Nee. 9:18–22; Atti 13:18; I Cor. 10:3–5).

Bibliografia. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea*, 1, ed. 1841, pp. 98–100, 129, 131, 179; C.R. Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia and the Peninsula of Sinai*, 1853, pp. 306–307; A.P. Stanley, *Sinai and Palestine*, ed. 1905, pp. 16–19, 22, 24–27; E.H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, 1, 1871, pp. 22–26; W.M.F. Petrie e C.T. Currelly, *Researches in Sinai*, 1906, pp. 12, 30, 247–250, 254–256 (Feiran), 269; C.L. Woolley e T.E. Lawrence, *Palestine Exploration Fund Annnual*, 3, 1915, p. 33; C.S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, p. 99; A.E. Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, pp. 19, 44–45, 68; W.F. Albright, *BASOR* 109, 1948, p. 11 (El–'Arish rains; scrub vegetation in the N.). Per il Sinai, si veda G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957 pp. 62–64, tav. 33–35; o L.H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, pp. 76–77; Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, *passim*; B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, *passim*, **in it.** S. Hermann, *Il soggiorno d'Israele in Egitto*, brescia, 1972; E. Anati, *La montagna di Dio*, Milano, 1984. (K.A. Kitchen)

*Deserto; *Egitto; *Esodo; *Piaghe d'Egitto

PELLI DI DELFINO

(Ebr. *taḥaš*, probabilmente dall'egiziano *ṯḥś* e dall'arabo *tuḥasun*, "delfino"). Sono menzionate come copertura superiore del *tabernacolo, *ecc.* (Es. 25:5; 26:14, *ecc.*; ma in tutti questi casi la Diod. e la CEI hanno "pelli di tasso") e come materiale usato per fare sandali (Ez. 16:10). La LXX ha *hyakinthos*, che probabilmente significa "pelli del colore del giacinto", colore difficile da accertare perché gli autori classici lo intendono in modo diverso. L'opinione comune degli studiosi moderni è che *taḥaš* significhi "delfino" o "focena".

La pelle di *taḥaš*, di delfino, era preziosa ai tempi dall'AT, come risulta da Ezechiele 16:10, dove è menzionata insieme a vesti ricamate, lino fino e seta. Queste pelli erano comprese tra i doni necessari per la costruzione del santuario (Es. 25:5); erano usate insieme a pelli di montone tinte per la copertura della tenda del tabernacolo e dell'arca (*p.e.* Num. 4:6). (F.C. Fensham)

*Animali

PELONITA

Nome dato a due uomini potenti di Davide, Chelez e Achia (I Cro. 11:27, 36; 27:10). Il primo, nel testo parallelo di II Samuele 23:26, è descritto come proveniente da *Pelet, come nella versione siriaca di I Cro. 11:27 (la NVR ha da Palon). Partendo da II Samuele 23:34, alcuni commentatori preferiscono correggere I Cro 11:36b in "Eliam il figlio di Aitofel il ghilonita". (R.A.H. Gunner)

PENTATEUCO

I primi cinque libri dell'AT (Gen., Es., Lev., Num., Deut.) costituiscono la prima e più importante sezione delle tre parti in cui è suddiviso il Canone ebraico. Chiamato di solito dagli ebrei *sēp̄er hattôrâ*, "il libro della legge", o *hattôrâ* "la legge" (si veda KB, p. 403, per le derivazioni della parola *hattôrâ* che sembra indicare fondamentalmente "insegnamento" o "istruzione"). Il Pentateuco (gr. *pentateuchos*, "di cinque volumi") è inoltre conosciuto come i "cinque libri della legge". Durante il XIX secolo molti critici, seguendo l'esempio di Alexander Geddes (1800), abbandonarono la divisione tradizionale dei cinque libri in favore di un Esateuco comprendente il Pentateuco più Giosuè (*cfr.* J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 1876–77). I. Engnell, invece, propose "tetrateuco" per separare Deuteronomio dai primi quattro libri (*Gamla Testamentet*, 1, 1945). I presupposti critici di queste proposte sono valutati più avanti.

L'antichità della divisione in cinque parti è attestata dal Pentateuco samaritano e dalla LXX. Quest'ultima diede ai libri i loro nomi tradizionali, anche se gli ebrei li identificano con la prima parola o frase di ogni libro. Le divisioni fra i libri furono determinate tanto dalle divisioni tematiche quanto da considerazioni pratiche; infatti, i rotoli di papiro potrebbero contenere soltanto un quinto dell'intera *tôrâ*. La tradizione ebraica prescrive che una sezione della legge venga letta settimanalmente nella sinagoga. Inizialmente, nelle sinagoghe in Israele si seguiva uno schema di lettura che richiedeva tre anni per leggere il Pentateuco; il lezionario moderno, che prevede la lettura del Pentateuco in un solo anno, è derivato da quello usato a Babilonia. È possibile che si leggesse un salmo insieme alla lettura tradizionale degli scritti profetici (*hap̄ṭārâ*). I cinque libri del Salterio sono probabilmente modellati sul Pentateuco (*cfr.* N.H. Snaith, *Hymns of the temple*, 1951, pp. 18–20).

Nell'AT i riferimenti al Pentateuco si trovano maggiormente negli scritti del Cronista, che usò diversi termini per indicarlo: la legge (Esd. 10:3; Nee. 8:2, 7, 14; 10:34,36; 12:44; 13:3; II Cro.14:4; 31:21; 33:8), il libro della legge (Nee. 8:3), il libro della legge di Mosè (Nee. 8:1), il libro di Mosè (Nee. 13:1; II Cron. 25:4; 35:12), la legge del SIGNORE (Esd. 7:10; I Cron. 16:40; II Cron. 31:3; 35:26); la legge di Dio (Nee. 10:28–29), il libro della legge di Dio (Nee. 8:18), il libro della legge del SIGNORE (II Cro. 17:9; 34:14), il libro della legge del SIGNORE loro Dio (Nee. 9:3), il libro di Mosè il servo di Dio (Dan. 9:11; *cfr.* Mal. 4:4). Non si può dire con certezza se nelle opere letterarie storiche gli accenni alla legge si riferiscano al Pentateuco nella sua interezza oppure a parti della legislazione mosaica, *p.e.* la legge (Gios. 8:34); il libro della legge (Gios.1:8; 8:34; II Re 22:8); il libro della legge di Mosè (Gios. 8:31; 23:6; II Re 14:6); il libro della legge di Dio (Gios. 24:26).

Il NT usa espressioni simili: il libro della legge (Gal. 3:10); il libro di Mosè (Mar. 12:26); la legge (Matt. 12:5; Luca 16:16; Giov. 7:19); la legge di Mosè (Luca 2:22; Giov. 7:23); la legge del Signore (Luca 2:23–24). Le descrizioni del Pentateuco in entrambi i Testamenti servono a sottolineare la sua paternità divina e umana, la sua autorità vincolante *in quanto legge* e la sua natura di Scrittura *in quanto libro*.

I. Contenuto

Il Pentateuco narra le relazioni di Dio con il mondo, in modo particolare con la famiglia di Abraamo, dalla creazione alla morte di Mosè. Ci sono sei sezioni principali. La prima: le origini del mondo e delle nazioni (Gen. 1—11). Questa sezione descrive la *creazione, la caduta dell'uomo, gli inizi della civiltà, il diluvio, la Tavola delle nazioni e la torre di Babele. La seconda: il periodo patriarcale (Gen. 12—50) che comprende la chiamata di Abramo, l'istituzione del patto abraamitico, la vita di Isacco, di Giacobbe e di Giuseppe, e l'insediamento del popolo del patto in Egitto. La terza: Mosè e l'esodo dall'Egitto (Es. 1—18). La quarta: la legislazione al monte Sinai (Es. 19:1—Num. 10:10), che comprende la rivelazione della legge, il modello per la costruzione del tabernacolo, la costituzione del sacerdozio levitico e le preparazioni finali per il viaggio dal Sinai a Canaan. La quinta: le peregrinazioni nel deserto (Num. 10:11—36:13). Questa sezione descrive la partenza dal Sinai, l'accettazione del resoconto della maggioranza delle spie, il conseguente giudizio di Dio, l'incontro con Balaam, la nomina di Giosuè a successore di Mosè e la spartizione della terra fra le dodici tribù. La sesta sezione: gli ultimi discorsi di Mosè (Deut. 1—34) riassumono gli eventi dell'esodo, ripetono e ampliano i comandamenti si-

naitici, chiariscono le conseguenze dell'ubbidienza e della disubbidienza. Infine Mosè benedice le tribù che stanno per entrare in Canaan. Questa sezione termina con la descrizione enigmatica della morte e della sepoltura di Mosè.

II. Paternità e unità

Per secoli sia l'ebraismo sia il cristianesimo accettarono senza discussione la tradizione biblica secondo cui Mosè aveva scritto il Pentateuco. Ben-Sira (Ecclesiastico 24:23), Filone (*Vita di Mosè* 3.39), Giuseppe Flavio (*Ant.* 4.326), la Mishnah (*Pirqe Aboth* 1.1) e il Talmud (*Baba Bathra* 14b), sono unanimi nell'accettare la paternità mosaica. Si discuteva soltanto sul resoconto della morte di Mosè in Deuteronomio 34:5–8: Filone e Giuseppe Flavio affermavano che Mosè descrisse la propria morte, mentre il Talmud (*loc. cit.*) attribuisce a Giosuè otto versetti della ***tôrâ***, probabilmente gli ultimi otto.

a) Critica del Pentateuco prima del 1700 d.C.

La tradizione, espressa in II Esdra 14:21–22, secondo la quale i rotoli del Pentateuco, bruciati durante l'assedio di Gerusalemme compiuto da Nabucodonosor, fossero stati riscritti da Esdra, fu evidentemente accettata da diversi padri della chiesa, *p.e.* Ireneo, Tertulliano, Clemente di Alessandria e Girolamo, senza che la paternità mosaica fosse respinta. Il primo ripensamento documentabile al riguardo fu di Giovanni di Damasco in un'affermazione riguardante i nasareani, una setta di giudei cristiani (*cfr. PG* 94.688–689). Le *Omelie Clementine* insegnano che nel Pentateuco furono introdotte interpolazioni diaboliche per tentare di mettere in cattiva luce Adamo, Noè e i patriarchi. Era sospetto ogni brano in disaccordo con i presupposti ebioniti dell'autore. I problemi relativi alla paternità mosaica e le supposte discrepanze in Genesi erano tra le pietre d'inciampo alla fede che Anastasio il sinaita, patriarca di Antiochia (VII secolo d.C.), cercò di eliminare (*cfr. PG* 89. 284–285).

Durante il medioevo, gli studiosi ebraici e mussulmani iniziarono a segnalare presunti anacronismi e contraddizioni nel Pentateuco. Per esempio, Ibn Ezra (morto nel 1167), seguendo Rabbi Isaac ben Jasos (d. 1057), suggerì che Genesi 36 fu scritto non prima del regno di Giosafat a causa della menzione di Adad (*cfr.* Gen. 36:35; I Re 11:14). Egli sostenne che alcuni brani come Genesi 12:6; 22:14 e Deuteronomio 1:1; 3:11 erano interpolazioni.

Il riformatore A.B. Carlstadt (1480–1541), non notando alcun cambiamento nello stile letterario prima e dopo del brano che narra la morte di Mosè, respinse la paternità mosaica del Pentateuco. Un cattolico belga, Andreas Masius, pubblicò un commentario su Giosuè (1574), nel quale attribuì a Esdra alcune interpolazioni del Pentateuco. Due studiosi gesuiti, Jacques Bonfrère e Benedict Pereira, sostenevano una posizione simile. Inoltre, due famosi filosofi prepararono la strada per la critica moderna più radicale, dando voce nei loro scritti ad alcune critiche del tempo. Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651) ascrisse a Mosè ogni cosa attribuita a lui nel Pentateuco, ma suggerì che altre parti furono scritte piuttosto su Mosè che non da lui; Spinoza (3,1670) portò più in là le osservazioni di Ibn Ezra, rilevando doppioni e presunte contraddizioni, e concludendo che Esdra, il quale avrebbe scritto personalmente il Deuteronomio, avesse compilato il Pentateuco servendosi di molti documenti (tra cui alcuni mosaici). La critica del Pentateuco del XVII secolo raggiunse il culmine nelle opere del cattolico Richard Simon e dell'arminiano Jean LeClerc. LeClerc (1685), commentando l'opinione di Simon secondo il quale il Pentateuco era una raccolta basata su molti documenti di origine sia divina sia umana, asserì che l'autore sarebbe vissuto a Babilonia tra il 722 a.C. e l'epoca di Esdra.

b) Critica del Pentateuco dal 1700 al 1900

i) Il problema della paternità mosaica. Nonostante le problematiche sollevate da cattolici, protestanti ed ebrei nel periodo indicato sopra, la maggioranza degli studiosi e i laici continuavano a credere nella paternità mosaica. Il 1753 rappresenta una pietra miliare nella critica del Pentateuco. In quell'anno il medico francese Jean Astruc pubblicò la teoria secondo cui Mosè avrebbe composto la Genesi avvalendosi principalmente di due antiche memorie e di molti documenti più brevi. La chiave per l'identificazione delle due memorie era l'uso dei nomi divini *Elohim* e *Yahweh*, che avrebbero distinto rispettivamente i due documenti. Astruc sosteneva la paternità mosaica della Genesi, ma propose la propria teoria sulle fonti multiple per spiegare alcune delle ripetizioni e delle presunte discrepanze già segnalate da altri critici. J.G. Eichhorn (*Einleitung*, 1780–1783) elaborò le idee di Astruc, creando quella che è stata definita "la prima teoria documentaria". Abbandonando la paternità mosaica, attribuì a un redattore sconosciuto la revisione finale dei documenti elohisti e jahvisti di Genesi e di Esodo 1—2. K.D. Ilgen (*Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelachivs in ihrer Uregstalt*, 1798) portò la teoria documentaria un passo più avanti quando individuò in Gen. 17 fonti indipendenti che potevano essere fatte risalire a tre autori, due dei quali usavano

Elohim e l'altro *Yahweh.*

Un prete scozzese cattolico, Alexander Geddes, proseguì sulla linea tracciata da Astruc, identificando più memorie, sviluppando (tra il 1792 e il 1800) la *teoria dei frammenti*, secondo la quale il Pentateuco sarebbe stato composto da un redattore sconosciuto che si servì di molti frammenti aventi origine in due ambiti diversi, uno *elohista*, l'altro *jahvista*. Due studiosi tedeschi abbracciarono e ampliarono la teoria: J.S. Vater (*Commentar aber den Pentateuch*, 3 voll., 1802–1805) tracciò la composizione del Pentateuco partendo da più di trenta frammenti; W.M.L. De Wette (*Beitrge zur Einleitung in das Alte Testament*, 1807) sottolineò la natura relativamente recente di gran parte del materiale legale e identificò il libro della legge ritrovato al tempo di Giosia con Deuteronomio (in questo egli era stato preceduto 1400 anni prima da Girolamo).

L'enfasi di De Wette su un documento fondamentale affiancato da numerosi frammenti fu elaborata nel 1831 da H. Ewald, secondo il quale il documento principale era la fonte elohista, che conteneva il racconto dalla creazione fino al libro di Giosuè. Tale documento sarebbe stato arricchito dal resoconto jahvista, il cui redattore avrebbe curato la forma finale. Ewald successivamente ritrattò questa teoria ma essa sopravvisse negli scritti di F. Bleek (*de libri Geneseos origine*, 1836) e di F. Tuch (*Genesis*, 1838).

La cosiddetta "nuova" teoria documentaria ebbe origine da H. Hupfeld (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, 1853) che, come Ilgen, individuò tre fonti separate in Genesi: l'elohista originale (E1), l'elohista successiva (E2) e la jahvista (J). Con la pubblicazione di *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab* (1854) di E. Riehm, che ipotizzava il carattere indipendente del Deuteronomio, i quattro documenti maggiori erano stati separati e datati, nell'ordine E1, E2, J, D.

K.H. Graf (nel 1866) elaborò la teoria di E.G. Reuss, J.F.L. Gorge e W. Vatke, affermando che E1 (chiamato P *Priestly code*, ovvero "Codice sacerdotale", dagli studiosi successivi), fosse da datare come l'ultimo piuttosto che il primo dei documenti. Il dibattito poi si concentrò sull'ordine dei documenti. Un'opera di Kuenen, *The Religion of Israel* (1869–70), assicurò il successo dell'ordine JEDP e pose le basi per l'analisi critica del Pentateuco di Julius Wellhausen.

ii) *Le tesi di Wellhausen*. I suoi scritti apparsi nel periodo 1876–1884 diedero alla teoria documentaria la sua forma più convincente e popolare. Spiegata in modo semplice, questa teoria sostiene che J (850 a. C., *ca.*) ed E (750 a.C., *ca.*) furono unite da un redattore (R^{JE}) intorno al 650 a.C. Il Pentateuco fu completato allorquando fu aggiunto il documento D ("le leggi del Deuteronomio", risalente al 621) da R^D, intorno al 550 a.C., seguito da P (risalente al 500–450) da parte di R^P, intorno al 400 a.C. La ricostruzione di Wellhausen rappresentava più di una semplice analisi documentaria. Egli conformò i suoi studi critici a una teoria concernente l'evoluzione della storia d'Israele, teoria che minimizzava la storicità del periodo patriarcale e tendeva a sminuire l'importanza di Mosè. La religione d'Israele sarebbe progredita dai semplici sacrifici su altari domestici, ai tempi dell'insediamento in Canaan, alla complessa struttura giuridica del Levitico (P), all'epoca di Esdra (*sacerdoti e leviti). Similmente, il concetto che Israele aveva di Dio si sarebbe evoluto dall'animismo e dal politeismo dei tempi patriarcali, passando per l'adorazione di un unico dio, all'epoca di Mosè e al monoteismo etico dei profeti dell'VIII secolo a.C., per giungere al Dio sovrano di Isaia 40—45.

Le opinioni di Wellhausen diventarono talmente fondamentali per gli studiosi successivi che la sua influenza negli studi biblici è stata frequentemente paragonata a quella di Darwin nelle scienze naturali. Grazie soprattutto agli scritti di W. Robertson Smith e S.R. Driver, l'analisi documentaria di Wellhausen guadagnò ampi consensi in tutto il mondo anglofono. Il riassunto seguente (assai semplificato) illustra le caratteristiche fondamentali dei documenti del Pentateuco, secondo la scuola di Wellhausen.

Si ritiene che la *narrativa Jahvista* (J) risalga all'inizio della monarchia (950–850 a.C. *ca.*). Le allusioni all'espansione territoriale (Gen. 15:18; 27: 40) e alla supremazia di Giuda (Gen. 49:8–12) indicano presumibilmente una data corrispondente al regno di Salomone. Il documento J narra la storia delle relazioni di Dio con l'umanità, dalla creazione dell'universo all'ingresso di Israele in Canaan. La combinazione di maestà e semplicità trovata in J ne fa un esempio eminente di letteratura epica degna dell'Iliade di Omero. Proveniente da Giuda, il documento Jahvista possiede tratti letterari distintivi oltre alla preferenza per il nome Yahweh, *p.e.* preferisce *šip̱ḥâ*, "serva", ad *'āmâ* (E) e Sinai a Oreb (E); inoltre, ricorrono frequentemente etimologie popolari, come quelle in Genesi 3:20; 25:30; 32:27.

Rigorosamente nazionalistica, la narrazione J descrive nei dettagli le gesta delle famiglie patriarcali, anche quelle non particolarmente encomiabili.

Teologicamente, J è contraddistinto da antropopatismi e antropomorfismi. Dio in forma quasi umana cammina e parla con gli uomini, nonostan-

te la sua trascendenza non sia mai messa in discussione. Le biografie realistiche dei patriarchi, sono narrate con destrezza e in modo semplice, sono una caratteristica saliente di J.

La *narrativa Elohista* (E) di solito è fatta risalire a circa un secolo dopo J, cioè dall' 850 al 750 a.C. Per E si è ipotizzata un'origine nel nord (efraimita) sulla base dell'omissione delle storie di Abraamo e di Lot (con il loro centro in Ebron e nelle città della pianura), e l'enfasi particolare posta su Betel e Sichem (Gen. 28:17; 31:13; 33:19–20). Il ruolo di Giuseppe, l'antenato delle tribù del nord, Efraim e Manasse, risulta importante. Sebbene più frammentario di J, il documento E possiede proprie caratteristiche stilistiche: "il fiume" è l'Eufrate; il meccanismo della ripetizione è usato nel discorso diretto (*cfr.* Gen. 22:11; Es. 3:4); l'espressione "eccomi" (***hinnēnî***) è usata per rispondere alla deità.

Il documento E, anche se da un punto di vista letterario è meno degno di nota di J, è celebre per le sue enfatizzazioni morali e religiose. Sensibile ai peccati dei patriarchi, il documento E cerca di razionalizzarli, mentre al posto degli antropomorfismi di J troviamo rivelazioni divine per mezzo di sogni e mediazioni angeliche. Un notevole contributo di E sarebbe la storia di come Dio mise alla prova Abraamo quando gli ordinò di sacrificare Isacco (Gen. 22:1–14). Con grande effetto si racconta il dramma del conflitto tra l'amore per la famiglia e l'ubbidienza a Dio, mentre il significato interiore dell'idea di sacrificio acquisisce una forza profetica.

Il *documento deuteronomista* (D) corrisponde grosso modo al libro di *Deuteronomio. È parte essenziale dell'ipotesi documentaria l'opinione secondo la quale il libro della legge trovato da Giosia (II Re 22:3—23:25) corrispondesse, almeno in parte, al libro di Deuteronomio. Le somiglianze tra D e la riforma di Giosia sono notevoli: il culto è concentrato in Gerusalemme (II Re 23:4–6; Deut. 12:1–7); sono esplicitamente vietati atti di falsa adorazione (II Re 23:4–11, 24; Deut. 16:21, 22; 17:3; 18:10, 11). D enfatizza l'amore di Dio verso Israele e l'obbligo a corrispondervi, ha una filosofia della storia che espone i termini della benedizione e del giudizio di Dio, e indica la necessità di una giustizia sociale sentita profondamente, secondo i termini del patto. Il documento, composto più da una collezione di sermoni che di racconti, sarebbe una raccolta di materiale legale ed esortativo compilato durante la situazione difficile del regno di Manasse e unita a JE dopo l'epoca di Giosia.

Il *documento sacerdotale* (P) raccoglie leggi e usanze provenienti da diversi periodi della storia d'Israele e li codifica in modo tale da fornire una struttura legale al giudaismo post–esilico. P contiene narrazioni, ma riguarda maggiormente le genealogie e le origini patriarcali delle pratiche cerimoniali o legali. Le divisioni formali, come le dieci "generazioni" di *Genesi, e i patti con Adamo, Noè, Abraamo e Mosè, sono generalmente attribuiti a P. Di solito si ritiene che la complessità della struttura legale e rituale del documento P favorisca un'origine post–esilica, specialmente quando si paragona P al ritualismo semplice di Giudici e I Samuele (*p.e.* Es 25—31; 35—40; Lev.; e le leggi in Numeri). Come documento letterario, P non regge il confronto con le fonti più antiche, perché la predilezione per i dettagli formali (*p.e.* le genealogie e le descrizioni dettagliate del tabernacolo) tende a soffocare la creatività letteraria. P rivela l'interesse della classe sacerdotale per la santità e per la trascendenza di Dio, in quanto questo codice legislativo è considerato come uno strumento di grazia per mezzo del quale il Dio santo si incontra con Israele.

c) La critica del Pentateuco dopo il 1900

L'analisi documentaria non si fermò con il contributo di Wellhausen. Rudolf Smend, ampliando un'ipotesi fatta da Karl Budde nel 1883, cercò di dividere il documento Jahvista in J^1 e J^2 in tutto l'Esateuco (*Die Erzahlung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912). Ciò che Smend aveva chiamato J^1, Otto Eissfeldt identificò come fonte laica (L), perché contrasta direttamente con il documento sacerdotale, che enfatizza l'ideale nomade in opposizione al modo di vivere cananeo. Il documento cheneo di Julian Morgenstern (K), che si pensa presentasse la biografia di Mosè e le relazioni tra Israele e i chenei (*HUCA*, 4, 1927, pp. 1–138), il documento S (Sud o Seir) in Genesi, di R.H. Pfeiffer, simile al quello L di Eisfeldt (*ZAW*, 48 1930, pp. 66–73), e la divisione in P^A e P^B (*Die Priesterschrift im Hexateich*, 1934) di Gerhard von Rad, sono ulteriori elaborazioni di una teoria documentaria giunta alla sua forma più estrema nell'opera di B. Baentsch sul Levitico (1900). Sette fonti principali di P sono ulteriormente modificate ipotizzando uno o più redattori. Questa tendenza atomizzante è rappresentata nell'opera di C.A. Simpson (in particolare: *The Early Traditions of Israel: a Critical Analysis of the Pre–Deuteronomic Narrative of the Hexateuch*, 1948).

d) Reazioni alla teoria Graf–Wellhausen.

I conservatori, convinti che era in gioco la dottrina dell'ispirazione e l'intera struttura teologica che poggiava su di essa si scagliarono immediatamente contro i critici del Pentateuco. A gui-

dare questa reazione furono E.W. Hengstenberg (*Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*, 1847) e C.F. Keil. Dopo la pubblicazione della sintesi monumentale di Wellhausen, la battaglia fu portata avanti da W.H. Green (*The Higher Criticism of the Pentateuch*, 1895) e James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), il cui esame scrupoloso delle analisi documentarie le rivelò lacunose sia in termini di dimostrazioni letterarie, sia al livello di presupposti teologici. Il modello stabilito da questi studiosi continuò nelle ricerche di R.D. Wilson (*A Scientific Investigation of the Old Testament*, 1926, ristampato nel 1959), G.C.H. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949), O.T. Allis (*The Five Books of Moses*, 1943) e E.J. Young (*IOT*, 1949).

i) *Uso dei nomi divini*. Generalmente gli attacchi dei conservatori nei confronti della teoria di Wellhausen presero le seguenti forme. Quattro obiezioni principali sono sollevate per quanto concerne l'uso dei nomi divini quale criterio per la divisione dei documenti: 1) La critica testuale, specialmente del Pentateuco della LXX, suggerisce che ci fosse meno uniformità e più varietà nei primi MSS del Pentateuco che nel *TM* che tradizionalmente è stato usato come fondamento dell'analisi documentaria (sebbene *The Divine Names in Genesis* di J. Skinner, 1914, abbia indebolito la forza di questa argomentazione).

2) Lo studio di R.D. Wilson sui nomi divini nel *Corano* (*PTR* 17, 1919, pp. 644–650) rilevò che alcune Sura del *Corano* privilegiano *Allah* (4; 9; 33; 48; *ecc.*), mentre altre privilegiano *Rab* (18; 23; 25–26; 34; *ecc.*), proprio come alcune sezioni di Genesi usano *Elohim* (*p.e.* Gen. 1:1–2:3; 6:9–22; 17:1–8, 20, *ecc.*), e altre *Yahweh* (*p.e.* Gen. 4; 7:1–5; 11:1–9; 15; 18:1—19:28, *ecc.*). Tra gli studiosi del *Corano*, però, non esiste un'analisi documentaria basata sui nomi della divinità.

3) L'uso di *Yahweh Elohim* (Gen. 2:4—3:24; *cfr.* anche Es. 9:30) presenta un problema particolare per la teoria di Wellhausen, perché unisce i nomi che si ipotizza caratterizzino documenti separati; nella LXX ci sono molti più esempi di questa combinazione (*p.e.* Gen. 4:6, 9; 5:29; 6:3,5). Inoltre è ampiamente attestato nella letteratura ugaritica, egiziana e greca l'uso di nomi composti per le divinità (*cfr.* C.H. Gordon in *Christianity Today*, 23 nov. 1959).

4) È probabile che l'interscambio tra Yahweh ed Elohim nel Pentateuco rifletta un tentativo da parte dell'autore di sottolineare i concetti associati a ciascun nome (*cfr.* Engnell, *Gamla Testamentet*, 1, 1945, pp. 194ss.). Questi e problemi simili, pertinenti ai nomi divini, da molto tempo hanno indotto i critici documentari a sminuire ciò che un tempo era il fulcro dell'intero procedimento dell'analisi documentaria.

ii) *Espressione e stile*. Le differenze nell'espressione e nello stile, un importante anello nella catena delle prove a favore della teoria di Wellhausen, sono state messe in dubbio da molti conservatori. Si è sottolineato che le storie del Pentateuco sono troppo frammentarie per avere un campionario adeguato del vocabolario dell'autore e che a volte si è data poca attenzione al fatto che generi letterari diversi esigono scelte lessicali diverse. Talvolta parole ritenute peculiari per un documento, se rinvenute in un'altra fonte, sono attribuite a un redattore. L'evocazione di un possibile redattore là dove i fatti mettono in dubbio le teorie, è un modo troppo comodo per risolvere le difficoltà. Per quanto riguarda le questioni di stile, i conservatori e altri hanno spesso sottolineato la soggettività dei giudizi e la grande difficoltà incontrata nel sottoporre tali opinioni a un esame scientifico. Ciò che per un critico pare essere una narrazione vivida e appassionata, a un altro può sembrare tediosa o pomposa. W.J. Martin ha messo in risalto alcune difficoltà incontrate dai critici letterari nel suo *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955. La prudenza è d'obbligo nell'uso delle analogie attinenti alla critica letteraria occidentale per lo studio della letteratura orientale.

iii) *Doppioni*. Il fenomeno dei doppioni è stato considerato la prova conclusiva per una eterogeneità di fonti. Aalders (*op.cit.* pp. 43–43) e Allis (*op. cit.*, pp. 94–110,118–123) hanno esaminato molte di queste ripetizioni (*p.e.* Gen. 1:1—2:4a; 2:4b–25; 6:1–8, 9–13; 12:10–20; 20; 26:6–11) e hanno cercato di dimostrare che tali ripetizioni non vanno interpretate come prova a favore della molteplicità delle fonti. Al contrario, la ripetizione nella prosa ebraica è ricollegabile all'usanza tipicamente ebraica (nonché semitica) della ripetizione per enfatizzare. Nella letteratura ebraica le idee sono sottolineate non tramite la connessione logica con altre idee, bensì tramite una sorte di reiterazione creativa con cui si cerca di influenzare il lettore (*Cfr.* J. Muilenburg, "A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style" in *VT Supp* 1, 1953, pp. 97–11; J. Pedersen, *Israel*, 1–2, 1926, p. 123). Inoltre, l'uso liturgico può aiutare a spiegare la ripetizione sia nelle sezioni narrative, sia in quelle legislative del Pentateuco.

Per quanto riguarda la Genesi, P.J. Wiseman ha fornito un contributo costruttivo in *New Discoveries in Babilonia about Genesis*, 1936; ed. riveduta, *Clues to Creation in Genesis*, 1977. Egli suggerì che i brani con *tôlēḏôt* (ossia quelli che iniziano o finiscono con frasi quali "la posterità di....") caratterizzino le diverse fonti che Mosè aveva a di-

sposizione quando compilò le narrazioni più antiche. Questa spiegazione fu divulgata da J. Stafford Wright in *How Moses compiled Genesis: A Suggestion*, 1946. Per le risposte alla teoria di Wellhausen sullo sviluppo del sacerdozio levitico, si veda *sacerdoti e leviti.

I conservatori non hanno esitato a servirsi delle conclusioni dei non conservatori quando queste mettevano in discussione la validità dell'ipotesi documentaria. L'attacco a lungo sostenuto da B.D. Eerdmans alle teorie di Wellhausen ne è un esempio. Pur rifiutando la paternità mosaica del Pentateuco, Eerdmans difese fedelmente l'autenticità fondamentale delle narrazioni patriarcali, confermando la sua fiducia nell'antichità delle istituzioni cerimoniali, autenticità affermata da P. Further. T. Oerstreicher e A.C. Welch tentarono di screditare la teoria documentaria eliminandone il fulcro, ossia l'identificazione di D con il libro della legge di Giosia. E. Robertson (*The Old Testament Problem*, 1950) ritiene che il libro di Deuteronomio fosse stato compilato sotto la guida di Samuele come un codice legislativo per "tutto Israele", e che fosse caduto in disuso quando la disgregazione della nazione rese impossibile la sua applicazione. Sarebbe poi stato ritrovato durante il regno di Giosia, in un momento in cui era possibile pensare nuovamente a "tutto Israele" come a un'unità religiosa. Secondo Robertson, il Decalogo e il libro del patto, con i quali gli ebrei entrarono in Canaan, furono conservati nei primi tempi in diversi santuari, dove mano a mano si aggiungevano altre leggi e tradizioni in parte divergenti. Gli inizi di vita nazionale all'epoca di Samuele avrebbero reso necessaria la compilazione, partendo da questo materiale, di un libro di leggi per l'amministrazione centrale. R. Brinker, allievo di E. Robertson, elaborò ulteriormente alcuni aspetti di questa teoria nell'opera *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946. Servendosi di criteri linguistici e stilistici, U. Cassuto (*La questione della Genesi*, 1934) aveva sostenuto l'unità della Genesi, mentre F. Dornseiff (*ZAW* 52–53, 1934–35) difese l'unità letteraria dell'intero Pentateuco (*cfr.* il suo *Antike und Alter Orient*, 1956).

Da un'altra angolazione, A.R. Johnson mette in guardia contro ciò che "pare essere un vero pericolo per l'intera impresa dello studio dell'AT: quella di interpretare in modo errato quelli che possono essere strati diversi ma contemporanei come stadi di pensiero cronologicamente sequenziali secondo uno schema evolutivo semplicistico o qualche teoria simile di rivelazione progressiva" (*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, p. 3).

iv) Critica delle forme. Pur non abbandonando l'ipotesi documentaria, i pionieri della critica delle forme, H. Gunkel e H. Gressmann, misero in risalto sia le qualità letterarie che il lungo procedimento di tradizione orale che avrebbero foggiato le diverse narrazioni facendole divenire capolavori stilistici. Questa nuova ondata, rispetto all'impostazione freddamente analitica della critica documentaria che aveva trascurato la forza e la bellezza delle storie, aprì la strada alle ricerche di un gruppo di studiosi scandinavi che abbandonarono l'impostazione documentaria in favore di un'enfasi sulla tradizione orale. Seguendo J. Pedersen, che nel 1931 respinse formalmente la teoria documentaria (*ZAW* 49, 1931, pp. 161–181), I. Engnell (*Gamla Testamentet*, 1, 1945) sostenne che, lungi dall'essere il risultato di una raccolta di documenti scritti, il Pentateuco è un insieme di tradizioni orali attendibili, riunite in due tradizioni principali: la tradizione "P" a cui va attribuito il Tetrateuco e la tradizione "D" che formulò il Deuteronomio, Giosuè, Giudici, Samuele e Re. La messa per iscritto dei libri è ascritta all'epoca esilica, o post–esilica. I fattori chiave nello sviluppo di questa scuola storico–tradizionale sono il progresso nella conoscenza della psicologia ebraica e la crescente comprensione della letteratura orientale antica. Secondo Engnell, coloro che sono rimasti fedeli all'impostazione di Wellhausen tendono a interpretare l'AT secondo i metodi letterari europei e in base alla logica occidentale. Eduard Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, offre una presentazione concisa delle opinioni della scuola scandinava. Come l'interesse di H. Gunkel per le diverse unità letterarie all'interno del Pentateuco rappresentava una sorta di ritorno all'impostazione *frammentaria* di Geddes, Vater e De Wette, così P. Volz (e fino a un certo punto anche W. Rudolph) invocò un ripristino di un'ipotesi *integrativa*, minimizzando l'importanza dell'Elohista, che al massimo è, secondo Volz, un redattore successivo del grande autore di Genesi, ovvero lo Jahvista. In modo analogo G. von Rad (*The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, E.T. 1966) ha sottolineato il ruolo dominante dello Jahvista sia nel raccogliere le tradizioni (ognuna con una storia), sia come autore dei materiali del Pentateuco che prese forma in un lungo arco di tempo. Le date generalmente accettate per i documenti, secondo Von Rad, sono molto incerte e rappresentano gli stadi finali della compilazione dei materiali.

Nella sua *Teologia dell'Antico Testamento*, 1, tr. it. 1972, Von Rad si sofferma sulle implicazioni teologiche della sua teoria del Pentateuco. La teoria che il Pentateuco si fosse sviluppato in base alla confessione di fede d'Israele, come espressa

p.e. in Deuteronomio 26:5–9, è stata recentemente capovolta dall'opinione di J.A. Soggin, secondo il quale le confessioni di fede non sono la base delle narrazioni del Pentateuco, bensì il riassunto (J.A. Soggin, *IAT*, 1974, pp. 135–137).

M. Noth (*The Laws in the Pentateuch, and Other Essays*, E. T. 1966) si è avvicinato ad alcuni dei risultati della scuola di Uppsala, di Engnell e altri, senza abbandonare l'impostazione documentaria. Piuttosto, egli ha prestato molta attenzione alla storia delle tradizioni orali su cui si basano i documenti, pur mantenendo un approccio assolutamente convenzionale a J, E e P. La sua divergenza dalla tradizione di Wellhausen sta soprattutto nel suo rifiuto di riconoscere un "Esateuco" e nell'esclusione di gran parte di Deuteronomio dall'ambito della critica del Pentateuco.

In generale, gli studiosi contemporanei prestano più attenzione alle forme del materiale narrativo, liturgico, contrattuale o legislativo di quanto ne diano alle presunte fonti dell'ipotesi documentaria, come indicano le introduzioni recenti all'AT. *Cfr.* O. Kaiser, *IOT*, E.T. 1975, che intitola alcuni capitoli della sua opera: "Generi letterari della narrativa israelitica", "Generi letterari della legislazione d'Israele", "La crescita della narrativa del Pentateuco durante gli stadi pre–letterari" (*cfr.* J.A. Soggin, *op. cit.*). Si continua a discutere sul rapporto fra la critica delle forme e quella più tradizionale delle fonti. Ciò che è evidente è il bisogno di dare molta più attenzione alla critica della redazione, allo studio del significato e l'enfasi sia di ciascuno dei cinque libri sia del Pentateuco nel suo insieme, qualunque possa essere stato il procedimento della loro composizione.

v) La testimonianza archeologica. Lo sviluppo dell'archeologia moderna ha contribuito alla messa in discussione dell'ipotesi documentaria. L'attendibilità fondamentale delle narrazioni storiche è stata confermata ripetutamente, specialmente per quelle attinenti al periodo patriarcale. (Si veda H.H. Rowley, "Recent Discovery and the Patriachal Age" in *The Servant of the Lord*, 2, 1965). La ricostruzione evoluzionista della storia e della religione d'Israele è stata più di una volta messa in discussione da eminenti archeologi quali W.F. Albright (*p.e. From the Stone Age to Christianity*, 1957, pp. 88ss., 282) e C.H. Gordon (*p.e. Ugaritic Literature*, 1949, pp. 5–7; "Higher Critics and Forbidden Fruit", *Christianity Today*, 23 Nov. 1959). Una critica radicale all'ipotesi documentaria, dal punto di vista della religione d'Israele, si trova nelle ricerche di Yehezkel Kaufmann, il quale conferma l'antichità di P e la sua priorità rispetto a D. Inoltre, tratta la Genesi separatamente dal resto del Pentateuco, sostenendo che essa "figura come uno strato a sé il cui materiale risulta, per la maggior parte, antichissimo" (*The Religion of Israel*, 1960, p.208).

e) La situazione attuale

Ciò che è stato chiarito della critica dell'ipotesi di Graf–Wellhausen, nonché dalle continue ricerche dei suoi sostenitori, ha avuto come risultato la notevole modifica della vecchia teoria. Le opinioni evoluzioniste e semplicistiche della storia e della religione d'Israele sono state superate. Molti studiosi riconoscono la fondamentale autenticità delle storie patriarcali, grazie alla luce gettata su di esse dall'archeologia. L'ambiente egiziano del periodo di Giuseppe e il resoconto dell'esodo sono stati confermati da fattori archeologici, letterari e linguistici (*cfr.* A.S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*, 1931; C.H. Gordon, *The World of the Old Testament*, 1958, p. 139). Il ruolo di *Mosè come il grande legislatore e come figura di spicco nella religione d'Israele è stato confermato.

Sebbene non abbandonata, la teoria documentaria è stata modificata dagli studiosi contemporanei. Lo sviluppo di ogni documento è estremamente complesso e generalmente si ritiene che esso concerna un'intera "scuola" piuttosto che un singolo autore. La crescita dei diversi documenti non è consecutiva, ma parallela; giacché in ognuno di essi si trovano elementi antichi, come indica l'utilizzo degli elementi del Pentateuco da parte dei profeti (*cfr.* Aalders, *op. cit.*, pp. 11–138). In generale, sono state abbandonate le dissezioni minuziose dei versetti e le attribuzioni indiscusse delle loro parti a differenti fonti. Comunque, queste modifiche dell'ipotesi documentaria sono considerate dai conservatori come una diagnosi della teoria e non come un certificato di morte avvenuta. La teoria di Wellhausen è ancora molto viva e resta una sfida per gli studiosi conservatori, che a volte si sono accontentati di opporsi all'ipotesi documentaria senza preoccuparsi di produrre un'introduzione esauriente al Pentateuco che illustri positivamente le prove dell'unità fondamentale della legge, pur tenendo conto pienamente degli elementi di diversità su cui poggia la teoria documentaria. La nostra accresciuta conoscenza della letteratura mediorientale, grazie ai ritrovamenti di *Mari, *Nuzi, *Ugarit, Khatti, *Sumer e in *Egitto, dovrebbe assisterci in questo compito. Dato che i testi provenienti da *Ebla (Tell Mardikh) sembrano contemporanei ai primi capitoli della storia biblica, promettono di gettare luce sia sulla letteratura del Pentateuco, sia sul suo sfondo culturale.

Gli studi di Aalders hanno dissodato nuovo ter-

reno, indicando la possibilità di ulteriori progressi. Di interesse particolare è la sua identificazione nel Pentateuco di elementi post–mosaici e non mosaici (*p.e.* Gen.14:14; 36:31; Es. 11:3; 16:35; Num. 12:3; 21:14–15; 32:34–42; Deut. 2:12; 34: 1–12) e la sua presa di coscienza del fatto che nessun Testamento attribuisce l'intera opera a Mosè, sebbene entrambi assegnino a lui parti consistenti di essa. Gli importanti codici giuridici, per esempio, sono specificamente attribuiti a lui (*p.e.* Es. 20:2—23:33; 34:11–26; Deut. 5—26; *cfr.* Deut. 31:9; 24), come lo è pure l'itinerario di Isra le citato in Numeri 33:2. Per quanto riguarda le storie della Genesi, Mosè potrebbe essere stato o meno colui che le compilò a partire dalle loro forme scritte od orali. Le evidenze di una redazione post–mosaica del Pentateuco si vedono nei riferimenti citati sopra e specialmente nel riferimento ad alcuni documenti antichi quale "il Libro delle Guerre del SIGNORE" (Num. 21:14). È difficile datare la redazione finale del Pentateuco. Il suggerimento di Aalders, secondo il quale esso si colloca durante i regni di Saul e Davide, sebbene sostanzialmente credibile, deve lasciar spazio a successivi ritocchi del vocabolario e dello stile.

III. Il messaggio religioso del Pentateuco

"Il Pentateuco va visto come un documento da cui Israele deriva la comprensione delle ragioni della sua esistenza. Qui, per mezzo della narrazione, della poesia, della profezia e della legge, è rivelata la volontà di Dio riguardo al compito di Israele nel mondo" (A. Bentzen, *IOT*, 2 ed., 1952, pp. 77). Quale resoconto della rivelazione e del responso a tale rivelazione, il Pentateuco testimonia gli atti salvifici di Dio, il SIGNORE sovrano sulla storia e sulla natura. L'atto centrale di Dio nel Pentateuco (come in tutto l'AT) è l'*esodo dall'Egitto. In esso Dio si rivelò agli israeliti come il Dio redentore. Questa rivelazione li mise in grado, sotto la guida di Mosè, di concepire le tradizioni dei loro antenati come le radici del loro rapporto speciale con Dio, manifestatosi con potenza nella liberazione dall'Egitto.

Essendosi così rivelato palesemente come SIGNORE, Dio condusse gli israeliti a riconoscere che egli era il creatore e sostenitore dell'universo, come pure il dominatore della storia. L'ordine è importante: una conoscenza del *Redentore* condusse a una conoscenza del *creatore*; una comprensione del Dio di *grazia* portò alla comprensione del Dio della *natura*. La manifestazione del controllo sulla natura evidenziata nelle piaghe, nella traversata del mare, e nel fornire cibo nel deserto, può aver indotto gli israeliti a concepire Dio come il SIGNORE sia della natura sia della storia.

La grazia di Dio è rivelata non soltanto nella sua opera di liberazione e di guida, ma anche nella rivelazione della legge e nell'offerta di un patto. La promessa di ubbidienza da parte di Israele, il suo giuramento di lealtà a Dio, costituiscono la risposta; ma anche questa risposta è un dono della grazia di Dio, perché è Dio, per quanto non obbligato, che ha stabilito i termini del patto e ha fornito il sistema sacrificale come mezzo per mantenere la comunione tra lui e il suo popolo. La grazia di Dio esige il riconoscimento della sua signoria e la completa ubbidienza alla sua volontà. Questa richiesta è un'espressione di grazia perché comporta ciò che è buono per Israele, ciò che l'aiuterà a realizzare il suo vero potenziale, e ciò che non avrebbe potuto conoscere senza una rivelazione divina.

Qualunque sia l'origine del Pentateuco, ora esso costituisce una ricca letteratura caratterizzata da una profonda unità. Esso è il resoconto della rivelazione di Dio nella storia e della sua signoria sopra la storia. Testimonia tanto l'ubbidienza di Israele, quanto la sua ostinazione. Inoltre, testimonia la santità di Dio, che lo separa dagli uomini, e il suo amore misericordioso, che lo lega a loro secondo le condizioni stabilite da lui stesso.

Bibliografia. J. Blenkinsopp, *The Penthateuch*, 1992, tr. it. Brescia, 1996; E. Carpenter, "Penthateuch", *ISBE* 3, 1986, pp. 740–753; U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, E.T. 1961; D. Clines, *The Theme of Penthateuch*, 1978; A.T. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch*, 1911; I. Engnell, *Critical Essays on the Old Testament*, 1970; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, 1969; McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 1992; J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; C.R. North, "Pentateuchal Criticism", *OTMS*, pp. 48–83; *idem.*, A *History of Pentateuchal Traditions*, 1972; M. North, *The Laws in the Penthateuc and Other Essays*, 1966; M. Noth, *A History of Penthateuchal Traditions*, 1972; G. Von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Esays*,1966; N.H. Ridderbos, "Reversal of Old Testament Criticism", in *Revelation and the Bible*, a cura di C.F.H. Henry, 1958, tr. it. Napoli, 1973; H.H. Rowley, "Moses and the Decalogue", *BJRL* 34, 1951, pp. 81–118; *idem.*, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; R. De Vaux, *The Bible and the Ancient Near East*, 1971; R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, 1987, **in it.** *PS* 1, pp. 89–203; A. Terino, *l'origine del Pentateuco*, Fondi, 1986; D.W. Halivni, *Restaurare la rivelazione: la Scrittura divina e le risposte della critica biblica*, Firenze,

2000; E. Cortese, *Le tradizioni storiche di Israele*, Bologna, 2001; A. Terino, *Chi ha scritto i cinque libri di Mosè*, Firenze, 2003; F. Garcia Lopez, *Il Pentateuco: introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia*, Brescia, 2004. (D.A. Hubbard)

*Critica biblica; *Cronologia dell'AT; *Deuteronomio; *Esodo; *Genesi; *Levitico; *Mosè; *Numeri, libro

PENTECOSTE, FESTA

In Levitico 23:16, la LXX rende l'ebraico ***ḥᵃmiššîm yôm*** con *pentēkonta hēmeras*, ossia "cinquanta giorni" con riferimento al numero di giorni che intercorrono dall'offerta del covone d'orzo, all'inizio della Pasqua, alla festa della Pentecoste. Poiché si trattava di 7 settimane, essa veniva anche chiamata *ḥaḡ šāḇu'ôṯ*, "festa delle settimane" (Es. 34:22; Deut. 16:10). Segna la fine della mietitura dell'orzo, che iniziava quando la falce era posta per la prima volta alla messe (Deut.16:9) e il momento in cui il covone veniva agitato "il giorno dopo il sabato" (Lev. 23:11). È anche chiamata *ḥaḡ haqqāṣîr*, "festa della mietitura", e ***yôm habbikkûrîm***, "giorno delle primizie" (Es. 23:16; Num. 28:26). La festa non è menzionata soltanto nel Pentateuco; la sua osservanza è testimoniata anche ai tempi di Salomone (II Cro. 8:13), come la seconda delle tre festività annuali (*cfr.* Deut. 16:16).

La festa fu proclamata come una "santa convocazione" durante la quale non si doveva svolgere alcun lavoro ordinario, e in occasione della quale ogni maschio israelita era obbligato a comparire al santuario (Lev. 23:21). Due pani di fior di farina lievitata, cotti al forno, erano portati dalle case per essere agitati dal sacerdote davanti al SIGNORE, assieme alle offerte di animali del sacrificio per il peccato e come sacrificio di riconoscenza. (Lev. 23:17–20). Trattandosi di un giorno di gioia (Deut 16:15), è chiaro che in esso il pio israelita esprimeva la sua gratitudine per la benedizione della raccolta e sperimentava un sentito timore del SIGNORE (Ger. 5:24). Ma erano sentimenti di ringraziamento e timore di un popolo redento, perché la festa comprendeva offerte per il peccato e di riconoscenza, ed era inoltre un ricordo della liberazione dall'Egitto (Deut. 16:2) come popolo del patto di Dio (Lev.23:22). Il fondamento dell'accoglienza delle offerte era la rimozione del peccato e la riconciliazione con Dio.

Nel periodo intertestamentario e successivamente, la Pentecoste era considerata l'anniversario del dono della legge al Sinai (Giubilei 1:1; 6:17; TB, *Persahim* 68b; Midrash, *Tanhuma* 26c). I sadducei la celebravano il cinquantesimo giorno dalla prima domenica dopo la Pasqua (calcolando il "sabato" di Lev. 23:15 come sabato settimanale). Questo modo di contare i giorni regolò l'osservanza pubblica finché c'era il tempio, per cui la chiesa cristiana è giustificata nel commemorare la prima Pentecoste cristiana di domenica. I farisei, invece, intesero il "sabato" di Levitico 23:15 come la festa degli Azzimi (*cfr.* Lev.. 23:7), e il loro conteggio diventò normativo nell'ebraismo dopo il 70 d.C., così che nel calendario ebraico la Pentecoste ora cade in diversi giorni della settimana.

Nel NT ci sono tre riferimenti alla Pentecoste: 1) Atti 2:1 (gr. ***tēn hēmeran tēs pentēkostēs***). In questo giorno, dopo la risurrezione e l'ascensione di Cristo (30 d.C. *ca.*), i discepoli, riuniti in una casa a Gerusalemme, furono visitati con segni dal cielo. Lo Spirito Santo discese su di loro e una nuova vita, forza e benedizione furono evidenti. Pietro spiegò che ciò era accaduto come adempimento della profezia di Gioele. 2) Atti 20:16. Paolo non voleva perdere tempo in Asia e si affrettò per essere a Gerusalemme per il giorno della Pentecoste (del 57d.C.). 3) I Cor. 16:8. Paolo aveva in cuore di rimanere a Efeso fino alla Pentecoste (54 o 55 d.C.), perché una larga porta gli si era aperta.

Bibliografia. Mishnah, *Menahot* 10.3; Tosefta, *Menahot* 10. 23, 528; TB, *Menahot* 65a; L. Finkelstein, *The Pharisees*, 1946, pp. 115ss, **in it.** *GLNT*, 9:1471ss.; *DIB*, p. 1058; I. Mullner, *Feste ebraiche e feste cristiane*, Bologna, 2005. (D. Freeman)

*Festa; *Spirito Santo

PENTOLA PER LA CARNE

(Ebr. ***sîr***, probabilmente di derivazione straniera; *cfr.* arab. *sîr*, "un grosso vaso per l'acqua", e il gr. *siras*). Grosso utensile domestico, generalmente di metallo, da mettere sul fuoco (Es. 16:3; Eccl. 7:6; II Re 4:38, "pentola grande"). È usato simbolicamente per Gerusalemme (Ez. 11:3), in similitudini dell'avarizia (Mich. 3:3) e per raffigurare una vendetta rapida (Sal. 58:9). Si utilizzavano pentole nel santuario (Ez. 27:3; II Re 25:14; *ecc.*); probabilmente si trattava di caldaie di bronzo profonde (così Ger. 1:13). Erano usate anche come catini per lavarsi (Sal. 108:9). (J.D. Douglas)

*Sacrificio e offerta

PENUEL

"La faccia di Dio": è il nome dato da *Giacobbe al luogo dove attraversò lo Iabboc nel suo viaggio di ritorno per incontrare Esaù. È possibile che fosse stato chiamato Penuel in precedenza, forse

a causa di una roccia di forma particolare, e che Giacobbe l'abbia adottato dopo il suo incontro con l'angelo. La benedizione che cercava (Gen. 32:26) si realizzò nell'atteggiamento conciliante di Esaù (*cfr.* 33:10: "Ho visto il tuo volto come uno vede il volto di Dio").

Penuel era un guado importante così come è confermato dal fatto che vi fu costruita una torre distrutta da Gedeone dopo aver sconfitto i madianiti (Giud. 8:8–17). Geroboamo ricostruì la città di Penuel, presumibilmente per sbarrare la strada di eventuali invasori provenienti dall'est e diretti verso la sua nuova capitale, Sichem. La località esatta è sconosciuta, ma S. Merrill, *East of Jordan*, 1881, pp. 390–392, dà buone ragioni per identificarla con le antiche rovine su due colline chiamate Tulūl eḏ-Ḏahab, a 6 km. a est di Succot. (J.B. Job)

PEOR

1. Monte a nord del Mar Morto e di fronte a Gerico, affacciato verso il deserto, anche se la sua posizione non è stata identificata con certezza. Si tratta dell'ultimo punto dal quale Balaam benedisse Israele (Num. 23:28). Si veda J.A. Jaussen–R. Savignac, *Mission en Arabie*, 1909, pp. 2.650–651. **2.** Il nome di una divinità, più correttamente Baal–Peor, che affascinò gli israeliti (Num. 25:3) e la cui adorazione causò loro una severa punizione. Il castigo subito lasciò una forte impressione ed era rievocato come ammonimento ed esempio (Num. 31:16; Deut. 4:3; Gios. 22:17). (M.A. MacLeod)

PERDIZIONE

(Gr. ***apōleia***, "perdita", "distruzione"). Parola usata nel NT con il senso di "distruzione" e con particolare riferimento alla sorte dei malvagi e alla loro perdita della vita eterna (Apoc. 17:8, 11).

Inoltre, c'è anche la frase "figlio di perdizione", una forma discorsiva con la quale i giudei spesso esprimevano il destino (*cfr.* "figlio di luce", "figli della disubbidienza"; Matt. 23:15; Luca 10:6). La frase qualifica Giuda Iscariota (Giov. 17:12) e significa letteralmente: "non uno che perisce bensì il prodotto della perdizione". Il termine è usato anche da Paolo per descrivere "l'uomo del peccato" (II Tess. 2:3), per il quale si veda *Anticristo.

La frase "figli di perdizione" si trova in *Giubilei* 10:3, con riferimento a quelli che perirono nel diluvio. Il vocabolo greco è in diretta antitesi alla piena e completa beatitudine (*sotēria*). (J.D. Douglas)

*Escatologia; *Giudizio; *Inferno

PERDONO

I. Nell'Antico Testamento

Nell'AT, il concetto di perdono è trasmesso principalmente da termini provenienti da tre radici: ***kpr*** sottintende in generale l'idea di espiazione ed è usato frequentemente in relazione ai sacrifici. Usato con il significato di "perdonare", il termine presuppone che sia stata fatta l'espiazione. Il verbo ***nś'*** significa fondamentalmente "sollevare", "portare"; evoca in modo efficace la modalità con cui il peccato è tolto dal peccatore e portato via completamente. La terza radice è ***slḥ***, di derivazione sconosciuta, ma nell'uso abbastanza corrispondente a "perdonare". Il primo e l'ultimo termine sono sempre utilizzati per indicare il perdono di Dio, mentre ***nś'*** descrive anche quello umano.

Il perdono non è qualcosa di scontato. Molti brani spiegano che Dio non perdona determinate offese (Deut. 19:20; II Re 24:4; Ger. 5:7; Lam. 3:42). Quando si ottiene il perdono esso deve essere ricevuto con gratitudine e gioia. Il peccato merita la punizione; il perdono è grazia che desta stupore. "Presso di te c'è il perdono" dice il salmista, e poi (forse con nostra sorpresa) aggiunge "perché tu sia temuto" (Sal. 130:4).

Il perdono è a volte legato all'espiazione; ***slḥ*** appare ripetutamente in relazione ai sacrifici e, come abbiamo visto, il verbo con radice ***kpr*** significa essenzialmente "fare espiazione". Inoltre, può non essere una coincidenza il fatto che ***nś'***, oltre a indicare il perdono del peccato, descrive l'azione del portare la pena del peccato (Num. 14:33–34; Ez. 14:10). Le due cose appaiono collegate. Questo non significa che Dio sia un essere severo che non perdoni senza un *quid pro quo*; egli è un Dio di grazia e i mezzi per portare la pena del peccato sono predisposti da lui stesso. I sacrifici giovano solo perché Dio ha indicato nel sangue il mezzo per fare l'espiazione (Lev. 17:11). L'AT non conosce un perdono strappato a un Dio riluttante o comprato in qualche modo.

Il perdono è quindi possibile solo perché Dio è un Dio di grazia o, nella bellissima espressione di Neemia 9:17, "un Dio pronto a perdonare". "Al SIGNORE, che è il nostro Dio, appartengono la misericordia e il perdono" (Dan. 9:9). Un brano molto istruttivo per la comprensione del perdono nell'AT è Esodo 34:6–7 "Il SIGNORE! Il SIGNORE! Il Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, ricco di bontà e fedeltà, che conserva la sua bontà fino alla millesima generazione, che perdona l'iniquità, la trasgressione e il peccato ma non terrà il colpevole per innocente". Il perdono è radicato nel-

la natura di Dio come essere misericordioso, ma il suo perdono non è indiscriminato. Egli "non terrà il colpevole per innocente". L'uomo deve ravvedersi per essere perdonato. Sebbene questo fatto non sia espresso con un'indicazione formale, è implicito ovunque. I peccatori che si ravvedono sono perdonati; gli uomini che non si ravvedono e continuano nella loro via malvagia, non lo sono.

Resta da osservare che l'idea del perdono è resa efficacemente, oltre che dai termini considerati, anche da alcune immagini. Ad esempio, il salmista ci dice che "come è lontano l'oriente dall'occidente, così ha egli allontanato da noi le nostre colpe" (Sal. 103:12). Ezechia loda Dio in questi termini: "Ti sei gettato dietro alle spalle tutti i miei peccati" (Is. 38:17). Dio "cancella le trasgressioni del popolo" (Is. 43:25; *cfr.* Sal. 51:1, 9). In Geremia 31:34 il SIGNORE afferma: "Non mi ricorderò (più, Diod.) del loro peccato", e Michea sostiene che lui "getterà in fondo al mare tutti i nostri peccati" (Mich. 7:19). Un linguaggio così chiaro enfatizza la completezza del perdono di Dio. Quando egli perdona, i peccati degli uomini sono cancellati completamente: Dio non li vede più.

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT ci sono due verbi principali: *charizomai* (che significa "usare bontà verso", "trattare benevolmente") e *aphiēmi* ("mandare via", "sciogliere"). Frequentemente è usato anche il sostantivo *aphesis*, "remissione". Due parole affini sono: *apolyō*, avente l'idea di "liberare", come nella dichiarazione: "Perdonate, e vi sarà perdonato" (Luca 6:37) e *paresis*, "il passare oltre" o "il non tener conto di", usato in Romani 3:25 a proposito di Dio che "usa tolleranza verso i peccati commessi in passato".

Nel NT si sottolineano diverse implicazioni del perdono, soprattutto il fatto che il peccatore perdonato deve perdonare gli altri. Questo è evidenziato in Luca 6:37, citato sopra, nella preghiera modello del Signore (Matt. 7:9–15) e in altri brani. La prontezza a perdonare gli altri è una delle indicazioni del nostro avvenuto ravvedimento. Inoltre, questo deve essere fatto di tutto cuore; scaturisce dal perdono di Cristo a nostro favore e deve assomigliare a esso: "Come il Signore vi ha perdonati, così fate anche voi" (Col 3:13). Cristo insiste su questo punto, come nella parabola del servitore senza misericordia (Matt. 18:23–35).

Qualche volta il perdono è legato direttamente alla croce, come in Efesini 1:7: "In Lui abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, il perdono dei peccati". Similmente, in Matteo 26:28 leggiamo che il sangue di Cristo è stato sparso "per molti per il perdono dei peccati". Più spesso lo si trova collegato direttamente con Cristo stesso. Dio "vi ha perdonati in Cristo" (Ef. 4:32). "Dio lo ha innalzato... per dare ravvedimento a Israele, e perdono dei peccati" (Atti 5:31). Ancora: "Per mezzo di lui vi è annunziato il perdono dei peccati" (13:38). A questi brani vanno associate le volte in cui Gesù concede il perdono durante la sua vita terrena. Nell'episodio della guarigione dell'uomo paralitico calato dal tetto egli compì il miracolo "affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha sulla terra autorità di perdonare i peccati" (Mar. 2:10). La persona di Cristo non va separata dalla sua opera; il perdono di, o per mezzo di, Gesù Cristo significa perdono derivante da tutto ciò che egli è e da tutto ciò che egli fa. In particolare, non va separato dalla croce, proprio perché, spesso, la sua morte è definita una morte "per il peccato". Insieme ai brani specifici che collegano il perdono con la morte di Cristo, c'è l'enfasi neotestamentaria sulla morte propiziatoria del Salvatore.

Il perdono si basa quindi sull'opera propiziatoria di Cristo, vale a dire, è un atto di vera e propria grazia. "Egli è fedele e giusto da perdonarci i peccati" (I Giov. 1:9). Per quanto riguarda l'uomo, si insiste ripetutamente sul bisogno di ravvedersi. Giovanni il battista ha predicato "un battesimo di ravvedimento per il perdono dei peccati" (Mar. 1:4), bisogno che viene ribadito da Pietro con riferimento al battesimo cristiano (Atti. 2:38). Cristo stesso comandò che "il ravvedimento per il perdono dei peccati si predicasse nel suo nome" (Luca 24:47). Il perdono è anche legato alla fede (Atti. 10:43; Giac. 5:15). La fede e il ravvedimento non devono essere considerati pregi per i quali meritiamo il perdono; essi sono piuttosto i mezzi con i quali ci appropriamo della grazia di Dio.

Vanno segnalate due difficoltà: la prima è quella del peccato contro lo Spirito Santo, che non può essere perdonato neanche nell'eternità (Matt. 12: 31–32; Mar. 3:28–39; Luca 12:10; *cfr.* I Giov. 5: 16). Questo peccato non è mai definito ma, alla luce dell'insegnamento del NT, è impossibile pensare a esso come a uno specifico atto di peccato. Il riferimento è piuttosto alla continua bestemmia contro lo Spirito di Dio da parte di qualcuno che respinge sistematicamente la chiamata di Dio; questa è davvero bestemmia.

L'altra difficoltà riguarda Giovanni 20:23: "A chi perdonerete i peccati, saranno perdonati". È molto difficile pensare che Cristo lasci nelle mani degli uomini la decisione se i peccati di altri uomini debbano essere perdonati oppure no. I punti importanti in questo caso sono il plurale ("chi" è plurale in gr., indicando categorie, non individui) e il tempo perfetto, tradotto "saranno perdonati", che significa "sono stati perdonati". Il si-

gnificato della dichiarazione è la seguente: poiché sono ispirati dallo Spirito Santo (v. 22), i seguaci di Gesù saranno in grado di dire con precisione quali categorie di uomini ricevono il perdono dei peccati e quali no.

Bibliografia. V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1941; H.R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, 1947; M. Hengel, *The Atonement*, 1981, **in it.** *GLAT*, (*nś'*), 5, coll. 1100–1101; (*slḥ*) 6, coll. 199–208; *DTAT*, (*slḥ*), 2, coll. 138–146; R. Bultmann, *GLNT* 1: 1353–1362; F. Büchsel, J. Herrmann, *GLNT* 4: 951–1012; A. Oepke, *GLNT* 6:793–8304, pp. 295–307; H. Conzelmann, *GLNT* 15:528–606; H. Vorlander, *DCBNT*, pp. 1261–1267; *DPL*, pp. 1171–1173; *DIB*, pp. 1066–1068; L.B. Smedes, *Perdonare e dimenticare*, Vicenzza, 1998; L. Troiani, *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Brescia, 1999. (L. Morris)

*Altare; *Conversione; *Espiazione; *Pace; *Ravvedimento; *Sacrificio e offerta

PEREA

Regione in Transgiordania, che corrisponde approssimativamente alla *Galaad dell'AT. Sebbene non sia mai citata per nome nel NT (ne fa menzione Giuseppe Flavio), si tratta della regione definita "il territorio oltre il Giordano" (*p.e.* Matt. 19:1). Il nome Perea entrò in uso dopo l'esilio, per indicare un'area a est del Giordano, larga circa 16 km., che si estende dal fiume Arnon nel sud, a qualche punto tra lo Iabboc e lo Iarmuk nel nord. È formata dalla striscia occidentale dell'altipiano sovrastante il Giordano a 1000 m. di altezza. Era una regione montuosa, con sue città, sufficiente pioggia (750 mm all'anno) e una nelle parti più alte, coperta di vegetazione. All'altitudine intermedia c'erano olivi e vigneti, la cui coltivazione diveniva rada verso est dove c'erano campi di frumento e poi i pascoli stepposi tipici delle terre più basse. Evidentemente ai tempi dell'AT era una regione appetibile in quanto dopo averla vista, le tribù di Gad e Ruben (Num. 32:1–5) preferirono non attraversare il Giordano con le loro mandrie.

Al tempo di Cristo la Perea era occupata dai giudei e governata da Erode Antipa; i giudei la equiparavano alla Giudea e alla Galilea. Dal momento che era adiacente alla Giudea e alla Galilea, ma al di là del Giordano, era possibile, percorrendo tutta la sua lunghezza, seguire una strada che si snodava interamente in territorio giudaico, evitando di passare per il territorio dei samaritani. (J.H. Paterson)

PEREZ, PEREZEI

Perez (ebr. *pereṣ*), figlio di Giuda partorito da Tamar, sua nuora (I Cro. 2:4; 4:1), fu chiamato così perché, sebbene il suo gemello Zerac mise fuori la mano per primo, fu Perez a essere partorito per primo, e si disse che egli aveva aperto una breccia (*pāraṣ*, Gen. 38:29). Fu il padre di Chesron e Camul (Gen. 46:12; Num. 26:21; I Cro. 2:5), i cui discendenti furono chiamati perezei (*parṣî*, Num. 26:20; *cfr.* Nee. 11:4, 6). Perez e Chesron figurano nella genealogia del Messia (I Cro. 9:4; Rut 4: 18; Matt. 1:3; Luca 3:33; *cfr.* Rut 4:12). Il nome ricorre nella LXX e nel NT come *Fares*. Può essere paragonato al nome proprio assiro *Parsi* ritrovato nei documenti dell'VIII secolo a.C.. Si veda K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, 1914, p. 180. (T.C. Mitchell)

PERFEZIONE

L'idea biblica di perfezione indica uno stato di completezza ideale, in cui qualsiasi incapacità, manchevolezza o difetto che possono essere esistiti prima, sono eliminati o messi da parte.

Nell'AT, questa idea è espressa da due radicali: ***šlm*** e ***tmm***. (Per il significato *lett.* dell'aggettivo ***šālēm***, si veda Deuteronomio 27:6, "pietre *grezze*" nel senso di "intere"; per ***tāmîm***, si veda Lev. 3:9; 23:15). Nel NT l'aggettivo analogo (19 volte) è *teleios* (nome ***teleiotēs***, Col. 3:14; Ebr. 6:1), che esprime il concetto di avere raggiunto la mèta appropriata, *telos* ("fine"). Il verbo corrispondente, ***teleioō*** (usato 16 volte con questo senso) significa: introdurre nella condizione di completezza. Nel greco secolare *teleios* significa anche: *i*) adulto, completamente maturo, in contrasto con immaturo e infantile, e *ii*) in relazione con i culti misterici, un iniziato. Il primo di questi sensi spicca in I Corinzi 14:20; Efesini 4:13; Ebrei 5:14; *cfr.* 6:1; l'aggettivo porta il secondo significato, invece, in I Corinzi 2:6 e forse in Filippesi 3:15 e Colossesi 1:28. Due aggettivi dal significato simile sono: *i*) *artios* (II Tim. 3:17, "completo"), che indica capacità e prontezza a rispondere a qualsiasi esigenza, e *ii*) ***holoklēros*** usato con *teleios* (Giac. 1:4; *cfr.* I Tess.5:23, "intero"). Il NT usa anche (13 volte) il verbo ***katartizō***, con il significato di mettere in ordine o portare a uno stato adeguato per mezzo di preparazione, o provvedendo a qualche mancanza, o correggendo qualche errore (*cfr.* Luca 6:40; Gal 6:1). La perfezione è un termine relativo, che significa semplicemente il raggiungimento di un giusto fine; quel fine può variare. La Bibbia parla di perfezione in tre contesti distinti.

I. La perfezione di Dio

La Scrittura parla di Dio (Matt. 5:48), della sua "opera" (Deut. 32:4), della sua "via" (II Sam. 22:31 = Sal. 18:30), e della sua "legge" (Sal. 19: 7; Giac. 1:25) descrivendo tutte questi soggetti come perfetti. In ciascun contesto si accentua qualche caratteristica della gloria morale di Dio, e l'idea è che ciò che Dio dice e fa è totalmente privo di errori e degno di ogni lode. In Matteo 5: 48 Cristo indica il comportamento del Padre celeste (nel contesto, la sua benevolenza verso chi gli si oppone) come un modello che i suoi figli devono imitare.

II. La perfezione di Cristo

L'autore della lettera agli Ebrei afferma, del Figlio di Dio incarnato, che è stato reso "perfetto per mezzo delle sofferenze" (Ebr. 2:10). Qui il riferimento non è all'approvazione di Gesù quale uomo, ma alla sua idoneità (frutto della sua esperienza nel resistere alla tentazione e nell'aver compreso il costo dell'ubbidienza) per il ministero di Sommo sacerdote al quale Dio lo aveva chiamato (Ebr. 5:7–10; *cfr.* 7:28). Come Sommo sacerdote, avendo "offerto per sempre un unico sacrificio per i peccati" (10:12), "divenne per tutti quelli che gli ubbidiscono autore di salvezza eterna" (5:9), assicurando loro un perenne accesso a Dio grazie alla sua intercessione (Ebr. 7:25; 10:19–23). Fu la sua esperienza personale della tentazione a renderlo adatto a svolgere questo ministero (Ebr. 2:17–18; 5:2, 7–10).

III. La perfezione dell'uomo

Si parla della perfezione dell'uomo con riferimento: *a*) al patto di Dio con l'uomo e *b*) all'opera di grazia di Dio nell'uomo.

a) Il patto di Dio con l'uomo

La Bibbia parla della *perfezione dell'uomo nel patto con Dio* (Gen. 17:1; Deut. 18:13) e l'ascrive ad alcune persone (Noè, Gen. 6:9; Asa, I Re 15:14; Giobbe, Giob. 1.1). Tali santi si dimostrano leali, sinceri, totalmente ubbidienti alla volontà rivelata del loro Dio misericordioso. Si tratta di una fede operante, di mantenere un giusto rapporto con Dio per mezzo dell'adorazione riverente e del servizio. Questa perfezione è essenzialmente una questione di cuore (I Re 8:61; II Re 20:3; I Cro. 29:9); una conformità esteriore ai comandamenti di Dio non è sufficiente se il cuore non è perfetto (II Cro. 25:2). La perfezione è legata alla rettitudine, come sua naturale espressione esteriore (Giob. 1:1, 8; 2:3; Sal. 37:37; Prov. 2:21). In Matteo 19:21 *teleios*, oltre a esprimere il senso negativo di non mancare di nulla, sembra implicare il significato positivo: "sinceramente e realmente partecipe e fedele al patto con Dio".

La Bibbia parla inoltre del *perfezionamento da parte di Dio del suo patto con l'uomo.* Si tratta del perfezionamento delle persone per mezzo di Cristo, tema della lettera agli Ebrei. "Il perfezionamento degli uomini si riferisce alla loro condizione nel patto ... Perfezionare ... vuol dire porre il popolo nella vera relazione del patto, quella di adoratori del Signore, ossia condurli alla piena comunione con lui" (A.B. Davidson, *Hebrews*, p. 208). Dio ha fatto ciò sostituendo al vecchio patto, al sacerdozio, al tabernacolo e ai sacrifici qualcosa di migliore. In Ebrei, "vecchio patto" significa sistema mosaico per regolare la comunione tra Dio e il popolo; però, dice lo scrittore, in questa condizione non poteva mai "portarli a perfezione", perché essa non poteva dare loro una piena certezza della remissione di tutti i peccati (Ebr. 7:11, 18; 9:9; 10:1–4). Sotto il nuovo patto, invece, sul fondamento dell'unico sacrificio di Cristo, i credenti ricevono la certezza che Dio non si ricorderà più dei loro peccati (10:11–18). Perciò essi sono resi "perfetti per sempre" (v. 14). Questa perfezione della comunione con Dio è qualcosa che i santi dell'AT non conobbero sulla terra (11:40), per quanto essi per mezzo di Cristo ne godano adesso, nella Gerusalemme celeste (12:23–24).

b) L'opera della grazia di Dio nell'uomo

La Bibbia parla *del perfezionamento dell'immagine di Cristo nel popolo.* Dio propone, per coloro che per mezzo della fede godono la comunione con lui, una crescita dall'infanzia alla maturità spirituale (perfezione) nella quale non manca nulla della piena statura di Cristo, alla cui somiglianza essi vengono rinnovati (Col. 3:10). Devono crescere finché non siano, in questo senso, completi (*cfr.* I Pie. 2:2; Ebr. 5:14; 6:1; Gal. 3:14; Ef. 4:13; Col. 4:12). Questo proponimento ha sia un aspetto collettivo sia uno individuale: la chiesa, come corpo, deve diventare "un uomo perfetto" (Ef. 4:13; *cfr.* 2:15; Gal. 3:28), e il singolo cristiano deve tendere "alla perfezione" (Fil. 3:12). In entrambi i casi il concetto è cristologico ed escatologico. La sfera della perfezione è "in Cristo" (Col. 1:28); la perfetta comunione con Cristo e la perfetta somiglianza con lui, sono un dono divino da godere pienamente solo nel giorno della sua venuta, del completamento della chiesa, e della risurrezione dei credenti (*cfr.* Ef. 4:12–16; Fil. 3:10–14; Col. 3:4; I Giov. 3:2). Nel frattempo, tuttavia, si può affermare che i cristiani maturi e forti possono raggiungere una perfezione relativa nelle sfere del discernimento spirituale (Fil. 3:

15, *cfr.* v. 12), del carattere (Giac. 1:4) e nell'amore fiducioso nei confronti di Dio e degli uomini (I Giov. 4:12, 17s.).

Da nessuna parte la Bibbia mette in relazione diretta la legge con l'idea della perfezione, e tanto meno la equipara direttamente all'assenza di peccato. L'assenza di peccato è una meta a cui i cristiani devono tendere (*cfr.* Matt. 5:48; II Cor. 7:1; Rom. 6:19), ma che non hanno ancora raggiunto (Giac. 3:2; I Giov. 1:8–2:2). Senza dubbio, quando il credente sarà perfetto nella gloria sarà senza peccato, ma eguagliare l'idea biblica della perfezione all'impeccabilità e poi sostenere che, per il fatto che la Bibbia considera alcuni uomini perfetti, l'impeccabilità sulla terra deve essere ritenuta possibile, significherebbe creare confusione. La perfezione che, secondo le Scritture, alcuni cristiani raggiungono in questa vita, è una questione, non di impeccabilità, bensì di fede tenace, pazienza gioiosa, e amore traboccante.

Bibliografia. *BAGD*; *R.C. Trench*, *New Testament Synonymous*, 10 ed., 1880, pp. 74–77; B.B. Warfield, *Perfectionism*, 1, 1931, pp. 113–301; R.N. Flew, *The Idea of Perfectionism in Christian Theology*, 1934, pp. 1–117; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1941, cap. V; commentario su Ebrei di A.B. Davidson, 1882, pp. 207–209, e B.F. Westcott, 3 ed., 1903, pp. 64–68; J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, 1777, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 830–845, 943–948; *GLNT*, 12: 1004ss.; *DIB*, pp. 285–287; *DPL*, pp. 1173–1176; T. Hewitt, *L'epistola agli Ebrei*, GBU, Roma, 1986; J. Wesley, *La perfezione cristiana*, a cura di M. Rubboli, GBU, Chieti, 2003. (J.I. Packer)

*Santificazione; *Ubbidienza

PERGA

Antica città situata nella *Panfilia, di origine sconosciuta; ben posizionata in un'ampia valle, bagnata dal Cestro. Fu la capitale religiosa della Panfilia e, come Efeso, una città dedicata ad Artemide, il cui tempio era situato su una collina adiacente. Come la maggior parte delle città situate sulla costa dominata dai pirati, Perga si trovava leggermente all'interno ed era servita da un porto fluviale. Attalia, fondata nel II secolo a.C., successivamente servì da porto per Perga, ma ne assorbì anche la ricchezza. Restano delle rovine che danno una piacevole impressione dell'antica Perga, ma Attalia sopravvive come porto attivo nell'odierna Antalya, uno dei punti più noti nell'Anatolia per la sua bellezza. (E.M. Blaiklock)

PERGAMO

Città della provincia romana dell'Asia, a ovest di quella che oggi è la Turchia. Occupava una posizione di prestigio vicino all'estremità occidentale dell'ampia vallata del Caico, e probabilmente era stata la sede di un insediamento risalente a un periodo molto antico. Diventò importante soltanto dopo il 282 a.C., quando Filetero si rivoltò contro Lisimaco di Tracia e ne fece la capitale di ciò che diventò il regno di Attalo. Nel 133 a.C. questo regno fu lasciato in eredità da Attalo III ai romani, i quali a partire da esso crearono la provincia dell'*Asia.

Il primo tempio romano per il culto imperiale fu costruito a Pergamo (29 a.C. *ca.*) in onore di Augusto. La città perciò vantava un primato religioso nella provincia, anche se *Efeso divenne il suo centro commerciale principale.

Pergamo è la terza delle "sette chiese dell'Asia" (Apoc. 1:11) per la sua posizione in una sequenza geografica. Si tratta del luogo "dov'è il trono di Satana" (Apoc. 2:13). Si pensa che la frase si riferisca al complesso dei culti pagani, di Zeus, Atena, Dionisio ed Esculapio promossi dai re Attali(di), tra i quali quello di Esculapio Soter (il "salvatore", "guaritore") era di speciale importanza. Questi culti illustrano la storia della religione di Pergamo, ma la principale allusione di Apocalisse 2:13 è probabilmente al culto dell'imperatore. In questo luogo il culto del divino imperatore divenne sotto Domiziano una sorta di segno per misurare la lealtà civica, mettendo in crisi la chiesa in Asia. Antipa (v. 13) probabilmente è citato come rappresentante (forse il primo) di coloro che furono giustiziati a causa della loro fede.

La lettera alla chiesa di Pergamo è la fonte primaria della nostra conoscenza dei *nicolaiti paragonati a Balaam. I nicolaiti sembrano essere stati un gruppo che propugnava il compromesso sotto la pressione pagana. A Pergamo è Cristo che possiede la reale autorità finale, simboleggiata dalla "spada a due tagli" (v. 12), nel luogo dove il proconsole romano esercitava il "potere della spada" nell'amministrazione della giustizia. La chiesa è biasimata perché tollera un gruppo il cui insegnamento mira a promuovere l'idolatria e l'immoralità come fece a suo tempo Balaam. Ma il "vincitore" riceve un pegno nella forma di una relazione intima con Cristo ("manna nascosta"). Il significato della "pietruzza bianca" (v. 17) è incerta: essa è letteralmente un "sassolino" o tessera musiva (tavoletta; gr. *psēphos*). Queste pietruzze erano destinate a vari usi, tra i quali più di uno è affine all'allusione della lettera. Rappresentavano l'assoluzione, oppure servivano come pegno o biglietto di

molti tipi. Il nome scritto è dell'individuo, e segna l'accettazione individuale del credente da parte di Cristo. Sulla pianura sottostante l'acropoli dell'antico centro abitato si trova ancora una piccola città (Bergama).

Bibliografia. C.H. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, 1986; E.M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, 1980, **in it.** P. Pellizzari, *Turchia cristiana. Un itinerario sui passi di Paolo, Giovanni e delle comunità cristiane*, San Paolo, 2005.
(M.J.S Rudwick, C.J. Hemer)

*Apocalisse, libro

PERSECUZIONE

La persecuzione dei cristiani non era un fenomeno nuovo. Faceva già parte dell'eredità giudaica. L'associazione fra testimonianza e sofferenza, già in atto nella seconda parte di Isaia, divenne più incisiva nella lotta ai seleucidi. Si sviluppò una teoria del martirio remunerato dall'immortalità del martire, fino a permeare l'atteggiamento dei giudei nei confronti del governo romano (IV Mac. 17:8ss.). La possibilità di morire a causa della Torah fu accettata come una esigenza del giudaismo. I giudei erano pronti al martirio; nonostante la tolleranza ufficiale dei romani verso l'ebraismo, la loro coesione, l'esclusivismo e lo straordinario successo finanziario procurarono loro odio diffuso e persecuzione spasmodica, particolarmente fuori dalla Giudea: i pogrom erano frequenti ad Alessandria. Questa tradizione divenne in seguito propria dei cristiani. La loro prontezza nell'affrontare la sofferenza fu rafforzata dall'esempio di Gesù e dall'associazione della persecuzione all'attesa della fine dei tempi (Mar. 13:7–13).

Ciò nonostante, dobbiamo chiederci che cosa sollevò l'ostilità nei loro confronti da parte sia dei giudei, sia dei romani.

a) L'opposizione da parte dei Giudei

Questa opposizione crebbe gradualmente. La predicazione di un Messia crocifisso per la cui morte fu pubblicamente accusata la classe dirigente ebraica, costituì una forte provocazione. Il popolo, però, era favorevole nei loro confronti (Atti 2:46–47; 5:14) e i farisei erano moderati (5: 34–40; 23:6–9); invece, come c'era da aspettarsi, l'opposizione crebbe tra i sadducei (4:1, 6; 5:17). La predicazione di Stefano sulla transitorietà della legge (6:14) capovolse l'opinione pubblica, provocando la prima persecuzione a Gerusalemme e altrove, *p.e.* a Damasco (9:1–2). Nel 44 d.C. Giacomo fu giustiziato da Erode Agrippa e, in tutto il libro degli Atti, i giudei figurano come i nemici più veementi di Paolo. Questo atteggiamento peggiorò dopo il cosiddetto "concilio apostolico" (15:1–36) che respinse la necessità della circoncisione; il clima ostile culminò nella scomunica dei cristiani a Iamnia, nell'80 d.C. *ca.*

b) L'opposizione da parte dei romani

L'atteggiamento di Roma ebbe due fasi diverse. All'inizio, come vediamo in Atti, Roma offrì ai cristiani tolleranza e anche incoraggiamento. Presto però, questo atteggiamento si mutò in un'opposizione spietata. Nel 64 d.C. Tacito (*Ann.* 15. 44) sostiene che l'impopolarità dei cristiani a Roma era tale che Nerone riuscì a farne dei capri espiatori per l'incendio. In Bitinia (Plinio, *Ep.* 10.96–97) entro il 112 d.C. *ca.*, riteneva che chi si ostinava a confessare la fede cristiana era considerato reo di morte, sebbene Traiano non permettesse accuse anonime e disapprovasse un clima da "caccia alle streghe". Per questo cambiamento di atteggiamento possiamo indicare tre ragioni:

i) I cristiani erano perseguitati solamente per presunti reati specifici: cannibalismo, piromania, incesto, stregoneria, assemblee illecite e rifiuto di sacrificare alla divinità dell'imperatore. Tutti questi capi d'accusa nei loro confronti sono documentati, ma sia I Pietro 2:12; 4:14–17, sia Plinio, Ep. 10.97 e Svetonio, *Ner.* 16, testimoniano che presto il nome stesso di cristiano divenne punibile di per sé, a prescindere dalla verità o meno delle accuse popolari.

ii) La presenza di un regolamento vigente in tutto l'impero, l'*institutum Neronianum*, che rendeva illegale il cristianesimo. Tertulliano presenta questa rimostranza, e dice che questo era l'unico *acta* (dal lat. "provvedimento") di Nerone non abrogato successivamente (*Nat.* 50.7, vedi anche *Apol.* 5); la conferma di Svetonio, I Pietro e l'Apocalisse permettono questa interpretazione. Tuttavia, con molta probabilità il cristianesimo non era sufficientemente importante per dare vita a una simile legislazione generale, e se effettivamente esisteva, è difficile spiegare l'ignoranza di Plinio al riguardo, l'omissione di Traiano, i diritti di proprietà goduti dalla chiesa prima della persecuzione sotto Decio (250 d.C. *ca.*) e la mancanza di uniformità nella sua esecuzione.

iii) La persecuzione era a discrezione del governatore, che agiva soltanto in risposta ad accuse private: nella società romana non esisteva la pubblica accusa. Qualunque fosse l'accusa ufficiale, è chiaro che all'epoca di Plinio, appartenere a un'organizzazione considerata criminale costituiva un fatto punibile. Ciò voleva anche per i Baccanti e i Druidi. Tutti e tre i gruppi era-

no messi al bando perché in tutti e tre culto e *scelera* ("atti delittosi") sembravano indistinguibili. La *contumacia*, ovvero l'ostinatezza nel non abiurare, era pagata con la morte. Altre ricerche hanno dimostrato che la competenza dei proconsoli e dei prefetti delle città per quanto riguardava i *crimina extra ordinem* era molto ampia. Se un governatore desiderava intraprendere un'azione contro i cristiani, poteva regolarsi in base al precedente neroniano e aveva il sostegno del suo *imperium* coercitivo. Diversamente, stava a sua discrezione, come fu per Gallio (Atti 18:14–16), rifiutare la potestà di giudicare. In caso di dubbio, poteva rivolgersi all'imperatore, il cui rescritto vincolava lui per la durata del suo soggiorno nella provincia, ma non obbligava necessariamente il suo successore.

La facoltà discrezionale dei governatori spiega perché Tertulliano rivolse la sua *Apologia* non all'imperatore bensì al governatore, perché era quest'ultimo che avrebbe potuto prendere misure appropriate. Ciò spiega la natura spasmodica della persecuzione fino al regno di Decio, perché dipendeva dalla decisione del governatore e dall'impopolarità dei cristiani nella provincia se i privati potevano essere indotti a muovere loro causa. I dati a disposizione suggeriscono che non ci fosse un'azione uniforme al riguardo in tutto l'impero sotto Nerone (nonostante l'affermazione di Orosio, 7.7), sebbene la setta dei cristiani fosse diventata illecita nella stessa Roma (Svetonio, *Ner.* 16). La prova effettiva della persecuzione della chiesa sotto Domiziano è incerta nonostante l'invettiva nei confronti di questo imperatore da parte dei padri della chiesa. Gli unici dati certi sono un'affermazione dello scrittore romano Diodoro (67.14), riguardante la morte di Clemente Flavio e Acilio Glabrio, che si pensa fossero cristiani, e riguardante l'esilio di Domitilla. Ma è abbastanza probabile che Domiziano, che esaminava minuziosamente, e richiedeva con forza, il tributo dei giudei (Svetonio, *Dom.* 12), avesse scoperto dei cristiani non circoncisi che si nascondevano all'ombra dei privilegi religiosi dei giudei e avesse istituito contro di loro una persecuzione generale, della quale possediamo vivide tracce nell'Apocalisse (ammesso che questa si debba far risalire all'epoca di Domiziano piuttosto che a quella di Nerone).

Quindi, la persecuzione fu limitata da tre fattori: *i*) i governatori romani erano riluttanti ad ammettere accuse concernenti opinioni religiose private (*superstitiones*) e cercavano di restringere la loro attenzione ai reati concreti; *ii*) le accuse dovevano essere lanciate personalmente e pubblicamente; infatti muovere un'accusa capitale era tanto pericoloso quanto difficile; *iii*) in ogni provincia solo il governatore pronunciava sentenze di morte. Questi tre fattori insieme protessero la maggior parte dei cristiani fino a quando la chiesa non divenne salda in tutto l'impero.

Bibliografia. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965; T.W. Manson, *BJRL* 39, 1956–7, pp. 463ss.; H.B. Mattingley, *JTS* n.s. 9, 1958, pp. 26ss.; F.W. Clayton, *CQ* 41, 1947, pp. 83ss.; A.N. Sherwin-White, *JTS* n. S. 3, 1952, pp. 199ss.; E.M. Smallwood, *Classical Philology* 51, 1956, pp. 5–11; R.J. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 1986, tr. it. Roma, 2006, **in it.** H. Schlier, *GLNT* 4:515–542, 6:1269–1392; L. Coenen, *DCBNT*, pp. 1843–1852; *DIB*, pp. 1072–1073; *DPL*, pp. 29–32; G. Ricciotti, *L'era dei martiri*, Roma, 1953; *Atti e passioni dei martiri*, 4 ed., Roma, 1998; G. Rinaldi *La Bibbia dei pagani*, 2 voll., Bologna, 1998. (E.M.B. Green)

*Pazienza; *Perseveranza

PERSEVERANZA

Il significato strettamente biblico di questo sostantivo (***proskarterēsis***) è reso chiaramente in Efesini 6:18. L'accezione di tenacia, pazienza e persistenza è confermata dall'uso del verbo ***proskartereō***, partecipare costantemente, continuare fedelmente, essere risolutamente fedeli, tenersi stretti a qualcosa (*MM*, p. 548). In Marco 3:9 descrive una barchetta in attesa di portare Gesù lontano dalla folla impetuosa, e in Atti 10:7 descrive i soldati della guardia del corpo di Cornelio che lo servivano costantemente. Nella sua applicazione spirituale esso ha sempre a che fare con la persistenza nella via cristiana, particolarmente in relazione alla preghiera (*cfr.* Atti 1:14; 2:42, 46; 6:4; 8:13; Rom. 12:12; 13:6; Col. 4:2). La NVR in Ebrei 12:1 traduce ***hypomonē*** con "perseveranza".

Nel NT il termine non contiene sottintesi dottrinali. Esso si riferisce semplicemente alla dipendenza continua e costante del cristiano da Cristo. La parabola della vedova insistente ne è il commento migliore (*cfr.* Luca 18:1–8). La perseveranza cristiana è una qualità nel credente conferitagli da Dio. "Dalla potenza di Dio", coloro che confidano in lui sono "custoditi mediante la fede per una salvezza pronta a essere rivelata negli ultimi giorni" (I Pie. 1:5).

Bibliografia. I.H. Marshall, *Kept by the Power of God*, 1969, **in it.** W. Mundle, *DCBNT*, pp. 1216–1217, *DIB*, p. 1073; *DPL*, pp. 100–108. (A.S. Wood)

*Ubbidienza

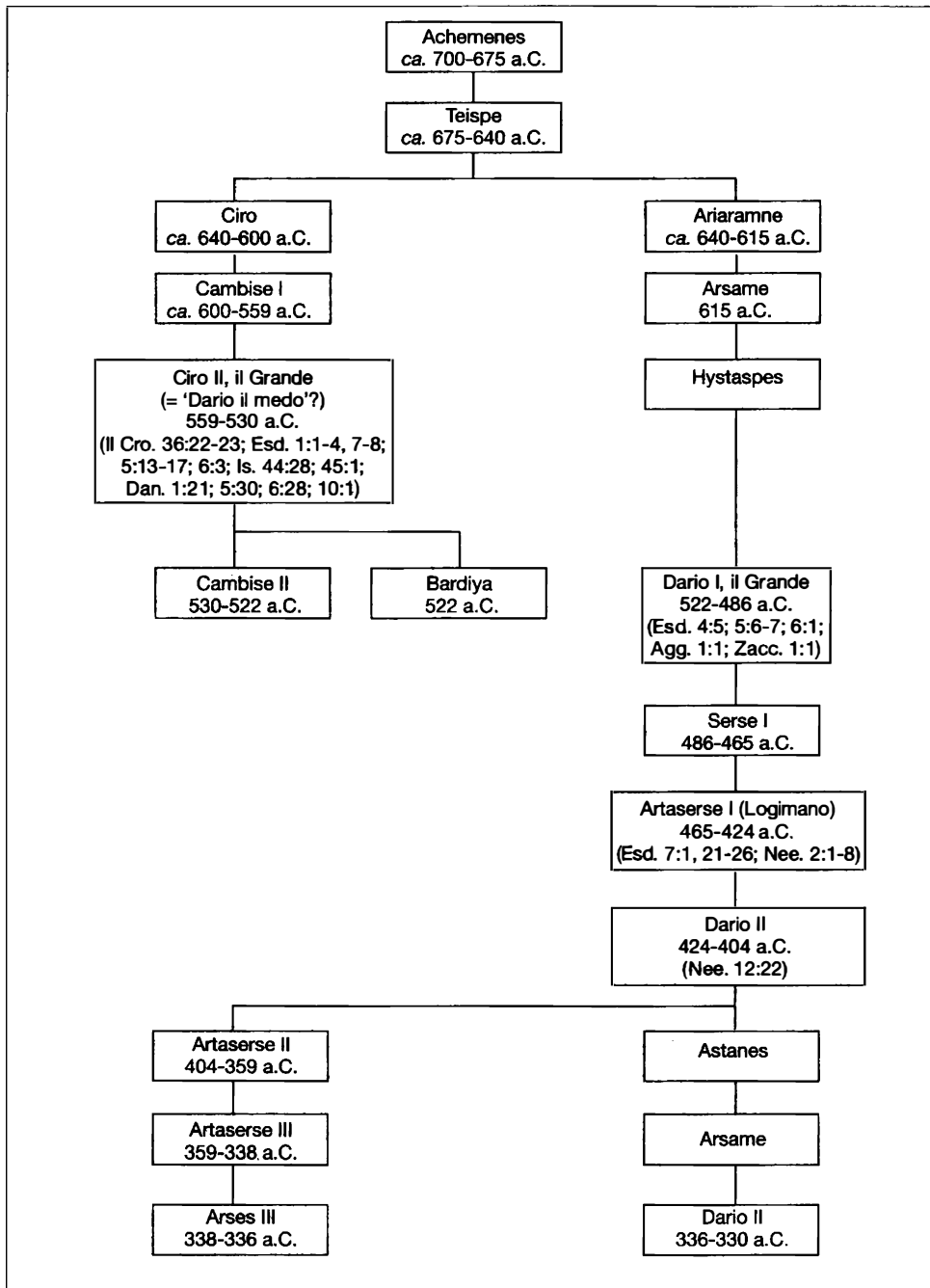
PERSIA, PERSIANI

I persiani erano indoeuropei, pastori nomadi provenienti dalla Russia meridionale che, con ogni probabilità si stabilirono sull'altipiano iraniano nel II mill. a.C. Nell'836 a.C. Salmanassar III di Assiria ricevette il tributo dai governatori di Parsua vicino al lago Urmia. Il suo successore scoprì la terra dei Parsua nella parte meridionale dell'altipiano dove si insediarono alcune tribù. Quest'area, a est del golfo Persico, è chiamata tutt'ora Fars. Persepoli e Pasargade erano le città principali. L'ebr. *pāras*, Persia, si riferisce a questa terra.

I. Storia persiana e giudaica

Le antiche tradizioni del popolo persiano sono registrate nel libro sacro, lo Zend–Avesta. I re più antichi di cui si ha memoria governarono dall'Anshan, a nord di Susa. Achemenide, ritenuto fondatore della dinastia dai suoi successori, regnò probabilmente nel 680 a.C. *ca.* Suo nipote, Ciro I, si oppose ad Assurbanipal di Assiria, ma più tardi vi si sottomise. Ciro II, nipote di Ciro I, si ribellò contro il suo sovrano feudatario medo, Astiage, uccidendolo e occupando la sua capitale *Ecbatana, nel 550 a.C. In seguito, la lingua e le tradizioni mede influenzarono fortemente i persiani. Il successo di Ciro II fu seguito dalla conquista dell'Anatolia e dalla vittoria su Creso di Lidia (547 a.C.). Ciro si volse verso est per estendere il proprio regno al nord dell'India. Entro il 540 a. C. egli fu sufficientemente forte da attaccare Babilonia. Dopo diverse battaglie entrò trionfante nella città di Babilonia, il 29 ottobre 539 a.C., a 17 giorni dalla presa della città da parte del suo esercito (Dan. 5:30–31; *Ciro). Il re ritornò presto a Susa, ma suo figlio Cambise restò a Babilonia per rappresentarlo nelle cerimonie religiose. L'intero impero fu diviso in grandi regioni governate da *satrapi, scelti fra i nobili persiani o medi, ma con alti funzionari locali sotto di loro (*cfr.* Dan. 6). Diverse statue di divinità portate a Babilonia dall'ultimo re babilonese, Nabonide (*cfr.* Is. 46:1–2), furono restituite ai loro santuari. Dal momento che non esisteva alcuna immagine di Yahweh da riportare a Gerusalemme, Ciro restituì ai giudei gli utensili preziosi che Nabucodonosor aveva preso (Esd 1:7–10; *cfr. DOTT*, pp. 92–94). Più importante, Ciro autorizzò la ricostruzione del tempio a opera di qualsiasi giudeo che desiderasse ritornare in Giudea (Esdr. 1:1–4). Un certo Sesbasar fu nominato governatore (Esd. 5:14). Si trattava evidentemente di un funzionario speciale delegato dal re. Sembra che il governatore della provincia "di là del fiume" (il paese a ovest dell'Eufrate) fosse all'oscuro dell'editto di Ciro quando, nel 520 a.C., tentò di ritardare i lavori. La lettera di Ciro fu recapitata al superiore del governatore, ossia al satrapo in carica a Babilonia e nell'ovest. Non fu trovato traccia dell'ordine di Ciro negli archivi di Babilonia, ma se ne trovò un memorandum a Ecbatana, dove Ciro abitò durante il primo anno del suo regno. Dario I (522–486 a. C.) confermò il decreto e ordinò ai suoi funzionari di aiutare i giudei.

Dario e il suo successore Serse I (486–465 a.C.) spesero considerevoli energie nel tentativo di conquistare i greci del Peloponneso, la sola area del mondo conosciuto che restava fuori dell'impero persiano, in quanto Cambise II (530–522 a.C.) aveva annesso l'Egitto nel 525 a.C. La sconfitta di Maratona (490 a.C.) da parte di un piccolo esercito greco fu l'unica sconfitta inflitta a Dario. La sua riorganizzazione delle zone amministrate dai satrapi, il suo sistema di comando militare, il sistema monetario e i sistemi legali e postali da lui introdotti, durarono quanto l'impero. Queste facilitazioni, unite a un grado considerevole di autonomia concessa ai popoli assoggettati, contribuirono grandemente alla stabilità dell'impero e permisero a una società piccola come la Giudea di sopravvivere, con funzionari giudei che fungevano da governatori (*pḥh*) in loco.

Sotto Artaserse I (465–424 a.C.) gli interessi dei giudei erano ufficialmente rappresentati a corte. *Esdra fu una sorta di "Segretario di Stato per gli affari giudaici" (Esd. 7:12, NVR: "sacerdote e scriba esperto nella legge del Dio del cielo, eccetera"). Fu accreditato come inviato speciale per riorganizzare i servizi del tempio di Gerusalemme (458 a.C.). I giudei, spronati dall'incoraggiamento ricevuto, furono indotti a prolungare i termini del mandato affidato a Esdra, ricostruendo le mura della città. Ciò fu riferito al re dal governatore della Samaria, che evidentemente aveva qualche responsabilità per la Giudea. Il responso reale (Esd. 4:17–23) fu di ordinare la cessazione dei lavori poiché la ricerca negli archivi dimostrava che la città si era rivoltata contro i re precedenti. In quel momento Artaserse doveva occuparsi della ribellione dell'Egitto (460–454 a.C. ca.), così non poteva permettere la costruzione di una fortezza in prossimità di quel paese. Tuttavia, il coppiere del re era un giudeo, *Neemia, e questi fu in grado di capovolgere gli effetti di questo decreto facendosi nominare *governatore di Giuda (ebr. *tiršāṯā'*, una parola persiana, Nee. 8:9) con il permesso di ricostruire le mura (445 a.C.). Per il periodo successivo non esiste alcuna documentazione delle relazioni tra i sovrani persiani e i giudei. Quando l'impero persiano passò nelle mani di Alessandro Magno (331 a.C.), i giudei trasferirono la loro fedeltà da un monarca all'altro.

Regnanti persiani Achemenidi, con riferimenti biblici.

II. La cultura persiana

Il persiano, lingua indoeuropea, era scritto con caratteri cuneiformi, 51 semplici segni sillabici (*scrittura) trovati quasi esclusivamente su monumenti imperiali. La cancelleria imperiale, invece, usava la lingua e i caratteri aramaici per le comunicazioni ufficiali (*p.e.* le lettere riportate in Esdra, *cfr. DOTT*, pp. 256–269). Erano poi fatte traduzioni nelle lingue locali (*cfr.* Est. 3:12, 8:9).

Il lusso che caratterizzava la corte persiana secondo il libro di *Ester, trova conferma negli oggetti portati alla luce in diversi siti archeologici. Alcuni bassorilievi su pietra ritraggono il re e i suoi cortigiani e il tributo portato dagli sconfit-

ti. I ritratti dei diversi gruppi etnici costituiscono esempi eccellenti di scultura persiana su pietra. Il tesoro di Oxus (gran parte del quale è attualmente custodito nel British Museum) e altri ritrovamenti casuali mostrano la bravura degli orafi e dei gioiellieri persiani. Oro massiccio, coppe e vasi d'argento illustrano la ricchezza dei re. Si possono scorgere influenze greche in alcune opere persiane e artigiani greci erano annoverati negli elenchi dei dipendenti del palazzo.

III. La religione persiana

Gli antichi persiani adoravano gli dèi della natura, della fertilità e dei cieli. I sacerdoti provenivano quasi esclusivamente dalla stirpe dei magi. Verso la metà dell'ultimo millennio a.C., Zoroastro (Zaratustra) proclamò una religione dagli elevati ideali morali, basata sul principio "Fai il bene, odia il male". Secondo lui esisteva un dio, Ahuramazda, il Buono, rappresentato dal fuoco e dall'acqua che purificano. Opposto al bene c'era l'oscuro potere del male. Questo credo fu adottato da Dario I, ma presto fu sopraffatto da credenze e culti più antichi. Però le dottrine di Zoroastro sopravvissero e furono diffuse altrove. La loro influenza è stata riscontrata negli scritti del giudaismo post–esilico (*rotoli del Mar Morto) e, secondo alcuni studiosi, nel NT.

Bibliografia. A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948, tr. it. Roma, 1982; J. Bright, *A History of Israel*, 2 ed., 1972, pp. 409–414, tr. it. Roma, 2002; R.N. Frye, *The Heritage of Persia*, 2 ed., 1975, tr. it. della 1 ed., Milano, 1963; E. Porada, *Ancient Iran*, 1965; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 1, 1975; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990, **in it.** *RE* 11, *s.v.* "Zoroastrismo", pp. 553–566; E. Porada, *Antica Persia*, Milano, 1962; P. Derchain, *et al.*, *Le religioni in Egitto, Mesopotamia e Persia*, Bari, 198; J. Wiesehofer, *La Persia antica*, Bologna, 2003. (A.R. Millard)

PESCA, PESCE

I. Tipi di pesce

I termini ebraici usuali per le creature acquatiche sono *dāḡ* e *dāḡâ*. Secondo la legge mosaica (Lev. 11:9–12; Deut. 14:9–10), gli animali acquatici che avevano pinne e squame erano "puri", ma quelli che non le avevano (*p.e.* molluschi) erano "impuri". L'animale che inghiottì Giona è chiamato "un gran pesce" in Giona 2:1. Matteo 12:40 adotta la stessa designazione (gr. *kētos*, "un grande mostro marino", interpretato dalla Diod. come "balena"). Secondo il libro apocrifo di Tobia (6: 2), un grosso pesce nel fiume Tigri minacciò di inghiottire Tobia. I pescatori nella parabola della rete (Matt. 13:48) scartarono alcuni pesci perché erano troppo piccoli, non commestibili o "impuri". Il pesce nella cui bocca Pietro trovò lo statère (Matt. 17:27) deve aver avuto una bocca grande, come il pesce del mare di Galilea chiamato *Chromis simonis*, dal nome dell'apostolo. Oltre al termine greco comune per pesce, *ichtys* (vedi Matt. 7:10), il NT usa il diminutivo *ichthydion*, "pesciolino" (Matt. 15:34; Mar. 8:7, brani che descrivono il nutrimento dei quattromila), e *opsarion*, piccolo pesce mangiato con il pane (Giov. 6:11; 21:9). Nel mare di Galilea si trovano almeno ventiquattro specie di pesci, talvolta in grossi branchi.

La Bibbia menziona l'Egitto come luogo dove il pesce abbonda (Num. 11:5), e anche il mare di Galilea (Luca 5:6) e Tiro (Nee. 13:16) sono noti come abbondanti fonti di approvvigionamento. Il pesce non può vivere nelle acque salate del Mar Morto, ma Ezechiele 47:10 prevede che la ripopolazione di questo lago sarà una delle benedizioni del regno glorioso.

II. I pescatori e i loro metodi

Il lavoro faticoso dei pescatori richiedeva un fisico adeguato (Luca 5:2). Almeno sette dei discepoli di Gesù erano pescatori: Pietro, Andrea, probabilmente Filippo, che pure veniva da Betsaida (aram. per "casa della pesca") sul mare di Galilea, Giacomo, Giovanni, Tommaso e Natanaele (Matt. 4:18, 21; Giov. 1:44; 21:2). Alcuni di loro erano soci ed erano abituati a lavorare insieme (Luca 5:7, 10).

La Bibbia menziona la pesca con la *rete, in modo particolare il giacchio (Matt. 4:18) e la grossa rete a strascico (Matt. 13:47). Nel mare di Galilea i pescatori usavano barche piccole spinte con i remi (Giov. 6:19). L'indicazione del vento contrario (Matt. 14:24) può indicare l'uso di una vela come nelle barche dei pescatori odierni. Spesso nel mare di Galilea si pescava di notte (Luca 5:5; Giov. 21:3); durante il giorno il pescatore poteva gettare il giacchio stando sulla spiaggia o camminando nell'acqua (Matt. 4:18); reti più grandi erano calate dalle barche da più uomini (Luca 5:4). Le reti si svuotavano nella barca (Luca 5:7) oppure si trascinavano a riva (Matt. 13:48; Giov. 21:8), poi i pesci erano selezionati e quelli vendibili erano messi nei vasi mentre quelli inutilizzabili buttati via (Matt. 13:48). La Bibbia non menziona la pesca come hobby.

III. Smercio e preparazione

A Gerusalemme c'era la Porta dei Pesci (forse sul lato nord della città) attraverso la quale i com-

mercianti portavano il pesce da vendere alla popolazione (Sof. 1:10). Da Neemia 13:16 sappiamo che dopo l'esilio mercanti di pesce provenienti da Tiro abitavano nella città. In epoca biblica, i metodi abituali per preparare il pesce da mangiare erano: arrostirlo sulla brace (Giov. 21:9; Tobia 6:5), salarlo ed essicarlo (Tb. 6:5, Testo sinaitico). Il pesce che gli uomini di Tiro vendevano a Gerusalemme e i pesciolini che furono usati nella moltiplicazione per i 5000 e i 4000 (Matt. 14:17; 15: 36) erano probabilmente preparati in quest'ultima maniera.

IV. Culto del pesce

Deuteronomio 4:18 proibisce di farsi immagini di pesci per adorarle. La dea–pesce pagana Atargatis era adorata ad Ascalon e fra i nabatei. In Egitto l'ossirinco (storione) era adorato in un'area che prese il nome da quel pesce.

V. Usi figurati e simbolici

Le persone che soffrivano per disgrazie (Eccl. 9: 12) o erano catturate dai nemici (Ab. 1:15) sono paragonate a pesci presi in una rete. Nel'AT la pesca era usata come una figura del giudizio di Dio sulle nazioni o sugli individui (*p.e.* in Ger. 16:16; Ez. 32:3). Gesù chiamò i discepoli perché diventassero pescatori di uomini (Matt. 4:19); il regno dei cieli è paragonato a una rete a strascico (Matt. 13:47). Il pesce fu uno dei primi simboli dell'arte cristiana, perché le lettere della parola greca *ichthys* furono usate come acronimo per *Iēsous Christos Theou Hyios Sōtēr*, "Gesù Cristo, il Figlio di Dio, Salvatore".

Bibliografia. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 6, 1939, pp. 343–370; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; J.D.M. Derrett, "Peter's Penny", in *Law in the New Testament*, 1970, pp. 247–265; M. Nun, *The Sea of Galilee and its Fisherman in the New Testament*, 1989, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 150–158; *DIB*, p. 1078; E. De Luca, *Mestieri all'aria aperta: pastori e pescatori nell'Antico e ne Nuovo Testamento*, Milano, 2004. (J.A. Thompson)

*Cibo; *Mare; *Navi e barche

PESI E MISURE

1. Nell'Antico Testamento

La metrologia, una delle scienze esatte, richiede un riconoscimento legale perché si possa esigere il rispetto dell'autorità concessa a un qualsiasi particolare sistema. Nell'antico Medio Oriente, i punti di riferimento variavano da zona a zona e anche da città a città; non abbiamo dati per indicare che Israele abbia avuto o usato un sistema di misurazione integrato. Davide (II Sam. 14:26) ed Ezechiele (45:10–12) stabilirono o confermarono alcune dimensioni campione di peso e di lunghezza. La tradizione rabbinica secondo la quale le misure campione sarebbero state depositate all'interno del tempio non è dimostrabile (*cfr.* I Cro. 23: 29). Nonostante ciò, la legge prescriveva che gli ebrei avessero bilance giuste, misure di lunghezza giuste e misure di capacità giuste (Lev. 19:35–36; Eze. 45:10). I profeti biasimavano quei mercanti che, aumentando o diminuendo i loro pesi, (Deut. 25:13), adoperando pesi contraffatti (Mich. 6:11) e bilance falsificate (Prov. 11:1; 20:23), defraudavano il prossimo. Poiché le bilance antiche avevano un margine di errore fino al 6% (*PEQ* 74, 1942, p. 86) e pochi pesi ebr. finora rinvenuti, quantunque recanti incisa la stessa denominazione, hanno effettivamente lo stesso identico peso, si capisce l'importanza di questa esortazione. Queste, e altre differenze, fanno sì che i pesi e le misure antiche possono essere espresse nei loro moderni equivalenti solo per grandi linee.

I. Pesi

I pesi antichi erano pietre (ebr. *'eḇen*) scolpite e in forme diverse, solitamente dalla base piana, sistema che li rendeva facili da maneggiare e subito riconoscibili (*p.e.* tartarughe, anatre, leoni). Recavano spesso un'incisione con il valore del peso e lo standard seguito. I pesi venivano portati in borse o sacchetti (Deut. 25:13; Mich. 6:11; Prov. 16: 11) per permettere al compratore di verificare che i pesi rispondessero a "buona moneta corrente sul mercato" (Gen. 23:16).

a) *Talento* (ebr. ***kikkār***, "un tondo"; accad. ***biltu***, "carico"; gr. ***talanton***, "peso"). Era l'unità di peso più grande, il cui nome probabilmente deriva dalla forma caratteristica nella quale erano modellati grandi blocchi di metallo, come nel caso della piastra di piombo che copriva l'efa (Zac. 5:7). Era impiegato per pesare l'oro (II Sam. 12:30, *ecc.*), l'argento (I Re 20:39), il ferro (I Cron. 29:7) e il bronzo (Es. 38:29). I talenti d'oro dell'appannaggio annuale di Salomone erano 666 (I Re 10:14).

I trenta talenti d'oro pagati da Ezechia come tributo (II Re 18:14) corrispondono alla somma che Sennacherib ritiene d'aver ricevuto (Annali), il che denota l'uso, a quel tempo, di un talento simile, sia in Giuda sia in Assiria. Potrebbe trattarsi del cosiddetto talento "leggero", di circa 30 kg., dal momento che pesi babilonesi a forma di anatra, portanti l'iscrizione del valore di un talento, pesano fra 29.76 e 30.27 kg. Si è ipotiz-

zato che un peso scoperto a Tell Bēt Mirsim (di 4,565 gr.) faccia parte di questo sistema del talento di 30.43 kg. o, più verosimilmente, di 28.53 kg. (cioè, 8 mine di 570,6 gr. = 8 x 50 sicli di 11.41 gr.; si veda sotto). Altri pesi babilonesi mostrano che era in uso anche un talento doppio o "pesante", il cui peso oscillava dai 58.68 ai 59.82 kg., ossia, quasi 60 kg.

b) *Mina* (ebr. ***māneh***; accad. ***manû***). Era un peso utilizzato per valutare l'oro (I Re 10:17), l'argento (Esd. 2:69; Nee. 7:71–72) e altre mercanzie. Il talento era suddiviso in 60 mine da 50 sicli o in 50 mine da 60 sicli. Esistono dati che dimostrano l'uso in Israele, come a Ras Shamra, durante il periodo pre–esilico, della mina da 50 sicli. Il pagamento da parte di 603.550 uomini di una tassa pro–capite di mezzo siclo (si veda sotto: *f*) *beca*), fece incamerare un gettito di 100 talenti, ossia 1775 sicli, cioè 3000 sicli al talento (come a Ras Shamra), ma la cifra potrebbe essere interpretata sia secondo l'uno sia secondo l'altro standard. Tuttavia, i multipli di 50 sicli, *p.e.* 400 (Gen. 23:15); 500 (Es. 30:24); 5000 (I Sam. 17:5); 16.750 (Num. 31:52,) sembrano essere una prova conclusiva per l'uso di una mina da 50 sicli.

Le riforme in campo metrologico apportate da Ezechiele inclusero la ridefinizione del valore di una mina da 60 sicli (45:12, *TM*, 20 + 25 + 15). Pertanto, la nuova mina ebr. a 20 (ghere) x 60 (sicli) mantenne invariato il valore della mina, in relazione a quella babilonese, che ne comprendeva 24 (*girū*) x 50 (***šiklu***) = 1.200 ghere.

c) *Siclo* (ebr. ***šeqel***; accad. ***šiqlu***; aram., ugar. ***ṯql***) era comune in tutte le metrologie semitiche e rappresentava l'unità di peso di base (***šāqal***, "pesare"). Il suo valore fluttuava considerevolmente, a seconda dei periodi e delle diverse aree geografiche:

i) Il siclo reale, il cui valore era fissato "a peso del re" (II Sam. 14:26), era un'unità di peso conosciuta anche a Babilonia. Si tratta probabilmente del "siclo pesante" di Ras Shamra (*kbd*). Analisi effettuate su pesi rinvenuti a Gabaon, Ghezer, Meghiddo e Tell en–Nasbeh indicano l'esistenza di un siclo "pesante" di 12,5–12,88 gr., cioè quasi 13 gr.

ii) Il siclo comune era adoperato spesso per oggetti metallici (I Sam. 17:5; l'armatura di Goliat pesava 5000 sicli = 56.7 kg.), derrate alimentari (II Re 7:1; Eze. 4:10) e, abitualmente, per oro e argento, indicazione del suo uso come mezzo di pagamento. Le monete d'argento da un siclo (*sigloi*) apparvero nel regno di Dario I (*monete).

Una cinquantina di pesi recanti iscrizioni di un siclo o dei suoi multipli superiori, evidenziano una variazione compresa tra i 11,08–12,25 gr., in media 11,38 gr. Ciò ben si accorda con i calcoli basati sui pesi con iscrizioni delle denominazioni più piccole (si veda sotto), che confermano una possibile svalutazione del siclo nel periodo post–esilico, a circa 11,7–11,4 gr. Le iscrizioni sui pesi fanno uso dei simboli I : II : III : Γ : Λ : IΛ : IIΛ : T : TΛ : – : = : = : x, che Y. Yadin (*Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, pp. 1–62) interpreta come 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 30, reali (*lmlk*). Tuttavia, altri studiosi (Scott, Aharoni) equiparano questi segni all'equivalente del siclo in termini di pesi egiz.: 8 sicli = 1 *deben* =10 *qedets* (1 *deben* = circa 91 gr.). Così, i geroglifici numerici egiz. erano impressi sui pesi per mostrare il loro valore; I e II stava per 1 e 2 sicli, pesi da 4 e 8 sicli recanti i numeri 5 e 10 (Γ e Λ), poi valori in *qedets*.

iii) Il siclo del tempio, o "siclo del santuario" (Es. 30:13; Lev. 5:15, *ecc.*) si riferiva a una *bega* o 1/2 siclo (Es. 38:26) e 20 ghere (Ez. 45:12), sebbene una successiva rivalutazione l'avesse fissato a 1/3 di siclo (Nee. 10:32). Si ritiene che questo siclo sia il ***nṣp*** (si veda la lettera *d*) sotto), del quale sono stati scoperti esemplari di peso fra 9,28 e 10,5 gr., cioè circa 10 gr. con una successiva svalutazione a circa 9,8 gr.

d) ***nṣp*** o "porzione", valeva 5/6 di siclo. In tredici casi gli è attribuito un peso di circa 10 gr. (si veda lettera *c*) sopra).

e) ***pim*** (ebr. ***pîm*** o ***payim***) è menzionato solo in I Sam. 13:21 ("Il prezzo dell'arrotatura era di un pim per le vanghe, per le zappe, per i tridenti, per le scuri e per aggiustare i pungoli"). Questo peso valeva i 2/3 di un'unità di misura (*cfr.* accad. [***šini***]***pu***), forse del siclo comune, giacchè dodici *pim* con iscrizioni (da Lachis, Gerusalemme, Ghezer, Tell en–Nasbeh, *ecc.*) pesano in media 7,8 gr.

f) *beca* (ebr. ***beqa*'**, "porzione", "divisione") era usato per pesare l'oro e per pagare la tassa pro–capite, ossia l'equivalente di "mezzo siclo, secondo il siclo del santuario" (Es. 38:26). Il fatto che sono stati scoperti sette pesi recanti l'iscrizione ***bq*'** o abbreviata come ***b*** (a Lachis, Gerusalemme, Ghezer e Bet–Sur), mette in grado di effettuare un controllo sul valore del siclo. Tali ***bq*'** hanno un peso medio di 6,02 gr.

g) ***ḥmš***, "1/5" era inciso su un peso a forma di tartaruga proveniente da Samaria, dal peso di 2.499 gr, paragonabile a un'altro peso con su inciso 1/4 ***nṣp***, 1/4 ***šql'***, il che implicherebbe un'ulteriore suddivisione del siclo stabilito da Ezechiele.

h) *ghere* (ebr. ***gērâ***; assir. ***girû***). Veniva conteggiata 1/20 di siclo. (Es. 30:13; Eze. 45:12).

i) Altri pesi. Il *peres* (aram. pl. *parsin*) di Daniele 5:25, 28 era una suddivisione del siclo in uso a Babilonia (*cfr.* l'antico bab. *paras* e simile a *pari-*

su (Alalakh) forse equivalente a 1/2 siclo, giacchè un termine per un qualsiasi peso (qui "porzione") aveva un valore ben preciso. Pertanto, la scritta sulla parete a prima vista suggeriva la dichiarazione di un peso "Mina, mina, siclo, mezzo siclo". La *qᵉśîṭâ* (Gen. 33:19; Gios. 24:32; Giob. 42:11) sembra essere un'unità di peso praticamente sconosciuta (tradotta variamente "pezzi di denaro", "monete", "pezzi d'argento"). Una pietra peso del periodo di Dario II è scolpita con la scritta 120 *krš* = 20 mine.

II. Misure lineari

Le misure lineari erano basate su unità di misura "naturali", quindi facilmente reperibili.

a) La *canna* (*qāneh*), spesso indicante più uno strumento di misurazione che la misura stessa (*arti e mestieri), era lunga 6 cubiti ed era abbastanza precisa da essere utilizzata come unità di lunghezza (Ez. 40:5; Apoc. 21:15).

b) Il *cubito* (ebr. *'ammâ*; accad. *ammātu*; lat. *cubitus*) era la lunghezza dell'avambraccio dal gomito all'estremità del dito medio. Questo cubito, che possiamo definire "naturale", (NVR "cubito di un uomo", Diod. "cubito d'uomo", Deut. 3: 11) era usato per indicare le misure di massima di una persona (ad esempio, 4 cubiti l'altezza di un uomo; *cfr.* I Sam. 17:4; I Cron. 11:23) o di una cosa (Est. 5:14; Zac. 5:2). Poteva esprimere anche profondità (Gen. 7:20) o distanza (Giov. 21:8).

Per le misurazioni che richiedevano maggiore precisione veniva adoperato un cubito più standardizzato. Questo *cubito ebraico standard* equivaleva a 44,45 cm., leggermente più piccolo dell'usuale cubito egiz. del valore di 44,7 cm. Tale indicazione, generalmente accettata, si adatta perfettamente alla lunghezza di "1200 cubiti", attribuita al tunnel di Siloe, equivalente a 533,1 m. misurati, risultanti in un cubito di 44.42 cm. Edifici riportati alla luce a Meghiddo, Lachis, Ghezer e *Asor hanno rivelato una pianta basata sui multipli di questa misura. Anche il mare di bronzo fuso di Salomone, della capacità di 1000 *bat* (ossia, 22.000 litri; I Re 7:23–26; II Cro. 4:2, 5), se calcolato per la capacità di una sfera, dà un cubito di 44,48 cm. (R. B. Y. Scott, *JBL* 77, 1958, pp. 210–212).

Il cubito *lungo* o "reale" era di un palmo (la larghezza di una mano) più lungo del cubito campione di 6 palmi (Ez. 40:5), cioè 51,81 cm. Con questo si paragoni il cubito babilonese del valore di 50,3 cm. (di 30 dita di lunghezza, come indicato sulla statua di Gudea) che era "tre dita" più corto di quello egiz. di 52,45 cm. (Erodoto, *Hist.* 1.178).

c) Il *gōmeḏ* (tradotto "cubito") si trova solo in Giudici 3:16, dove è usato per misurare un'arma, probabilmente un pugnale, più che una spada. È stato interpretato come una suddivisione (forse i 2/3) del cubito, o come il cubito corto di 5 palmi, menzionato nella Mishnah.

d) La *spanna* (*zereṯ*), la larghezza della mano aperta, dal mignolo al pollice (erroneamente tradotta *palmus* dalla Vulg), era la metà di un cubito (I Sam. 17:4; Es. 28:16; Ez. 43:13), anche se "mezzo cubito" poteva anche essere espresso letteralmente (Es. 25:10).

e) Il *palmo* (*ṭep̄aḥ*; *ṭōp̄aḥ*) era la larghezza della mano alla base delle quattro dita (da qui, la trad. della Vulg. *quattuor digitis*), ossia, 7,37 cm. Così era misurato lo spessore del mare di bronzo (I Re 7:26 = II Cro. 4:5), l'orlo della tavola del tabernacolo (Es. 25:25; 37:12), e di quella del tempio di Ezechiele (40:5; 43:13). La vita dell'uomo non dura che la "lunghezza di qualche palmo" (Sal. 39:5).

f) Il *dito* (*'eṣba'*) era 1/4 di un palmo (Ger. 52: 21), la più piccola suddivisione del cubito di uso comune in Canaan/Israele come in Egitto e Mesopotamia. È generalmente calcolato in 1,85 cm.

g) La *distanza*, a differenza della misurazione degli oggetti, nel periodo pre–esilico era calcolata mediante il confronto con una misura media già nota. Veniva computata in base a un "tiro d'arco" (Gen. 21:16), alla lunghezza di un solco arato, "metà di un iugero di terra" (I Sam. 14:14), a una "giornata di cammino" (Num. 11:31; I Re 19:4), oppure a "tre giornate di cammino" (Gen. 30:36; Es. 3:18; Gio. 3:3). Non è provato che quest'ultima espressione debba essere presa solamente come indicazione generica di "una grande distanza" (*cfr.* "sette giornate di cammino", Gen. 31: 23), poiché dai babilonesi erano adoperati campioni esatti; *p.e.* *bēru*, "doppia ora" di marcia, 10,692 km. (*AfO* 16, 1953, p. 20, n. 138).

Il *passo* (*peśa'*) in I Samuele 20:3 è usato in modo figurato, più che alla stregua del contemporaneo "piede" assiro (=32,92 cm.). Analogamente, il "tratto di terra" (*kiḇraṯ hā'āreṣ*, NVR "qualche distanza", Gen. 35:16; 48:7 ("lontano", Nardoni); II Re 5:19) era solo una vaga indicazione di distanza.

Nel periodo dei maccabei, fu introdotto il sistema metrico ellenistico. Così, Bet–Sur distava circa 5 *schoinoi* da Gerusalemme (NVR "20 miglia") (II Mac. 11:5, RSV "leghe"), cioè, 30,5 km. al valore tolemaico di uno *schoinos* di 6,1 km. Era impiegato lo *stadion* alessandrino, del valore di 184,9 m. Da Gerusalemme a Scitopoli c'erano 600 *stades* (II Mac. 12:29), stima che ben si accorda con l'effettiva distanza tra le due città, che è di 110 km.

III. Misure di superficie

Le aree di superficie non erano specificamente espresse, ma erano riportate fornendo le dimensioni necessarie. Di conseguenza, si parlava di oggetti quadrati, cioè con quattro lati di uguale dimensione (*m^{e}rubbā' aṯ*, NVR "quadrato", I Re 7: 31; Eze. 40:47; 45:2); si dava la circonferenza di un cerchio (I Re 7:23) e il diametro, la distanza da "da un orlo all'altro" (II Cron. 4:2).

La superficie dei terreni era calcolata in maniera prettamente empirica. Le vigne (Is. 5:10) o un campo (I Sam. 14:14) potevano essere misurate con il *ṣemeḏ* ("acro"), cioè, l'area che una pariglia di buoi aggiogati riusciva ad arare in una giornata (*cfr.* arab. *faddan*). In Babilonia questa misura era determinata, 6.480 cubiti quadrati = 2/5 di acro (1.618 mq.). In tempi successivi, questa grandezza divenne il lat. *jugum, jugerum* di 28.800 piedi romani quadrati = 5/8 di acro (2.529 mq.). Un altro sistema calcolava l'area in base alla quantità di seme (*s^e'â*) necessario per seminarla (Lev. 27: 16; I Re 18:32). In era ellenistica, si davano 3 e 3/5 *s^e'â* per uno *jugero* di terra, ossia 0,173 di acro (700 mq.) per *s^e'â* o 5,19 di acro (2,1 ettari) per ogni omer di 30 *s^e'â* (*JBL* 64, 1945, p. 372), che sembra sia migliorato a 0,193 e 5,79 di acro, rispettivamente, entro il II secolo d.C.

Qualche difficoltà è sollevata dalla misurazione specifica della campagna circostante le città levitiche (Num. 35:4–5). Si trattava probabilmente di un'area di 2000 cubiti quadrati (v. 5), mentre dal centro di ogni lato si calcolava anche un radio di 1000 cubiti dalla cinta fortificata (v. 4).

IV. Misure di capacità per solidi

I termini adoperati provengono originariamente da recipienti che contenevano una quantità stabilita, in modo tale da essere utilizzati da misura campione.

a) *Omer* ("homer", CEI, NARDONI; ebr. *ḥōmer*; accad. *imēr*), "il carico di un asino", comunemente impiegato in tutta l'Asia a sud dell'Anatolia e a ovest dell'Eufrate dal II mill. in poi come misura per i cereali. L'omer è precedente al *cor* (*RA* 67, 1973, p. 78); *cfr.* Lev. 27:16; Ez. 45: 13–14. La raccolta di 10 omer di quaglie (Num. 11:32) lasciava intendere l'ingordigia, mentre ottenere una resa di un solo efa di grano da un omer di semenza indicava un totale fallimento (Is. 5: 10), dal momento che 10 efa costituivano un omer, equivalente a circa 220 litri.

b) *Cor* (ebr. *kōr*; sum. *gur*; accad. *kurru*) era una grande misura per solidi uguale all'omer (Ez. 45:14) usata per il fior di farina (*sōleṯ*), la farina (*qemaḥ*, I Re 4:22), il grano e l'orzo (II Cron. 2: 10; 27:5). Appare anche come misura per i liquidi, in particolare per l'olio (Ez. 45:14), sebbene II Cron. 2:10 e il gr. riportano *bato* (*cfr.* il brano parallelo, I Re 5:2).

c) *Letec* (ebr. *leṯeḵ*) ricorre solo in Os. 3:2 come unità di misura per l'orzo. Giacché è menzionato dopo l'omer, le versioni di Aquila, di Simmaco e la Vulg. l'interpretano come ½ *cor* o 1/2 *omer*, ma non esistono dati a conferma. Il *leṯeḵ* potrebbe essere una misura fenicia.

d) *Efa* (ebr. *'ēpâ*; egiz. *ípt*) è il nome di un recipiente abbastanza ampio da contenere una persona (Zac. 5:6–10), da cui desumiamo che si trattava di una misura precisa (Lev. 19:36). Usato solo per i cereali, e con ulteriori suddivisioni di 1/6 (Ez. 45:13; 46:14) o di 1/10 (Lev. 5:11), era d'uso comune sin dai tempi remoti (Giud. 6:19). L'efa non andava mai ridotto (Am. 8:5) ma doveva sempre corrispondere a una giusta misura equa (Deut. 25: 14; Prov. 20:10). Era equivalente al *bato*, la misura per liquidi, essendo entrambi 1/10 di un omer (Ez. 45:11).

e) *Misura* (nella NVR; in ebr. *s^{e}â*; accad. *sûtu*), anche'essa una misura per la farina e i cereali (Gen. 18:6; 1 Re 18:32).

f) *Omer* (diverso da *a*) sopra: ebr. *'ōmer*, *cfr.* arab. *'umar*, "piccola ciotola") ricorre soltanto nel racconto della raccolta della manna (Es. 16), dove è usato sia per definire la misura stessa (vv. 18, 32–33) sia per la quantità misurata (vv. 16, 22); equivaleva a 1/10 di efa (v. 36).

g) Una "*decima* parte di efa" (nella NVR; ebr. *'iśśārôn*) era la misura per la farina (Es. 29:40; Num. 15:4) con il valore di 1/10 di efa (Num. 28: 5); era quindi uguale all'omer del punto *f*).

h) *Cab* (ebr. *qaḇ*), una misura di capacità che compare solo in II Re 6:25 dove, per i prezzi aumentati a causa dell'assedio di Samaria, 1/4 *qaḇ* di sterco di colombi si vendeva a 5 sicli d'argento. 1 cab = 4 log = 1/5 di una misura = 1/6 di hin = poco più di mezzo litro.

i) La "misura" (ebr. *šālîš*) Isaia 40:12 è letteralmente "1/3", ma nessuna unità è definita, per cui tale misura di capacità risulta a noi sconosciuta.

Si noterà che queste misure per beni asciutti combinano i calcoli sessagesimali babilonesi (1 *kur*= 30 *sutu* = 180 *qa*) con il sistema decimale (utilizzato anche dagli assiri).

V. Misure di volume per liquidi

a) *Bato* (ebr. *baṯ*; gr. *batos* solo in Luca 16:6) era l'equivalente in liquido dell'efa (Ez. 45:11, 14). Veniva usato per misurare l'acqua (I Re 7:26), il vino (Is. 5:10) e l'olio (II Cron. 2:10; anche I Re 5: 11). Era una misura precisa, standard (Ez. 45:10, circa 22 litri).

b) *Hin* (ebr. *hîn*; egiz. *hnw*, "recipiente") desi-

gnava il contenitore utilizzato come misura (Lev. 19:36) e appunto quella quantità di acqua (Eze. 4:11), di olio (Es. 29:40) o di vino (Lev. 23:13). Secondo lo storico Giuseppe Flavio (*Ant.* 3.197; 4.234), un *hin* era uguale a 1/6 di *bato*.

c) *Log* (ebr. *lōg*) è menzionato solo in Lev. 14: 10 come misura per l'olio, nella cerimonia di purificazione del lebbroso. Secondo il Talmud, equivaleva a 1/12 di *hin*.

I valori di queste unità di misure per liquidi dipendono da quello del *bato*. C'è però incertezza sul valore del *bato*, poiché i soli recipienti con iscrizioni, contrassegnati da *bt* (rinvenuti a Tell Bēt Mirsim) e *bt lmlk* (scoperti a Lachis) sono frammentari e non possono essere pienamente ricostruiti; di conseguenza, il calcolo del valore del *bato* ha oscillato tra i 20,92 e i 46,6 litri. Supponendo che il *bato* fosse la metà del "*bato* reale" e che queste iscrizioni indicassero la capacità totale del contenitore, generalmente si adotta come base di computo la misura di 22 litri per il periodo biblico (Albright) e di 21,5 litri per il periodo ellenistico, visto che tale dimensione è avvalorata dal confronto con la capienza del mare di rame costruito da Salomone, che poteva contenere 1000 *bati* = 22.000 litri. Per la trattazione di misure di peso nel Talmud, si veda *EJ*, 16, 1971, pp. 388–392.

Bibliografia. A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3 ed., 1957, pp. 197–200 (per la metrologia egiz..); R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 195–209; R.B.Y. Scott, *BA* 22, 1951, pp. 22–40; *PEQ* 97, 1965, pp. 128–139; Y. Aharoni, *BASOR* 184, 1966, pp. 13–19; M.A. Powell, ABD 6, pp. 847–909. (D.J. Wiseman)

2. Nel Nuovo Testamento

I. Pesi

Nel NT sono citati solo due pesi. La *libbra* di Giovanni 12:3; 19:39 (*cfr.* Lat. *libra*: "libbra") era una misura di peso romano equivalente a 327,45 gr. In Apocalisse 16:21 l'aggettivo *talantiaios*, NVR "del peso di un talento", è adoperato per indicare i chicchi di grandine: Arndt afferma che questo talento valeva 125 libbre, quindi circa 41 kg. di peso, ma *HDB* calcola che pesava circa 20,5 kg.

II. Misure lineari

a) *Cubito.* Come ai tempi dell' AT, le misurazioni avevano come riferimenti le parti del corpo, e l'unità di misura continuava a essere il *pēchys* ("avambraccio") o cubito. Durante la dominazione romana esistevano due differenti misurazioni per un cubito: il cubito romano, di 6 palmi da 74 mm. = 44,4 cm., e il cubito filetariano di 52,5 cm. Giuliano di Ascalon riferisce che quest'ultimo sistema metrico era consueto nel Vicino Oriente e in Egitto (Jeremias, p. 11n.), e probabilmente in Giovanni 21:8 e Apocalisse 21:17 si accenna proprio a questa lunghezza. Il termine è adoperato anche in Matteo 6:27 e Luca. 12:25.

b) *Orgyia* (NVR "scandaglio", Atti 27:28) era la lunghezza delle braccia aperte, pressappoco 1,8 m. Era un'unità di misura gr., derivata dal verbo *oregō*, "io distendo". Erodoto (2.149) dice che valeva 6 piedi gr. ossia 4 gr. cubiti.

c) *Stadion* ("stadio" NVR, Luca 24:13; Giov. 6: 19; 11:18; Apoc. 14:20; 21:16) era composto da 100 *orgyiai* ed equivaleva a circa 185 m. Siccome si credeva che il percorso totale dell'ippodromo di Olimpia fosse lungo esattamente uno stadio, la parola passò a indicare un'arena, come in I Corinzi 9:24, da cui il nostro "stadio".

d) *Milion* ("miglio", Matt. 5:41) era la traslitterazione gr. della misura romana *mille passuum*, "mille passi". Valeva 1478,5 m., ossia 8 stadi, ed era calcolato sulla base di 5 piedi romani (ciascuno di 29,57 cm.) al passo (1,48 m.).

e) Il *cammino di sabato* menzionato in Atti 1: 12 non era una vera e propria misura, ma piuttosto l'interpretazione dell'esegesi rabbinica di Esodo 16:29 e Numeri 35:5 (*cfr.* Lumby in *CGT*, *ad loc.*). Era fissato a 2000 cubiti (Talmud *'Erubin* 51a) e veniva chiamato *tᵉḥûm ha-šabbāṯ*, il limite del sabato.

III. Misure di superficie

Non c'è traccia nel NT, ma la misura in auge nell'impero romano era lo *iugero* o acro, calcolato sulla quantità di terra che una coppia di buoi riusciva ad arare in un giorno. Era stimato a un *actus*, o solco (36,6 m), per due (73.2 m); quindi, lo *jugero* era l'equivalente di due *actus* quadrati, cioè 0,27 di un ettaro, circa 2/3 di acro.

IV. Misure di capacità

a) *Chonix* ("quarto di gallone', NVR "misura", Apoc. 6:6), è variamente calcolato da 1 e 1/2 a 2 pinte, ma il calcolo più credibile sarebbe di oltre 1 litro. Era una misura in gr., ed Erodoto (7.187) narra che costituiva la razione giornaliera di grano pro-capite dell'esercito occupante di Serse.

b) *Saton* (Aram. *sāʼṯâ*, ebr. *sᵉʼâ*) era la *sᵉʼâ* dei tempi dell'AT: Giuseppe Flavio (*Ant.* 9.85) lo valuta in 1 e 1/2 *modii* (si veda sotto). È la misura citata in Matteo 13:33; Luca 13:21, dove il lievito è aggiunto a 3 *sata* di fior di farina: ciascuno sarebbe circa 12,3 litri.

c) Il *koros* di Luca 16:7 (una "misura di grano") era l'ebr. *kōr*. Giuseppe Flavio (*Ant.* 15.314) lo equipara a 10 *medimnoi* attici e, in quanto il *me-*

dimnos conteneva 48 *choinikes*, si arriverebbe per il *koros* a 525 litri. Poichè Ezechiele 45:11 stima il *baton* come la decima parte di un *koros*, si ritiene generalmente che qui Giuseppe Flavio abbia confuso il *medimnos* con il ***metrētai***, e che il *koros* contenesse 10 ***metrētai***, circa 395 litri. Veniva usato per misurare sia i liquidi sia i solidi.

d) *Modios* ("moggio") di Matteo 5:15; Marco 4:21 e Luca 11:33, era il lat. *modius*, e tutti i tre versetti usano questo termine per indicare il recipiente usato per misurare questa quantità. Era una misura per il grano, contenente 16 *sexstarii*: 6 *moggi* equivalevano al gr. *medimnos* (Cornelio Nepote, *Attica* 2). Quindi, il *moggio* conteneva 8 *choinikes* ed era circa 8,75 litri.

V. Misure di capacità per liquidi

a) *Xestēs* di Marco 7:4 (NVR "vaso") descrive un altro recipiente adoperato per misurare la quantità dei liquidi, ma da molti studiosi (si veda però Moulton e Howard, *Grammar of New Testament Greek*, 2, 1929, p. 155) viene considerato come una corruzione del lat. *Sextarius*, una misura per liquidi e solidi di 1/16 di *moggio*, circa 500 cc.

b) *Batos* ("misura" d'olio in Luca 16:6, NVR "bato") è la forma gr. dell'ebr. ***baṯ*** (si veda sopra). Secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 8.57), conteneva 72 *sextarii* ovvero 4 e 1/2 *moggi*, circa 39,5 litri.

c) La ***metrētēs*** citata in Giovanni 2:6 (NVR "pila") era una misura greca per liquidi, equivalente all'incirca al *batos*, per cui conteneva circa 39,5 litri. Di conseguenza, i contenitori di pietra usati durante le nozze di Cana potevano contenere tra gli 80 e i 120 litri ciascuno.

Bibliografia. R.G. Bratcher, "Weights, Money, Measures and Time", *BTh* 10.4, 1959; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, tr. it. Roma, 1989. (D.H. Wheaton)

PESO

Termine usato numerose volte per tradurre diverse parole ebr. e gr. **1**. Ebr. ***maśśā'***, "cosa sollevata", e altre parole affini, derivanti dalla radice ***nāśā'***, "egli ha sollevato". Tale parola ricorre molto frequentemente, particolarmente nelle dichiarazioni profetiche. (*oracolo). **2**. Ebr. *sāḇal*, "portare un peso" (con varie forme derivate). **3**. Ebr. *yāhaḇ*, "dare" (solo nel Sal. 55:22. NIV, NVR: "getta"). **4**. Ebr. *'ᵃguddâ*, "catene" (solo in Is. 58:6). **5**. Gr. *baros*, "qualcosa di pesante". **6**. *fortion*, "qualcosa che bisogna portare". **7**. Gr. *gomos*, "il carico" di una nave (Atti 21:3).

Tutte queste parole, che si trovano più di una volta, variano di poco nel loro significato, e a volte sembra che siano intercambiabili. Il peso è qualunque cosa metta in agitazione il corpo o la mente (*p. es.* Sof. 3:18, Diod.); la quantità di carico che è possibile portare (II Re 5:17); le responsabilità di governo nell'ambito del popolo di Dio o nello stato (Num. 11:17); la predizione di un severo giudizio (Is. 13); la fatica, la schiavitù, l'afflizione, la paura (Sal. 81:6; Eccl. 12:5; Matt. 20:12); le leggi di Cristo (Matt. 11:30; Apoc. 2:24); la legge cerimoniale di Dio e le cerimonie superstiziose degli uomini (Matt. 23:4; Atti 15:28); le infermità degli uomini (Gal. 6:2). (J.D. Douglas)

PETOR

Città nel nord della Mesopotamia, a sud di Carchemis, posizionata sul fiume Eufrate secondo Numeri 22:5 e in Mesopotamia secondo Deuteronomio 23:4, era la patria di Balaam. Balak mandò messaggeri a Petor per chiamare Balaam per maledire Israele. Petor in 'Amaw è la Pitru dei testi Assiri (*cfr. ANET*, p. 278), descritta come situata sul fiume Sagura (l'odierno Sājūr), vicino alla sua congiunzione con l'Eufrate. Su 'Amaw, si veda Albright, *BASOR* 118, 1950, pp. 15–16, n.13, e per "le montagne dell'est (o colline)" si noti che in un testo egiz. del XV sec. a.C., compare "legno per carri" da 'Amaw , del quale si dice che provenisse "dagli déi (cioè dall'oriente) nella contrada collinare di Naharen (Naharin)", vale a dire le colline sovrastanti 'Amaw, sul fiume Sājūr che affluisce nell'Eufrate da occidente; questa estensione occidentale di (Aram–) Naharaim è attestata sia da riferimenti ebraici, sia egiziani. (R.A.H. Gunner)

PETTORALE DEL SOMMO SACERDOTE

L'ebr. *ḥōšen*, tradotto, operando un'interpretazione, con "pettorale" (Es. 28:4, 15–30; 39:8–21; *cfr.* LXX, *peristēthion*, Es. 28:4), rimane tuttavia etimologicamente oscuro. Attualmente non si dà credito alla relazione, sostenuta in passato, con le parole arabe affini significanti "bellezza" e nessun altro vocabolo affine ispira fiducia. La maggior parte dei commentatori tendono a favore della traduzione che tiene conto del contesto: "tasca". Fatto dello stesso materiale dell'efod (Es. 28:15) il pettorale era una tasca quadrata (v. 16), con anelli d'oro ai quattro angoli (vv. 23, 26). Gli anelli inferiori erano fissati con cordoni violacei agli anelli sopra la cintura dell'efod (v. 28). Sul pettorale erano incastonate dodici gemme sulle quali erano incisi i nomi delle tribù (vv. 17–21), e delle catenelle d'oro fissavano gli anelli superiori alle due pietre preziose similmente incise che erano sulle spalline

dell'efod (vv. 9–12, 22–25). In tal modo, simbolicamente, da un lato la nazione, (sotto lo sguardo di Dio), si appoggia sulla persona e sull'opera del Sommo sacerdote; dall'altro il Sommo sacerdote portava continuamente il popolo alla presenza di Dio, adempiendo a un compito d'amore (v. 29); e nello stesso momento, poiché conteneva i misteriosi *urim e tummim (v. 30), donde il titolo "pettorale del giudizio" (v. 15), *cfr.* l'espressione abituale della LXX, ***logeion tēs kriseōs***, "oracolo del giudizio"), il pettorale simboleggia il fatto che il sacerdote è l'annunciatore della volontà di Dio all'uomo (*cfr.* Mal. 2:6–7).

Bibliografia. Giuseppe Flavio, *Ant.* 3. 162; B.S. Childs, *Exodus*, 1974, p. 256, tr. it. 1995; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, p. 375. (J.A. Motyer).

*Ornamento; *Sacerdoti

PI–ACHIROT

Luogo sconosciuto sul confine egiziano (Es. 14: 2, 9; Num. 33:7–8). Tra i nomi equivalenti in egiziano, il più simile è *Pi–Ḥrt*, "casa della dea *Hrt* " (*BASOR* 109, 1948, p. 16) o *P'–ḥr*, un canale presso Ramses (*cfr.* Caminos, *Late–Egyptian Miscellanies*, 1954, p.74., due menzioni). (C. de Wit, K.A. Kitchen)

PIAGHE D'EGITTO

Quando Dio incaricò Mosè di condurre Israele fuori, lo aveva avvertito che ciò sarebbe avvenuto soltanto per mezzo della potenza suprema di Dio, più forte del potere del faraone e con la quale l'Egitto sarebbe stato colpito con prodigi o segni (Es. 3:19–20). Dopo il segno del bastone che diventò un serpente e ingoiò i serpenti dei maghi egiziani, segno che lasciò impassibile il faraone, la potenza di Dio fu mostrata a lui e al suo popolo in una serie di dieci giudizi. Essi furono applicati in modo da rivelare chiaramente la realtà e la potenza del Dio di Israele, e di riflesso l'impotenza delle divinità d'Egitto. Le prime nove di queste piaghe hanno una relazione diretta con fenomeni naturali nella valle del Nilo, ma la decima, la morte dei primogeniti, appartiene interamente alla sfera del soprannaturale.

Le prime nove piaghe dimostrano il controllo divino sull'ordine creato per raggiungere i suoi scopi e studi tendono a confermare la realtà di ciò che è descritto in Esodo 7—12 nonché la capacità di riportare minuziosamente quanto visto con i suoi occhi dal narratore di questa parte del libro dell'Esodo. L'elemento del miracoloso in queste piaghe è di solito legato alla loro intensità, al tempismo e alla durata. Lo studio più particolareggiato del fenomeno delle piaghe è quello di G. Hort in *ZAW* 69, 1957, pp. 84–103, e *ZAW* 70, 1958, pp. 48–59. Il suo modo di trattare le prime nove piaghe sembra eccellente, ma il suo sforzo di spiegare la decima sostituendo "primizie" a primogenito è decisamente artificioso e inverosimile.

Hort ha fatto notare che le prime nove piaghe formano una sequenza logica e coerente, a partire da un'inconsueta inondazione del Nilo, che solitamente avviene nei mesi di luglio e di agosto per finire in marzo (Ebr. *Abib*). In Egitto un'eccessiva inondazione del Nilo era disastrosa quanto una piena non adeguata.

La prima piaga (Es. 7:14–25)

Fu comandato a Mosè di stendere il suo bastone sulle acque del Nilo, affinché si "mutassero in sangue", il pesce morisse, il fiume puzzasse e le sue acque diventassero imbevibili; non è riportata la fine di questa situazione. Questo evento corrisponderebbe alle condizioni provocate da una piena insolita del Nilo. Più abbondante è l'inondazione, maggiore è la quantità di terra che esso porta in sospensione, particolarmente la fine "terra rossa" proveniente dai bacini del Nilo Blu e da Atbara. Più terra era sospesa nell'acqua, più le acque del Nilo diventavano rosse. Una tale inondazione eccessiva porterebbe con sé veri e propri microorganismi noti come *flagellati* e altri batteri associati: oltre a intensificare il colore rosso sangue dell'acqua, questi creerebbero condizioni così sfavorevoli per i pesci da farli morire in gran numero, come è riportato nel racconto. La loro decomposizione contaminerebbe l'acqua e causerebbe fetore. La crescita del Nilo inizia in luglio–agosto, raggiunge il suo massimo intorno a settembre e poi cala di nuovo; questa piaga perciò avrebbe afflitto l'Egitto da luglio–agosto fino a ottobre–novembre.

La seconda piaga (8:1–15)

Sette giorni dopo (7:25), l'Egitto fu afflitto dalle rane che, secondo la promessa di Dio, morirono in massa il giorno successivo e imputridirono velocemente. Che in agosto le rane pullulassero fuori dal fiume era un fatto inconsueto. I numerosi pesci in decomposizione lungo le sponde e le acque stagnanti del Nilo avrebbero inquinato e infettato le tane delle rane sulle spiagge del fiume e le rane stesse, che quindi si riversarono numerose sulla riva, andando a rifugiarsi nelle case e nei campi. L'improvvisa morte e il cattivo odore prodotti dalla rapida decomposizione delle rane, rivelerebbe la presenza dell'antrace (*Bacillus an-*

thracis) come causa di infezione.

La terza piaga (8:16–19)

Hort suggerisce che questa delle zanzare fu una piaga anormale, in quanto la già grande velocità della loro riproduzione sarebbe stata aiutata dalle condizioni particolarmente favorevoli fornite dalla insolita piena del Nilo.

La quarta piaga (8:20–32)

La "mosca" in questione fu probabilmente la *Stomoxys calcitrans.* Vedi sotto la sesta piaga, per la quale questo insetto è più verosimile.

La quinta piaga (9:1–7)

Una "piaga molto violenta" che si abbattè su tutte le mandrie che si trovavano nei campi (non su tutto il bestiame). Una malattia dei bovini che infettava soltanto gli animali nei campi potrebbe essere stata l'antrace portata dalle rane. Se le mandrie degli israeliti erano nelle stalle non sarebbero state infettate.

La sesta piaga (9:8–12)

È descritta come "*ulcere che si trasformarono in pustole"; probabilmente si trattava di antracite della pelle trasmessa dai morsi della mosca *Stomoxys calcitrans*, che si riproduce nella vegetazione in decomposizione e sarebbe diventata un veicolo di trasmissione della malattia a partire dalle rane e dalle mandrie. Le ulcere possono aver avuto affetto particolarmente sulle mani e sui piedi (Es. 9:11: i maghi non poterono presentarsi ("stare in piedi") di fronte a Mosè; *cfr.* Deut. 28:27, 35), il che sarebbe un'ulteriore indizio a favore dell'identificazione della malattia e del suo portatore. L'antrace avrebbe colpito intorno a dicembre–gennaio.

La settima piaga (9:13–35)

Forte grandine, con tuoni, fulmini e pioggia. Ciò rovinò l'orzo e il lino, ma non il grano e il farro, che non erano ancora maturi. Ciò corrisponderebbe all'inizio di febbraio. In questa stagione l'impeto di questa piaga improvvisa nell'alto Egitto, ma non in Goscen, che si trova più vicino alla fascia costiera mediterranea, si confà ai fenomeni climatici di queste zone.

L'ottava piaga (10:1–20)

La forte precipitazione verificatasi in Etiopia e nel Sudan e che condusse alla straordinaria piena del Nilo avrebbe anche fornito le condizioni favorevoli per una folta presenza di locuste intorno a marzo. Queste, seguendo il percorso abituale, sarebbero state sospinte nell'Egitto settentrionale dal vento dell'est; il "vento occidentale", ***rûaḥ-yām***, letteralmente, "vento di mare"; in altre parole, un vento da nord (o nord–ovest); questo avrebbe portato le locuste direttamente nella valle del Nilo. La Hort quindi correggerebbe "mar Rosso" (***yām sûp***) con "Sud" (***yāmîn***), ma questo non appare necessario.

La nona piaga (10:21–29)

La "fitta oscurità da potersi toccare". Fu una tempesta di sabbia *khamsin*, anche se straordinaria. La grande inondazione aveva portato giù, e depositato masse di "terra rossa", adesso seccata e divenuta polvere sottile e presente per tutto il paese. L'effetto di questa polvere, quando fatta turbinare da un vento *khamsin*, sarebbe stato quello di rendere l'aria straordinariamente spessa e scura, oscurando la luce del sole. I "tre giorni" di Esodo 10:23 è la durata nota di un *khamsin*. L'intensità del *khamsin* può suggerire che fosse l'inizio della stagione, e quindi l'evento si collocherebbe nel mese di marzo. Se gli israeliti dimoravano nella regione dello uadi Tumilat, avrebbero evitato gli effetti peggiori di questa piaga.

La decima piaga (11:1–12:36)

Fino a questo punto Dio aveva dimostrato il suo pieno controllo sulla creazione. Egli aveva indotto il suo servo Mosè ad annunciare la successione delle piaghe e le aveva realizzate in una sequenza serrata, con violenza crescente mentre il faraone rifiutava sempre più ostinatamente di riconoscere il Dio d'Israele di fronte alle prove più evidenti della sua autorità e della sua potenza. In questa piaga finale giunse il segno più esplicito del puntuale e totale controllo di Dio: la morte dei primogeniti. E non giunse senza adeguato avvertimento (Es. 4:23); il faraone aveva avuto tutte le opportunità per riconoscere Dio e ubbidire al suo ordine, e dunque doveva accettare le conseguenze della sua ostinazione.

Altri aspetti

In un secondo momento Giosuè ricordò a Israele, ormai in Canaan, la sua liberazione dall'Egitto operata potentemente mediante le piaghe (Gios. 24:5). Anche i filistei ne erano a conoscenza e temevano il loro autore (I Sam. 4:8). Ancora più tardi, il salmista cantò di questi fatti che ispiravano meraviglia (Sal. 78:43–51). In Esodo 12:12 Dio annuncia che farà "giustizia di tutti gli dèi d'Egitto". In un certo qual modo, l'aveva già fatto con le piaghe, poiché gli dèi d'Egitto erano strettamente legati alle forze della natura. Hapi, la divinità dell'inondazione del Nilo, non aveva portato prosperità, ma rovina; le rane, simbolo di Heket (una dea della fertilità), avevano portato

soltanto malattia e distruzione; la grandine, la pioggia e la tempesta erano araldi di eventi terrificanti (come nelle iscrizioni nelle piramidi); e la luce del dio sole, *Ra*, fu oscurata.

Il resoconto delle piaghe è evidentemente un'unità letteraria: soltanto il quadro completo della totalità dei dettagli della narrazione corrisponde così vistosamente ai fenomeni fisici osservabili. I puri e semplici frammenti di piaghe che sarebbero presenti nelle ipotetiche fonti documentarie (J, E, P, *ecc.*) e le relative postulate caratteristiche, non corrispondono a fenomeni conosciuti. Che tali resoconti parziali e stilizzati potessero combinarsi in una nuova narrazione in modo da corrispondere esattamente a fenomeni osservabili inerenti a un tempo remoto e a una terra distante è sicuramente incredibile (così secondo la Hort). La spiegazione più ovvia e l'unità della narrazione sono preferibili a una teoria che richiede il ricorso a fenomeni non dimostrabili. (K.A. Kitchen)

*Egitto; *Esodo; *Pasqua

PIANTE

Ogni tentativo di pronunciarsi sulla natura e sull'identità delle diverse piante menzionate nella Bibbia deve evitare diversi equivoci, uno dei quali è il presupposto che esse siano identiche a quelle che oggi sono indicate con gli stessi nomi in varie parti del mondo. Un altro è il presupposto che le piante che si rinvengono oggi nel Vicino Oriente fossero native dell'area anche ai tempi biblici. Inoltre, le differenti versioni della Bibbia riflettono di frequente identificazioni errate e c'è confusione da parte dei traduttori sulla corretta nomenclatura da adoperare. Ciò è dovuto, in parte, al fatto che per gli scrittori originali gli standard di precisione in materia di botanica non erano di grande interesse; inoltre, la terminologia di cui disponevano non era ampia quanto quella del botanico moderno. Le versioni moderne correggono errori banali, ma restano differenze di opinione sull'identificazione di alcuni nomi di piante, compresi quelli di alcuni *albero. In seguito sono descritte alcune piante bibliche selvatiche e quelle, singole o composte, non comprese in altre voci del dizionario.

Assenzio (ebr. *laʿanâ*, gr. *apsinthos*). Nel Vicino Oriente crescono molte specie di assenzio ma i riferimenti biblici sono sia all'*Artemisia herbaalba* che all'*Artemisia judaica*. Tutte le specie hanno un sapore amaro e forte, da cui l'uso della pianta come simbolo di amarezza, dispiacere e calamità (Prov. 5:4; Lam. 3:15, 19; Am. 5:7; 6:12). Mosè se ne servì come esempio del pericolo dell'idolatria segreta (Deut. 29:17), come fece Geremia nell'avvertire della punizione che attendeva Israele a motivo della sua dissubbidienza (Ger. 9:15; 23:15).

Baccelli (gr. *keratia*). Frutto secco dal sapore dolce mangiato da animali e dai poveri. Il figlio prodigo, affamato, avrebbe voluto mangiarne (Luca 15:16). Esso è il baccello del carrubo (*Ceratonia siliqua*), comune nella regione mediterranea, dove è chiamato anche "fagiolo della locusta" e "pane di San Giovanni" in seguito a una tradizione secondo cui erano queste le locuste mangiate da Giovanni Battista, anche se è più verosimile che questi abbia mangiato veri e propri insetti chiamati locuste (*animali).

Canna. 1. Ebr. *ʾāḥû* (Giob. 8:11, "giunco", "papiro"; Gen. 41:2, 18, "giunco"). Questo è un vocabolo generico per le piante che amano l'acqua e che crescono nelle paludi e sulle sponde dei fiumi; di qui, la domanda retorica di Bildad ("Può la canna crescere senz'acqua?") **2.** Ebr. *sûp̄*, "giunco", "canneto" (Es. 2:3, 5; Is. 19:6). Evidentemente applicato in modo specifico alla *Typha angustiata*, amante delle zone umide; è tuttora comune intorno al Nilo e ai suoi canali. Il mar Rosso (*yam sûp̄*) letteralmente, è il "mare delle canne" (*cfr.* egiz. *p'–twf*). **3.** Ebr. *qāneh*, gr. *Kalamos*. Erbe alte che crescono in posti umidi (paludi, rive dei fiumi, ecc.). spesso rifugio di grandi animali acquatici (*cfr.* Giob. 40:21; Is. 19:6–7; 35:7). Sia il vocabolo ebr. sia quello gr. sono piuttosto generici, anche se alcuni pensano che l'*Arundo donax* di Israele e dell'Egitto, che supera i 3 m. d'altezza, e la canna comune più piccola (*Phragmites communis*) siano le piante generalmente indicate. Israele sotto il giudizio di Dio è come una canna agitata nell'acqua (I Re 14:15); e nelle parole di Cristo, canne agitate dal vento e cortigiani riccamente vestiti non avrebbero sopravvisuto in un secco deserto (Matt. 11:7–8; Luca 7:24). Se si posa un peso eccessivo su un gambo di canna, essa si romperà e i frammenti foreranno la mano. Proprio così l'Egitto deluse Israele ai tempi di Isaia (Is. 36:6; II Re 18:21), Geremia e Ezechiele (Ez. 29:6–7). La "canna rotta" simboleggia una persona debole che il Messia non "frantuma" (Is. 42: 3; Matt. 12:20). Prima della crocifissione, i soldati diedero a Cristo una canna come scettro finto, e poi con essa lo percossero (Matt. 27:29–30; Mar. 15:19). Sulla croce gli fu offerta una spugna imbevuta nell'aceto sulla punta di una canna (Matt. 27: 48; Mar. 15:36; o "issopo", Giov. 19:29). Una canna poteva inoltre servire come bacchetta per misurare, e dava il proprio nome a una misura di 6 cubiti (Ez. 40:3–8; 41:8; 42:16–19; Apoc. 11:1; 21: 15–16), funzione che lo stesso termine *qanu* aveva in Mesopotamia. (*pesi e misure).

Cardi, spine. I botanici hanno difficoltà nel-

l'identificare i cardi, la spine, le eriche, il rovo e altre piante spinose citate nella Scrittura, a causa del fatto che sono usate più di venti parole diverse per descriverle, molto presenti nella campagna secca del Vicino Oriente. Queste *erba spinose appartengono a specie quali *Centaurea*, *Ononis*, *Silybum*, *Notobasis* e *Poterium*. In molti casi le relative parole ebr. e gr. sono imprecise.

In generale, le spine esprimevano il concetto di infruttuosità o di sforzo faticoso (Gen. 3: 18; Num. 33:55; Gios. 23:13). Esse erano la prova del giudizio divino sugli empi (Na. 1:10) o una disgrazia vera e propria (Ez. 2:6). Lasciate crescere incontrollate nei frutteti o nei vigneti recano seri danni alla produttività degli alberi e delle viti (Prov. 24:31; Is. 5:6; Ger. 12:13), ma quando erano tenute sotto controllo e disposte a forma di siepe, servivano come vere barriere contro gli animali selvatici (Os. 2:6; Matt. 21:33). I rovi costituivano un combustibile a portata di mano molto e comune all'epoca dell'AT, come tra gli arabi beduini di oggi (Sal. 58:9; Is. 9:17; 10:17). La natura distruttiva dei cardi e delle spine è vividamente espressa nelle parabole del Vangelo (Matt. 13: 7; Mar. 4:7; Luca 8:7), come anche la loro infruttuosità (Matt. 7:16). I cardi sono piante erbacee, mentre i rovi sono legnosi. Nella parabola del seminatore (Matt. 13:7 e 22) le "spine" tra le quali cadde il seme probabilmente erano della specie del cardo mariano che infesta i margini dei campi e cresce rapidamente.

Alcuni dei riferimenti biblici alle "spine" sono al rovo *Rubus sanguineus*. Possono esserlo quelli di Proverbi 15:19 e Osea 2:6, mentre l'espressione "spine del deserto" (Giud. 8:7) può riferirsi a una pianta d'acacia, o *Ziziphus lotus*, e i "rovi" della specie *Lycium*, corrispondono al "pruno" della parabola di Iotam (Giud. 9:14). La *corona di spine (Matt. 27:29; Mar. 15:17; Giov. 19:5) intrecciata per Gesù prima della sua crocifissione, potrebbe essere stata di *Paliurus spina–christi* pianta dai lunghi rami spinosi. Essa si trova ora intorno a Gerusalemme ma si sa che nell'antichità cresceva nei pressi. Tuttavia, alcuni autori pensano che fosse stata usata la piccola e spinosa salvastrella (*Poterium spinosum*) o l'albero *Ziziphus spina–christi*; altri hanno ipotizzato le spine del *Phoenix dactylifera*, come finta imitazione della corona a raggi (*cfr.* H. St. Hart, *JTS* n.s. 3, 1952, pp.66ss.); (si veda anche **ortiche**, sopra).

Erba salsa (ebr. *mallûaḥ*, Giob. 30:4). Il termine significa "salsedine", sia in riferimento al gusto della pianta, sia all'ambiente in cui cresce. La specie più verosimile è lo spincione cespuglioso (*Artiplex halimus*), dei luoghi salati presso il Mar Morto o il Mediterraneo.

Erbacce. Definizione di piante selvatiche che crescono sia in terreni coltivati sia incolti. Nella Bibbia rappresentavano un flagello inutile e fastidioso, soprattutto per il coltivatore. La Bibbia fa particolare menzione della zizzania (gr. *zizania*), arabo *zuwān*, che probabilmente corrisponde all'erba loglio (*Lolium temulentum*). Prima che formi la spiga quest'erba assomiglia al grano; se si segue il consiglio biblico, lasciando crescere entrambe insieme fino al raccolto (Matt. 13:30), la sua spiga più piccola può essere distinta chiaramente e di solito la separazione dal grano era il noioso compito manuale riservato alle donne e ai bambini. Se il chicco di grano viene contaminato con i chicchi amari della zizzania, il conseguente avvelenamento causa malattia e vomito. Sotto la dominazione romana, seminare della zizzania in un campo a motivo di vendetta (*cfr.* Matt. 13:25s.) era considerato un crimine. La necessità di una legge in materia fa pensare che l'azione non fosse inconsueta. L'ebr. *bô'šâ*, al quale si riferisce Giobbe nel difendere la propria integrità (31:38–40), è un termine dal significato incerto, tradotto "erba puzzolente" dal Nardoni, "erbacce" dalla CEI, "ortiche" dalla Paoline e"zizzania" dalla NVR. Evidentemente questa erbaccia era pungente ed è stata identificata variamente con lo *Scolymus maculatus* e l'*Ononis antiquorum*. Il termine ebr. *paqquʿōṯ*, in II Re 4:39, è tradotto "viti selvatiche" nella NVR e "zucca selvatica" nella Nardoni. Si trattava di coloquintidi (*Citrullus colocynthis*). Dall'aspetto simile a piccoli meloni, i frutti hanno un violento effetto purgante che può essere pericoloso. La coloquintide si estende per terra nei luoghi sabbiosi presso il Mar Morto.

Giglio (ebr. *šôšân*, e varianti; gr. *krinon*). Si è discusso molto sull'identità botanica del "giglio" di cui parla la Bibbia. La parola *šôšân* può indicare diverse piante decorative. Si pensa che la maggior parte dei riferimenti nel Cantico dei Cantici siano al giacinto (*Hyacinthus orientalis*), pianta bulbosa con fiori azzurri, sebbene le labbra come il giglio (Cant. 5:13) possono alludere al tulipano scarlatto (*Tulipa sharonensis*) o anemone rosso (*Anemone coronaria*); si è anche suggerito la resina della mirra che è, appunto, rossa. Benché il giglio bianco detto "madonna" (*Lilium candidum*) del Vicino Oriente sia selvatico, crescendo in luoghi rocciosi, è improbabile che sia la pianta di cui parla il Cantico dei Cantici 6:2–3. Il "giglio" di Osea 14:5, dato che è associato a un ambiente umido, è probabilmente l'*Iris pseudacorus*, cioè il "fleur de lis" francese. I riferimenti a "lavoro fatto a forma di giglio" sulle colonne del tempio di Salomone in I Re 7:19, 22, 26 e II Cronache 4:5, probabilmente sono rappresentazioni scolpi-

te della ninfea. Il loto egiziano (la *Nymphaea cerulea* dai fiori azzurro e il *N. lotus* bianco) influenzò l'arte del Vicino Oriente antico, come evidenziato dalla presenza del motivo del loto in molti oggetti d'arte della regione. L'espressione "gigli della campagna" (Matt. 6:28; Luca 12:27) potrebbe riferirsi a qualunque bel fiore della campagna israelita. Alcuni suggerimenti sono: l'*Anemone coronaria* e la margherita bianca *Anthemis palaestina* o la margherita *Chrysanthemum coronarium.*

Ginestra (ebr. *rōṯem* e varianti). Comune arbusto del Vicino Oriente (*Retama raetam*) tipico dei luoghi sabbiosi, che varia da 2 a 4 m. di altezza, con numerosi fiori durante la primavera. Nella sua disperazione Elia si sedette sotto una di queste (I Re 19:4–5). Le sue radici producono eccellente carbone che veniva usato per le frecce incendiarie (Sal. 120:4) e per scaldare (Giob. 30:4), sebbene alcuni autori ritengano che il secondo di questi brani si riferisca alla pianta parassita *Cynomonium coccineum*, che cresce sulle radici della ginestra e può essere commestibile.

Giunco. La parola giunco dovrebbe riferirsi alle specie *Juncus*, ma il termine è attribuito in modo impreciso ad altre piante amanti dell'acqua, come la mazza d'acqua, chiamata anche *Typha*, falaschi come il papiro (*Cyperus papyrus*), corrispondente all'ebr. *'aḡmōn* e *gōme'*. Il primo è un vocabolo generico, "giunchi", "canna". A causa della propria infedeltà a Dio, Israele è spogliato anche di quelle materie prime comuni come "il ramo di palma e la canna" (Is. 9:14), mentre queste, in tutta la sua utilità, non sarebbero state di alcun giovamento per l'Egitto (Is. 19:15). I giunchi possono essere intrecciati in una corda o usati come genere commestibile (Giob. 41:2, 20). La testa curvata in segno di penitenza esteriore è come l'estremità inclinata del giunco (Is. 58:5); qui si intende probabilmente la pianta di papiro perché non si spezza ma è facilmente piegata dal vento e penzola. Il termine *gōme'* può significare la pianta del papiro (si veda *papiri e ostraka **I**), o altri giunchi in generale; entrambi i significati si addicono agli usi biblici del termine *gōme'* che si trova a crescere nella palude (Giob. 8:11), che simboleggia la crescita in zona paludosa (Is. 35:7), che viene usato per le barchette di papiro in Egitto e in Etiopia (Is. 18:2) e fu usato per la cesta di giunco per Mosè (Es. 2:3). L'ebr. *gōme'* probabilmente corrisponde all'egiz. *gmy* e *ḳmy*, "canne", "giunchi", attestati a partire dal XIII sec. a.C., e *kam* in copto. (Si veda R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, pp. 167–168, 412; *cfr.* W. Spiegelberg, *Koptische Etymologien*, 1920, pp. 4–6; T.O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 149.)

Issopo (ebr. *'ēzôḇ*, gr. *hyssōpos*). Nella Bibbia questo nome si riferisce a diverse specie distinte di piante, sulla cui identità non esiste consenso. Tuttavia, l'erba conosciuta attualmente come issopo (*Hyssopus officinalis*) non era fra queste piante, essendo indigena dell'Europa meridionale.

Nell'AT "issopo" fu usato nei riti pasquali (Es. 12:22) per la purificazione dei lebbrosi (Lev. 14:4, 6) e di svariate piaghe (vv. 49–52) e nel sacrificio della giovenca rossa (Num. 19:2–6; *cfr.* Ebr. 9:19). Nel Salmo 51:7 si fa accenno alla qualità purificatrice "dell'issopo". Generalmente si pensa che si tratti dell'origano siriano (*Origanum syriacum*) un'erba fragrante con foglie grigie e dal gambo sottile e duro, alta da 20 a 30 cm., con fiori bianchi in capolini, che cresce in luoghi rocciosi e asciutti. Si pensa, invece, che I Re 5:13 si riferisca a una pianta differente, presumibilmente il cappero (*Capparis spinosa*) che si vede comunemente sui muri di vecchi edifici: esso ha peduncoli pungenti legnosi e grandi fiori biancastri. Nel NT, "l'issopo" che fu impiegato alla crocifissione (Giov. 19:29) era probabilmente una canna o una bacchetta.

Mandragora (ebr. *dûḏā'îm*; *Mandragora officinarum*). Erba perenne della famiglia della morella con una rosetta di foglie larghe, che produce fiori lilla durante l'inverno e frutti gialli fragranti durante la primavera (Cant. 7:13). Si reputa che abbia proprietà emetiche, purganti e narcotiche. La forma biforcuta simile al tronco umano diede adito a molte superstizioni. Da tempo antichissimo sono state attribuite alla mandragora proprietà afrodisiache, il che spiega la discussione tra Rachele e Lea (Gen. 30:14). Cresce nei campi e su terreno incolto nel Vicino Oriente, nella regione mediterranea.

Mirto (ebr. *hᵃḏas*, *Myrtus communis*). Arbusto che si trova sui pendii dei colli di Israele, di solito raggiunge 2 o 3 m. d'altezza, con foglie profumate sempreverdi e fiori bianchi usati per i profumi. I riferimenti scritturali considerano il mirto un simbolo della generosità divina. Isaia previde che il mirto avrebbe sostituito il rovo del deserto (Is. 41:19; 55:13). Zaccaria, in una visione che simboleggia la pace, vide un gruppo di alberi di mirto (Zacc. 1:8–11), mentre in Neemia 8:15 i giudei portarono rami di mirto dal monte degli Ulivi per costruire le capanne per la festa delle Capanne (tabernacoli) di Levitico 23:40; Deuteronomio 16:16.

Narciso. In Isaia 35:1 l'ebr. *ḥᵃḇasḏṣeleṯ* significa bulbo, da cui la traduzione Nardoni "Narciso". Nel Vicino Oriente esistono molte specie di bulbi che fioriscono durante l'inverno. La LXX traduce con *krinon* ("giglio") la NVR traduce "rosa". Tuttavia la pianta chiamata in latino *Narcissus tazetta*

risulterebbe più corretta perché si tratta in effetti di un bulbo. *Cfr.* "narciso di Saron" in Cantico dei Cantici 2:1 (CEI, Paoline e Tardoni).

Noci (ebr. *ᵉgôz*, arabo *gawz*), appare solamente in Cantico dei Cantici 6:11, probabilmente con riferimento al noce (*Juglans regia*), introdotto dalla Persia.

Pistacchio (ebr. *bôṭnîm*), soltanto in Genesi 43: 11. I più pensano che sia il *Pistachia vera*, i frutti del quale anticamente erano importati da paesi più a oriente, dove cresceva già prima di essere coltivato nel Vicino Oriente. Tuttavia, anche i terebinti locali (*P. Atlantica* e *P. terebinthus* var. *palaestina*) producono noci commestibili di piccola misura. Alcuni autori giudaici identificano questa parola ebr. con la carruba (si veda **Baccelli**).

Ricino. La traduzione corretta dell'ebr. *qîqāyôn* (Gio. 4:6) è stata oggetto di discussione. Plinio ed Erodoto pensavano che fosse la pianta del ricino (*Ricinus communis*, il gr. *kroton*), seguiti dalla NVR. Si tratta di un arbusto dalla crescita rapida che facilmente avrebbe offerto ombra a Giona. Appassisce con molta facilità, anche se toccato con la mano. Altri, partendo dalla LXX (gr. *kolokyntha*, non la coloquintide che si estende per terra), suggeriscono la pianta cucurbitacea a forma di bottiglia (*Cucurbita lagenaria*), arabo *qar'ah*, "zucca"(o "pianta cucurbitacea") che è più verosimile dal punto di vista botanico, perché il contesto biblico esige un rampicante, piuttosto che un arbusto. Ci si può riferire all'espressione "capanna in un campo di cocomeri" (si veda Is. 1: 8), che sarebbe, ugualmente, soggetta ad appassire rapidamente, nonostante non si possa dare una spiegazione naturale a un evento, quello descritto nel libro di Giona, chiaramente sotto il controllo del SIGNORE.

Rosa. La vera rosa, cioè *Rosa phoenicia*, non era comune nella Terra d'Israele e quindi è inverosimile che la "rosa di Saron" (Cant. 2:1, NVR) sia da identificare con questa pianta. Sono state citate l'*Anemone*, il *Cistus*, il *Narcissus*, il *Tulipa e* il *Crocus*. Negli apocrifi, in Ecclesiastico 24:14 e 39:13, i riferimenti probabilmente sono all'oleandro (*Nerium oleander*) che è un cespuglio alto, con fiori rosa e foglie velenose che ha il suo habitat nei ruscelli rocciosi. I "boccioli di rose" di Sapienza 2: 8 sono stati considerati variamente come rose di roccia (*Cistus*), rose (*Rosa*) oppure oleandro.

Rovi. Esiste qualche incertezza sulle piante indicate da due parole ebraiche: **1.** *ḥārûl*, forse dalla radice obsoleta *ḥāral*, "pungente", "pungere", tradotta "rovi" in Giobbe 30:7 (LXX "cespuglio selvatico") e Proverbi 24:31, mentre Sofonia 2:9 traduce "ortiche"; **2.** *qimmôś* "ortica" (Is. 34:13; Os. 9:6). Probabilmente la vera ortica, della quale la specie più comune nel Vicino Oriente è l'*Urtica pilulifera* che si trova in luoghi desertici (si veda anche **Cardi**, sopra).

Ruggine (ebr. *yērāqôn*, "pallore", "verdezza", "ruggine"; *cfr.* LXX ikteros, "ittero"). Specie comune di fungo (*Puccinia graminis*) che, in condizioni umide, nel Vicino Oriente attacca le colture. In tempi biblici era considerata una punizione divina su coloro che disubbidivano (Deut. 28: 22; Am. 4:9; Agg. 2:17) e Salomone pregò per esserne liberato (I Re 8:37; II Cro. 6:28). La Bibbia cita sempre la ruggine in congiunzione a condizioni opposte: "l'inaridimento" (Ebr. *šiddāpôn*, *lett.* "bruciante"), piante che si seccano a causa del vento caldo di scirocco, o *ḥamsin*, proveniente da sud.

Senape. Anche in questo caso l'identificazione della pianta (gr. *sinapi*) è incerta. Cristo parlò dei suoi semi per illustrare qualcosa che si sviluppa rapidamente da piccole origini, come il regno dei cieli (Matt. 13:31; Mar. 4:31; Luca 13:19), o la fede di un individuo (Matt. 17:20; Luca 17: 6). Alcuni studiosi pensano che si tratti della senape nera (*Brassica nigra*), perché ai tempi del NT era coltivata sia per l'olio che contiene, sia a scopo culinario. Essa può crescere sino a un'altezza di 5 m., sebbene di solito sia più piccola. Un'interpretazione vede la "senape" come una pianta enorme che predice l'espressione del cristianesimo nel mondo, con gli uccelli nei suoi rami raffiguranti il male.

Vigna di Sodoma. Esistono varie opinioni riguardo alla natura delle allusioni del Cantico di Mosè alla vigna di Sodoma (Deut. 32:32). È possibile che l'espressione sia figurata, una descrizione dell'asprezza dei nemici di Israele. Se si tratta di un riferimento a una pianta vera, esso deve indicarne una che sotto l'aspetto molto attraente nasconde una sostanza polverosa. È stata ipotizzata la *Solanum sodomeum*, o *Calotropic procera*, che presenta semi simili a piume all'interno di un frutto con un guscio vuoto. È probabile che la frase scaturisca da un'associazione con la coloquintide, pianta selvatica della famiglia della *Citrullus colocynthis*, i cui rami si estendono su terreni sabbiosi presso il Mar Morto. Il frutto è amaro e leggero.

Bibliografia. N. Feinbrun–Dothan e A. Danin, *Analytical Flora of Eretz–Israel*, 1991; A. Goor e M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968; F.N. Hepper, *IEBP*; I. Low, *Die Flora der Juden*, 1–4, 1924–34; H.N. e A.L. Moldencke, *Plants of the Bible*, 1952; U. Pitman *et al.*, *Pictorial Flora of Israel*, 1983; D. Zohary e M. Hopf, *Domestication of Plants in the Old World*, 1988, M. Zohary, *Plant–*

life of Palestine, 1962; *idem.*, *Plants of the Bible*, *idem.*, e N. Feinbrun–Dothan, *Flora Palaestina*, 1–4, 1966–1986, **in it.** *DIB*, pp. 1086–1089; G.B. Bruzzone, *Piante e aromi della Bibbia*, Montella, 1998; P. Cultrera, *Erbario biblico*, Città del Vaticano, 2000; F. Pratesi, *O pio pellicano*, Soneria Mannelli, 2005. (F.N. Hepper *et al.*)

*Agricoltura; *Albero; *Cosmetici e profumi

PIANURA

(Ebr. *š^e^pēlâ*), termine geografico per indicare il basso tratto collinare situato tra la piana costiera della terra d'*Israele e le catene centrali più elevate. L'AT cita spesso questo sostantivo, la cui radice con il significato di "umiliare" o "rendere basso", suggerisce che si tratti di un rilievo relativamente basso situato ai piedi delle montagne centrali. Esso ricorre nel testo ebraico di I Re 10:27; I Cronache 27:28: II Cronache 1:15; 9:27; 26:10; 28:18; Geremia 17:26; 32:44; 33:13; Abdia 1:19. I testi come II Cronache 26:10 e 28:18 lo distinguono chiaramente dalla pianura costiera. L'ubicazione della pianura di Giosuè 11:2, 16 è diversa, essendo il riferimento alle colline che circondano la città di Carmel (v. 2). Secondo G.A. Smith, al v. 16 "la regione montuosa di Israele" può indicare la terra che si trova tra Carmel e Samaria, una prosecuzione strutturale della Sefela vera e propria situata più a sud.

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, pp. 142–147; *LOB*. (J.M. Houston)

PIATTINO

(Ebr. *maḥtôṯ*) Erano d'oro, usati per raccogliere i moccoli dai candelieri nel tabernacolo e nel tempio (Es. 25:38; 37:23; Num. 4:9). Vanno distinti dai bracieri e dai turiboli di rame, chiamati nello stesso modo *maḥtôt* (Es. 27:3; Num.16:6). (D.W. Gooding)

PIBESET

Bubaste, (egiz. *Pr–B'stt*, "casa della dea Ubasti"), oggi chiamata Tell Basṭah, è situata sul braccio orientale del Nilo a sud–est di Zagazig. È citata in Ezechiele 30:17 insieme alla città più importante Eliopoli (On, oppure Aven). Resta poco dell'importante tempio descritto da Erodoto (2.138). Bastet era una leonessa, o una dea felina (gatto). Bubaste esisteva già all'epoca di Cheope e Chefren (IV dinastia, 2600 a.C. *ca.*) e Pepi I (VI dinastia, 2400 a.C. ca.). Sono pochi i resti risalenti alla XVIII dinastia (XIV sec. a.C.). La città fu importante sotto i faraoni ramessidi (XIX dinastia, XIII sec. a.C.) e diede il proprio nome alla XXII dinastia, quella di Sisac, 945 a.C. *ca.*, periodo in cui servì da residenza al pari di Tanis o Qantir.

Bibliografia. E. Faville, *Bubastis*, 1981, e *The Festival Hall of Osorkon II*, 1892; Labib Habachi, *Tell Basta*, 1957. (C. de Wit)

PIEDE

L'ebr. *reḡel*, con paralleli in altre lingue del Vicino Oriente, è usato occasionalmente in senso lato con riferimento a oggetti (Es. 25:26), ma principalmente per i piedi degli animali o dell'uomo e, come antropomorfismo, per i piedi di Dio. Il termine greco *pous* era usato per i piedi dell'uomo e degli animali.

Tanto in ebraico quanto in greco, il piede indica spesso la posizione, la destinazione o l'inclinazione della persona (Prov. 6:18; 7:11; Atti 5:9) e inoltre si usa con riferimento al modo in cui Dio guida e si prende cura delle persone (I Sam. 2:9; Sal. 66:9; Luca 1:79).

Figurativamente, il termine è spesso adoperato per simboleggiare la sconfitta di un nemico, con l'immagine di mettere il piede sul suo collo (Gios. 10:24; *cfr.* I Cor. 15:25).

Gettarsi ai piedi di una persona suggerisce omaggio o supplica (I Sam. 25:24; II Re 4:27), sedere ai piedi di qualcuno esprime l'atteggiamento di discepolato o apprendimento (Luca 10:39; Atti 22:3), e deporre qualcosa ai piedi di una persona indica un'offerta (Atti 4:35). L'immagine dei piedi presi nel laccio o che scivolano, è usata per indicare la calamità (Ger. 18:22; Sal. 73:2).

La necessità di lavare i piedi per ristoro e pulizia derivava dalle strade polverose, e lavare i piedi era un segno di *ospitalità, solitamente effettuato dallo schiavo più umile (I Sam. 25:41; Luca 7: 44: Giov. 13:5–16; *cfr.* Atti 13:25). Scuotersi la polvere dai piedi era un *gesto di disprezzo, probabilmente basato sull'idea che prendere qualcosa, come la terra, da un posto implicava un legame (Mar. 6:11; *cfr.* II Re 5:17). (B.O. Banwell)

*Camminare; *Corpo; *Via

PIENEZZA

Il termine gr. *plērōma*, tradotto "pienezza" ha tre possibili connotazioni: "ciò che è riempito"; "ciò che riempie, colma o completa" e "ciò che è portato alla pienezza o a compimento".

La prima non sembra essere attinente alle Scritture, ma le altre due connotazioni sono importanti per l'interpretazione di alcuni testi biblici cru-

ciali. Per "ciò che riempie, colma o completa" si veda Salmo 24:1, LXX (= I Cor. 10:26), Matteo 9:16 (gr.), Marco 6:43, 8:20. L'uso del termine in Matteo ha il significato di "ciò che rende qualcosa pieno o completo" perché si riferisce a una toppa che copre il buco in un vestito strappato.

Il significato "ciò che è portato alla pienezza" ricorre in Romani 11:25, "la *totalità* degli stranieri", e 15:29, "la *pienezza* delle benedizioni di Cristo". In 13:10 Paolo descrive l'amore come il *plērōma* della legge. Questo è stato interpretato come "la somma totale delle prescrizioni e dei comandamenti della legge", ma è possibile che qui il suo significato corretto sia "adempimento" (NVR). L'amore, come lo stesso Signore Gesù, è il termine della legge (10:4; *cfr.* Gal. 5:14; 6:2) in quanto porta la legge alla sua completa realizzazione e al suo perfetto compimento nel senso indicato in Matteo 5:17; 26:56 e Marco 1:15. Consideriamo ora i brani in cui il significato di *plērōma* è messo in discussione, dividendoli in due gruppi.

1. Colossesi 1:19 e 2:9 vanno considerati insieme. Si veda J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, 1970. L'esegesi dell'uso del termine *plērōma* in 2:9 è senza dubbio "la pienezza, la totalità della Deità", che abita in Cristo. Questo significato può gettare luce sull'interpretazione di 1:19, dove la scelta è fra considerare *plērōma* un termine quasi tecnico della speculazione gnostica (in cui la parola *plērōma* indica la regione abitata dal "numero completo" degli esseri intermediari ipotizzati fra il Dio creatore e il mondo creato), e intenderlo "Dio nella sua pienezza", "la totalità dei suoi attributi, la sua piena divinità" che abitava in Cristo. Nel primo caso, Paolo sta lottando contro ipotetici insegnanti, che a Colosse riducevano Cristo a un membro della gerarchia celeste. L'apostolo risponde a tale insegnamento affermando che Cristo è la pienezza di questi esseri intermediari. Essi sono racchiusi in lui, perché egli ne è il *plērōma*. Si veda R.P. Martin, *Colossians and Philemon*, *NCB*, 1974, pp. 59–60, 79–80.

Questo punto di vista, tuttavia, che presuppone lo stesso uso del termine da parte di Paolo e degli eretici di Colosse, benché sostenuto da molti studiosi, fra cui J.B. Lightfoot, E.F. Scott e R. Bultmann (*Theology of the New Testament*, 2, E. T. 1955, pp. 149ss., tr. it., Brescia, 1985), non è senza problemi. Non abbiamo conoscenza di alcun credo gnostico risalente al I sec.; inoltre, E. Percy ha fatto notare che, in 1:19 e 2:9, non si allude a una polemica con i presunti insegnanti eretici per l'uso che facevano del termine *plērōma*. In ogni caso, è improbabile che Paolo abbia preso in prestito un termine così importante da una fonte simile. Non appare verosimile il suggerimento di J.A.T. Robinson (*The Body*, 1952, pag. 67), secondo cui l'apostolo facesse proprio un termine usato nei circoli ellenistici per fini apologetici.

Insieme con C.F.D. Moule e C. Masson possiamo accettare il secondo punto di vista e interpretare *plērōma* secondo il significato che riveste nell'AT, dove l'equivalente ebr. è *melō*. Secondo questa lettura il termine trasmette un'idea analoga alla cristologia del Logos di Giovanni 1, ovvero: la somma totale degli attributi divini abita in Cristo ed è rivelata e comunicata agli uomini (Giov. 1:14, 16)

2. Alcuni commentatori ritengono che nella Lettera agli Efesini il termine si riferisca tanto alla chiesa quanto a Cristo, e questo confermerebbe il punto di vista espresso sopra secondo cui *plērōma* non sarebbe usato in alcun senso "gnostico". In Efesini 1:10 c'è un significato simile a quello di Matteo 5:17, Marco 1:15 e Galati 4:4, con l'idea che il piano preordinato di Dio stia ora per essere portato a compimento da Cristo.

Efesini 1:22–23 può essere inteso in diversi modi, indicati con straordinaria chiarezza da R. Yates, "A Re–examination of Eph. 1:23", *ExpT* 83, 1971–1972, pp. 146–151. Il punto cruciale è se *plērōma*, in senso attivo e con riferimento alla chiesa, sia da considerare come ciò che completa Cristo il quale sta riempiendo ogni cosa (come in Ef. 4:10: così J. Dupont, *Gnosis: la connaissance religieuse dans les épitres de Saint Paul*, 1949, pag. 424, n. 1), oppure se vada inteso in senso passivo, come ciò che è riempito da Cristo. Oppure, al contrario, se *plērōma* vada inteso come in apposizione a Cristo ("lo", v. 22), e quindi si riferisca al Signore stesso come Colui che è stato designato da Dio Padre come pienezza della Deità che è tutto in tutti (come in I Cor. 15:28). Quest'ultima interpretazione ha il vantaggio di essere in armonia con il resto dell'epistola (4:10) e con l'insegnamento del *plērōma* in Colossesi (si veda sopra). Si veda Moule per una difesa di questo punto di vista; anche F.C. Synge considera *plērōma* come un riferimento a Cristo.

Efesini 3:19 non ha bisogno di chiarimenti se non notando che conferma l'interpretazione di *plērōma* come titolo cristologico. Questo versetto è un altro modo di esprimere il desiderio del v. 17, che "Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori". Efesini 4:12–13 offre la prospettiva che tutti i credenti entrino in questa esperienza.

Un'altra interpretazione prende più seriamente la voce del verbo (passivo o medio) nei primi brani menzionati. Cristo viene riempito o riempie se stesso: ma da chi o con chi? La risposta a questa domanda è che egli è riempito o dai cristiani che, come membra del suo corpo, "completano"

il capo, e insieme formano il "Cristo completo" (così A. Robinson, F.W. Beare); oppure, seguendo W.L. Knox, L.S. Thornton e J.A.T. Robinson, che traducono: "ciò che è riempito da lui che è continuamente riempito (da Dio)", il significato dell'intera frase è che la chiesa riceve costantemente da Cristo, il suo capo, la completa pienezza che Cristo riceve dal Padre.

Bibliografia. C.F. Moule, *The Epistles to the Colossians, and to Philemon, CGT* , 1957, App. IV: "A Note on Pleroma", *idem.*, ""Fulness" and "Fill" in the New Testament", *SJT* 4, 1951, pp. 79–86; J.A.T. Robinson, *The Body*, 1952, p. 65, n. 3. Si veda anche J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1897, pp. 255, 271; M. Barth, *Ephesians, AB*, 1974; P. Benoit, *Jesus and the Gospel*, vol. 2, 1974, pp. 51–92; P.D. Overfield, ""*Pleroma*" A study in Content and Context", *NTS* 25, 1979, pp. 384–396; P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon, WBC*, 1982; A.T. Lincoln, *Ephesians, WBV*, 1990; G.L.O. Yorke, *The Church ad the Body of Christ in the Pauline Corpus*, 1991, **in it.** G. Delling, *GLNT* 10:641–712. R. Schippers, *DCBNT* pp. 1283–1291; *DPL*, pp. 1176–1178; S. Virgulin, *L'uso del concetto di pleroma in Ef. 1,23*, Roma, 1963; H.M. Carson, Le epistole di Paolo ai colossesi e a Filemone, GBU, Roma, 1979; R. Penna, *La lettera agli Efesini*, Bologna, 1988; F. Foulkes, *Lepistola di Paolo agli efesini*, GBU, Roma 1999. (R.P. Martin)

*Benedizione; *Pace; *Sapienza

PIETÀ

1. Nella letteratura pagana, la pietà (gr. *eusebeia, eulabeia* e termini affini) significava giusta cautela, riverenza o timore nei confronti degli dèi. Comprendeva l'offerta di sacrifici e altre attività di culto. Significava anche onorare gli dèi per mezzo del dovuto rispetto nei confronti delle persone più anziane, dei padroni, dei governanti, e di ogni aspetto della vita civile considerato sotto la protezione degli dèi. Quando invece questa parola fu usata nella Bibbia, essa aveva di mira un altro concetto di timore o di riverenza. L'unico vero Dio, in quanto creatore e redentore, esige un'ubbidienza attiva alla sua volontà rivelata, e il timore di Dio consiste in una dedizione personale ben diversa dalla semplice trepidazione, ammirazione o adesione formale (Prov. 1:7; Is. 11:2; 33:6; Luca 2: 25; Atti 10:2; 22:12). In modo del tutto particolare Gesù fu caratterizzato dalla pietà, e le sue preghiere furono esaudite a motivo della sua pietà, vale a dire timore di Dio e sottomissione riverenziale nei confronti del Padre (Ebr. 5:7). La sua morte e assunzione in cielo rende possibile che altri offrano, per mezzo suo, l'adorazione e il culto che gli è gradito "con riverenza e timore" (Ebr. 12:28).

L'empietà (gr. *asebeia*) attira l'ira di Dio, perché porta a sopprimere la verità riguardante Dio, ad adorare le cose create anziché il creatore, e a scegliere rapporti e comportamenti iniqui (Rom. 1: 18–25; I Tim. 1:9–11). Si tratta di una condizione da cui possiamo essere strappati soltanto confidando in "colui che giustifica l'empio" (Rom. 4: 5; *cfr.* 5:6; Tito 2:11–14).

Nelle Epistole Pastorali si accenna più spesso alla pietà, perché Paolo usa il termine anche per controbatterne l'uso fraudolento fatto da falsi insegnanti (I Tim. 6:3–10; II Tim. 3:4–5). Nel suo senso positivo essa indica una vita che onora Dio, che scaturisce da una vera conoscenza di Dio e dalla sua grazia manifestata in Gesù Cristo (I Tim. 3:16; 4:7–10; II Tim. 3:10–12; Tito 1:1; 2:11–14). Un'autentica devozione a Dio trasforma rapporti e comportamento in ogni contesto.

Bibliografia. P.H. Towner, "The Goal of our Instruction", *JSOT*, 1989, pp. 147–154; J.J. Wainwright, "*Eusebeia*: Syncretism or Conservative Contextualisation?" *EQ* 65:3, 1993, pp. 211–224, **in it.** *GLNT*, 4:473ss, 8:1367ss., 11:1441ss.; W. Mundle e W. Günther, *DCBNT*, pp. 1294–1299. (D.G. Peterson)

2. Termine usato in I Timoteo 3:16 e 5:4 (gr. e Nardoni), a proposito del prendersi cura di una madre o di una nonna vedova (*cfr.* il lat. *pietas*). Il verbo *eusebeō* è il greco ordinario per esprimere atti di adorazione religiosa (così in Atti 17:23, gr.). Secondo Paolo la cura verso le vedove faceva parte del dovere religioso del cristiano. Questo è comprensibile alla luce del quinto comandamento, e del fatto che in tal modo il cristiano solleva la chiesa dalla responsabilità di sostenere le vedove con famiglia.

L'*eusebia* cristiana è frutto del dono divino di un nuovo principio interiore di vita e di potenza (II Pie. 1:3; II Tim. 3:5), che a sua volta è conferito con e mediante il responso di fede del peccatore al dono della verità salvifica (I Tim. 3:16: il "mistero", "il segreto rivelato", dal quale scaturisce la "pietà" è il messaggio del vangelo del Cristo incarnato che regna sovrano). Appartiene alla natura della verità del vangelo che esso sia "conforme alla pietà" (I Tim. 6:3; Tito 1:1), cioè, la pietà è la naturale e necessaria conseguenza dell'aver ricevuto il vangelo, così come l'empietà è la dimostrazione di non averlo ricevuto affatto (*cfr.* II Tim. 3:2–8; Tito 1:16; II Pie. 2:19–22). Ogni sedicente insegnamento evangelico dovrebbe esse-

re esaminato chiedendosi se porta alla pietà, cioè se promuove un'adeguata osservanza di ciò che Dio esige, e se evidenzia il dono del rinnovamento in Cristo senza il quale la pietà non è prodotta (II Tim. 3:5–8).

La pietà che la Bibbia inculca è vista da diverse angolazioni complementari. L'AT la definisce timore di Dio, o del SIGNORE (più di 30 volte), mostrando quindi che la vera pietà è radicata in un atteggiamento di riverenza, sottomissione e ubbidienza nei confronti di Dio. Il NT la chiama "ubbidienza della fede", "alla buona notizia" (Rom. 1:5; 10:16; 16:26) o "alla verità" (Gal. 5:7; *cfr.* II Tess. 1:8; I Piet. 1:22; *cfr.* Rom. 6:16), qualificando la pietà come una risposta alla rivelazione. Da un altro punto di vista, il NT la identifica come il mantenersi fedeli in una condizione di separazione dal mondo e di consacrazione a Dio, definendola semplicemente santità (*hagiasmos*, *hagiōsynē*: I Tess. 3:13; 4:3; Ebr. 12:14; II Cor. 7:1; I Tess. 3:13). Cristo insegnò che l'"opera di Dio", il singolo requisito divino nel quale sono comprese tutte le "singole opere di Dio", è la fede in lui (Giov. 6:28–29); e che la pietà cristiana è semplicemente un vivere seconda questa fede. Di conseguenza, Giovanni definisce la pietà che Dio ordina e gradisce, ponendo l'enfasi sulle sue caratteristiche più essenziali e peculiari: la fede in Cristo e l'amore verso i fratelli (I Giov. 3:22–24)

Un'analisi completa della pietà del NT deve comprendere l'espressione pratica della fede in una vita di ravvedimento, di resistenza alla tentazione e al peccato; nella consuetudine alla preghiera, al ringraziamento e all'osservanza rispettosa della Cena del Signore; nel coltivare la speranza, l'amore, la generosità, la gioia, l'autocontrollo, la paziente sopportazione e la contentezza; nella ricerca dell'onestà, della rettitudine e del bene degli altri in tutte le relazioni umane; nel rispetto dell'autorità che Dio ha costituita nella chiesa, nello stato e nella famiglia. Tutte queste attitudini e pratiche sono richieste da Dio e lo glorificano.

Bibliografia. *BAGD*; *MM*; Richard Baxter, *A Christian Directory* (*Practical Works*), 1830, 1–5; 1838, 1), **in it.** W. Foerster, *GLNT* 11:1458–1486; W. Mundle, W. Gunther, *DCBNT* pp. 1293–1298; *DIB*, *s.v.* "Misericordia", pp. 890–892. (J.I. Packer)

*Santità; *Timore

PIETRA

Le parole bibliche principali sono l'ebr. *'eḇen* e il gr. *lithos* e *akrogōnaios* ("pietra angolare"). Il termine comune "pietra" è utilizzato nella Bibbia con una varietà di riferimenti. Le pietre piccole erano utilizzate come arma (I Sam. 17:40), come mezzo per attaccare, ed erano usate anche per un'esecuzione (Num. 35:17; *cfr.* Giov. 8: 59; Atti 7:58–59); costituivano una comoda misura di peso (Lev. 19:36, dove *'eḇen* è tradotto anche in questo senso) e, se affilate, erano impiegate come coltelli (Es. 4:25). Le pietre più grandi erano usate per ricoprire i pozzi (Gen. 29:2), per turare l'apertura delle caverne (Gios. 10:18) e dei sepolcri (Matt. 27:60), per segnare un confine (II Sam. 20:8), come memoriale (Gios. 4:20-24) e come colonna oppure come altare, con precise associazioni religiose (Gen. 28:18; Deut. 27: 5). Naturalmente, le pietre erano anche materia prima per l'edilizia.

Spesso nella Bibbia il vocabolo "pietra" è usato anche in senso figurato. Degna di nota nel NT è l'immagine della "pietra" usata per descrivere la persona di Gesù. Nei Vangeli sinottici, per esempio, la parabola dei vignaioli (Mar. 12.1 e paralleli) è seguita dalla citazione da parte di Gesù del Salmo 118:22, che l'applica ovviamente a se stesso ("la pietra che i costruttori avevano disprezzata è divenuta la pietra angolare"). Questo riferimento dà un'idea chiara della auto–comprensione che Gesù aveva di sé. In questo salmo il significato di "pietra angolare" (LXX *eis kephalēn gōnias*) è "pietra che completa la costruzione" o "pietra per cimasa", ossia, la pietra scelta con attenzione e resa perfetta, destinata a completare una costruzione (*cfr.* Zacc. 4:7). Probabilmente qui il riferimento immediato era a Israele stesso, rifiutato dagli uomini, ma scelto da Dio. Il vero significato del brano nel contesto neotestamentario è reso abbondantemente chiaro dalla citazione da parte di Pietro del Salmo 118:22 con riferimento a Gesù nel discorso tenuto davanti al tribunale giudaico a Gerusalemme (Atti 4:11). Dio ha difeso colui che è stato rigettato dai giudei e lo ha innalzato a capo dell'Israele rinnovato. Nell'*Epistola di Barnaba* (6:4) queste parole sono citate direttamente dalla LXX (Sal. 118), anche in questo caso applicate a Cristo.

Nell'AT le uniche occorrenze delle parole "pietra angolare" si trovano in Giobbe 38:6 (LXX *lithos gōnaios*) e in Isaia 28:16 (LXX, *akrogōnaios*), entrambe in senso figurato (*cfr.* Sal. 114:12). Ma diversamente da "pietra angolare", la pietra di cui si parla in questi brani sembra essere parte delle fondamenta di un edificio di cui essa porta il peso. Questo evidentemente è il significato di *akrogōnaios* in I Pietro 2:6, dove lo scrittore cita lo stesso Isaia 28:16. Ora Cristo è la pietra angolare della chiesa, che si trova nella Sion celeste (*cfr.* Ef. 2:20, dove è usato il medesimo sostantivo greco, e I Cor. 3:11). Al v. 7 di I Pietro capitolo 2, invece, lo scrittore prosegue citando Sal-

mo 118:22 (*cfr.* I Pie. 2:4); perciò egli ci dà la verità complementare secondo la quale Cristo è anche il *capo* della chiesa, innalzato da Dio Padre a quella posizione di esaltazione. Anche i credenti prenderanno parte a questo innalzamento. Il fatto che al v. 8 lo scrittore usi ***lithos*** con riferimento all'inciampo, fa pensare a una confusione di immagini, nonostante sia possibile, come fa notare J.Y. Campbell (*TWBR*, p. 53), che una pietra nell'angolo delle fondamenta di un edificio possa costituire anche una pietra d'inciampo (*cfr.* inoltre Rom. 9: 32–33). Nel medesimo brano Cristo è descritto (v. 4) come "pietra vivente" (***lithon zōnta***), vivente e largitore di vita a coloro che, in quanto credenti, sono incorporati in lui ed edificati come ***lithoi zōntes*** nell'edificio spirituale della sua chiesa al fine di adorare (v. 5) e testimoniare (v. 9).

Bibliografia. J.R. Harris, *Testimonies*, 1, 1916, pp. 26–32; S.H. Hooke, "The Corner Stone of Scripture", *The Siege Perilous*, 1956, pp. 235–249; F.F. Bruce, "The Corner Stone", *ExpT* 84, 1972–3, pp. 231–235, **in it.** J. Jeremias *GLNT* 46:725–754; W. Mundle, H.G. Link, E. Tiedtke., *DCBNT*, pp. 1300–1304; *DIB*, pp. 1095–1096; (S.S. Smalley)

*Lapidare; *Mattone; *Pietra angolare

PIETRA ANGOLARE

I riferimenti a questo termine nel NT traggono il loro significato da tre brani dell'AT. Il primo è Salmo 118:22, dove la pietra disprezzata dai costruttori è divenuta "la pietra angolare" (ebr. ***rō'š pinnâ***, LXX ***kephalē gōnias***). Nel suo contesto originale questo brano esprimeva la gioia del salmista per il fatto di essere stato vendicato sui suoi nemici che lo avevano disprezzato ma, all'interno del quadro liturgico della festa dei Tabernacoli, esso assunse il significato di una liberazione nazionale piuttosto che personale. Nella esegesi rabbinica gli venne attribuita un'interpretazione messianica che preparò la strada al suo utilizzo da parte di Cristo stesso (Matt. 21:42; Mar. 12:10 e Luca 20:17). Anche Pietro fece uso di questo testo in Atti 4:11 e I Pietro 2:7, per illustrare il rifiuto del Messia da parte dei giudei e la sua esaltazione da parte di Dio che lo ha reso capo della chiesa. Il termine "pietra angolare" può indicare una di quelle grandi pietre vicine alle fondamenta di una costruzione che in ragione della loro dimensione tenevano unite due o tre file di pietre, ma è più probabile che si riferisca alla pietra posta a completamento di un arco oppure quella posta sul vertice più estremo della costruzione (così Jeremias). Quest'idea si trova in Efesini 2:20 (gr. ***arkrogōniaiou***, alcuni MSS. ***lithou***), dove Paolo presenta l'immagine delle pietre che costituiscono un nuovo tempio tenute insieme da Cristo il quale, come pietra angolare, conferisce alla costruzione completezza e unità. Cristo è altrove presentato come colui che costituisce il *fondamento della chiesa, ma in Efesini 2:20 questa analogia è capovolta, attribuendo alla prima generazione degli apostoli e ai profeti il ruolo di fondamento, mentre Cristo è posto all'apice, per completare tutto l'edificio.

Il secondo brano (Is. 28:16) si riferiva forse in origine a quell'enorme opera rappresentata dal tempio, simbolo della presenza vivente del Signore tra il suo popolo, un'opera solida, ferma e affidabile. La contrapposizione in Isaia del termine "fondamento" a "pietra angolare" suggerisce o identità o somiglianza di significato, ma nel NT, in Romani 9:33 e in I Pietro 2:6, la fusione tra questo e il terzo brano veterotestamentario (Is. 8:14) indebolisce tale associazione, ponendo l'enfasi su Cristo come *pietra d'inciampo per coloro che non hanno fede, ma fonte di certezza per coloro che credono in lui.

Bibliografia. S.H. Hooke, "The Corner-Stone of Scripture", in *The Siege Perilous*, 1956, pp. 235–249; F.F. Bruce, "The Corner Stone", *ExpT* 84, 1972–3, pp. 231–235, **in it.** *DIB*, p. 1097. (J.B. Taylor)

*Gesù Cristo, titoli; *Messia

PIETRE DI CALCE

Espressione usata una volta nell'AT (Is. 27:9) come figura di ciò che deve essere fatto agli altari idolatri al fine di ottenere perdono ed espiazione. Dovevano essere "polverizzati" come se fossero fatti di gesso o di calcare. (T.C. Mitchell)

*Altare

PIETRA DI CONFINE

Canaan fu divisa tra le tribù israelite, e a ogni famiglia era assegnato un pezzo di terra che serviva alla sua sopravvivenza. Esso sarebbe passato di padre in figlio, o per lo meno sarebbe stato mantenuto all'interno della tribù (Num. 27:1–11; 36) da cui era, teoricamente, inalienabile (si veda la storia di Nabot, I Re 21). Inevitabilmente, molti persero la loro terra per debiti, così che la condizione in cui ogni capofamiglia avrebbe posseduto il suo appezzamento, risultò essere un ideale (Zacc. 3:10). I confini erano delimitati da pilastri di pietra o tumuli di sassi. (A Babilonia l'ampiezza di importanti possedimenti era registrata tramite pietre incise, chiamate in babilonese ***kudurru***, *ANEP*, n. 519–522, pratica contemporanea all'insediamento israelita in Canaan). La rimozio-

ne di queste pietre equivaleva a non riconoscere il diritto di un uomo, ed era un atto illegale (Deut. 19:14; 27:17; Prov. 22:28; 23:10). (Per un parallelo egiziano, *cfr. ANET*, p. 422, cap. 6). Era considerato un segno di tempi malvagi il momento in cui gli uomini osavano tanto. (Giob. 24:2; Os. 5: 10). (A.R. Millard)

PIETRA MOABITA

Vedi *Stele di Mesa.

PIETRO

I. Prime informazioni

Il nome originale di Pietro era a quanto pare l'ebraico Simeone (Atti 15:14; II Pie. 1:1); forse, come molti giudei, egli adottò "Simone", comune nel NT, come nome greco dal suono simile. Suo padre si chiamava Giona (Matt. 16:17). Era sposato (Mar. 1:30) e durante il suo apostolato, era accompagnato dalla moglie (I Cor. 9:5). Secondo il quarto Vangelo la città di *Betsaida, prevalentemente greca, era la sua città natia (Giov. 1:44), ma aveva anche una casa a Capernaum in Galilea (Mar. 1:21–31). Entrambe le località erano sulla riva del lago, dove Pietro lavorava come pescatore, fatto questo che lo poneva a contatto con i gentili (il nome di suo fratello, Andrea, è greco). Simone parlava aramaico con un forte accento del nord della Galilea (Mar. 14:70), e condivideva la devozione e la cultura religiosa della sua gente (*cfr.* Atti 10:14). Sebbene non fosse istruito nella tradizione farisaica (Atti 4:13) la scuola della sinagoga gli aveva assicurato un'istruzione di base e un'alfabetizzazione fondate sulla legge. È probabile che Pietro fosse stato influenzato dal movimento di Giovanni Battista (*cfr.* Atti 1: 22): suo fratello Andrea era un discepolo di Giovanni (Giov. 1:39–40).

II. La chiamata

Il quarto Vangelo descrive un periodo dell'attività di Cristo antecedente all'inizio del ministero in Galilea, quando Pietro ebbe il primo contatto con lui; era stato presentato da Andrea (Giov. 1: 41). Questo rende più comprensibile la sua risposta alla chiamata successiva, avvenuta sulla riva del lago di Galilea nel contesto della chiamata del gruppo ristretto dei Dodici (Mar. 1:16–19).

Fu in qualità di discepolo che Simone ricevette il suo nuovo nome, l'aramaico *Kepha* ("Cefa"), "roccia" o "pietra" (I Cor. 1:12; 15:5; Gal. 2: 9), che di solito appare nel NT nella forma greca *Petros*. Secondo Giovanni 1:42, Gesù gli conferì questo titolo (precedentemente sconosciuto come nome personale) in occasione del loro primo incontro. L'abituale nome usato dall'apostolo Giovanni è "Simon Pietro". Nel Vangelo di Marco è chiamato Simone fino a 3:16, e in seguito quasi sempre Pietro. Niente suggerisce che le solenni parole di Matteo 16:18 rappresentassero il primo conferimento del nome.

III. Pietro nel ministero di Gesù

Pietro era fra i primi discepoli chiamati, si trova sempre primo nell'elenco dei discepoli ed era anche uno dei tre che formavano la cerchia intima del Maestro (Mar. 5:37; 9:2; 14:33; *cfr.* 13:3). La sua devozione spontanea è descritta frequentemente (*cfr.* Matt. 14:28; Mar. 14:29; Luca 5:8; Giov. 21:7), ed egli funge da portavoce dei Dodici (Matt. 15:15; 18:21; Mar. 1:26–27; 8:29; 9:5; 10: 28; 11:21; 14:29–33; Luca 5:5; 12:41). Nella crisi avvenuta a Cesarea di Filippo fu lui a rappresentare l'intero gruppo: infatti, la domanda era stata rivolta a tutti loro (Mar. 8:27, 29), e tutti sono inclusi nello sguardo che accompagna il rimprovero successivo (8:33).

Per interpretare Marco 9:1 in modo soddisfacente bisogna considerare la trasfigurazione evento intimamente legato alla confessione apostolica che la precede. Essa lasciò un'impressione permanente in Pietro: l'interpretazione più naturale di II Pietro 1:16–18 lega questo brano alla trasfigurazione. I libri apocrifi, *Apocalisse di Pietro* e *Atti di Pietro* (*Apocrifi del NT) mostrano che i loro autori collegavano a Pietro la predicazione su questo soggetto.

In un certa misura, anche l'esagerata millanteria di Marco 14:29–31 è rappresentativa del sentimento dei discepoli; e, quanto più forti sono le affermazioni di lealtà di Pietro, tanto più clamoroso appare il suo rinnegamento (Mar. 14:66–71). Egli è, tuttavia, il destinatario speciale del messaggio della risurrezione (Mar. 16:7), ed ebbe il privilegio di vedere un'apparizione personale del Signore risorto (Luca 24:34, I Cor. 15:5).

IV. L'incarico a Pietro

Matteo 16:18–19 è uno dei brani più discussi del NT. Il rifiuto di riconoscere l'autenticità del detto contenuto nel v. 18 è arbitrario e generalmente basato su presupposti dogmatici (a volte il presupposto che Gesù non ebbe mai l'intenzione di fondare la chiesa). Altri hanno sostenuto che il detto sia autentico ma collocato in modo diverso. Stauffer lo considererebbe come un mandato conferito dopo la risurrezione, come quello di Giovanni 21: 15; Cullmann lo collocherebbe nel contesto della passione, analogo a quello di Luca 22:31–32. Si-

mili ricostruzioni non tengono conto del carattere distintivo di Matteo 16:18–19, che consiste in una benedizione e una promessa mentre gli altri brani sono imperativi. Non bisogna per forza sottovalutare il resoconto di Marco del dialogo di Cesarea di Filippo, dove l'attenzione è sull'incapacità dei discepoli a comprendere la natura della messianicità appena confessata, per riconoscere che il detto della "pietra" nasce proprio nel contesto della confessione.

Non c'è ancora unanimità nell'interpretazione del brano. Il suggerimento che "pietra" nasca da un fraintendimento della forma vocativa di "Pietro" nell'aramaico (*SB*, 1, p. 732) è troppo banale: il brano ovviamente ha qualcosa a che fare con il significato del nome Pietro, che varie fonti del Vangelo dimostrano essere stato solennemente conferito da Gesù. Fin dai primi secoli sono state sostenute due interpretazioni principali, con molte varianti:

1. La pietra è ciò che Pietro ha espresso: o si tratta della sua fede personale, o della confessione della messianicità di Gesù. Questa è un'interpretazione molta antica (*cfr.* Origene: "Pietra significa ogni discepolo di Cristo") e ha il grande merito di prendere sul serio il contesto di Matteo e di mettere in rilievo (come fa Marco 8 in maniera diversa) l'immenso significato della confessione di Cesarea. In prospettiva storica dovremmo probabilmente considerare la pietra non semplicemente come la fede in Cristo, ma come la confessione apostolica a proposito di Cristo, attestata altrove come fondamento della chiesa (*cfr.* Ef. 2:20). Il detto della "pietra" tocca il centro del ruolo apostolico e Pietro, primo tra gli *apostoli, porta un nome che proclama questo fondamento. Il fatto che la sua stessa fede e comprensione non siano ancora esemplari è irrilevante: la chiesa sarà edificata sulla confessione degli apostoli.

2. La pietra è Pietro stesso. Quest'interpretazione è attestata quasi altrettanto presto quanto la prima, perché Tertulliano e il vescovo contro il quale egli inveì in *De Pudicizia* (fosse egli di Roma o di Cartagine), lo danno per scontato, anche se con sfumature diverse. La forza di questa interpretazione sta nel fatto che Matteo 16:19 è al singolare, e deve essere stato rivolto direttamente a Pietro anche se, come Origene, deduciamo che possedere la fede e le virtù di Pietro significa anche possedere le chiavi di Pietro. Lo si potrebbe anche confrontare con il Midrash su Isaia 51:1. Quando Dio guardò Abraamo che doveva comparire sulla scena, disse: "Ecco, ho trovato una roccia sulla quale io posso edificare e fondare il mondo. Perciò chiamò Abramo una roccia" (*SB*, 1, p. 733).

Molti interpreti protestanti, fra cui in particolare Cullmann, sostengono la seconda ipotesi; ma forse è significativo che egli separi il detto dal suo contesto in Matteo. Ma ci sono motivi migliori per vederlo là dove Matteo lo colloca, piuttosto che considerarlo un detto isolato di Gesù.

Occorre sottolineare che l'esegesi di questo punto non ha niente a che vedere con le rivendicazioni del diritto di supremazia della chiesa romana o del suo vescovo. Sono state circostanze storiche a legare le due cose. Anche se si potesse dimostrare che i vescovi romani siano in qualche modo i successori di Pietro (ipotesi non sostenibile), il brano non ammette assolutamente il concetto di successione. Si riferisce al porre il fondamento della chiesa, cosa questa irripetibile.

Le parole che seguono sulle chiavi del regno dovrebbero essere contrapposte a Matteo 23:13. I farisei, nonostante tutta la loro propaganda missionaria, chiusero il regno: Pietro riconoscendo il Figlio che è sopra la casa e che ne tiene le chiavi (*cfr.* Apoc. 1:18; 3:7; 21:25), trova che esse vengono consegnate a lui (*cfr.* Is. 22:22) per aprire il regno. (*potere delle chiavi) Il "legare e sciogliere", frase per la quale esistono paralleli rabbinici illuminanti, qui è rivolto a Pietro, ma altrove è attribuito a tutti gli apostoli (*cfr.* Matt. 18:18). "L'apostolo, nel regno futuro, sarebbe stato come un grande scriba o Rabbi, che avrebbe proferito sentenze non sulla base della legge giudaica, bensì sull'insegnamento di Gesù che adempì questa legge" (A.H. McNeile, *in loc.*).

Tuttavia, non c'è dubbio che qui e altrove venga ascritto a Pietro un primato tra gli apostoli. Luca 22:31–34 dimostra la posizione strategica di Pietro vista sia da parte del Signore, sia da parte del diavolo e, in piena coscienza del rinnegamento imminente, sottolinea la sua funzione pastorale futura. Il Signore risorto rafforza quest'incarico (Giov. 21:15–19) ma, sempre il quarto Vangelo, attesta anche la particolare relazione dell'apostolo Giovanni con Cristo (13:23–26; 21:20–24).

V. Pietro nella chiesa apostolica

Gli Atti mostrano l'espletamento dell'incarico. Prima della Pentecoste è Pietro ad assumere la guida del gruppo (Atti 1:15–22); in seguito, è lui il predicatore principale (2:14–40; 3:12–26), il portavoce davanti alle autorità giudaiche (4:8–12) e colui che amministra la disciplina (5:3–4). Sebbene la chiesa nel suo insieme facesse una profonda impressione sulla comunità giudaica, fu in particolare a Pietro che vennero attribuiti poteri soprannaturali (5:15). A Samaria, il primo campo missionario della chiesa, Pietro, insieme con Giovanni, esercitò la stessa autorità. Inoltre, in modo

speciale e con mezzi inconfondibilmente provvidenziali, egli fu il primo apostolo a essere associato alla missione tra i gentili (10:1–48; *cfr.* 15:7–11). Ciò attirò su di lui la critica della chiesa giudaica (11:2–18). Galati 2:11–14 offre uno squarcio della visita di Pietro ad Antiochia, la prima chiesa con una componente significativa di ex pagani. Qui egli mangiò con i gentili convertiti e per questo incontrò una tale opposizione da parte dei giudeo-cristiani da farlo indietreggiare da tale posizione. Questo voltafaccia fu denunciato energicamente da Paolo; ma non c'è traccia di alcuna differenza teologica fra di loro, e l'ammonimento di Paolo è piuttosto sull'incompatibilità della pratica di Pietro con la sua stessa dottrina. Esiste una vecchia teoria (rivista da S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951) secondo cui ci sarebbe stata una persistente rivalità tra Paolo e Pietro, ma essa trova scarso fondamento nei documenti.

Nonostante questo episodio, la missione ai gentili non aveva sostenitore più convinto di Pietro. Il vangelo di Paolo aveva il medesimo contenuto del suo, nonostante gli stili diversi: i discorsi di Pietro in Atti, il vangelo di Marco e la I Pietro presentano la stessa teologia della croce, radicata nel concetto di Cristo come Servo sofferente. Pietro era pronto a dare la mano in segno di comunione, riconoscendo la propria missione nei confronti dei giudei e quella di Paolo ai gentili come parte dello stesso ministero (Gal. 2:7–10); inoltre, al Concilio di Gerusalemme, Pietro è il primo a favorire la piena accoglienza dei gentili per la sola fede (Atti 15:7–11).

È difficile tracciare la carriera di Pietro dopo la morte di Stefano. I riferimenti ai suoi movimenti a Ioppe, Cesarea e altrove suggeriscono che avesse intrapreso l'opera missionaria in Giudea e nelle zone limitrofe (presumibilmente lasciando Giacomo nel ruolo di guida a Gerusalemme). Fu imprigionato a Gerusalemme e, dopo la sua liberazione miracolosa, partì per "un altro luogo" (Atti 12:17). I tentativi di identificare questo luogo sono vani. Sappiamo che è stato ad Antiochia (Galati 2:11); è possibile che abbia visitato Corinto, sebbene forse non per molto tempo (I Cor. 1:12). Aveva uno stretto legame con i cristiani nel nord dell'Asia minore (I Pie. 1:1), e forse la proibizione all'ingresso di Paolo in Bitinia (Atti 16:7) fu dovuta al fatto che Pietro operava lì.

È stato messo in dubbio un soggiorno di Pietro a Roma, ma su basi insufficienti. È quasi sicuro che la I Pietro sia stata scritta da Roma (I Pie. 5:13; *Pietro, Prima epistola). Essa contiene elementi che fanno pensare a un'origine precedente alla persecuzione neroniana o durante la stessa, e *I Clemente* 5 fa capire che Pietro morì, come Paolo, in questo evento. I dubbi sull'interpretazione di I Clemente (*cfr.* M. Smith, *NTS* 9, 1960, pp. 86ss.) trovano poco sostegno. Però l'ipotesi di Cullmann, basata sul contesto in *I Clemente* e sugli accenni di Paolo in Filippesi riguardo alle tensioni nella chiesa di Roma, è degna di seria considerazione. Cullmann suggerisce che Pietro, forse su richiesta di Paolo, fosse giunto proprio per sanare la rottura e che i dissidi tra i cristiani condussero alla morte di entrambi. Il racconto del suo martirio e della crocifissione a testa in giù contenuti nel libro apocrifo "Atti di Pietro" (*cfr.* Giov. 21:18–19), non può essere considerato attendibile, sebbene quest'opera (*apocrifi del NT) possa conservare tradizioni valide. Sicuramente questi "Atti", come le altre testimonianze del II secolo, pongono l'enfasi sulla collaborazione tra gli apostoli a Roma. Gli scavi eseguiti a Roma sotto l'attuale basilica di San Pietro hanno rivelato un antico culto di Pietro (*cfr.* Eusebio *Hist. Eccl.* 2.25). Non è prudente stabilirvi sopra delle certezze.

Bibliografia. O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 2 1962, tr. it. parz., Bologna, 1968; JEH 7, 1956, pp. 238f. (riguardante gli scavi); J. Toynbee e J Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, 1956; H. Chadwick, *JTS n. s.* 8, 1957, pp. 31ss.; O. Karrer, *Peter and the Church*, 1963; R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann, a cura di, *Peter in the New Testament*, 1973, tr. it. Roma, 1988; C.P. Thiede, *Simon Peter*, 1986, tr. it. Roma, 1999; K.B. Quast, *Peter and the Beloved Disciple*, 1989; P. Perkis, *Peter*, 1994; *BAICS* 6, **in it.** F. Salvoni, *Pietro fu il primo Papa?*, Chiesa di Cristo, Verona, 1963; F. Salvoni, *Da Pietro al Papato*, Lanterna, Genova, 1970; V. Subilia, *Tu sei Pietro. L'enigma del fondamento biblico del Papato*, Claudiana, Torino, 1978; S. Cipriani, *La figura di Pietro nel Nuovo Testamento*, Ancora, Milano, 2006; G. Miegge, C. Papini, *Pietro a Roma*, Claudiana, Torino 2006; M. Goulder, *Le due missioni: Pietro e Paolo*, Claudiana, Torino, 2006. (A.F. Walls)

*Apostolo; *Legare e sciogliere; *Paolo; *Potere delle chiavi

PIETRO, PRIMA EPISTOLA

La lettera, è scritta a nome dell'apostolo, il cui ruolo e la cui espressione particolare sono accennati con modesta in 5:1. In 5:12 a Silvano è riconosciuto un un ruolo importante per quanto concerne la lettera; si tratta quasi sicuramente del *Sila citato in Atti. L'indirizzo della lettera (1:1) è il più ampio di tutto il NT: ai cristiani di cin-

que province (di cui la Bitinia e il Ponto avevano un'unica amministrazione).

I. Sommario dei contenuti

a) *Indirizzo e saluti* (1:1–2)
In forma trinitaria, e collegati all'opera di salvezza.

b) *Ringraziamento* (1:3–12)
Nella forma di *berakhah*, benedizione resa a Dio, per i privilegi della salvezza, e con un riferimento alla sofferenza presente (*cfr.* con i ringraziamenti di Paolo).

c) *Le conseguenze della salvezza* (1:13—2:10)
Lo scopo di Dio per il suo popolo: la natura della redenzione e la chiamata dei redenti a temere Dio e ad amarsi a vicenda, ossia i privilegi di appartenere al popolo di Dio. La sezione include la chiamata a "sbarazzarsi" delle caratteristiche della vecchia vita.

d) *Relazioni cristiane* (2:11—3:12)
Appello a comportarsi appropriatamente tra i gentili: accurata sottomissione alle autorità legalmente costituite; i doveri degli schiavi, che servono sotto buoni o cattivi padroni, seguendo l'esempio di Cristo; i doveri di mogli e mariti; la chiamata all'unità; amore, mansuetudine e umiltà con riferimento al Salmo 34.

e) *La sofferenza e la volontà di Dio* (3:13–22)
Essere pronti a soffrire l'ingiustizia: la sofferenza di Cristo e il suo esito fruttuoso e trionfante.

f) *Vivere in santità* (4:1–11)
Include una chiamata a vegliare; la sezione si conclude con una dossologia.

g) *La prova del fuoco* (4:12–19)
Improvviso ritorno al tema della sofferenza imminente: le benedizioni da essa prodotte; la gloria di soffrire per il nome di Cristo; il giudizio futuro.

h) *Discorso agli anziani* (5:1–4)

i) *Raccomandazioni generali e benedizione* (5:5–11)
Un rinnovato appello a vigilare e a resistere al maligno.

j) *Comunicazioni personali e saluti* (5:12–14)

II. Testimonianze esterne

L'uso di I Pietro nella chiesa primitiva è ben attestato, quanto quello delle altre epistole. Eusebio dice che "gli antichi anziani" ne facevano libero uso (*Hist. Eccl.* 3.3); alcuni hanno rinvenuto echi negli scritti di Clemente di Roma (96 d.C. *ca.*), ed echi più sostanziali nelle lettere di Ignazio e nelle opere extra–canoniche: *Pastore di Erma* ed *Epistola di Barnaba*, tutte risalenti alla prima parte del II secolo ma provenienti da diverse parti. Ne faceva uso sia Policarpo (il cui battesimo viene fatto risalire addirittura al 69 d.C.) sia Papia, anch'egli della generazione post–apostolica (Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.39). Ci sono riscontri nel cosiddetto *Vangelo di verità*, che sembra servirsi dei libri ritenuti autorevoli a Roma intorno al 140 d.C. (*Apocrifi del NT). Sembra che dall'ultima parte del II secolo in poi sia stata universalmente conosciuta e letta, perlomeno nella chiesa di lingua greca. Vi sono meno accenni a essa negli scrittori latini. Non vi si fa cenno (forse per sbaglio, *cfr.* T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentichlen Kanons*, 2. 1, 1890, pp. 105ss., 142), nel Canone muratoriano. All'epoca di Eusebio non si sollevava più alcun dubbio sulla sua autenticità, sebbene altri scritti che recano il nome di Pietro avessero a lungo suscitato dibattiti (*Hist. Eccl.* 3.3). Ovviamente l'epistola ebbe una considerevole influenza sul pensiero e sul modo di esprimersi dei primi cristiani, e nulla fa pensare che fosse mai stata attribuita ad altri se non Pietro. Coloro che ne hanno messo in dubbio l'autenticità si sono trovati costretti, a motivo della sua diffusa attestazione, a ipotizzare che circolasse come opera anonima.

Si è ipotizzata una data intorno a 100–111 d.C. per i brani riguardanti la persecuzione. Ma ciò ha senso soltanto se viene rifiutata la paternità tradizionale, e in ogni caso è un'interpretazione problematica di questi brani (si veda la sezione **V.** sotto). Inoltre vale la pena di ricordare che Policarpo e Papia, entrambi dell'Asia, all'epoca erano già uomini maturi.

III. Luogo in cui fu scritta

La lettera trasmette i saluti della chiesa "in Babilonia" (5:13). Che si tratti della Babilonia mesopotamica è improbabile: sarebbe stata più che una coincidenza che anche Marco e Silvano, colleghi di Paolo di vecchia data, si trovassero laggiù. È ancora meno probabile che si tratti della Babilonia sul Nilo (una base militare). È molto più verosimile che, come in Apocalisse 14:8; 17:5, Babilonia stia a indicare Roma. L'AT l'aveva usata come simbolo della prosperità pagana (*cfr.* Is. 14); perciò sono inutili le teorie secondo cui essa sarebbe un'allegoria "del mondo", o un crittogramma per motivi di sicurezza. Ci sono motivi per credere che Pietro si trovasse a Roma, e così si spiegherebbe anche la presenza di Marco e Silvano nel luogo in cui si trovava Pietro.

IV. Stile e linguaggio

Il greco dell'epistola è buono e ritmico, con uno stile modesto che però evidenzia una certa grazia. Sono usati in modo efficace semplici accorgimenti retorici, ma ci sono anche peculiarità grammaticali che si possono spiegare ipotizzando un'in-

fluenza semitica. Le citazioni da, e le allusioni all'AT, seguono quasi invariabilmente la LXX così da suggerire una buona familiarità con essa.

Alcuni di questi fattori, e ancor più, l'esagerata sottolineatura del presunto carattere classico della lingua, un tempo hanno fatto escludere qualsiasi attribuzione di paternità a un galileo di lingua aramaica. Però bisogna esaminare più da vicino alcuni di questi presupposti. Il greco era largamente compreso e parlato e costituiva una dinamica culturale vitale in tutto il Vicino Oriente, specialmente nella Galilea del I sec. Lo stesso fratello di Pietro aveva un nome greco, e Pietro certamente si sarebbe trovato a suo agio con tale lingua. Inoltre, la LXX era la Bibbia di gran parte dei primi cristiani, e chiunque era coinvolto nella missione ai gentili avrebbe avuto familiarità con essa, specialmente con i brani chiave usati più frequentemente.

Tuttavia, questi fattori non giustificherebbero una semplice supposizione che Pietro sia responsabile della prosa greca di I Pietro. A questo punto dobbiamo chiederci, in che senso la lettera è scritta "per mezzo di" Silvano (5:12)? Se egli fu semplicemente il portatore, ci si aspetterebbe l'espressione "inviata per mezzo di" (*cfr.* Atti 15:27). Altra letteratura risalente allo stesso periodo attesta che spesso nel mondo antico un segretario godeva di notevole libertà (*cfr.* J.A. Eschlimann, *RB* 53, 1946, pp. 185ss.). Quindi, e con ogni probabilità I Pietro 5:12 sta a indicare l'assistenza data da Silvano nella stesura della lettera, cosa che troverebbe conferma nello stile letterario.

Impariamo dagli Atti che Silvano era un giudeo, cittadino romano, adatto per il delicato incarico di esporre le decisioni del Concilio di Gerusalemme (Atti 15:22–29) e uno zelante operaio nella missione dei gentili (v. 40). Egli è associato a Paolo come co–autore di I e II Tessalonicesi (I Tess. 1:1; II Tess. 1:1). Selwyn ha messo in rilievo i paralleli verbali e le connessioni di pensiero tra queste epistole e la I Pietro (*Commentary*, pp. 369ss., 439ss.), paralleli che meritano una considerazione seria, tenendo conto dei rilievi fatti da B. Rigaux (*Les Epitres aux Thessaloniciens*, 1956, pp. 105ss.) e altri. Uno dei confronti fatti da Selwyn riguarda I Pietro 3:7 e I Tessalonicesi 4: 3–5.

Coloro che rifiutano la paternità petrina considerano il riferimento a Silvano parte del sistema della pseudoepigrafia. Tuttavia, anche se la portata del contributo di Silvano non può essere dimostrata, rimane il fatto che questo metodo era usato nell'antichità e se ne deve tener conto.

V. Lo sfondo storico

I dati principali provengono dai riferimenti alla persecuzione (1:6–7; 3:13–17; 4:12–19; 5:9). Nei primi due brani viene presentata una situazione in cui si affrontano delle prove, e la sofferenza ingiusta è una possibilità reale; gli altri brani considerano imminente una tribolazione violenta, al punto tale che secondo alcuni 4:12–19 risalirebbe a un periodo successivo. I termini usati nei due gruppi di brani sono, comunque, molto simili: in ciascun caso ricorre *peirasmos*, "prova" (1:6 e 4:12); la persecuzione è un motivo per rallegrarsi (1:6; 4:13); viene pronunciata la medesima beatitudine (3:14; 4:14); è affermata la gloria legata al soffrire, facendo il bene o in qualità di cristiani (3:17; 4:16); la sofferenza immeritata dei cristiani è collegata alla volontà di Dio (3:17; 4:14); è richiesta l'ubbidienza all'autorità civile secondo i principi di onestà e di legalità (2:13–17; 4:15), e viene portato l'esempio della sofferenza di Cristo (1:11; 3:18; 4:13). Ai lettori, inoltre, è detto che la prova rovente non dovrebbe stupirli (4:12), infatti già conoscono la sofferenza (*cfr.* 1:6–7). Tutto ciò suggerisce che se il pericolo in 4:12–19 è nuovo, lo è per intensità, non per qualità.

L'antitesi in 4:12–19 tra la sofferenza per aver commesso il male e la sofferenza per il nome di Cristo, è stata paragonata alla situazione descritta in una lettera di Plinio il giovane, governatore della Bitinia e del Ponto dal 110/111 d.C., scritta a Traiano, imperatore dalla mentalità liberale (Plinio, *Ep.* 10.96).

Plinio, messo di fronte a un gran numero di cristiani nella sua provincia, domanda se si deve tener conto di età, sesso o ritrattazione nel prescrivere la punizione; e, inoltre, se il nome di cristiano (*nomen ipsum*) sia ragione sufficiente per la punizione, oppure se la punizione dovesse riguardare i crimini (ritenuti tali) corrispondenti a tale confessione (*flagitia coherentia*).

La sua personale linea di condotta fu di indagare se le persone erano cristiane e assolverli se offrivano sacrifici al genio dell'imperatore; se rifiutavano, erano giustiziati per disubbidienza (*contumacia*). Alcuni fra coloro che offrivano sacrifici affermarono di aver cessato di essere cristiani 20 anni prima; ma non aveva scoperto alcun atto particolarmente riprovevole né in loro, né in due ragazze cristiane (*diaconessa), che sottopose a torture. L'unica loro colpa era di credere a una superstizione piuttosto astrusa. La sua forte azione stava avendo effetto, e stavano ricominciando i riti pagani caduti in disuso.

Traiano (*Ep.* 10.97) in linea generale approva questa linea, ma stabilisce che i cristiani non debbano essere scovati: se essi vengono accusati secondo la legge e rifiutano di abiurare, devono essere puniti.

Plinio, inoltre, asserì che i cristiani giuravano di astenersi da atti criminali (*cfr.* I Pie. 4:15). Tutto questo accadde in una delle province a cui era indirizzata la I Pietro.

Per il tempo precedente l'arrivo di Plinio non abbiamo notizie di una diffusa persecuzione nelle province: i selvaggi massacri perpetrati da Nerone e Domiziano riguardavano i cristiani romani. Pertanto, molti hanno scorto in I Pietro un trattato scritto per l'epoca di Plinio (*p.e.*, J.Knox, *JBL* 72, 1953, pp. 187ss.).

Esistono quattro sostanziali obiezioni a questa tesi.

1. "Il nome" è usato in I Pietro con significato primitivo, non con connotazioni giuridiche romane. Il "nome" di Gesù era immensamente significativo per i cristiani dell'epoca apostolica, e in particolare nei resoconti della predicazione di Pietro a Gerusalemme (*cfr.* Mar. 9:37, 41; 13:13; Luca 21:12; Atti 2:21, 38; 3:6, 16; 4:12, 17–18, 30; 5:28). Anche nei primi tempi della chiesa di Gerusalemme la persecuzione era per "il nome" (Atti 5:41; 9:16; *cfr.* 9:4–5). È questo sicuramente lo sfondo dell'uso del "nome" in I Pietro 4.

2. Quando Plinio parla di *flagitia coherentia* sta indubbiamente pensando alla comune diffamazione secondo cui i cristiani sarebbero stati colpevoli di cannibalismo, incesto e altri orrori durante i loro riti. Egli stava cercando le prove. Ma le esortazioni in I Pietro 4:15–17 non presuppongono nulla di tutto ciò e "immischiarsi nei fatti altrui" certamente non indica un atto criminale.

Il linguaggio di I Pietro non implica necessariamente alcuna azione legale. Si accenna in 2:14; 3: 15–17 al fatto che, nell'ordinaria amministrazione della giustizia, i cristiani non hanno nulla da temere, anche se gli stessi brani indicano che potrebbero occasionalmente trovarsi soggetti a ingiustizie grossolane. In 3:15–17 il pericolo sembra provenire in primo luogo da vicini mal disposti; in 4: 14 è specificamente citato l'insulto e le sofferenze dei lettori sono le stesse di cristiani che si trovano altrove (5:9). La gelosia dei giudei, il dispetto privato, gli interessi commerciali esasperati, la violenza della plebe e le azioni mal giudicate dai magistrati locali, potevano avere effetti negativi. (Atti *passim*; II Cor. 11:23–27; I Tess. 2:14–15; II Tim. 3:11–12; Ebr. 12:4).

La giurisdizione di Plinio si estendeva soltanto alla Bitinia e al Ponto: nulla fa venire pensare a un'applicazione della sua politica in altre zone alle quali è indirizzata la I Pietro. L'azione di Plinio affondava le radici nella politica del passato (*cfr.* Ramsay, *CRE*, pp. 245ss.). Sebbene non sicuro dei dettagli procedurali, egli dà per scontato che essi dovessero essere puniti per *qualcosa*. Plinio non condanna i cristiani per il *nomen ipsum*, ma per *contumacia*. Neppure Traiano gli offre una risposta univoca: non è ancora chiaro se il cristianesimo sia reato o meno. La legge, mantenuta vaga di proposito, metteva i cristiani alla mercé degli informatori.

Tuttavia, non c'è bisogno di guardare all'epoca di Vespasiano o di Domiziano: nulla nel linguaggio di I Pietro richiede una data che vada oltre gli anni 60. Se in 4:12–19 la nota appare particolarmente urgente, la persecuzione neroniana la giustifica ampiamente.

Pare certo che *Pietro soffrì a Roma sotto Nerone, e che "Babilonia" (5:13) indichi tale città. Le province orientali dell'impero tendevano a imitare spontaneamente le azioni imperiali. Apocalisse 2—3 sembra indicare che ciò accadeva durante la persecuzione di Domiziano negli anni 90. Ai primi sentori del movimento anticristiano di Nerone a Roma, che diventò letteralmente una tribolazione infuocata, Pietro aveva ragione di predire un intensificarsi della sofferenza dei suoi fratelli che si trovavano nell'est.

Una data ragionevole per la composizione di I Pietro sarebbe di poco precedente l'avvento della persecuzione di Nerone: dal 63 all'inizio del 64 d.C. (forse dopo che Paolo morì e lasciò i colleghi Silvano e Marco).

VI. L'esperienza personale dell'autore

Vale la pena confrontare I Pietro con le altre parti del NT legate a Pietro: il Vangelo di Marco e i primi discorsi in Atti. Non si tratta semplicemente di connessioni tra I Pietro 2:20–25 e la narrazione della passione in Marco (*cfr.* Selwyn, p. 30). Il Vangelo di Marco, i discorsi di Pietro e la I Pietro, tutti accostano la persona di Cristo al Servo sofferente di Isaia 53; I Pietro e Marco presentano la morte del Signore come un riscatto (*cfr.* Mar. 10:45 con I Pie. 1:18). Altri scritti neotestamentari rispecchiano certamente il contenuto di Isaia 53, ma salta all'occhio quanto questi tre brani basano il loro concetto principale di Cristo su questo brano profetico. I Pietro 2, come Isaia 53, descrive sia il comportamento e le sofferenze del Servo sia il loro significato. Si è scritto molto sulla chiamata in I Pietro a imitare Cristo, ma il pensiero va ben oltre: più ancora di una descrizione della passione e un appello a imitare il Cristo, I Pietro parla di una redenzione che solamente la sofferenza *di Cristo* poteva portare a compimento.

Nei suoi discorsi in Atti Pietro mette lo stesso accento sull'adempimento della profezia che mette nella sua prima lettera (Atti 2:16–21; 11:17; 15: 7–11; I Pie. 1:1, 4–12; 2:3–10). Trovano riscontro anche l'insistenza sulla croce come azione di-

vina preordinata (Atti 2:23; I Pie. 1:20), il rapporto stretto fra la risurrezione e l'esaltazione di Cristo (Atti 2:32–36; I Pie. 1:21); la chiamata al ravvedimento e il battesimo in base alla fede (Atti 2: 38, 40; I Pie. 3: 20–21); la certezza del giudizio da parte di Cristo dei vivi e dei morti (Atti 10:42; I Pie. 4:5); la gioiosa accoglienza della missione dei gentili e delle sue benedizioni (Atti 10:9–48; 11:17; 15:7–11; I Pie. 1:1, 4–12; 2:3–10), il tutto espresso da un punto di vista giudaico. Ci voleva un giudeo con le convinzioni di Pietro per potersi rivolgere ai cristiani gentili come a "eletti che vivono come forestieri dispersi" (1:1, NVR), e per descriverli in termini simili a Israele (2:9–10, nota la modifica di Osea: i lettori non *erano stati mai* un popolo di Dio). Un giudeo era in grado di descrivere il comportamento precedente dei lettori come ciò che piace ai pagani (4:3).

Ancora, sia in I Pietro sia nei discorsi riportati in Atti si respira, come abbiamo visto, un'atmosfera nella quale il "nome" di Gesù significa molto (si veda **V.** sopra). Nel linguaggio di Pietro i dettagli sono densi di significato, *p.e.* l'uso dell'oracolo sulla pietra (Atti 4:10–12; I Pie. 2:6–8) e l'uso di *xylon*, precisamente "legno", per la croce (Atti 5: 30; 10:39; I Pie. 2:24).

I Pietro rispecchia molto da vicino le parole usate dal Signore, non in forma di citazioni formali ma intessute nel discorso (*p.e.* I Pie. 1:16 = Matt. 5:48; 1:17 = Matt. 22:16; 1:18 = Mar. 10:45; 1:22 = Giov. 15:12; 2:19 = Luca 6:32 e Matt. 5:39; 3:9 = Matt. 5:39; 3:14 = Matt. 5:10; 4:11 = Matt. 5:16; 4:13 = Matt. 5:10–12; 4:18 = Matt. 24:22; 5:3 = Matt. 20:25–28; 5:7 = Matt. 6:25–34); altri brani acquisiscono un significato più ricco quando si riconosce Pietro come il loro autore. Sebbene questi abbinamenti non si limitino alla tradizione di Marco, è vero che I Pietro e il Vangelo di Marco espongono il tema della sofferenza e della gloria in modo simile.

Alcuni hanno cercato di rintracciare il passato personale dell'autore nelle sette misteriche asiatiche (si veda R. Pedelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des I Petrusbriefes*, 1911, e *cfr.* Beare), avendo giudicato la lettera stessa troppo blanda nel modo di trattare la vita del Signore per essere opera di uno dei Dodici. Tuttavia, questi sostenitori delle sette misteriche non sono riusciti a sostenere la loro tesi a motivo delle incertezze cronologiche, mentre i paralleli con le tradizioni del Vangelo provenienti dalla Galilea sono molto convincenti. Eloquente è il giudizio di Cullmann, il quale, pur non soffermandosi sulla questione della paternità di I Pietro, si mostra certo che la lettera esemplifica i temi teologici dominanti di Pietro (*Peter*, p.68).

VII. Pietro e il resto del Nuovo Testamento

La teologia di I Pietro corrisponde a quella di Paolo. Ciò non costituisce, come alcuni pensano, un motivo per dubitare della sua autenticità: ci sono buoni motivi per sostenere che il pensiero teologico di Pietro era affine a quello di Paolo e non esistono motivi per pensare che fosse un teologo indipendente. Anche Silvano aveva lavorato per molto tempo con Paolo. Per di più, sebbene la somiglianza sia stretta, l'impostazione e l'espressione della teologia nei termini del Servo non deve nulla a Paolo. Vale la pena notare che K. Lake, il quale caldeggiava una data tardiva a motivo dei brani sulla persecuzione, poteva scrivere: "La semplicità della teologia è forte, e offre un argomento a favore di una data più primitiva" (*EBr*, 11 ed., 21, p. 296) e che F.L. Cross può indicare "quella straordinaria concomitanza fra la fine come cosa futura e il futuro come già presente, da cui partono gli scritti del secondo secolo" (pp. 42–43).

Sono ancora più eccezionali le somiglianze letterarie tra la I Pietro e gli altri scritti del NT, specialmente Romani, Efesini, Ebrei e Giacomo. Tutto questo non può essere casuale: *p.e.*, l'insolita divergenza dalla LXX nella citazione in I Pietro 2:4–8 appare anche in Romani 9:32–33. I problemi di priorità nelle relazioni letterarie sono sempre difficili e raramente permettono di giungere a delle certezze. C.L. Mitton afferma di aver dimostrato la dipendenza di I Pietro da Efesini (*JTS* n.s. 1, 1950, pp. 67ss.). Il significato di questa tesi, se accertata, dipenderà dalla data attribuita a Efesini. Beare asserisce, con meno sostegni, che l'autore di I Pietro deve aver avuto accesso al corpus paolino pubblicato (*The First Epistle of Peter*, 3 ed., p. 219).

Uno sviluppo fruttuoso nella critica letteraria è stato l'attenzione posta ai modelli comuni di insegnamento cristiano che appaiono in differenti scritti neotestamentari (si veda P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, 1946). Si è ricavato un modello di istruzione per neofiti, che molti studiosi, forse in modo troppo categorico, associano al battesimo. Giacomo e I Pietro, come anche Efesini e Colossesi, ricalcano questo modello, che comprendeva, tra l'altro, le seguenti componenti:

1. la chiamata a rinunciare al peccato e ai desideri della vecchia vita pagana (I Pie. 2:1, 11).

2. La chiamata all'umiltà cristiana, alla sottomissione e alla subordinazione del proprio interesse, indirizzato a classi particolari della società (I Pie. 2:11–3:9, considerata parentetica).

3. La chiamata a vegliare e a pregare: due volte in I Pietro (I Pie. 4:7; 5:8).

4. La chiamata a resistere al diavolo (I Pie. 5:8s.).

Molte delle similitudini più forti tra I Pietro e le altre epistole ricorrono proprio in queste sezioni, e sembra probabile che la spiegazione del fenomeno sia da ricercare in forme comuni di istruzione e non nella dipendenza letteraria dall'uno o dall'altro scrittore.

Selwyn è andato oltre, trovando altri modelli comuni attestati in I Pietro, in particolare un insegnamento sulla persecuzione, che considerava la persecuzione un motivo per rallegrarsi, una prova di carattere, un'afflizione necessaria e un segno dell'imminenza del giudizio e della rivendicazione divina: il tutto radicato nelle parole del Signore. Selwyn trova gli stessi modelli in I e II Tessalonicesi, anch'esse associate a Silvano. In comune con gli altri scrittori, egli trova in I Pietro diversi inni e frammenti liturgici (*p.e.* 2:6–10; 3:18–22; e l'uso del Sal. 34 in 3:10–11).

VIII La natura e lo scopo di I Pietro

I Pietro è stato considerato un sermone per il battesimo scritto in forma epistolare. Questa teoria fu ripresa da H. Preisker nel 1951, che vide nella sezione 1:3–4:11 indicazioni di un rito in corso e riferimenti alla pratica battesimale, e dichiarò che l'opera era una liturgia battesimale priva di titoli. L'ipotesi di Preisker era compromessa dallo stile ipercritico, ma questo difetto è stato superato da F.L. Cross che mette in evidenza, con un'abbondanza di illustrazioni provenienti da fonti patristiche e specialmente dalla *Tradizione apostolica* di Ippolito, che I Pietro è stata usata come schema da chi presiedeva l'Eucarestia battesimale della Pasqua: 1:3–12 costituisce la solenne preghiera di apertura del presidente; 1:13–21 l'esortazione indirizzata ai candidati. A questo punto c'è il battesimo, e 1:22–25 dà il benvenuto ai nuovi battezzati: passando a un discorso sui fondamenti della vita santa come sacerdozio regale (2:1–10), un discorso sui doveri cristiani (2:11–4:6) e, in chiusura, istruzioni e una dossologia (4:7–11). Un punto debole della teoria è il fatto che lascia senza spiegazione il brano che inizia in 4:12.

Questa tesi poggia su uno studio minuzioso i cui dettagli non possono essere valutati in questa sede. Molti di questi dettagli sono stati messi in discussione (si veda T.C.G. Thornton, *JTS* n.s. 12, 1961, pp. 14ss.). Alcuni punti, comunque, consigliano prudenza.

Primo, il battesimo è molto meno presente nell'epistola di quanto farebbero credere le discussioni degli anni recenti. Vi è solo un riferimento esplicito, peraltro un inciso (3:21). Altre allusioni al battesimo, sottintese secondo alcuni, appaiono forzate: il "rinascere" di 1:3 (*cfr.* v. 23) è già avvenuto e il suo risultato è stato sperimentato: non può riferirsi a un evento che avverrà dopo 1:21. Il suo equivalente nella forma catechetica in Giacomo 1:18 rende chiaro che la rigenerazione ha a che fare con il vangelo, non con il battesimo, e questo è confermato da 1:23, dove la "Parola di Dio" è definita come il vangelo permanente predicato ai lettori. Il riferimento a "ora" non riguarda necessariamente un rito in corso; si deve piuttosto a una consapevolezza di vivere negli ultimi tempi: e l'uso del tempo presente ("ora") in 3:21 nel contesto del battesimo contrasta con l'antichità del diluvio.

Secondo, molte delle allusioni alla storia dell'AT possono essere comprese senza ricorrere alla teoria di cui sopra. L'enfasi sulla tipologia dell'esodo è preziosa, ma non si riferisce solo al battesimo. Van Unnik, *p.e.*, cita un detto rabbinico secondo cui i proseliti entravano a far parte di Israele nel medesimo modo in cui Israele entrò a far parte del patto, e conclude che I Pietro sottolinea la transizione avvenuta nella vita dei lettori. Essi conoscono l'elezione di Dio e l'aspersione del patto (1:2–4); ora sono rigenerati (1:18–19); quelli che non erano mai stati popolo di Dio sono diventati tale (2:10); l'opera di Cristo ci conduce (*prosagein*) a Dio (3:18): e *prosagein* è un termine tecnico per diventare un proselita.

L'epistola, letta in questa maniera, pone l'enfasi sulla conversione e sulla rottura radicale con la vecchia vita, non sul battesimo in quanto tale. La natura formale dell'opera non influisce direttamente sulla questione della paternità. Pietro poteva predicare un sermone e poi comunicarlo in una lettera (anche se risulta difficile scorgere un motivo per trasformare un testo liturgico in lettera). Ma I Pietro, nella forma in cui la conosciamo ora, *è* una lettera e secondo il sano principio critico di prendere sul serio ciò che abbiamo tra le mani, dobbiamo leggerla in questo modo.

Bibliografia. Commentari: R. Leighton (1684), *Practical Commentary upon I Peter*; F.J.A. Hort (postumo, incompleto, testo gr.); E.G Selwyn, 1946 (indispensabibe per il testo gr.); H. Windisch–H.–Preisker, 1951; F.L. Cross, *1 Peter a Paschal Liturgy*, 2 ed., 1957; C.E.B. Cranfield, *TBC*, 2 ed., 1961; C. Spicq, *Les Epitre de Saint Pierre*, 1966; J.N.D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, *BNTC* 1969; F.W. Beare, 3 ed., 1970 (nega la paternità petrina); E. Best, *1 Peter*, *NCB*, 1971; L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, 1978; J. Michaels, *1 Peter*, *WBC*, 1988. Vedi inoltre, W.C. van Unnik, *ExpT* 68,1956–7, pp. 79ss.; C.F.D. Moule, *NTS 3*, 1957, pp. 1ss.; R.H. Gundry, *NTS 13*, 1967, pp. 336–350; N. Hillyer, "Rock–stone Imagery in 1

Peter", *TynB* 22, 1971, pp.58–81, **in it.** *CBI* 3, pp. 594–611; *PS* 2, 401416; *IS* 2, pp. 887–909; W.A Grudem, *La prima epistola di Pietro*, GBU, Roma, 1995; P.J. Achtemeier, *La prima lettera di Pietro*, Città del Vaticano, 2004. (A.F. Walls)

*Canone del NT; *Discesa agli inferi; *Epistola; *Persecuzione

PIETRO, SECONDA EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

Dopo i saluti (1:1–2), l'autore parla della concretezza della fede cristiana, attestata dall'esperienza che va consolidandosi, dalla testimonianza dei testimoni oculari (1:12–18) e dalle Scritture profetiche (1:19–21). Il riferimento alla vera profezia lo induce a condannare quella falsa (2:1–3:10). I falsi maestri del presente corrispondono ai falsi profeti dell'AT, e incorreranno nel medesimo giudizio (2: 1–9). La loro depravazione è mostrata dal disconoscimento dei limiti posti da Dio a una vita di licenziosità sfrenata (2:10–18), la quale non porta libertà ma schiavitù (2:19–22). Perciò li attende il giudizio, nonostante il loro scetticismo circa la *parousia* di Cristo. Dovrebbero ricordarsi che è stata predetta una fine catastrofica per il mondo (3: 1–4) e la certezza di questa profezia è comprovata dal diluvio (3:5–7). La seconda venuta è ritardata a causa della longanimità di un Dio che esiste al di fuori del tempo (3:8–9) ma, per quanto ritardata, rimane certa (3:10). È compito dei credenti non lasciarsi traviare dal libertinaggio e dallo scetticismo dei falsi insegnanti, bensì vivere una vita integra in attesa del ritorno di Cristo (3:11–fine).

II. Circostanze

I destinatari non sono definiti, ma la loro "fede preziosa *quanto la nostra*" (1:1) e il loro essere sfuggiti "alla corruzione che è nel mondo" (1:4), fanno pensare a un uditorio composto principalmente da gentili. Lo scrittore ha avuto un lungo e intimo contatto con loro (1:12–13; 3:1) e scrive per metterli in guardia contro un falso insegnamento, antinominiano nella pratica, e radicale in ciò che professava. L'immoralità (2:12–14), l'insubordinazione ai conduttori di chiesa (2:10), lo scetticismo (3:3), la distorsione della Scrittura (distorcevano in particolare la dottrina paolina della giustificazione, 3:16), e l'avidità di questi falsi insegnanti (2:3, 15), provocano la sua severa denuncia. Egli scrive per: avvertire i membri di chiesa del pericolo morale e intellettuale che correvano, confermare le basi della loro fede, spiegare la *parousia* di Cristo su cui avevano dei dubbi e per incoraggiarli a vivere in santità e a crescere nella grazia. Se l'autore fosse Pietro, la data dovrebbe corrispondere a metà degli anni 60 (prevede una morte imminente, 1:14). Altrimenti, la lettera può essere stata scritta nel tardo I sec., o al principio del II. Non si dice né dove fu scritta né dove fu inviata; può anche essere stata scritta da Roma, come la I Pietro, per i lettori dell'Asia minore (3: 1; *cfr.* I Pie. 1:1–2).

III. Paternità e data

La paternità di questa epistola è un argomento fortemente dibattuto per motivi sia interni sia esterni alla lettera stessa.

a) Le ragioni esterne

Queste ragioni non sono decisive. Mentre nessun libro canonico è così scarsamente attestato nella patristica, nessun libro escluso dal Canone gode di un simile sostegno. Origene, all'inizio del III sec., è il primo a citarlo per nome; pur facendo menzione dei dubbi che lo riguardano, egli lo accetta. Così fa Girolamo, mentre Eusebio rimane incerto. Dopo l'inclusione della II Pietro nell'elenco di libri contenuto nella "Lettera di Pasqua" di Anastasio nel 367 d.C. e la ratifica da parte del Concilio di Cartagine nel 397 d.C., la sua posizione nel Canone restò indiscussa fino al tempo della Riforma quando Lutero l'accettò, Erasmo la respinse e Calvino ebbe dei dubbi a riguardo. Seppur non citata per nome fino a Origene, se ne faceva uso molto prima: Clemente di Alessandria la riteneva parte della Bibbia mentre sembra che vi abbiano fatto allusioni Valentino nel *Vangelo di Verità*, Aristide nella sua *Apologia* e Clemente di Roma (95 d.C. ca.). È ancora più fondata la tesi secondo la quale anche l'autore dell'*Apocalisse di Pietro*, testo noto fin dalla fine del II sec. d.C., ne abbia fatto uso. Per questo motivo, molti degli studiosi che diversamente non accetterebbero l'autenticità dell'epistola, considerano sufficiente queste attestazioni esterne.

b) Le prove interne

Molti studiosi sono propensi a giudicarla pseudoepigrafica, per i seguenti motivi:

i) La sua relazione con l'Epistola di Giuda. C'è un'innegabile relazione letteraria tra le due lettere; sebbene oggi la maggioranza pensi che II Pietro dipenda in parte da Giuda, non è stato stabilito definitivamente se questa sia la direzione della dipendenza. Se il cap. 2 di II Pietro dipende da Giuda ciò, secondo alcuni, escluderebbe una paternità apostolica. Non è però detto. Se, come è certo, Paolo attinse da una moltitudine di fonti e se, come è possibile, I Pietro attinse materiale da Giacomo, non sarebbe sorprendente trovare

lo stesso meccanismo in II Pietro. Dall'altra parte, sia II Pietro sia Giuda possono aver incorporato un documento noto che denuncia il falso insegnamento, proprio come Matteo e Luca sembrano aver attinto a un'unica fonte ("Q") ciò che hanno in comune sui detti di Gesù. Quindi l'ordine cronologico della composizione di Giuda e II Pietro non influisce sulla questione della paternità di II Pietro; come pure se Giuda è tratta da II Pietro (come Bigg e Zahn sostengono), la paternità apostolica dell'epistola è ulteriormente confermata.

ii) *La sua relazione con I Pietro.* La forte differenza lessicale e di stile tra le due lettere ha fatto nascere seri dubbi nella prima chiesa sulla II Pietro. Girolamo riteneva che Pietro si fosse servito di due diversi amanuensi (possibilità ribadita dalle ricerche di E.G. Selwyn sulla probabile influenza di Silvano in I Pietro), ipotesi che va presa in seria considerazione perché, nonostante le forti differenze, nessun libro nel NT è così simile a II Pietro quanto I Pietro. Si è dimostrato (E. Simms, *The Expositor*, quinta serie, 8, 1898, pp. 460ss.) che su una base puramente linguistica esse hanno un'affinità tanto stretta quanto I Timoteo e Tito, la cui comune paternità è ammessa universalmente.

Gli scrittori moderni si concentrano meno sulle differenze linguistiche tra le due epistole, che non sulla grande differenza di accenti: il soggetto di I Pietro è la speranza mentre quello di II Pietro è la conoscenza. I Pietro è scritta a cristiani minacciati dalla persecuzione e perciò mette in risalto i grandi eventi della vita di Cristo per consolare e per promuoverne l'imitazione; II Pietro è scritta a cristiani minacciati dalla falsa dottrina e da false pratiche; essa enfatizza la grande speranza del ritorno di Cristo per mettere in guardia e per esortare. La miglior salvaguardia contro il falso insegnamento è la piena conoscenza (*gnōsis*, *epignōsis*) di Cristo, ed è questo, pertanto, che è messo in evidenza in II Pietro. L'insegnamento delle due lettere è determinato da esigenze pastorali. È facile esagerarne le differenze ma, in realtà, entrambe le lettere attirano l'attenzione sul diluvio come avvertimento, sul numero esiguo dei salvati, sulla longanimità di Dio. Entrambe enfatizzano la profezia, l'ispirazione dell'AT, la solidarietà del vecchio e del nuovo popolo di Dio e il valore delle dichiarazioni dei testimoni oculari. Entrambe sottolineano la tensione escatologica primitiva derivata dal fatto che il cristiano appartiene sia a questa epoca sia a quella a venire, con le dovute conseguenze nel vivere in santità, in netto contrasto con la disattenzione verso tale dottrina che si registra nel II sec. In breve, la divergenza di enfasi dottrinale fra le due lettere è notevole, ma non tale da escludere una comune paternità.

iii) *I suoi anacronismi.*

1. Alcuni concetti quali "partecipi della natura divina" (1:4), fuggire "la corruzione di questo mondo" (1:4), e la ricorrente enfatizzazione della conoscenza e dei testimoni oculari (*epoptai*, 1:16, è una parola prediletta dalle religioni misteriche), portano alcuni studiosi a proporre un'origine per la lettera nel II sec. Non occorre postulare una data così tarda, poiché la scoperta dell'Iscrizione di Carian risalente al 22 d.C. e i brani paralleli in Filone e Giuseppe Flavio mostrano che questo linguaggio culturale era diffuso anche durante il I sec.

2. La distruzione del mondo per mezzo del fuoco (3:7) era un argomento comune al II sec., e ciò potrebbe indicare per II Pietro una data tardiva. Dall'altro canto c'è motivo di pensare che la convinzione, distintamente cristiana, che il mondo sarà distrutto mediante il fuoco (attestata nella pseudonima *Epistola di Barnaba* e negli scritti di Giustino) possa derivare proprio da questa epistola (si veda J. Chaine, *RB* 46, 1937, pp. 207ss.).

3. Si sostiene che la frase "dal giorno in cui i padri si sono addormentati" (3:4) favorisca una data tardiva, quando la prima generazione di cristiani era quasi scomparsa. Anche se queste parole si applicassero ai "padri" cristiani, non occorrerebbe una data tardiva. Già quando furono scritte I Tessalonicesi (4:15–17) e I Corinzi (15:6), lo stato di coloro morti prima della *parousia* di Cristo era sentito come un problema scottante che doveva essere affrontato. Tuttavia, qui il contesto suggerisce che "i padri" si riferisce ai padri dell'AT ("dall'inizio della creazione") come altrove nel NT (*p.e.* Ebr. 1:1; Rom. 9:5).

4. L'assimilazione delle lettere di Paolo alle "altre scritture" favorisce l'ipotesi di una data tardiva, in quanto riconoscerebbe formalmente un *corpus* di lettere paoline. Se le cose stessero così, la ragione che spinge Pietro a chiamare Paolo un "amato fratello" sarebbe stata un colpo di genio di un impareggiabile falsario nel II sec., quando le presunte divergenze tra Pietro e Paolo erano costantemente esasperate. In realtà nella II Pietro non si fa alcuna menzione di un *corpus* di lettere; l'unica eventuale difficoltà sta nel fatto che un apostolo consideri le lettere di un altro come Scrittura. Comunque questa possibilità non può essere esclusa tenendo conto dell'asserzione apostolica che lo stesso Spirito Santo ispiratore degli scrittori dell'AT era all'opera in loro stessi (I Cor. 2:13), oltre alle dichiarazioni di Paolo di avere la mente di Cristo (v. 16) e di stabilire norme per tutte le chiese (7:17), norme equiparate ai comandamenti di Cristo (14:37), anche per quanto concer-

ne la gravità del non tenerne conto (v. 38).

IV. Conclusione

Tutto questo è insufficiente per essere dogmatici sulla questione della paternità. Sebbene molti considerino inverosimile la paternità petrina, considerato l'effetto cumulativo delle difficoltà esposte sopra niente impedisce in realtà di ipotizzare tale paternità. Infatti, nessuna soluzione alternativa è priva di difficoltà. La dottrina della lettera e il tipo di falso insegnamento non si armonizzano bene con lo scenario del II sec. Considerare II Pietro pseudonima non è accettabile in quanto non aggiunge niente alla nostra conoscenza di Pietro, non sostiene alcuna tendenza eterodossa, non è un romanzo, non fa riferimento alcuno ai problemi scottanti del II sec., come il dibattito sul millenarismo, lo gnosticismo o la conduzione della chiesa; infatti, non assomiglia agli scritti pseudoepigrafici della cerchia petrina. In ogni caso, la chiesa che destituì l'autore degli *Atti di Paolo* per contraffazione (Tertulliano, *De Bapt.* 17) e vietò l'uso del *Vangelo di Pietro* perché non era di Pietro né per paternità, né per dottrina (Eus., *Hist. Eccl.* 6. 12), certamente avrebbe indagato accuratamente sulle rivendicazioni di autenticità di II Pietro. Essa passò la prova prima dello stesso Concilio di Cartagine che escluse dal Canone le Epistole di *Barnaba* e di *Clemente* di Roma, che erano state a lungo lette nelle chiese. Non può essere dimostrato che i padri avessero ragione ma resta da dimostrare che avessero torto.

Bibliografia. Fra coloro che rifiutano la paternità di Pietro ci sono: E.A. Abbott, *The Expositor* 2, 3, 1882, pp. 49ss., 139 ss., 204ss.; F.H. Chase, *HDB*, 3, 1900, pp. 769ss.; J.B. Mayor, *The Epistole of Jude and the Second Epistole of Peter*, 1907; J. Moffatt, *INT* 3, 1918, pp. 358ss.; E. Kasemann, *ZTK* 49, 1952, pp.272ss.; C.E.B. Cranfield, *I and II Peter and of Jude*, *TBC*, 1960; C. Spicq, *Les Epitres de Saint Pierre*, 1966; J.N.D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude*, *BNTC*, 1969; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*, 3 ed., 1976. Coloro che accettano che l'epistola sia di Pietro includono: C. Bigg, *St. Peter and St. Jude*, *ICC*, 1902; T. Zahn, *INT*, 2, 1909, pp. 194ss.; E.I Robson, *Studies in 2 Peter*, 1915; J. Chaine, *Les Epitres Catholique*, 1939; E.M.B. Green, *2 Peter Reconsidered*, 1961. Inoltre vedi R.V.G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*, 2 ed., 1954, p. 129, **in it.** *CBI* 3, pp. 612–624; *PS* 2, pp. 417–434; *IS* 2, pp. 911–933; E. Bosio, *Le epistole cattoliche*, Firenze, 1923; M. Green, *La seconda epistola di Pietro e l'epistola di Giuda*, GBU, Roma, 1997; E. Cothenet, *Lettera cattoliche*, Cinisello, 1999. (E.M.B. Green)

*Canone del NT; *Epistola

PILATO

Ponzio Pilato apparteneva all'ordine equestre, o alla classe media: il suo *praenomen* non è conosciuto, ma il suo *nomen*, Ponzio, suggerisce che era di estrazione sannita e il suo *cognomen*, Pilato, può derivare da antenati militari. Si conosce poco della sua carriera prima del 26 d.C., ma in quell'anno (si veda P.L. Hedley in *JTS* 35, 1934, pp. 56–58) l'imperatore Tiberio lo nominò quinto *praefectus* (*hēgemōn*, Matt. 27:2; lo stesso titolo è usato per Felice, in Atti 23 e per Festo, in Atti 26) della Giudea. La conferma del conferimento di questo titolo si ebbe con la scoperta, nel 1961, di un'iscrizione a Cesarea, e E.J. Vardman (*JBL* 88, 1962, p. 70) suggerisce che questo titolo era usato nei primi anni di Pilato, essendo in seguito rimpiazzato da *procurator* (il titolo usato da Tacito e da Giuseppe Flavio). In conformità con un capovolgimento nella politica del Senato nel 21 d.C. (Tacito, *Ann.* 3.33–34), Pilato portò la moglie con sé (Matt. 27:19). Come procuratore aveva pieno controllo sulla provincia, avendo la responsabilità delle truppe d'occupazione (un'ala di cavalleria (circa 120 uomini) e quattro o cinque coorti (dai 2500 ai 5000 uomini) di fanteria, di stanza a Cesarea, con un distaccamento a Gerusalemme nella fortezza Antonia. Il procuratore aveva pieni poteri di vita e di morte e poteva respingere le sentenze capitali decise dal Sinedrio, che dovevano essergli sottoposte per la ratifica. Inoltre, egli nominava i Sommi sacerdoti e controllava il tempio e i suoi fondi: custodiva persino i paramenti sacri del Sommo sacerdote, consegnati solamente per le festività, quando il procuratore si trasferiva a Gerusalemme e portava truppe aggiuntive per pattugliare la città.

Gli storici pagani nominano Pilato solo in connessione con la sua autorizzazione data alla morte di Gesù (Tacito, *Ann.* 15.44): l'unico suo incarico documentato è come procuratore della Giudea.

Giuseppe Flavio riporta (*Ant.* 18.55; *Bell.* 2.169) che il primo atto di Pilato nell'assumere l'incarico ebbe come conseguenza l'inimicarsi i giudei portando dentro Gerusalemme gli stendardi romani con immagini dell'imperatore: i procuratori precedenti avevano evitato di far comparire tali stendardi nella città santa. A causa della resistenza risoluta dei loro capi, nonostante le minacce di morte, dopo sei giorni egli cedette ai loro desideri e riportò le immagini a Cesarea. Filone (*Leg.* 299ss.) narra come Pilato dedicò scudi dorati nella propria residenza a Gerusalemme. Questi

non recavano alcuna immagine, soltanto un'iscrizione con i nomi del procuratore e dell'imperatore, ma furono fatte delle rimostranze a Tiberio, il quale saggiamente ordinò che fossero riportati al tempio di *Roma e Augusto* a Cesarea (*cfr.* P.L. Maier, "The Episodi of the Golden Roman Shields at Jerusalem", *HTR* 62, 1969, pp. 109 ss.).

Giuseppe Flavio (*Ant.* 18.60; *Bell.* 2.175) ed Eusebio (*Hist. Eccl.* 2.7) danno notizia di un'ulteriore lamentela dei giudei contro Pilato, per il fatto egli usò denaro proveniente dal tesoro del tempio per costruire un acquedotto che portasse alla città l'acqua proveniente da una sorgente a circa 40 km. di distanza. Decine di migliaia di giudei manifestarono contro il suo progetto quando Pilato arrivò a Gerusalemme, probabilmente durante una festività, ed egli reagì mandando contro di loro le sue truppe, così che molti furono trucidati. Generalmente si ritiene che questa sommossa fosse stata causata dai galilei citati in Luca 13:1–2 ("il cui sangue Pilato mescolò con i loro sacrifici"). Non si sa se la torre che crollò a Siloè fosse parte di questo acquedotto (v. 4). C. Noldius (*De Vita et Gestis Herodum*, 1660, 249) affermò che l'ostilità di Erode contro Pilato (Luca 23:12) sorse dal fatto che quest'ultimo aveva ucciso alcuni sudditi di Erode. Questo spiegherebbe la premura di Pilato, in seguito (Luca 23:6–7), nell'inviare Gesù davanti a Erode affinché lo giudicasse.

Alla fine Pilato superò se stesso con il sacrificio in massa di molti samaritani riuniti sul monte Garizim in risposta alla chiamata di un imbroglione che aveva promesso di mostrare loro che Mosè vi aveva nascosto vasi consacrati. Nonostante l'ovvia falsità di questa affermazione (Mosè non aveva mai attraversato il Giordano: alcuni pensano che ci sia un errore testuale, *Moyseos* per *Oseos*, e che Giuseppe Flavio si riferisca alla tradizione samaritana, secondo cui il Sommo sacerdote Uzzi (I Cro. 6:6) aveva nascosto sul monte Garizim l'arca e altri vasi), una vasta moltitudine giunse armata al monte, e Pilato la circondò, catturandone molti e giustiziando i loro capi. Una delegazione samaritana si presentò con una protesta davanti a Vitellio, che all'epoca era governatore della Siria, ed egli ordinò a Pilato di rispondere in merito a questa accusa della popolazione davanti all'imperatore, nominando Marcello sostituto di Pilato in Giudea (Giuseppe Flavio *Ant.* 18.85–89). Pilato era in viaggio verso Roma quando Tiberio morì (37 d.C.). (*Cfr. E. M. Smallwood*, "The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judea", *JJS* 5, 1954, pp. 12ss.) Non sappiamo nulla dell'esito del processo, ma Eusebio (*Hist. Eccl.* 2.7) conserva il resoconto di un cronista greco, altrimenti sconosciuto, secondo il quale Pilato sarebbe stato costretto al suicidio durante il regno di Gaio (37–41 d.C.).

Gli avvenimenti menzionati sopra sono tutti riportati da Giuseppe Flavio o da Filone. E. Stauffer (*Christ and the Caesars*, E.T. 1955, pp. 119–102) attira l'attenzione su un successivo esempio di provocazione dei giudei da parte di Pilato. Secondo G.F. Hill (*Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, 1914) i procuratori coniarono piccole monete di rame per le necessità locali in Galilea e Giudea. Per deferenza verso i requisiti del secondo comandamento, queste recavano disegni simbolici tratti dalla natura, come alberi e pannocchie di granturco. Nel 29–31 d.C. Pilato emise monete che recavano l'insegna religiosa imperiale, il *lituus*, ossia il bastone dell'augure, e il *patera*, ossia la coppa pagana per la libagione. Tali emissioni cessarono dopo il 31 d.C. Il British Museum possiede una moneta di Pilato sulla quale sembra che il suo successore Felice abbia sovrapposto un ramo di palma al bastone dell'augure, sebbene Y. Meshorer (*Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967) afferma che anche Felice avesse prodotto monete con simboli di natura provocatoria, come armi romane, che mettevano in risalto il soggiogamento della Giudea a Roma.

Filone non trova nulla di buono da dire su Pilato: nel *Legatio ad Gaium* 301, lo descrive "rigido di natura e ostinatamente insensibile" e "di carattere malizioso, uomo che eccedeva nella collera", e scrive di "corruzione, orgoglio, atti di violenza, oltraggi, casi ignobili, continue uccisioni senza processo, incessanti e più penose brutalità" per i quali i giudei lo accusavano. Il verdetto del NT è che egli era un uomo debole, dedito a espedienti piuttosto che a principi, la cui autorizzazione per l'uccisione legale del Salvatore fu dovuta a un desiderio di compiacere le autorità giudaiche, piuttosto che al timore della disapprovazione imperiale se Tiberio avesse udito di ulteriori problemi in Giudea. Ciò è reso evidente dallo scherno mostrato verso i giudei nel formulare l'accusa scritta (Giov. 19:19–22). Purtroppo non possediamo alcuna testimonianza che lo riguardi, a parte il suo governo, nei confronti dei quali egli sembrerebbe aver mostrato scarsa comprensione e ancor meno gradimento. Per una discussione interessante sul significato dell'inclusione dell'espressione "soffrì sotto Ponzio Pilato" nei credi cristiani, si veda S. Liberty, "The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel", *JTS* 45, 1944, pp. 38–56. Esistono alcuni *Acta Pilati*, nessuno dei quali ritenuto autentico.

Bibliografia. P.L. Maier, *Pontius Pilate*, 1968,

in it. M. Centini, *L'uomo che uccise Gesù*, Torino, 2006. D. H. Wheaton

*Croce, crocifissione

PINNACOLO

(Gr. *pterygion*, "piccola ala"; Vulg. *pinnaculum*). Parte dell'edificio del tempio (Matt. 4:5; Luca 4:9), menzionata in relazione alla tentazione di Gesù. La sua esatta ubicazione è incerta, ma si dovrebbe tener conto di due fattori importanti: *i*) l'uso dell'articolo determinativo: "*il* pinnacolo del tempio", fa capire che ce n'era uno solo. *ii*) Il contesto esige una posizione dalla quale c'era sia uno strapiombo sia una vista impressionante del paesaggio circostante. Questi due fattori sono soddisfatti se si localizza il pinnacolo all'angolo sud–est dell'area del tempio, che sovrasta la valle del Chidron (*cfr.* Giuseppe Flavio, *Ant.* 15.410–411). Tuttavia sono state avanzate opinioni diverse. Si veda, *p.e*, *HHT*, 4, pp. 85–86. (J.D. Douglas)

*Tempio; *Tentazione

PIOGGIA

Nell'AT l'importanza della pioggia e il tipo di precipitazione sono sottolineati con l'uso di diverse parole. Il termine generico è ***māṭār***, combinato a volte con ***gešem***, violento acquazzone (I Re 18: 41; Esdr. 10:9, 13), pioggia torrenziale (Zacc. 10:1; Giob. 37:6); ***zerem***, la tempesta (Is. 25:4; 28:2; 32: 2; Ab. 3:10; Giob. 24:8), è talvolta accompagnata dalla grandine (Is. 28:2; 30:30). Al contrario, ci sono ***rᵉbîḇîm*** "pioggerelle" (Deut. 32:2; Sal. 65: 10; Ger. 3:3; 14:22; Mich. 5:7), e ***rᵉsîsîm***, una "rugiada" (Cant. 5:2). Le precipitazioni stagionali, ***yôeh*** e ***môreh***, "prime piogge", e ***malqôš***, "le ultime piogge', sono un riferimento all'inizio e alla fine della stagione piovosa (Deut. 11:14; Giob. 29: 23; Os. 6:3; Gioe. 2:23; Zacc. 10:1–2; Giac. 5:7).

Spesso il termine ***māṭār*** indica che questa, che per gli uomini è una fonte di benedizione, viene direttamente da Dio stesso, dai cieli. Anticamente i Baalim erano associati alle sorgenti, ai pozzi e ai corsi d'acqua, ma era Yahweh colui che dava la pioggia, in quanto "fra gli idoli vani delle genti, ve ne sono forse di quelli che possano far piovere?" (Ger. 14:22). Questa fu la sfida sostenuta da Elia di fronte ai sacerdoti di Baal (I Re 18:17–40). Le benedizioni della pioggia sono messi in contrasto con i mezzi artificiali usati dagli egiziani, *shaduf*, per prendere l'acqua del Nilo (Deut. 11:10–12). L'ebr. ***šeṭep̄***, "pioggia torrenziale", "inondazione" (Sal. 32:6; Prov. 27:4; Dan. 9:26; 11:22; Na. 1:3), è usato al plurale in Giobbe 38:25 per indicare i canali d'irrigazione (normalmente ***peleḡ***, come in Sal. 1: 3; 119:136; Prov. 5:16; 21:1; Is. 30:25; 32:2; Lam. 3: 48), come se un forte acquazzone fosse paragonato a un canale d'acqua riversato dalla riserva del cielo (*cfr.* "***peleḡ*** di Dio", Salmo 65:9; anche Genesi 7: 11, dove sono aperte le ***'arubbôṯ*** o "cateratte" del cielo). La pioggia leggera o la rugiada (***ṭal***) è associata al concetto di "doni preziosi" (Deut. 33:13). È la prima delle benedizioni promesse alla terra di Giacobbe (Gen. 27:28) e a Israele (Deut. 28:12). La pioggia che scende è paragonata alle benedizioni del regno (Sal. 72:6–7). Per contrasto, la presenza di nuvole e vento, senza pioggia alcuna, è paragonata a un uomo che "si vanta falsamente della sua liberalità" (Prov. 25:14).

La pioggia nella terra di Israele è così strettamente legata alla stagione fredda che l'arabo ***šitā'*** si riferisce sia all'inverno sia alla pioggia. Si ha lo stesso significato nel Cantico dei Cantici 2:11, "poiché, ecco, l'inverno è passato, il tempo delle piogge è finito, se n'è andato." Allo stesso modo, la stagione estiva evoca il periodo caldo e secco: "il mio vigore inaridiva come per arsura d'estate" (Sal. 32:4). Nel periodo che precede la stagione delle piogge, da metà settembre a metà ottobre, l'aria umida proveniente dal mare, incontrando l'aria molto calda della terraferma, genera temporali e un'irregolare distribuzione delle precipitazioni. Ciò è descritto vividamente in Amos 4:7, "ho fatto piovere sopra una città e non ho fatto piovere sull'altra; una parte del campo ha ricevuto la pioggia e la parte su cui non è piovuto è inaridita". L'inizio vero e proprio della stagione delle piogge si registra di solito a metà/fine ottobre, ma può ritardare addirittura fino a gennaio. Queste "prime piogge", tanto attese, provocano una diminuzione della temperatura, con la scomparsa delle correnti per convezione mentre l'atmosfera umida produce nel cielo una brillantezza che Eliu descriveva con queste parole: "Nessuno può fissare il sole che sfolgora nel cielo, quando c'è passato il vento a renderlo limpido" (Giob. 37:21). La stagione fredda e piovosa fa da sfondo pastorale alle gioie descritte dal salmista (Sal. 65:12–13). Tra aprile e l'inizio di maggio, le "ultime piogge" indicano gli ultimi rovesci alla fine della stagione piovosa (Am. 4:7).

Gli studiosi concordano sul fatto che in quelle aree, nel corso della storia, non sia avvenuto alcun cambiamento climatico. Si veda J.W. Gregory, "The Habitable Globe: Palestine and the Stability of Climate in Modern Times", *Geog. Journ.* 76, 1947, pp. 487ss.; W.C. Lowdermilk, *Palestine, Land of Promise*, 1944, pp. 82ss.; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown*, 1956, pp. 20–24; N. Shalem, "La Stabilité du Climat en Palestine", *Proc. Desert Research*,

UNESCO, 1953, pp. 153–175. Ciò non significa che non ci siano state variazioni climatiche di minore entità; ma queste non sono state abbastanza consistenti da influenzare materialmente le civiltà. Siccità prolungate come quelle registrate in I Re 17:7; Geremia 17:8; Gioele 1:10–12, 17–20, mostrano i loro disastrosi effetti, specialmente quando non c'era rugiada a compensare la mancanza di precipitazioni (II Sam. 1:21; I Re 17:1; Ag. 1:10). (J.M. Houston)

*Nuvola; *Rugiada; *Terra di Israele

PIRATON

Fer'ata, 9 km. a ovest–sud–ovest da Sichem, patria del giudice efraimita Abdon figlio di Illel (Giu. 12:13, 15) e del capitano di Davide, Benaia (II Sam. 23:30; I Cro. 11:31; 27:14); probabilmente non si tratta della Piraton nel territorio di Beniamino (I Mac. 9:50) come ha suggerito Moore (*ICC*, Giu. 12:13); *Sellem* nella LXX (A) è una corruzione di "Illel" piuttosto che un'indicazione per Saalim o *Salisa; *cfr.* J. Soggin, *Judges*, 1987, p. 224. Il distretto era conosciuto con il nome di colline degli amalechiti (*MT* e LXX B; LXX A, "colline di Anac"); *cfr.* Giudici 5:14, anche qui la LXX (A), "nella valle", non concorda. (J.P.U. Lilley)

PISGA, ASDOD–PISGA

Accompagnato sempre dall'articolo determinativo, Pisga è associata all'ascesa o alla "cima" (estremità), oppure al "pendio" (Asdod). Da questi elementi si può dedurre che Pisga sia un nome comune che indica la cresta che corona una montagna o una collina. "Pisga" indicherebbe quindi una o più delle cime nell'altipiano del territorio oltre il Giordano. L'espressione "le pendici del Pisga" (Asdod–Pisga) potrebbe riferirsi all'intero altipiano di Moab a est del Mar Morto (Deut. 3:17; 4:49; Gios. 12:3; 13:20). Questi riferimenti riguardano i confini degli amorei e successivamente dei rubeniti.

A parte il generico altipiano, Pisga si riferisce a una catena specifica legata al monte *Nebo. Sia una località sul percorso degli israeliti (Num. 21:20) sia la sommità dalla quale Balaam cercò di maledire il popolo di Dio (Num. 23:14), sono nei pressi del deserto a nord e a est del Mar Morto, e probabilmente si riferiscono alla stessa cima.

Fu dalla "vetta del Pisga, monte Nebo" che Mosè vide la terra promessa prima della sua morte (Deut. 3:27; 34:1). Questo promontorio dell'altipiano è probabilmente da identificare con Rās es–Siyāga, la seconda vetta della parte settentrionale del monte Nebo. Per il fatto che si estende verso ovest, questa cima permette una vista più ampia e meno ostacolata della terra promessa, così è verosimile che Mosè la contemplò da questo punto.

Bibliografia. G.T. Manley, *EQ* 21, 1943, pp. 81–92. (G.G. Garner)

PISIDIA

Area montuosa nell'Asia minore, limitata dalla Licaonia a est e a nord, dalla Panfilia a sud e dalla provincia dell'Asia a nord e a ovest. La regione si trova all'estremità orientale della catena del Tauro, ed era la patria delle tribù montane che resistettero ai tentativi di assoggettamento da parte dei persiani e dei greci loro successori. I seleucidi fondarono Antiochia (chiamata "di Pisidia" per distinguerla dall'Antiochia di Frigia sul Meandro più che dalla capitale seleucida di Siria) allo scopo di controllare proprio le tribù della Pisidia; nel 25 a.C. *ca.*, Aminta con un proposito simile vi fondò una colonia e congiunse la città con altre postazioni analoghe per mezzo di un sistema di strade militari. Il "pericolo di briganti ... pericolo nei deserti" menzionato da Paolo (II Cor. 11:26) potrebbe riferirsi a questa regione, e si può ipotizzare che anche al suo tempo tra le popolazioni montane non fosse ancora cessata la tradizione di indipendenza e di brigantaggio. La Pisidia faceva parte del regno della Galazia assegnato da Antonio ad Aminta nel 36 a.C., e fu proprio combattendo contro le tribù montane della Pisidia che egli perse la vita nel 25 a.C. In seguito Sulpicio Quirinio impose l'ordine incorporando la regione nella provincia della Galazia. La pace romana portò prosperità al distretto e nel II sec. d.C. sorsero diverse città fiorenti nonché sei chiese forti. (E.M. Blaiklock)

*Asia minore

PITOM

(Egiziano antico *Pr–ftm*, "palazzo del dio Atum"). Città d'Egitto dove gli israeliti furono afflitti a causa del pesante carico di lavoro forzato nelle opere di costruzione (Es. 1:11). La maggioranza è del parere che fosse situata nello uadi Tumilāt a Tell el–Mashuta o Tell er–Reṭāba. Non distante da questo luogo c'era la fortezza cananea di Ṯeku, che potrebbe essere Succot (Es. 12:37; 13:20; Num. 33:5–6). Nel papiro Anastasi, V, 19.5–20.6, si legge che il capo degli arcieri si recò a Ṯeku per impedire agli schiavi di fuggire, ma arrivò troppo tardi. Qualcuno li aveva visti attraversare il muro a nord della fortezza di Set–Merneptah. Un secondo resoconto, sempre nel papito Anastasi, V, 18.6–19. 1, si riferisce ai mercenari libici che tentarono di scappare e che fu-

rono riportati a Ṯeku. Una terza citazione, VI, 5.1, deriva da un funzionario statale che lasciò passare alcuni Shasu di Edom, a sud del Mar Morto, per la fortezza di Ṯeku, in direzione delle palude di Pitom di Merneptah. (*accampamento presso il mare).

Bibliografia. E. Naville, *The Store City of Pithom*, 1903; Montet, *Geographie de l'egypte ancienne*, 1, 1957, pp. 214–219. (C. de Wit)

PITONE

Questo è il nome greco dato al serpente mitologico, o dragone, che viveva a Pito ai piedi del monte Parnaso e difendeva l'oracolo della città di Delfi. Apollo lo uccise, ma in seguito il nome fu applicato a chiunque profetizzava sotto l'ispirazione di Apollo. Tali persone, in genere, parlavano a bocca chiusa, pronunciando parole senza alcun controllo da parte loro e per questo erano anche chiamate *engastrimythoi* o ventriloqui (Plutarco, *De def. or.*, 9, p. 414e). Atti 16:16 riferisce di come Paolo incontrò nella città di Filippi, e successivamente esorcizzò, una giovane donna con un simile spirito di *divinazione; è significativo che Luca, per descrivere il suo modo di proferire oracoli, ovviamente ispirati da una forza demoniaca, usi un termine con connotazioni pagane, *manteuomenē*, che non si trova altrove nel NT. (d.h. Wheaton)

POESIA

I. Nell'Antico Testamento

Benché la poesia ricorra molto frequentemente nell'AT, la distinzione fra prosa e poesia non è netta nell'ebraico antico. Nessuna caratteristica letteraria ricorre solo in ciò che chiamiamo poesia e non nella prosa. Tuttavia, alcuni meccanismi letterari propri della poesia ci permettono di identificare chiaramente i brani poetici. Questi meccanismi possono essere così riassunti: stile stringato, parallelismi, uso di immagini e altri meccanismi letterari secondari.

La poesia ebraica antica è molto succinta. I versi sono brevi e solitamente contengono solo tre o quattro parole ebraiche. Questa parsimonia espressiva è ulteriormente favorita dalla relativa assenza di congiunzioni. Il risultato è qualcosa di cui si accorge anche un lettore casuale della Bibbia. Le poesie della Bibbia sono formate di versi che, a loro volta, sono raggruppati in strofe. La narrazione in prosa, invece, è costruita con periodi raggruppati in capoversi. Il verso poetico tipico è formato da due frasi unite da elementi di parallelismo. Un esempio è il Salmo 78:1:

Ascolta popolo mio, il mio insegnamento:
porgete orecchio alle parole della mia bocca!

Il parallelismo, elemento di spicco nella poesia biblica, fu identificato dal vescovo Robert Lowth (*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*) nel 1753. Lowth prese in prestito il termine dalla matematica e nell'applicazione alla poesia biblica esso significa che la prima frase (A) è uguale alla seconda (B). Di qui la convinzione che in un parallelismo "si dice la stessa cosa due volte". L'esempio sopra illustra bene ciò che Lowth chiamava "parallelismo sinonimo". Indicò anche il "parallelismo antitetico" nel quale la stessa verità viene vista da due prospettive differenti:

La lingua dei saggi è ricca di scienza,
ma la bocca degli stolti sgorga follia. (Prov. 15:2)

Una terza categoria identificata era il "parallelismo sintetico", che racchiude tutti gli altri casi:

"Sono io", dirà, "che ho stabilito il mio Re
... sopra Sion, il mio monte santo"

In seguito James Kugel, Robert Alter e Adele Berlin hanno aggiunto un accorgimento alla definizione del parallelismo, accorgimento che in modo sottile rivoluziona la comprensione del medesimo. Piuttosto che proseguire sulla strada segnata dalla formulazione di Lowth, che considerava le frasi A e B essenzialmente riaffermazioni della stessa proposizione, osservano che la seconda frase specifica meglio e approfondisce il pensiero espresso nella prima. Secondo Kugel il contenuto del parallelismo è: "A, e in più B". Berlin applicò questa formula al parallelismo grammaticale. Un esempio è dato dal parallelismo del Salmo 131:1:

SIGNORE, il mio cuore non è orgoglioso
E i miei occhi non sono alteri;
non aspiro a cose troppo grandi e troppo alte per me.

Quando leggiamo queste tre frasi, le consideriamo un'unità a motivo dell'uguaglianza del contenuto e dell'intenzione espressi. In tutte le frasi e tre il salmista prende le distanze dall'orgoglio. Ma notiamo un progresso da A a B a C. In A, il salmista esclude l'orgoglio nel suo cuore, che figura come il centro del suo essere. In B, esclude l'orgoglio nel suo comportamento. In C, esclude l'orgoglio nelle sue azioni.

Oltre a essere stringata e formulata con parallelismi, la poesia biblica contiene immagini forti che stimolano l'immaginazione, inserendo una molte-

plicità di significati in poche parole. Un'immagine non solo mette in moto un flusso di pensieri su un soggetto, ma evoca una risposta emotiva.

Le immagini usate comprendono spesso una comparazione i cui due tipi più comuni sono la metafora e la similitudine. La similitudine non è necessariamente un linguaggio figurato, può anche esprimere un significato letterale. Una similitudine è un confronto fra due cose ed è segnato dall'abile uso di "come" o di una particella simile. Cantico dei Cantici 4:1b è un chiaro esempio di similitudine:

I tuoi capelli sono come un gregge di capre
... sospese ai fianchi del monte di Galaad.

La metafora presenta una connessione più forte tra i due oggetti comparati, non usando il "come" ed è un linguaggio realmente figurato, come in Cantico dei Cantici 4:1:

Gli occhi tuoi, colombe, entro i riccioli tuoi (Nardoni).

Un esempio più noto viene dal primo verso del Salmo 23:

Il SIGNORE è il mio pastore: nulla mi manca.

Che cosa significa paragonare il SIGNORE a un pastore? Visualizzando l'immagine nel suo contesto apprendiamo subito che la poesia parla della protezione di Dio, della sua guida e della sua cura. L'immagine avrebbe meno valore di quanto aveva per l'autore, se non ricordassimo che la figura del pastore era molto usata per il re nel Vicino Oriente antico. Nel leggere questo testo con la dovuta consapevolezza del genere, sperimenteremo sicurezza e riceveremo consolazione persino in mezzo al pericolo.

La sinteticità, il parallelismo e l'uso di un linguaggio figurato sono le tre caratteristiche primarie della poesia biblica. Ci sono anche caratteristiche secondarie, dette tali perché ricorrono soltanto occasionalmente. Una delle caratteristiche secondarie più nota è la forma acrostica.

Un acrostico è una poesia nella quale le prime lettere dei versi formano un modello riconoscibile. Gli esempi dell'AT seguono tutti l'ordine dell'alfabeto ebraico. I due esempi più famosi sono forse il cosiddetto Salmo gigante (119), diviso in strofe di otto versi che seguono l'ordine dell'alfabeto. Il secondo esempio è il libro di Lamentazioni (si vedano le Bibbie CEI, Nardoni e Paoline). Uno dei più interessanti modelli di acrostico si trova nel primo capitolo di Naum. L'acrostico comprende solo metà dell'alfabeto e addirittura sposta qualche lettera, secondo le esigenze poetiche (si vedano CEI e Paoline). In ebraico ricorrono altri acrostici come nei casi dei Salmi 9, 10, 25, 34, 37, 111, 112, 145; Proverbi 31:10–31.

Gli scopi per il ricorso all'acrostico sono diversi. Esso poteva aiutare nel processo di memorizzazione. Inoltre, era utile per comunicare un senso di completezza. Come sottolinea Watson, "Nell'usare ogni lettera dell'alfabeto il poeta cercava di garantire che la sua analisi di un argomento particolare fosse completa" (Watson, p. 198).

Una caratteristica della poesia ebraica, spesso trascurata, è l'utilizzo di strofe. Molti studi della poesia biblica si sono concentrati sul fenomeno del parallelismo. Si è fatto poco, però, per descrivere i modelli retorici che abbracciano l'intera poesia.

Non c'è dubbio che la maggior parte delle poesie siano composizioni complete, ma la relazione fra le parti è descritta quasi sempre soltanto in termini di contenuto. Per esempio, i salmi di afflizione hanno in comune una struttura simile, *p.e.* il Salmo 69: invocazione e prima richiesta di soccorso (v. 1a); lamenti (vv. 1b–4, 7–12, 19–21); confessione di peccato (vv. 5–6); ulteriori suppliche per ottenere l'aiuto (vv. 13–18); imprecazione (vv. 22–28); inno di lode (vv. 30–36).

Ciascuna di queste sezioni è composta da almeno un verso parallelo e di solito più di uno. Questi raggruppamenti possono considerarsi strofe? Watson (pp. 160–200) sostiene di sì, purché si comprenda questo termine nel senso più ampio di "unità all'interno della poesia". Ne consegue che le poesie bibliche hanno una struttura (nel contenuto e nello stile) che abbraccia l'intero componimento.

Sin dai tempi dei padri della chiesa si è ampiamente discusso dell'esistenza o meno di una metrica nella poesia biblica. Negli anni è cresciuto un consenso generale secondo cui è impossibile individuarla oppure è assente. Si trova il ritmo poetico nel significato più che nella forma.

Modelli poetici dell'AT

Nell' AT si possono distinguere quattro tipi principali di poesia: lirica, epica, profetica e drammatica. Questi quattro tipi spesso si sovrappongono. I salmi sono esempi evidenti di lirica biblica, come anche il Cantico dei Cantici, essendo entrambi espressioni personali di emozioni profonde. Infatti i Salmi esplorano l'intera gamma delle emozioni, dalla gioia più splendente all'ira e al dolore più cupi, proprio come le poesie d'amore nel Cantico dei Cantici ritraggono la completa gamma di sentimenti romantici. Le poesie sto-

riche si differenziano da quelle liriche, in quanto richiamano alla mente eventi passati, in particolare i grandi atti di Dio (*p.e.* Sal. 78). Esodo 15 è un esempio di poesia storica di tipo epico; essa riporta con senso di meraviglia i dettagli della liberazione miracolosa d'Israele dagli egiziani avvenuta al mar Rosso.

La poesia dei profeti possiede una dimensione lirica e storica. Ma i profeti usano la poesia appellandosi con più fervore alla volontà dei loro ascoltatori. Cercano di persuadere e di convincere di peccato; per raggiungere tale scopo usano il linguaggio più incisivo della poesia.

Conclusione

L'uso esteso della poesia in tutto l'AT e la sua ripresa nel NT ci rivela che la Bibbia è qualcosa di più di un libro che contiene informazioni. Gli autori biblici stimolano l'immaginazione riempiendo la nostra mente con immagini e ci danno un'adeguata, per quanto parziale, idea della natura di Dio e della sua relazione con le creature.

Bibliografia. M.H. Abrahams, *A Glossary of Terms*, 4, 1981; R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 1985; A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 1985; E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible, Explained and Illustrated*, 1898, 1968; A.S. Cooper, "Biblical Poetics: A Linguistic Approach", 1976; J. L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 1981; T. Longman III, *How to Read the Psalms*, 1988; *idem.*, "Poetry", in *A Complee Literary Guide to the Bible*, 1993; L. Ryken, *How to Read the Bible as Literature*,1984; *idem*, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, 1987; W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 1984, **in it.** F. Flora, *La poesia della Bibbia*, Milano, 1959; L. Alonso Schokel, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia, 1989; D.M. Turoldo, *Il dramma e Dio: il divino, la fede la poesia*, Milano, 1996.
(T. Longman III)

II. Nel Nuovo Testamento

a) Salmi

Nel Vangelo di Luca sono conservati tre, forse quattro, inni ebraici: il **Magnificat* (Luca 1: 46–55), la profezia di Zaccaria detta **Benedictus* (Luca 1:68–79), la lode di Simeone detta **Nunc Dimittis* (Luca 2:29–32) e il canto degli angeli (Luca 2:14). Tutti questi brani sono nello stile e nello spirito dei salmi veterotestamentari, maestosi nel linguaggio e formulati sul modello del parallelismo verbale proprio della poesia ebraica.

b) Inni

I primi inni cristiani possono essere stati poesie di duplice ispirazione (Ef. 5:19), poiché rispecchiano la forma sia del salmo ebraico sia della lirica greca. È stato suggerito che numerosi brani del NT attingono direttamente o indirettamente a questa nuova tradizione di poesia sacra: *p.e.* Efesini 5:14 e I Timoteo 3:16, dove la struttura ebraica è particolarmente evidente. Forse lo stesso vale anche per Colossesi 1:13–20 e II Corinzi 5:14–18.

c) Linguaggio poetico

i) È impossibile distinguere nettamente tra citazioni dirette di materiale poetico fatte da un autore e la prosa sublime dell'autore stesso. Come nello stile appassionato ed emotivo dell'ebraico è sempre difficile distinguere nettamente la poesia dalla prosa, la stessa cosa vale per il NT. Si considerino le brevi attribuzioni di lode, come Giuda 24–25, e Apocalisse 5:12–14; le costruzioni ritmiche, come in Giovanni 14:27; Romani 11:2, 33 e I Corinzi 15:54–57; o i forti parallelismi antitetici, come Giovanni 3:20–21 e Romani 2:6–10; e il parallelismo della forma di chiasmo, come Romani 2:6–10; Filippesi 3:3–10 e Giovanni 10:14–15. Tutti questi brani, e molti altri ancora, rivelano l'influenza della poesia dell'AT sul linguaggio del NT, sia nella forma sia nel tono. Meno debitori verso il linguaggio ebraico, ma ancora di natura poetica, sono certi brani superbi come Romani 12, I Corinzi 13 e Filippesi 2.

ii) Le espressioni figurate fanno parte del linguaggio e della tradizione poetica si (veda il punto *i*). Bisogna considerare a parte l'uso della paronomasia e dell'allitterazione. In diversi brani il greco del NT rivela un'assonanza artificiale, a volte accompagnata dall'allitterazione: *p.es.*, Luca 21: 11 (*loimoi*, *limoi*); Romani 1:29 (*phtonou*, *phonou*); Atti 17:25 (*zōēn*, *phōēn*); Ebrei 5:8 (*emathen*, *ephathen*), Romani 12:3 (***hyperphronin***, ***phronein***, ***sōphronein***). Si trovano dei giochi di parole in Matteo 16:18 (*Petros*, *petra*) e Filemone 10 e 20 (***Onēsimos***, ***onaimēn***). Atti 8:30 (*ginōskeis*, *anaginōskeis*) probabilmente è un accostamento casuale di vocaboli simili.

iii) Matteo 24 e i brani sinottici paralleli, con tutto l'Apocalisse, sono espressi nella tradizionale forma della poesia o della profezia apocalittica ebraiche, un tipo di letteratura che si trova in Daniele, Ezechiele e Zaccaria. È un linguaggio che usa immagini di natura allusiva che talvolta lascia l'interpretazione al singolo lettore. Non è dissimile da certe forme di poesia moderna, rese popolari in ambito anglofono prima da G.M. Hopkins, e poi usata con maestria da T.S. Eliot. Ne consegue che l'interpretazione "poetica" è un modo legittimo e certamente gratificante di studiare l'Apocalisse. Si può anche osservare che alcune immagini

usate nel libro sono difficili da capire in quanto si è persa la chiave interpretativa una volta nota.

d) Citazione

Il NT è straordinariamente ricco di citazioni dalla letteratura poetica dell'AT. Parti dell'Epistola agli Ebrei sono interamente composte di tali citazioni. Così è per porzioni dell'epistola ai Romani. Meno esplicite e meno frequenti sono alcune citazioni dirette provenienti dalla letteratura greca. Atti 17:28, "poiché siamo anche sua discendenza", è la prima parte di un esametro scritto da Arato di Soli in Cilicia (315–240 a.C.). La stessa frase ricorre in un frammento ancora esistente di Cleante, esponente e capo dello stoicismo dal 263 al 232 a.C. Esistono indicazioni che fanno pesnare che il brano contenga anche una citazione più remota tratta da Epimenide, il poeta cretese semi–leggendario del quale Paolo cita un esametro completo in Tito 1:12. Poi, in I Corinzi 15:33 si cita un trimetro giambico di Menandro (342–291 a.C), il poeta comico ateniese ("Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi"). Ancora, il testo greco di Giacomo 1:17 contiene un esametro puro. Così Atti 27:34b (se si omette la congiunzione *gar* "per"), Ebrei 12:13a ("fate sentieri diritti per i vostri passi") e c'è un ritmo giambico in Atti 23:5. È impossibile affermare se in questi casi ci sia una citazione diretta. La scrittura metrica può essere casuale, *p.e.* "Mariti amate le vostre mogli e non v'inasprite contro di loro".

Bibliografia. C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, 1925; J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, 1971. (E.M. Blaiklock)

*Interpretazione biblica; *Lingua dell'AT

POLLICE

In ebr. *bōhen*, è usato nell'AT per indicare sia il pollice sia l'alluce, differenziati dalla designazione "della mano" o "del piede". La radice è affine a una parola araba che significa "coprire" o "chiudere", quindi si parla di quel membro che chiude o apre la mano.

La pratica di porre il sangue dell'animale sacrificale sul pollice destro, sull'alluce, e anche sull'*orecchio dei sacerdoti, probabilmente indicava la dedicazione degli organi esterni dell'udire, del fare e del camminare, simboleggiando così l'intero uomo (Es. 29:20; Lev. 8:23; *ecc.*). Similmente, la pratica di recidere il pollice e l'alluce del nemico sconfitto probabilmente simboleggiava la sua impotenza (Giu. 1:6–7), e anche il non essere più abile formalmente ad assolvere qualsiasi compito sacro. (B.O. Banwell)

POLVERE

Ebr. *'āḇāq*, *'āpār*, polvere della terra, è impiegato sia in senso letterale sia come similitudine per: moltitudine (Gen. 13:16; Is. 29:5); piccolezza (Deut. 9:21; II Re 13:7); povertà (I Sam. 2:8); degradazione (Gen. 18:27); polvere sul capo in senso di tristezza (Giob. 2:12; Apoc. 18:19); contrizione (Gios. 7:6). L'umiltà dell'uomo è sottolineata facendo riferimento alla sua origine come polvere (Gen. 2:7; Giob. 4:19; Sal. 103:14) e al suo ritorno finale alla polvere (Gen. 3:19; Giob. 17:16). Paolo distingue il corpo presente, mortale, "immagine dell'uomo di polvere", ereditato da Adamo, dal corpo immortale e "spirituale" che verrà assunto alla risurrezione, "immagine dell'uomo celeste" (I Cor. 15:44–49). Il serpente è condannato a "mangiare la polvere" (Gen. 3:14) e l'avvertimento relativo al giudizio è dato mediante il gesto dello scuotere la polvere dai piedi (Matt. 10: 14–15; Atti 13:51). (P.A. Blair, F.F. Bruce)

*Cenere

PONTO

Striscia costiera dell'Asia minore settentrionale, che si estende dalla Bitinia a ovest alla regione montuosa dell'Armenia a est. Politicamente la regione era un complesso di repubbliche greche, possedimenti legati ai templi e, nell'entroterra, baronie iraniane. Una di queste famiglie stabilì un regno, il cui governante più celebre, Mitridate, all'inizio del I sec. a.C. scacciò temporaneamente i romani dall'Asia minore. Dopo la sua successiva sconfitta la parte occidentale del Ponto fu amministrata, insieme con la Bitinia, come provincia romana, mentre la parte orientale fu lasciata sotto una dinastia greca. Gli ebrei del Ponto (Atti 2: 9; 18:2) presumibilmente venivano dagli stati costieri della parte greca. Non sappiamo nulla sulle origini del cristianesimo del Ponto, di cui si parla in I Pietro 1:1–2.

Bibliografia. J. Keil, *CAH*, 11, pp. 575ss.; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*,.2 voll., 1950. (E.A. Judge)

POPOLO

1. L'ebr. *l*^{e}*'ôm,* a volte sing. ma più frequentemente plur., *l*^{e}*'ummîm*; può significare: *i*) una razza o un insieme etnico (Gen. 25:23, sing. e plur.); *ii*) il totale della popolazione soggetto a un sovrano (*cfr.* Prov. 14:28); *iii*) la totalità, o un'ampia sezione di una comunità etnica considerata veicolo del giudizio e del sentimento pubbli-

co (Prov. 11:26, sing.); *iv)* qualche volta il popolo ebraico (Is. 51:4); *v)* frequentemente, al plur., le nazioni non ebraiche (p.e. Is. 55:4).

2. L'ebr. ***gôy***, "nazione", "popolo", per associazione più che per etimologia, giunse a indicare i gentili; se applicato agli israeliti, insinuava la ricaduta nel vizio dell'apostasia e dell'infedeltà religiosa (Giu. 2:20; Is. 1:4). Il termine è usato con una vivida metafora per uno sciame di locuste in Gioele 1:6. La LXX abitualmente rende ***gôy*** con *ethnos* eppure il NT alle volte usa *ethnos* per Israele, il che mette in guardia dall'insistere rigidamente sulle associazioni.

3. Con eccezioni trascurabili (*cfr.* Gen. 26: 11; Es. 9:15, con riferimento ai filistei e agli egiziani) l'ebr. ***ʿam***, "popolo", veniva applicato in modo esclusivo a Israele in quanto stirpe eletta, ma questo significato è acquisito, e non è intrinseco. L'equivalente nella LXX è *laos*. Ulteriori eccezioni per indicare gli israeliti sono descrizioni metaforiche di formiche e comunità di conigli (Prov. 30:25–26). L'inconsueto senso negativo in Deuteronomio 32:21 serve a disconoscere il titolo di "popolo" all'intero popolo etnico perché mancante di quelle caratteristiche spirituali richieste (*cfr.* "Lo–Ammi", Os. 1:9). La frase biblica ***ʿam hāʾāreṣ*** indica il popolo distinto dai governanti e dall'aristocrazia, almeno nei libri pre-esilici. Durante l'epoca di Neemia ed Esdra la frase era utilizzata in modo particolare per gli abitanti la cui fede era mista o sospetta, con i quali il giudeo osservante non poteva contrarre matrimonio (*cfr.* Esd. 9:1–2). Nella letteratura rabbinica il termine, usato al sing. per indicare l'individuo e al plur. (***ʿammê hāʾāres***) per un gruppo, giunse a indicare coloro che non osservavano l'intera legge in tutti i suoi dettagli. Il disprezzo dei rabbini verso tali persone è adombrato in Giovanni 7: 49. Normalmente l'equivalente neotestamentario di ***ʿam*** è *laos* o *demos*, a differenza di *ochlos*, che significa semplicemente una folla.

Bibliografia in it. *GLAT*, 4, coll. 628–632. (R.A. Stewart)

*Chiesa; *Israele; *Tavola delle nazioni

PORTAVOCE

Il ***rhētōr*** era un insegnante di retorica oppure, come Tertullo (Atti 24:1), uno che componeva discorsi e che poteva anche esercitarsi in qualità di avvocato. L'estrema raffinatezza dell'arte retorica, che contraddistingueva un'istruzione superiore, nonché le difficoltà legate allo svolgimento di un processo in un tribunale straniero, resero questo servizio indispensabile per i giudei. Tertullo pronunciò un bel discorso degno di nota per il suo esordio. Paolo, maestro in quest'arte, fu in grado di rispondere di persona. Altrove (I Cor. 2:4) disprezzò l'abilità professionale del ***rhētōr***.

Bibliografia. G.A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, 1972. (E.A. Judge)

PORTICO

(Ebr. ***ʾulām***, ***ʾêlām***, *cfr.* assiro ellamu, "facciata") termine usato per il vestibolo del tempio di Salomone (I Re 6:3) e per le porte del tempio di Ezechiele (Ez. 40). Il palazzo di Salomone comprendeva un portico, o colonne con un portico di fronte e un altro portico per il trono del giudizio (I Re 7:6–7). È possibile che l'architettura di queste costruzioni derivasse dal ***bit hilāni*** siriano, un complesso consistente in un porticato a cui si accedeva per mezzo di una scalinata che portava a una sala delle udienze e a diverse altre stanze e a una scala per il piano superiore o terrazza. Il termine ebr. unico ***misd^{e}rôn*** (Giu. 3:23, dalla radice *sdr*, "ordinare"), indica forse qualcosa del genere e descrive una fila di colonne (si veda H. Frankfort, *Art and the Architecture of the Ancient Orient*, 1954, pp. 167–175, tr. it. Torino, 1980, e la ricostruzione in Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 1953, p. 113). La piscina di Betsaida era circondata da cinque portici (gr. *stoa*) che offrivano riparo (Giov. 5:2). Pietro rinnegò il suo Signore all'ingresso del cortile della casa del Sommo sacerdote (Matt. 26:71, ***pylōn***; Mar. 14:68, ***proaullion***). Il portico di Salomone era un vialetto coperto, largo 30 cubiti, con due file di colonne di 25 cubiti d'altezza lungo il lato est del Cortile dei gentili, nel tempio di Erode (Giov. 10:23; Atti 3:11, 5:12; Giuseppe Flavio., *Ant.* 15.380–425) (*tempio). (A.R. Millard)

POSSESSIONE DEMONIACA

L'apparente possessione da parte di spiriti è un fenomeno di estensione mondiale. Può essere ricercata, come nei casi dello sciamano o dello stregone tra popolazioni primitive, e dai medium sia tra i primitivi sia da persone con un grado maggiore di civiltà. Può venire sulle persone in maniera improvvisa, come nel caso dei partecipanti a riti vudù o nella forma generalmente nota con il termine di "possessione demoniaca". In ciascun caso la persona posseduta si comporta in maniera diversa dal solito, parlando con una voce completamente irriconoscibile e manifestando spesso poteri telepatici o preveggenti.

Nella Bibbia i profeti pagani aspiravano proba-

bilmente a questo stato. I profeti di Baal in I Re 18 rientrerebbero in questa categoria. I medium che erano vietati in Israele erano evidentemente persone che ricercavano la possessione, visto che la legge li considerava colpevoli e non malati (*p.e.* Lev. 20:6, 27). Nell'AT *Saul è un esempio singolare di persona posseduta in modo involontario. Lo Spirito del SIGNORE lo abbandonò, e "uno spirito cattivo, permesso dal SIGNORE, lo turbava" (I Sam. 16: 14; 19:9). Possiamo interpretare abbastanza tranquillamente questo passo affermando che la disubbidienza, in una persona che è stata esposta fortemente e in maniera carismatica allo Spirito Santo, può portare a una successiva possessione da parte di uno spirito maligno permesso dal SIGNORE. D'altra parte, è possibile affermare che "cattivo", in questo caso, non ha una connotazione morale, ma indica semplicemente la depressione. Lo spirito è tenuto lontano dalla musica di Davide: poiché la musica era normalmente accompagnata dal canto, è probabile che fossero i salmi cantati da Davide a tenere a bada lo spirito, come suggerito nella poesia di Robert Browning, *Saul.*

Il NT riporta molteplici casi di possessione. È come se Satana avesse concentrato i propri sforzi in maniera particolare per contrastare Cristo e i suoi discepoli. Il racconto evangelico mostra che Cristo distingueva tra le malattie normali e quelle che derivavano da, e accompagnavano, la possessione demoniaca. Le prime erano curate mediante l'imposizione delle mani o l'unzione, mentre le seconde erano curate mediante l'ordine al demone di andarsene (*p.e.* Matt. 10:8; Mar. 6:13; Luca 13: 32; inoltre Atti 8:7; 19:12). La possessione, apparentemente, non era continua ma quando si manifestava produceva spesso effetti violenti (Mar. 9: 18). Cecità e mutismo, quando causati da possessione, verosimilmente persistevano (*p.e.* Matt. 9: 32–33; 12:22).

La maggior parte degli psicologi non accetta l'idea di una possessione demoniaca. Un autore rappresentativo in questo senso è T.K. Oesterreich, la cui opera tradotta in inglese (*Possession, Demoniacal and Other, among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, 1930), afferma che la corrispondenza moderna della possessione è "un complesso particolarmente esteso di fenomeni coercitivi". Si veda anche W. Sargant in *Battle for the Mind* (1957) e *The Mind Possessed* (1973). Dall'altra parte l'opera di J.L. Nevius, medico missionario in Cina, *Demon Possession and Allied Themes*, 1892, considera la possessione demoniaca un fenomeno genuino e la maggior parte dei missionari sarebbe probabilmente d'accordo con lui.

È possibile prendere una posizione intermedia, affermando che un demone può approfittare di un qualche disturbo di personalità e quindi influenzare le azioni di una persona. Il demone può produrre cecità o mutismo isterici o sintomi pertinenti ad altre malattie, quali l'epilessia. In molti popoli la crisi epilettica era considerata un sintomo di possessione da parte di un qualche spirito o dio e gli epilettici spesso sono soggetti psicologicamente sensibili. La Bibbia non collega in maniera diretta l'epilessia alla possessione demoniaca, e anche la descrizione delle crisi del ragazzo posseduto che troviamo in Matteo 17:14–15; Mar. 9:14–15; Luca 9:37–38, sembrano indicare qualcosa di più della semplice epilessia. La natura dell'epilessia è ancora sconosciuta, ma può essere artificialmente indotta in soggetti apparentemente normali (W.G. Walter, *The Living Brain*, 1953, pp. 60–61, tr. it. Milano, 1957). Gli studiosi dei disturbi della personalità sanno che è spesso impossibile sapere esattamente ciò che provoca tali disturbi. Non stiamo affermando che tutti gli epilettici, né la maggior parte, siano posseduti da demoni, ma semplicemente che alcuni potrebbero esserlo.

La Bibbia non dice quali condizioni predispongano la persona alla possessione demoniaca, sebbene le parole di Cristo in Matteo 12:44–45 indicano che "una casa vuota" può essere rioccupata. La chiesa primitiva scacciava demoni nel nome di Gesù Cristo (Atti 16:18), ma sembra che vi fossero anche esorcisti non credenti che avevano un qualche successo (Luca 11:19; ma si veda anche Atti 19:13–16).

Il comandamento di "provare gli spiriti" in I Giovanni 4:1–3 mostra che vi erano falsi profeti nella chiesa che parlavano in stato di possessione. Poiché gli spiritualisti fanno grande uso di questo versetto, bisognerebbe far notare che la Bibbia non parla mai di possessione da parte di spiriti buoni o da parte di angeli. Le alternative sono solo lo Spirito Santo o uno spirito maligno. Si veda inoltre I Corinzi 12:1–3.

Bibliografia. M.F. Unger, *Demons in the World today*, 1971; V. White, *God and the Unconscious*, 1952, cap. 10; J.S. Wright, *Mind, Man, and the Spirits* (precedentemente *What is Man?*), 1972, pp. 108ss.; J. Richards, *But deliver us from evil* 1974; G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 1993, **in it.** la voce *demone. (J.S. Wright)

POSTERITÀ (GENERAZIONE)

a) Posterità

1. Ebr. *tôl^e^d̲ôt̲*, parola che appare dieci volte in Genesi (2:4; 5:1; 6:9, 10:1; 11:10, 27; 25:12, 19;

36:1; 37:2) in modo tale da dividere il libro in undici sezioni, ognuna delle quali è definita: "le origini di ...", "la posterità di ...", o "i discendenti di ...". Si trova anche in Genesi 10:32; 25:13; 36: 9; Esodo 6:16, 19; ripetutamente in Numeri 1 e in 3:1; Rut 4:18; I Cronache 1:29; 5:7; 7:2, 4, 9; 8: 28; 9:9, 34; 26:31. In Esodo 28:10 è tradotta "ordine di nascita". La parola è formata da ***yālad***, "generare, partorire"; il suo uso nell'AT dimostra che significa "storia" o "storia genealogica" di una famiglia, tribù o nazione. Nella LXX la parola è spesso resa con il greco *genesis* (si veda **2.** sotto), e l'espressione ***biblos geneseôs Iêsou C hristou***, "libro della genealogia di Gesù Cristo", rievoca ***sēper tôledôt 'ādām***, "libro della posterità d'Adamo", in Genesi 5:1.

2. Gr. *genesis*. Utilizzato maggiormente nella LXX per tradurre ***tôledôt***, è usato in questo senso in Matteo 1:1. Le altre volte che appare nel N.T. significa piuttosto "nascita" (Matt. 1:18; Luca 1:14); "la sua natural faccia", *lett.* "la faccia della sua nascita" (Giac. 1:23); "la ruota della vita" / "il ciclo della natura", *lett.* "il corso della nascita" (Giac. 3:6).

b) Generazione

1. Ebr. ***dôr***, parola che si trova frequentemente e che spesso corrisponde a "generazione" come è intesa normalmente in italiano. Può riferirsi a un periodo del passato (Is. 51:9), o del futuro (Es. 3: 15), oppure agli uomini di una generazione (Es. 1:6). Si tratta della parola usata in Genesi 17:7, 9, dove è annunciato il patto dell'Eterno con Abraamo e con i suoi discendenti. La parola ***dôr*** può anche riferirsi a una classe di uomini, come nelle espressioni: "popolo insensato" (Deut. 32:5) o "gente giusta" (Sal. 14:5). La parola aramaica affine, *dar*, figura in Daniele 4:3, 34. L'accadico *duru* significa una generazione da nonno a nipote, un arco temporale di una settantina di anni.

2. Gr. *genea*, utilizzato maggiormente nella LXX per tradurre ***dôr***, e quindi spesso indicante il senso di "generazione". Usato per riferirsi alla gente vivente in un particolare periodo (Matt. 11: 16) e, per estensione, al periodo stesso (Luca 1: 50). È utilizzato anche per indicare le persone facenti parte di una genealogia (Matt. 1:17).

3. Gr. *gennêma*, "figlio" o "prole" in Matteo 3: 7; 12:34; 23:33 e Luca 3:7, sempre nell'espressione "razza di vipere".

4. Gr. *genos*, "razza". La NVR traduce *genos eklekton* in I Pietro 2:9 con "generazione eletta", ma è preferibile tradurre: "stirpe eletta"(CEI) o "stirpe scelta"(EP).

C'è chi ritiene che un periodo di 40 anni, per esempio la durata delle peregrinazioni nel deserto, vada inteso come una cifra tonda per indicare una generazione completa.

Bibliografia. P.J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977, pp. 34–45; F. Büchsel, *GLNT* 1:391–424; R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977, 158–159, n. 57, **in it.** *GLAT*, (***dôr***), 2, coll. 194–299; R. Morgenthaler, *DCBNT* pp. 738–740; J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza*, Roma, 1968; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1982. (T.C. Mitchell)

*Cronologia del NT; *Genealogia; *Vangelo

POTENZA

I. Nell'Antico Testamento

Diverse parole ebr. sono tradotte "potenza"; quelle principali sono *ḥayil*, *kōaḥ* e *ʿōz*. La vera potenza, l'abilità di esercitare efficacemente l'autorità, appartiene soltanto a Dio (Sal. 62:11). La potenza di Dio è mostrata nella creazione (Sal. 148: 5) e nel sostegno del mondo (Sal. 65:5–8). Parte di questa autorità è delegata all'umanità (Gen. 1: 26–28; Sal. 8:5–8; 115:16), ma Dio interviene attivamente in molte occasioni, mostrando la sua potenza con atti di liberazione miracolosi. Fu "con mano potente e braccio steso" che egli condusse il suo popolo fuori dall'Egitto (Es. 15:6; Deut. 5: 15), e dimostrò la sua potenza nel donare loro la terra promessa (Sal. 111:6).

II. Nel Nuovo Testamento

"Potenza" traduce il gr. *dynamis* ed *exousia*. Il significato del secondo termine è "autorità" derivata o conferita, titolarità o diritto a fare qualcosa (Matt. 21:23–27). Da qui il suo uso per indicare chi esercita l'autorità sulla terra (Rom. 13:1–3), o nel mondo spirituale (Col. 1:16). *Dynamis*, invece, è capacità (II Cor. 8:3), o forza (Ef. 3:16), o può significare un'azione potente (Atti 2:22), o uno spirito potente (Rom. 8:38). A Cristo fu conferita, dal Padre, "ogni autorità" (Matt. 28:18) ed egli ne fa uso per perdonare i peccati (Matt. 9:6; Luca 24: 47) e per scacciare gli spiriti maligni (Matt. 10:1). Egli dà il diritto (*exousia*) a chi crede in lui di diventare figli di Dio (Giov. 1:12) e, ai suoi discepoli, di partecipare alla sua opera (Mar. 3:15).

Gesù iniziò il suo ministero con la potenza (*dynamis*) dello Spirito (Luca 4:14); e questa si manifestava nei miracoli di guarigione (Luca 5:17) e in molte altre opere potenti (Matt. 11:20). Ciò dimostrava la potenza del Regno di Dio, quale preludio al nuovo esodo (Luca 9:31 gr.; 11:20; *cfr.* Es. 8:19). Ma il regno non era ancora giunto nella pienezza

della sua potenza. Ciò sarebbe accaduto alla Pentecoste (Luca 24:49; Atti 1:8; Marco 9:1) e la sua realizzazione finale avverrà alla seconda venuta di Cristo (Matt. 24:30, *ecc.*).

Negli Atti vediamo la potenza dello Spirito all'opera nella vita della chiesa (4:7, 33, 6:8; *cfr.* 10:38). Paolo guarda alla risurrezione come la prova primaria della potenza di Dio (Rom. 1:4; Ef. 1:19–20; Fil. 3:10) e vede il vangelo come lo strumento per cui quella potenza compie la sua opera nelle vite delle persone (Rom. 1:16; I Cor. 1:18).

Bibliografia. G.B. Caird, *Principalities and Powers*, 1956; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, pp. 62ss.; C.H. Powell, *The Biblical Concept of Power*, 1963; J.P.M. Walsh, *The Mighty from their Thrones*, 1987; W. Wink, *The Powers*, vol. 1, 1984; D. Prior, *Jesus and Power*, 1987, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 955–965, 4, 307–315; O. Betz, in *DCBNT* pp. 1335–1344; *GLNT*, 1:1271ss., 2:1473ss., 3:630ss., 5:975ss. (R.E. Nixon)

*Autorità; *Dio

POTERE DELLE CHIAVI

Questa è la frase che si usa per indicare l'autorità data dal nostro Signore ai discepoli, secondo quanto descritto in Matteo 16:19; 18:18; Giovanni 20:22–23. Si può affermare che questo potere operi in due modi. Primo, predicando che il vangelo, il Regno di Dio, è aperto a chi crede ed è chiuso agli impenitenti e, secondo, per mezzo della disciplina: sedicenti credenti che trasgrediscono in modo grave sono esclusi dalla chiesa finché non si ravvedono, e solo dopo sono riammessi. In entrambi i casi il perdono è mediato dalla chiesa, che agisce per lo Spirito e per mezzo della Parola. "Poiché è la dottrina del vangelo che ci apre il cielo, essa è mirabilmente espressa dall'appellativo metaforico di *chiavi*". "Legare e sciogliere non sono altro che la predicazione e l'applicazione del vangelo" (Lutero). Che le chiavi e la dottrina siano connesse in tal modo è evidente dal fatto che la consegna di una chiave era parte della consacrazione di uno scriba (Luca 11:52; *cfr.* Matt. 13:52). Per mezzo della predicazione del vangelo alcuni uomini sono per fede riconciliati con Dio, mentre altri si chiudono ulteriormente nella loro incredulità. La chiesa, agendo in rappresentanza di Cristo, pronuncia l'assoluzione di chi si ravvede (*cfr.* Luca 10:16). Ciò è valido solo quando la chiesa è ripiena dello Spirito di Dio, tanto da comunicare il giudizio di Dio stesso. *Legare e sciogliere significano non soltanto annuncio autorevole delle condizioni per entrare nel regno; è necessario infatti un senso più forte, vale a dire quello di determinare quali persone abbiano accettato le condizioni.

Questo potere fu dato a Pietro con un significato particolare: alla Pentecoste egli aprì la porta della fede ai giudei e, successivamente, ai samaritani e ai gentili. Ma lo stesso potere fu dato a tutti gli apostoli (Giov. 20:23), e da allora in poi agli uomini di simile fede e sottomissione a Cristo.

Nel secondo modo di operare per mezzo delle chiavi, nella disciplina ecclesiastica, il concetto è quello dell'autorità amministrativa (*cfr.* Is. 22:22) in considerazione delle esigenze della famiglia della fede (Gal. 6:10 gr.). In ogni epoca, è affidato alla chiesa l'uso di ammonizioni, scomuniche e assoluzioni da impiegare sotto la guida dello Spirito. "Chiunque, dopo aver commesso un peccato, confessa umilmente la propria colpa e implora il perdono della chiesa, è assolto non soltanto dagli uomini, ma da Dio stesso; e, d'altro canto, chiunque schernisce la disapprovazione e le intimidazioni della chiesa, nel caso sia da questa condannato, la decisione che gli uomini hanno deliberato sarà ratificata in cielo" (Calvino, su I Cor. 5).

Dall'epoca dei Riformatori è comunemente accettato che "il potere delle chiavi" rappresentasse questo *duplex ministerium*, una concreta autorità spirituale di legare e sciogliere. Ma questo significato giudiziario è stato fortemente contestato, in favore di un senso legislativo secondo cui "sciogliere" significa "dare permesso" e "legare" significa "vietare". Ciò si accorda con il costume rabbinico: si diceva che la scuola di Shammai *legava*, quando dichiarava che c'era soltanto una ragione per il divorzio; la scuola di Hillel *scioglieva*, quando permetteva più lassismo in questa, come in altre questioni (si veda anche Matt. 23:4; Roma. 7:2; I Cor. 7:27, 39). Così Pietro, secondo le parole di T.W. Manson, doveva essere "il vicereggente di Dio". L'autorità di Pietro era un'autorità per dichiarare ciò che era giusto e sbagliato per la comunità cristiana. Le sue decisioni sarebbero state confermate da Dio (*The Sayings of Jesus*, 1954, p. 205).

È da notare che questa speciale applicazione rabbinica dei termini è da porre in relazione al carattere giuridico della letteratura rabbinica che originariamente si riferiva al pieno potere del giudice (*cfr.* *GLNT* 5:566). In quest'ottica, pur ammettendo un'origine tardiva per Matteo 18:18, resta sempre la domanda perché un contesto di disciplina di chiesa dovesse contenere i termini "legare" e "sciogliere". A.H. McNeile mette del tutto in dubbio l'autenticità di questo brano, ma J. Jeremias ha sostenuto con acutezza la sua attendibilità (*GLNT* 5:567–572). Secondo McNeile,

nel regno futuro l'apostolo sarebbe stato una sorta di grande scriba o rabbino, che avrebbe pronunciato decisioni sulla base dell'insegnamento di Gesù.

Ma è difficile da giustificare l'interpretazione che fa di Pietro uno scriba del Regno di Dio. Esiste una grande differenza tra i pronunciamenti degli apostoli su argomenti etici e l'enciclopedica casistica degli scribi. Matteo 23:8 rende impossibile pensare che Pietro aspirasse a una tale funzione. L'etica cristiana si occupa delle cose più importanti (misericordia, amore, verità), alla luce delle quali le piccole cose trovano la loro collocazione; non secondo una legislazione dettagliata ma secondo la guida dello Spirito.

Bibliografia. I Commentari di Calvino sui brani di Matteo e su I Corinzi 5 sono una buona presentazione delle opinioni di tutti i Riformatori. In aggiunta agli scrittori più recenti citati, R.N. Flew discute la questione in *Jesus and His Church*, 1938, pp. 131–132. Si veda anche *DCG* (*s.v.* "Absolution"); *ERE* (*s v.* "Discipline"), **in it.** G. Calvino *Istituzione della religione cristiana*, 4.12, Torino, 1971; J. Jeremias, *GLNT* 5:547–572; D. Muller, *DCBNT* pp. 138–140; *DIB*, pp. 245–246; pp. 1303–1304; V. Subilia, *Tu sei Pietro. L'enigma del fondamento biblico del Papato*, Torino, 1978. (R.N. Caswell)

*Autorià; *Pietro; *Predicazione

POTIFAR

Alto funzionario del faraone, al quale i madianiti vendettero *Giuseppe (Gen. 37:36; 39:1), e presso il quale Giuseppe diventò sovrintendente capo della servitù (Gen. 39). Il nome è egiziano, del tipo *P'–dḯ–X*, dove *X* sta per una divinità. La spiegazione più semplice, ma non del tutto soddisfacente, del nome Potifar è che esso sia una variante abbreviata di *Potifera con la perdita della finale *'ayin*. La presenza a corte di due alti ufficiali con nomi simili ha paralleli nella storia egiziana. (K.A. Kitchen)

POTIFERA

Il "sacerdote di On" la cui figlia, Asenat, fu data in moglie a Giuseppe dal Faraone (Gen. 41:45, 50; 46:20). Forse era il Sommo sacerdote del dio sole, Ra a *On (gr. *Heliopolis*). Potifera (ebr. *pôṭîpe ra*) è universalmente considerato l'egiziano *P –di–P'R'*, "colui che *P'Ra* (=dio sole) ha donato", sul modello *P'–di–X*, dove X indica una divinità. La forma esatta *P'–di–P'R'* è attestata in iscrizioni tardive (1000–300 a.C. *ca.*), ma si tratta semplicemente di una forma tardo–egiziana di questo modello di nome, conosciuto già dal periodo dell'impero, nella XIX dinastia (XIII sec. a.C.), l'epoca di Mosè. Pomifera/*P'–di–P'R'* può semplicemente essere una modernizzazione attuata ai tempi di Mosè della vecchia forma *Di'di–R'*, avente lo stesso senso della forma *Didi–X*), particolarmente comune durante il Medio Regno e nel periodo degli Hyksos, cioè il periodo dei patriarchi e di Giuseppe (2100–1600 a.C. *ca.*).(K.A. Kitchen)

POVERTÀ

I. Nell'Antico Testamento

A volte si ha l'impressione che Dio premettesse ai giusti di prosperare, donando loro beni materiali (Sal. 112:1–3). In Israele ci sono stati poveri in ogni momento della sua storia, sebbene fosse vero che i benefici dell'operosità e della parsimonia erano chiaramente adombrati per il singolo e per la nazione, e che Dio prometteva di benedire coloro che osservavano i suoi comandamenti (Deut. 28:1–14). La loro povertà poteva essere stata occasionata da disastri naturali che portavano a raccolti grami, da invasioni nemiche, dall'oppressione da parte di vicini potenti o dall'estorsione degli usurai. Per i membri più benestanti della comunità c'era il dovere di aiutare finanziariamente il loro fratelli più poveri (Deut. 15:1–11). Coloro che erano più soggetti a subire la povertà erano gli orfani, le vedove e gli stranieri senza terreni (*gērîm*). Spesso erano vittime di oppressione (Ger. 7:6; Am. 2:6–7a), ma Yahweh era il loro vendicatore (Deut. 10:17–19; Sal. 68:5–6). La legge ordinava che si provvedesse per loro (Deut. 24: 19–22), e insieme ai poveri erano elencati i leviti (Deut. 14:28–29) perché non avevano possedimenti. Era possibile per un uomo vendersi come schiavo, ma se era ebreo doveva essere trattato diversamente dallo straniero (Lev. 25:39–46).

Per alcuni salmisti era un problema capire perché in così tanti casi la ricchezza fosse finita in mani sbagliate. Da un punto di vista puramente materiale poteva apparire inutile servire Yahweh (Sal. 73:12–14), ma la fine del malvagio era la distruzione mentre i giusti godranno il bene più grande: la conoscenza dello stesso Yahweh (Sal. 73:16–28). Tuttavia i ricchi erano così spesso oppressori, che l'espressione "i poveri" diventò quasi sinonimo di "i giusti" (Sal. 14:5–6).

II. Nel Nuovo Testamento

Durante l'epoca neotestamentaria sui giudei gravava l'imposizione di pesanti tasse di diversi tipi. Presumibilmente molti erano in gravi ristrettezze,

mentre altri traevano profitti considerevoli dalla collaborazione con i romani. I sadducei, attaccati alle cose terrene, erano generalmente ricchi, così come gli esattori delle tasse.

Gesù era figlio di genitori poveri (Luca 2:24), ma non c'è ragione di supporre che vivesse in uno stato di abietta povertà. Come figlio maggiore, probabilmente aveva ereditato qualcosa da Giuseppe, e sembra che avesse l'abitudine di pagare la tassa del tempio (Matt. 17:24). Alcuni dei suoi discepoli erano sopra la soglia della povertà (Mar. 1:20) e Gesù aveva alcuni amici piuttosto agiati (Giov. 12:3). Lui e i Dodici, comunque, avevano una cassa in comune (Giov. 12:6). Erano contenti di fare a meno delle comodità della vita domestica (Luca 9:58), eppure trovavano modo di donare ai poveri (Giov. 13:29).

Nell'insegnamento di Gesù i beni materiali non sono considerati malvagi, ma pericolosi. Spesso i poveri sono descritti più felici dei ricchi, perché è più facile per loro avere un atteggiamento di dipendenza da Dio. Era a loro che Gesù venne a predicare il vangelo (Luca 4:18, 7:22). Sono loro i primi a essere benedetti e a ricevere l'assicurazione di possedere il Regno di Dio (Luca 6:20), se la loro povertà comporta la coscienza della povertà spirituale (Matt. 5:3). L'offerta di una persona povera può avere un valore molto più grande di quella di un ricco (Mar. 12:41–44). Al povero si deve mostrare ospitalità (Luca 14:12–14), e offrire l'elemosina (Luca 18:22), benché fare elemosina era cosa secondaria rispetto all'adorazione (Giov. 12:1–8).

La prima chiesa introdusse la prassi di mettere in comune i beni posseduti (Atti 2:41–42; 4: 32). Ciò portò subito alla soppressione della povertà (Atti 4:34–35), ma spesso si è sostenuto che fu proprio questa prassi a causare il successivo collasso economico della chiesa di Gerusalemme. Parte del ministero di Paolo riguardò la raccolta di fondi fra le chiese dei gentili per aiutare i loro fratelli bisognosi di Gerusalemme (Rom. 15:25–29; Gal. 2:10). Queste chiese erano anche istruite a provvedere al mantenimento dei loro membri indigenti (Rom. 12:13, *ecc.*). Giacomo è particolarmente veemente contro coloro che permettevano una distinzione fra i membri della comunità cristiana in base alla ricchezza (Giac. 2:1–7). I poveri erano chiamati da Dio e la loro salvezza gli recava gloria (I Cor. 1:26–31). La ricchezza materiale della chiesa di Laodicea era un triste contrasto con la sua povertà spirituale (Apoc. 3:17).

Nelle epistole l'esposizione più sistematica sulla povertà e sulla ricchezza si trova in II Corinzi 8—9, dove Paolo considera l'idea della carità cristiana nel contesto dei doni di Dio, particolarmente quello del suo Figlio il quale, "essendo ricco, si è fatto povero per voi, affinché, mediante la sua povertà, voi poteste diventare ricchi" (8:9). Alla luce di ciò, si può concludere che l'esperienza della povertà materiale può condurre alla benedizione spirituale, proprio come gli apostoli che erano poveri, "eppure arricchenti molti" (II Cor. 6:10).

Bibliografia in it. *DIB*, pp. 1108–1110; *VB*, pp. 370–372; R. Batey, *Gesù e i poveri*, Brescia, 1974; J. De Santa Ana, *I poveri, sfida alla credibilità della chiesa*, Torino, 1980; L Schottroff, *Gesù speranza dei poveri*, Torino, 1988. (R.E. Nixon)

*Elemosina; *Orfano; *Schiavitù; *Vedova

POZZO

1. Scavo artificiale, più o meno profondo, eseguito nel terreno per raggiungere l'acqua nel sottosuolo, piovana o precedentemente raccolta (ebr. *b*^{e}*ʼēr*; arab. *bir*; gr. *phrear*), mentre una sorgente (ebr. e arab. *ʻayin*; gr. *pēgē*) è opera della natura. **2**. Scavo artificiale per raggiungere una falda acquifera sotterranea, una fusione di concetti nella quale i termini potrebbero anche essere scambiati, senza per questo sbagliare. È ragionevole pensare che il pozzo dal quale Rebecca attinse (Gen. 24) fosse di quest'ultimo tipo, come il pozzo di Giacobbe a Sichem, presso il quale Gesù incontrò la donna samaritana (Giov. 4). Ciò spiegherebbe in modo soddisfacente l'alternarsi delle parole usate in questi due capitoli. **3**. Una *cisterna ovvero un fossato, piccolo o grande, pubblico o privata, per la raccolta dell'acqua piovana: ebr. *bôr*; gr. *lakkos*. Probabilmente il pozzo di Betlemme (I Cro. 11:17–18) ne era un esempio. **4**. Serbatoio, asciutto o dal fondo argilloso, utilizzato come prigione, che in ebr. è indicato dalla medesima parola (Gen. 37:24; Sal. 40:2; Ger. 38:6, *ecc.*). L'esaltazione nei canti popolari del pozzo d'acqua viva è rispecchiata in Numeri 21:17–18.

Nelle zone aride dell'Oriente l'acqua talvolta è più preziosa dell'oro. I pozzi erano oggetto di feroci dispute e persino di conflitti (*cfr.* Gen. 21: 25, *ecc.*). Erano beni trasmessi in eredità, e venivano adoperati esclusivamente dall'uomo, in epoca precedente allo sfruttamento agricolo. (R.A. Stewart)

*Acqua; *Cisterna

POZZUOLI

Colonia degli abitanti di Samo nei pressi di Napoli, fondata da Cuma nel VI sec. a.C. Presumibilmente Pozzuoli (lat. Puteoli) cadde in mano romana insieme a Capua nel 338 a.C. e divenne ra-

pidamente un arsenale e un porto commerciale di rilievo. Livio accenna a una guarnigione di 6000 uomini, durante l'invasione di Annibale (24.13), e all'imbarco di un grande contingente di rinforzi per la Spagna (26.17). Il traffico romano verso oriente, principalmente di grano proveniente dall'Egitto, passava per Puteoli. Seneca descrive l'arrivo della flotta da grano alessandrina (*Ep.* 77), e Paolo giunse a bordo di una nave alessandrina (Atti 28:13). Forse la cappella portata alla luce a Ercolano era la casa di qualcuno che incontrò Paolo nelle vicinanze di Puteoli. La via Domiziana congiungeva Puteoli alla Via Appia. (E.M. Blaiklock)

PRECETTORE

La NVR rende in questo modo il greco ***paidagōgos*** di Galati 3:24–25 (*cfr.* I Cor. 4:14). L'incarico indicato con questo termine si estinse insieme alle condizioni sociali che l'avevano concepito. Il pedagogo greco-romano era un servitore fidato, in genere uno schiavo, che aveva la sovrintendenza generale del ragazzo e che ne sorvegliava la sicurezza nel percorso di andata e ritorno da scuola. Questo è il senso della metafora di Paolo. (E.M. Blaiklock)

*Istruzione; *Scuola

PRECURSORE

Questo termine è usato spesso dai cristiani per descrivere *Giovanni Battista perché in lui si sono adempiute le parole di Malachia 3:1 (vedi Mar. 1: 2 e Matt. 11:10) e anche perché suo padre Zaccaria profetizzò che egli sarebbe "andato davanti al Signore per preparare le sue vie" (Luca 1:76). La parola vera e propria si trova una sola volta nel NT con riferimento al Cristo asceso (Ebr. 6: 20) e traduce *prodromos*, un termine militare usato per gli esploratori mandati avanti per preparare la strada a un esercito in marcia.

Generalmente un "precursore" è meno importante della persona o delle persone per la cui venuta egli sta preparando la strada. Era così nel caso dei precursori che precedevano i carri dei re (I Sam. 8:11) ed era vero anche per Giovanni il battista e per i messaggeri mandati da Gesù per preparare il suo ingresso nei villaggi della Samaria (Luca 9:52). Ma nel caso di Gesù, che è entrato per noi al di là della cortina, nel luogo santissimo, essendo egli diventato il nostro Sommo sacerdote, è vero il contrario. Come capo supremo della chiesa, egli è andato avanti affinché i suoi fratelli possano seguirlo a tempo debito. Gesù spiegò ai suoi seguaci che questo era uno degli scopi principali del suo ritorno al Padre quando disse loro nella stanza di sopra che andava a preparare loro un luogo nella casa del Padre suo, dove ci sono molte dimore (Giov. 14:2–3). È vero che i cristiani hanno *già* la libertà di entrare nel luogo santissimo per mezzo del sangue di Gesù (Ebr. 10:19), e che Dio li ha già risuscitati con Cristo e li ha fatti sedere con lui nel cielo (Ef. 2:6); per mezzo della preghiera, essi possono salire a Dio con il cuore e con la mente e dimorare con lui continuamente ma, poiché Gesù è il loro Precursore, hanno la certezza che un giorno entreranno essi stessi nel cielo come ha fatto lui e godranno la gloria che adesso gli appartiene. Cristo li accoglierà presso di sé affinché dove è lui siano anche loro (Giov. 14:3). "Il Precursore è anche la Via attraverso la quale, dopo un lungo cammino, tutta la chiesa raggiungerà finalmente la casa del Padre". (Si veda H.B. Swete, *The Ascended Christ*, 1911.). (R.V.G. Tasker)

PREDESTINAZIONE

I. Elenco dei termini biblici

L'italiano "predestinare" deriva dal lat. *predestino*, usato nella Vulgata per tradurre il gr. *prohorizō*. La NVR traduce *prohorizō* con "predestinare" in Atti 4:28, Romani 8:29–30, Efesini 1:5, 12 e I Corinzi 2:7.

Prohorizō, che il NT usa soltanto con Dio come soggetto, esprime l'idea di stabilire in anticipo una situazione per qualcuno, o una persona per una determinata situazione (*pro–*). Il NT usa altri termini composti con *pro–*, con un significato simile: 1) *protassō*, "determinare" (Atti 17: 26); 2) *protithēmai*, "prestabilire" (Ef. 1:9), riferito a un proposito umano (Romani 1:13); *cfr.* l'uso del sostantivo affine *prothesis*, "disegno", "proponimento" (Rom. 8:28; 9:11; Ef. 1:11; 3:11; II Tim. 1:9); 3) ***prohetoimazō***, "preparare in anticipo" (Rom. 9:23; Ef. 2:10); 4) ***procheirizō***, "predestinare" (Atti 3:20; 22:14); 5) *procheirotoneō*, "scegliere prima" (Atti 10:41). In Galati 3:8 ***problepō***, "prevedere" comporta l'idea dell'atto concreto da parte di Dio di preordinare; anche in Ebrei 11:40, come mostra il contesto. La stessa cosa vale per ***proginoskō***, "conoscere in anticipo" (Rom. 8:29; 11:2; I Pie. 1:20), e il suo sostantivo corrispondente ***prognōsis*** (I Pie. 1:2; Atti 2:23). Lo stesso significato spesso è trasmesso dai verbi non composti *tassō* (Atti 13:48; 22:10) e ***horizō*** (Luca 22: 22; Atti 2:23): il primo comporta un predisporre in ordine preciso, il secondo un'esatta preparazione. Questo elenco di termini rende bene le diverse sfaccettature del pensiero espresso.

Il NT formula in un'altra maniera il concetto della divina preordinazione, dicendoci che ciò che causa e determina le azioni di Dio nel suo mondo, e tra esse bisogna comprendere le sorti e il destino degli uomini, è la sua volontà (i sostantivi, *boulē*, Atti 2:23; 4:28; Ef. 1:11; Ebr.6: 17; *boulēma*, Rom. 9:19; *thelēma*, Ef. 1:5, 9, 11; *thelēsis*, Ebr. 2:4; i verbi, *boulomai*, Ebr. 2: 14; Giac. 1:18; II Pie.3:9; *thelō*, Rom. 9:18, 22; Col. 1:27), o il suo "disegno benevolo" (sostantivo, *eudokia*, Ef. 1:5, 9; Matt. 11:26; verbo, *eudokeō*, Luca 12:32; I Cor. 1:21; Gal. 1:15; Col. 1:19), cioè la sua propria decisione presa prima del momento dell'attuazione di tali azioni. In verità questo non è l'unico senso nel quale il NT parla della volontà di Dio. La Bibbia concepisce il proposito di Dio per l'uomo sia nei termini della rivelazione dei comandamenti, sia nei termini della disposizione delle circostanze. Quindi, nella Scrittura la sua "volontà" comprende tanto la sua legge, quanto il suo disegno; perciò alcuni dei termini citati sopra sono usati anche con riferimento a richieste divine particolari (*p.e. boulē*, Luca 7:30; *thelēma*, I Tess. 4:3; 5:18). Ma nei testi accennati sopra è in vista il piano di Dio per gli eventi ed è questo il soggetto della predestinazione.

L'AT è carente di termini che esprimono l'idea di predestinazione in una forma astratta e generalizzata, tuttavia esso parla spesso dell'intenzione, del decreto o della decisione di Dio riguardo a cose particolari, in contesti che si segnalano per l'assoluta priorità e indipendenza del suo volere in relazione all'esistenza o al realizzarsi della cosa proposta (*cfr.* Sal. 139:16; Is. 14:24–27; 19:17; 46: 10–11; Ger. 49:20; Dan. 4:24–25).

L'uso fatto nel NT del gruppo di parole citato sopra favorisce la prassi tradizionale di definire la predestinazione in termini di proponimento di Dio concernente le circostanze e i destini degli uomini. Conviene raggruppare gli aspetti più ampi del progetto cosmico e del governo divino sotto il termine *provvidenza. Tuttavia, per afferrare il significato di predestinazione, come la Scrittura lo presenta, deve essere collocata nel piano di Dio nel suo insieme.

II L'insegnamento biblico

a) Nell'Antico Testamento

L'AT presenta il creatore come un Dio personale, potente e risoluto e garantisce che al pari dell'illimitatezza della sua potenza, anche l'adempimento dei suoi propositi è certo (Sal. 33:10–11; Is. 14: 27; 43:13; Giob. 9:12; 23:13; Dan. 4:35). Egli è SIGNORE su ogni circostanza, ordinando e dirigendo qualunque cosa verso il fine per il quale egli l'ha posta in essere (Prov. 16:4) e fissando i limiti di ogni evento, grande o piccolo che sia, dai pensieri dei re (21:1) alle parole e alle azioni premeditate degli uomini (16:1, 9), fino alla sorte che apparentemente cade in modo casuale (16:33). Nulla di ciò che Dio ha davanti a sé è troppo difficile per lui (Gen. 18:14; Ger. 32:17); l'idea che l'opposizione organizzata dell'uomo possa in qualche modo contrastarlo è semplicemente assurda (Sal. 2:1–4). La profezia di Isaia amplia, molto più di quanto faccia qualunque altro libro dell'AT, il concetto del piano di Dio come fattore decisivo della storia. Isaia sottolinea che i propositi di Dio sono eterni, che Yahweh pianificò gli avvenimenti presenti e futuri "molto tempo prima", "dal principio" (*cfr.* Is. 22:11; 37:26; 44:6–8; 46:10–11) e che, in ragione della sua unicità a regolare tutti gli eventi (Is. 44:7), nulla può impedire il verificarsi di quelli che ha preannunciato (14:24–27; 44:24–45:25; *cfr.* I Re 22:17–38; Sal. 33:10–11; Prov. 19:21; 21:30). La capacità di Yahweh di predire le cose apparentemente incredibili che stanno per accadere conferma il controllo che esercita sulla storia, laddove, al contrario, l'incapacità degli idoli di predire queste cose mostra che essi non hanno alcun controllo (Is. 44:6–8; 45:21; 48:12–14).

A volte Yahweh è raffigurato come se reagisse allo sviluppo delle situazioni in un modo che sembrerebbe implicare il fatto che non le avesse previste (*p.e.* quando si pente e cambia la sua azione precedente, Gen. 6:5; 18:8, 10; 26:3, 13; Gioe. 2: 13; Gio. 4:2). Ma nel contesto biblico è chiaro che lo scopo e il significato di questi antropomorfismi è semplicemente quello di enfatizzare che il Dio di Israele è un Dio veramente personale; lo scopo non è quindi quello di far dubitare se preordina e controlla realmente le faccende umane.

Che Yahweh nel racconto biblico governi la storia umana in modo teleologico, per realizzare i propri scopi per il bene degli uomini, lo si vede già nel proto–vangelo (Gen. 3:15) e nella promessa ad Abramo (12:3). Il tema si sviluppa nelle promesse, ricevute nel deserto, di prosperità e protezione in Canaan (*cfr.* Deut. 28:1–14) e per mezzo delle immagini profetiche concernenti la gloria messianica che sarebbe seguita al giudizio divino (Is. 9:1–6; 11:1–16; Ger. 23:5–8; Ez. 34:20–31; 37:21–28; Os. 3:4–5, *ecc.*); e raggiunge il proprio punto saliente nella visione di Daniele in cui Dio determina l'ascesa e la caduta degli imperi pagani allo scopo di istituire il governo del Figlio dell'uomo (Dan. 7; *cfr.* 2:31–45). Non si potrebbe presentare un'escatologia globale di questa portata senza presupporre che Dio è il Signore assoluto della storia, che prevede e preordina l'intero corso.

È alla luce di questa concezione della relazio-

ne di Dio con la storia umana che l'AT descrive la scelta di Dio di stringere un patto con Israele come popolo di sua proprietà, oggetto e strumento della sua opera salvifica. Questa scelta fu *immeritata* (Deut. 7:6–7; Ez. 16:1–34) e totalmente per grazia. Essa era *finalizzata*; a Israele fu assegnato un destino: quello di essere un popolo benedetto per diventare una benedizione per le altre nazioni (*cfr.* Sal. 67; Is. 2:2–4; 11:9–10; cap. 60; Zacc. 8:20–23; 14:16–21). Tuttavia, all'epoca era una scelta *esclusiva* (*elezione nazionale); la scelta di Israele equivale alla deliberata non scelta delle altre nazioni (Deut. 7:6; Sal. 147:19–20; Am. 3:2; *cfr.* Rom. 9:4; Ef. 2:11–12). Per più di un millennio Dio lasciò le altre nazioni fuori dal patto, oggetto unicamente del suo giudizio per i loro crimini nazionali (Am. 1:3–2:3) e per la malizia mostrata verso il popolo eletto (*cfr.* Is. 13–19, *ecc.*).

b) Nel Nuovo Testamento

Gli scrittori del NT danno per scontato la *fede* veterotestamentaria nel Dio che è Signore sovrano sugli eventi e che governa la storia per adempiere i suoi disegni. A prova di ciò c'è la loro insistenza sul fatto che il ministero di Cristo e la dispensazione cristiana costituivano l'adempimento delle profezie bibliche dei secoli precedenti (Matt. 1:22; 2: 15, 23; 4:14; 8:17; 12:17–21; Giov. 12:38–41; 19: 24, 28, 36; Atti 2:17–21; 3:22–26; 4:25–26; 8:30–33; 13:27–35; 15:15–19; Gal. 3:8; Ebr. 5:6; 8:8–13; I Pie. 1:10–12, *ecc.*) e sul fatto che il fine ultimo di Dio nell'ispirare le Scritture ebraiche era l'istruzione dei credenti (Rom. 15:4; I Cor. 10:11; II Tim. 3: 15–17). (Si noti che entrambe le convinzioni provengono dal nostro Signore stesso: si veda Luca 18:31–33; 24:25–27, 44–47; Giov. 5:39.)

Tuttavia si registra un nuovo sviluppo nell'idea di elezione, adesso non più applicata all'Israele nazionale, ma ai cristiani: essa si riferisce sempre agli individui (*cfr.* Sal. 65:4), ed è arricchita da una dimensione pre–temporale. L'AT identifica l'elezione con la storica "chiamata" di Dio (*cfr.* Nee. 9: 7), ma il NT distingue drasticamente le due cose, rappresentando l'elezione come l'atto di Dio di predestinare i peccatori alla salvezza in Cristo "prima della fondazione del mondo" (Ef. 1:4; *cfr.* Matt. 25:34; II Tim. 1:9); un atto correlativo alla sua preconoscenza di Cristo "prima della fondazione del mondo" (I Pie. 1:20). Il concetto uniforme del NT è che tutta la grazia salvifica data agli uomini nel tempo (la conoscenza del vangelo, la comprensione di esso e la capacità di rispondervi, l'essere custoditi e la gloria finale) scaturisce dall'elezione divina da tutta l'eternità.

Il linguaggio usato da Luca nel racconto degli Atti testimonia in modo sorprendente di questa convinzione: non soltanto Cristo era preordinato per morire, risuscitare e regnare (Atti 2:23, 30–31; 3:20; 4:27–28), ma che la salvezza è il frutto della grazia preveniente (2:47; 11:18, 21–23; 14:27; 15: 7–11; 16:14; 18:27) elargita secondo il disegno divino (13:48; 18:10).

Nel Vangelo di Giovanni Gesù dichiara di essere stato mandato per salvare una quantità di individui particolari, i quali gli sono stati dati dal Padre (Giov. 6:37–40; 17:2, 6, 9, 24; 18:9). Questi sono le *sue* "pecore" (10:14–16, 26–29; 13:1). Fu proprio per loro che egli pregò (17:20). Egli si impegna ad "attirarli" a sé per mezzo del suo Spirito (12:32; *cfr.* 6:44; 10:16, 27; 16:8–11); a dare loro vita eterna, ossia comunione con la propria persona e con quella del Padre (10:28; *cfr.* 5:21; 6: 40; 17:2; Matt. 11:27); a custodirle, senza perderne alcuna (6:39; 10:28–29; *cfr.* 17:11, 15; 18:9); a condurle alla sua gloria (14:2–3; *cfr.* 17:24), e a risuscitare il loro corpo nell'ultimo giorno (6:39–40; *cfr.* 5:28–29). Qui il principio secondo il quale si gode la salvezza in ragione della predestinazione è reso esplicito.

Il chiarimento più completo di questo principio si trova negli scritti di Paolo. Paolo dichiara che da tutta l'eternità Dio ha avuto un disegno (*prothesis*), quello di salvare la chiesa, sebbene esso, nei tempi più antichi, non fosse stato reso noto (Ef. 3:3–11). Lo scopo del progetto è che gli uomini vengano resi figli adottivi di Dio e che siano rinnovati all'immagine di Cristo (Rom. 8:29) e che la chiesa, l'insieme di persone così trasformate, crescesse fino "alla pienezza perfetta di Cristo" (Ef. 4:13). I credenti possono rallegrarsi nella certezza che in quanto parte del suo disegno, Dio li ha predestinati individualmente a partecipare a questo destino (Rom. 8:28–30; Ef. 1:3–11; II Tess. 2:13; II Tim. 1:9; *cfr.* I Pie. 2:1–2). La scelta è stata totalmente per grazia (II Tim. 1:9), non essendo in alcun modo frutto di merito, in verità essendo stata compiuta a dispetto del demerito di cui Dio era già cosciente (Giov. 15:19; Ef 2:1–3). Poiché Dio è sovrano, la sua predestinazione assicura la salvezza. Da essa sgorga una "chiamata" efficace, che suscita la risposta della fede che esige (Rom. 8:28–30; *cfr.* 9:23–24; I Cor. 1:26–31; Ef. 1:13; II Tess. 2:14), la giustificazione (Rom. 8:30); la santificazione (I Tess. 2:13); e la glorificazione (Rom. 8:30), brano in cui il passato implica certezza della realizzazione (II Tess 2:14). Paolo presenta questo insegnamento ai cristiani, a persone che erano state "chiamate", per assicurarli della loro sicurezza presente e della loro salvezza finale, e per far prendere loro coscienza della vastità del debito che hanno nei confronti della misericordia di Dio. Gli "eletti" di cui egli parla in ciascuna epi-

stola sono lui stesso e/o i credenti ai quali si rivolge ("voi", "noi").

È stato obiettato che preconoscenza di Dio non equivalga a predeterminazione, e che l'*elezione personale nel NT trovi il proprio fondamento nella preconoscenza di Dio, grazie alla quale si sa che le persone scelte risponderanno da sé al vangelo. Le difficoltà di questa opinione sembrano essere: 1) nei fatti fa valere l'elezione secondo le opere e secondo il merito, laddove la Scrittura asserisce che l'elezione è per grazia (Rom. 9:11; II Tim. 1:9), e la grazia esclude qualsiasi cosa che l'uomo possa fare da sé (Rom. 4:4; 11:6; Ef. 2:8–9; Tito 3:5); 2) se l'elezione è per fede (II Tess. 2:13) e per buone opere (Ef. 2:10) essa non può riposare sulla prescienza di queste cose; 3) secondo questa opinione, Paolo dovrebbe concentrarsi non sull'elezione di Dio, ma sulla fede stessa dei cristiani, come fondamento della propria certezza della salvezza finale; 4) la Scrittura sembra equiparare la preconoscenza e la predestinazione (*cfr.* Atti 2:23).

III. Elezione e condanna

"*Riprovato" (reietto) appare per la prima volta in Geremia 6:30 (*cfr.* Is. 1:22), in una metafora derivata dalla purificazione dei metalli. Ci si riferisce a qualcosa che, a motivo della sua corruzione, non passa il vaglio di Dio e che quindi è da Dio rigettato. La metafora riappare nel NT. È usata per il mondo dei pagani (Rom. 1:28) e dei sedicenti cristiani (I Cor. 9:27; II Cor. 13:5–6; *cfr.* II Tim. 3:8; Tito 1:16). La teologia cristiana, a partire da Agostino, tuttavia, ha parlato di condanna, non come rifiuto di Dio di alcuni peccatori particolari della storia, ma come quello che (si sostiene) sta dietro esso, il proposito di Dio, da tutta l'eternità, di non tener conto di loro e di non donare loro la grazia salvifica (*cfr.* I Pie. 2:8; Giuda 4). Di conseguenza è diventato d'uso comune pensare alla predestinazione sia nei termini dell'elezione sia in quelli della reiezione.

Si discute se la condanna debba essere inclusa nell'eterna *prothesis* di Dio. Alcuni ne giustificano l'inclusione appellandosi a Romani 9:17–18, 21–22; 11:7–8. Di fronte a 9:22, sembra difficile negare che l'indurimento e la perdizione di alcuni, che ai vv. 19–21 Paolo dimostra essere diritto di Dio, siano veramente parte del suo disegno di predestinazione. Va notato che Paolo non è tanto interessato a sottolineare l'implacabilità di Dio verso il dannato, quanto a mettere in rilievo la lunghezza del tempo in cui trattiene la propria ira nei confronti delle persone che meritano la distruzione (*cfr.* 2:4). Ma determinare l'esatta portata di questi versetti nel loro contesto non è semplice. Si vedano in merito i commentari.

Bibliografia. *BAGD*; B.B. Warfield, "Predestination", e J. Denney, "Reprobation", in *HDB*; Calvin, *Institutes*, 3: 21–24, tr. it. Torino, 1971; *idem.*, *Concerning the Eternal Predestination of God*, E.T. di J.K.S. Reid, 1960; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, E.T. 1958, pp. 183–207; G.C. Berkouwer, *Divine Election*, 1960; commentari su Romani 9–11, specialmente W. Sanday e A.C. Headlam, *ICC*, 190, 2, **in it.** *GLNT*, 8: 1278ss.; P. Jacobs, H. Krienke, *DCBNT* pp. 1454–1460; *DPL*, 522–528; G. Tourn, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, Torino, 1978; G. Boccaccini, *et al.*, a cura di, *Elezione, vocazione, predestinazione*, Roma, 1997; F.F. Bruce, *L'Epistola di Paolo ai Romani*, 2 ed., GBU, Roma, 1997; R. Diprose, *L'ubbidienza della fede,* Fondi, 2003.
(J.I. Packer)

*Elezione; *Elezione nazionale; *Libertà

PREDICARE

Nel NT, predicare è "proclamare pubblicamente la fede cristiana al mondo non cristiano" (C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development*, 1944, p. 7, tr. it. Brescia, 1973). Non è un discorso religioso rivolto a uno stretto gruppo di iniziati, ma la pubblica proclamazione dell'opera redentrice di Dio in, e per mezzo di Gesù Cristo. L'attuale comprensione popolare del termine predicare, considerata come esposizione biblica ed esortazione, oscura il suo significato fondamentale.

I. I termini biblici

Nel greco neotestamentario la scelta dei verbi che definiscono l'attività della predicazione ci riporta al suo significato originale. Il più caratteristico (ricorrente per più di 60 volte) è *kēryssō*, "proclamare quale araldo". Nel mondo antico l'araldo era una figura di grande importanza (*cfr.* G. Friedrich, *GLNT* 5:424–472). Un uomo di riprovata integrità era al servizio del re o dello stato per annunciare tutte le comunicazioni pubbliche. Predicare è annunciare; il messaggio proclamato è la notizia lieta della salvezza. Mentre *kēryssō* afferma qualcosa riguardo all'opera della predicazione, *evangelizomai*, "portare buone notizie" (dal gr. class. *eus* "buono", e il verbo *angellō*, "annunciare"), un verbo comune usato oltre 50 volte nel NT, pone l'enfasi sulla qualità del messaggio stesso.

Non è inconsueto distinguere tra predicare e insegnare, tra *kērygma* (proclamazione pubblica) e *didachē* (istruzione etica). Lo si fa appellandosi al riassunto di Matteo sul ministero di Gesù: "Egli andava in tutta la Galilea, *insegnan-*

do ... predicando ... e *guarendo*" (Matt. 4:23), e alle parole di Paolo in Romani 12:6–8 e in I Corinzi 12:28 riguardo ai doni dello Spirito. Le due attività, quando concepite in modo adeguato, devono essere considerate distinte, anche se dall'altro lato esse si basano sul medesimo fondamento. Il *kērygma* proclama ciò che Dio ha fatto: con la *didachē* si insegnano le implicazioni per la condotta cristiana.

Sebbene abbiamo definito il verbo "predicare" entro stretti limiti, al fine di enfatizzare il suo significato essenziale neotestamentario, ciò non significa che manchino precedenti veterotestamentari. Indubbiamente, i profeti d'Israele proclamando il messaggio di Dio sotto l'impulso divino, furono precursori dell'araldo apostolico. A Giona fu ordinato di "predicare" (La LXX usa *kēryssō*, ebr. *qârâ'*, "dire ad alta voce"), e anche Noè fu scelto come "predicatore (*kēryx*) di giustizia" (II Pie. 2:5). La LXX usa *kēryssō* più di 30 volte, sia con il significato secolare di proclamazione ufficiale da parte del re, sia nel senso più religioso di discorso profetico (*p.e.* Gioe. 1:14; Is. 61:1; Zacc. 9:9).

II. Caratteristiche della predicazione neotestamentaria

Una caratteristica ricorrente della predicazione del NT è il senso di costrizione divina. In Marco 1:38, è riportato che Gesù non accontentò coloro che cercavano la sua potenza di guaritore; disse: "andiamo altrove per i villaggi vicini *affinché io predichi anche là*; per questo infatti sono venuto". Pietro e Giovanni risposero alle restrizioni del Sinedrio dichiarando: "Non possiamo non parlare delle cose che abbiamo viste e udite" (Atti 4:20). "Guai a me se non evangelizzo!" esclama l'apostolo Paolo (I Cor. 9:16). Questo senso di costrizione è il *sine qua non* della vera predicazione. Predicare, non è una narrazione blanda di verità moralmente neutrali: è Dio stesso che irrompe e affronta l'uomo, esigendo che faccia una scelta. Questo genere di predicazione incontra opposizione. In II Corinzi 11:23–28, Paolo elenca le cose subite per amore del vangelo.

Un'altra caratteristica della predicazione apostolica era la trasparenza del messaggio e delle sue motivazioni. Per il fatto che predicare si esplica in un appello a credere, è estremamente importante che gli elementi del discorso non siano oscurati da sapienza eloquente e da parole altisonanti (I Cor. 1:17; 2:1–4). Paolo rifiutò di agire con astuzia o di alterare la Parola di Dio, ma cercò di raccomandare se stesso alla coscienza di ciascun uomo, rendendo pubblica la verità (II Cor. 4:2). Il cambiamento radicale dentro il cuore e dentro la coscienza dell'uomo che costituisce la nuova nascita non avviene mediante l'azione convincente della retorica, bensì tramite la presentazione onesta del vangelo in tutta la sua semplicità e potenza.

III. La natura essenziale della predicazione

Nei Vangeli Gesù è ritratto tipicamente come uno che giunse "annunziando il regno di Dio". In Luca 4:16–21 Gesù chiarisce che il proprio ministero adempie la profezia di Isaia riguardante il futuro Servo–Messia, tramite il quale alla fine sarebbe giunto il Regno di Dio. Il regno è compreso meglio se lo si considera come il "governo regale" di Dio o "la sua azione sovrana". Solo in senso secondario esso si riferisce a un reame o a un popolo nell'ambito di tale governo. Il contenuto basilare del *kērygma* di Gesù fu che la sovranità eterna di Dio adesso stava per invadere il regno delle potenze del male, conseguendo la vittoria decisiva.

Quando rivolgiamo la nostra attenzione dai sinottici al resto del NT notiamo un cambiamento significativo nella terminologia. Al posto de il Regno di Dio, l'argomento del messaggio predicato diventa: "Cristo crocifisso" (I Cor. 1:23), "Cristo ... risuscitato" (15:12), "il Figlio di Dio, Cristo Gesù" (II Cor. 1:19), o "Cristo Gesù quale Signore" (II Cor. 4:5). Questo cambiamento nell'enfasi si spiega per il fatto che Cristo *è* il regno. I giudei aspettavano l'instaurarsi universale del dominio sovrano di Dio, vale a dire il suo *regno*: la morte e la risurrezione di Cristo furono gli atti divini decisivi per la realizzazione della sovranità eterna di Dio nella storia umana. Dopo questo sviluppo della storia della redenzione, la chiesa apostolica proclamò il regno in termini più espliciti, esigendo una decisione nei confronti del re. Predicare Cristo *è* predicare il regno.

Uno degli sviluppi più importanti negli studi neotestamentari del '900 è stato la cristallizzazione che C.H. Dodd ha operato del *kērygma* primitivo. Seguendo questa impostazione (che mette a confronto i primi discorsi degli Atti con i frammenti di confessioni di fede citati da Paolo nelle sue epistole), nella quale c'è l'interpretazione dei dati che mostra un'enfatizzazione leggermente diversa, troviamo che il messaggio apostolico era "un annuncio della morte, della risurrezione e dell'esaltazione di Gesù che conduceva a una valutazione della sua persona come Signore e Cristo, e che poneva l'uomo di fronte alla necessità di ravvedersi, promettendo il perdono dei peccati" (R.H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960, p. 84).

La vera predicazione si comprende meglio se è vista in relazione al tema più ampio della rivelazione. La rivelazione è essenzialmente rivelazione

che Dio dà di se stesso, colta per mezzo di una risposta di fede. Poiché il calvario è la rivelazione suprema che Dio ha dato di se stesso, il problema è: come può Dio rivelarsi nel presente tramite un atto che appartiene al passato? La risposta è: per mezzo della predicazione; poiché la predicazione è la congiunzione eterna tra l'atto redentore di Dio e l'accettazione di esso da parte dell'uomo. La predicazione è lo strumento tramite il quale Dio porta nel presente la rivelazione storica di se stesso in Cristo, offrendo all'uomo l'opportunità di rispondere per fede.

Bibliografia. In aggiunta ai libri citati sopra, *cfr.* C.K. Barret, *Biblical Problems and Biblical Preaching*, 1964; E.P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 1961; H.H. Farmer, *The Servant of the Word*, 1950; P.T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, 1949; J. Knox, *The Integrity of Preaching*, 1957; J.S. Stewart, *Heralds of God*, 1946; J.R.W. Stott, *The Preacher's Portrait*, 1961, **in it.** *DPL*, pp. 1188-1192; *VB*, pp. 372-375; *La predicazione cristiana*, V, 10, 1982; F. Bolgiani e P. Desideri, a cura di, *Testi greci e latini relativi alla predicazione popolare e al cristianesimo del primo e del secondo secolo*, Torino, 1977; H.W. Robinson, *Predicare la Bibbia*, Roma, 1984; B. Rostagno, *La fede nasce* dall'ascolto, Torino, 1984; M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo*, Bologna, 1994; F.B. Craddock, *Predicare, l'arte di annunciare la Parola oggi*, Milano, 1997; M. Sachot, *La predicazione del Cristo*, Torino, 1999. (R.H. Mounce)

*Vangelo

PREGHIERA

I. Introduzione

La preghiera nella Bibbia comprende tutti gli atteggiamenti dello spirito umano allorquando si rivolge a Dio. Il cristiano adora Dio quando nello spirito si prostra davanti a lui, si confessa a lui, lo loda e lo supplica. La più elevata delle attività di cui è capace lo spirito umano può anche considerarsi comunione con Dio, a condizione che ci si ricordi che l'iniziativa viene da Dio stesso. Un uomo prega perché Dio ha già toccato il suo spirito. La preghiera nella Bibbia non è una risposta naturale (si veda Giov. 4:24): "ciò che è nato dalla carne è carne". Per tale motivo il SIGNORE non "ascolta" ogni preghiera (Is. 1:15; 29:13). La dottrina biblica della preghiera enfatizza il carattere di Dio, il bisogno che ha l'uomo di conoscerlo come Salvatore, ossia che viva in un rapporto con lui definito da un patto e che assuma pienamente tutti i privilegi e tutti gli obblighi che questa relazione comporta.

II. Nell'Antico Testamento

Kohler (*Old Testament Theology*, 1957, p. 251 n. 153) rinviene circa ottantacinque preghiere personali nell'AT e circa sessanta interi salmi e quattordici parti di salmi, che possono definirsi preghiere.

a) Il periodo dei patriarchi

Nel periodo patriarcale la preghiera consisteva nell'invocare il nome del SIGNORE (Gen. 4:26; 12: 8; 21:33); cioè il nome sacro era usato nell'invocazione o nella supplica. Di conseguenza, la preghiera era caratterizzata sia da un approccio diretto sia da una spiccata familiarità (Gen. 15:2–6; 18: 23–33; 24:12–14, 26–27). La preghiera, inoltre, era strettamente legata all'offerta di sacrifici (Gen. 13:4; 26:25; 28:20–22), collegamento testimoniato nei periodi posteriori. Il profferire preghiere in un contesto di sacrificio fa pensare a un'unione della volontà dell'uomo con la volontà di Dio, una rinuncia dell'io e una sottomissione a Dio. Questo è particolarmente il caso di Giacobbe quando egli unì la preghiera a un voto fatto al SIGNORE. Questo voto, che in sé era una preghiera, prometteva servizio e fedeltà se la benedizione ricercata gli fosse stata concessa (Gen. 28:20–22)

b) Il periodo pre–esilico

1. In questo periodo una delle enfatizzazioni della preghiera era l'intercessione, già presente nelle preghiera del tempo dei patriarchi (Gen. 18:22–32). L'intercessione era particolarmente evidente nelle preghiere di Mosè (Es. 32:11–13, 31–32; 33:12–16; 34:9; Num. 11:11–15; 14:13–19; 21:7; Deut. 9:18–21; 10:10). Anche Deuteronomio capitolo 30 è in gran parte una preghiera d'intercessione, come lo erano pure le preghiere di Aronne (Num. 6:22–27), di Samuele (I Sam. 7:5–13; 12: 19, 23), di Salomone (I Re 8:22–53), e di Ezechia (II Re 19:14–19). Sembra che l'intercessione fosse una prerogativa delle figure eminenti le quali, in virtù della posizione di profeti, sacerdoti o re, che Dio aveva conferito loro, avevano una potenza particolare nella preghiera in quanto mediatori tra Dio e gli uomini. Ma il SIGNORE restava sempre libero di eseguire la sua volontà; di conseguenza ci furono intercessioni non esaudite (Gen. 18:17–32; Es. 32:30–35). In Amos 7:1–6 l'espressione "il SIGNORE si pentì", riguarda un'azione annunciata in risposta all'intercessione del profeta, eppure dai versi successivi (7:7—8:2) apprendiamo che Israele doveva essere condotto in cattività. A Geremia è addirittura vietato di intercedere (Ger.

7:16; 11:14; 14:11). Dall'altro lato, le intercessioni di Lot (Gen. 19:17–23), Abraamo (Gen. 20: 17), Mosè (Es. 9:27–33; Num. 12:9–15) e Giobbe (Giob. 42:8, 10) sono coronate dall'esaudimento. La base delle preghiere d'intercessione di questi mediatori era costituita dalla relazione fortemente personale che avevano con Dio.

2. È sorprendente che tra tutte le prescrizioni del Pentateuco non ci fosse nulla riguardo alla preghiera, a eccezione di Deuteronomio 26:1–15, e anche qui sono enfatizzate le direttive per l'adorazione, piuttosto che per la preghiera in sé. Le prime indicazioni (vv. 5–11) riguardano il ringraziamento, seguono (vv. 13–14) quelle sul come confessare l'ubbidienza del passato; solo al versetto 15 troviamo una supplica. Tuttavia, c'è ragione di supporre che spesso il sacrificio era accompagnato da preghiera e laddove essa mancava, il sacrificio stesso poteva essere oggetto di biasimo (Sal. 50:7–15). Dall'altro lato, in quelle parti del Pentateuco dove troviamo le disposizioni per il sacrificio, l'assenza quasi totale di menzione della preghiera fa pensare che tale pratica, senza essere accompagnata dalla preghiera, fosse piuttosto comune.

3. La preghiera doveva essere indispensabile nel ministero dei profeti. La stessa ricezione della Parola di rivelazione da parte di Dio coinvolgeva il profeta in una relazione di preghiera con Yahweh. Infatti, potrebbe darsi che senza la preghiera fosse impossibile per il profeta ricevere la Parola (Is. 6:5–13; 37:1–4; Ger. 11:20–23; 12:1–6; 42:1–7). La visione profetica giunse a Daniele mentre era in preghiera (Dan. 9:20–23). Talvolta il SIGNORE fece attendere il profeta in preghiera per parecchio tempo (Ab. 2:1–3). Sappiamo dagli scritti di Geremia che sebbene la preghiera era condizione essenziale dell'esperienza e del ministero profetico, essa era al tempo stesso un esercizio dello spirito inquieto (18:19–23; 20:7–18), ma anche una dolce comunione con Dio (1:4–10; 4:10; 10:23–25; 12:1–4; 14:7–9, 19–22; 15:15–18; 16:19; 17:12–13).

4. Nei Salmi troviamo sia preghiere strutturate sia spontanee. Accanto alle preghiere "del tempio", più formali, (*p.e.* 24:7–10; 100; 150) ci sono preghiere personali di richiesta di perdono (51), preghiere di comunione (63), richieste di protezione (57), di guarigione (6), di vendetta (109) e preghiere che sono piene di lode (103). Anche nei Salmi il sacrificio e la preghiera si fondono insieme (54:6; 66:13–15).

c) Il periodo dell'esilio

Durante l'esilio il fattore più significativo per la vita religiosa dei giudei fu la comparsa della sinagoga. Il tempio di Gerusalemme era in rovina, i riti dell'altare e i sacrifici non potevano essere eseguiti nell'impura Babilonia. Un giudeo non era tale perché nato e residente nella comunità, ma piuttosto perché *sceglieva* di essere giudeo. Il centro della comunità religiosa era dunque la sinagoga e tra gli obblighi religiosi accettati, come la circoncisione e l'osservanza del digiuno e del sabato, era importante anche la preghiera. Ogni piccola comunità in esilio dipendeva dal servizio della sinagoga, dove la Parola era letta ed esposta e dove venivano offerte le preghiere. Dopo il ritorno a Gerusalemme, così come il tempio non sostituì la sinagoga, né il sacerdote lo scriba e neanche il sacrificio la Parola vivente, ugualmente il rito non sostiuì la preghiera. Sia nel tempio sia nella sinagoga, sia nel rituale sacerdotale, sia nell'esposizione dello scriba, l'adoratore devoto cercava il volto di Yahweh, la sua presenza personale (Sal. 100:2; 63:1–5) e riceveva come benedizione la coscienza dello splendore del volto del SIGNORE rivolto verso di lui (Sal. 80:3, 19).

d) Il periodo post–esilico

Dopo l'esperienza dell'esilio, sebbene sopravvivesse una cornice di pietà collettiva, l'individuo si sentiva libero di rivolgersi al SIGNORE individualmente. Ciò è è evidente in Esdra e in Neemia i quali, mentre insistono sul culto e sulla legge, sul cerimoniale e sul sacrificio, ossia sugli aspetti collettivi del culto, pongono anche l'accento sull'elemento spirituale della devozione personale (Esd. 7:27; 8:22–23; Nee. 2:4; 4:4, 9). Le loro preghiere sono anche istruttive (Esd. 9:6–15; Nee. 1:5–11; 9:5–38; *cfr.* anche Dan. 9:4–19). Vale la pena notare che non c'era alcuna regola fissa per la postura di chi pregava (Sal. 28:2; I Sam. 1:26; I Re 8:54; Esdr. 9:5; I Re 18:42; Lam. 3:41; Dan. 9:3 e v. 20 dove bisogna leggere "verso il monte santo" invece di "per ..."). Lo stesso vale per il tempo della preghiera: essa era efficace in qualunque momento tanto quanto nelle ore stabilite (Sal. 55:17; Dan. 6:10). Quindi, nel periodo post–esilico troviamo una convivenza tra l'ordine del rituale del tempio, la semplicità degli incontri nella sinagoga e la spontaneità della devozione personale.

La natura della preghiera, non permette che la si possa regolare in modo sistematico. Nell'AT ci sono certamente dei modelli di preghiera, ma non c'è nessun ordinamento vincolante che governi il suo contenuto o la sua forma. La preghiera meccanica e quella limitata da prescrizioni coercitive, compaiono verso la fine del periodo intertestamentario, come attestano i Vangeli. Fu in questo periodo che i fedeli sia nel tempio, sia nella sinagoga, cominciarono a ricercare meriti presso Dio sia tramite l'offerta di sacrifici a Gerusalemme sia nella lode, nella preghiera e nell'ascolto della

Scrittura nel servizio sinagogale, ma anche tramite la circoncisione, l'osservanza del sabato, le decime, il digiuno e lo zelo negli altri atti pii.

III. Nel Nuovo Testamento

In alcune parti del NT ci sono dei precisi contributi all'insegnamento sulla preghiera, ma tutto si basa sull'esempio e sull'istruzione di Gesù.

a) I Vangeli

1. Riguardo all'insegnamento di Gesù sulla preghiera, esso si trova prevalentemente in alcune delle sue parabole. Nella parabola dell'amico che chiede in prestito tre pani a mezzanotte (Luca 11:5–8), il Signore inculca il principio dell'insistenza nella preghiera; tale fiducia nella preghiera si basa sulla generosità del Padre (Matt. 7:7–11). La parabola del giudice iniquo (Luca 18:1–8) insegna la tenacia nella preghiera, ovvero una perseveranza che non si arrende. I ritardi di Dio nel rispondere alla preghiera non sono dovuti alla sua indifferenza, ma all'amore che desidera ampliare e approfondire la fede che alla fine sarà premiata. Nella parabola del pubblicano e del fariseo (18:10–14), Cristo insiste sull'umiltà e sul pentimento nella preghiera e ammonisce chi si sente superiore. Umiliarsi in preghiera significa trovare accoglienza presso Dio; invece, auto–esaltarsi in preghiera significa indurre Dio a nascondere il suo volto. Nella parabola del servitore malvagio (Matt. 18:21–35), Cristo esige la carità nella preghiera. Dio risponde alle preghiere che gli sono rivolte in uno spirito di perdono. La semplicità nella preghiera è insegnata in Matteo 6:5–6; 23:14; Marco 12:38–40; Luca 20:47. La preghiera deve essere purificata da qualsiasi finzione o pretesa. Dovrebbe scaturire ed essere stimolata da un cuore semplice, ed esprimersi con parole e suppliche semplici. Inoltre, il Signore incita al fervore nella preghiera (Mar. 13:33; 14:38; Matt. 26:41). Qui la vigilanza e la fede si fondono. In Matteo 18:19–20, è enfatizzata l'unità nella preghiera. Se un gruppo di cristiani, che hanno la mente di Cristo, pregano nello Spirito Santo le loro preghiere saranno efficaci. La preghiera deve essere anche fatta con speranza (Mar. 11:24). Infatti, la preghiera per cui non si aspetta una risposta ottiene poco; otterrà molto, invece, la preghiera che esprime fede e che si arrende alla volontà di Dio (Mar. 9:23).

2. Sorprende che Gesù abbia detto poco sugli obiettivi che deve avere la preghiera. Evidentemente voleva lasciare allo Spirito Santo l'ispirazione dei discepoli. Gli scopi da lui accennati si trovano in Marco 9:28–29; Matteo 5:44; 6:11, 13; 9:36–38; Luca 11:13.

3. Sul come pregare, il Signore insegnò due cose importanti: in primo luogo, la preghiera deve essere rivolta a lui come avveniva quando stava sulla terra (*p.e.* Matt. 8:2 e 9:18). Così come allora ha insistito sulla fede (Mar. 9:23), e ha messo alla prova la sincerità (Matt. 9:27–31) svelando l'ignoranza (20:22) e la presunzione peccaminosa (14:27–31) in coloro che lo pregavano, anche oggi, accade la stessa cosa nell'esperienza di coloro che si rivolgono a lui in preghiera. In secondo luogo, la preghiera adesso deve essere offerta nel nome di Gesù il Cristo (Giov. 14:13; 15:16; 16:23–24), per mezzo del quale abbiamo accesso al Padre. Pregare nel nome di Cristo significa pregare come Cristo stesso pregava e pregare il Padre come come lo ha fatto conoscere il Figlio. Per Gesù il vero punto focale nella preghiera era la volontà del Padre. Ecco la caratteristica basilare della preghiera cristiana: un nuovo accesso al Padre che Cristo assicura al credente e la preghiera fatta in armonia con la volontà del Padre perché elevata con la mente di Cristo e nel suo nome.

4. Riguardo al modo di pregare del Signore Gesù, è noto che egli pregava in segreto (Luca 5:15–16; 6:12); in momenti di combattimento spirituale (Giov. 12:20–28; Luca 22:39–46); e pregò sulla croce (Matt. 27:46; Luca. 23:46). Nelle sue preghiere egli ringraziava (Luca 10:21; Giov. 6:11; 11:41; Matt. 26:27), cercava una guida (Luca 6:12–16), intercedeva (Giov. 17:6–19, 20:26; Luca 22:31–34; Mar. 10:16; Luca 23:34) e aveva comunione con il Padre (Luca 9:28–36). Il tema della sua preghiera sacerdotale in Giovanni 17 è l'unità della chiesa.

5. Poiché il *Padre Nostro è trattata in modo più esauriente nella voce specifica, sarà qui sufficiente sottolineare che dopo l'invocazione (Matt. 6:9b) seguono sei petizioni (9c–13b), delle quali le prime tre hanno come riferimento il nome, il regno e la volontà di Dio e le ultime tre la necessità dell'uomo di pane, perdono e vittoria; secondo alcuni MSS la preghiera si conclude con una dossologia (13c) che contiene una triplice dichiarazione riguardante il regno, la potenza e la gloria di Dio. È così che i cristiani devono pregare.

b) Gli Atti degli apostoli

Il libro degli Atti costituisce un collegamento eccellente tra i Vangeli e le Epistole, perché qui vediamo la chiesa apostolica applicare l'insegnamento del nostro Signore sulla preghiera. La chiesa nasce in un'atmosfera di preghiera (1:4). In risposta alla preghiera fu riversato lo Spirito (1:4; 2:4). La preghiera continuò a essere l'atmosfera che la chiesa respirava (2:42; 6:4, 6). La chiesa era consapevole dello stretto legame esistente tra la

preghiera e la presenza e la potenza dello Spirito (4:31). In momenti di crisi la chiesa faceva ricorso alla preghiera (4:23–31; 12:5, 12). In tutta la storia degli Atti i conduttori di chiesa si distinguono come uomini di preghiera (9:40; 10:9; 16:25; 28: 8) che incitano i discepoli a pregare insieme a loro (20:28, 36: 21:5).

c) Le epistole di Paolo

È significativo che subito dopo la rivelazione di Cristo a Paolo sulla via di Damasco, fu detto di lui: "Ed ecco, egli è in preghiera" (Atti 9:11). Forse per la prima volta Paolo scoprì ciò che era realmente la preghiera, tanto fu profondo il cambiamento che la conversione produsse nel suo cuore. Da quel momento fu un uomo di preghiera. Il Signore gli parlava in preghiera (Atti 22:17–18). La preghiera era ringraziamento, intercessione e realizzazione della presenza di Dio (I Tess. 1:2–3; Ef. 1:16–19). Egli scoprì che lo Spirito Santo lo assisteva in preghiera quando cercava di conoscere e di fare la volontà di Dio (Rom. 8:14, 26). Nella sua esperienza il credente esercitava la sua intelligenza quando pregava (I Cor. 14:14–19). La preghiera è assolutamente essenziale per il cristiano (Rom. 12:12). L'armatura del cristiano (Ef. 6: 13–17) comprende "ogni preghiera e supplica", da offrirsi in "ogni tempo", con "ogni perseveranza", per "tutti i santi" (v. 18). Paolo metteva in pratica ciò che predicava (Rom. 1:9; Ef. 1: 16; I Tess. 1:2); ecco perché insiste sulla preghiera quando scrive ai fratelli (Fil. 4.6; Col. 4:2).

Nelle sue epistole Paolo erompe continuamente in preghiera. Sarà istruttivo esaminare il contenuto di alcune di queste preghiere.

1. In Romani 1:8–12, Paolo spande il proprio cuore davanti a Dio in ringraziamento (v. 8), insiste nel servire Cristo nello spirito (v. 9a), nell'intercedere per gli amici a Roma (v. 9b), esprime il desiderio di comunicare loro qualche dono spirituale (vv. 10–11) e dichiara di dipendere egli stesso da loro per ricevere incoraggiamento spirituale (v. 12).

2. In Efesini 1:15–19, Paolo ringrazia Dio per coloro che si sono convertiti per suo tramite (vv. 15–16) e prega affinché ricevano "uno spirito di sapienza e rivelazione" per poter conoscere Dio pienamente, perché il loro cuore fosse illuminato (vv. 17–18a), e perché sapessero a quale speranza erano stati chiamati, e quale fosse "la ricchezza della gloria della sua eredità ... e qual è l'immensità della potenza ... mostrata in Cristo quando [Dio] lo risuscitò dai morti" (vv. 18b–20).

3. In Efesini 3:14–18, l'apostolo intercede nuovamente presso il Padre (vv. 14–15) per i fratelli perché siano sempre più consapevoli della potenza di Dio (v. 16), perché Cristo possa dimorare in loro, possano essere radicati nell'amore (v. 17), e perché tutti, essendo maturi, possano sperimentare insieme la pienezza di Dio (vv. 18–19). Queste preghiere per gli efesini possono riassumersi nel desiderio di Paolo che i credenti ricevano la conoscenza e la potenza da cui scaturisce l'amore di Cristo, per mezzo del quale, individualmente e come gruppo, realizzino la perfezione.

4. In Colossesi 1:9–12, Paolo prega che i credenti conoscano la volontà di Dio per mezzo della sapienza e dell'intelligenza spirituale (v. 9), che la loro azione possa concordare con la loro professione di fede (v. 10), che possano ricevere potenza per essere facitori della Parola (v.11) ed essere riconoscenti per l'immenso privilegio e posizione ricevuti nel Signore Gesù (vv. 12–13).

Ma forse il più grande contributo di Paolo alla nostra comprensione della preghiera cristiana sta nel legame che egli stabilisce tra essa e lo Spirito Santo. La preghiera infatti è resa possibile dallo Spirito (I Cor. 14:14–16; Rom. 8:26–27). Il credente prega "nello Spirito" (Efesini 6:18; Giuda 20); di conseguenza la cooperazione tra Dio e il credente permette che la preghiera sia presentata al Padre, nel nome del Figlio, per mezzo dell'ispirazione dello Spirito Santo che dimora in lui.

d) Ebrei, Giacomo e I Giovanni

L'Epistola agli Ebrei dà un apporto significativo alla comprensione della preghiera cristiana. In 4: 14–16 indica la ragione della possibilità della preghiera: perché abbiamo un grande Sommo sacerdote, tanto umano quanto divino, che risiede ora nel luogo celeste per svolgere il suo ministero. Quando preghiamo lo facciamo per ricevere misericordia e per trovare grazia. In 5:7–10, il riferimento alla vita di preghiera del Signore illustra ciò che è la preghiera in sé: le "preghiere" e le "suppliche" di Cristo furono offerte a Dio e in questo servizio spirituale egli "imparò l'ubbidienza" e perciò "fu ascoltato". In 10:19–25 l'enfasi è posta sulla preghiera del corpo di Cristo e sulle sue esigenze e motivazioni. In 6:19–20 è indicato il luogo, "oltre la cortina", dove arriva la preghiera. L'Epistola di Giacomo ha tre brani rilevanti sulla preghiera. In 1:5–8 è trattata la preghiera espressa in momenti di perplessità; in 4:1–3 è sottolineato il bisogno delle giuste motivazioni quando si prega; infine in 5:13–18 è spiegato il ruolo della preghiera in tempo di malattia.

Nella sua prima epistola, Giovanni indica la condizione per l'ardire e l'efficacia nella preghiera (3:21–22), mentre in 5:14–16 stabilisce la relazione tra preghiera e volontà di Dio, e nota che il tema dell'efficacia è particolarmente importante

nell'ambito dell'intercessione, anche se si danno situazioni in cui la preghiera è inefficace.

IV. Conclusione

L'essenza della dottrina biblica della preghiera è ben espressa da B.F. Westcott: "La vera preghiera, la preghiera che sarà esaudita, è quella caratterizzata dall'identificazione personale con la volontà divina e dall'accettazione di questa (Giov. 14:7; *cfr.* Mar. 11:24). Ne consegue che l'ascolto che Dio concede nel rapporto di preghiera, ascolto che vuole insegnarci l'ubbidienza, non coincide tanto con l'esaudimento e l'ottenimento di una richiesta specifica, così come il richiedente presume che avvenga per raggiungere il fine desiderato, ma con la certezza che la risposta che si ottiene da Dio conduce nel modo più efficace proprio allo stesso fine. L'insegnamento che abbiamo ricevuto da Cristo è che ogni particolare della sua vita e la sua stessa sofferenza contribuirono a portare a compimento l'opera che venne ad adempiere (Cristo stesso imparò questa lezione), e in tal modo egli fu "ascoltato" in un modo perfetto. In questo senso è detto che "è stato esaudito per la sua pietà".

Bibliografia. F. Heiler, *Prayer*, 1932; J.G.S.S. Thomson, *The Praying Crist*, 1959; Ludwig Kohler, *Old Testament Theology*, 1957; Th.C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958; *DBT*, pp. 445–449, **in it.** H. Greeven, *GLNT* 2: 841–850; 3:963–976, 1209–1234; F. Büchsel, *GLNT* 4:941–943; O. Schmitz; *GLNT* 9:601–618; H. Greeven, *GLNT* 11:379–402; O. Bauernfeind, *GLNT* 13:1461–1464; G. Braumann, *DCBNT*, 569–572; H. Schonweiss, *DCBNT* pp. 1377–1394; G. Rinaldi, *La preghiera nell'antico Testamento*, Milano, 1961; G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre*, Brescia, 1983; G. Ravasi, *Il Dio vicino*, Milano, 1997; J.M. Martinez e P. Martinez Vila, *Abba Padre*, GBU, Roma, 1998; D.A Carson, *Appello per una riforma spirituale*, Mantova, 2006; (J.G.S.S. Thomson)

*Culto; *Lode

PREPARAZIONE

Il vocabolo gr. ***paraskeuē*** è usato nel NT con una duplice connotazione. Nel suo significato di un giorno specifico di preparazione, definisce il giorno che precede il sabato e la vigilia della Pasqua (si veda *Ant.* 16.163; Matt. 27:62; Mar. 15: 42; Luca 23:54). Giovanni 19 menziona entrambi i giorni di preparazione. In 19:14 il riferimento è a ***ʿereḇ ha-pesaḥ***, cioè la vigilia della Pasqua (*cfr. Pesaḥim* 10.1 nella Mishnah). In Giovanni 19:31 e 42 *paraskeuē* non è accompagnato da un genitivo, quindi deve avere il significato di ***ʿereḇ šabbʾāṯ*** (come in Mar. 15:42). Sarebbero le 24 ore che iniziano dalle 18.00 del giovedì fino alle 18.00 del venerdì. Il secondo significato indica, nella letteratura cristiana, il sesto giorno della settimana, cioè il venerdì (si veda *Martyrium Polycarpi* 7.1; *Didachè*, 8.1); questo rimane il senso di ***paraske uē*** nel gr. moderno. Per un significato discutibile della frase "era la preparazione della Pasqua" (Giov. 19:14), si veda J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2, 1966, pp. 80–82 (bibl.), tr. it. Brescia, 1973. (R.P. Martin)

PRESBITERO

Il termine, solitamente tradotto "anziano", "anzianato", deriva dal gr. *presbyteros*, *presbyterion* (così come il vocabolo italiano contratto "prete"). Il corrispondente ebr. di *presbyteros* è ***zāqēn*** e il corrispondente aram. è ***śîb***; tutti e tre i termini hanno il significato fondamentale di "uomo più vecchio", e in tal senso ***zāqēn*** è usato in Genesi 25:8 ; I Re 12:8; Salmo 148:12; Proverbi 17: 6 e Geremia 31:13, così come *presbyteros* in Atti 2:17 e I Timoteo 5:1. Ciò fa pensare che in origine gli anziani fossero uomini di età avanzata e che tale stato perdurò nell'epoca del NT, come suggerisce I Pietro 5:1, 5; *cfr. Mishnah Aboth*, 5.21. Però *presbyteroi* può significare anche "uomini di epoche antiche", come in Marco 7:3, 5; Ebrei 11:2 e forse Apocalisse 4:4, 10, *ecc.*, dove i ventiquattro anziani possono simboleggiare gli autori dei libri dell'AT, che sono dagli ebrei riconosciuti in numero di ventiquattro (*canone dell'AT).

In tutta la Bibbia l'età avanzata conferisce alle persone il diritto di essere rispettate (Lev. 19:32; I Tim. 5:1); si ritiene che l'età porti esperienza e sia perciò veicolo di saggezza (I Re 12:6–15; Prov. 4:1; 5:1). Di conseguenza, gli uomini alla guida di Israele, in tutta la sua storia veterotestamentaria, sono gli anziani della nazione (Es. 3:16, 18; Lev. 4:15; Giu. 21:16; I Sam. 4:3; II Sam. 3:17; I Re 8: 1, 3; II Re 23:1; I Cro. 11:3; Esdr. 5:5, 9; Ger. 26: 17; Ez. 8:1). Settanta di essi sono scelti per portare, insieme a Mosè, il peso di dirimere le cause del popolo (Num. 11:16–30) e successivamente svolgeranno un compito simile per il re. Insieme ai sacerdoti, è affidata a essi la legge scritta che hanno l'incarico di leggere al popolo (Deut. 31:9–13). Quando il popolo s'insedia nella terra promessa e in tutte le città, gli anziani delle città fungono da giudici (Deut. 19:12; 21:19–20; 22:15–18; Gios. 20:4; Rut 4:2, 4, 9, 11; I Re 21:8:11; II Re 10: 1, 5), continuando così l'usanza originata nel deserto (Es. 18:13–26; Deut. 1:9–18) di avere giudici laici per le questioni minori. Tuttavia a Gerusa-

lemme i giudici d'appello erano sia laici sia sacerdoti (Deut. 17:8–13; II Cro. 19:8–11).

I giudici laici di Esodo 18 e Deuteronomio 1 sono scelti per la loro saggezza, pietà e integrità. In modo simile, la scelta fatta tra gli anziani in Numeri 11, riflette con ogni probabilità la consapevolezza che l'età non comporti sempre saggezza. In verità, un giovane saggio è meglio di un vecchio re stolto (Ecc. 4:13). Questa coscienza si trova anche nella letteratura intertestamentaria. La saggezza si addice alla persona attempata e gli anziani dovrebbero essere saggi (Sir. 6:34; 8:8–9; 25: 3–4), ma anche i giovani sono onorati se sono saggi (Sap. 8:10) e sono considerati anziani (Susanna 45,50). I giudici sono persone accuratamente selezionate tra gli anziani (Susanna 5–6, 41). Gli anziani, di cui si narra che furono scelti da ciascuna tribù per tradurre il Pentateuco in lingua greca, sono distinti non tanto in base all'età quanto per la virtuosità della loro vita e per la conoscenza e la comprensione della legge mosaica (*Lettera di Aristea* 32, 121–122, 318, 321). Come in Deuteronomio 31, fra di essi ci sono sia laici sia sacerdoti (184, 310), ma ora con una netta maggioranza di laici.

A Gerusalemme è evidente l'antico legame tra anziani e sacerdoti (Lam. 1:19; 4:16; I Mac. 7:33; 11:23) come testimonia chiaramente il NT (Matt. 21:23; 26:3, 47; 27:1, 3, 12, 20; 28:11–12; Atti 4: 23; 23:14; 25:15). Il Sinedrio, il consiglio che governa la nazione e la sua corte suprema di giustizia, presieduto dal Sommo sacerdote sorge da questo connubio. Gli anziani e i capi dei sacerdoti fanno parte dei suoi settantuno membri (Matt. 27:1; Mar. 8:31; 14:53; 15:1; Luca 22:66; Atti 4:5, 8, 23, 22:5) insieme agli "scribi" e ai "capi", termini che probabilmente hanno significati simili ad "anziani" e "sacerdoti". Anche nella letteratura intertestamentaria gli anziani appaiono come capi, sia a Gerusalemme sia altrove (Gdt. 8:10–11; I Mac. 12:35).

Per svolgere il compito di giudicare il popolo secondo la legge di Dio, i sacerdoti e gli anziani necessitavano di una conoscenza della legge e ciò spiega perché ai sacerdoti sia assegnato l'ulteriore compito di insegnarla (Lev. 10:10–11; Deut. 33:10; Mal. 2:6–7). Anche nell'Alessandria del I sec. troviamo che sia i sacerdoti sia gli anziani svolgono questo compito, esponendo al popolo le Scritture nella sinagoga il giorno di sabato, (Filone, *Hypothetica* 7.13), mentre in Giudea l'onere dell'insegnamento sembra essere appannaggio quasi interamente degli "anziani", chiamati così in Luca 7:3, in un'iscrizione rinvenuta in una sinagoga a Gerusalemme e risalente a prima del 70 d.C. e nella letteratura rabbinica. Di solito nel NT questi uomini sono chiamati "scribi" (esperti nella Scrittura), "dottori della legge", o "rabbi". Essi insegnano saltuariamente nel tempio (Luca 2:46), ma esercitano la loro influenza principalmente nella sinagoga (Matt. 23:6; Mar. 1: 21–22; Luca 5:17; 6:6–6; 7:3–5). Nella letteratura rabbinica il loro compito primario è ancora quello di essere giudici, e ciò spiega perché nel NT leggiamo di scomuniche provenienti dalla sinagoga (Giov. 9:22; 12:42; 16:2) e di punizioni inflitte al suo interno (Matt. 23:34; Mar. 13:9; Atti 22: 19; 26:11). La sinagoga inoltre è amministrata da uno o più "capi", responsabili di mantenervi l'ordine (Luca 13:14) e di scegliere chi deve predicare (Atti 13:15), di leggere le lezioni o di condurre le preghiere; qui notiamo anche la figura di un "inserviente" (Luca 4:20). Dati extra biblici fanno pensare che si tratti di impiegati locali addetti alla sinagoga. L'anziano, d'altra parte, era incaricato dal proprio insegnante e svolgeva il suo ministero anche fuori della sinagoga locale, nonostante il fatto che di solito fosse una figura stabile che si guadagnava da vivere. Egli, a sua volta, incaricava i propri studenti, spesso con l'aiuto di altri due anziani e di solito per mezzo dell'imposizione delle mani, stabilendo così una successione di insegnanti e giudici e una tradizione di insegnamento e di interpretazione della legge. In seguito, nel II secolo d.C., il diritto di incaricare o autorizzare il conferimento di incarichi ad anziani si concentrò nelle mani della figura del patriarca nazionale, *cfr. Tosefta Sanhendrin* 1.2–4.

L'anzianato cristiano nasce da questo sfondo; quest'anzianato giudeo–cristiano aiuta a unificare le diversità del ministero neotestamentario più di quanto venga spesso riconosciuto. Cristo è l'unico grande Maestro o rabbino (Matt. 23:8). I suoi discepoli si definiscono anziani (I Pie. 5:1; II Giov. 1; III Giov. 1).

Essi trasmettono l'insegnamento che hanno ricevuto e lo affidano ad altri, i quali a loro volta devono affidarlo ad altri ancora (I Cor. 11:23, 15:1, 3; II Tess. 2:15; 3:6; II Tim. 2:2). Coloro ai quali è trasmesso sono chiamati similmente anziani (Atti 14:23; Tito 1:5). A quanto pare ricevono l'incarico tramite l'imposizione delle mani (Atti 6:6; *cfr.* 11: 30; I Tim.4:14; 5:22; II Tim. 1:6). Devono essere pronti a guadagnarsi da vivere, se necessario (Atti 20:17, 33–35). Hanno compiti d'insegnamento (I Tim. 5:17; Tito 1:5, 9) e svolgono la mansione di giudici (Atti 15:2, 6, 22–29; 16:4). Non è stato ancora ben definito se si debba intravedere un parallelo tra il Concilio di Gerusalemme o corte d'appello, composto da apostoli e anziani e presieduto da Giacomo il fratello del Signore, e il Sinedrio, composto da capi sacerdoti e anziani e presieduto

dal Sommo sacerdote. Oltre ai compiti d'insegnare e di giudicare, nell'anzianato cristiano è confermato il compito di governare, con un'enfasi pastorale piuttosto che politica (Atti 20:17, 28; I Tim. 5:17; Giac. 5:14; I Pie. 5:1–4; *cfr.* Matt. 9:36–38; Ef. 4:11); da qui proviene l'altro titolo dell'anziano, *vescovo, e da qui la scomparsa nel cristianesimo dell'incarico distinto di "capo della sinagoga", dato che il suo incarico è assorbito in parte dalla figura dell'anziano e in parte dal proprietario dell'abitazione che ospitava la chiesa. L'inserviente, d'altro canto, sopravvive in chi svolge la mansione di diacono, sebbene quest'incombenza sia locale e i diaconi appaiono solo occasionalmente nel NT.

L'incarico di anziano quindi fu in primo luogo un incarico d'insegnamento, di soluzione delle questioni morali, e di sorveglianza pastorale. Sebbene gli anziani fossero espressamente incaricati, il loro non era un ufficio sacerdotale o cultuale. Gli ordinamenti del Signore erano tenuti da ministri consacrati, ma questi non ne erano i dispensatori esclusivi.

Quando nel II secolo la mansione di vescovo diventò indipendente da quella di anziano, i compiti dell'insegnamento e della sorveglianza pastorale e dei sacramenti si suddivisero fra i due ministeri; l'onere del giudicare, in materia di scomunica e di riconciliazione, spettava principalmente al vescovo; e così il conferimento di incarichi. C'era l'usanza di avere altri due che cooperavano con il vescovo, e una successione di insegnanti, per la quale ogni insegnante affidava al proprio successore, per mezzo dell'istruzione e dell'ordinazione, il messaggio con il quale egli stesso era stato incaricato. Per un certo periodo il vescovo era assistito anche dal diacono. Gli anziani continuavano a detenere certi obblighi giudiziari, nell'allontanare dalla tavola del Signore i trasgressori impenitenti, e alcune mansioni di consacrazione, nell'assistenza alla consacrazione di altri anziani.

Bibliografia. J. Newman, *Semikhah (Ordination)*, 1950; E. Ferguson, *JTS* n.s. 26, 1975, pp. 1–12, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 679–690; *GLNT*, 11: 113ss.; G. Inrig, *Il corpo di Cristo nel pensiero di Dio*, Fondi, 1983; A. Strauch, *La conduzione della Chiesa secondo le Scritture*, IBEI, Roma, 2004. (R.T. Beckwith)

*Anziano; *Chiesa; *Governo della chiesa; *Ministero; *Ministro

PRESENZA DI DIO (*š^{e}kînâ*)

Il termine che indica lo splendore, la gloria o la presenza di Dio che dimora in mezzo al suo popolo è usato dai compositori del Targum e dai rabbi per indicare Dio stesso, perché il giudaismo non amava attribuire alla deità alcuna forma o sentimento. Ciònonostante, il Dio concepito in termini puramente umani ispirò i più nobili discorsi profetici, mentre il Dio legalista diventò freddo, astratto, distaccato. La ***š^{e}kînâ*** è l'equivalente giudaico più prossimo dello Spirito Santo; essa diventò, insieme ad altri concetti veterotestamentari o ai loro derivati (Parola, Sapienza, Spirito, *ecc.*), un ponte collegante la trascendenza e la visibilità fisica di Dio. Si tratta di un vocabolo coniato in un periodo posteriore a quello biblico, ma entrambi i Testamenti sono pregni del concetto. Essa è la base su cui si fonda l'insegnamento che Dio dimora nel suo santuario (Es. 25:8, *ecc.*) o in mezzo al suo popolo (Es. 29:45–46, *ecc.*). Questi brani e quelli affini usano la radice verbale ***šāḵan***, "dimorare", da cui deriva il sostantivo ***š^{e}kînâ***.

La gloria di Dio (***kāḇôḏ*** nella Bibbia ebr., *doxa* nella LXX e nel NT) è un altro vocabolo per ***š^{e}kînâ***. I termini ebr. e gr. sono applicati anche alla gloria di esseri puramente umani, come nel caso di Giacobbe (Gen. 31:1) o di Salomone (Matt. 6:29), ma risulta abbastanza chiaro quando sono riferiti a Dio. Le manifestazioni esteriori della gloria di Dio possono essere il tuono, il fulmine e la nuvola (Es. 19:16; 24:15–18 Sal. 29: 97; Ez. 1:4); oppure può essere collegata in modo particolare alla tenda di convegno (Es. 40:34–38) al tempio (Ez. 43:2, 4), ma si manifesta anche nella creazione (Sal. 19) e possiede elementi più spirituali e misteriosi (Es. 33:18–23). Infatti, la gloria di Dio diventa regolarmente più gloriosa quando è deliberatamente separata dal tempio o dal propiziatorio.

Nel NT come nell'AT, la gloria di Dio può essere proclamata (Luca 2:9; Atti 7:55; II Cor. 3:18) o può essere attribuita a Dio (Luca 2:14; Rom. 11:36; Fil. 4:20; Apoc. 7:12, *ecc.*). Attibuire a Dio questa gloria è un dovere umano, che venga adempiuto (Rom. 4:20) o meno (Atti 12:23; Apoc. 16:9). Nel tempio e nella città celeste la gloria è presente in un modo particolare (Apoc. 15:8; 21:23).

Il NT attribuisce a Cristo una gloria, come essere divino, che permette un paragone tra lo stato precedente e quello successivo allo spartiacque costituito dalla Pasqua. I sinottici, però, sono cauti nell'associare questa gloria al Gesù storico, fatta eccezione per il riferimento alla sua seconda venuta (Mar. 8:38; 10:37; 13:26; si veda anche i paralleli), e al Cristo trasfigurato (Luca 9:32). Giovanni gli attribuisce questa gloria più liberamente (*cfr.* 1:14; 2:11; 11:4), pur ritenendone la rivelazione completa o finale successiva al suo ministero terreno (7:39; 12:16, *ecc.*). Questa apparen-

te variazione non è senza ragioni: dopo la passione, la visione del Gesù terreno e del Cristo celeste a volte sarebbero risultate vicine. Il verbo ***doxazō*** spesso prende il posto del sostantivo (Giov. 12:17, ecc.). La somiglianza tra il termine ebr. e il vocabolo gr. ***skēnē*** "dimora", suggerisce forse il tema delle ***shekinah*** in Giovanni 1:14 (***eskēnōsen***, "dimorò") e Apocalisse 21:3. Altri brani degni di attenzione sono: I Timoteo 3:16; Tito 2:13; Ebrei 13:21; Giacomo 2:1; I Pietro 1:11, 21; 4:13; 5:1; Apocalisse 5:12–13.

Bibliografia. Si veda *HDB* (*s. v.* "Shekinah"); *JewE* (*s.v.* "Antropomorphism", "Shekinah"); *EJ*, 14, 1971 (*s.v.* "Shekinah"); R.A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, pp. 40–42, **in it.** G. Kittel, G. von Rad, *GLNT* 2:1383–1404; J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio*, Brescia, 1989; A. J. Heschel, *La discesa della Shekinah*, Milano, 2003. (R.A. Stewart)

PRETORIO

Originariamente era la tenda del comandante, o pretore, e di conseguenza il quartier generale dell'esercito (Livio, 7.12; Cesare, *Bellum Civile* 1.76). Per estensione il termine giunse a indicare la residenza di un governatore provinciale (Matt. 27:27; Mar. 15:16; Giov. 18:28, 33; 19:9; Atti 23:35). Se Paolo è l'autore della Lettera ai Filippesi, scritta da Roma, allora 1:13 potrebbe riferirsi alla residenza dell'imperatore romano sul Palatino. Il vocabolo pare non essere stato usato per il campo permanente dei pretoriani presso la porta del Viminale. Tuttavia, a volte è sinonimo della guardia pretoriana (*CIL*, 5. 2837; 8. 9391). Sia che la lettera sia stata scritta da Efeso sia che lo fu da Roma, ciò dà il senso giusto alla frase di Paolo: "a tutti quelli del pretorio ... è divenuto noto che sono in catene per Cristo". I distaccamenti dei pretoriani erano inviati nelle province mentre a Roma essi avrebbero avuto l'onere di tenere i prigionieri sotto la custodia imperiale. (E.M. Blaiklock)

PRIGIONE

I. Nell'Antico Testamento

Nella Scrittura la prima citazione di una prigione è quella di Giuseppe in Egitto (Gen. 39:20–23). Qui il testo ebraico usa un termine speciale, ***bêṯ-sōhar***, che normalmente è paragonato ad altri vocaboli semitici che significano "rotondo" o "recinto"; si pensa comunemente che la prigione di Giuseppe fosse una fortezza. L'accostamento dell'ebr. ***sōhar*** all'egiz. *Ṯ'rw*, "Silē" (mod. El Qantara), è falso, in quanto questa parola in realtà è *Ṯl* (J. Vergote, *Joseph in Egypte*, 1959, pp. 25–28). Tuttavia esisteva un vocabolo egiz. *ṯ'rt*, in uso dal 1900 a.C. *ca*, il cui significato, "costruzione recintata", "magazzino", "cabina (di nave)", potrebbe essere collegato a ***sōhar***. Le prigioni egiziane erano utilizzate come campi di lavori forzati, "celle di custodia" e luoghi di carcerazione per persone che, come Giuseppe, erano in attesa di giudizio. Il coppiere e il panettiere furono messi in ***mišmār***, carcerazione preventiva, nella prigione di Giuseppe (Gen. 40:2–3) fino a quando il loro caso non fosse stato deciso, e similmente furono detenuti per tre giorni i fratelli di Giuseppe (Gen. 42: 17, 19). Dopo la cattura da parte dei filistei, Sansone fu tenuto in prigione, la "casa dei prigionieri" (Giu. 16:21, 25; *lett.* "quelli legati"); un termine molto simile è usato in Ecclesiaste 4:14.

I posti di guardia delle sentinelle in Giuda servirono come prigione temporanea per Geremia (Ger. 32:2, 8, 12; 33:1; 37:21; 38:28; *cfr.* anche Nee. 3:25; 12:39). Sia qui, sia in un'abitazione privata, poteva essere usata come prigione sotterranea una cisterna, luogo molto sgradevole (Ger. 37:16, 20; 38:6, 13) e buio (*cfr.* Is. 42:7, dove "le tenebre" sono un simbolo dei legami dai quali il Servo di Yahweh avrebbe liberato il suo popolo, Atti 26:15–18; Luca 1:79). Geremia non fu l'unico profeta imprigionato per la propria fedeltà nel riferire il messaggio di Dio. Asa di Giuda mise il veggente Canani nei ceppi (II Cro. 16:10), e Acab gettò Micaia in prigione a pane e acqua razionati (I Re 22:27; II Cro. 18:26). I vincitori a volte imprigionavano i re sconfitti: così fecero gli assiri per Osea, re d'Israele (II Re 17:4), e Nabucodonosor con Ioiachim, re di Giuda (*cfr.* Ger. 24:1 e 5; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, pp. 33–35, 73), e lo stesso fu per Sedechia, re di Giuda (Ger. 52:11). Ioiachin era uno dei molti prigionieri, nobili e artigiani, agli "arresti domiciliari" presso il palazzo reale e nei dintorni. A Babilonia si sono scoperte tavolette che elencano le razioni destinate a lui e ai suoi cinque figli e a molti altri stranieri (*ANET*, 308b; *DOTT*, pp. 84–86; E. F. Weidner, *Mélanges*, R. Dussaud, 2, 1939, pp. 923–935; Albright, *BA* 5, 1942, pp. 49–55). Alla fine Evilmerodac gli assicurò una maggiore libertà (II Re 25:27, 29; Ger. 52:31, 33). Ezechiele (19:9) descrive Ioiachin che viene condotto a Babilonia in una gabbia; per una raffigurazione egiziana molto più antica di un principe semitico prigioniero in una gabbia, si veda P. Montet, *L'Egypte et la Bible*, 1959, p. 73, tav. 12. (K.A. Kitchen)

II. Il Nel Nuovo Testamento

Quattro parole greche possono essere tradotte con

"prigione". Giovanni Battista fu imprigionato in un *demōstērion*, un "luogo di catene". Si trovava nella fortezza di Erode a Macheronte di Perea, a est del Mar Morto (Giuseppe Flavio, *Ant.* 18. 119), dove sono state scoperte due prigioni sotterranee, una delle quali mostra ancora tracce di catene. Il termine generale più frequentemente usato era *phylakē*, "posto di guardia". Esso fa pensare a un luogo dove i prigionieri erano sorvegliati attentamente. I capi sacerdoti imprigionarono gli apostoli (Atti 5:19) in quello che è anche chiamato un *tērēsis demosia*, *lett.* "luogo di guardia pubblico" ("prigione", Atti 4:3, NVR).

Erode mise in prigione Pietro, presumibilmente nella fortezza Antonia, descritta come una *oikema* ("casa"), dove fu in seguito custodito anche Paolo (Atti 21:34; *cfr.* 23:30). Pietro fu sorvegliato da quattro soldati ininterrottamente, due incatenati con lui e due fuori dalla porta (12:3–6). Sembra che ci fosse una seconda guardia prima della porta di ferro esterna (12:10). A Filippi, Paolo e Sila, sotto responsabilità di un sorvegliante, furono custoditi nella prigione della città dove c'era una parte interna, forse sotterranea, con ceppi (16:24). Questi avevano diversi fori per inserirvi le gambe, e che permettevano di divaricarle il più possibile, garantendo maggiore sicurezza e procurando un dolore più forte. A Cesarea Paolo fu imprigionato (23:35) nel palazzo di Erode, ma quando fu prigioniero a Roma gli fu permesso di stare nel proprio alloggio, con un soldato sempre incatenato a lui (28:16, 30). (D.H. Wheaton)

*Reati e pene; *Schiavitù

PRIMOGENITO

I. Nell'Antico Testamento

La radice ebr. ***bkr***, che si trova in molte lingue semitiche, ha il significato generale di "(arrivare) primo"; ***bᵉḵôr***, "primogenito" (femm. ***bᵉḵîrâ***), ed è usato in riferimento a persone e animali. Termini affini sono usati per le primizie, mentre i privilegi e le responsabilità del figlio primogenito costituiscono la sua "primogenitura" (***bᵉḵôrāh***). In Genesi 25:23 il figlio maggiore è chiamato ***raḇ***, descrizione che si trova altrove solo nei testi cuneiformi del II mill. a.C.

Il primogenito era considerato "la primizia del (suo) vigore" (***rē'šîṯ 'ôn***, Gen. 49:3; Deut. 21:17; *cfr.* Sal. 78:51; 105:36) e "il primo parto" (***peṭer reḥem***, Es. 13:2, 12, 15; Num. 18:15), per enfatizzare il lignaggio sia paterno sia materno. La posizione preminente del primogenito era accordata anche a Israele (Es. 4:22) e alla discendenza davidica (Sal. 89:27).

La posizione speciale del figlio primogenito era ampiamente riconosciuta nel Vicino Oriente antico benché non fosse solitamente estesa ai figli di concubine o di schiave (si veda Gen. 21:9–13; Giu. 11:1–2). Si dava grande valore ai privilegi conseguenti che nell'AT comprendevano un'eredità maggiore, una speciale benedizione paterna, la guida della famiglia e un posto d'onore a tavola (Gen. 25:5–6; 27:35–36; 37:21–22; 42:37; 43:33; Deut. 21:15–17). La doppia eredità di Deuteronomio 21:15–17, sebbene apparentemente sconosciuta ai patriarchi (Gen. 25:5–6), è menzionata in diversi antichi documenti babilonesi, medo–assiri e di Nuzi, e se ne parla anche altrove nell'AT (II Re 2:9; Is. 61:7).

Di norma questi privilegi potevano essere perduti soltanto per una grave infrazione (Gen. 35: 22; 49:4; I Cro. 5:1–2) o con la vendita (Gen. 25: 29–34). Qualche volta la preferenza paterna capovolgeva la legge della primogenitura per la successione al trono (I Re 1—2; II Cro. 11:22–23; *cfr.* I Cro. 26:10). C'è anche un forte interesse per il figlio minore (Giacobbe, Efraim, Davide; *cfr.* Isacco, Giuseppe), ma simili casi si scostano dal comune sentire (Gen. 48:17–20; I Sam. 16:6–13).

Quando non c'erano figli maschi, la figlia maggiore si assumeva la responsabilità delle sue sorelle più giovani (Gen. 19:30–31). Era un'usanza aramea (Gen. 29:26) e forse anche israelita (I Sam. 18:17–27), che la figlia maggiore si sposasse per prima. Un testo ugaritico menziona il trasferimento della primogenitura dalla figlia maggiore a quella minore.

Nel rituale israelita il primogenito dell'uomo e quello degli animali avevano un posto speciale. Il primogenito maschio apparteneva a Yahweh (Es. 13:2; 22:29b–30; Num. 3:13), e il concetto fu evidenziato con la liberazione di Israele dall'ultima piaga. I primogeniti di tutti gli israeliti, al tempo dell'esodo, furono sostituiti dai leviti (Num. 3: 40–41), e in seguito, all'età di un mese, furono riscattati con il pagamento di cinque sicli d'argento (Num. 18:16; *cfr.* 3:42–51). È occasionalmente menzionato il sacrificio di primogeniti umani, con riferimento a un'usanza cananea (II Re 3:27; Ez. 20:25–26; Mich. 6:7), ma è sbagliato interpretare Esodo 22:29 in questa chiave. I primogeniti puri degli animali maschi erano sacrificati (Num.18: 17–18; Deut. 12:6, 17), mentre quelli imperfetti erano consumati come carne comune (Deut. 15: 21–23). Si riscattavano i primogeniti maschi degli animali impuri (Num. 18:15); un asino era riscattato con un agnello, altrimenti gli sarebbe stato spezzato il collo (Es. 13:13; 34:20).

Bibliografia. I. Mendelsohn, *BASOR* 156,

1959, pp. 38–40; R. de Vaux, *Ancient Israel2*, 1965, pp. 41–42, 442–445, 488–489, tr. it. Torino, 1964; *idem.*, *Studies in OT Sacrifice*, 1964, pp. 70–73; J. Henninger, in E. Graf, a cura di, *Festschrift W. Caskel*, 1968, pp. 162–183; M. Tsevat, *TDOT* 2, pp. 121–127, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1305–1320; *DIB*, pp. 1121–1123; D.I Block e A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007 (M.J. Selman)

II. Nel Nuovo Testamento

Gesù fu il primogenito (*prōtotokos*) di sua madre (Matt. 1:25; Luca 2:7), espressione che ammette, ma non esige, che Maria abbia avuto in seguito altri figli (*cfr.* Mar. 6:3, *fratelli del Signore). Come tale, Gesù fu portato al tempio da Maria e Giuseppe per essere offerto a Dio (Luca 2:22–24); dal momento che Luca non parla di un prezzo pagato per riscattare il bambino è probabile che egli abbia inteso l'episodio come la consacrazione del primogenito al servizio di Dio (*cfr.* I Sam. 1:11, 22, 28). Gesù è anche il primogenito del suo Padre celeste. È il primogenito di tutta la creazione, non nel senso di un essere creato, ma nel senso che, in qualità di Figlio di Dio, ha agito come suo agente nella creazione e quindi ha autorità sopra tutte le cose create (Col. 1:15–17). Similmente, essendo stato risuscitato per primo dai morti, è il primogenito della nuova creazione e perciò è Signore sopra la chiesa (Col. 1:18; Apoc. 1:5). Pertanto, Gesù è il primogenito di tutta la famiglia dei figli di Dio destinati a essere conformi alla sua immagine (Rom. 8:29). Salmo 89:27 trova eco in Ebrei 1:6, dove il Figlio di Dio alla sua venuta nel mondo è oggetto di adorazione da parte degli angeli (si discute se il riferimento sia all'incarnazione, alla risurrezione o alla sua seconda venuta). Infine, il popolo di Dio, sia i morti sia i viventi, possono essere descritti come i primogeniti i cui nomi sono scritti nei cieli, in quanto condividono i privilegi del Figlio (Ebr. 12:23).

Bibliografia. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, 1917, **in it.** W. Michealis, *GLNT*, 11:676–704; K.H. Bartels, *DCBNT*, pp. 1421–1423; T.S. Derr, *Ecologia e liberazione umana: critica teologica dell'uso ed abuso del nostro diritto di primogenitura*, Brescia, 1974. (I.H. Marshall)

*Eredità; *Famiglia

PROCESSO DI GESÙ

L'arresto del Signore nel giardino è seguito, nella tradizione sinottica, dal suo trasferimento in una seduta dei capi dei giudei (Mar. 14:53). Giovanni 18:12–13 conserva un racconto indipendente relativo a un interrogatorio preliminare davanti ad Anna, il suocero del Sommo sacerdote Caiafa. Qui Gesù è interrogato riguardo ai suoi discepoli e al suo insegnamento; ma l'interrogatorio si rivela inconcludente perché Gesù si rifiuta di rispondere alle domande dirette postegli dal Sommo sacerdote (Giov. 18:19). Gesù è percosso e mandato come prigioniero da Caiafa (v. 24).

Il riferimento al "Sommo sacerdote" in Giovanni 18:19 ha sollevato difficoltà. Se il Signore è interrogato da Caiafa a questo punto, perché Anna lo rimanda alla stessa persona al v. 24? Una soluzione sarebbe quella di vedere in questo interrogatorio preliminare il primo dei due "processi" descritti in Marco. "Il Sommo sacerdote" di Giovanni 18:19 sarebbe Caiafa, ma le domande sono di carattere informale. Il momento in cui ci fu questo interrogatorio sarebbe la sera stessa dell'arresto. Giovanni 18:24, che riporta la comparizione ufficiale davanti a Caiafa e al Sinedrio al completo, si riferirebbe al mattino seguente (*cfr.* Giov. 18:28) il che corrisponde alla seduta del consiglio di Marco 15:1.

Giovanni, comunque, non fa alcuna menzione dei problemi che sono così evidenti nel resoconto sinottico e relativi al primo "processo": il problema della messianicità di Gesù e l'accusa di bestemmia.

Marco 14:53–65 descrive la comparsa di un prigioniero davanti a un'assemblea formata dai "capi dei sacerdoti, gli anziani e gli scribi" (Mar. 14:53), sotto la presidenza del Sommo sacerdote. Il nodo dell'accusa è la dichiarazione dei testimoni secondo i quali Gesù ha profetizzato la distruzione del santuario di Gerusalemme e la ricostruzione di un nuovo tempio (*cfr.* Mar. 13:2; Atti 6:13–14). La pretesa di essere il costruttore di un nuovo tempio sembra essere equivalente alla pretesa di messianicità, secondo le aspettative dei giudei del tempo. Ma era del nuovo tempio del suo corpo, la chiesa (Giov. 2:19; I Cor. 3: 16; Ef. 2:21) che egli stava parlando. (Si veda R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969).

La domanda incriminante del Sommo sacerdote: "Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?" ottenne da lui la risposta: "Io sono", secondo Marco 14:62. Inoltre, l'uso del titolo "Il Figlio dell'uomo" e la citazione da parte di Gesù di Salmo 110: 1 e Daniele 7:13 sono chiare pretese del suo unico status e destino, cosa che Caiafa colse subito e interpretò come aperta bestemmia. "Non era bestemmia pretendere di essere il Messia; ma parlare con sicurezza di condividere il trono di Dio e dell'adempimento della visione di Daniele in riferimento alla propria persona e alla propria comu-

nità, era davvero bestemmia" (Vincent Taylor).

L'atto simbolico del Sommo sacerdote di strapparsi le vesti, come prescritto nella Mishnah, è il preludio al verdetto: "reo di morte" (Mar. 14:64), e agli insulti degli ufficiali (14:65).

Era necessario un secondo incontro del Sinedrio il mattino seguente se, come Vincent Taylor, intendiamo Marco 14:64 come il riconoscimento della colpevolezza di Gesù, reo di morte, senza che ciò equivalesse a un verdetto giudiziario che doveva essere approvato dall'intero "consiglio" (15:1). Il prigioniero, quindi, viene mandato al governatore romano, Pilato perché venga pronunciata la sentenza di morte. Se il consiglio giudaico avesse avuto il potere di pronunciare ed eseguire la sentenza di morte su basi religiose (come ritengono Juster e Lietzmann) o meno (così Giov. 18:31), è una questione molto complessa. Sembra che, in alcuni casi, i capi giudei in questo periodo avessero il potere di eseguire le sentenze capitali. Ad esempio, nella Mishnah il trattato *Sanhedrin* dà indicazioni per diversi tipi di esecuzione. L'avvertimento scritto sul tempio di Erode, che prometteva la morte a qualunque straniero fosse stato trovato all'interno del recinto intorno al santuario, non si presenta come una vaga minaccia. Stefano è messo a morte dopo una seduta del Sinedrio. Questi dati sembrano difficilmente armonizzarsi con l'ammissione di Giovanni 18:31: "A noi non è lecito far morire nessuno". E.C. Hoskyns nel suo commentario (pp. 616–617) vede nell'uso del verbo "far morire" (*apokteinai*) un riferimento velato e subdolo alla morte per crocifissione, distinta dal metodo tradizionale della punizione capitale per bestemmia, cioè, la lapidazione. L'ammissione giudaica, quindi, che essi non potevano eseguire una sentenza per crocifissione sarebbe riportata dall'evangelista con l'intento di permettere ai suoi lettori di vedere in essa (v. 32) l'adempimento provvidenziale dell'antico piano di Dio adombrato in brani come Deuteronomio 21:23; Esodo 12:46; Numeri 9:12; *cfr.* Giovanni 19:36. Si veda il saggio di G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, 1953; T. A. Burkill in *VC* 10, 1956, e 12, 1958.

Davanti a Pilato l'accusa fa leva sulla pretesa di Gesù di essere re (Mar. 15:2; Luca 23:2) pretesa che secondo i giudei Pilato doveva interpretare in senso politico. Così il principale capo d'accusa preferito è quello di *majestas* o tradimento contro l'autorità imperiale romana. Si veda Giovanni 19:12. Pilato, comunque, fin dall'inizio, è sospettoso nei confronti di queste accuse, intravedendo i veri moventi degli accusatori (Mar. 15:4, 10). Egli cerca di districarsi in tre modi diversi dall'incombenza di condannare a morte Gesù. Cerca di scaricare la responsabilità su Erode (Luca 23:7–11); poi si offre di punire Gesù con la fustigazione per poi rilasciarlo (vv. 16, 22); infine, pensa di liberare Gesù come atto di clemenza per la festa (Mar. 15:6; Giov. 18:39). Tutti questi espedienti falliscono. Erode glielo rimanda indietro; la volubile e delusa folla non si accontenta di nessuna punizione che non sia la sentenza di morte (Luca 23:18, 23); e Barabba, un assassino già condannato, viene preferito a Gesù il Cristo. E, nonostante la ripetuta affermazione di innocenza del prigioniero (vv. 14–15, 22), questi è condannato alla morte della croce per sentenza del procuratore (Mar. 15:15), e come il Signore stesso aveva predetto (Giov. 12:33; 18:32).

Bibliografia. A.N. Sherwin–White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959, tr. it., Brescia, 1966; E. Bammel, a cura di, *The Trial of Jesus*, 1970; D.R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971; G.S. Sloyan, *Jesus on Trial*, 1973 (in particolare la bibliografia); P.W. Walasky, *JBL* 94, 1975, pp. 81–93; B. Corley, *DJG*, pp. 841–854, **in it.**, G. Di Miscio, *Il processo di Cristo: ricostruzione storico-giuridica*, Milano, 1967; S.F.G. Brandon, *Il processo a Gesù*, Milano, 1974; K.A. Speidel, *Il processo a Gesù: e patì sotto Ponzio Pilato*, Bologna, 1981. (R.P. Martin)

*Pilato; *Sinedrio

PROCONSOLE

(Gr. *anthypatos*, "proconsole"). Nell'impero romano, secondo l'organizzazione di Augusto, era il titolo dei governatori delle province amministrate dal senato in quanto non richiedevano la presenza di un esercito permanente. I proconsoli citati nel NT sono Sergio Paolo, proconsole di Cipro quando Paolo e Barnaba visitarono l'isola, 47 d.C. *ca.* (Atti 13:7) e Giunio Gallione, il cui incarico come proconsole dell'Acaia (51–52 d.C.) coincise, almeno parzialmente, con i diciotto mesi trascorsi da Paolo a Corinto (18:12). In 19:38, "proconsoli" può essere un plurale usato per generalizzare; il proconsole dell'Asia che era stato assassinato di recente (ottobre, 54 d.C.), in attesa del suo successore non era ancora arrivato. (F.F. Bruce)

PROCURATORE

Nell'amministrazione imperiale la parola indicava il funzionario finanziario di una provincia, ma era anche usata come titolo del governatore di una provincia romana di terza categoria, come la Giu-

dea (gr. *epitropos*), anche se nel NT il procuratore della Giudea è regolarmente descritto come "governatore", gr. *hēgemōn*). La *Giudea fu governata dai procuratori o prefetti imperiali dal 6 al 41 e dal 44 al 66 d.C. Nel NT se ne citano tre: Ponzio *Pilato, 26–36 (Matt. 27:2 e *passim*), Antonio *Felice, 52–59 (Atti 23:24–24:27) e Porcio *Festo, 59–62 (24:27–32). I procuratori generalmente provenivano dall'ordine equestre (Felice, un liberto, faceva eccezione). Essi avevano a disposizione truppe ausiliarie e generalmente erano responsabili dell'amministrazione militare e finanziaria, ma erano soggetti all'autorità superiore del legato imperiale (*propraetor*) di Siria. La loro sede era a Cesarea. Dall'iscrizione di Pilato scoperta a Cesarea nel 1961, dove è chiamato "prefetto" della Giudea, si è dedotto che prima del 41 d.C. i governatori della Giudea erano chiamati ufficialmente "prefetti", ma Tacito dà a Pilato il titolo di procuratore (*Ann.* 14.44). (F.F. Bruce)

*Ceppi

PROFETA

Vedi *profezia.

PROFETESSA

(Ebr. *nᵉḇî'â*, gr. *prophētis*). In tutti e due i Testamenti "profetessa" è usato in un senso molto ampio, come lo è il termine "profeta" riferito agli uomini. Le donne alle quali è attribuito il titolo di profetessa in modo specifico sono: Miriam, sorella di Mosè, che guidò una danza per celebrare la liberazione d'Israele dall'Egitto (Es. 15:20); Debora, moglie di Lappidot, "una madre in Israele" (Giu. 5:7), che fu consultata dalle tribù in qualità di giudice (Giu. 4:4); Culda, moglie del custode del vestiario, che comunicò la volontà di Dio a Giosia dopo la scoperta del libro della legge (II Re 22:14); Noadia, che si unì ad altri profeti nel tentativo di intimorire Neemia (Nee. 6:14); e Anna, che lodò Dio nel tempio quando vide arrivare il bambino Gesù (Luca 2:36–38).

La moglie di Isaia è chiamata "la profetessa" (Is. 8:3), forse perché moglie di un profeta. Le quattro figlie di Filippo, i nomi delle quali non sono citati, profetizzarono a Cesarea (Atti 21:9). Nella prima chiesa, come indica la corrispondenza di Paolo con i corinzi, il dono di profezia era esercitato da diversi membri di chiesa, a prescindere dal sesso (I Cor. 11:4–16). Ciò si accordava con la predizione di Gioele 2:28 ("i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno"), adempiuta nel giorno della Pentecoste (Atti 2:16–21). In Israele c'erano sia delle false profetesse sia dei falsi profeti (Ez. 13:17). Nel NT la "Izebel, quella donna che si dice profetessa" raggiunge una notorietà non certo invidiabile (Apoc. 2:20). (M. Beeching)

PROFEZIA

I. L'ufficio del profeta

a) Il prototipo del profeta

La prima persona che la Bibbia chiama profeta (ebr. *nāḇî'*) è Abraamo (Gen. 20:7; *cfr.* Sal. 105:15), ma la profezia dell'AT riceve la propria forma normativa nella vita e nella persona di Mosè, che costituisce una pietra di paragone per tutti i profeti successivi (Deut. 18:15–19; 34:10; *Messia). Ogni caratteristica del vero profeta di Yahweh nella tradizione classica della profezia veterotestamentaria è già presente in Mosè.

Egli ricevette una chiamata specifica e personale da parte di Dio. L'iniziativa di suscitare un profeta è prerogativa di Dio (Es. 3:1–4:17; *cfr.* Is. 6; Ger. 1:4–19; Ez. 1–3; Os. 1:2; Am. 7:14–15; Gio. 1:1) e soltanto il falso profeta osa assumere da sé l'incarico (Ger. 14:14; 23:21). L'obiettivo primario e l'effetto della chiamata era l'accesso alla presenza di Dio, come mostrano i brani elencati sopra. Qui al profeta era rivelato il "consiglio" o il "segreto" di Yahweh (I Re 22:19; Ger. 23:22; Am. 3:7). Il profeta stava davanti agli uomini come colui a cui era stato concesso di stare davanti a Dio (I Re 17:1; 18:15).

Anche la sensibilità profetica per la storia risale a Mosè. Quando Isaia fa la sua magistrale polemica contro l'idolatria, una delle sue argomentazioni più potenti a sostegno del fatto che solo Yahweh è autore della profezia, e che gli idoli tutt'al più mostrano una "sapienza" *ex eventum* (*p.e.* 45:20–22), affonda le sue radici in Mosè e nell'esodo. Yahweh mandò Mosè in Egitto rendendolo capace di interpretare i grandi eventi che dovevano avverarsi. La storia diventò la rivelazione, perché nella situazione storica agiva un uomo preparato preventivamente per spiegarne il significato. Mosè non fu lasciato in balìa del tentativo di comprendere il senso degli eventi durante o dopo il loro verificarsi; fu avvertito prima sui fatti e sul loro significato per mezzo di comunicazioni verbali di Dio. Così fu per tutti i profeti. Unica fra le nazioni dell'antichità, Israele aveva una vera coscienza della storia. Doveva ai profeti questa coscienza; e sotto il Signore della storia, i profeti la derivavano da Mosè. Allo stesso Mosè dovevano il loro interesse etico e sociale. Ancor prima della propria chiamata, Mosè si preoccupava del benessere sociale del suo popolo (Es. 2:11–14; *cfr.* v. 17) e successivamente, come legislatore profeti-

co, redasse il codice più umano e filantropico del mondo antico, in cui si esprime una preoccupazione per gli emarginati (Deut. 24:19–22, *ecc.*) e si oppone agli oppressori (Lev. 19:9–15, *ecc.*).

Molti dei profeti dovettero scontrarsi con i loro re e svolgere un ruolo politico attivo negli affari nazionali. I profeti trovarono il prototipo di questa loro funzione nella figura di Mosè, il quale aveva promulgato le leggi per la nazione ed era stato chiamato addirittura "re" (Deut. 33:5). È significativo il fatto che i primi due re d'Israele furono anche profeti, anche se questo cumulo di funzioni non continuò a differenza del governo teocratico mosaico che fu portato avanti grazie all'associazione del re unto con il profeta unto.

Inoltre in Mosè vediamo la combinazione di proclamazione e predizione tipica di tutti i profeti. Poco più avanti considereremo questo aspetto in dettaglio, in quanto rappresenta un elemento della profezia in generale. Qui è sufficiente notare che anche in questo caso Mosè fu normativo: per spiegare la situazione attuale, spesso, il profeta si riferisce a eventi ancora futuri. In questo intreccio di proclamazione e predizione sta la peculiarità del vero profeta rispetto al semplice indovino. Anche quando Mosè pronunziò l'importante profezia sul futuro Profeta (Deut. 18:15–18), anche in quel caso stava affrontando il problema molto pressante del rapporto del popolo di Dio con le pratiche e con le attrattive dei culti pagani.

In Mosè si trovano due altre caratteristiche dei profeti che gli succedettero. Molti di questi nel trasmettere il loro messaggio usarono simboli (*p.e.* Ger. 19.1–23; Ez. 4:1–3). Mosè usò la mano alzata (Es. 17:8–16) e il serpente innalzato (Num. 21:8), oltre a trasmettere alla nazione un culto altamente simbolico. Infine, in lui si trova la dimensione dell'intercessione del compito profetico. Egli fu il "rappresentante del popolo davanti a Dio" (Es. 18:19; Num. 27:5) e in almeno un'occasione importante stette letteralmente sulla breccia come uomo di preghiera (Es. 32:30–32; Deut. 9:18–21; *cfr.* I Re 13:6; II Re 19:4; Ger. 7:16; 11:14).

b) I titoli usati

I profeti sono stati descritti in due modi generali: in primo luogo si parla di "uomo di Dio", indicando il modo in cui apparivano agli occhi dei contemporanei. Questo appellativo fu applicato la prima volta a Mosè (Deut. 33:1) e continuò a essere usato fino alla fine della monarchia (I Sam. 2:27; 9:6; I Re 13:1, *ecc.*). Che con questa descrizione si volesse esprimere la differenza tra il profeta e gli altri uomini lo capiamo dalle parole della sunamita: "Io so che quest'uomo che passa sempre da noi, è un santo uomo di Dio" (II Re 4:9).

L'altro titolo generale era: il suo, il tuo o il mio "servo". Non pare che ci si sia mai rivolti al profeta chiamandolo "servo di Dio"; ma spesso Dio descriveva i profeti come "miei servi" e di conseguenza erano usati anche gli altri pronomi "suo" e "tuo" (*p.e.* II Re 17:13, 23; 21:10; 24:2; Esdr. 9:11; Ger. 7:25). In tal modo è espressa l'altra relazione del profeta, quella nei confronti di Dio, e anche in questo Mosè fu il primo (*p.e.* Gios. 1:1–2).

Tre vocaboli ebraici qualificano il profeta: ***nāḇî'***, ***rō'eh***, e ***ḥōzeh***. Il primo è tradotto sempre con "profeta"; il secondo, che nella forma è un participio attivo del verbo "vedere" , è reso "veggente"; il terzo, anch'esso un participio attivo di un altro verbo che significa "vedere", non trova corrispondenza nella lingua italiana per cui è pure tradotto con "veggente" (*p.e.* Is. 30:10; I Cro. 29:29).

La derivazione di ***nāḇî'*** è stata oggetto di un lungo dibattito. La parola si rifà a una radice accadica e può significare il profeta, uno che è chiamato e uno che chiama, da parte di Dio. Entrambe queste definizioni descrivono molto bene la natura del profeta veterotestamentario. La possibilità che il profeta fosse uno che invocava Dio, in preghiera, non è stato esplorata; ma anche quest'attività era caratteristica dell'uomo profetico, e fin dall'inizio (Gen. 20:7).

Si è discusso molto anche sulla relazione tra le tre parole ***nāḇî'***, ***rō'eh***, e ***ḥōzeh***. Versi come I Cronache 29:29, che sembrano distinguere fra questi termini (Gad è descritto in ebr. come ***ḥōze h***) fanno pensare che dovremmo cercare una sfumatura di senso diversa per ciascuna delle parole. Tuttavia, esaminando l'uso dei termini in tutto l'AT, questa preoccupazione appare inutile. Il loro uso appare diverso in due periodi, come dimostra I Samuele 9:9: in un primo tempo, che potremmo definire "il periodo antico", ***nāḇî'***, e ***rō'e h*** avevano significati differenti; nel secondo periodo, quando visse l'autore di I Samuele 9:9, ***nāḇî'*** era diventato sinonimo di ***rō'eh***, oltre a conservare il suo significato specifico. Il documento che ci informa sul periodo più antico è I Samuele 9–10; qui il ***nāḇî'*** è membro di un gruppo, caratterizzato dall'estasi collettiva e contagiosa (I Sam. 10:5–6, 10–13; 19:20–24), mentre il ***rō'eh*** è un individuo solitario e tutto sommato una figura più importante e imponente. Su dieci volte che si usa il titolo, sei volte esso è riferito a Samuele (I Sam. 9: 11, 18–19; I Cro. 9:22; 26:28; 29:29). Perciò egli è il ***rō'eh*** per eccellenza.

Nel secondo periodo indicato in I Samuele 9:9, non è possibile essere così precisi. Nei libri delle Cronache ***ḥōzeh*** è sempre (a eccezione di II Cro. 29–30) menzionato in associazione con il re e questa notazione straordinaria ha fatto pensare che

Profeta	Periodo approssimativo (a.C.)	Re e regnanti contemporanei			Contesto storico
		Giuda	Israele	Babilonia/ Persia	
Gioele	810–750	Ioas			II Re 11:1–17:7
Amos	760	Azaria	Geroboamo II		II Re 14:23; 15:7
Giona	760		Geroboamo II		II Re 14:23–29
Osea	760–722		Geroboamo II, Zaccaria, Sallum, Menaem, Pecachia, Peca, Osea		II Re 14:23—18:37
Michea	742–687	Iotam, Acaz, Ezechia			II Re 15:32—20:21; II Cro. 27:1—32:33; Is. 7:1—8:22; Ger. 26:17–19
Isaia	740–720	Azaria (Uzzia), Iotam, Acaz, Ezechia			II Re 15:1—20:21; II Cro. 26:1—32:33
Naum	Intorno al 664 o al 612	Giosia			II Re 22:1—23:30; II Cro. 34:1—36:1; Sof. 2:13–15
Sofonia	640 in poi	Giosia			II Re 22:1—23:34; II Cro. 34:1—36:4
Geremia	626–587	Giosia, Ioacaz, Ieoiachim, Ieoiachin, Sedechia			II Re 22:1—25:30; II Cro. 34:1—36:21
Abacuc	605				II Re 23:31—24:7
Daniele	605–535			Nabucodonosor, Baldassar, Dario, Ciro	II Re 24:1—25:30; II Cro. 36:5–23
Ezechiele	593–570			Nabucodonosor	II Re 24:8—25:26; II Cro. 36:9–21
Abdia	587 in poi			Nabucodonosor	II Re 25 II Cro. 36:11–21
Aggeo	520			Dario	Esd. 5:1—6:22
Zaccaria	520 in poi			Dario	Esd. 5:1—6:22
Malacchia	433			Artaserse I	Nee. 13

Date approssimative del ministero dei profeti biblici.

egli fosse una sorte di veggente di corte, ma l'ipotesi non trova conferma. Anche in Cronache egli agisce precisamente come avrebbe fatto un ***nāḇî'*** (*p.e.* II Cro. 19:2; 33:18), e il compito attribuitogli più frequentemente è quello di storiografo di corte, incarico svolto ugualmente dal ***nāḇî'*** e dal ***rō'e h*** (II Cro. 9:29; 12:15; *cfr.* I Cro. 29:29).

Nell'uso generale veterotestamentario ogni sfumatura del verbo ***ḥāzâ*** ha il suo parallelo nel verbo ***ra'â***: entrambi sono adoperati in relazione alla divinazione (Zacc. 10:2; Ez. 21:21), relazione che condividono anche con il ***nāḇî'*** (Mich. 3:11); entrambi sono usati per definire la percezione del significato degli eventi (Sal. 46:8; Is. 5: 12) e per la valutazione del carattere (Sal. 11:4, 7; I Sam. 16:1); entrambi sono usati per la contemplazione della gloria di Dio (Sal. 27:4; Is. 6:5), e per definire un'attività profetica (Is. 1:1; Ez. 13: 3). Ancora, entrambi questi verbi sono usati per chi è testimone della vendetta divina (Sal. 58:10; 54:7). In Isaia 29:10, ***nāḇî'*** ed ***ḥōzeh*** si trovano in un parallelismo poetico, come pure ***rō'eh*** e ***ḥōze h*** in Isaia 30:10; in Amos 7:12–17, Amasia si rivolge ad Amos chiamandolo ***ḥōzeh***, incitandolo a profetizzare (***nibbā'***) in Giuda. Amos risponde di non essere un ***nāḇî'***; troviamo l'espressione capovolta in Ezechiele 13:9: il sostantivo ***nāḇî'*** è il soggetto del verbo ***ḥāzâ***. Simili accostamen-

ti sono molteplici e ci portano a concludere che i vocaboli sono sinonimi.

c) Predire e proferire

Troppo spesso nello studio della profezia l'unicità di questo movimento in Israele è riconosciuta in modo meramente formale; infatti lo si critica e lo si giudica a un tempo come se non fosse unico e come se lo si può spiegare su basi puramente razionali. In realtà, l'unica fonte che abbiamo sul profeta veterotestamentario è lo stesso AT che dobbiamo quindi considerare fonte documentaria primaria.

Il profeta era prima di tutto un uomo della Parola di Dio. Anche quando sembrava intraprendere altre funzioni, *p.e.* atti simbolici molto complessi come quelli di Ezechiele, questi erano subordinati all'interesse di portare la Parola di Dio agli uomini, ai simili. Questa parola non era una semplice opinione passiva, come se Dio si preoccupasse semplicemente che gli uomini fossero al corrente di come egli vedeva le cose in anticipo e prima che decidessero per conto loro. Piuttosto, era convinzione del profeta che la proclamazione della Parola di Dio potesse mutare radicalmente l'intera situazione. Per esempio, i capitoli 28—29 di Isaia ci presentano un popolo che si batte per una soluzione soddisfacente di un problema pressante, di interesse politico, e che contemporaneamente rifiuta la Parola di Dio; dal capitolo 30 in avanti è rivelata la situazione che successivamente si concretizza: non si tratta più di una questione di equilibrio politico tra Giuda, Assiria ed Egitto, bensì di una relazione spirituale tra Giuda, Assiria ed Egitto, da un lato, e la Parola di Dio dall'altro. La Parola è un ingrediente attivo che si inserisce nella situazione, a tal punto che da quel momento la situazione stessa è condizionata dalla parola proferita (Is. 40:8; 55:11; *cfr.* *maledizione).

Ovviamente, i profeti si rivolgevano alla situazione contingente del popolo soprattutto con avvertimenti e incoraggiamenti riguardanti il futuro. Quasi ogni profeta appare in prima battuta come uno che predice, *p.e.* Amos (Am. 1:2). Ci sono tre ragioni che soggiacciono alla predizione: in primo luogo, se la gente deve esercitare la dovuta responsabilità morale nel tempo presente, è necessario che sia cosciente del futuro. Questa ragione distingue immediatamente la predizione dell'AT dal semplice pronostico e dalla curiosità carnale. I richiami al ravvedimento (*p.e.* Is. 30:6–9) e i richiami alla santità pratica (*p.e.* 2:5) sono basati entrambi su una parola riguardante il futuro; la visione dell'ira a venire induce a ricercare, nel presente, la misericordia di Dio; la visione della beatitudine futura costituisce un richiamo a camminare nella luce nel tempo presente.

In secondo luogo, la predizione sorge dal fatto che i profeti parlano in nome del santo Signore della storia. Abbiamo già menzionato il fatto che la chiamata dei profeti aveva come scopo principale la conoscenza di Dio. Da questa conoscenza scaturiva la consapevolezza di ciò che Dio avrebbe compiuto, poiché egli guidava la storia secondo i principi immutabili della propria natura santa. Questo significa che, in quanto profeti, possedevano tutte le informazioni fondamentali, perché per mezzo di Mosè e dell'esodo Dio aveva fatto conoscere il suo nome per sempre (Es. 3:15). I profeti conoscevano il "segreto" dell'agire di Dio (Am. 3:7).

Terzo, la predizione sembra appartenere intrinsecamente all'idea stessa del ministero profetico. Ciò è evidente in Deuteronomio 18:9–22: Israele, che sta per entrare a Canaan, non sòltanto fu messo in guardia sulle abominazioni dei riti cananei, come il sacrificio dei bambini, ma fu avvertito anche nei confronti di quei religiosi cananei che praticavano le arti magiche, come quella della divinazione. Questi uomini con ogni probabilità erano coloro che noi oggi chiamiamo "indovini"; affermavano di poter penetrare il futuro con le loro arti magiche. Per Israele, ci sarà un profeta, che il SIGNORE susciterà fra i loro fratelli. Questo profeta, che parla nel nome del SIGNORE, deve essere giudicato sulla base della precisione della sua predizione (v. 22), chiara dimostrazione del fatto che Israele si aspettava la predizione profetica e che essa apparteneva al concetto stesso di profezia.

Qui possiamo notare la specificità dei doni di telepatia e di chiaroveggente tipici dei profeti. Eliseo aveva fama di conoscere ciò che era detto a distanza e in segreto (II Re 6:12), e tale fama corrispondeva precisamente ai suoi poteri. Ezechiele è a ragione rinomato per la sua conoscenza dettagliata di Gerusalemme durante l'epoca in cui egli risiedeva a Babilonia (Ez. 8–11). Sebbene non si possa escludere un contatto diretto tra Ezechiele e Gerusalemme, non c'è motivo per negare questa parte della testimonianza biblica. I profeti erano uomini dotati di poteri psichici notevoli. Per esempio, non c'è motivo di mettere in dubbio la preconoscenza di nomi personali, come si vede in I Re 13:2; Isaia 44:28 (*cfr.* Atti 9:12). Infatti se questi brani non presentano difficoltà testuali, la questione è se noi accettiamo o meno ciò che l'AT afferma sulla profezia. Il verificarsi di tali predizioni dettagliate è perfettamente conforme al quadro generale della profezia come la Bibbia ce lo presenta. È illegittimo porre il problema nei termini della nostra conoscenza del lasso di tempo che intercorre tra la predizione e l'adempimen-

to. "Come poteva il profeta conoscere il nome di qualcuno che sarebbe venuto al mondo centinaia d'anni dopo la predizione stessa?" Nei brani contenenti le predizioni "le centinaia d'anni" non sono un problema. Questo interrogativo fa parte del nostro contributo alla questione, in quanto siamo a conoscenza del lasso di tempo che è realmente intercorso. Il vero quesito è molto più semplice: "Da ciò che sappiamo del profeta veterotestamentario, c'è qualcosa che impedisce la sua preconoscenza di nomi personali?" Alla luce dell'AT, bisogna rispondere negativamente.

II. Ispirazione e metodi profetici

a) Modalità dell'ispirazione

In che modo il profeta riceveva il messaggio che aveva l'incarico di trasmettere? La risposta data nella grande maggioranza dei casi è chiara, per quanto sembri vaga a prima vista: "La Parola del SIGNORE fu ...", ovvero "la Parola del SIGNORE divenne attivamente presente". È un'affermazione relativa a una personale coscienza a costituire l'esperienza fondamentale del profeta. La troviamo per la prima volta in Esodo 7:1–2 (*cfr.* 4: 15–16). Dio è l'autore delle parole che trasmette al profeta e alla gente tramite lui. È la medesima esperienza che ebbe Geremia quando "il SIGNORE stese la mano e [gli] toccò la bocca" (Ger. 1:9). Questo brano ci dice quanto ci è consentito sapere: nel contesto della comunione personale creata da Dio il profeta riceve delle parole. Più tardi Geremia descrisse questa esperienza come "assistere al consiglio del SIGNORE" (23:22), cosa che lo poneva in grado di far udire al popolo le parole di Dio. Tuttavia, ciò non fornisce alcuna spiegazione psicologica.

Anche sogni e visioni avevano la loro parte nell'ispirazione del profeta. A volte si afferma che un testo come Geremia 23:28 insegni l'inutilità dei sogni come metodo per percepire la Parola del SIGNORE. Tuttavia, alla luce di Numeri 12:6–7 e di I Samuele 28:6, 15, che insegnano la validità del sogno, deduciamo che Geremia 23:28 deve riferirsi a "un puro e semplice sogno" oppure a "un sogno appartenente alla propria fantasia personale". In verità, Geremia stesso sembra aver ricevuto la Parola di Dio per mezzo di un sogno (31:23–26). L'esperienza del profeta Zaccaria esemplifica al meglio l'esperienza delle visioni, anche se, come nel caso del sogno, non aggiunge nulla alla nostra conoscenza, o piuttosto alla nostra ignoranza, a proposito dei meccanismi dell'ispirazione. Si può affermare la stessa cosa dei casi in cui la parola è percepita per mezzo di un segno (Ger. 18; Am. 7: 7–9; 8:1–3). L'ispirazione è un miracolo; non sappiamo come Dio rende la mente di un uomo cosciente della sua parola.

Ciò ci porta a considerare il ruolo dello Spirito di Dio nell'ispirazione profetica. Ci sono 18 brani che collegano l'ispirazione profetica all'attività dello Spirito: in Numeri 24:2 si parla di Balaam. Per quanto concerne il rapimento mistico del profeta si veda Numeri 11:29; I Samuele 10: 6, 10; 19:20, 23. Il semplice presupposto secondo il quale la profezia ha la sua origine nello Spirito di Dio si trova espresso in I Re 22:24; Gioele 2:28–29; Osea 9:7; Neemia 9:30; Zaccaria 7:12. In Michea 3:8 il profeta rivendica l'ispirazione diretta dello Spirito (*cfr.* I Cro. 12:19; II Cro. 15:1; 20:14; 24:20; Nee. 9:20; e Ez. 11:5). È chiaro che questo discorso non è uniforme nell'AT; in particolare, i profeti pre–esilici sono poco rappresentati in questi brani. Infatti, Geremia non menziona lo Spirito di Dio. Questo fatto è stato usato per dimostrare l'esistenza di una distinzione tra "uomo della parola" e "uomo dello Spirito" (si veda L. Koehler, *Old Testament Theology*, 1957; E. Jacob, *Theology of The Old Testament*, 1958; T.C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958), insinuando che i primi profeti volessero dissociarsi dall'ispirazione di gruppo dei cosiddetti "uomini posseduti dallo spirito". Questa conclusione non è necessaria e neanche probabile. In primo luogo, non è possibile un'identificazione tra i profeti estatici di gruppo e i falsi profeti dell'epoca successiva; e in secondo luogo, come nota E. Jacob, "la parola presuppone lo Spirito, il soffio di vita creativo, e per i profeti ciò era talmente evidente, che non ritenevano necessario dichiararlo esplicitamente".

b) Modi di comunicazione

I profeti si presentarono ai loro contemporanei come uomini che avevano qualcosa da comunicare. La Parola di Dio è espressa in forma di oracolo. Ogni profeta impresse a questa parola il segno della propria personalità ed esperienza individuale: gli oracoli di Amos e di Geremia sono diversi quanto lo sono le due personalità. Perciò esiste nei libri profetici una doppia dimensione: da un lato, queste parole sono quelle che Dio diede al profeta. Dio prese quest'uomo perché fosse il suo portavoce; esse sono dunque le parole di Dio. Dall'altro lato, queste parole sono le parole di un uomo particolare, pronunciate in momenti e circostanze particolari. Tra alcuni scrittori moderni (*p.e.* H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, p. 126) è d'uso trarre la conclusione che la parola, in tal modo, divenne in un certo senso imperfetta e fallibile perché era la parola di uomini imperfetti e fallibili. Una tale conclusione però ignora la testimonianza degli stessi profeti così come

è riportata nei loro libri. Non possiamo in questa sede discutere del rapporto tra le parole di uomini ispirati e le parole del Dio che li ispirò (*ispirazione), però possiamo dire che, guardando i loro scritti, non c'è traccia alcuna dell'idea che i profeti considerassero la parola da loro pronunciata diversa o inferiore alla Parola di Dio. Più avanti notiamo che la maggior parte dei profeti era totalmente ignara dell'esistenza di voci diverse da, o in contraddizione con la, propria voce. Essi possedevano una totale sicurezza riguardo al loro messaggio, al punto di poter dire che questa sicurezza o era quella di un folle oppure di un uomo convocato al consiglio di Dio dove ha ricevuto ciò che deve annunciare sulla terra.

A volte i profeti trasmettevano gli oracoli in forma di parabole o di allegorie (*p.e.* Is. 5:1–7; II Sam. 12:1–7; e particolarmente Ez. 16 e 23), ma la forma più eclatante del loro messaggio era quella dell'"oracolo recitato con gesti". Se pensassimo che la messa in scena dell'oracolo fosse un semplice "aiuto visivo", finiremmo con l'avere una concezione errata della sua natura e della sua funzione. Sicuramente era un aiuto visivo; ma la messa in scena dell'oracolo, associata al concetto ebraico dell'efficacia della parola, serviva a rendere ancora più potente l'articolazione della parola nella situazione concreta. Ciò è evidente nel colloquio tra il re Ioas e il moribondo Eliseo (II Re 13:14–19). Al v. 17 la freccia della vittoria del SIGNORE è scagliata contro la Siria. Il profeta ha introdotto il re in una sfera di azione simbolica. Adesso egli indaga fino a che punto il re ha fede per accogliere la parola della promessa: il re percuote tre volte il suolo, e questo è il limite che l'adempimento della Parola di Dio raggiungerà senza tornare a vuoto. Qui vediamo in modo molto efficace la relazione precisa fra il segno e la parola, e il rapporto di entrambi con il corso degli eventi. La parola incorporata nel segno è straordinariamente efficace; non può non adempiersi; essa compirà esattamente il contenuto comunicato con il segno. Per tale ragione, Isaia camminò nudo e scalzo (Is. 20), Geremia frantumò un recipiente di terracotta (Ger. 19), Aiia strappò il mantello nuovo in dodici pezzi e ne diede dieci a Geroboamo (I Re 11:29–32), Ezechiele assediò un modellino di città (Ez. 4:1–3), scavò attraverso il muro della casa (12:1–16) e non portò il lutto per la moglie morta (24:15–20). Dobbiamo distinguere in modo netto tra l'oracolo messo in scena dal profeta israelitico e la magia per associazione dei culti cananei. Il secondo è uno sforzo dell'uomo teso a manipolare una divinità, Baal o qualche altro dio, affinché operasse in modo corrispondente. L'oracolo messo in scena, al contrario, era un movimento proveniente da Dio e rivolto all'uomo: la Parola di Dio, l'atto che Dio aveva già deciso, in tal modo era dichiarato e promosso. In questo, come in ogni altro aspetto della religione biblica, l'iniziativa appartiene solo a Dio.

c) I libri dei profeti

Qui non siamo interessati alla questione del Canone, tuttavia non possiamo sfuggire al problema della compilazione dei libri di ciascun profeta. Si dovrebbe dare per scontato che ognuno di essi contenga solo una selezione dei discorsi del profeta; ma chi ha compiuto la selezione e ha redatto il libro? Per esempio, nel libro di Osea i riferimenti alla Giudea sono probabilmente da considerare un lavoro editoriale successivo alla caduta di Samaria, epoca nella quale gli oracoli del profeta furono portati a sud. Ma chi fu il curatore? Ancora, in Malachia la serie di domande e risposte è chiaramente organizzata per trasmettere un messaggio completo. Chi le ha organizzate così? A un livello più ampio, il libro di Isaia è evidentemente un libro ben strutturato; si pensi solo al modo in cui la serie di sei "guai" (capp. 28—37) si divide in due gruppi di tre, all'interno dei quali i primi tre sono esattamente appaiati con i tre elementi del secondo gruppo. Ancora, i capitoli 38—39 non sono stati organizzati in ordine cronologico affinché fungano da prefazione storica ai capitoli 40—55. Ma chi fu il redattore che ha fatto questo lavoro preciso?

Negli stessi libri troviamo almeno tre indicazioni riguardo alla loro composizione. Primo, i profeti stessi scrissero almeno alcuni dei loro oracoli (*p.e.* Is. 30:8; Ger. 29:1–14; *cfr.* II Cro. 21:12; Ger. 29:25; *cfr.* l'uso della prima persona in Os. 3:1–5); secondo, almeno nel caso di Geremia, una trascrizione delle sue profezie, fino al capitolo 36, fu compilata con l'aiuto di un segretario (36:4) essendo stato dato ed eseguito un ordine per fare questo, senza alcun accenno che ci induca a pensare che tale procedura fosse fuori del comune; terzo, i profeti a volte sono collegati a un gruppo, presumibilmente quello a cui era rivolto l'insegnamento del profeta maestro. Tale gruppo può essere stato depositario degli oracoli del profeta. Un simile gruppo è citato con l'espressione "i miei discepoli" in Isaia 8:16. Questi accenni fanno pensare che il profeta stesso fosse responsabile della messa per iscritto delle sue parole, o tramite dettatura, oppure mediante l'insegnamento. Potrebbe essere accaduto che gli oracoli di Isaia assumessero la forma attuale come una sorta di manuale di istruzione per i discepoli del profeta.

L'appellativo "figli dei profeti" è usato per definire questi gruppi di discepoli. Era una caratteri-

stica dei tempi di Elia ed Eliseo, anche se Amos 7:14 dimostra che sopravvisse come termine tecnico ancora per molto tempo. Deduciamo da II Re 2:3, 5 che c'erano gruppi riconosciuti di uomini sotto la supervisione generale del profeta "autorizzato" che li visitava. Elia sembra intraprendere uno di questi viaggi abituali nel suo tentativo di risparmiare a Eliseo il dolore della separazione. La conduzione dei gruppi dei profeti passò in seguito a Eliseo (II Re 4:38; 6:1–7), il quale si avvaleva dei loro servizi (II Re 9:1). I membri di questi gruppi erano chiaramente uomini che avevano il dono di profezia (II Re 2:3, 5), ma non sappiamo se si unissero al gruppo per chiamata divina, o si legavano al profeta magari attratti dal suo insegnamento, oppure erano chiamati dal profeta stesso.

Amos 7:14 non deve essere considerata una denigrazione dei gruppi di profeti, come se Amos, sdegnato, volesse distinguersi da loro. Amos poteva difficilmente negare il proprio ruolo di profeta, visto che stava per affermare che il SIGNORE gli aveva ordinato di "profetizzare" (ebr. ***hinnāḇē'*** per svolgere il ruolo di ***nāḇî'***, 7:15). Perciò possiamo considerare le sue parole sia come un'indignata domanda retorica: "Non sono io un profeta e un figlio di profeta? In verità io ero un mandriano ... e il SIGNORE mi prese", sia, preferibilmente, "Io non sono un profeta, sono un mandriano, ... e il SIGNORE mi afferrò". Amos non sta accusando i figli dei profeti, tacciandoli di opportunismo, ma rivendica l'autorità di una chiamata spirituale a fronte dell'accusa di mancanza di autorizzazione ufficiale.

Tuttavia, è verosimile che furono questi uomini raggruppati intorno ai grandi profeti che salvaguardarono e trasmisero i loro oracoli; va però ben oltre le informazioni a nostra disposizione su tali gruppi di figli dei profeti come istituzione, l'attribuzione a loro di ingenti modifiche, adattamenti e aggiunte all'opera ereditata dal profeta maestro (come si sostiene spesso tra gli studiosi).

III Veri e falsi profeti

Quando Micaia, figlio di Imla, e Sedechia, figlio di Chenaana, si affrontarono davanti al re Acab, il primo metteva in guardia sulla sconfitta imminente del re, l'altro profetizzava la vittoria, sebbene entrambi si appellassero all'autorità del SIGNORE (I Re 22). Come era possibile distinguere il falso dal vero profeta? Ancora, quando il profeta Geremia affrontò Anania, si chinò sotto un giogo a simboleggiare la servitù mentre il secondo ruppe il giogo per simboleggiare la liberazione (Ger. 28): come si poteva distinguere il vero dal falso? Un caso più estremo è rappresentato dal "vecchio profeta di Betel" che riportò indietro "l'uomo di Dio" attirandolo fuori da Giuda con un messaggio menzognero scagliandosi poi contro di lui con la vera Parola di Dio (I Re 13:18–22); anche in questo caso, era possibile discernere quando si proferiva la verità e quando si parlava con inganno? La questione di come identificare i veri profeti non era affatto teorica, bensì del tutto pratica e di capitale importanza.

Sono state suggerite alcune caratteristiche generali in grado di distinguere il vero profeta dal falso. Si è pensato che il falso profeta fosse caratterizzato dall'estasi mistica. Abbiamo già notato che il rapimento estatico di gruppo era un segno del *nāḇî'* all'epoca di Samuele (I Sam. 9–10, *ecc.*). Pare che questo stato estatico potesse essere spontaneo oppure indotto, sia per mezzo di musica (I Sam. 10:5; II Re 3:15) sia tramite una danza rituale (I Re 18:28). La persona in estasi diventava apparentemente assente e insensibile al dolore (I Sam. 19:24; I Re 18:28). È facile, e quasi inevitabile, che un tale fenomeno fosse guardato dagli studiosi con sospetto: esso è così estraneo alle nostre abitudini, e si sa che era una caratteristica del culto di Baal e dei culti cananei. Ma ciò non basta per eguagliare estasi e falso profeta. Da un lato, non c'è alcuna indicazione di condanna del rapimento estatico né da parte del popolo né da parte dei capi religiosi. Samuele predisse che Saul si sarebbe unito ai profeti estatici e che ciò avrebbe segnalato il fatto che era divenuto un uomo diverso (I Sam. 10:6). Inoltre, l'inviato di Eliseo è chiamato "questo pazzo" dai capitani dell'esercito di Ieu (II Re 9:11), e ciò ci porta a pensare che con ogni probabilità l'estasi era ancora una caratteristica del gruppo profetico. Inoltre, l'esperienza di Isaia nel tempio fu certamente quella di un rapimento estatico, e senza dubbio Ezechiele era soggetto a estasi.

Un'altra caratteristica spesso associata al falso profeta è quella di considerare la profezia come un mestiere: alcuni erano retribuiti da qualche re, e dunque conveniva profetizzare ciò che piaceva al monarca. Ma anche questo, difficilmente, sarà utile come criterio. Samuele era chiaramente un profeta di professione, ma non era un falso profeta; Natan, molto verosimilmente, era un funzionario alla corte di Davide, eppure la sua professionalità non era per niente servile. C'è chi sostiene che anche Amos fosse stato un profeta di professione, ma Amasia lo esorta ad andare in Giuda dove la vita per un profeta come lui sarebbe stata migliore (Am. 7:10–13). Al pari degli estatici, i profeti di corte si ritrovavano in gruppi (I Re 22) e senza dubbio la loro condizione professionale poteva favorire il compromesso, ma affermare che sia stato così in generale equivale ad andare oltre

le prove che abbiamo. Geremia non rivolse alcuna accusa simile a Pascur (Ger. 20), e indubbiamente sebbene sarebbe stato vantaggioso ricorrere a una simile argomentazione.

L'AT affronta la questione dei falsi profeti in tre diversi contesti. La prima discussione la troviamo in Deuteronomio 13 e 18. Nel secondo brano notiamo la presenza di una prova negativa: ciò che non si avvera non è stato pronunciato per bocca del SIGNORE. Qui va osservata con grande attenzione l'espressione: non si tratta di una semplice affermazione del fatto che l'adempimento sia garanzia di autenticità perché, come indicato in 13:1–6, un segno profetizzato potrebbe avverarsi ma il profeta risultare ancora un falso profeta. Era inevitabile cercare nell'adempimento la prova dell'autenticità del messaggio e della sua provenienza divina. Mosè si lamentò per il fatto che ciò che fu detto "nel nome" non ebbe l'effetto desiderato su faraone (Es. 5:23); Geremia, nella visita di Canameel, vide una prova che il messaggio provenisse da parte del SIGNORE (Ger. 32:8). In definitiva, Deuteronomio afferma soltanto la parte negativa dell'argomentazione, perché soltanto quella poteva essere accertata in modo inequivocabile. Ciò che il SIGNORE dichiara si adempirà sempre, ma a volte anche la parola del falso profeta si avvera, per mettere alla prova il popolo di Dio.

Tornando a Deuteronomio 13 e al problema della distinzione del vero dal falso profeta, ci si accorge che la prova è di ordine teologico e il suo fondamento è la rivelazione concessa da Dio ai tempi dell'esodo. L'essenza del falso profeta è che egli invita la gente a seguire "dèi stranieri, che tu non hai mai conosciuto" (v. 3), insegnando così "l'apostasia dal SIGNORE, Dio vostro, che vi ha fatto uscire dal paese d'Egitto" (vv. 6, 11). Qui troviamo la caratteristica fondamentale e Mosè emerge come un profeta che stabilisce la norma. Egli fissò i parametri teologici tramite i quali doveva essere giudicato ogni insegnamento successivo. Un profeta poteva affermare di parlare nel nome di Yahweh, ma se l'autorità di Mosè non era riconosciuta e se non aderiva alle lezioni dell'esodo, allora era un falso profeta.

Questa è sostanzialmente anche la risposta di Geremia nella seconda discussione sull'argomento che troviamo nell'AT. La sensibilità di questo profeta non gli permetteva di vincere la sfida con la stessa sicurezza che pareva naturale in Isaia e in Amos. Egli non poteva sfuggire alla questione della certezza personale, e tuttavia la sua risposta non poteva essere che tautologica: "la certezza è certezza". Al capitolo 23:9–32, lo troviamo nel mezzo del conflitto. Dalla lettura di questi versetti risulta chiaro che Geremia, in quanto profeta, non può appellarsi a nessuna prova esterna: non c'è alcun riferimento a estasi o a professionismo. Egli non trova neppure che l'essenza del falso profeta consista nella ricezione dell'oracolo tramite i sogni: in altre parole, non esiste alcuna prova che abbia a che fare con le tecniche adoperate. Ciò che afferma Geremia è: il falso profeta è un uomo che conduce una vita immorale (vv. 10–14) e non contesta l'immoralità degli altri (v. 17); invece il vero profeta cerca di arginare il peccato e di richiamare le persone alla santità (v. 22). Ancora, quello del falso profeta è un messaggio di pace, per non dire niente delle condizioni morali e spirituali che stanno alla base della pace stessa (v. 17); invece il vero profeta ha un messaggio di condanna nei confronti del peccato (v. 29).

Geremia non escludeva che il vero profeta potesse portare un messaggio di pace. Questa è una delle ipotesi più negative che si siano mai inserite nello studio sui profeti. C'è un tempo il cui il messaggio di Dio è la pace; ma questo sarà sempre nei termini dell'esodo: la pace è possibile soltanto quando il peccato cede ai criteri della santità. E questo è esattamente ciò che Geremia proclama: la voce del vero profeta è sempre la voce della legge divina, rivelata una volta per tutte per mezzo di Mosè. Dunque, Geremia è coraggioso nell'affermare che i falsi profeti sono uomini la cui testimonianza è un plagio, la cui autorità è falsa e che si sono incaricati da soli di svolgere il loro ministero (vv. 30–32); al contrario il vero profeta ha assistito al consiglio di Yahweh, ha udito la sua voce ed è stato mandato da lui (vv. 18, 21–22, 28, 32). In realtà la risposta finale di Geremia, oltre alla tautologia per la quale la "certezza è certezza", è che egli è giustificato dalla rivelazione precisa di Dio. Egli sa di aver ragione perché la sua è la stessa esperienza che ebbe Mosè quando fu alla presenza di Dio (*cfr.* Num. 12:6–8; Deut. 34:10) e il suo messaggio si accorda, come non fa quello del falso profeta, con i quattro punti cardinali della teologia dell'esodo: la *santità* (ubbidienza) che porta la *pace*, il *peccato* che richiede il *giudizio*.

Nella terza discussione sul problema del falso profeta, la risposta di Ezechiele 12:21–14:11 assomiglia a quella di Geremia. Ezechiele ci dice che ci sono profeti che sono guidati dal proprio discernimento e non hanno una parola che proviene da parte di Yahweh (13:2–3). Per questo motivo portano il popolo a fidarsi delle menzogne, lasciandolo senza risorse nel giorno della prova (13:4–7). Il segno di questi profeti è il loro messaggio: esso è un messaggio di pace e di ottimismo superficiali (13:10–16), è sprovvisto di contenuto morale, addolora il giusto e incoraggia il malvagio

(v. 22). Per contrasto, il vero profeta va al nocciolo della questione, per rispondere al popolo non secondo la sua curiosità, ma rivolgendosi al loro cuore malvagio (14:4–5), perché il messaggio di Yahweh è sempre un messaggio contro il peccato (vv. 7–8). Vediamo di nuovo che il vero profeta è quello mosaico. Egli non ha solo un vago senso dell'esperienza di Dio, ma è stato incaricato dal Dio dell'esodo a ripetere a Israele per l'ennesima volta le condizioni morali del patto.

IV. I profeti nella religione di Israele

a) I profeti cultuali

In II Cronache 20:14 troviamo la profezia in un contesto cultuale. Durante un periodo di incertezza nazionale il re Giosafat aveva condotto il popolo in una preghiera pubblica nel cortile della casa del SIGNORE. Subito dopo la conclusione della preghiera un levita, ispirato dallo Spirito di Dio, dà un messaggio da parte di Yahweh che promette la vittoria. Un levita, cioè un funzionario del culto, è dotato di capacità profetica. Ci sono echi di quest'avvenimento anche in qualche Salmo (*p.e.* 60; 75; 82). In tutti questi Salmi c'è una sezione nella quale si esprime una voce in prima persona singolare: si tratta della risposta dell'oracolo; il profeta nel contesto del culto proferisce la parola stessa di Dio che è rivolta al popolo proprio in quel momento. Si è suggerito che alcune classi di cantori levitici del periodo post–esilico rappresentino quelli che erano stati i profeti liturgici dei diversi santuari del periodo pre–esilico. In ogni santuario, insieme ai sacerdoti incaricati dell'aspetto sacrificale del culto, c'erano profeti che proferivano la Parola di Dio pubblicamente, o privatamente per dare una guida individuale.

La prova di questa prassi, nota anche in ambito cananeo, non va oltre alcune deduzioni: la prima schiera di profeti menzionata si trovava sull'alto luogo di Ghibea (I Sam. 10:5); il profeta Samuele era un funzionario a Silo (3:21) e presiedeva a un pasto cerimoniale a Rama (9:12–13); il profeta Gad ordinò a Davide di erigere l'altare nell'aia di Arauna (II Sam. 24:11, 18) e manifestava la volontà di Dio a proposito dei cantori per il tempio (II Cro. 29:25); il profeta Natan fu consultato in merito alla costruzione del tempio (II Sam. 7:1–17); Elia offrì sacrifici in un antico santuario (I Re 18: 30–40); era consuetudine visitare il profeta nelle occasioni cerimoniali (II Re 4:23); ci sono numerosi riferimenti nei quali i profeti e i sacerdoti sono uniti in una maniera che fa pensare a un'associazione professionale (II Re 23:2; Is. 28:7; Ger. 2:26; 8:10; 13:13); all'interno del tempio c'erano gli alloggi dei profeti (Ger. 35:4).

È difficile accreditare una teoria così precisa con fondamenti così tenui. Per esempio, in Geremia 35:4 il legame di stabilità apparentemente forte tra il profeta e il tempio, grazie all'assegnazione di un alloggio è completamente smentito dal fatto che lo stesso versetto parla di stanze assegnate ai prìncipi. Di nuovo, il fatto che i profeti e i gruppi di cantori si trovassero nei centri di culto non significava altro se non che anche essi erano religiosi! Amos si trovò nel santuario di Betel (7:13), ma ciò non dimostra che fosse pagato per esserci. Il fatto che Davide consultasse i profeti è più indice del buon senso di Davide, che non dell'associazione tra profeti e centri di culto. La teoria del profeta cultuale resta una teoria.

b) I profeti e il culto

Anche se fosse possibile provare la tesi del profeta addetto al luogo di culto, resterebbe ancora irrisolto il rapporto del profeta canonico, o scrittore, con il culto. La visione del culto che emerge qui costituisce un problema di interpretazione arduo e si accentra principalmente intorno a sei brevi brani, che si suppone contengano una condanna schietta di tutta l'adorazione cultuale e la negazione che essa fosse mai stata espressione della volontà di Dio (Am. 5:21–25; Os. 6:6; Is. 1:11–15; 43:22–24; Mich. 6:6–8; Ger. 7:21–23).

Possiamo notare subito il numero esiguo di questi brani. Se, come alcuni commentatori hanno sostenuto, i profeti erano così contrari al culto è strano che la loro opposizione sia espressa così raramente e in una maniera tale da lasciarci in dubbio se intendessero condannare il culto in sé, oppure il modo in cui si abusava dello stesso. Inoltre, in altre parti dei loro scritti alcuni di questi profeti non sembrano avercela in modo così forte con il cerimoniale e con il sacrificio.

Nella propria visione inaugurale, è evidente che Isaia incontra Dio nell'ambito di una tranquilla circostanza cultuale. Dobbiamo pensare allora che egli ritenesse il culto privo di alcun valore? Anche Geremia, nel capitolo 7 (parte del quale viene usato all'interno di questa teoria), non condanna il popolo per il culto (vv. 9–10) in quanto Yahweh l'aveva proibita, ma perché è associato all'indifferenza morale e all'iniquità; al v. 11 il tempio è, "questa casa, sulla quale è invocato il mio nome" e al v. 12, Silo è "il mio luogo", e fu distrutto non per manifestare il rifiuto divino del culto, ma a causa della malvagità degli adoratori. Uno studio approfondito dei versi conferma che l'ira dei profeti era rivolta contro l'abuso del culto.

In Amos 5:21–25, il centro del problema esegetico sta nella domanda: "Mi avete forse presentato sacrifici e offerte nel deserto durante i quarant'anni...?". Per sostenere la teoria secondo cui Amos

era totalmente contrario al sacrificio, dobbiamo presupporre che la risposta che si aspettava alla domanda fosse un "no". Ma ciò non è possibile. A partire da qualunque prospettiva sull'origine del Pentateuco, si può dire che le tradizioni vigenti all'epoca di Amos avrebbero parlato di sacrificio al tempo di Mosè e, ancor prima, dei patriarchi. I vv. 21–23 affermano che Dio rifiuta la pratica cultuale al tempo del profeta. Il v. 24 evidenzia ciò che mancava: una preoccupazione morale, una vita santa. Il v. 25 mira a comunicare che i due aspetti non sono contrapposti, bensì sono due lati inseparabili della religione, secondo la volontà di Dio. La forma della domanda in ebraico non suggerisce né richiede una risposta negativa, e se traduciamo il v. 25 in modo da cogliere l'enfatizzazione del profeta, leggiamo: "Erano sacrifici e offerte che mi portaste nel deserto per quarant'anni..?". Se essi ripercorrevano la loro religione fin dalle radici nella rivelazione, cosa avrebbero scoperto se non un ordine divino per il sacrificio nel contesto di una vita ubbidiente alla legge di Dio? A causa del fallimento a seguire questo modello (vv. 26–27) essi saranno condotti in cattività. Il solo cerimoniale *opus operatum* non è l'adorazione del Dio della Bibbia.

In Proverbi 8:10 è ordinato: "Ricevete la mia istruzione anziché l'argento, e la scienza anziché l'oro scelto". Ovviamente questa è una dichiarazione di priorità, non l'esclusione di una cosa a favore dell'altra. L'importanza di questo versetto sta nel fatto che la costruzione ebraica è esattamente parallela a quella di Osea 6:6. Perciò, dal momento che nel resto della sua profezia Osea non dimostra un atteggiamento di rifiuto del culto, possiamo sostenere che qui intenda fare una dichiarazione di priorità come quella della classica espressione di Samuele: "L'ubbidire è meglio del sacrificio" (I Sam. 15:22).

La difficoltà di Isaia 1:11–15 è che, se interpretato come condanna assoluta, dimostrerebbe troppo. È chiaro che i versi 11–12 sembrano un forte attacco al sacrificio, ma non più di quello sferrato al sabato nel v. 13, e alla preghiera nel v. 15. Non è possibile che il profeta stia ripudiando del tutto il sabato e la preghiera. Al contrario, la proposizione finale del v. 15, mentre si riferisce direttamente alla prima parte del versetto, si riferisce anche a tutte le condanne precedenti. Il profeta sta unicamente sostenendo che nessuna attività religiosa può giovare nel contesto di una vita sfacciatamente peccaminosa. La prova della correttezza di questa interpretazione è data dai verbi iniziali del v. 16, il primo dei quali è usato ripetutamente in tutto il codice levitico per la purificazione cerimoniale, verbo che difficilmente sarebbe stato usato dal profeta se avesse considerato tutte queste cose contrarie alla volontà di Dio; il secondo verbo riguarda la purificazione morale. Il messaggio del profeta, quindi, è il messaggio stesso della Bibbia: la coniugazione della legge morale con quella cerimoniale.

C'è poi Michea 6:6–8. Per certi versi la questione è analoga a quella che si trova nelle parole che il nostro Signore rivolge al giovane ricco (Mar. 10: 17–22). Con il suo riferimento esclusivo alla legge morale Gesù intende forse negare l'autorità divina della legge cerimoniale sui sacrifici espiatori? Depongono contro la possibilità di rispondere affermativamente all'interrogativo il suo rispetto per la legge mosaica (Matt. 8:4), per non parlare dell'avvallo del linguaggio sacrificale veterotestamentario, allorquando insegna il valore della propria morte (Mar. 14:24). O, ancora, potremmo chiederci se Levitico 18:5, nel presentare la legge morale come stile di vita, non intenda già dichiarare priva di validità la legge cerimoniale. Ovviamente non è così e, nel caso di Michea, non dobbiamo pensare che stia rifiutando ciò che egli non approva specificatamente.

A proposito di Geremia 7:21–23 abbiamo già notato alcuni antecedenti. Se Geremia, nel contesto, sembra non condannare il sacrificio come inaccettabile in sé, allora per noi è lecito interpretare il v. 22 come se lo stesse condannando? La difficoltà sta nel fatto che le parole sembrano richiedere tale condanna. Tuttavia, un esame più attento dell'ebraico suggerisce che la difficoltà concerne più le traduzioni che l'originale. La parola più importante dell'intero verso, che in italiano è tradotta con la preposizione "circa", è l'ebraico *ʿal-diḇrê*, che può può significare "circa" solo nel caso in cui se ne impoverisca il reale significato che è "per" oppure "allo scopo di" (*cfr.* Gen. 20: 11; 43:18; il titolo del Sal. 7; Ger. 14:1). Attribuendo alla preposizione *ʿal-diḇrê* questo significato, si vede che il verso afferma che Yahweh non si rivolse a Israele "per" i sacrifici, il che sta a significare che l'offerta di sacrifici non è uno strumento per esercitare pressione su Dio; né egli si rivolse loro "allo scopo del sacrificio", perché il Dio vivente non ha bisogno di alcuna cosa che l'uomo possa fornirgli. La nazione è venuta meno alla priorità divina, concentrandosi sulla sola pratica cultuale; infatti, il culto non è qualcosa che esiste in un vuoto, ma esiste piuttosto per provvedere alle esigenze spirituali di un popolo chiamato all'ubbidienza nei confronti della legge morale di Dio.

Infine, possiamo fare qualche accenno a Isaia 43:22–24, che sotto molti punti di vista è il brano più difficile. L'enfasi del v. 22 esige la traduzione, "Non mi hai invocato ...". Se pensiamo

che ciò stabilisca il tono del discorso di tutti i versi, ci troveremmo davanti chiaramente la stessa rosa di possibilità: o c'è un ripudio indignato dell'idea che Dio abbia autorizzato il sacrificio: "chiunque tu creda d'invocare nel tuo culto, non sono io, perché non vi ho imposto i sacrifici"; oppure l'accusa è che essi abusavano dell'intenzione divina: "in tutto il tuo lavoro cultuale tu in realtà non hai invocato me, perché non è mai rientrato nel mio disegno che il culto fosse prigioniero del rito". Queste interpretazioni alternative sono così evidenti che dovremmo chiederci se non ci siano altre prove che vanno nella stessa direzione. Il tenore generale della Scrittura punta verso la seconda alternativa. Dal momento che non è necessario interpretare gli altri brani cruciali (si veda sopra) come rifiuto completo del sacrificio, dovremmo rigettare anche qui tale interpretazione. Per giunta, trattandosi di Isaia, dobbiamo prendere in considerazione anche 44:28, testo in cui si approva apertamente la ricostruzione del tempio: per Isaia ripudiare il sacrificio e poi rallegrarsi del tempio sarebbe stata una contraddizione. Inoltre, non si può sfuggire al linguaggio sacrificale di Isaia 53.

c) L'unità della religione di Israele.

La religione di Israele iniziò, quanto alla sua forma normativa, con il profeta sacerdote Mosè e continuò come religione che coinvolgeva sia sacerdoti sia profeti. Ciò è dichiarato nella cerimonia del patto di Esodo 24:4-8. Yahweh ha redento il suo popolo secondo la promessa ed essi hanno accettato senza obiezioni la legge che ha imposto loro come suo popolo redento. Ora Mosè esprime simbolicamente la relazione: dodici pietre raggruppate intorno a un altare (24:4). Si tratta dell'espressione visiva della promessa di compimento del patto: "Vi prenderò come mio popolo, sarò vostro Dio" (Es. 6:7). In modo didattico, Dio è rappresentato come un altare, perché il Dio santo, la rivelazione primaria di Dio a Mosè (Es. 3:5), può dimorare tra i peccatori soltanto in virtù del sangue espiatorio. Perciò la prima cosa che Mosè fa con il sangue è quella di aspergerlo sopra l'altare. Come a Pasqua, il sangue è presentato prima a Dio, come propiziazione (Es. 12:13).

La cerimonia procede con il popolo che si consacra all'ubbidienza della legge e poi il sangue è asperso su di loro. Così si afferma che, nel mentre il popolo può tornare a Dio per mezzo del sangue propiziatorio, lo stesso popolo ha bisogno del sangue anche nel contesto del suo obbligo a ubbidire alla legge santa di Dio. Qui è allora rappresentata l'unità dei profeti e dei sacerdoti: i primi si appellano continuamente all'ubbidienza, mentre i profeti ribadiscono costantemente l'efficacia del sangue. Se li separiamo, il profeta diventa un moralista e il sacerdote un ritualista; se li teniamo insieme, come fa la religione d'Israele e come fa la Bibbia, vediamo la grandezza del Dio proclamato dai profeti, dai sacerdoti e anche dagli apostoli: un Dio giusto e un Salvatore, che non attenua mai l'esigenza rivolta al suo popolo di camminare nella luce e di essere santo perché egli è santo e provvede, accanto a questa richiesta inflessibile, il sangue che purifica da ogni peccato.

Bibliografia. H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, parte 3 e 4; A.R Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Prophecy*, 1904; A.B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, 1904; C. Kuhl, *The Prophets of Israel*, 1960; E.J. Young, *My Servants the Prophets*, 1955; A. Lods, *The Prophets and The Rise of Judaism*, 1937; T.H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, 1923; J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1926; A. Guillame, *Prophecy and Divination*, 1938; M. Noth, *BJRL*, 32, 1949-50, pp. 194ss.; O.T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950, capp. 1—2; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1962; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, Parte 3; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 1967; R.E. Clements, *Prophecy and Covenant*, 1965; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, 1965; J. Bright, "Jeremiah's Complaints–Liturgy or Expressions of Personal Distress?" in J. I. Durhamand, J. R. Porter, a cura di, *Proclamation and Presence*, 1970, pp. 189ss.; H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, cap. 4; R. Coggins, A. Philips e M. Knibb, a cura di, *Israel's Prophetic Tradition*, 1982; J. Barton, *Oracles of God*, 1986; K. Koch, *The Prophets*, 2 voll., 1982-1983; R. P. Gordon, a cura di, *The Place is too small for us*, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 503-530; *DTAT*, 2, coll. 6ss.; *DIB*, pp. 1123-1132, 1136-1139; *ER* 6, pp. 567-576; R. Rendtorff, *Protagonisti dell'Antico Testamento*, Torino, 1978; E. Beaucamp, *I profeti d'Israele*, 2 ed., Cinisello, 1988; A.J. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Roma, 1993; J.L. Sicre Diaz, *Il profetismo in Israele*, Roma, 1995; J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, Brescia, 1997; M. Buber, *La fede dei profeti*, 2 ed., Genova, 2000; J. Blenkinsopp, *Sapiente, sacerdote, profeta*, Brescia, 2005. (J.A. Motyer)

V. La profezia nel Nuovo Testamento

a) Continuità con l'Antico Testamento

La profezia e i profeti rappresentano la maggiore linea di continuità tra l'AT e il NT. Ciò è evidente dall'atteggiamento di Cristo e degli apostoli verso la profezia veterotestamentaria, dal perdura-

re del fenomeno della profezia sia con il ministero di Gesù, sia oltre; il suo stesso ministero aveva un carattere profetico, l'ispirazione degli apostoli e dei profeti del NT è accostata a quella dei profeti dell'AT, lo Spirito Santo, lo spirito di profezia, è profuso cospicuamente sulla chiesa, e ciò porta a un'accettazione durevole dei profeti, e della presenza del dono di profezia nelle chiese neotestamentarie.

La linea profetica dell'AT non termina con Malachia, ma con Giovanni Battista, secondo la dichiarazione esplicita del nostro Signore (Matt. 11: 13). I discorsi profetici di Zaccaria, il padre del profeta, di Anna, di Simeone e di Maria all'inizio del Vangelo di Luca, testimoniano tutti della presenza dell'ispirazione profetica (Luca 1:46–55, 67–79; 2:26–38). La consueta separazione in due "Testamenti" sfortunatamente oscura questa meravigliosa unità del programma di rivelazione di Dio, ma la linea che va da Mosè a Giovanni, e anche oltre, è ininterrotta.

Inoltre, il NT si pone in una posizione di adempimento del messaggio dei profeti dell'AT. Ripetutamente è ribadito questo messaggio: ciò che Dio ha proclamato anticamente, ora lo ha adempiuto (*p.e.* Matt 1:22; 13:17; 26:56; Luca 1:70; 18: 31; Atti 3:21; 10:43). I profeti, in definitiva, hanno testimoniato di Cristo e della sua opera salvifica (Luca 24:25, 27, 44; Giov. 1:45; 5:39; 11:51). Questi non venne ad abolire la legge e i profeti, ma ad adempierli (Matt. 5:17) e in verità fondò la comprensione della sua missione e il suo destino personale principalmente sulle loro predizioni.

È difficile sopravvalutare l'importanza di questa dimensione del NT che autentica l'AT. I profeti dell'AT, nonostante fossero una minoranza perseguitata (Matt. 5:12, 23:29–37; Luca 6:23), non erano oziosi sognatori, ma la voce più importante giunta a noi dall'antichità; essi trovano conferma della verità eterna annunciata nell'adempimento dei loro messaggi più importanti adempiutisi nell'evento più grande di tutti i tempi: l'incarnazione e l'opera di Gesù Cristo. Egli stesso presenta loro e il messaggio che portavano, come una rivelazione permanente di Dio sufficiente a condurre al ravvedimento e quindi a rendere colpevoli coloro che non li ascoltarono (Luca 16:29–31). Essi sono nella chiesa cristiana insegnanti autorizzati, le cui parole vanno osservate ancora oggi e considerate come Parola di Dio (II Pie. 1:19–21).

b) Più di un profeta

Una delle più comuni opinioni che i contemporanei di Gesù di Nazaret esprimevano sulla sua persona, era che fosse un profeta mandato da Dio, o un Maestro venuto da Dio, o entrambe le cose (Matt. 14:5; 21:11, 46; Luca 7:16; Giov. 3:2; 4:19; 6:14, 7:40; 9:17, *ecc.*). La loro fondamentale concezione del profeta era ovviamente basata sul ministero profetico dell'AT e concerneva la proclamazione del messaggio di Dio, il possesso di una conoscenza soprannaturale e la manifestazione della potenza di Dio (*cfr.* Giov. 3:2; 4:19; Matt. 26: 68; Luca 7:39).

Gesù accettò, fra gli altri, il titolo di profeta e lo usò per autodefinirsi (Matt. 13:57; Luca 13: 33), così come accettò il titolo di Maestro (Giov. 13:13), e implicitamente anche quello di scriba (Matt. 13:51–52). Gli apostoli giunsero a capire che l'adempimento della profezia di Mosè (Deut. 18:15–17) sul profeta che Dio avrebbe fatto sorgere concerneva Cristo (Atti 3:22–26; 7:37; *Messia). Solo che nel caso di Gesù non si trattava soltanto di un profeta, ma del Figlio al quale lo Spirito non era dato a misura, perciò nel suo ministero si combinavano perfettamente il ministero di profeta e quello di Maestro e con lui si raggiunse il culmine della rivelazione profetica (Matt. 21: 33–43; Luca 4:14–15; Giov. 3:34). Oltre a essere il più grande di tutti i profeti, in Gesù si intravedeva colui che aveva inviato i profeti (Matt. 23:34, 37), colui che non pronunciava semplicemente la Parola di Dio, ma che era egli stesso la Parola fatta carne (Giov. 1:1–14; Apoc. 19:13; *Logos).

c) Lo Spirito della profezia e la chiesa cristiana

Cristo promise ai discepoli che dopo la sua ascensione avrebbe mandato il suo Spirito Santo, colui che li avrebbe potenziati per testimoniare di Cristo nel mondo e avrebbe testimoniato insieme a loro (Luca 24:48–49; Giov. 14:26; 15:26–27; Atti 1:8). Che questa parola si riferisca anche all'ispirazione profetica risulta chiaro da Matteo 10:19–20 e da Giovanni 16:12–15. Gli apostoli e coloro che in principio predicavano il vangelo lo fecero nella potenza dello stesso "Spirito Santo mandato dal cielo" che aveva ispirato i profeti dell'AT a proposito delle sofferenze e della gloria futura di Cristo (I Piet. 1:10–12). Quindi non sorprende che quando a Pentecoste lo Spirito Santo fu sparso il risultato immediato fu la manifestazione del dono di Parola (Atti 2:1–12); nella spiegazione dell'accaduto Pietro cita Gioele 2:28–32, dove un risultato importante dell'effusione dello Spirito su ogni carne è: "essi profetizzeranno"; ciò comprende non soltanto i discorsi profetici, ma anche le visioni e i sogni (Atti 2:18). Potenzialmente, ogni cristiano è profeta (realizzando così il desiderio di Mosè espresso in Num. 11:29), perché lo Spirito dato a tutta la chiesa per la testimonianza che rende a Gesù è "lo Spirito della profezia" (I Cor. 14: 31; Apoc. 19:10). Perciò Paolo dice ai credenti di

Corinto di ricercare i doni spirituali, "principalmente il dono di profezia" (I Cor. 14:1).

Quando i cristiani all'inizio ricevettero la potenza dello Spirito Santo, sembra che le manifestazioni più comuni fossero il parlare in un'altra lingua (di lode e di preghiera) e il profetizzare (Atti 2:4, 17–18; 10:44–46; 19:6; I Cor. 1:5–7). Non è chiaro se coloro che parlarono così sotto ispirazione dello Spirito conservassero in seguito questa facoltà, oppure se essa fosse semplicemente una conferma iniziale della ricezione dello Spirito, come nel caso dei settanta anziani di Numeri 11:25, il testo parallelo dell'AT, dove questi anziani profetizzarono solo quando all'inizio lo Spirito si posò su di loro "ma poi smisero".

Gesù predisse che altri avrebbero profetizzato nel suo nome (Matt. 7:22; sebbene si deve fare attenzione al suo avvertimento a non fidarsi di questa o di qualunque altra opera per giudicare lo *status* spirituale della persona), e la profezia è ripetutamente citata come uno dei doni dello Spirito Santo con il quale Cristo equipaggia i suoi membri affinché possano essere il suo corpo in ogni luogo (Rom. 12:4–7; I Cor. 12:10–13; I Tess. 5:19–20; I Pie. 4:10–11; Apoc. *passim*). Questo dono si differenzia sia dalle lingue e l'interpretazione, sia dall'insegnamento. Si differenzia dal primo in quanto è un messaggio ispirato dallo Spirito proveniente da Dio e diretto all'uomo, laddove le lingue e le interpretazioni sono rivolte dall'uomo a Dio (Atti 2:11; 10:46; I Cor. 14:2–3); si differenzia dall'insegnamento (come nell'AT) in quanto un discorso (frequentemente nel nome del Signore) ispirato per rivelazione diretta dello Spirito Santo, mentre l'insegnamento è mediato dallo studio paziente e dall'esposizione della verità rivelata. (La profezia sotto l'ispirazione dello Spirito, come nell'AT, sarà in parte una ripetizione di verità già rivelate nella Scrittura.)

La guida più esauriente all'uso di questo dono in una chiesa è fornita da Paolo in I Corinzi 14, insieme all'istruzione sull'uso delle "lingue". Da questo e da altri riferimenti emerge il seguente quadro: l'esercizio di questo dono è accessibile a ogni membro del corpo mistico di Cristo, sotto l'impulso sovrano dello Spirito di Cristo, incluse, talvolta, le donne (vv. 5, 31; 11:5; 12:11; *cfr.* Atti 21:9), sebbene alla luce di I Corinzi 14:33–36 appaia improbabile che tale ministero femminile fosse generalmente ben accetto nelle chiese dell'epoca. I discorsi profetici sono una parola intelligibile di rivelazione proveniente da Dio, "di edificazione, di esortazione e di consolazione" per i cuori e per le menti dei presenti (vv. 3–5, 26, 30–31). La reazione del non credente nei confronti di questo ministero profetico (vv. 24–25) mostra che esso poteva proclamare il messaggio completo di peccato e di giudizio, di grazia e di salvezza.

"Gli spiriti dei profeti sono sottoposti ai profeti" (v. 32), così che la profezia non deve essere abusata e soccombere a qualunque frenesia estatica, né deve essere esercitata senza il controllo di altri membri del corpo, principalmente gli anziani e i profeti che soppesano o discernono la precisione e l'attendibilità dei discorsi che hanno pretesa di provenire dallo Spirito Santo (vv. 29–33). Erano abusi del genere che avevano sicuramente indotto l'apostolo a scrivere a un'altra giovane chiesa, "Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie, ma esaminate ogni cosa e ritenete il bene" (I Tess. 5:19–21), a sollecitare un equilibrio simile a quello che indica per il problema delle lingue in I Corinzi 14:39–40.

Esaminare o pesare i discorsi profetici è tanto più necessario alla luce dell'avvertimento del NT (che segue quello dell'AT) contro i falsi profeti e contro la falsa profezia, mediante la quale Satana cerca di sviare coloro che non hanno discernimento (Matt. 7:15; 24:11, 24; II Pie. 2:1; I Gio. 4:1–4); un esempio lo abbiamo nell'episodio di Bar–Gesù a Pafo (Atti 13:5–12). In questo caso sono indicate le fonti occulte, in altri casi si dà la colpa ai desideri egoistici dell'uomo; entrambi favoriscono l'opera del diavolo contro la causa di Cristo, come risulta dalla figura simbolica del falso profeta che serve il dragone (Apoc. 13:11 e 19:20). A volte i falsi profeti faranno miracoli (Mar. 13:22), ma come nell'AT (Deut. 13:1–5) non si deve prestare fede solo per questo motivo, senza discernere il messaggio. La prova di qualsiasi messaggio profetico sarà in accordo con l'avvertimento del Signore: "Li conoscerete dai loro frutti" (Matt. 7:20). La prova comprende i seguenti criteri: *i*) la loro conformità, sia nel contenuto sia nel tenore, agli insegnamenti della Scrittura, di Cristo e degli apostoli (*cfr.* Deut. 18, nell'AT); ma si noti che il test per chiunque rivendichi spiritualità o doni profetici è che riconosca "che le cose che io vi scrivo sono comandamenti del Signore" (I Cor. 14:37–38; I Giov. 4:6); *ii*) Le loro tendenze e i loro e frutti (*p.e.* glorificano Cristo e edificano la chiesa, in conformità a Giovanni 16:14 e I Corinzi 14:3–4?); *iii*) Il consenso dei profeti riconosciuti, e presumibilmente degli anziani e dei dottori, che soppesano e discernono ciò che i presunti profeti dicono (I Cor. 14:29, 32); *iv*) la concordanza di questo messaggio con le altre comunicazioni profetiche nel corpo di Cristo in quel luogo (vv. 30–31); e la convinta confessione di Gesù come Signore incarnato, grazie allo Spirito che parla tramite il profeta (I Cor. 12:2–3; I Giov. 4:1–3). Paolo insiste che questo dono, insieme ad altri

doni spirituali, è infruttuoso e controproducente se non procede da un cuore mosso dall'amore e non è somministrato nella chiesa con amore (I Cor. 12:31–13:3).

Nella chiesa del NT, oltre alla possibilità che ogni credente occasionalmente esercitasse questo dono, c'erano anche persone riconosciute "profeti", consacrate a un ministero di questo tipo molto più regolare. Essi sono citati subito dopo gli apostoli in I Corinzi 12:28–29 e in Efesini 4:11 e appaiono accanto ai dottori sia in questi brani sia nella chiesa di Antiochia di Siria (Atti 13:1). Probabilmente in Atti il più noto profeta è Agabo (11:28; 21:10–11), ma sono nominati anche altri (15:32) mentre l'intero libro dell'Apocalisse è una lunga profezia rivelata a Giovanni (1:3; 10: 11; 22:7, 10, 18–19). Il ministero di profeti sembra essere stato operativo insieme a quello degli anziani all'epoca nella quale Timoteo fu consacrato per il proprio ministero di evangelista (I Tim. 1:18; 4:14).

d) Il carattere e la forma della profezia nel Nuovo Testamento

Tutto ciò che il NT insegna sul ministero profetico dimostra che esso era del tutto analogo alla profezia veterotestamentaria sia nella natura sia nella forma. I ministeri di Giovanni Battista, di Agabo e di Giovanni, l'autore dell'Apocalisse, ricalcano la classica combinazione di predizione e proclamazione; lo stesso dicasi del ministero di Zaccaria, Simeone e altri. Essi combinano in modo simile predizione dell'ira futura o di avversità, e arrivo della grazia (Luca 3:7; 16–17; Giov. 1:29–36; Atti 11:28; Apoc. capp. 19–21). Allo stesso modo, troviamo la profezia e la rivelazione mediante visioni e occasionalmente mediante sogni, così come per mezzo della parola del Signore (Luca 3:2; Apoc. 1:10, 12, *ecc.*, Atti 10:9–16; Matt. 1:20). Sono attestati l'uso della parabola e del simbolo, compreso l'oracolo messo in scena (Atti 21: 11). Nell'ultimo caso, Paolo considerò il messaggio di Agabo una descrizione accurata, ma non una direttiva (vv. 12–14), nonostante tale profezia si accordasse con i messaggi che aveva ricevuto in altre città (Atti 20:23). Tuttavia, sia qui sia in I Timoteo 4:14 e in Atti 13:9–12, vediamo l'efficacia della parola profetica che è ancora in grado di trasmettere e realizzare ciò di cui si parla (*cfr.* anche Apoc. 11:6).

e) Profezia nell'era apostolica e in quelle successive

Spesso è stato dato per scontato, oppure si è affermato, che in alcun periodo post–apostolico, e dunque anche oggi, possano esserci nella chiesa profezia o profeti nel senso neotestamentario della parola, e molti di coloro che usano il termine "profezia" per descrivere qualsiasi ministero ne hanno spesso diluito il significato rendendolo equivalente a predicazione. Ma sebbene la proclamazione del vangelo, o un ministero d'insegnamento possano a volte avvicinarsi alla profezia, non sono tuttavia la stessa cosa. Le argomentazioni bibliche per negare la possibilità che esistano oggi dei profeti (riassunte da J.R.W. Stott in *Baptism and Fullness*, 1975, pp. 100–102) sono due: *la prima*, oltre a essere menzionati subito dopo gli apostoli in I Corinzi 12:28 e Efesini 4: 11, profeti e apostoli, sono raggruppati insieme in Efesini 2:20 e 3:5, dove figurano come elementi costitutivi del fondamento della chiesa neotestamentaria; *la seconda*, la formazione di un canone, completo e chiuso, del NT preclude la possibilità di qualunque nuova rivelazione di verità divine (Ebr. 1:1–2). Altri hanno cercato di identificare questo perfezionamento del canone del NT con l'epoca in cui la profezia passerà, secondo I Corinzi 13:8–10; ma questa interpretazione fa violenza al contesto, che mostra in modo evidente che questi doni passeranno "quando giungerà la perfezione" definita come il momento in cui "vedremo faccia a faccia" (cioè, oltre questa vita). Neanche i brani di Efesini reggono il peso a loro riconosciuto in merito alla questione, perché l'associazione dei profeti con il fondamento della chiesa non esclude automaticamente la continuità del loro ministero. (Ci sono altre ragioni per asserire l'unicità dell'apostolato originario, che non si applicano ugualmente ai profeti.) Alcuni sostengono che i profeti a cui si fa riferimento sono i profeti dell'AT, ma ciò è molto discutibile. Infatti, questo modo di argomentare sembra poggiare sull'equiparazione della profezia con le "nuove rivelazioni", ossia, con qualche rilevante aggiunta alla rivelazione divina legata all'attività salvifica di Dio in Cristo per l'umanità intera. Ma non sembra esserci alcun argomento concreto sia nell'AT sia nel NT che renda inevitabile questa equiparazione. Tutti possono essere d'accordo sul fatto che non c'è da attendere alcuna rivelazione nuova che riguardi Dio in Cristo, la via della salvezza, i principi della vita cristiana, *ecc.* Però non pare esserci alcuna buona ragione per la quale il Dio vivente, che parla e agisce (in contrasto agli idoli morti), non possa usare il dono di profezia per dare una guida locale specifica a una chiesa, a una nazione o individualmente o per ammonire o per incoraggiare mediante la predizione come pure tramite promesse, in pieno accordo con la Scrittura, alla luce della quale devono essere vagliate tutte queste comunicazioni. Il NT, è evidente, considera il profeta non

come un innovatore dottrinale, bensì come colui che trasmette la parola che lo Spirito gli affida in linea con la verità "trasmessa ai santi una volta per sempre" (Giuda v. 3), per stimolare e incoraggiare la nostra fede.

Nel NT i profeti di entrambi i Testamenti sono sempre considerati pionieri della fede, che stanno in prima linea in qualsiasi epoca e subiscono la raffica della persecuzione contro il popolo di Dio, fomentata dal diavolo, sia quella proveniente dai giudei sia quella proveniente dai gentili, (Matt. 23: 27; Luca 11:47–50; Atti 7:52; I Tess. 2:15; Apoc. 11:3–8; 16:6; 18:20, 24). A volte i profeti sono raggruppati con il nostro Signore, a volte con gli apostoli e a volte con i santi, ma il modo in cui vengono trattati, come portavoce di Dio, è caratteristico di ciò che possono attendersi tutti i suoi servi in un mondo caduto nel peccato. Oltre a tale persecuzione, i figli di Dio che serbano una testimonianza fedele, attendono la vittoria, la risurrezione e l'eredità mediante la grazia di Dio (Matt. 5: 10–12; Ebr. 11:39–12:2). Perché "la testimonianza di Gesù è lo spirito della profezia" e tutto i suoi sono chiamati a portare avanti questa stessa testimonianza fedelmente in diversi modi per mezzo della potenza dello stesso Spirito.

Bibliografia. H.A. Guy, *New Testament Prophecy, its origin and significance*, 1947; M.C. Harper, *Prophecy*, 1964; A. Bittlinger, *Gifts and Graces*, 1967; *idem.*, *Gifts and Ministries*, 1974; J. Lindblom, *Geschichte und Offenbarungen*, 1968; E. E. Ellis, in W. W. Pasque e R. P. Martin, a cura di, *Apostolic History and the Gospel* 1970; D. Hill, *NTS* 20, 1973–4, pp. 262–274; *idem*, *New Testament Prophecy*, 1979; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, pp. 170ss., 225ss.; U.B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 1975; J. Panagopoulos, a cura di, *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NovT Supp. 45), 1977; F.F. Bruce, *The Time is Fulfilled*, 1978, pp. 97–114; W. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 1988, **in it.** G. Friedrich, *GLNT* 11:439–652; C. H. Peisker, *DCBNT* pp. 1430–1436; *DPL*, pp. 1234–1238, 1238–1251; *DIB*, pp. 1132–1136; V. Sommani, *Profeti e profezie della Bibbia nella storia d'Israele e del cristianesimo primitivo*, Torre Pellice, 1959; R. Diprose, "Il dono di profezia nel Nuovo Testamento", *LB*, 10 (1994): 1–63; D.E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia, 1996. (J.P. Baker)

PROFUMO DI ODORE SOAVE

Con un'eccezione (Gioe. 2:20), il termine è usato per un odore dolce o gradevole. È tipico del sacrificio e, in collegamento a questo, è adoperato in modo preciso per gli effetti della vita del cristiano sui suoi consimili (II Cor. 2:15–16 "profumo"). In Efesini 5:2 è usato in relazione al sacrificio di Cristo ("profumo di odore soave").

Altri due riferimenti, che si riferiscono alla perdita di sapore (Matt. 5:13; Luca 14:34), la collegano alla insipidezza o alla stoltezza. A tutti è comune l'implicita associazione a qualcosa di prezioso, di distintivo, o di forte. Al popolo di Dio o all'adorazione manca qualcosa quando non c'è "fragranza". (C.H. Duncan)

*Altare; *Sacrificio e offerta

PROGENIE

Vedi *posterità.

PROMESSA

Nell'ebraico dell'AT non esiste alcun termine particolare per il concetto o per l'atto di promettere. Dove le traduzioni italiane dicono che qualcuno promise qualcosa, l'ebr. afferma semplicemente che qualcuno proferì (*'āmar*, *dāḇar*) parole riferite al futuro. Nel NT il termine tecnico, *epangelia*, compare principalmente in Atti, Galati, Romani ed Ebrei.

Una promessa è una parola orientata a un tempo non compiuto. Si protende nel tempo rispetto a chi la pronuncia e a chi ne è destinatario, facendo riferimento a qualche evento futuro. Una promessa può garantire la continuazione di un'azione o un'azione futura a pro di qualcuno: "Io sono con voi tutti i giorni", "Quelli che sono afflitti ... saranno consolati", "Se confessiamo i nostri peccati, [Dio] è fedele e giusto da perdonarci i peccati". Può esprimere un accordo solenne per una relazione durevole e reciproca (anche se impari), come nei patti. Può essere l'annuncio di un evento futuro: "Quando avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, voi servirete Dio su questo monte". Perciò lo studio delle promesse bibliche deve comprendere molto più dei brani in cui ricorre la parola "promessa". Un giuramento spesso accompagnava la promessa (Es. 6:8; Deut. 9:5; Ebr. 6:13–18).

Ciò che Dio ha pronunciato con la sua bocca, può eseguirlo, e lo realizzerà con la sua mano, perché la sua parola non ritorna a vuoto. Diversamente dagli uomini e dagli dèi pagani, Dio conosce e controlla il futuro (I Re 8:15, 24; Is. 41:4, 26; 12:19; Rom. 4:21; *cfr.* Pascal, *Pensées*, 693). Nei libri storici è tracciato un susseguirsi di promesse divine e di compimento storico (G. von Rad, *Stu-*

dies in Deuteronomy, 1953, pp. 74ss.).

Gesù Cristo è il punto di convergenza delle promesse dell'AT (fatte ad Abraamo, Mosè, Davide e Israele, in genere per mezzo dei Profeti). Tutte le promesse di Dio sono confermate in lui e a motivo di lui sono riaffermate dalla chiesa nel momento in cui pronuncia "Amen" nel contesto dell'adorazione (II Cor. 1:20). Nei racconti contenuti nei Vangeli le citazioni e le allusioni dell'AT indicano tale adempimento. Il *Magnificat* e il *Benedictus* esprimono con gioia il fatto che Dio ha mantenuto la sua parola. La Parola promessa è diventata carne. Il nuovo patto è stato inaugurato secondo le "promesse migliori" profetizzate da Geremia (Ger. 31:31–34; Ebr. 8:6–13). Gesù ne è la garanzia (Ebr. 7:22), e lo Spirito Santo della promessa la sua caparra (Ef. 1:13–14).

Aspettando la promessa del ritorno di Cristo e dei nuovi cieli e della nuova terra (II Pie. 3:4, 9, 13), la chiesa prosegue nel proprio compito missionario con la certezza della sua presenza (Matt. 28:20) e con l'annuncio che "la promessa del Padre", lo Spirito Santo (secondo Gioele 2:28), è data in Gesù Cristo al giudeo e al gentile, adempiendo così anche la promessa fatta ad Abraamo della benedizione universale per mezzo della sua progenie. La promessa è condizionale alla fede ed è aperta a tutti coloro che, imitando la fede di Abraamo, diventano "figli della promessa" (Gal. 3; Rom. 4 e 9).

Bibliografia. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, E.T., 1958; W.G. Kummel, *Promise and Fulfilment: Essays presented to S. H. Hooke*, 1963; J. Moltmann, *Theology of Hope*, E.T. 1967, tr. it. 3 ed., 1971; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1977; T.E.Mc.Comiskey, *The Covenants of Promise*, 1985; E. Hoffmann, *NIDNTT* pp. 1440–1445, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 705–747, 2, cool. 96–144; J. Schniewind e G, Friedrich, *epangello*, *GLNT* 3: 669–698; pp. 576–586; R.A. Torrey, *La promessa del Padre e i suoi effetti benefici nella vita deòl credente*, Roma, 2001; (J.W.L. Hoad)

*Escatologia; *Giuramento; *Parola; *Patto; *Profezia

PROPIZIAZIONE

Il senso preciso di propiziazione è: "la rimozione dell'ira mediante l'offerta di un dono". Nell'AT è usato il verbo ***kipper*** (*espiazione). Nel NT è importante il gruppo semantico *hilaskomai*. In epoca moderna l'intero concetto di propiziazione è stato fortemente criticato in quanto sembra suggerire concetti indegni di Dio. Secondo molti il termine "propiziazione" dovrebbe essere sostituito da espiazione, come *p.e.* fanno le versioni ND e CEI.

L'obiezione sollevata nei confronti della propiziazione sorge da un diffuso rifiuto dell'idea dell'ira di Dio, concetto considerato arcaico da molti sostenitori di questa veduta. Essi ritengono che gli uomini moderni non possano avvallare una simile idea. Ma gli uomini dell'AT non avevano questa inibizione. Per loro "Dio ... si sdegna ogni giorno" (Sal. 7:11). Essi non dubitavano che il peccato suscitasse inevitabilmente una forte reazione da parte di Dio. Egli non deve essere accusato di lassismo morale. È fortemente contrario al male in qualsiasi forma. Mentre è "lento all'ira" (Nee. 9: 17, *ecc.*); di fronte al peccato la sua ira è ineluttabile. Leggiamo pure: "Il SIGNORE è lento all'ira e grande in bontà; egli perdona l'iniquità e il peccato, ma non lascia impunito il colpevole" (Num. 14:18). Persino questo brano che parla della pazienza di Dio menziona dunque il suo rifiuto di condonare la colpa. Per gli uomini dell'AT il pensiero che Dio sia lento all'ira è lungi dall'essere una verità evidente; al contrario, è qualcosa di meraviglioso e senza paragoni, incute meraviglia, essendo una rivelazione del tutto inaspettata.

Ma se è vero che essi erano certi dell'ira di Dio contro ogni peccato, erano ugualmente sicuri che quest'ira potesse essere rimossa, di solito, per mezzo dell'offerta di un sacrificio appropriato. Questa possibilità in ultima analisi non era dovuta a qualche valore intrinseco del sacrificio, ma a Dio stesso che afferma: "Per questo vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre persone" (Lev. 17:11). Il perdono non è allora qualcosa strappato a una divinità riluttante a concederlo. È il dono di grazia di un Dio che desidera perdonare. Per questo motivo il salmista può affermare: "Egli, che è pietoso, perdona l'iniquità e non distrugge il peccatore" (Sal. 78:38). La rimozione dell'ira di Dio non è qualcosa che gli uomini possono indurre. È dovuta a Dio stesso, che allontana la propria ira.

Nel NT ci sono numerosi brani nei quali ricorre l'espressione "l'ira di Dio", ma i dati che la concernono non devono essere limitati a questi. Ovunque nel NT c'è il concetto che Dio sia rigorosamente contrario all'iniquità. Il peccatore è messo decisamente male in quanto risulta colpevole di fronte a Dio. Non può aspettarsi altro se non la severità del giudizio divino. Che questo atteggiamento sia chiamato "ira di Dio" o in altro modo, è tuttavia un atteggiamento imprescindibile. E, per quanto il termine ira sia uno nei confronti del quale si potrebbero legittimamente sollevare obiezioni, esso è il termine usato nella Bibbia e nessuno è riuscito a suggerire un'alternativa adeguata.

La forza del concetto neotestamentario di propiziazione la vediamo dall'uso del termine in Rom. 3:24–25. I peccatori sono: "giustificati gratuitamente per la sua grazia mediante la redenzione che è in Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito come sacrificio propiziatorio mediante la fede nel suo sangue". La forza dell'argomento di Paolo fino a questo punto è che tutti, tanto i giudei quanto i gentili, sono sotto la condanna di Dio. "L'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ingiustizia degli uomini" (1:18). Paolo mostra in primo luogo che il mondo dei gentili si trova sotto la condanna di Dio e poi che il mondo dei giudei è nella medesima condizione. È in questo contesto che egli comprende l'opera di Cristo. Non per nulla Cristo ha dovuto salvare gli uomini. Infatti, li ha liberati da un pericolo estremamente reale. La sentenza di giudizio era già stata pronunciata contro di loro. L'ira di Dio pende su di loro. Ovunque, in questi primi capitoli, Paolo ha sottolineato fortemente l'ira di Dio, perciò l'opera salvifica di Cristo deve includere la liberazione da quest'ira. Questa liberazione è descritta con la parola "propiziazione". Nel brano cruciale (3:21–26), che esprime il modo in cui Dio si è occupato di questo aspetto della condizione umana, non c'è altro modo per esprimere questo concetto. Bisogna accettare che *hilastērion*, significhi qui qualcosa di molto simile a "propiziazione" (si veda inoltre *NTS* 2, 1955–56, pp. 33–43).

In I Giovanni 2:2 Gesù è descritto come "il sacrificio propiziatorio per i nostri peccati". Nel verso precedente egli figura come il nostro "avvocato presso il Padre". Se abbiamo bisogno di un avvocato presso Dio, allora vuol dire la nostra è una condizione estremamente non positiva. Ciò ci aiuta a comprendere che "propiziazione" in questo brano è da intendere secondo il suo senso normale. L'opera che Gesù compie in favore dell'uomo consiste nel distogliere l'ira divina (*cfr.* I Giov. 4:9–10).

Ma il concetto biblico di propiziazione non dipende da questo o quel brano particolare. Rispecchia il tenore generale del suo insegnamento. La "propiziazione" ci ricorda che Dio è implacabilmente contrario a tutto ciò che è iniquo; questa sua contrarietà può essere descritta in modo corretto con il concetto di "ira"; e questa ira è allontanata soltanto dall'opera espiatoria di Cristo.

Bibliografia. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; R. Nicole, *WTJ* 17, 1954–1955, pp. 117–157; L. Morris, *NTS* 2, 1955–1956, pp. 33–43; *idem.*, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 2 ed., 1965, **in it.** H.–G. Link, H. Vorlander, *DCBNT*, pp. 1543–1553; *DPL*, *s.v.* "Espiazione, propiziazione, espiatorio" pp. 583–591. (L. Morris)

*Croce; *Espiazione

PROSELITO

Un proselito era un gentile, uomo o donna, che in seguito a conversione s'impegnava a osservare la legge giudaica, a consacrarsi unicamente a Yahweh e a integrarsi nella comunità giudaica. Il termine ebr. *gēr*, significava inizialmente residente straniero, non necessariamente con legami religiosi; la stessa parola è usata per i giudei che si trovano in terra straniera (Gen. 15:13; Es. 23:9). Nel canone dell'AT, o forse nei libri post–canonici, esso fu usato per indicare a tutti gli effetti i proseliti. La LXX rende *gēr* con *proselytos* ben settantasette volte, e occasionalmente con altri termini. Notiamo che il senso sia del termine ebr. sia di quelli gr. acquisiscono progressivamente un significato più preciso, anche se non è sempre possibile definire dove finisce un livello di significato e dove inizia l'altro.

Molti brani dell'AT mostrano che i proseliti erano accolti cordialmente. Si noti in Esodo 12:48 la disponibilità a ricevere gli stranieri nella comunità religiosa, a condizione che accettassero la circoncisione. La preghiera di I Re 8:41–43, e l'ardente e potenziale universalismo di Isaia 2:2–4; 19:18–25; 49:6; 56:3–8; Geremia 3:17; Sofonia 2:11; 3:9 sono sorprendenti. Il breve libro di Rut è la storia di una donna proselita, la cui memoria è tenuta in grande onore nel giudaismo posteriore. All'epoca dell'AT le circostanze geografiche e politiche resero indubbiamente piccolo il numero dei proseliti. Tali persone erano normalmente stranieri, residenti in Israele, che accettavano volontariamente la circoncisione e con essa tutta la legge.

Sappiamo che nel periodo greco–romano diversi gentili sono diventati proseliti in quanto attratti dalla moralità e dal monoteismo giudaico. Il fatto è attestato in diverse opere letterarie e iscrizioni del periodo. Esempi noti sono i membri della famiglia reale proveniente da Adiabene (si veda Giuseppe Flavio, *Ant.* 20. 17–95) e Nicola, il proselito di Antiochia (Atti 6:5; *cfr.* 2:10; 13:43; Tobia 1:8; Giuditta 14:10). Giuseppe Flavio racconta anche di conversioni forzate al giudaismo avvenute durante il periodo asmoneo (si veda *Ant.* 13. 257–258, 319).

Altri gentili, chiamati "timorati di Dio", erano attratti al giudaismo e adoravano nella sinagoga senza diventare proseliti. Un'iscrizione proveniente da Afrodisia, nell'Asia minore, risalente probabilmente al III sec. a.C., riporta il nome di settantuno giudei, ma elenca anche cinquan-

taquattro persone, nessuna delle quali possiede un nome giudaico; queste sono descritte come "timorati di Dio" (*theosebēs*). Si tratta di una prova che i giudei di Afrodisia a quell'epoca usavano il termine in senso quasi tecnico, per indicare un gruppo di gentili che veneravano il Dio dei giudei, adottavano alcune usanze giudaiche ed erano in qualche modo legati alla comunità giudaica, senza essere divenuti proseliti. Abbiamo ulteriori testimonianze della presenza di timorati di Dio in altre aree dell'Asia minore e altrove. Sebbene soltanto una di queste iscrizioni (quella proveniente da Panticapeum) sia da datare al I sec. d.C., gli accenni in Giovenale, Giuseppe Flavio e degli Atti suggeriscono che c'erano timorati di Dio in alcune sinagoghe anche in questo periodo, e che essi aderivano al giudaismo in modo più o meno stretto, per cui non c'era un unico termine per definirli. Secondo gli Atti, molti di questi timorati di Dio (chiamati *phoboumenoi* o *sebomenoi ton theon*) divennero seguaci di Cristo (Atti 10:1–2; 17:4).

Nella letteratura rabbinica il termine *gēr* significa senza dubbio proselito a tutti gli effetti. Secondo i rabbini, i proseliti erano istruiti e sottoposti alla circoncisione e al battesimo, per poi offrire un sacrificio nel tempio fino a quando ciò fu possibile. Gli elementi della conversione, durante il I sec. d.C., non sono ben chiari. Nonostante i doveri e i diritti dei proseliti per certi versi fossero più limitati rispetto a quelli del giudei di nascita, essenzialmente i proseliti erano considerati dai rabbini alla stregua dei giudei e molti testi rabbinici mostrano un atteggiamento positivo verso di essi. Tuttavia, alcuni rabbini ne avevano uno negativo. Il Talmud babilonese, disapprovando l'ammissione dei proseliti al giudaismo, li paragona a un piaga sulla pelle di Israele (b. *Yebamoth* 109b.) e un rabbino arriva a sostenere che i proseliti hanno fatto ritardare la venuta del Messia, per cui non dovevano essere cercati in modo attivo (b. *Niddah* 13b).

Molti studiosi hanno sostenuto l'ipotesi secondo la quale per i giudei del I sec. d.C. il fare proseliti fosse una vera e propria missione. Tuttavia, recentemente sono state sollevate delle obiezioni secondo cui i giudei in questo periodo non si sarebbero impegnati in una missione attiva per convertire gli stranieri. Anche se i giudei accoglievano le persone di diversa nazionalità che sceglievano di unirsi a loro e alla loro religione, in questo periodo non intrapresero una missione per guadagnare dei convertiti ogni volta che se ne presentava l'occasione. Pare che l'iniziativa in vista della conversione fosse generalmente assunta dal gentile. L'impulso a fare proseliti della prima chiesa era qualcosa che sorse all'interno dello stesso cristianesimo e non derivò dal giudaismo del I sec. Comunque, a partire dal III sec., sembra che alcuni giudei considerassero il fare proseliti un dovere religioso.

Si è discusso molto sul significato delle parole di Gesù in Matteo 23:15. Sembra verosimile che Gesù abbia attaccato i farisei per la loro bramosia nel tentare di persuadere altri giudei a diventare membri della loro setta. Quindi, le parole "per fare un proselito", si riferiscono probabilmente all'atto di persuadere qualcuno a diventare fariseo; ciò dimostrerebbe che in questo periodo il vocabolo "proselito" non era ancora un termine tecnico riservato ai gentili convertiti. In alternativa, il versetto può riferirsi ai farisei che tentavano di convertire i timorati di Dio facendone veri e propri proseliti che, di conseguenza, sarebbero stati sottoposti alla legge come la intendevano i farisei.

Bibliografia. M. Goodman, *Mission and Conversion, Proselytizing in the Religious History if the Roman Empire*, 1944; S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, 1991; E. Schürer *et al.*, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, 3 rev., 1986, pp. 150–176, tr. it. Brescia, 1984–1998; P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, pp. 145–166, **in it.** K.G. Kuhn, in *GLNT* 11:297–344; D. Piattelli, *Tradizioni giuridiche d'Israele: all'origine dello statuto di proselita*, Torino, 1990; L.I. Levine, *La sinagoga*, 2 voll. Brescia, 2005. (P. Trebilco, R.A. Stewart)

*Diaspora; *Farisei; *Giudaismo; *Sinagoga

PROSSIMO

Nell'AT "prossimo" traduce l'ebr. *šāḵēn*, *ʿāmîṯ*, *qārôḇ*, e *rēaʿ*. In Levitico 19:18 la LXX ha *ho plēsion*. Nel NT (in cui il comandamento di Lev. 19:18 è citato otto volte) soltanto Luca e Giovanni usano le parole *geitōn* e *perioikos*; altrove (e anche in Luca 10:27–36; Atti 7:27) appare l'espressione della LXX.

L'ebr. *rēaʿ* ha uno spettro di significati più ampio del nostro termine "prossimo". È usato persino per riferirsi a oggetti inanimati (Gen. 15:10); ma è usato anche nel senso di "una persona ... vicina" (Prov. 27:10) o di persona amata (Cant. 5: 16). Come *ʿāmîṯ*, *rēaʿ* è usato quasi esclusivamente in contesti dove sono posti in discussione i principi morali, mentre *qārôḇ* e *šāḵēn* esprimono semplicemente una prossimità spaziale o fisica. Tra i brani in cui *rēaʿ* è definitio dal contesto (cioè si riferisce a persone particolari), sono

solo tre (I Sam. 15:28; 28:17; II Sam. 12:11) quelli che non ammettono la traduzione "amico" e tutti e tre possono essere intesi in chiave ironica. Quindi il termine è usato sia in modo determinativo, indicando uno che ha agito concretamente (o, *sorprendentemente*, qualcuno che non ha agito, Sal. 38:11) in maniera appropriata, perciò un "amico"; o in maniera indeterminativa, per indicare quelli verso cui è dovuto un comportamento adeguato. *rēaʿ* si trova spesso in parallelo con *ʾāḥ*, "fratello", e la Bibbia usa questa dicotomia per differenziare in più direzioni le persone. Perciò un parente è più vicino di un altro membro del clan, un fratello ebreo è più vicino di un gentile, e si ha più prossimità con un fratello cristiano che non con un incredulo.

È importante amare quelli verso cui si ha un obbligo naturale o con i quali si è legati da un patto, ma è altrettanto importante amare quelli con cui l'unico contatto è dovuto alle circostanze: le idee peculiari insite in *ḥeseḏ* e *ʾah^{a}ḇâ* ("fedeltà a un patto" o "amore che sceglie", *cfr.* N.H. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, pp. 94–95) nel NT convergono nella *āgapē* richiesta a un cristiano, sia per quelli che sono all'interno sia per quelli che sono all'esterno della chiesa. La Bibbia insegna tutto ciò nei modi seguenti:

1. Loda quelli che sono stati esempi di "prossimo" verso coloro ai quali, ci si sarebbe aspettato che avessero manifestato odio: *cfr.* in particolare il trattamento delle spie da parte di Raab (Gios. 2: 1); il rifiuto di Rut di abbandonare la suocera, sebbene libera da ogni obbligo dopo la morte del marito (tutta la storia è molto istruttiva a questo proposito, e forse non è un caso che "Rut" sia un sostantivo astratto proveniente dalla stessa radice di *rēaʿ*); l'accoglienza che la vedova offrì a Elia (implicitamente paragonata al ruolo svolto dagli uccelli impuri [I Re 17:6] che lo nutrirono: Sarepta infatti era nel territorio di Sidone, lo stesso da cui proveniva Izebel).

2. Rimprovera l'indipendenza orgogliosa degli ebrei (*cfr.* Am. 2:6–8; Is. 1:17; Giona *passim*; Giob. 12:2).

3. Nella parabola del Buon samaritano si raggiunge l'apice dell'insegnamento biblico, che racchiude i due punti precedenti. Alla domanda: "Chi è il mio prossimo?", Gesù replica: "Quale di questi tre ti pare essere stato il prossimo di colui che si imbattè nei ladroni?" (Luca 10:36).

Bibliografia in it. *GLAT*, (*ʿāmîṯ*), 6, coll. 843–847; *GLNT*, 10:711ss.; U. Falkenroth, *DCBNT*, pp. 725–726; *DIB*, pp. 1148. (J.B. Job)

*Amore

PROSTITUZIONE

L'AT parla sia di prostitute comuni, *zōnôṯ*, sia di persone addette alla prostituzione sacra di ambi i sessi, *q^{e}ḏēšôṯ* e *q^{e}ḏēšîm*, nell'ambito dei culti di fertilità. Nel NT il termine utilizzato per una prostituta è *pornē* (*cfr.* il termine secolare "pornografia").

Tamar è descritta come prostituta (Gen. 38:21). Le due parole ebraiche sono usate come paralleli in Osea 4:14. Raab la prostituta (Gios. 2) nascose le due spie nella sua casa a Gerico. Fu lodata per la sua fede (Ebr. 11:31; Giac. 2:25) e diventò un'antenata di Cristo (Matt. 1:5). Le due madri che reclamavano lo stesso neonato davanti a Salomone erano prostitute (I Re 3:16). Nel periodo neotestamentario c'erano prostitute fra le persone che si ravvedevano ascoltando la predicazione di Giovanni Battista (Matt. 21:31–32).

In Deuteronomio 23:17–18 è evidente che la sprezzante espressione "cane" si riferisce a un uomo dedito alla prostituzione sacra. All'epoca di Roboamo la presenza di tali uomini era molto diffusa (I Re 14:24). Asa, Giosafat e Giosia si sforzarono di sradicare questa abominazione (I Re 15: 12; 22:46; II Re 23:7). Altri brani che contengono allusioni alla prostituzione sacra sono Numeri 25: 1–3; I Samuele 2:22; Geremia 13:27; Ezechiele 16; 23:37–41; Amos 2:7–8; II Maccabei 6:4.

Numerose statuette femminili, nude, scoperte in tutto il Vicino Oriente, rappresentano divinità femminili venerate per mezzo della prostituzione sacra. Le persone dedite a questo culto credevano di riuscire ad aumentare la fertilità dei propri raccolti mediante riti magici, per associazione, quando si univano in rapporti sessuali.

Si può supporre che il culto di divinità cananee, Asera, Astante e Anat, comprendeva la prostituzione sacra, sebbene non ci siano testi espliciti che lo attestino. Nei documenti ugaritici si fa riferimento, fra le persone addette al tempio, ai *qdšm*, probabilmente uomini dediti alla prostituzione sacra. In documenti posteriori, *De Syria Dea* di Luciano (II sec. d.C.) si trovano riferimenti espliciti alla prostituzione sacra praticata in Siria e nella Fenicia. A Eliopoli è attestata la prostituzione di donne nel culto di Venere sino al IV sec. d.C.

Ci sono buone ragioni per credere che l'influenza fenicia fu responsabile dell'importazione, via Cipro e Cytera, della prostituzione cultuale nell'ambito del culto greco di Afrodite (*cfr.* Omero, *Odissea* 8. 288, 362). Afrodite era la dea di Corinto e la patrona delle prostitute. Strabone 8.6.20 asserisce che il suo tempio sull'Acrocorinto aveva più di 1000 "ierodule", ovvero schiave impiegate nella prostituzione sacra. Quando Paolo metteva

in guardia i corinti contro l'immoralità (I Cor. 6: 15–16), senza dubbio aveva in mente queste prostitute sacre.

La prostituzione è condannata in quanto contamina il corpo che è il tempio dello Spirito Santo (I Cor. 6:18–20). Coloro che non si ravvedono da queste pratiche saranno esclusi dal cielo (Apoc. 21:8; 22:15). Spesso le Scritture usano l'immagine della prostituzione per raffigurare il peccato di idolatria e di apostasia (Is. 57:3–5; Ger. 2:23–25; Apoc. 17:1–18). A Osea fu ordinato di sposare Gomer la prostituta, per illustrare l'infedeltà di Israele (Os. 1:2).

Bibliografia. E. Yamauchi, in H. Hoffner, a cura di, *Orient and Occident*, 1973, pp. 213–222; J. Oswlalt, *ZPEB*, 4, pp. 910–912; E. Fisher, *Biblical Theology Bulletin* 6, 1976, pp. 225–236; P.E. Dion, *CBQ* 43, 1981, pp. 41–48; K. Van der Toorn, *JBL* 108, 1989, pp. 193–205, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 650–658; *DTAT*, 1, coll. 449–450; *DIB*, pp. 1149–1152; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (E.M. Yamauchi)

*Donna; *Idolatria; *Peccato

PROVERBI, LIBRO

Il titolo ebr. ***mišlê*** "proverbi di", è un'abbreviazione di ***mišlê s^elômôh***, "i proverbi di Salomone" (1:1). Il libro contiene diverse raccolte di proverbi; come tale, il libro di Proverbi offre una guida per ben vivere. Senza trattare in modo esplicito i grandi temi dei profeti (*p.e.* il patto), i proverbi mostrano il modo in cui la fede di Israele incideva nella vita quotidiana.

I. Sommario dei contenuti

a) L'importanza della saggezza (1:1—9:18)

Dopo una dichiarazione introduttiva del suo scopo (1:1–6), lo scrittore istruisce il figlio o allievo sul valore e sulla natura della saggezza. Al contrario dei proverbi di 10:1ss, ogni concetto è approfondito per mezzo di un poema didattico. Queste composizioni poetiche sono un'elaborazione altamente accurata del ***māšāl***.

Lo scopo dell'autore è delineare il contrasto estremo tra i risultati della ricerca della sapienza e i risultati di una vita di follia. Egli fissa così lo scenario per le centinaia di proverbi che seguiranno. Alcune tentazioni sono ben presenti nella mente del saggio: la violenza (1:10–19; 4:14–19); il vincolo pesante di quando ci si fa garanti in modo sconsiderato (6:1–5); l'indolenza (6:6–11); la doppiezza (6:12–15); e in particolare l'impurità sessuale (2:16–19; 5:3–20; 6:23–35; 7:4–27; 9:13–18). A colui che evita questi lacci, la *sapienza offre felicità, lunga vita, ricchezze e onore (3:13–18). La natura profondamente religiosa di questa sezione (si veda 1:7; 3:5–12), il suo tono morale e il suo stile esortativo e didattico, richiamano alla mente il Deuteronomio.

Sembra che l'autore di questi capitoli sia anonimo, sebbene 1:1–6 presumibilmente si riferisca al libro completo e 10:1 introduca una raccolta di proverbi attribuiti a Salomone. La sezione 1:1—9:18 è generalmente ritenuta tra le più tardive della raccolta. Sebbene la sua redazione finale possa essere relativamente tardiva (600 a.C. *ca.*), molto del materiale può essere molto più antico. W.F. Albright ha fatto notare i tanti paralleli presenti tra i concetti e la struttura di questa sezione, in particolare i capitoli 8—9, e la letteratura ugaritica o fenicia (*Wisdom in Israel*, pp. 7–9). Egli inoltre ipotizza che "è del tutto possibile che gli aforismi e persino le sezioni più lunghe risalgano, sostanzialmente, nella loro forma attuale, all'Età del Bronzo" (p. 5). Per la personificazione della saggezza in 8:22—9:12, si veda *sapienza.

b) I proverbi di Salomone (10:1—22:16)

Di tutto il libro, probabilmente questa sezione è la più antica e molti studiosi ora danno credito alla tradizione, fondata su I Re 5:9–14; Proverbi 1:1; 10:1; 25:1, che ritiene Salomone il saggio per eccellenza. I suoi contatti con la corte d'Egitto, l'ampia estensione del suo impero, tutte le sue ricchezze e il periodo di riposo dalla guerra, gli permisero di dedicarsi alla ricerca in una maniera impossibile per i successori. In questa raccolta figurano circa 375 proverbi. La loro struttura è più *antitetica* nei capitoli 10—15, mentre è *sintetica* o *sinonimica* nei capitoli 16—22. Per la maggior parte, i proverbi non sono legati fra di loro; non trapela alcun sistema di raggruppamento.

Per quanto non manchi una chiara nota religiosa (si veda 15:3, 8–9, 11; 16:1–9, *ecc.*), la maggior parte dei proverbi non contiene alcun riferimento specifico alla fede d'Israele, ma si basa su osservazioni pratiche concernenti la vita quotidiana. La natura estremamente pratica dell'ammaestramento che sottolinea i benefici della saggezza, ha attirato la critica di chi ritiene che la pura religione debba essere disinteressata. Ma come potrebbe un saggio, al quale Dio non ha ancora rivelato il mistero della vita dopo la morte, insegnare senza mettere in evidenza le benedizioni concesse al saggio e le insidie che si trovano sul cammino dello stolto?

c) Le parole dei saggi (22:17—24:22)

Il titolo è occultato nel TM e nella NVR, in quan-

to è incorporato in 22:17 (*cfr.* però la versione CEI). Tuttavia le parole di 24:23: "Anche queste sono massime dei saggi", fa pensare che la sezione 22:17—24:22 debba essere considerata una raccolta separata. Questi detti sono maggiormente legati fra di loro e possiedono un tema conduttore più costante di quelli della sezione precedente. I soggetti sono plurimi: considerazione per il povero (22:22, 27), rispetto per il re (23:1–3; 24:21–22), disciplina dei figli (23:13–14), sobrietà (23: 19–21, 29–35), rispetto dei genitori (23:22–25), castità (23:26–28), *ecc.* L'enfasi religiosa non è assente, per quanto non sia predominante (*p.e.* in 22:19 e 23; 24:18 e 21).

Si riconosce ampiamente l'esistenza di un certo rapporto formale tra i proverbi egiziani di Amenemope e quelli contenuti in 22:17—23:11. Il dibattito a questo riguardo si concentra sul quesito: "Quale raccolta ha influenzato l'altra?" W. Baumgartner (*The Old Testament and Modern Study*, a cura di H.H. Rowley, 1951, p. 212) nota che "la ... teoria secondo la quale la raccolta di Amenemope sarebbe più ... è ormai generalmente accolta". Tuttavia, questa opinione è stata contestata dall'egittologo E[ua] Drioton, che ha avanzato serie ragioni per ipotizzare che la raccolta egiziana sia in realtà una semplice tradizione egiziana (talvolta troppo letterale) di un originale ebraico; questo originale sarebbe costituito dunque dalla raccolta "Le parole dei saggi" dalla quale anche Proverbi ha attinto liberamente. Si veda E[ua] Drioton, *Mèlange Andrè Robert*, 1957, pp. 254–280, e *Sacra Pagina*, 1, 1959, pp. 229–241. Per il parere contrario, si veda R. J. Williams, *JEA* 47, 1961, pp. 100–106. In ogni modo, questa sezione di Proverbi è talmente intrisa della fede d'Israele che, a prescindere dalla sua origine, appartiene a pieno titolo alla rivelazione veterotestamentaria.

d) Altre massime dei saggi (24:23–34)

Questa breve serie manifesta le stesse caratteristiche multiformi già segnalate. Ci sono proverbi concisi (*p.e.* v. 26) e massime estese (*p.e.* vv. 30–34; *cfr.* 6:6–11). L'elemento religioso non è preminente, ma c'è un profondo senso di responsabilità sociale (*p.e.* vv. 28–29). Apparentemente, queste due raccolte non appartengono a Salomone, ma fanno parte dell'eredità dei saggi di Israele, che coniarono o collezionarono, e affinarono, un vasto corpo di aforismi sapienziali (*cfr.* Eccl. 12:9–11).

e) Altri proverbi di Salomone (25:1—29:27)

Dal punto di vista contenutistico, questa sezione non è dissimile da 10:1—22:16 (*p.e.* 25:24 = 21:9; 26:13 = 22:13; 26:15 = 19:24, *ecc.*). Tuttavia i proverbi qui sono meno uniformi nella lunghezza ed è meno comune il parallelismo antitetico, caratteristica principale della sezione precedente, sebbene i capitoli 28—29 ne contengano numerosi; il confronto, raro nella sezione 10:1–22:16, è frequente qui (*p.e.* 25:3, 11–14, 18–20, *ecc.*).

L'affermazione di 25:1 ha indotto l'opinione talmudica (*Baba Bathra* 15a) secondo la quale Ezechia e i suoi compagni avessero scritto i Proverbi. Non è chiaro il ruolo degli uomini di Ezechia nella redazione del libro, ma non c'è motivo di mettere in dubbio l'esattezza di 25:1, che si riferisce ai detti appartenenti ai capitoli 25—29. L'interesse di Ezechia per la letteratura di Israele è confermato da II Cronache 29:25–30, brano che attesta il ripristino dell'ordine predisposto da Davide per l'adorazione, compreso il canto dei salmi di Davide e di Asaf. A. Bentzen ipotizza che questi proverbi fossero conservati oralmente fino all'epoca di Ezechia, quando furono trascritti (*IOT*, 2, p. 173). S.R. Driver (*An Introduction to the Literature of the Old Testament*, p. 401) elenca quei proverbi che fanno trapelare un'inquietudine riguardo alla monarchia (28:2, 12, 15–16, 28; 29:2, 4, 16). Esiste forse in questi proverbi una eco del clima di inquietudine dell'VIII sec. a.C.?

f) Le parole di Agur (30:1–33)

È impossibile identificare Agur, suo padre Iaché e Itiel e Ucal (30:1). Si veda *Itiel per una divisione delle parole che elimina completamente i due ultimi nomi. *Massime* (30:1) probabilmente va letto come un nome di persona: *Massa.

I primi versi sono di difficile interpretazione, ma all'apparenza sembrano di tono agnostico. Segue la risposta a questo agnosticismo (vv. 5–6) con una dichiarazione sull'immutabilità della Parola di Dio. Dopo una preghiera breve, ma toccante (vv. 7–9), il capitolo termina con una serie di proverbi generici che descrivono qualità encomiabili o riprovevoli. In molti figura la cifra *quattro.* Diversi esibiscono lo schema (x, x + 1), ben attestato altrove nell'AT (*p.e.* Am. 1–2; Mich. 5:5) e comune nell'ugaritico (*cfr.* C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947, pp. 34, 201).

*g) Le parole di *Lemuel (31:1–9)*

Il re di Massa (*cfr.* versione CEI) è sconosciuto. Il consiglio della madre comprende l'avvertimento contro l'intemperanza sessuale e l'ubriachezza, e l'incoraggiamento a giudicare anche il povero con rettitudine. In questa sezione si avverte una forte influenza della lingua aram. (*p.e.* ***bar***, "figlio"; ***m^e^lāḵîn***, "re").

h) A lode di una moglie virtuosa (31:10–31)

Questa poesia acrostica di grande efficacia non possiede un titolo, ma è così diversa dalla sezione precedente che va considerata a sé. La forma stilizzata suggerisce che sia tra le sezioni più tardive del libro. La descrizione di una donna laboriosa, coscienziosa e pia è un punto di arrivo appropriato per un libro che si interessa delle espressioni pratiche di una vita guidata da Dio.

II. Data

Non è possibile che Proverbi sia stato completato prima dell'epoca di Ezechia (715–686 a.C. *ca.*). Inoltre è possibile che la poesia acrostica (31:10–31) e i detti degli abitanti di Massa (30:1–33; 31:1–9) siano stati aggiunti durante il periodo esilico o post–esilico. Ne consegue che una data ragionevole per la forma finale del libro sia il V sec. a.C., anche se singoli proverbi, nella maggior parte dei casi, risalgono a molto tempo prima dell'esilio. W.F. Albright nota, su basi letterarie (*op. cit.*, p. 6), che il contenuto di Proverbi deve essere datato prima della massime aramaiche di Ahiqar (VII sec. a.C.).

III. Proverbi e il Nuovo Testamento

Il libro di Proverbi ha lasciato il segno nel NT grazie a molte citazioni (*p.e.* 3:7a = Rom. 12:16; 3:11–12 = Ebr. 12:5–6; 3:34 = Giac. 4:6 e I Pie. 5:5b; 4:26 = Ebr. 12:13a; 10:12 = Giac. 5:20 e I Pie. 4:8; 25:21–22 = Rom. 12:20; 26:11 = II Pie. 2:22) e allusioni (*p.e.* 2:4 e Col. 2:3; 3:1–4 e Luca 2:52, 12:7 e Matt. 7:24–27). Come Cristo adempì la legge e i profeti (Matt. 5:17), così portò a compimento gli scritti sapienziali grazie alla rivelazione della pienezza della sapienza di Dio (Matt. 12:42; I Cor. 1:24, 30; Col. 2:3). Se Proverbi è un commentario alla legge dell'amore, allora esso spiana la strada all'unico in cui s'incarna il vero amore. Si veda C.T. Fritsch, "The Gospel in the Book of Proverbs", *Theology Today* 7, 1950, pp. 169–183.

Bibliografia. R. Alden, *Proverbi*, 1983; D.A. Hubbard, *Proverbs*, 1989; D. Kidner, *Proverbs*, *TOTC*, 1964; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; R. Murphy, *Wisdom Literature*, *FOTL* 13, 1981; R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1965; R.C. Van Leeuwen, *Context and Meaninig in Proverbs 25–27*, 1988 **in it.** *CBI* 2, pp. 178–206; *PS* 1, pp. 563–574; *IS* 1, pp. 957–1030; G. Ravasi, *Nel cuore dell'uomo*, Cinisello, 1987; L.A. Schokel, *I proverbi*, Roma, 1988; C. Westermann, *Il libro dei Proverbi*, Brescia, 1998; G. Gjorgjevski, *Enigma degli enigmi*, Roma, 2001; L. Mazzinghi, *Il libro dei proverbi*, Roma, 2003; T. Romer, *I cammini della saggezza*, Torino, 2004. (D.A. Hubbard)

*Canone dell'AT; *Letteratura sapienziale

PROVERBIO

Nella Bibbia la parola "proverbio" ha un raggio di significato più ampio che in italiano, e ciò è dovuto ai sensi molteplici di *māšāl* (presumibilmente affine a *mšl*, "essere come", "essere paragonato a", mentre alcuni lo hanno inteso come "regnare", da cui: "una parola pronunciata da un governante"). Oltre a indicare "un detto conciso", in particolare un condensato di saggezza che è frutto dell'esperienza (I Sam. 10:12; 24:13; I Re 4:32; Prov. 1:1, 6; 10:1; 25:1; Eccel. 12:9; Ez. 12:22–23; 16:44; 18:2–3), "proverbio" può essere sinonimo di "zimbello" (*p.e.* Deut. 28:37; I Re 9:7; II Cro. 7:20; Sal. 69:11; Ger. 24:9; Ez. 14:8). Il significato sembra essere: "chi soffre diventa esempio da cui altri possono imparare lezioni opportune". Similmente, "proverbio" può significare "canto di scherno" come in Isaia 14:4–23, dove sono passati in rassegna gli effetti disastrosi dell'orgoglio presuntuoso del re di Babilonia. In Abacuc 2:6 (AV) "enigma" traduce *ḥîḏâ*.

Nel NT due sono le parole tradotte con "proverbio": *parabolē* (Luca 4:23) e *paroimia* (II Pie. 2:22). In Giovanni 16:25 e 29 *paroimia* sembra indicare un "detto oscuro" o un "modo di dire nel quale sono celati concetti nobili" (Arndt). In entrambi i Testamenti non va sottovalutato il ruolo didattico dei proverbi. Insieme alle parabole, i proverbi ebbero grande importanza nel ministero d'insegnamento di Cristo (*p.e.* Matt. 6:21; Luca 4:23; Giov. 12:24).

Bibliografia. D.A. Hubbard, *ISBE*, 3 ed., 1986, pp. 1012–1015; W. McKane, *Proverbs*, 1970, pp. 10–33; R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, *AB*, 1965, pp. 3–9; G. Von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972, pp. 24–34, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 424–433; *DIB*, pp. 1161–1162; R. Meynet, *Detti e proverbi*, Roma, 1996; B. Marconcini, *I proverbi: origine e sviluppo della riflessione sapienziale*, Cinisello, 1999; A. Kuen, *Come interpretare la Bibbia*, 2 ed., IBEI, Roma, 2005. (D.A. Hagner)

*Letteratura sapienziale

PROVINCIA

All'origine la parola indicava una sfera di oneri o una sfera di responsabilità amministrative. Il *praetor urbanus*, per esempio, ricopriva la carica dell'*urbana provincia*, cioè l'amministrazione della giustizia della città (Livio, 6.42; 31.6). Tacito parla della soppressione di una rivolta di schiavi

nel 24 d.C., a Brindisi, operata da un questore "la cui provincia era costituita dai pascoli del territorio collinare" (*Ann.* 4. 27). Questa comprensione del termine, nel senso di "mansioni amministrative" è confermata da Svetonio (*Caes. 19*), che riferisce di "province" che coincidevano con la sovrintendenza di "foreste e pascoli". Il riferimento dimostra che il termine conservò il significato originario anche tempo dopo lo sviluppo del concetto territoriale e geografico. Un uso intermedio è evidente nell'impiego del termine in relazione a un ordine militare. Livio (2.40) riferisce: "A Sicinius furono assegnati i Volsci come sua provincia, a Aquilius gli Ernici". In altre parole, il compito di riappacificazione di queste due aree italiche fu rispettivamente assegnato a questi due consoli. Era facile passare, *p.e.*, dalla Spagna nel senso di zona militare, alla Spagna come territorio conquistato e area delimitata da amministrare. In questo secondo senso, comune e più ampio, bisogna dire che non ci furono province fino a quando Roma non estese le proprie conquiste oltre la penisola italiana. La Sicilia quindi fu il primo territorio a essere trasformato in "una provincia romana" (Cicerone, *Verr.* 2.2). Ciò avvenne nel 241 a.C. Seguì la Sardegna nel 235 a.C. Nel 121 a.C., Roma annesse un tratto del territorio della Gallia meridionale, tra le Alpi e le Cevennes, per garantire le comunicazioni con la Spagna, e quest'area, la Gallia Narbonensis, divenne nota come "la provincia" in capo a tutte le altre e i suoi abitanti furono conosciuti come i *provinciales.* (Da qui il nome dell'odierna Provenza.) Il resto delle province furono create in modo analogo, un po' alla volta; l'elenco si chiuse con l'annessione da parte di Claudio della Britannia, e da parte di Traiano della Dacia.

Le province più antiche erano amministrate da magistrati eletti per questo scopo. Ad esempio, a partire dal 227 a.C. furono eletti due pretori aggiuntivi per la Sicilia e la Sardegna e altri due, venti anni dopo, furono nominati per governare le due province della Spagna. Poi la prassi fu interrotta per più di un secolo, in quanto la Macedonia (148 a.C.), l'Acaia, l'Africa (146 a.C.) e l'Asia (133 a.C.) erano amministrate da magistrati già in carica, il cui *imperium* era più esteso per questo fine. Il termine *proconsole indicava il console il cui *imperium* era prorogato dopo l'anno del suo incarico al fine di assumere un'amministrazione provinciale. Tuttavia, un proconsolato poteva essere assunto senza essere già stati consoli. Questo fu il caso di Pompeo nel 77, 66 e 65 a.C.

Durante il principato, le province furono divise in province senatoriali e imperiali. Le prime erano governate da ex-consoli e da ex-pretori che assumevano il titolo di *proconsoli*, normalmente in carica per un anno; le province imperiali, invece, erano amministrate da legati dell'imperatore (*legati Augusti pro praetore*), uomini appartenenti al rango senatoriale oppure ufficiali equestri selezionati. La durata dell'incarico era a discrezione dell'imperatore. Di solito le province imperiali erano quelle che avevano le guarnigioni legionarie. Non era insolito il trasferimento da una categoria all'altra. Tacito ricorda il trasferimento, nel 15 d.C., dell'Acaia e della Macedonia dal senato all'imperatore (*leuari proconsulari imperio tradique Caesari...*) (*Ann.* 1.76). Cipro è un esempio simile. Annessa nel 57 a.C., fu incorporata nella Cilicia nel 55 a.C. e fu fatta provincia imperiale nel 27 a.C. Nel 22 a.C. Augusto la trasferì al senato assieme alla Gallia Narbonensis in cambio della Dalmazia. Ecco perché al governo ci fu un proconsole, come indica Luca con la sua abituale precisione (Atti 13:7).

Bibliografia. T. Mommsen, *The Provinces of the Roman Empire from Caesar to Diocletian*, 1909, tr. it. 1887; G.H. Stevenson, *Roman Provincial Administration*, 1939, **in it.** G.I. Luzzato, *Roma e le province*, 2 voll., Bologna, 1985; F. Amarelli, a cura di, *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, Roma, 2005. (E.M. Blaiklock)

*Impero romano

PROVVIDENZA

Nell'ebraico, come nel greco biblico, nessuna singola parola esprime l'idea della provvidenza di Dio. Platone, gli scrittori stoici, Filone, che scrisse un libro intitolato *Sulla provvidenza* (*Peri pronoias*), Giuseppe Flavio e gli autori del libro apocrifo della Sapienza (*cfr.* 14:3; 17:2) e quelli di III e IV Maccabei, usano *pronoia* per indicare la prescienza di Dio; ma nel NT *pronoia* ricorre soltanto due volte (Atti 24:2; Rom. 13:14), e in entrambi i casi indica la cura e la previdenza non di Dio, bensì dell'uomo. Anche il verbo analogo *pronoeō*, è usato soltanto con riferimento all'uomo (Rom. 12:17; II Cor. 8:21; I Tim. 5:8).

Nella teologia cristiana la provvidenza è definita come l'attività incessante del creatore per mezzo della quale sostiene con generosità e benevolenza (Sal. 145:9 *cfr.* Matt. 5:45–48) le proprie creature in un'esistenza regolamentata, guida e governa tutti gli eventi, le circostanze e le azioni libere di angeli e uomini (*cfr.* Sal. 107; Giob. 1: 12; 2:6; Gen. 45:5–8), e dirige ogni cosa verso il fine che ha stabilito, per la sua sola gloria (*cfr.* Ef. 1:9–12). Questa visione della relazione che Dio ha con il mondo deve essere distinta: *a*) dal *pantei-*

smo, che identifica Dio con il mondo; *b*) dal *deismo*, che separa il mondo da Dio; dal *c*) *dualismo*, che ne divide il controllo tra Dio e un'altra forza, *d*) dall'*indeterminatezza*, secondo cui il mondo non è controllato affatto, *e*) dal *determinismo*, che presuppone un tipo di controllo che annienta la responsabilità morale dell'uomo; *f*) dalla dottrina del *caso*, che nega la razionalità della potenza che controlla; e *g*) dalla dottrina del *fato*, che nega che la forza che lo controlla sia benevola.

Nella Scrittura la provvidenza è presentata come una funzione della sovranità divina. Dio è re sopra ogni cosa, fa ciò che è nella sua volontà (Sal. 103:19; 135:6: Dan. 4:35; *cfr.* Ef. 1:11). Questa convinzione, sostenuta vigorosamente, pervade l'intera Bibbia. Gli elementi principali possono essere analizzati come segue.

a) La provvidenza e l'ordine naturale

Dio regola tutte le forze naturali (Sal. 147:8–9), tutti gli animali selvatici (Giob. 38–41) e tutti gli avvenimenti nel mondo, grandi e piccoli, comprese le tempeste (Giob. 37; Sal. 29), le piaghe (Es. 7:3–11:10; 12:29–30; Gioe. 2:25), la morte di un passero (Matt. 10:29) o l'esito della sorte (Prov. 16:33). È in suo potere dare e togliere la vita fisica degli uomini come degli animali (Gen 2:17; I Sam. 1:27; II Sam. 12:19; Giob. 1:21; Sal. 102: 23; 104:29–30; 127:3; Ez. 24:16–24; Dan. 5:23); così è per la salute e la malattia (Deut. 7:15; 28: 27, 60), la prosperità e l'avversità (Am. 3:6; *cfr.* Is. 45:7), *ecc.*

Dal momento che la Bibbia concepisce la regolarità dell'ordine naturale come un qualcosa che dipende direttamente dalla volontà divina (*cfr.* Gen. 8:22), non appare incongrua l'idea di una occasionale e miracolosa irregolarità; in questo mondo Dio fa ciò che vuole e nulla è troppo difficile per lui (*cfr.* Gen. 18:14).

Il governo provvidenziale sull'ordine del creato esercitato da Dio ne proclama la sapienza, la potenza, la gloria e la bontà (Sal. 8:1; 19:1–6; Atti 14:17; Rom. 1:19–20). L'uomo che davanti a questa rivelazione non riconosce la veridicità di Dio è senza scusa alcuna (Rom. 1:20).

La Bibbia presenta il compimento costante da parte di Dio dei propri disegni benevoli sia come oggetto di lode (*cfr.* Sal. 104; 147), sia come garanzia che egli è il SIGNORE sulla storia dell'uomo e adempirà le sue promesse di grazia (*cfr.* Ger. 31: 35–37; 33:19–26).

b) La provvidenza e la storia

Dal momento della caduta, Dio sta realizzando un piano di redenzione. Questo progetto trova il suo centro nella prima venuta di Cristo e il suo culmine nella sua seconda venuta. Il suo scopo è la creazione di una chiesa mondiale nella quale giudei e gentili condividono, alla pari, la grazia di Dio (Ef. 3:3–11), la reintegrazione del cosmo che ora si trova nel caos (Rom. 8:19–25), sotto il governo di Cristo all'atto della sua seconda venuta (Ef. 1: 9–12; Fil. 2:9–11; Col. 1:19–20; I Cor. 15:24–28). Le profezie dell'AT riguardanti il regno messianico (*cfr.* Is. 11:1–9; Dan. 2:44; 7:13–27) sono realizzate in parte mediante l'attuale regno di Cristo e in parte si realizzeranno mediante il suo trionfo futuro. Il tema unificante della Bibbia riguarda l'esercizio della sovranità di Dio nella costituzione di questo regno. Nessun nemico è in grado di ostacolarlo; egli se la ride dell'opposizione al suo disegno (Sal. 2:4) e usa tale opposizione per i propri fini (*cfr.* Atti 4:25–28, citando Sal. 2:1–2). Il punto culminante della storia sarà il rovesciamento di coloro che combattono contro Dio e contro il suo regno, come mostra il libro dell'Apocalisse (Apoc. 19–20). In Galati 3; Romani 9–11 (*cfr.* Ef. 2:12–3:11), Paolo esamina le tappe del disegno di Dio secondo le relazioni giudeo–gentile e legge–grazia.

c) La provvidenza e le circostanze personali

Dio dichiarò alla nazione di Israele che li avrebbe fatti prosperare se rimanevano fedeli, ma avrebbe mandato loro calamità se avessero peccato (Lev. 26:14–33; Deut. 29:15–27). Il tentativo di comprendere le sorti individuali degli israeliti alla luce di questo principio sollevava dei problemi. Perché Dio permetterebbe allora la prosperità del malvagio, nello stesso momento in cui opprime il giusto? E perché così sovente al pio è riservata l'avversità?

La prima domanda trova sempre risposta nella considerazione che se da un lato i malvagi prosperano, ciò accade solo per un momento; presto Dio li castigherà e farà vendetta (Sal. 37 *passim*; 50: 16–21; 73:17–20), sebbene al presente Dio possa pazientare, allo scopo di dar loro ulteriori opportunità di ravvedimento (Rom. 2:4–5; II Pie. 3: 9; Apoc. 2:21). Il NT identifica il giorno del castigo divino nel giudizio finale (*cfr.* Rom. 2:3–16; 12: 19; Giac. 5:1–8).

Il secondo quesito è affrontato in diversi modi. La Bibbia afferma: *i*) che il giusto sarà vendicato quando per il malvagio giungerà il giorno del giudizio (Sal. 37; Mal. 3:13–4:3); *ii*) la sofferenza ha al presente il valore di disciplina divina (Prov. 3:11–12; Sal. 119:67, 71); *iii*) la sofferenza, per quanto difficile da comprendere, se sopportata fedelmente, glorifica Dio e alla fine porta benedizione (Giob. capp. 1–2; 42); *iv*) la comunione con Dio è il bene supremo, e le avversità temporanee

non sono di importanza primaria per coloro che godono di questa comunione (Sal. 73:14, 23–28; Ab. 3:17–18).

Nel NT il fatto che i credenti soffrano maltrattamenti e circostanze avverse non costituisce più un problema, perché si riconosce che la comunione con le sofferenze di Cristo è un aspetto essenziale della vocazione cristiana (Matt. 10:24–25; Giov. 15:18–25; 16:33; Atti 9:16; 14:22; Fil. 3:10–14; I Pie. 4:12–19). Questa comprensione, unita ai principi dell'AT citati sopra servì ai primi cristiani per eliminare completamente il "problema della sofferenza". Avendo coscienza della loro gloriosa speranza (I Pie. 1:3–9) e della potenza di Cristo che li sostiene (II Cor. 1:3–11; 12:9–10), essi erano in grado di affrontare con gioia tutte le situazioni (Fil. 4:11) e rallegrarsi in ogni prova (Rom. 8:35–39), fiduciosi che il loro Padre amorevole li stava disciplinando in un processo di santificazione (Ebr. 12:5–11), stava sviluppando il loro carattere cristiano (Giac. 1:2–4; I Pie. 5:10; *cfr.* Rom. 5:2–11), mettendo alla prova la concretezza della loro fede (I Pie. 1:7) e così, preparandoli per la gloria (I Pie. 4:13). Dio opera in tutte le cose per il benessere spirituale del suo popolo (Rom. 8:28) e fornisce loro qualunque cosa materiale di cui necessitano per tutto il pellegrinaggio terreno (Matt. 6:25–33; Fil. 4:19). La fede nella provvidenza di Dio determina molti degli atteggiamenti fondamentali della pietà biblica. La consapevolezza che Dio fissa le circostanze insegna ai fedeli ad aspettare con umiltà e pazienza che siano vendicati e liberati (Sal. 37; 40:13–17; Giac. 5:7–8; I Pie. 5:6–7). Essa impedisce che si abbattano e si disperino (Sal. 42–43), e porta coraggio e speranza a chi è afflitto (Sal. 60 e 62). Essa è ispiratrice di tutte le invocazioni per ricevere aiuto e delle lodi per ogni buona cosa che si gode.

d) La provvidenza e la libertà dell'uomo

Dio governa i cuori e le azioni di tutti gli uomini (*cfr.* Prov. 21:1; Esdr. 6:22), spesso per le sue finalità e indipendentemente da loro (*cfr.* Gen. 45:5–8; 50:20; Is. 10:5–7; 44:28–45:4; Giov. 11:49–52; Atti 13:27–31). Il controllo di Dio è assoluto, nel senso che gli uomini fanno soltanto ciò che egli ha prestabilito che debbano fare; eppure essi sono agenti realmente liberi, nel senso che le decisioni appartengono a loro e loro sono moralmente responsabili per esse (*cfr.* Deut. 30:15–20). Tuttavia, bisogna distinguere tra il fatto che Dio permetta (o "conceda") ai peccatori di praticare il male che scelgono di compiere (Sal. 81:12–13; Atti 14:16; Rom. 1:24–28) e l'opera misericordiosa di stimolare il suo popolo a volere e a fare ciò che egli comanda (Fil. 2:13); nel primo caso, secondo il principio biblico del giudizio, la responsabilità per il male compiuto appartiene interamente al peccatore (*cfr.* Luca 22:22; Atti 2:23; 3:13–19), mentre nel secondo caso la lode per il bene fatto deve essere data a Dio (*cfr.* I Cor. 15:10).

Bibliografia. *BAGD*; A. E. Gravie, in *HDB*; A.H. Strong, *Systematic Theology*1, 1949, pp. 419–443; L. Berkhof, *Systematic Theology*, 4 ed., 1949, pp. 165–178; Calvin, *Institutes*, 1.16–18, tr. it. Torino, 1971; K. Barth, *Church Dogmatics*, 3. iii, E.T. 1960, pp. 3–288; A.S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904; O. Cullmann, *Christ and Time*, E. T. 1951, tr. it. 4 ed., Bologna, 1969; G.C. Berkouwer, *The Providence of God*, 1952, **in it.** J. Behm, *GLNT*, 7:1197–1224 1009–101; P. Jacobs, H. Krienke, *DCBNT*, pp. 1454–1458; *DIB*, pp. 1162–1164; G. Huber, *Dio e Signore della storia*, Milano, 1982; J. Pilkinghorne, *Scienza e provvidenza*, Milano, 1993. (J.I. Packer)

*Dio; *Onnipotente

PRUNO ARDENTE

La vocazione di Mosè a essere il liberatore di Israele avvenne quando egli osservò la visione del pruno che bruciava eppure non si consumava (Es. 3:3). Come tutte le manifestazioni simili riportate nella Bibbia, *p.e.* la fornace fumante e fiammeggiante (Gen. 15:17) e la colonna di nuvola e fuoco (Es. 13:21), il pruno ardente è un modo in cui Dio rivela se stesso e non indica, come sostengono alcuni, il popolo d'Israele nella fornace della sofferenza. Il racconto inizia col dire che "l'*Angelo del Signore gli apparve" (Es. 3:2); l'espressione ebr. tradotta "in una fiamma" significa più precisamente "come" o "sotto l'aspetto di" una fiamma (v. 2); Mosè (v. 6) "aveva paura di guardare Dio"; Deuteronomio 33:16 parla di "colui che stava sul pruno". La rivelazione così trasmessa si può riassumere nelle tre parole "vivente", "santa" e "dimorante". Il pruno non si consuma perché la fiamma è autosufficiente e autoperpetuantesi. Nello stesso momento, seguendo un simbolismo coerente (*p.e.* Gen. 3:24; Es. 19:18) la fiamma è la santità inaccessibile di Dio (v. 5), in quanto, nella Scrittura, essa è in realtà la prima manifesta espressione della santità divina. In terzo luogo, al fine di rivelare la grazia sovrana di Dio che, sebbene autosufficiente, sceglie liberamente e riempie di forza gli strumenti del suo servizio, la fiamma che brucia nel pruno dichiara che il Dio vivente e santo dimora nei suoi agenti. Pertanto la rivelazione del pruno predispone la scena per la promessa della presenza divina a Mosè (v. 12), per l'attuazione del patto stipulato con i pa-

dri (Es. 2:24; 3:6; 6:5); per la solenne dichiarazione del nome divino (3:14) e per la promessa della legge santa, sul Sinai.

Bibliografia. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B.S. Childs, *Exodus*, 1974, tr. it. Casale Monferrato, 1995. (J.A. Motyer)

*Esodo; *Esodo, libro; *Mosè; *Nomi divini

PSEUDOEPIGRAFI

Il termine è usato per descrivere quei testi giudaici che furono esclusi dal canone dell'AT e che non trovano posto fra gli apocrifi. Per la finalità che ci proponiamo in questo articolo il termine escluderà i documenti della biblioteca della setta di Qumran (*Rotoli del Mar Morto). Diversamente dagli apocrifi che furono inclusi nelle Scritture in greco (LXX), gli pseudoepigrafi non si avvicinarono mai allo *status* di scritti canonici. Non di meno avevano un ruolo importante nel periodo intertestamentario e hanno indubbio valore per il fatto che gettano luce sullo sfondo giudaico del NT. Mentre non tutti i testi inclusi in questo gruppo sono pseudoepigrafi nel senso stretto di "scritti pubblicati sotto nomi falsi" (*pseudonimo), la maggior parte di essi lo sono e quindi il nome risulta appropriato. Dato che il loro luogo d'origine ne ha influenzato fortemente la forma e la finalità, sarà utile dividerli in modo approssimativo tra quelli sorti nella Giudea e quelli giudeo–ellenisti. A motivo di un filo conduttore che unisce la maggior parte di questi scritti, essi sono stati a ragione considerati la letteratura del movimento apocalittico.

I. Gli scritti composti in territorio giudaico

Questo gruppo contiene tre generi letterari diversi: poesia, leggenda e apocalissi. *Salmi di Salomone* risale quasi certamente alla seconda metà del I sec. a.C. ed è un esempio di polemica contro i sadducei portata avanti dai farisei. Nella maggior parte di questi 18 salmi, scritti sul modello dei salmi di Davide, non c'è alcun riferimento al Messia (*Salmi di Salomone* 17 è la principale eccezione), ma si parla molto del regno messianico. Il rovesciamento della dinastia asmonea, a opera del romano Pompeo è considerato un atto divino sebbene lo stesso Pompeo sia condannato per aver profanato il tempio. Durante il periodo intertestamentario c'erano altre raccolte di salmi, un esempio delle quali è *Salmi di Giosuè*, scoperta fra i papiri appartenenti alla biblioteca di Qumran.

Molti libri sono elaborazioni leggendarie della storia biblica. Si basano principalmente sulla legge, ma comprendono alcune leggende riguardanti i profeti. Tra gli esempi più antichi di questo tipo di letteratura, c'è il *Testamento dei Dodici Patriarchi*, basato su Genesi 49. Ciascuno dei figli di Giacobbe dà istruzioni ai propri discendenti e molto di questo insegnamento ha un alto valore morale. C'è una rassegna degli errori personali che ha lo scopo di ammonire. Due dei patriarchi, Giuseppe e Issacar, hanno una posizione che permette loro di raccomandare le virtù che li hanno caratterizzati. L'opera all'origine era di derivazione farisaica e risale alla fine del II sec. a.C.; successivamente fu ampliata con altro materiale. La biblioteca di Qumran conteneva alcune parti di un'edizione antica, in lingua aramaica ed ebraica dei *Testamenti* di Levi e di Neftali. Questa scoperta ha confermato l'opinione di Charles secondo cui i *Testamenti*, così com'erano conosciuti, contenevano aggiunte giudaiche e cristiane. Alcuni hanno pensato che l'edizione finale fosse stata redatta da un cristiano, nel 200 d.C. *ca*. In questi scritti si trovano elementi simili agli insegnamenti di Gesù, come ad esempio esortazioni all'umiltà, all'amor fraterno e alle elemosine. Queste parti rappresentano alcuni fra i migliori insegnamenti morali del giudaismo pre–cristiano.

Un altro libro basato su Genesi è il *Libro dei Giubilei*, così intitolato a causa del suo sistema di datazione. L'autore difende una datazione con l'anno di 364 giorni allo scopo di aiutare i giudei a conservare le feste nei giorni previsti. Questo è tipico di un approccio legalistico. L'intero libro si presenta come una rivelazione a Mosè sul monte Sinai ed è teso a sostenere la validità eterna della legge. È evidente che il fariseo che ne fu autore intendeva combattere l'intromissione dell'ellenismo nella seconda parte del II sec. a.C. Le rivelazioni contengono molte aggiunte leggendarie alla storia biblica, come per esempio l'attribuzione a Satana e non a Dio del suggerimento che Abraamo doveva sacrificare Isacco (17:16; 18:9, 12). L'autore insiste sulla stretta osservanza dei riti, in particolare della circoncisione e dell'osservanza del sabato (15:33–34; 2:25–31; 50:6–13). Il libro era noto a Qumran e possiede molti punti di contatto con il *Documento di Damasco*.

Uno scritto simile ai *Testamenti dei Dodici Patriarchi* è il *Testamento di Giobbe*, nel quale Giobbe, in punto di morte, pronuncia un discorso ai figli della seconda moglie. Egli è rappresentato nell'atto di passare in rassegna la sua vita; il libro si conclude con una descrizione dell'abilità particolare concessa alle sue tre figlie di cantare canti celestiali, mentre la sua anima è trasportata in cielo su un carro. Sembra che il libro sia l'opera del membro di una delle sette giudaiche più severe (forse gli *ḥasidim*) e può essere datato intorno al 100 a.C.

Diverse opere leggendarie di carattere simile, ma che nella forma attuale sembra abbiano subito l'influenza cristiana, vanno incluse in questo gruppo di scritti. La *Vita di Adamo e Eva*, di cui disponiamo soltanto una copia in latino, sebbene in certi punti assomigli all'*Apocalisse di Mosè* (scritta in greco), è una ricostruzione immaginaria della storia umana dopo la caduta, nella quale Adamo riceve una visione in cui vede gli sviluppi della storia giudaica fino all'epoca post–esilica. L'opera può essere datata con sicurezza prima del 70 d.C., in quanto presuppone che ci sia ancora il tempio di Erode (29:6–7).

Il *Martirio di Isaia* è un'opera in parte giudaica e in parte cristiana, che esiste soltanto in lingua etiopica. Narra di come Isaia giunse a essere "tagliato in due" (*cfr.* Ebr. 11:37) con una sega per il legno (1–5). Una *Visione di Isaia*, inserita nell'opera originale, è chiaramente un'aggiunta cristiana perché parla dell'indignazione del diavolo all'udire Isaia che predice la redenzione operata da Cristo e menziona la storia cristiana fino al tempo delle persecuzioni di Nerone (3:13–4:18). Anche la parte del libro nota come l'*Ascensione di Isaia* è giudeo-cristiana, perché non solo Dio parla a Isaia della venuta di Gesù, ma perché Isaia testimonia della nascita, della morte e della risurrezione di Colui che viene. Si pensa che la parte giudaica possa risalire al II sec. a.C., ma a Qumran non se ne è trovata alcuna traccia.

Oltre a questi scritti c'era una letteratura pre–cristiana falsamente attribuita a Geremia e a Daniele, che è venuta alla luce a Qumran successivamente. Ma alcune parti di un'opera, conosciuta come la *Paralipomeni di Geremia*, di cui una copia era stata rinvenuta già in precedenza e che manifesta chiare influenze cristiane, potrebbe risalire a qualche ciclo di scritti su Geremia. Si tratta di un trattato contro i matrimoni misti.

Il gruppo di pseudoepigrafi di gran lunga più importanti sono le apocalissi, tra le quali il *Libro di Enoc* occupa il posto preminente. Si tratta di un'opera composita, le cui varie parti risalgono a momenti diversi degli ultimi due sec. a.C. Secondo Rowley e Torrey le sezioni più antiche appartengono al periodo dei maccabei, anche se Charles aveva precedentemente sostenuto che erano state scritte prima. L'opera, nella sua forma attuale, è divisa in cinque parti. La prima descrive una visione del giudizio futuro concessa a Enoc, concernente in particolare gli angeli caduti. La seconda, nota come *Le similitudini di Enoc* o *Libro delle parabole*, consiste di tre parabole che trattano principalmente il tema del giudizio sul mondo, ma che rassicurano il giusto con la speranza messianica. La terza è un libro astronomico. La quarta contiene due visioni, una sul diluvio mentre l'altra narra la storia del mondo fino all'era messianica. La quinta è una miscellanea di esortazioni e altro materiale, del quale il più ragguardevole è un'*Apocalisse delle settimane* che divide la storia del mondo in 10 settimane, le ultime tre delle quali sono apocalittiche. Questo libro è di grande importanza per gli studi del periodo intertestamentario e fornisce dati preziosi inerenti la teologia giudaica pre–cristiana. Questa parte riveste particolare interesse anche perché citata nell'epistola neotestamentaria di Giuda. Si è pensato che l'*Apocalisse delle settimane* fosse legata in qualche modo alla setta di Qumran, ma per il fatto che a Qumran non esiste traccia dello scritto è possibile che debba essere fatta risalire all'epoca cristiana (*cfr.* J.C. Hindley).

Un libro con il nome di Enoc era il *Libro dei Segreti di Enoc*, o *II Enoc*. Esso è noto come *Enoc slavo*, in quanto ci è pervenuto soltanto in alcuni MSS slavi. Diversamente da *I Enoc* proviene da un ambiente ellenistico e si pensa che alcune parti appartengano al periodo cristiano. Per il fatto di essere citato nelle ultime parti dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, si deduce che almeno una sezione di *II Enoc* risalga a una data precedente a queste parti dei *Testamenti*. L'opera nel suo insieme è in genere datata nel I sec. d.C. Si tratta di una descrizione del viaggio di Enoc attraverso i sette cieli, insieme ad alcune rivelazioni dategli e inerenti la creazione e la storia dell'umanità; comprende anche ammonizioni di Enoc rivolte ai suoi figli. Gran parte delle istruzioni etiche è di carattere nobile e ricorda il tipo di insegnamento contenuto in *Siracide*.

L'*Assunzione di Mosè* può essere stata composta di due opere distinte, conosciute rispettivamente come il *Testamento* e l'*Assunzione di Mosè* (secondo Charles, ma Pfeiffer ha delle riserve). In ogni caso non esiste alcun MSS che riporti la disputa sul corpo di Mosè da cui prende spunto l'*Assunzione* (e a cui si fa allusione nell'epistola di Giuda); ma nel *Testamento* Mosè fa a Giosuè una rassegna apocalittica della storia d'Israele dall'occupazione di Canaan fino alla fine dei tempi. Colpisce l'assenza di qualsiasi speranza messianica. A causa degli stretti paralleli con il rotolo della *Regole della guerra* di Qumran e con il *Documento di Damasco*, si è giunti alla conclusione che l'autore fosse probabilmente un esseno.

Un'altra opera appartenente al periodo cristiano è l'*Apocalisse di Esdra* (o II, [o IV], Esdra). In questo libro svariate visioni sono attribuite a Esdra durante il periodo trascorso a Babilonia, ed esse hanno per argomento il problema delle sofferenze di Israele, collocate però nel tempo in cui

viveva l'autore (cioè, il periodo successivo al 70 d.C., quando la sofferenza si fece più acuta). L'assenza di speranza che pervade tutto il racconto è alleggerita solo alla fine da un accenno vago a una futura epoca d'oro. Il libro rappresenta un tentativo sincero, sebbene poco riuscito, di risolvere un problema pressante. Generalmente è datata verso la fine del I sec. d.C.

Intorno allo stesso periodo apparve l'*Apocalisse di Baruc* (o *Baruc siriaco*), che possiede molte similitudini con l'*Apocalisse di Esdra*. Infatti molti studiosi la considerano un'imitazione meno brillante. Nel pessimismo generale prodotto dalla disfatta della città di Gerusalemme rimane poca speranza fino a quando avrà inizio il regno messianico di pace. Il presente è caratterizzato dalla disperazione totale, raffigurata da acque scure, ma la venuta del Messia, rappresentata dal fulmine, porta consolazione.

II. Gli scritti giudeo–ellenistici

Tra gli pseudoepigrafi giudeo–ellenistici più noti ci sono opere di propaganda (la *Lettera di Aristea* e parti degli *Oracoli sibillini*), di storia leggendaria (*III Maccabei*), di filosofia (*IV Maccabei*) e apocalittica (parte dell'*Enoc slavo* già menzionato e parte del *Baruc greco*; vedi *Apocrifi).

La *Lettera di Aristea* ha la pretesa di provenire dall'epoca in cui fu prodotta la LXX, che si diceva essere stata voluta da Tolomeo II Filadelfo d'Egitto (285–245 a.C.). Il racconto è leggendario e infatti fu scritto da un giudeo (100 a.C. *ca.*) che desiderava promuovere la legge e la religione giudaica presso i contemporanei ellenisti. Si tratta di un'apologia del giudaismo contro i suoi diffamatori gentili.

Intorno al 140 a.C. un giudeo d'Alessandria produsse alcuni *Oracoli sibillini*, imitando gli antichi oracoli greci attribuiti alla Sibilla, una profetessa pagana tenuta in grande considerazione non soltanto dai greci dell'epoca, ma anche da molti giudei, e in un periodo successivo anche da alcuni cristiani. Successivamente, a questi oracoli furono fatte numerose aggiunte. Dei dodici libri tuttora esistenti, la maggior parte sembra essere d'origine cristiana; ma i libri da 3 a 5 sono generalmente considerati giudaici. Lo scopo di questi libri è la propaganda e contengono giudizi specifici sulle nazioni gentili. Il libro terzo contiene una rassegna della storia d'Israele dal tempo di Salomone fino ad Antioco Epifane e ai suoi successori, ma i giudei dovranno beneficiare dalla venuta del Messia. C'è un'appello speciale rivolto ai greci affinché cessino il culto pagano. La finalità fortemente apologetica si vede ulteriormente nel considerare la Sibilla una discendente di Noè.

III Maccabei, come *II Maccabei*, è un abbellimento leggendario messo a punto per la glorificazione dei giudei d'Egitto sotto Tolomeo Physkon. *IV Maccabei* è un'omelia filosofica nella quale un autore giudeo ellenistico, di impronta fortemente legalistica, discorre sul tema fondamentale del controllo sulle passioni mediante la ragione; in questo egli rivela le proprie inclinazioni stoiche. Ma ciò che in fondo egli ammira è la legge mosaica e cerca senza successo di raggiungere una sintesi tra lo stoicismo e la legge.

Nel suo insieme questa letteratura pseudoepigrafica getta una luce interessante sul periodo di preparazione al vangelo. Proviene da un tempo in cui erano cessate le dichiarazioni profetiche ed era cresciuta la venerazione per la legge. Erano tempi di perplessità e la letteratura apocalittica tentava di riconciliare le promesse profetiche con il corso disastroso della storia e per proiettare la realizzazione di queste promesse in un'epoca ancora futura. Questi libri circolavano ampiamente fra i giudei e forse erano conosciuti dagli scrittori del NT.

Per i moderni l'uso della pseudoepigrafia (lo scrivere sotto un falso nome) sembra un fatto strano, ma la grande prevalenza di false attribuzioni che si trovano in questi libri ne dimostra l'efficacia nel mondo in cui sorsero. L'utilizzo può esser dipeso da problemi di sicurezza o dal bisogno di assicurare a queste opere la massima autorità.

In questa letteratura, rispetto a quella profetica precedente, ci sono da un punto di vista teologico molte e diverse costruzioni teologiche. Qui l'epoca futura si differenzia completamente da quella presente. Essa sarà di origine soprannaturale e sostituirà l'era attuale che è vista sotto il dominio di influenze malvagie. Questa dottrina delle due età è peculiare del periodo intertestamentario e trova qualche eco anche nel pensiero neotestamentario. È significativo che durante questo periodo la speranza messianica non fosse così predominante come nel passato, e ciò proprio in ragione di un approccio alla storia futura di tipo apocalittico. L'esempio più chiaro si trova nel *Libro di Enoc*, dove la concezione messianica è più trascendentale, come la stessa concezione di Dio. Inoltre, si trova la concezione del Figlio dell'uomo come di un essere celeste e preesistente, che partecipa con Dio al giudizio. Un'altra caratteristica sorprendente di questa letteratura è che regredisce l'interesse per il puro nazionalismo e di conseguenza, da una parte c'è lo sviluppo dell'individualismo, e dall'altra parte lo sviluppo dell'universalismo. Ma forse il servizio più importante reso da questa letteratura è stato quella della sua funzione di antidoto all'aumento del legalismo giudaico, soprat-

tutto tra i farisei, sebbene questo legalismo non sia assente da molti di questi libri.

Bibliografia. A.–M. Denis, *Introduction aux Pseudepigraphes Grecs d'Ancienn Testament*, 1970; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; L. Rost, *Judaism outside the Hebrew Canon*, E.T. 1976; H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 1944; D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964, tr. it. Brescia, 1991; D.S. Russell, *The OT Pseudepigrapha*, 1987; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 346–418, tr. it. Brescia, 1986; E. Schürer, *HJP*, 2 ed., 1, 1973, tr. it. della 3 ed. riv., Brescia, 1984–1998; M.E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 1984, **in it.** J.H. Charlesworth, *Gli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, Brescia, 1990; E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004. (D. Guthrie)

*Apocalittica; *Apocrifi; *Pseudonimo

PSEUDONIMO

Scrivere sotto pseudonimo equivale ad attribuire opere letterarie a nomi falsi, e questo era un espediente ampiamente usato nel mondo antico. Nel mondo greco–romano se ne conoscono numerosi esempi, ma per quanto concerne l'atteggiamento cristiano nei confronti di tale pratica, sono molto più significativi gli pseudoepigrafi giudaici (*pseudoepigrafi, I.). Quelli provenienti dal mondo greco–romano, non avevano nulla a che fare con la religione, come lo avevano invece quelli giudaici, e a causa delle grandi differenze di contenuto tra gli scritti secolari e quelli religiosi, gli pseudoepigrafici giudaici formano ovviamente un parallelo più stretto con i molti pseudoepigrafi cristiani in circolazione nei primi tre sec. d.C.

Non c'è dubbio che queste opere letterarie godessero di una considerevole popolarità e ciò richiede qualche spiegazione della loro natura e del loro metodo. È difficile, per la mentalità contemporanea, abituata a condannare il plagio letterario (l'uso del materiale letterario altrui), apprezzare questa pratica antica di usare il nome di qualcun altro. Ma spesso si è ipotizzato che la prassi antica fosse diversa da quella moderna in quanto non implicava nulla di riprovevole. Senz'altro molti degli autori che usavano questo metodo furono uomini sinceri e ciò fa nascere il problema della pseudonimia. Possiamo individuale dei principi in grado di gettare luce su questa apparente contraddizione?

I. L'approccio greco

Si pensa che tra i greci, dietro l'abbondare di scritti pseudonimi, ci fossero molte ragioni. C'era la tendenza ad attribuire opere anonime a qualche ben noto autore di opere simili; ad esempio, i poemi epici erano attribuiti a Omero (o Virgilio). Spesso degli studenti attribuivano i loro scritti ai propri maestri, presso i quali si erano formati, come fecero ad esempio alcuni seguaci di Platone. Inoltre, molto spesso gli esercizi di retorica erano imputati a persone famose (*cfr.* la contraffazione nota come *Epistole di Falaride*). Una sorta di contraffazione più deliberata, prevalente nel mondo greco, era quella di pubblicare dei MSS con il nome di un noto autore per assicurarne la vendita. Nel tempo si sviluppò la tendenza a produrre documenti per sostenere certe dottrine, attribuendole a un onorato insegnante antico (*p.e.* tra i neopitagorici e, nel contesto cristiano, la letteratura clementina e le opere ascritte a Dionigi l'areopagita).

II. L'approccio giudaico

Questo pare essere ben poco dipendente dalla tradizione greca, in quanto la maggior parte degli scritti pseudonimi giudaici furono prodotti in terra d'Israele e non nella diaspora. L'usanza secolare greca largamente diffusa può aver avuto qualche lieve influenza: la *Lettera di Aristea* e l'*Enoc slavo* rappresentano gli unici e più evidenti esempi che testimoniano quanto la prassi era comune anche tra i giudei–ellenisti (*pseudepigrafi, II.). Ne consegue che le cause principali che portarono all'uso dello pseudonimo devono essere cercate altrove. Indubbiamente, i fattori più significativi erano la rigidità della legge e la cessazione della profezia. Si pensava di poter rendere accetto ai giudei contemporanei un messaggio autorevole nei due secoli che precedettero Cristo, soltanto attribuendo un tale messaggio a qualche eroe del passato dall'autorità indiscussa. Questo spiega la prevalenza dei nomi patriarcali tra gli pseudoepigrafi. Infatti, tutti i presunti autori, tranne Aristea, sono nominati o nella legge o nei profeti. Ciò dimostra chiaramente la diversità fondamentale tra l'uso degli pseudonimi da parte dei greci e quello dei giudei. Gli ultimi possedevano ciò che mancava ai primi: un corpo autorevole di scritti che formava la base del proprio credo religioso, e le loro opere pseudonime erano perciò concepite come estensioni del materiale canonico (il parallelo greco più vicino è costituito dagli *Oracoli sibillini*). È un tale fenomeno che solleva problemi nei confronti degli pseudonimi giudaici, problemi quasi totalmente assenti nel mondo greco. Gli autori giudaici erano persone pie e non è facile capi-

re come potessero ricorrere a un metodo letterario che a noi pare moralmente discutibile. Ci sono diverse possibili spiegazioni.

La falsa ascrizione può essere stata determinata dall'uso di materiale tramandato, che la tradizione associava a qualche nome famoso. Alcuni studiosi hanno praticamente dato per scontato questa spiegazione, suggerendo che Giuda (si veda Giuda 14) non citò il *Libro di Enoc*, bensì una massima ascritta a Enoc, tramandata oralmente, che in seguito fu incorporata nel libro pseudonimo che porta il suo nome. Praticamente, però, non esistono dati che consentono di verificare questa procedura.

Un'altra ipotesi sorge a partire dalla considerazione della natura dell'apocalittica. Questo modo di pensare faceva frequentemente uso di un linguaggio denso di figure simboliche che il lettore ovviamente non doveva prendere alla lettera, ed è possibile che allo scritto pseudonimo si volesse attribuire un senso non letterale.

A volte, l'espediente può essere stato usato come autodifesa, quando l'autore non voleva rivelare la sua identità per timore di sollevare i sospetti del potere politico. In questo caso i lettori avrebbero apprezzato prontamente il motivo dello pseudonimo e assolto lo scrittore da qualsiasi rimprovero morale. Ma questa spiegazione vale solo in pochi casi.

Infine, è possibile che i giudei attribuissero poca importanza alla proprietà letteraria e fossero più interessati ai contenuti, che alla paternità; se le cose stavano così si spiegherebbe allora la facilità con la quale circolavano gli scritti pseudoepigrafi.

III. L'approccio cristiano

È indubbio che il fenomeno di scritti pseudonimi cristiani del primo periodo della chiesa era dovuto più all'influenza giudaica che non a quella greca. Entro il II sec. d.C. era nato, di fatto, un canone di scritti cristiani autorevole anche se, con l'eccezione dell'elenco di Marcione, non esisteva ancora un elenco formale. C'erano scritti pseudonimi simili a tutti e quattro i tipi di letteratura del NT: Vangeli, Atti, Epistole e Apocalissi. La maggior parte proveniva da frange eretiche e in questi casi l'uso dello pseudonimo è comprensibile. Si cercava sostegno per le dottrine esoteriche, al di fuori della teologia ortodossa, lanciando la tesi che insegnamenti segreti erano stati tramandati ai membri di una particolare setta, ma nascosti agli altri. In questo modo si facilitava la produzione di testi apostolici pseudonimi. Dato che l'intervallo che separava l'autore ipotetico da quello vero non era grande, come nella maggior parte degli scritti giudaici dello stesso tipo, e ciò suscitava troppi dubbi nel lettore, si faceva pensare che qualche nuovo scritto fosse in realtà opera di un apostolo, presupponendo così che i lettori fossero all'oscuro della vera paternità.

Nonostante la pratica dello pseudonimo fosse largamente diffusa, non si deve pensare che tra i cristiani ortodossi essa fosse considerata un espediente letterario innocuo. Anzi, tutte le indicazioni suggeriscono che la chiesa assunse una posizione ferma contro la pratica (si veda il Canone muratoriano, Serapio, Tertulliano). Tertulliano racconta che un presbitero asiatico fu deposto perché confessò di aver composto gli *Atti di Paolo* per amore di Paolo; il che dimostra che la produzione di simile letteratura non era pratica accettata. Ne consegue che il presupposto sostenuto da alcuni studiosi secondo cui alcuni libri del NT sono degli pseudonimi, solleva una problematica psicologica e morale non indifferente, che pochi fra i sostenitori di questi presupposti ammettono. La convinzione che nel canone del NT non ci sono pseudoepigrafi può essere superata soltanto da una prova schiacciante e conclusiva. Sulla questione della pseudonimia nella letteratura dell'AT, si veda: *Daniele, libro; *Deuteronomio; *Ecclesiaste; *Pentateuco.

Bibliografia. R.H. Charles, *Religious Development between the Old and New Testaments*, 1914; D. Guthrie, "Epistolary Pseudoepigraphy", *New Testament Introduction*, 1970, pp. 671–684; J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, 2 ed., 1912, pp. 40ss.; H.J. Rose, "Pseudepigrafic Literature", *Oxford Classical Dictionary*, 1959; R.D. Shaw, *The Pauline Epistles* 4, 1913, pp. 477ss.; A. Sint, *Pseudonymitat im Altertum: ihre Formen un Grunde*, 1960; e specialmente F. Torm, *Die Psycologie der Pseudonymitat im Hinblisk auf die Literatur des Urchristentums*, 1932, **in it.** H.G. Kippenberg, G.A. Wewers, *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Brescia, 1987; E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004. (D. Guthrie)

*Apocrifi; *Canone dell'AT; *Canone del NT; *Pseudoepigrafi

PUBBLICANO

La parola greca *telōnēs* ("pubblicano") significa esattore delle imposte o della tassa doganale, per conto dei romani, impiegato da un appaltatore o contraente. Fin dal 212 a.C. esisteva a Roma una classe (*ordo publicanorum*, Livio, 25.3.8–19) di incaricati dallo stato per portare a termine contratti di vario genere. Lavoravano in stretta connessio-

ne con l'ordine equestre. In seguito li troviamo in diverse province (Cicerone, *Verr.*, 2.3.11, §§ 27–28), dove il loro lavoro comprendeva la raccolta di tributi e di varie imposte. Il sistema favoriva gli abusi, e sembra che i *pubblicani* fossero inclini all'estorsione e alla disonestà fin dall'inizio; gli eccessi erano sicuramente frenati dal governo, e in alcuni casi i pubblicani venivano portati davanti al tribunale ma in generale si fecero una brutta reputazione. Cicerone considerava volgari le occupazioni come quelle degli ufficiali incaricati delle imposte, a causa dell'odio che esse provocavano (*Off.*, 1.42, §150) e Livio riporta l'opinione, espressa nel 167 a.C., che dove c'è un *publicanus* gli alleati non hanno libertà (45, 18.3–4). I contraenti principali erano spesso estranei alle province in cui dovevano riscuotere le imposte, anche se non c'era nulla che impedisse che fossero nativi e che si potesse impiegare gente della provincia come sotto–contraenti (l'espressione *arc hitelōnēs* in Luca 19: 2 sembra indicare che Zaccheo fosse il contraente principale per tutte le imposte di Gerico e che avesse dei subordinati; *SB*, 2, p. 249). Ma chi riscuoteva realmente le tasse in genere erano nativi, perché dovevano conoscere la gente del posto e la maniera per evitare di essere raggirati. In genere le loro pratiche di estorsione (*cfr.* le parole di Zaccheo in Luca 19:8, che praticamente ne costituiscono un'ammissione, come pure la situazione presupposta dal consiglio di Giovanni Battista, Luca 3:13) li rendevano una classe particolarmente disprezzata e odiata, tanto che il Signore poteva parlarne come esempio di atteggiamento egoistico (Matt. 5:46). Inoltre, per i giudei osservanti, atteggiamento piuttosto naturale di disprezzo era reso più grave dalla considerazione religiosa che il *telōnēs* era impuro, a causa del suo continuo contatto con i gentili e la necessità di lavorare il sabato. Questa impurità, e l'insegnamento dei rabbini secondo il quale gli allievi non dovevano mangiare con tali persone, spiegano l'atteggiamento evidenziato dall'espressione *pubblicani e peccatori* (Matt. 9:10–11; 11:19; Mar. 2:15–16; Luca 5:30; 7:34; 15: 1) e l'abbinamento *pubblicani e prostitute* (Matt. 21:31), come anche le domande di Matteo 9:10–11; 11:19; Marco 2:15–16; Luca 5:29–30 (*cfr. SB*, 1, pag. 498ss). Spiega anche il senso dell'ordine di Matteo 18:17. Tutto ciò rende più significativi sia gli aspetti negativi sia quelli positivi della denuncia di Gesù rivolta ai capi sacerdoti e agli anziani del popolo in Matteo 21:31b; chiarisce anche il significato della dichiarazione di Matteo 11:19 (Luca 7: 34) e della parabola del fariseo e del pubblicano (Luca 18:10–14).

Bibliografia. E. Schurer, *HJP*, 1, 1973, pp. 372–373, tr. it. Brescia, 1984–1998; *SB*, 1, pp. 377–378, 498–499, 770–771; 2, p. 249; N. Hillyer, *NIDNTT* 3:755–759; P. Garnsey e R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, 1987, tr. it. Roma 2003, **in it.** *GLNT*, pp. 13:1055; P. Veyne, *La vita privata nell'Impero Romano*, Roma, 2000. (J.H. Harrop)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento

PUBLIO

Poplios è la versione greca del nome latino, probabilmente *praenomen*, de "l'uomo principale dell'isola" di Malta in Atti 28:7. Il titolo "uomo principale" sembra essere l'uso locale corretto (*IG*, 14. 601; *CIL*, 10. 7495), e può riferirsi sia a un funzionario nativo, sia al principale funzionario romano. Nel secondo caso l'uso del solo *praenomen* può forse essere spiegato come una usanza comune agli abitanti locali.

Bibliografia. W. M. Ramsay, *SPT*, p. 343; *BC*, 4, *in loc.*; *BAGD*. (J.H. Harrop)

PUDENTE

Cristiano romano che si unì a *Claudia e ad altri per salutare Timoteo (II Tim. 4:21). Marziale (4.13) saluta Aulo Pudente e la moglie Claudia, e in un'iscrizione (*CIL*, 6. 15066) sono associati un altro Pudente ("modesto") e Claudia: ma è improbabile l'identificazione con gli amici di Timoteo. La tradizione chiama Pudente senatore, identificando la chiesa in casa sua con quella di S. Pudenziana (*cfr. Liber Pontificalis*, ed. Duchesse, 1, pp. 123f.); per gli scavi, *cfr.* R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, 1895, pp. 110ss. (A.F. Walls)

PUNGOLO

Strumento appuntito a manico lungo utilizzato per stimolare i buoi a proseguire, quando si arava. *Samgar se ne servì come arma per uccidere 600 filistei (Giu. 3:31). Il termine (tradotto con "stimoli") è usato come metafora in Ecclesiaste 12: 13 per descrivere le parole dei savi, e in Atti 26: 14 dove Paolo riporta l'avvertimento del Signore che, se avesse resistito alla nuova direttiva divina, sarebbe stato per lui controproducente quanto lo è un bue che scalcia contro il pungolo. (J.D. Douglas)

PUREZZA

Il significato biblico originale era cerimoniale. La si conseguiva mediante alcune abluzioni e purifi-

cazioni imposte ai fedeli nell'esecuzione di doveri religiosi. Le purificazioni erano comuni a molte altre religioni, ma in questi casi erano esclusivamente cerimoniali e non avevano alcun significato etico. Nel caso di Israele la maggior parte delle purificazioni cerimoniali avevano sia un significato igienico, sia etico. Per quanto Genesi 35:2 e Esodo 19:14 indicassero che il concetto non proveniva dalla legge mosaica, è ovvio che questi regolamenti furono codificati solo con la rivelazione della legge cerimoniale avvenuta sotto Mosè. Fu mediante l'insegnamento dei profeti che l'enfasi divenne più etica che cerimoniale. Nel NT l'insegnamento di Cristo e la discesa dello Spirito elevarono il senso di purezza alla sfera morale e spirituale.

In senso generale, comune al NT e alla letteratura pia dell'AT, purezza indica lo stato del cuore consacrato totalmente a Dio. Si definisce "pura" un'acqua non adulterata, come è puro l'oro senza lega; in modo simile, il cuore puro è un cuore non diviso, dove non c'è conflitto di fedeltà, né alcuna scissione di interessi, motivazioni miste, ipocrisia o insicurezza. È un cuore interamente donato a Dio. Era questo probabilmente il senso in cui lo usò il nostro Signore nelle beatitudini (Matt. 5:8). Il premio per un cuore puro è la visione di Dio. Nessuna visione di Dio può raggiungere un cuore impuro, perché esso non è in armonia con la natura e con il carattere di Dio stesso. Altrove, nell'insegnamento di Cristo (si veda Mar. 7:14–28), egli sposta interamente lo stato di contaminazione, e di conseguenza quello di purezza, dall'uomo esteriore all'uomo interiore. In questo senso la purezza può dirsi uno stato del cuore totalmente consacrato a Dio e liberato da ogni distrazione mondana.

La purezza acquisì il seguente senso specifico: libertà dalla contaminazione, particolarmente nell'ambito sessuale, anche se il NT non insegna che il rapporto sessuale sia contaminante in sé; al contrario, insegna che un comportamento sessuale corretto non è contaminante (Ebr. 13:4). Il NT insegna la santità del corpo in qualità di tempio dello Spirito Santo (I Cor. 6:19–21) e inculca il dovere dell'autocontrollo e del rinnegamento di se stesso. La purezza è allora lo spirito di rinuncia e di ubbidienza che porta a sottomettere a Cristo ogni pensiero, sentimento e azione. Essa inizia interiormente e si estende esteriormente a ogni sfera dell'esistenza, purificando tutti i centri vitali e controllando tutte le espressioni del corpo e dello spirito.

Bibliografia in it. F. Hauck, *GLNT*, 4:1282–1302; H. Baltensweiler e H.G. Link, *DCBNT*, pp. 1470–1477. (R.A. Finlayson)

*Puro–impuro; *Santità

PURIM

Festività ebraica celebrata dal tredicesimo al quindicesimo giorno del mese di Adar. In questa occasione nella sinagoga è letto il libro di Ester e per tradizione gli astanti emettono risonanti grida di disapprovazione ogni volta che si menziona il nome di Aman. Il libro di Ester spiega l'origine della festività. Durante il regno di *Assuero, probabilmente Serse (486–465 a.C.), ma forse Artaserse II (404–359 a.C.), *Aman, il visir, congiurò per massacrare tutti i giudei. Poiché era un uomo superstizioso, gettò la sorte per trovare un giorno propizio. La parola ***pûr***, che si pensa significhi "sorte" (Est. 3:7; 9:24, 26), non è una parola ebraica, ma quasi sicuramente è l'assiro *puru*, che significa "ciottolo", o "sassolino", usato per tirare a sorte.

Al di fuori dell'AT, la menzione più antica di questa festa è in II Maccabei 15:36, dove nel 161 a.C. fu emesso un decreto per celebrare annualmente la sconfitta di Nicanore per mano di Giuda Maccabeo il "tredici del mese, chiamato con voce siriaca Adar, la vigilia del giorno di Mardocheo" (v. 37, Nardoni). Se II Maccabei risale alla metà del I sec. a.C. *ca*, ciò dimostrerebbe che entro il 50 a.C. Purim era celebrato il quattordici Adar. Il brano parallelo in I Maccabei 7:49 parla dell'istituzione di quello che successivamente fu chiamato il giorno di Nicanore, il tredici Adar, ma non fa riferimento a Purim il quattordicesimo giorno. Da questa omissione non si può trarre alcuna conclusione.

Giuseppe Flavio, alla fine del I sec. d.C., afferma che il giorno di Nicanore si celebrava il giorno 13 di Adar (*Ant.* 12.412) e il Purim, i giorni 14 e 15 di Adar (*Ant.* 11.295). In modo abbastanza curioso, Giuseppe Flavio non adopera il termine *Purim*, ma dichiara che i giudei chiamano i 2 giorni *phroureas* (altre letture sono *phrouraias*, *phroureous*, *phrouraios*). Questa parola greca sembra derivare dal verbo *phoureō*, che significa "custodire", "proteggere".

Il giorno di Nicanore non fu osservato dopo il VII sec. d.C., ma il 13 di Adar entrò gradualmente a far parte del Purim. A differenza dei 14 e 15 di Adar, che erano giorni di celebrazione, il 13 era giorno di digiuno. Le ipotesi (*p.e.* J.C. Rylaarsdam, *IB*, 3, pp. 968–969) secondo cui la festa è un adattamento giudaico di un mito riguardante una battaglia tra le divinità babilonesi o persiane sono poco affidabili. È inverosimile che per una festività prettamente nazionale i giudei avessero adattato un dramma proveniente dal politeismo pagano.

Bibliografia. J.H. Greenstone, *Jewish Feasts*

and Fasts, 1946; W. Hallo, *BA* 46, 1983, pp. 19–20, **in it.** D. Misan, *Di generazione in generazione: memoria e feste ebraiche*, Firenze, 2002. (J.S. Wright)

*Ester, libro; *Feste

PURO–IMPURO

Ebr. *ṭāhōr/ṭāmēʾ*, gr. ***katharos/akathartos/akatharsia***. In base a Levitico 10:10–11 era dovere dei sacerdoti "discernere ciò che è santo da ciò che è profano e ciò che è impuro da ciò che è puro" e insegnare al popolo la differenza. Queste categorie fondamentali del pensiero biblico sono spiegate nei capitoli successivi.

Dio è l'essere perfettamente santo e chiunque desideri venire alla sua presenza deve essere altrettanto santo. L'impurità è un impedimento per la santità, infatti, una qualsiasi persona impura muore a contatto con ciò che è santo (*p.e.* II Sam. 6:6–7). L'impurità ha una varietà di cause e può essere curata in vario modo.

Levitico 11 classifica gli esseri viventi in puri e impuri. Quelli puri possono essere mangiati e alcuni di quelli puri possono anche essere sacrificati, al contrario di quelli impuri. Gli animali ruminanti con lo zoccolo diviso (come i bovini o le pecore) sono puri e possono essere mangiati, mentre gli altri (come il maiale) sono impuri. Gli uccelli, fatta eccezione per i predatori, sono puri e possono essere mangiati. Anche i pesci con le pinne e con le scaglie sono puri, mentre creature acquatiche come i molluschi sono impure (Lev. 11:9–12).

Tutti gli animali, sia quelli puri sia quelli impuri, quando sono morti rendono impuri coloro che li toccano (11:28, 31, 39), i cadaveri umani sono ancora più contaminanti. Per cui a coloro che erano santi, come i sacerdoti o i nazirei, era proibito piangere un morto per non contaminarsi (Lev. 21:1–12; Num. 6:1–12), mentre una persona comune che veniva a contatto con un cadavere era impuro per una settimana.

Anche alcune perdite corporali potevano rendere l'individuo impuro. Le madri erano contaminate per 40 giorni dopo aver dato alla luce un figlio maschio, per 80 giorni se era una femmina (Lev. 12). Il rapporto sessuale contaminava ambedue i partner per un giorno e le mestruazioni rendevano la donna impura per una settimana (15:18–19). Le perdite continue da organi sessuali rendevano l'individuo impuro per tutta la durata delle perdite. Vari tipi di malattie della pelle rendevano impura una persona. Levitico 13 distingue tra una piaga impura (*p.e.* in fase attiva, suppurante e esfoliante), e una condizione stazionaria (*p.e.* la calvizie). Chiunque avesse una pelle contaminata era impuro fino a che non risolveva il problema. In generale, l'impurità momentanea poteva risolversi attendendo un giorno e lavandosi con acqua, mentre in presenza di una impurità prolungata (*p.e.* in una malattia cutanea), la persona affetta doveva anche offrire un sacrificio e diventare ritualmente pura (Lev. 14).

Alcuni peccati potevano contaminare non solo il peccatore ma anche tutto il paese o persino il santuario. Ad esempio, peccati nell'ambito sessuale come l'incesto, l'adulterio, l'omosessualità e i rapporti con animali, contaminavano sia le persone coinvolte sia tutto il paese (Lev. 18): essi dunque potevano portare alla perdita del paese o all'"eliminazione" del colpevole, cioè alla sua morte per cause sovrannaturali (Lev. 18:25, 28–29). Gli idoli e l'idolatria erano anche fonte di contaminazione, per cui il culto di altri dei, la consultazione dei morti o il possesso di idoli, rendeva il colpevole, il paese intero e il santuario impuri (Lev. 18:21; 20:2–5; Ez. 20:7, 18). L'omicidio è un altro peccato che contaminava il paese (Num. 35:33–34). L'impurità causata da peccati di questo genere era così grave che solo la morte del colpevole rendeva possibile la purificazione.

I. Teologia dell'impurità

Molti studiosi moderni tendono a sottovalutare le regole sull'impurità, considerandole irrazionali o non pertinenti, anche se concetti di impurità si ritrovano nella maggior parte delle società umane, inclusa la nostra, e le regole bibliche hanno lo scopo di trasmettere al popolo d'Israele una visione teologica dell'impurità. Da quando Mary Douglas (1966) esaminò queste regole secondo una prospettiva antropologica, è emerso un ampio consenso tra gli studiosi della Bibbia sul loro significato.

Fondamentale è il contrasto tra la santità e l'impurità. Dio è perfettamente santo, mentre gli impuri sono coloro che sono contrari a Dio, o che non raggiungono la sua perfezione. La santità divina però non rappresenta semplicemente un'esigenza di devozione religiosa e di impegno morale, ma equivale alla vita stessa. Dio stesso è vita piena e perfetta, per cui la morte è l'antitesi della santità. Questo è il motivo per cui l'impurità è così spesso associata alla morte.

Dio	peccato
vita	morte
santità	impurità

Israele, il popolo di Dio, è chiamato a essere santo, "poiché io, il Signore, sono santo" (Lev. 20:

26). Ciò significava fuggire l'idolatria, l'omicidio e l'immoralità sessuale, ma anche evitare ogni condizione associata alla morte.

Se è vero che la quintessenza dell'impurità è la morte, allora si capisce perchè i cadaveri fossero considerati sorgente di contaminazione. Allo stesso modo, le perdite di sangue o di liquido seminale stanno a indicare che la persona ha meno vita in sé e perciò potrebbe essere avviata verso la morte. Inoltre, chi soffre di serie malattie cutanee non gode appieno della sua vita, ed è perciò considerato impuro. Solamente i puri e non contaminati possono avvicinarsi a Dio. I sacerdoti con qualche handicap fisico non possono svolgere il loro ufficio presso l'altare e anche gli animali con qualche imperfezione fisica non possono essere offerti in sacrificio (Lev. 21:17–23; 22:18–25). Le persone impure non possono accedere al culto e talvolta sono obbligate a vivere al di fuori della comunità fino alla loro completa guarigione (Num. 5:1–4; II Re 7:3–4).

Nel pensiero biblico esistono vari gradi di impurità per cui, piuttosto che considerare le categorie santo e impuro, vita e morte, come escludentesi a vicenda, è meglio pensare a una gamma di situazioni che vanno dal completamente santo al completamente impuro.

santo (*cfr.* *Dio, *vita)	sacerdoti animali sacrificali
quasi santo	sacerdoti con handicap animali sacrificali imperfetti
puro	persone pure animali puri (commestibili)
impuro	persone impure animali impuri
estremamente impuro (*cfr.* *morte)	cadaveri carcasse di animali morti

Queste dure regole esprimevano chiaramente un aspetto del carattere di Dio: egli è vita, vita perfetta, sia da un punto di vista morale che fisico. Egli è l'opposto della morte per cui coloro che commettono atti che conducono alla morte si separano da Dio.

II. Le leggi alimentari

Le leggi alimentari (Lev. 11; Deut. 14) non sembrano immediatamente rientrare nella comprensione dell'impurità. Perché il maiale, il cammello o i granchi dovevano essere impuri e in qualche modo più vicini al concetto di morte, nei confronti della pecora, la capra o il salmone, che invece erano tutti animali considerati puri? (Il fatto però che erano classificati come impuri gli uccelli predatori è indicativo in quanto uccidevano altre creature o si nutrivano di carogne).

La classica spiegazione giudaica è che questa classificazione è completamente arbitraria e servirebbe solo a mettere alla prova l'ubbidienza. Si è disposti a ubbidire a Dio anche quando non se ne comprendono le ragioni? Oppure queste regole potrebbero avere lo scopo di salvaguardare la salute? Il maiale e i crostacei, ad esempio, trasmettono spesso malattie, ma non c'era nulla in queste regolamentazioni che suggerisca questa spiegazione. Alcuni cibi classificati come impuri erano del tutto sani. Inoltre, questa spiegazione non giustificava l'abolizione di queste norme compiuta da Gesù. Avrebbe forse voluto che i suoi discepoli mangiassero cibo non sano? Un'altra scuola di pensiero pensa che alcuni di questi animali impuri (*p.e.* il maiale) fossero usati in culti pagani, ma c'è da dire che anche la principale bestia sacrificale in Israele, il toro, godeva di alta considerazione nella religione degli egiziani e dei cananei, per cui la reazione a queste pratiche non può essere una spiegazione delle norme.

Di nuovo, Mary Douglas ha proposto la spiegazione più plausibile. L'antropologa notò che le regole che sottendono la distinzione tra animali puri e impuri trovavano una corrispondenza all'interno di ciascuno dei tre insiemi: gli uccelli, gli animali e gli esseri umani.

Sia gli uccelli sia le altre bestie contenevano sia specie pure sia specie impure. Le pure potevano essere mangiate, ma non quelle impure. All'interno degli animali puri c'era un sottogruppo di animali o di uccelli che poteva essere sacrificato (*p.e.* pecore, piccioni). Questa divisione tripartita aveva una corrispondenza anche tra gli esseri umani. L'umanità si divideva in due gruppi principali: Israele e i gentili. All'interno di Israele solo un gruppo, i sacerdoti, poteva avvicinarsi all'altare per offrire dei sacrifici. Questo spiega la comprensione che legge ha dello spazio consacrato. Fuori dal campo c'era la dimora dei gentili e degli israeliti impuri, mentre gli israeliti puri erano all'interno del campo, ma solo i sacerdoti potevano avvicinarsi all'altare o entrare nel tabernacolo.

Queste distinzioni servivano a ricordare a Israele il suo *status* speciale di popolo eletto di Dio. Le leggi sul cibo non solo ricordavano ciò che caratterizzava la sua posizione, ma servivano a ribadirlo. Ogni giudeo fedele a queste leggi avrebbe evitato la comunione con un gentile, per evitare che gli venisse offerto del cibo impu-

ro (*cfr.* Dan. 1:8–16).

Dio si identifica con la vita e con la santità, e l'impurità è associata con l'idea di morte e con tutto ciò che si oppone a Dio. Le leggi sul cibo stanno a simboleggiare che Israele è il popolo di Dio, chiamato a godere della sua vita, mentre i gentili idolatri sono in generale opposti a lui e al suo popolo, e ciò che li attende è la morte. Le leggi sul cibo sottolineano anche un rispetto per la vita, sia direttamente sia da un punto di vista simbolico. Cibarsi di carne è descritto in Genesi 9: 1–4 come una concessione, e la carne può essere mangiata solo se dissanguata, "poiché la vita della carne è nel sangue" (Lev. 17:11), quindi è vietato consumare questo liquido vitale. L'uccisione non motivata di esseri viventi è anche scoraggiata dal numero limitato di animali classificati come puri. In ambedue i casi, queste leggi sul cibo tendevano a promuovere il rispetto per la vita.

III. Puro e impuro nei libri profetici

I profeti (*p.e.* Is. 6:3–5) si concentrano sui peggiori tipi di impurità attribuibili al peccato umano, e non solo sull'impurità di origine naturale. Perciò, Osea 5:3 accusa Israele di essersi contaminato a causa della sua infedeltà al Signore, infedeltà che questi chiama prostituzione spirituale. Osea 6:7–10 associa l'impurità all'omicidio e alla trasgressione del patto. Isaia 30:22 e Geremia 2:7; 7:30 dichiarano che l'idolatria contamina il paese e il santuario.

Tuttavia è il profeta/sacerdote Ezechiele, educato nelle rigide regole che facevao evitare la contaminazione (4:14), che fa maggiormente riferimento al concetto di impurità nella sua accusa a Israele. Egli conosce le leggi sull'impurità in generale (44:25; *cfr.* 22:26 alludendo a Lev. 10:10–11), ma ripetutamente concentra le sue accuse sull'impurità causata dall'apostasia morale e spirituale d'Israele, in particolare dallo spargimento di sangue e dall'idolatria che lui definisce prostituzione (*p.e.* 22:3–4, 11, 27; 33:25–26; 36:17–18).

IV. Puro e impuro nel Nuovo Testamento

Al pari dei profeti, gli scrittori del NT si concentrano soprattutto su quei peccati che sono causa di impurità, come l'idolatria, l'immoralità sessuale e l'omicidio. Stando alle parole di Gesù, "è quello che esce dall'uomo che contamina l'uomo ... cattivi pensieri, fornicazioni, furti, omicidi, adultèri, cupidigie, ..." (Mar. 7:20–22). Spesso i demoni cacciati da Gesù sono chiamati "spiriti immondi" (*p.e.* Mar. 1:23, 26–27). L'essenza dell'impurità è l'opposizione a Dio. Nelle epistole l'impurità si trova alle volte tra l'immoralità sessuale e l'avidità, che è idolatria (*p.e.* Ef. 5:3; Col. 3:5), riflettendo cosi il concetto veterotestamentario. Tuttavia, come nei profeti, anche in Marco 7:21 e Matteo 15:19 l'impurità è associata soprattutto al peccato di tipo sessuale (*p.e.* Rom. 1:24; Gal. 5:19; I Tess. 4:7), e dunque l'impurità si identifica nei fatti con un uso improprio del sesso.

Da questo punto di vista l'insegnamento del NT rispecchia la concezione dell'impurità presente nell'AT ma nello stesso tempo la trasforma. Le forme di impurità naturali sono oggetto di guarigione da parte di Gesù, oppure sono abolite. Gesù tocca i lebbrosi, tocca una donna che soffre per un flusso di sangue e tocca persino dei cadaveri, guarendo i primi e riportando in vita i secondi (*p.e.* Mar. 1:40–41; 5:21–43). L'AT solo raramente offre possibilità di guarigione per l'impuro (*p.e.* II Re 5:14) invece in Cristo Dio si avvicina a coloro che soffrono e li guarisce in prima persona. Il carattere divino di colui che dona la vita è dunque espresso più vividamente nella persona di Gesù che nell'epoca veterotestamentaria.

Le leggi alimentari dell'AT servivano a rammentare ai giudei la loro posizione speciale di popolo eletto di Dio, per cui gli animali puri (commestibili) simboleggiavano Israele, mentre quelli impuri (proibiti) simboleggiavano le nazioni dei gentili. La chiesa è però aperta a gente di ogni nazione, non solo ai giudei, per cui risulta inappropriato continuare a mantenere leggi alimentari. In Matteo 15:16–17 e Marco 7:18–19 la critica di Gesù alle leggi sul cibo è seguita immediatamente dalla storia della donna sirofenicia (che paragona se stessa a un cane, cioè un animale impuro), la cui figlia, posseduta da spiriti immondi, fu guarita da Gesù (Matt. 15:21–28; Mar. 7:24–30).

Il ministero e l'insegnamento di Gesù posero dunque le basi per la diffusione del vangelo ai gentili e per l'abolizione delle leggi alimentari, ma è in Atti 10 che si assiste al passo decisivo. Pietro ha una visione in cui una voce dal cielo gli intima di uccidere e mangiare animali impuri. Lui risponde: "No assolutamente, Signore, perché io non ho mai mangiato nulla di impuro e di contaminato" (v. 14). In quel mentre giungono degli uomini, mandati da Cornelio, un centurione romano, e chiedono che Pietro venga a fargli visita. Quando Pietro arriva da Cornelio e spiega il motivo per cui è venuto, dice: "voi sapete come non sia lecito a un giudeo di aver relazioni con uno straniero o di entrar in casa sua; ma Dio mi ha mostrato che nessun uomo deve essere ritenuto impuro o contaminato" (v. 28). L'alto significato di questo episodio è sottolineato dal fatto che Luca vi fa riferimento tre volte, in Atti 10, 11 e 15. Il concilio di Gerusalemme conferma quanto fosse stato giusto includere i gentili nella chie-

sa e abrogare contemporaneamente le principali leggi concernenti i cibi. Le sole regole sull'impurità che la chiesa impose furono quelle riguardanti l'idolatria, l'immoralità sessuale e il sangue, che costituivano le più gravi forme di impurità nell'AT (15:20), e Paolo dà per scontato che le altre leggi sul cibo non siano più valide per i cristiani (*p.e.* I Cor. 8:8; I Tim. 4:3–5).

Bibliografia. M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966, tr. it. Bologna, 1993; *idem. Implicit Meanings*, 1975, tr. it. Bologna, 1993; G.J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 1979; P.P. Jenson, *Grade Holiness*, 1992; W. Houston, *Purity and Monotheism*, 1993; D.P. Wright, "Unclean and Clean (OT)", *ABD* 6, pp. 729–41, **in it.** *GLAT*, 3, 356–357, 409–425; *DTAT*, 1, coll. 561–565, 575–578; *DIB*; pp. 1166–1169; *GLNT*, 1:327ss., 4:1255ss., 7:222ss.; M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, 1975; *La purità e il culto nel levitico. Interpretazioni ebraiche e cristiane*, Bologna, 1996. (G. J. Wenham)

*Esodo; *Levitico, libro; *Santità

PUT

1. Terzo figlio di Cam (Gen. 10:6; I Cro. 1:8). **2**. Guerrieri che, insieme ai libici, agli egiziani e agli etiopi, non riuscirono a liberare No–Amon (Tebe) dall'Assiria (Na. 3:9). Altrove la parola si trova soltanto in Geremia 46:9; Ezechiele 30:5 (in qualità di alleati dell'Egitto), in 38:5 (negli eserciti di Gog) e in 27:10 (guerrieri di Tiro). Non c'è dubbio che Put si trovasse in Africa, ma non si sa molto sulla sua localizzazione. Partendo dal fatto che Naum 3:9 distingue fra i libici e Put, alcuni cercano di identificare Put con la località citata nei testi egiziani, *Pw(n)t* (forse nel Sudan orientale). Ma i termini persiano *putiya* e babilonese *puta* (= ebr. *pûṭ*) in egiziano diventano *Ṯ'mhw*, "Libia", identificando Put con la Libia (G. Posener, *La Première Domination Perse en E[ua]gypte*, 1936, pp. 186–187). Libia e Put in Naum 3:9 sono come Libia e Succhei in II Cronache 12:3. Inoltre Tiro avrebbe impiegato ausiliari libici piuttosto che somali. Put può trarre origine dall'egiziano *pdty*, "arciere straniero", o qualcosa di simile (T. C. Mitchell, *Proceedings, Seminar for Arabian Studies* 22, 1992, pp. 69–80). (K.A. Kitchen)

Q

QUARTO

Nome di un credente di Corinto al quale Paolo indirizza dei saluti (Rom. 16:23). È chiamato "il fratello". Ciò può significare sia "fratello di Erasto", menzionato con lui (diversi credenti di Corinto avevano nomi latini); sia "nostro fratello", titolo che fa da contrappeso agli altri appellativi usati nei vv. 21–23; sia "vostro fratello", cioè dei romani (*cfr.* I Cor. 1:1; *Sostene). Se lui e Terzio non fossero separati da due altri nomi, si potrebbe supporre che fossero il terzo e il quarto figlio della stessa famiglia. Più tardi, la tradizione della chiesa Ortodossa greca lo colloca fra i Settanta (*Acta Sanctorum*, Nov. 1, p. 585) (A.F. Walls).

QUIRINIO

(Luca 2:2, gr. *kyrēnios*). Publio Sulpicio Quirinio era console a Roma nel 12 a.C. e, non molto più tardi, condusse una campagna contro i riottosi omanadensi dell'Asia minore centrale. Nel 3 a.C. divenne proconsole dell'Asia; nel 3–4 d.C. fu consigliere dell'erede diretto imperiale, Gaio Cesare, durante la sua spedizione armena; dal 6 al 9 a.C. fu legato imperiale (*legatus pro praetore*) di Siria–Cilicia. Quest'ultima carica sembra essere stata l'ultima della sua carriera pubblica; da lì in avanti visse a Roma, dove morì nel 21 d.C. All'inizio del suo governo sulla Siria–Cilicia organizzò il censimento in Giudea allorché quel territorio divenne provincia romana con la destituzione di Archelao (*Erode, **2**). Questo censimento, registrato da Giuseppe Flavio (*Ant.* 18.1–3, 26), è quello a cui fa riferimento Atti 5:37. Dal *Lapis Venetus* (*CIL*, 3.6687) si ricava che sotto Quirinio non fu soltanto in Giudea che si tenne un censimento; questa iscrizione riporta la carriera di un ufficiale che servì sotto Quirinio durante il suo mandato di legato di Siria–Cilicia e che fece un censimento per conto di Quirinio nella città siriana di Apamea. Il *censimento di Luca 2:1–2, tuttavia, deve essere di almeno nove anni prima.

L'indicazione in Luca 2:2 su questo censimento è stata perlopiù interpretata in due modi: "Questa fu la prima registrazione del suo genere; avvenne quando Quirinio era governatore della Siria", oppure "Questa fu la prima registrazione condotta mentre Quirinio era governatore di Siria". La possibilità che Quirinio possa essere stato governatore di Siria in una occasione precedente (*cronologia del NT) ha trovato conferma agli occhi di un certo numero di studiosi (in particolare W.M. Ramsay) a partire dalla testimonianza del *Lapis Tiburtinus* (*CIL*, 14.3613). Questa iscrizione, che riporta la carriera di un eminente ufficiale romano, è purtroppo danneggiata, per cui manca il nome dell'ufficiale, ma dai dettagli leggibili questi potrebbe benissimo essere Quirinio. Contiene infatti un'affermazione secondo la quale quando egli divenne legato imperiale di Siria assunse quella carica "per la seconda volta" (lat. *iterum*). La domanda è: divenne legato imperiale di Siria per la seconda volta, oppure ricevette semplicemente una legazione imperiale per la seconda volta, avendo governato un'altra provincia con quella carica in una precedente occasione?

La formulazione è ambigua. Ramsay riteneva che egli fosse stato nominato legato aggiunto di Siria fra il 10 e il 7 a.C., per condurre la guerra contro gli omanadensi, mentre l'amministrazione civile della provincia era nelle mani di altri governatori, fra cui Senzio Saturnino (8–6 a.C.), sotto il quale, secondo Tertulliano (*Adv. Marc.* 4.19), si tenne il censimento di Luca 2:1–2. Una solida argomentazione, tuttavia, è stata proposta (in particolare da R. Syme) a sostegno dell'opinione che la precedente legazione di Quirinio non fosse sulla Siria ma sulla Galazia, dove gli omanadensi gli avrebbero creato delle difficoltà. È stato suggerito che "Saturnino", come pare abbia letto Tertulliano nella sua copia di Luca 2:2, corrispondesse al testo originale, piuttosto che "Quirinio" (così B.S. Easton, *The Gospel according to St Luke*, 1926, p. 20; J.W. Jack, "The Census of Quirinius", *ExpT* 40, 1928–9, pp. 496ss.); un'altra possibilità è che il versetto debba essere tradotto: "Questo censimento era precedente a quello fatto quando Quirinio era governatore di Siria" (così M.J. Lagrange, *RB* n.s. 8, 1911, pp. 60ss.; F.M. Heichelheim, *An Economic History of Ancient Rome*, a cura di T. Frank, 4, 1938, pp. 160ss.; N. Turner, *Grammatical Insights into the NT*, 1965, pp. 23–24).

Bibliografia. W.M. Ramsay, *Was Christ Born in Bethlehem?*, 1905; L.R. Taylor, "Quirinius and

the Census of Judaea", *American Journal of Philology* 54, 1933, pp. 120ss.; R. Syme, "Galatia and Pamphylia under Augustus", *Klio* 27, 1934, pp. 122ss.; e altra letteratura elencata in *TCERK*, l, 1955, p. 222 (*s.v.* "Census"), **in it.** J.A.T. Robinson, *Possiamo fidarci del Nuovo Testamento?*, Torino, 1980; M. Raoss, *I censimenti di P. Sulpicio Quirinio in Siria e in Giudea al tempo di Cristo*, Roma, 1985 (F.F Bruce).

*Cronologia del NT

QUMRAN

Nome di uno uadi vicino alla costa nord–occidentale del Mar Morto, ma applicato anche alle rovine sulla sua sponda settentrionale nonché alle grotte presenti nelle alture circostanti.

R. de Vaux scavò le rovine nel 1951 e nel 1953–1956 nella speranza di fare luce sull'origine di alcuni rotoli che erano stati di recente rinvenuti in una grotta delle vicinanze. Durante il periodo degli scavi furono scoperte dieci ulteriori grotte contenenti rotoli. Resti di ceramiche e la vicinanza delle grotte all'insediamento indicano che i *Rotoli del Mar Morto appartenevano al gruppo (probabilmente *esseni) che abitò nel sito dalla tarda metà del II sec. a.C. al 68 d.C.

De Vaux propose che in un certo momento della tarda metà del II sec. a.C. (Periodo 1*a*), una piccola comunità di esseni avesse rioccupato una piccola fortezza israelita risalente all'VIII sec. a.C. Vaste attività edilizie nel periodo successivo (1*b*), a partire dal regno di Alessandro Ianneo (103–76 a.C.) o forse di Giovanni Ircano I (135–104 a.C.), attestano che la popolazione era fortemente cresciuta. Uno strato di cenere rivela una distruzione non anteriore al regno di Antigono Mattatia (40–37 a.C.; si veda *maccabei, **V**). De Vaux interpretò numerose crepe nelle cisterne e nei muri come testimonianze del terremoto del 31 a.C. che egli riteneva la causa dell'incendio. Sedimenti accumulati nel bacino di decantazione e anche al di fuori di esso rivelano un periodo di abbandono, che de Vaux credeva fosse durato quasi fin all'inizio della nuova era, data la scarsità di monete erodiane trovate fra le rovine. All'apparenza, lo stesso gruppo si ristabilì nel sito (periodo 2), come suggerisce la somiglianza fra i tipi di ceramica e i sotterramenti di ossa di animali sotto cocci in entrambi i periodi 1b e 2. La fine del periodo 2 è segnata da uno strato nero polveroso che ne attesta la distruzione. Punte di freccia romane e monete giudaiche del secondo e terzo anno della rivolta giudaica indicano che l'occupazione giudaica (essena) di Ḫirbet Qumran si concluse violentemente nel 68/69 d.C. (mancano monete risalenti al quarto anno della rivolta).

De Vaux suggerì che gli esseni vivessero nelle vicine grotte e/o in capanne temporanee e che gli edifici a Qumran fossero adibiti a pubbliche funzioni. Essi lavoravano e avevano coltivazioni nella pianura sovrastante i dirupi e ad 'Ain Fešḫa (Ḫirbet Fešḫa), centro agricolo e industriale a 3 km. verso sud. Basandosi sul ritrovamento di 1.200 tombe in un cimitero a est, egli stimò una popolazione di circa 200 persone. Era convinto che la maggior parte di loro fossero uomini celibi, in quanto gli scheletri delle donne e dei bambini sembravano confinati a due piccoli cimiteri "secondari", con una sola eccezione nel "cimitero principale", distinto per orientamento e genere.

Altre teorie, che considerano i resti di Qumran quelli di una fortezza asmonea, una villa o un punto di scambio commerciale, non si sono dimostrate maggiormente plausibili. Nondimeno, sono state sollevate diverse questioni di un certo peso su vari dettagli della ricostruzione di de Vaux. Tutte le date da lui assegnate possono essere messe in discussione, in particolare la data per l'inizio del periodo 1 e la relazione dello strato di distruzione con il terremoto del 31 a.C., il lungo abbandono e la distruzione romana nel 68 d.C. Dati più recenti indicano consistenti attività di commercio a Qumran, rendendo problematica l'interpretazione delle prove numismatiche e delle ceramiche. Non c'è giustificazione per distinguere un "cimitero principale" da "cimiteri secondari", e i resti di donne e bambini devono essere spiegati più adeguatamente. Malgrado questi problemi, le linee principali della teoria proposta sul sito hanno goduto del consenso della maggioranza degli studiosi. Si veda anche Rotoli del Mar Morto.

Bibliografia. M. Broshi, "The Archaeology of Qumran – a Reconsideration", a cura di D. Dimant e U. Rappaport, *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, 1992, pp. 103–115; A.D. Crown e L. Cansdale, "Qumran: Was It an Essene Settlement?", *BAR* 20, 1994, pp. 24–35, 73–78; P.R. Davies, *Qumran*, 1982; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, ed. riv., 1973; J.B. Humbert, "L'espace sacré à Qumran. Propositions pour l'archeologie", *RB* 101, 1994, pp. 161–214; J.B. Humbert e A. Chambon, a cura di, *Fouilles de Khirbet Qumran et de Ain Feschkha I*, 1994; J. Murphy–O'Connor, "Qumran, Khirbet", in *ABD* 5, 1992, pp. 590–594; M.O. Wise, *et al* a cura di, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, 1994; *NEAEHL*, pp. 1235–1241, **in it.** B. Chesa, a cura di, *Correnti culturali e movimenti religiosi del giu-*

daismo, Roma, 1987; E. Abecassis, *Qumran*, Milano, 1997; A. Schick, *Il fascino di Qumran*, Isola del Gran Sasso, 1998; L. Monti, *Una comunità alla fine della storia: messia e messianismo a Qumran*, Brescia, 2006; G. Ibba, *Qumran. Correnti del pensiero giudaico*, Roma, 2007. (D.K. Falk).

*Esseni; *Rotoli del Mar Morto

R

RAAB

(Ebr. *rāḥāḇ,* forse legato alla radice *rḥb*, "ampio"). Prostituta che viveva in una casa inserita nelle mura della città di Gerico, nel periodo della tarda Età del Ferro. Le due spie inviate da Giosuè soggiornarono da lei ed ella li nascose sotto steli di lino messi ad asciugare sulla terrazza. Raab deviò gli inseguitori mettendoli su una pista falsa, poi stabilì delle condizioni con i suoi ospiti. Sapeva che Gerico doveva cadere nelle mani dei servi di Yahweh e per questo motivo chiese protezione per sé e per la sua famiglia. Alla fine le spie fuggirono da una finestra col suo aiuto. Quando Gerico fu distrutta, questa famiglia fu risparmiata e Raab si unì agli israeliti (Gios. 2:6, 17, 22–25).

Nel NT l'autore della lettera agli Ebrei la include fra gli antichi esempi di fede (Ebr. 11:31) ed è ricordata anche come una che fu "giustificata per le opere quando accolse gli inviati" (Giac. 2:25). È quasi certamente da identificare con Raab, moglie di Salmon e madre di Boos (Boaz), antenato di Davide, presente nella genealogia del nostro Signore in Matteo 1:5.

Bibliografia. D.J. Wiseman, "Rahab of Jericho", *THB* 14, 1964, pp. 8ss. (M. Beeching)

*Giosuè, libro

RAAB/MOSTRO MARINO

(Ebr. *rahaḇ*, *lett.* "orgoglio", "arroganza"), mostro femminile del caos (*cfr.* il babilonese Tiamat), strettamente associato al *leviatano. Alla creazione il dominio delle forze del caos (principalmente del mare ribelle) è poeticamente descritto nei termini di Dio che colpisce Raab (*cfr.* Giob. 26: 12, Paol., e più generalmente Giob. 9:13; 38:8–11, dove il termine è tradotto con "superbia" e "orgoglio", NVR). Queste figure dell'AT sono solitamente trasferite dalla storia della creazione alla narrazione della redenzione di Israele dall'Egitto, allorché Dio mostrò ancora una volta il suo controllo sul mare e sulle altre forze che si opponevano alla sua volontà; nel Salmo 89:10 e in Isaia 51:9 è l'esodo a essere l'oggetto dei riferimenti all'abbattimento di Raab (*cfr.* Sal. 74:12–14, dove il senso è lo stesso, sebbene il termine non sia menzionato esplicitamente). In base a questo uso, il nome Raab viene a essere generalmente impiegato come sinonimo poetico di Egitto, come nel Salmo 87:4 "Menzionerò l'Egitto (*Rahabh*) e Babilonia fra quelli che mi conoscono" (*cfr.* Sal. 89: 10); infine, il drago (coccodrillo) associato al nome diventa una figura del faraone (*cfr.* Ez. 29: 3). (F.F.Bruce)

RAAMA

(Ebr. *ra'mâ, ra'mā*, "tremante"). "Figlio" di Cus (Gen. 10:7; I Cro. 1:9). La tribù di Raama non è stata identificata, ma iscrizioni scoperte a Seba suggeriscono un'ubicazione a nord di Marib nello Yemen. Insieme a Seba, Raama commerciava in spezie, pietre preziose e oro con Tiro (Ez. 27:22). (A.R. Millard)

RABBA

1. Città con villaggi annessi nella regione collinare di Giuda (Gios. 15:60), probabilmente la Rubutu delle lettere di Amarna e Tutmòsi III, che si trova nella regione di Ghezer. **2**. La capitale di Ammon, ora Amman, capitale della Giordania, 35 km. a est del fiume Giordano. Il suo nome completo compare in Deuteronomio 3:11; II Samuele 12:26; 17: 27; Geemia. 49:2; Ezechiele 21:20, come "Rabba degli ammoniti" (***rabbat*** b^e***nē ammôn***), ed è abbreviato in Rabba (***rabbâ***) in II Samuele 11:11; 12:27; Geremia 49:3, *ecc.* Evidentemente il nome significa "città principale" (La LXX ha *akra*, "cittadella", in Deut. 3:11). Vi si trovava il sarcofago di ferro di Og (Deut. 3:11, NVR "letto di ferro").

La potenza degli ammoniti crebbe contemporaneamente a quella degli israeliti, così che Davide ebbe un rivale in Canun, figlio di Naas. Dopo avere sconfitto gli alleati aramei di Canun e l'esercito ammonita, Davide e Ioab invasero Ammon; Ioab assediò Rabba, ma lasciò a Davide l'onore di prendere la cittadella. Gli abitanti furono condannati ai lavori forzati (II Sam. 10; 12:26–31; I Cro. 19:19). Dopo la morte di Salomone, Ammon riaffermò la propria indipendenza e procurò guai a Israele. I profeti profetizzarono contro Rabba come rappresentante del popolo di Ammon (Ger. 49:2–3; Ez. 21:20; 25:5; Am. 1:14).

Rabba, ricostruita e rinominata Filadelfia da

Tolomeo Filadelfo (285–246 a.C.), divenne una delle città della Decapoli e un importante centro commerciale.

Nelle vicinanze di Amman vi sono oggi notevoli rovine archeologiche. Nell'area dell'aeroporto è stato riportato alla luce un edificio del XIII sec. a.C. (tarda Età del Bronzo) usato come deposito per resti umani cremati, molti dei quali appartenenti a bambini, forse sacrificati a *Moloc. Nella stessa cittadella vi sono rovine estese delle città medievale, bizantina, romana ed ellenica, fra le quali sono state rinvenute sculture e iscrizioni dell'VIII e del VII sec. a.C. Sono pure state rilevate tracce di una fortificazione della tarda Età del Bronzo.

Bibliografia. G.L. Harding, *Antiquities of Jordan*, 1967, pp. 61–70; J.B. Hennessy, *PEQ* 98, 1966, pp. 155–162; C.M. Bennett, *Levant* 10, 1978, pp. 1–9; *NEAEHL*, pp. 1243–1252. (J.A. Thompson., A.R. Millard)

RABBI, RABBONI

L'ebr. *raḇ* significava "grande", e giunse a indicare una persona in una posizione rispettata; ***rabbi***, "il mio grande", era usato come formula reverenziale per rivolgersi a qualcuno. Alla fine del II sec. a.C. la parola ***raḇ*** era applicata a un insegnante, mentre ***rabbi*** era usata come formula di rispetto, "mio Maestro". Più tardi il suffisso perse il suo significato possessivo, e la parola "rabbi" divenne il titolo degli insegnanti autorizzati della Legge; nel giudaismo moderno è usata per coloro che sono ordinati per questo compito. Ai tempi del NT la parola non era ufficiale. Era sicuramente un titolo onorifico, applicato una volta a Giovanni Battista e dodici volte al nostro Signore. In Matteo 23: 7–8, in contrapposizione al compiacimento degli scribi che si fregiavano di essere chiamati "rabbi", Gesù disse ai discepoli di non farsi chiamare così, "perché uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli". La parola ebr. è traslitterata in gr. con ***rhabbi*** o ***rhabbei*** e nel brano citato, come pure in Giovanni 1:38 e 20:16, era equivalente al greco *didaskalos*.

"Rabboni" (*rhabbouni*) è un rafforzativo di "rabbi" usato per il nostro Signore in Marco 10: 51 e Giovanni 20:16.

Bibliografia. G.H. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902, pp. 331–340; H.L. Ellison, *NIDNTT* 3, pp. 115–116, **in it.** E. Lohse, *GLNT* 11:911–922; *DIB*, pp. 815–819. (F.F. Bruce)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Istruzione; *Maestro

RABSACHÈ

Titolo dell'ufficiale assiro che con *Tartan e *Rabsaris, fu inviato da Sennacherib, re d'Assiria, da Lachis per chiedere a Ezechia la resa di Gerusalemme (II Re 18:17, 19, 26–28, 37; 19:4–8; Is. 36: 2, 4, 11–13, 22; 37:4, 8). Fece da portavoce della delegazione, rivolgendosi agli abitanti in lingua giudaica. I rappresentanti di Ezechia gli chiesero di parlare in aramaico per evitare di svelare la sua missione. Egli rifiutò e, dopo il fallimento della stessa, ritornò a Lachis.

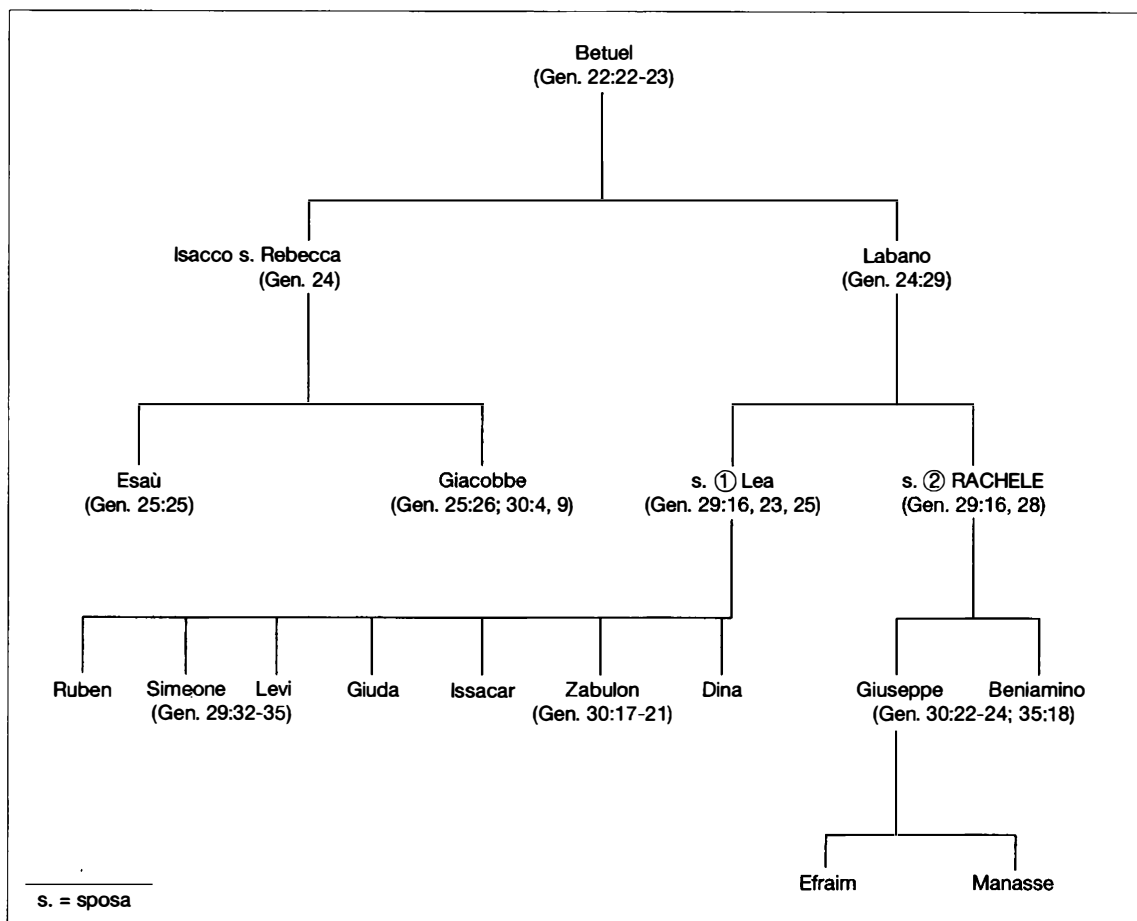
L'incarico (*raḇšāqē*) era considerato inferiore a quello del comandante dell'esercito (*Tartan), che segue nell'elenco. In passato si riteneva che l'assiro ***rab*** ("capo") ***šaqē*** indicasse il "capo coppiere" (ebr. ***mašqeh***), ma oggi si sa che è correlato a ***šaqû***, "essere in alto". L'assiro *raḇšāqē* è elencato fra gli alti funzionari che governavano le province (*cfr.* *Rabsaris). (D.J. Wiseman)

RABSARIS

Si tratta del titolo, "ufficiale capo", dei seguenti personaggi: **1**. Uno dei tre assiri mandati da Sennacherib per trattare con Ezechia a Gerusalemme (II Re 18:17; *cfr.* Is. 36:3, dove è omesso). **2**. Il babilonese Nebusazban che fece uscire Geremia dalla prigione e lo consegnò a Ghedalia (Ger. 39: 13). **3**.*Sarsechim, uno dei tre babilonesi che sedettero come giudici alla porta di Gerusalemme dopo la sua caduta nel 587 a.C. (Ger. 39:3).

L'ufficio di "capo degli eunuchi di corte" (bab. ***rab ša reši***) era ricoperto da un dignitario di palazzo di alto rango (*cfr.* Dan. 1:7). Il termine è frequente in testi assiri ed è attestato in un elenco aramaico proveniente da Ninive (*rbsrs*, B.M. 81–2–4, 147). A proposito di questo ufficiale si veda J.V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine Lists*, 1972, pp. 47–48. Un eponimo assiro, il cui titolo di ***šaknu*** della terra di Marqasi, è glossato in un contratto aramaico come ***rbsrs***, cioè ***rab ša rēši*** (*JAOS* 87, 1967, p. 523). (D.J. Wiseman)

RACHELE

(Ebr. *rāḥēl*, "pecora"; LXX *Rachēl*). Donna aramea, conosciuta principalmente come la seconda e preferita moglie di Giacobbe, che tra l'altro era suo cugino di primo grado. Figlia di Labano e madre dei due figli più giovani di Giacobbe, Giuseppe e Beniamino, Rachele era molto bella (Gen. 29: 17). Giacobbe si innamorò di lei probabilmente a prima vista e il suo affetto rimase immutato fino al giorno della sua morte. Tuttavia, ella si rese responsabile di comportamenti ambigui (Gen. 31:

Famiglia di Rachele.

19, 34–35) e le mancò la risoluta devozione a Dio che Giacobbe aveva imparato grazie alle sue esperienze a Betel e a Peniel. È probabile che non abbia abbandonato i suoi dèi pagani fino a poco prima di morire. Rachele fu la progenitrice di tre tribù: Beniamino, Efraim e Manasse; Rachele e sua sorella Lea furono onorate dalle successive generazioni come coloro "che fondarono la casa di Israele" (Rut 4:11).

a) *Matrimonio* (Gen. 29:6–30). Giacobbe era stato mandato da Isacco e Rebecca a cercare moglie fra i parenti di sua madre in Paddan–Aram (28:1–2; *famiglia). Incontrò Rachele nella regione di Caran mentre lei pascolava le greggi di suo padre, ed egli prontamente l'aiutò ad abbeverare gli animali facendo rotolare la pietra dalla bocca del pozzo. Labano lo accolse nella sua famiglia, dove visse per vent'anni. L'amore di Giacobbe per Rachele è uno degli esempi di amore umano che troviamo nella Bibbia (sette anni "gli parvero pochi giorni, a causa del suo amore per lei" 29: 20). In seguito all'inganno di Labano che diede a Giacobbe come prima moglie Lea, inganno realizzato presumibilmente in ragione della velatura della sposa, Giacobbe servì altri sette anni per Rachele, ma il suo amore non si attenuò.

Alcuni dettagli del matrimonio di Rachele trovano paralleli al di fuori dell'AT. L'offrire i propri servizi per una moglie in luogo di un pagamento è una prassi nota grazie a un documento del XV sec. a.C. proveniente da Nuzi (JEN 661), sebbene in quest'ultimo caso le circostanze risulterebbero molto diverse. Il dono da parte di Labano della serva Bila come parte della dote di Rachele era anch'esso un'usanza nota a Nuzi, e altri esempi sono noti grazie ad antichi testi babilonesi. Per contrasto, la consuetudine alla quale Labano fece appello, vale a dire sposare la figlia maggiore prima della minore è finora unica (probabilmente si trattava di una pratica aramea locale, oppure di una scusa inventata da Labano stesso). La congettura per la quale i matrimoni di Giacobbe con Lea e Rachele implicassero la sua adozione da parte di Labano sulla base di usanze presenti a Nuzi, può essere

spiegata meglio in altri modi (*adozione, *Nuzi).

b) *Figli* (29:31; 30:1–8, 14–15, 22–24). Nei primi anni di matrimonio Rachele era sterile e, spinta dall'invidia per la fertilità di Lea, diede a Giacobbe la propria serva Bila affinché partorisse figli al posto suo. L'infertilità era un problema ben noto nel Vicino Oriente antico e per questa ragione il marito aveva spesso una seconda moglie o una concubina. A volte, però, era la moglie a dare al marito la sua serva per proteggere la sua posizione, come nel caso di Rachele, Lea, Sara, e di altri esempi extra–biblici provenienti da *Alalakh, Nuzi; *Babilonia (Codice di Hammurabi) e da altre parti. La serva acquisiva uno status equivalente a quello di una seconda moglie (Bila è definita *'iššâ*, "moglie", 30:4; *cfr.* Nuzi ***ana aššūti***, "come una moglie", HSS 5.67), e i figli nati da questa unione potevano diventare eredi, se adottati o riconosciuti dal marito e dalla moglie. Il testo di Nuzi appena citato indica anche che la moglie poteva esercitare autorità su questi figli. Per questa ragione i due figli di Bila, Dan e Neftali, furono ritenuti propri da Rachele (*lett.* "per mezzo di lei avrò anch'io dei figli", 30:3), come è evidente anche dal fatto che ella impose loro il nome. Successivamente, Rachele partorì Giuseppe, il figlio prediletto di Giacobbe, anche se non è chiaro se le mandragole di Ruben, piante con presunte qualità afrodisiache, avessero avuto qualche effetto (30:14–15). La nascita del secondo figlio di Rachele, Beniamino, fu causa della sua morte (35:18–19).

c) *Ritorno nella terra promessa* (30:25–26; 31: 4–55). Spinto dall'ostilità dei fratelli di Rachele e da una rivelazione di Dio, Giacobbe decise di ritornare a casa subito dopo la nascita di Giuseppe. Rachele e Lea convennero prontamente, dal momento che Labano aveva sperperato il denaro messo da parte per la loro dote (31:15; una frase identica, ***kaspa akālu*** "consumare il denaro", è usata diverse volte a Nuzi in circostanze molto simili). Non avendo più alcuna eredità, le donne furono considerate dal padre come "straniere". Il furto da parte di Rachele degli idoli domestici di suo padre, o *terafim (*t*^e^*rāpîm*) è considerato molto spesso un tentativo di riconquistare un'eredità per sé e per Giacobbe, ma il fatto che gli idoli siano stati rubati esclude questa interpretazione. Rachele cercava forse protezione per il lungo viaggio o semplicemente voleva privare suo padre di cose a lui molto care. Giacobbe, tuttavia, che era all'oscuro dell'azione di sua moglie, considerò l'offesa meritevole di essere punita con la morte, anche se poi questa minaccia non fu mai messa in atto. Anche dopo questo episodio Rachele continuò a essere la moglie preferita di Giacobbe (33:2, 7), e i *t*^e^*rāpîm* furono probabilmente alcune di quelle immagini che, in seguito, furono tolte di mezzo perché la loro presenza era un ostacolo al culto di Dio (35:2–4). Durante lo stesso viaggio Labano e Giacobbe fecero un patto nel quale Giacobbe si impegnò a non maltrattare le mogli e a non sposarne altre. Entrambe le condizioni si ritrovano in contratti di matrimonio di periodi diversi nel Vicino Oriente antico.

d) *Morte* (35:16–20). Rachele morì fra Betel e Betlemme dando alla luce il suo secondo figlio, Beniamino. L'amore duraturo di Giacobbe per lei è testimoniato dalla pietra commemorativa (***maṣṣēḇâ***) che pose sulla sua tomba, la cui ubicazione era ancora conosciuta ai giorni di Saul, quando si pensava che fosse situata sul confine di Beniamino a *Selsa, I Sam. 10:2). Oggi questa località è sconosciuta, sebbene Geremia 31:15 (*cfr.* Matt. 2:18) indichi che potesse trovarsi vicino a Rama, 8 km. *ca.* a nord di Gerusalemme. In ogni caso, il ricordo di Rachele era conservato a Betlemme anche al tempo di Rut (Rut 4:11), probabilmente perché Betlemme si trovava vicino al luogo della sua sepoltura.

Bibliografia. M.J. Selman, *TynB* 27, 1976, pp. 114–136; J.Z. Abrams, *JBQ* 18, 1989–1990, pp. 213–221, **in it.** R. de Vaux, *I patriarchi ebrei e la storia*, Brescia, 1967; C. Meroz, *Donne della Bibbia: Sara, Agar, Rebecca, Rachele, Lia*, Assisi, 1991; C. Chalier, *Le Matriarche: Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Firenze, 2002. (M.J. Selman)

*Patriarchi

RAFFINATORE, RAFFINARE

La radice ebr. *ṣrp* esprime la fusione, la verifica e la raffinazione di metalli, in particolare di quelli preziosi come l'oro e l'argento. Questa medesima terminologia era usata anche per descrivere Dio che prova gli uomini e per descrivere la Parola di Dio. Un termine meno comune per "raffinare" o "purificare" era *zqq*. Nel mondo antico il metallo grezzo era abitualmente fuso più volte per rimuovere le impurità e per fare colate da cui ricavare arnesi, armi, immagini, *ecc.* Il metallo era riscaldato in crogioli di ceramica (Prov. 17:3; 27:21), in forni o in focolari e spesso erano usati mantici per produrre un flusso d'aria per alimentare il calore.

Il termine ebr. *ṣōrēp* per raffinatore, artigiano del metallo, è reso spesso con orefice. Nei giorni dei giudici la madre di Mica si fece fondere un'immagine d'argento (Giu. 17:4), mentre più tardi Isaia (40:19; 41:7; 46:6) e Geremia (10:8–9; 51: 17) descrivono vividamente l'inutile manifattura di idoli di metallo. Davide procurò oro e argento purissimi per il futuro tempio di Gerusalemme

(I Cro. 28:18; 29:4); sotto Neemia, diversi orefici parteciparono alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Nee. 3:8, 31–32).

È detto spesso che Dio, come un mastro raffinatore che cerca il metallo puro, prova (*ṣrp*) il cuore degli uomini, *cfr.* Giudici 7:4 (gli uomini di Gedeone); Salmi 17:3b; 26:2b; 66:10; 105: 19; Isaia 48:10; Geremia 9:7; Zaccaria 13:9; Malachia 3:2–3. Si vedano anche le vivide immagini della Parola di Dio in Salmo 12:6 e Proverbi 30: 5. Per quest'ultima, *cfr.* anche II Samuele 22:31 (= Sal. 18:30); Sal. 119:140. Il metallo puro era versato nello stampo dell'artigiano (*cfr.* Prov. 25:4). Dio cercava di purificare il suo popolo dal peccato così come si rimuovono le scorie e si distinguono i metalli fusi nella lega (Is. 1:25), ma a volte non è sufficiente, per questo fine, neppure un fuoco alimentato dai mantici (Ger. 6:29–30). Le prove sono talvolta usate per raffinare gli uomini, e i saggi affinano (purificano) se stessi (Dan. 11:35; 12:10). Una volta si fa riferimento anche al vino in questo senso (Is. 25:6).

Bibliografia. Per immagini egiziane di lavorazione del metallo, di stampi e di crogioli, si veda *ANEP*, p. 40, tav. 133–136; Singer, Holmyard e Hall, *A History of Technology*, 1, 1954, p. 578, tav. 383 (uso di mantici), tr. it. Torino, 1976. In generale, si veda *ibid.*, pp. 577–584; R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, pp. 70–73, 81–85; 8, 1964, pp. 133ss., 170ss., 239ss.; 9, 1964, pp. 67ss.; A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962, cap. 11. (K.A. Kitchen)

*Arti e mestieri

RAMA

Il nome ebr. *rāmâ*, dalla radice *rûm*, "essere alto", era usato per diversi luoghi, tutti situati ad altezze elevate. **1**. Rama di Beniamino, vicino a Betel, nel territorio di Gabaon e Beerot (Gios. 18:25), era un luogo di riposo sulla strada diretta a nord. Qui progettarono di fermarsi il levita e la sua concubina (Giu. 19:13); Debora, la profetessa, viveva a poca distanza (Giu. 4:5) e, mentre Asa di Giuda e Baasa di Israele erano in guerra, Baasa costruì qui una fortificazione che allorquando i siriani attaccarono Israele, fu distrutta da Asa; questi in seguito, con i materiali recuperati, costruì Gheba e Mispa (I Re 15:17, 21–22; II Cro. 16:1, 5–6). In questo stesso luogo Nebuzaradan riunì gli esiliati dopo la caduta di Gerusalemme e rilasciò Geremia (Ger. 40:1). La città fu occupata nuovamente dopo il ritorno da Babilonia (Esdr. 2:26; Nee. 11:33). Rama compare nei messaggi di alcuni profeti (Os. 5:8; Is. 10:29; Ger. 31:15), ed è probabilmente da identificare con er–Ramah, 8 km. a nord di Gerusalemme, o con Rāmat Rāhēl (Bet Cherem), vicino a quella che, secondo la tradizione, è la tomba di Rachele (Ger. 31:15; Matt. 2:18; Giuseppe Flavio, Ant. 8.303). **2**. Luogo di nascita e di residenza di Samuele, chiamata anche Ramataim–Sofim (I Sam. 1:1, 19; 2:11), da cui, ogni anno, il profeta partiva per fare il giro di tutti i luoghi in cui esercitava la funzione di giudice (7:17). Qui Saul lo incontrò per la prima volta (9:6, 10) e, sempre in questa località, gli anziani di Israele vennero a chiedere un re (8:4–5). Samuele vi fece ritorno dopo il suo scontro con Saul (15: 34–35). Davide trovò rifugio a Rama per poi fuggire a Nob (19:18; 20:1).

Quattro località sono oggi proposte per identificare Rama: Ramallat, 13 km. a nord di Gerusalemme; Beit Rama (Rentis), 19 km. a nord–ovest di Betel; er–Ramah, la Rama di Beniamino; ed En–Nebi Samwil. Sulla identificazione permangono tuttavia incertezze. La parola è usata anche per: **3**. una città sul confine di Ascer (Gios. 19:29); **4**. una città fortificata di Neftali (19:36); **5**. una città di Simeone (19:8; I Sam. 30:27); e **6**. come abbreviazione per Ramot di Galaad (*cfr.* II Re 8:28–29 e II Cro. 22:5–6). Si veda F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 427; D. Baly, *Geography of the Bible*, 2 ed., 1974. (J.A. Thompson)

RAMO

1. La traduzione rappresenta varie parole ebr. e gr. che significano germoglio, ramoscello, ramo, ramo di palma ecc. Si trova frequentemente in brani in cui si parla di Israele raffigurato come un albero, *p.e.* una vite (Sal. 80:11; Ez. 17:6; Na. 2:3; *cfr.* Giov. 15:1 e ss.) o un cedro (Ez. 17:23) o un olivo (Os. 14:6; *cfr.* Rom. 11:16–24). Rami di olivo, di palma, di mirto e di salice erano usati come parte della cerimonia nella festa dei Tabernacoli per fare delle *capanne (*sukkôṯ*) (Lev. 23:40; Nee. 8:15), e da portare in processione con grida di *Osanna (Sal. 118:27; Mishnah, *Sukkah* 4). *Cfr.* l'ingresso trionfale di Gesù in Gerusalemme (Matt. 21:8–9; Mar. 11:8–16; Giov. 12:13). **2**. Presenta un interesse particolare l'uso messianico della parola (ebr. *ṣemaḥ*) per indicare il rampollo della famiglia di Davide che avrebbe governato Israele in giustizia. Profetizzato esplicitamente in Geremia 23:5; 33:15, l'espressione ricorda Isaia 4:2 (*cfr.* Is. 11:1, ebr. *nēṣer*). Zaccaria 3:8 e 6:12 ci fanno capire che il titolo "germoglio" era un termine messianico noto, dopo l'esilio, e veniva usato avendo in sé l'idea del sacerdote–re. **3**. In Esodo 25:31–36; 37.17–22 la parola è usata per indicare il candelabro del tabernacolo, tra-

dizionalmente raffigurato con un tronco centrale e tre bracci per ogni lato. Può darsi che la parola ebr. *qāneh* "canna" sia stata capita male in questo punto, perché il candelabro a sette bracci non era noto prima del I secolo a.C.

Bibliografia. J.G. Baldwin, *S)emah* as a Technical Term in the Prophets", *VT* 14, 1964, pp. 93–97; R. North, "Zechariah's Seven–Spout Lampstand", *Biblica* 51, 1970, pp. 183–184, in it. *DIB*, pp. 1180–1181. (J.G. Baldwin)

RAMOT DI GALAAD

Città fortificata nel territorio di Gad, a est del Giordano, spesso citata nelle guerre di Israele contro la Siria. Era una delle *città di rifugio (Deut. 4:43; Gios. 20:8) e fu assegnata ai leviti discendenti di Merari (Gios. 21:38; I Cro. 6:80). È stata identificata con Mispa, Mispa di Galaad (Giu. 11:29) e Ramat–Mispè ("alture di Mispè", Gios. 13:26). Le località odierne proposte sono Ḥoṣ n'Ağlūm e Remtā, sebbene l'ipotesi di Nelson Glueck (*BASOR* 92, 1943) che si tratti di Tell Ramith ha molti vantaggi.

Era probabilmente la dimora di Iefte (Giu. 11:34). Ben–Gheber, uno dei dodici prefetti di Salomone, viveva qui (I Re 4:13). Secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 8.399), la città fu strappata da Omri a Ben–Adad I. Passò di mano svariate volte fra Israele e siriani. Anche dopo che Acab ebbe sconfitto questi ultimi (I Re 20) la città rimase nelle loro mani e il re di Israele si avvalse dell'aiuto di Giosafat di Giuda per riconquistarla (I Re 22:3–4), ma fu ferito in battaglia e morì (22:1–40; II Cro. 18). Suo figlio Ioram riprese la conquista ma fu ferito anche lui (II Re 8:28–29). Durante la sua assenza dal campo a Ramot di Galaad Ieu, il capitano dell'esercito, fu unto su iniziativa di Eliseo (II Re 9:1–2; II Cro. 22:7) e più tardi uccise tutta la discendenza reale, ma Giuseppe Flavio dice che la città fu conquistata prima che partì (*Ant.* 9.105).

Bibliografia. N. Glueck, "Ramoth Gilead", *BASOR* 92, 1943, pp. 10ss.; F.M. Abel, *Geographie de la Palestine*, 1933, pp. 430–431; H. Tadmor, "The Southern Border of Aram", *IEJ* 12, 1962, pp. 114–122; D. Baly, *Geography of the Bible*, 2 ed., 1974. (J.A. Thompson)

RAMSES

(Egiz. *Pr–R'mssw*, "Casa di Ramses"). Città dell'*Egitto menzionata insieme a *Pitom, dove gli ebrei furono angariati con pesanti carichi di lavoro (Es. 1:11; 12:37; Num. 33:3). Era la famosa residenza di Ramses II, situata sul Delta orientale del Nilo (1290–1224 a.C. *ca.*), dove i re della XVIII dinastia non avevano costruito nulla. In passato gli studiosi collocavano Ramses a Pelusio, quindi a Tanis (*Soan), in seguito agli scavi che Montet aveva effettuato nell'area. Ma tutti i lavori in pietra fatti fare da Ramses a Tanis sono stati realizzati con materiale riciclato proveniente da altrove. Resti di un palazzo, di una fabbrica di smalto e di case di prìncipi e alti ufficiali (con tracce di un tempio) a Qantir e nelle vicinanze, a 30 km. a sud di Tanis, indicano quasi certamente il vero sito di Ramses o Pi–Ramses. L'esodo ebbe inizio da Ramses (Es. 12:37) (*accampamento presso il mare). Secoli prima, Giacobbe si era stabilito nella zona (Gen. 47:11).

Bibliografia. A.H. Gardiner, *JEA* 5, 1918, pp. 127–138, 179–200, 242–271; P. Montet, *RB* 39, 1930, pp. 5–28; L. Habachi, *ASAE* 52, 1954, pp. 443–562; J. van Seters, *The Hyksos*, 1966, pp. 127–151; M. Bietak, *Tel el–Dab'a*, 2, 1975, specialmente pp. 179–221, tav. 44–45. (C.D.Wit., K .A.Kitchen)

*Esodo; *Faraone

RAVVEDIMENTO

Nell'AT due parole sono regolarmente tradotte con "ravvedersi" o con qualche forma equivalente: *nāḥam* ("essere dispiaciuto, cambiare idea") e *šûḇ* (nel senso di "tornare indietro, ritornare").

nāḥam, che ha come riferimento l'uomo, è raramente usato (Es. 13:17; Giob. 42:6; Ger. 8:6; 31:19), ma lo è regolarmente in riferimento a Dio, quando è spesso detto che Dio "si pente del male" che si era proposto o aveva già messo in atto. Questo linguaggio forte nasce dalla comprensione che aveva Israele dell'atteggiamento di Dio verso gli uomini, atteggiamento espresso nei termini di una relazione personale; questo linguaggio sicuramente non implicava volubilità o arbitrio da parte di Dio, ma indicava semplicemente che la *relazione* era soggetta a cambiamenti. In particolare, quando l'uomo per la sua ostinazione, si sottrae alla guida e alla cura divine, scopre che la conseguenza voluta da Dio per questa mancanza è un male ancor più grande (Gen. 6:6–7; I Sam. 15:11, 35; II Sam. 24:16; Ger. 18:10); ma colui che si pente, anche all'ultimo momento, colui che ritorna a Dio trova un Dio di misericordia e d'amore, non di giudizio (Ger. 18:8; 26:3, 13, 19; Gion. 3:9–10; l'importanza dell'intercessore disposto a stare davanti a Dio in favore del suo popolo è sottolineata in Es. 32:12–14 e Am.

7:3, 6). Per cui, anche se non è mai messa in dubbio la fermezza del giudizio di Dio contro il *peccato (Num. 23:19; I Sam. 15:29; Sal. 110:4; Ger. 4:28; Ez. 24:14; Zacc. 8:14), egli è mostrato spesso come un Dio misericordioso, fedele al suo popolo anche quando questo gli è infedele; un Dio, in altre parole, "che si pente del male" (Es. 32:14; Deut. 32:36; Giu. 2:18; I Cro. 21:15; Sal. 106:45; 135:14; Ger. 42:10; Gioe. 2:13–14.; Gion. 4:2).

La chiamata rivolta all'uomo a ravvedersi consiste nell'appello al suo ritorno (*šûḇ*), in quanto creatura, alla dipendenza da Dio, anche in funzione del patto. Chiamate di questo genere sono particolarmente frequenti nei profeti prima dell'esilio. Amos 4:6–11 chiarisce che il male che Dio ha in mente come conseguenza del peccato di Israele non nasce da vendetta e non è fine a se stesso ma, piuttosto, ha lo scopo di condurre Israele al ravvedimento. Chi commette il male si trova a sperimentare un altro male voluto da Dio, ma chi si ravvede del proprio male trova un Dio che si pente del *suo giudizio*. Uno dei più eloquenti appelli al ravvedimento si trova in Osea 6:1–3 e 14:1–2: in esso si alternano la speranza e la disperazione (3:5; 5:4; 7:10), e il brano di 11:1–11 è particolarmente toccante. Ugualmente intense sono le speranze di Isaia espresse nel nome di suo figlio, Sear–Iasub ("un residuo tornerà", 7:3; si veda anche 10:21–22; 30:15; *cfr.* 19:22), e le suppliche di Geremia (3:1–4:4; 8:4–7; 14:1–22; 15:15–21). Tanto nelle parole di Isaia quanto in quelle di Geremia gli accenti di speranza e di esortazione sono mescolati a presentimenti negativi e a disperazione (Is. 6:10; 9:13; Ger. 13:23).

Altre espressioni forti si trovano in Deuteronomio 30:1–10; I Re 8:33–40, 46–53; II Cronache 7:14; Isaia 55:6–7; Ezechiele 18:21–24, 30–32; 33:11–16; e Gioele 2:12–14. Si veda anche, in particolare, I Samuele 7:3; II Re 17:13; II Cronache 15:4; 30:6–9; Neemia 1:9; Salmi 78:34; Ezechiele 14:6; Daniele 9:3; Zaccaria 1:3–4; e Malachia 3:7. L'esempio classico di ravvedimento nazionale fu quello guidato da Giosia (II Re 22–23; II Cro. 34–35).

Nel NT le parole tradotte con "ravvedersi" sono ***metanoeō*** e ***metamelomai***. Nel gr. esse significano solitamente "cambiare idea", e "rimpiangere, provare rimorso" (contro la veduta precedente). Questa punta di rimorso è presente nella parabola del pubblicano (Luca 18:13), probabilmente in Matteo 21:29, 32; 27:3 e Luca 17:4 ("Mi pento"), e in modo esplicito in II Corinzi 7:8–10. L'uso neotestamentario è tuttavia molto influenzato dal concetto veterotestamentario di *šûḇ*; cioè, il ravvedimento non è solo un provare dispiacere o un cambiamento della propria opinione, ma una vera e propria inversione, un completo cambiamento della motivazione basilare e della direzione della propria vita. Per questo la migliore traduzione per *metanoeō* è spesso "convertirsi", ossia "fare inversione". Essa aiuta anche a spiegare il perché Giovanni il battista esigesse il *battesimo come espressione esteriore di questo ravvedimento non soltanto da "peccatori" incalliti, ma anche da giudei che all'apparenza erano "giusti": il battesimo qui era un atto di cambiamento decisivo nei confronti del vecchio stile di vita per orientarsi verso la misericordia di colui che viene (Matt. 3:2, 11; Mar. 1:4; Luca 3:3, 8; Atti 13:24; 19:4).

Nei Vangeli di Marco (1:15; *cfr.* 6:12) e Matteo (4:17; 11:20–21; 12:41), è dato poco rilievo alla chiamata al ravvedimento da parte di Gesù ma essa è rilevata da Luca (5:32; 10:13; 11:32; 13:3, 5; 15:7, 10; 16:30; 17:3–4; *cfr.* 24:47). In tutti e tre questi Vangeli, comunque, altri episodi e discorsi esprimono molto chiaramente il tipo di ravvedimento richiesto da tutto il ministero di Gesù. La sua radicalità, come inversione completa e come ritorno, è evidenziata nella parabola del figlio prodigo (Luca 15:11–24). Il suo carattere incondizionato emerge dalla parabola del fariseo e del pubblicano: ravvedimento è riconoscere di non avere alcun diritto nei confronti di Dio e sottomettersi senza scuse o tentativi di giustificazione alla sua misericordia (18:13). Il capovolgimento dei precedenti valori e il cambiamento nello stile di vita sono posti in rilievo dall'incontro con il giovane ricco (Mar. 10:17–22) e con Zaccheo (Luca 19:8). Soprattutto, Matteo 18:3 afferma chiaramente che convertirsi equivale a divenire come bambini, riconoscere la propria immaturità davanti al Signore, la propria incapacità di vivere lontani da Lui e accettare la propria totale dipendenza da Dio.

L'appello al ravvedimento (e la promessa di perdono) ricorre con regolarità nel resoconto lucano della predicazione della prima chiesa (Atti 2:38; 3:19; 8:22; 17:30; 20:21; 26:20), dove ***metanoeō*** è integrato da ***epistrephō*** ("fare inversione, ritornare": Atti 3:19; 9:35; 11:21; 14:15; 15:19; 26:18, 20; 28:27), dove ***metanoeō*** significa più un voltarsi (dal peccato) mentre ***epistrephō*** un volgersi verso Dio (si veda in particolare Atti 3:19; 26:20), sebbene ciascun termine, in sé, possa comprendere entrambi i significati (come in Atti 11:18; I Tess. 1:9).

È chiaro da Atti 5:31 e 11:18 che non c'era alcuna difficoltà nel descrivere il ravvedimento sia come dono di Dio sia come responsabilità dell'uomo. Nello stesso tempo è citato diverse volte Isaia 6:9–10 come spiegazione del fatto che l'uomo non si converte (Matt. 13:14–15; Mar. 4:12; Giov. 12:40; Atti 28:26–27).

Mentre l'autore della Lettera agli Ebrei parla dell'importanza del ravvedimento iniziale (6:1), sembra negare la possibilità di un secondo ravvedimento (6:4–6; 12:17), altri brani insistono nel sostenere che i *cristiani* possano e debbano ravvedersi (II Cor. 7:9–10; 12:21; Giac. 5:19–20; I Giov. 1:5–2:2; Apoc. 2:5, 16, 21–22; 3:3, 19).

Nel NT vi sono pochi altri riferimenti al ravvedimento (Rom. 2:4; II Tim. 2:25; II Pie. 3:9; Apoc. 9:20–21; 16:9, 11). Non dovremmo pensare che il ravvedimento e il *perdono fossero sempre menzionati nella prima predicazione; Paolo in particolare nomina raramente sia l'uno che l'altro (ma si veda Atti 20:21, *ndr*). I concetti non compaiono nel Vangelo e nelle lettere di Giovanni (ma si veda 1 Giov. 1:7-10, 2:12, *ndr*); questi due apostoli sottolineano fortemente che la vita cristiana inizia da un impegno di fede positivo.

Bibliografia. G. Bertram, *GL* 12:1364–1382; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 1960, pp. 82–84, tr. it. Torino, 1977; J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1: *The Proclamation of Jesus*, 1971, pp. 152–158, tr. it. Brescia, 1972; A. Richarson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, pp. 31–34, **in it.** O. Michel, *GLNT* 7:167–178, E. Würthein e J. Behm, 7:1106–1195; F. Laubach, J. Goetzmann, *DCBNT*, pp. 360–369; *VB*, *s.v.* "Pentimento" pp. 358–360; T. Watson, *La dottrina del ravvedimento*, Roma, 1997. (J.D.G. Dunn)

*Conversione; *Fede; *Ravvedimento

RE (MONARCHIA)

(Ebr. *meleḵ*; gr. *basileus*.) Entrambi sono termini di origine ignota; il primo, comune a tutte le lingue semitiche, è probabilmente collegato a una radice araba con il significato di "possesso" o a un termine assiro e aramaico con il significato di "consiglio". Quest'ultimo è forse subentrato a un linguaggio egeo precedente.

La carica era comune in Oriente, dato che lo schema generale sembra essere stato quello di un sovrano che dominava una regione ben delineata, spesso esercitando il potere da una città (Gen. 14: 1–2; 20:1–2). La sua autorità sembra essere stata ereditaria (ma *cfr.*Genesi 36:31–33), ed essere discesa dal re divino o dio della terra (si veda J.A. Soggin *Protestantesimo* 17 (1962): 85–89), di cui spesso si parlava come antenato o padre del re regnante (*p.e.* Ras–Shamra: *Legend of King Keret*). In Egitto la tendenza era che il re o il faraone fosse considerato identico al dio; in Assiria, invece, che rappresentasse il dio.

Nel greco classico *basileus* indica il sovrano legittimo ereditario, che guida la vita del popolo sia con giustizia sia con ingiustizia, ma contrapposto al tiranno o usurpatore. Il potere del re è fatto risalire a Zeus. Successivamente, con Platone, troviamo uno sviluppo concettuale che porta all'idea del re come "benefattore" la cui volontà è legge, e al concetto del "re divino" che si vede in Alessandro e nei Cesari.

I. Antiche concezioni in Israele

Nella storia d'Israele le tribù nomadi primitive erano governate dal patriarca del clan. Durante l'esodo dall'Egitto il governo fu esercitato prima da Mosè, poi da Giosuè in una teocrazia di fatto, con il capo non ereditario chiamato da Dio e riconosciuto dal popolo (Es. 4:29–31), talvolta con qualche riserva (Num 16:3). Quando Israele si stabilì per la prima volta in Canaan, le tribù erano governate prevalentemente dagli anziani del villaggio (Giu. 11:5) che chiamavano qualcuno perché guidasse le milizie contro il nemico. Iefte (Giu. 11:9) chiese di essere fatto "capo" se avesse preso il comando, ma suo figlio non gli succedette. Gedeone, a cui fu chiesto di regnare (*mālaḵ*) su Israele (8:22), rifiutò, ma suo figlio Abimelec si impadronì di un regno temporaneo e locale dopo la morte del padre (9:1–22). Il libro dei Giudici termina con una nota di anarchia sociale (capp. 19—21) attribuita alla mancanza di un re (19:1; 21:25).

II. A partire da Eli e Samuele

Quello che seguì fu un periodo di progresso sotto la guida giudiziario–religiosa di Eli e di Samuele. Eli era il capo sacerdote al santuario centrale di Silo (I Sam. 1:3; 4:13); Samuele era un capo non per diritto ereditario ma alla maniera di Mosè e di Giosuè ,il quale, dopo la distruzione di Silo, esercitava il giudizio in Israele in diversi luoghi che visitava periodicamente (7:15–17). Alla fine, Samuele divenne colui che stabilì il re sopra Israele, anche se su insistenza del popolo (I Sam. 8:4–5). Questa scelta fu considerata una forma di apostasia dalla teocrazia (v. 7). La richiesta fu probabilmente fatta soprattutto a causa della continua minaccia dei filistei, che rendeva necessario un esercito stabile (v. 20). Il successo di Saul come capo militare fu la qualità che lo legittimò come primo re d'Israele. Sotto il suo regno, tuttavia, Samuele mantenne la guida religiosa finché visse (I Sam. 13:9–14). Saul non stabilì mai del tutto né la sua posizione né la sua dinastia.

III. Sviluppo sotto Davide

Davide ebbe notevole successo e in seguito sarebbe stato sempre considerato il re ideale. Egli sta-

bilì una dinastia che durò per più di 400 anni, fino alla disgregazione nel 587 a.C. La continuità della dinastia davidica evidentemente si basava soprattutto su quello che sarebbe stato definito il patto davidico (Sal. 132:11–12). La capitale, ubicata centralmente rispetto a quelli che in seguito divennero il regno del nord e il regno del sud, era Gerusalemme (II Sam. 5:5–7). Dal momento che Davide sembra aver assunto il comando nel culto (II Sam. 6:13–19; *cfr.* anche I Re 8:5), è possibile che abbia assunto parzialmente il ruolo di sacerdote–re come accadeva per i re gebusei, il cui sacerdozio, a quanto pare, risaliva al tempo di Abraamo (Gen. 14:17–20; Sal. 110)

Il patto davidico può essere stato un prolungamento del patto mosaico, soprattutto se ha ragione G.E. Mendenhall nel suggerire che la forma di quest'ultimo era simile ai modelli di patti e alleanze degli ittiti. In tali accordi, una potenza superiore lasciava in carica la dinastia del suo vassallo se il re vassallo gli si imparentava, ma in caso contrario era sempre personalmente responsabile della nomina di un successore. Il riferimento al re come il figlio di Dio (Sal. 2:6–7) e la promessa di mantenere la dinastia secondo il patto (I Re 9:4–5) rende il suggerimento credibile.

Il compito principale del re era quello di mantenere la giustizia (Is. 11:1–4; Ger. 33:15), fatto attestato dal possesso della testimonianze e della *tôrâ* (Deut. 17:18–20; I Sam. 10:25; I Re 9:4–7; II Re 11:12). Aveva il dovere non solo di fungere da giudice (I Re 3:28), ma anche di preservare la giustizia e proclamare la legge (II Re 23:2; *cfr.* II Cro. 17:7–9; *cfr.* anche Giu.17:6).

Molti re tuttavia erano malvagi e fomentavano l'ingiustizia e la malvagità, non solo nel regno scismatico del nord, ma anche in quello del sud (I Re 14:16; II Re 21:16). La riforma di Giosia (II Re 22—23) potrebbe essere stata un tentativo di ravvivare i precetti mosaici in relazione al patto davidico, ma fu soprattutto il movimento profetico a controllare la ribellione dei re (II Sam. 12; I Re 18: 17–18; Ger. 26). (*profezia; si veda anche il punto **IV**. di quest'articolo).

Si noterà che parecchi dei cosiddetti brani messianici citati sopra sono stati usati con riferimento alla dinastia di Davide (Salmi 2; 110; 132; Is. 11:1–4; Ger. 33:15), ed è parere di molti studiosi contemporanei che questa sia la loro applicazione principale, essendo quelli citati probabilmente salmi di incoronazione usati nel tempio di Gerusalemme. L'incapacità dei re di vivere secondo l'ideale, tuttavia, portò a trasporre sempre più nel futuro la speranza di un sovrano giusto. Con la caduta del regno del sud, e più tardi con il fallimento del principe davidico Zorobabele (I Cro. 3:19; Agg. 2:23; Matt. 1:12) di ristabilire la dinastia sul trono dello stato post–esilico, l'aspettativa si concretizzò in quella che è tecnicamente conosciuta come la speranza messianica, sebbene molti studiosi pensino che essa sia iniziata prima (*Messia).

IV. I ministri del re

Va notato che, per quanto sappiamo, i profeti non erano nominati dal re, come invece lo erano i sacerdoti (I Re 2:27). Entrambi avevano un ruolo nell'insediamento di un re (1:34), ma qualche volta il profeta prendeva l'iniziativa maggiore, particolarmente quando si trattava di un cambiamento di dinastia, come avvenne con la nomina di Ieu nel regno del nord (I Re 19:16). I servitori del re includevano il capo dell'esercito (II Sam. 19:13), il segretario (II Sam. 8:17; II Re 12:10), il cancelliere e diversi altri (I Re: 4:1–6). Il cancelliere (*mazkîr*, *lett.* uno che induce a ricordare) era forse impegnato nel registrare la cronistoria degli eventi del regno (*cfr.* II Re 21:25), oppure il titolo potrebbe indicare la posizione consultiva ed esecutiva di un primo ministro o di un gran visir. Un'altra possibilità è che si trattasse di una funzione orale parallela all'egiziano *whm.w*, "annunciatore di corte" o "messaggero del re".

V. Sviluppi successivi

Fra il 104 e il 37 a.C. qualcuno dei Sommi sacerdoti della famiglia dei Maccabei assunse il titolo di re e alcuni furono considerati l'adempimento della speranza messianica, ma il NT insegna che questa speranza si è adempiuta solo in Gesù Cristo (Matt. 1:1–17; 21:5; *cfr.* 9:9 e la procedura dell'incoronazione nel caso di Salomone, I Re 1:33 e Giov. 1:49). Il messaggio di Gesù iniziò con l'annuncio "il regno di Dio è vicino" (Mar. 1:15), ed egli annunciò ai farisei che il regno era in mezzo a loro (Luca 17:21). Gesù mise in evidenza che il suo non era un regno di questo mondo (Giov. 18: 36) e quindi non era sullo stesso piano di quello del governatore romano Pilato, o di Erode, il re idumeo della Giudea e vassallo di Roma (*cfr.* Matt. 2:16).

Sebbene il termine tradotto "regno" (*basileia*) sia usato nel senso di reame o dominio (Matt. 12: 25), il suo significato preponderante è "sovranità", o "dominio regale". La sovranità di Dio è assoluta, ma non è riconosciuta dall'uomo peccatore, che quindi merita la distruzione. Il "vangelo del regno di Dio" significa che agli uomini è data la possibilità di ricevere il regno per mezzo del ravvedimento e della fede (Mar. 1:15). Questo è reso possibile da Cristo il re Messia davanti al quale ogni ginocchio deve piegarsi, o in lealtà op-

pure forzatamente per essere giudicato (Rom. 14: 10–11: Fil. 2:9–11).

Il governo dei re terreni è limitato, ma Cristo esige la fedeltà totale (Matt. 6:33); i suoi sudditi sono liberati dalla potenza delle tenebre (Col. 1: 13) e in questo modo sono resi liberi di vivere nella giustizia (Rom. 14:17). Il regno di Cristo è un regno eterno (II Pie. 1:11), che tuttavia deve essere compiuto (Luca 22:16; I Cor. 15:24–28) (*Regno di Dio).

Bibliografia. S. Mowinckel, *He that Cometh*, 1956; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; K.L. Schmidt *et al.*, *TDNT* 1:564–593; B. Klappert, *NIDNTT* 2:372–390; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, tr. it. Torino, 1964; J. Bright, *A History of Israel*, 1972, tr. it. Roma, 2002; G.W. Ahlstrom, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, 1982, in it. *GLAT*, 5, coll. 97–132; *DTAT*, 1, coll. 782ss.; *GLNT*, 2: 133–212; *DIB*, pp. 1185–1188; L. Sembrano, *La regalità di Dio: metafora ebraica e contesto culturale del Vicino Oriente Antico*, Bologna, 1997. (B.O. Banwell)

*Davide; *Giuda; *Israele

RE, LIBRI

È l'ultima parte della narrazione che inizia nel libro della Genesi e si concentra sulla storia d'Israele dalle sue origini in Egitto fino alla fine della sua indipendenza politica a opera dei babilonesi. La divisione del libro dei Re da quelli di Samuele è una divisione artificiale, come lo è l'ulteriore divisione in due dello stesso libro dei Re, che fu introdotta dalla versione dei Settanta.

I. Schema dei contenuti

I libri dei Re sono un resoconto della monarchia israelita scritto dal punto di visto teologico, tracciando la storia dal suo apice nella monarchia unita al suo punto più basso nella deportazione.

a) Il regno di Salomone (I Re 1—11): la sua ascesa (1—2), i suoi successi (3—10), i suoi fallimenti (11).

b) Il regno diviso (I Re 12—II Re 17); Giuda sotto Roboamo, mentre la maggioranza delle tribù, nel nord sotto Geroboamo, mantengono il nome di Israele. Dal principio Israele subisce una considerevole influenza pagana e assiste a parecchi e sanguinosi rovesci interni prima di essere definitivamente deportato. Il regno di Giuda è meno sopraffatto dal paganesimo ma viene preservato solo per la fedeltà di Yahweh alla promessa fatta a Davide. I profeti Elia ed Eliseo sono molto presenti, specialmente nella storia d'Israele.

c) Il regno di Giuda (II Re 18:1—25:26): malgrado le riforme di Ezechia e di Giosia, la politica paganizzante di Manasse alla fine è causa della caduta anche di Giuda. Ma nella conclusione dei libri c'è una nota di speranza (25:27–30).

II. Origine

L'ultimo evento a cui i libri dei Re fanno riferimento è la liberazione del re Ioiachin dalla prigione in Babilonia nel 561 (II Re 25:27) ed evidentemente i libri nella loro forma definitiva devono essere successivi a questa data. Altrove possono trovarsi tracce di situazioni addirittura posteriori: in particolare la data della costruzione del tempio (I Re 6:1) potrebbe rispecchiare uno schema cronologico che colloca questo evento al punto centrale fra l'esodo e la ricostruzione del tempio, dopo l'esilio.

La composizione originale dell'opera deve tuttavia essere anteriore. Essa potrebbe risalire ai primi anni dell'esilio (P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, *OTL*, 1968, cap. 5) oppure a dopo la liberazione di Ioiachin nel 561 (R.K. Harrison *IOT*, 1970, pp. 730–731, che segue M. Noth). Un'altra ipotesi fa risalire la "prima edizione" dei libri dei Re al regno di Giosia (J. Gray, *I and II Kings*, 2 ed., *OTL*, 1970). Tuttavia, mentre molto del materiale che si trova in questi libri risale a molto prima dell'esilio, e parte di esso rispecchia la prospettiva precedente alla deportazione, le prove per una reale "prima edizione" durante il regno di Giosia, o per una precedente versione della storia che segue lo schema del contenuto del libro di Deuteronomio, sono scarse.

Qualsiasi ricerca effettuata sui libri prima o dopo l'esilio deve essere stata fatta nella terra d'Israele. Durante l'esilio il lavoro potrebbe essere stato svolto in Babilonia o nel territorio di Giuda (le ragioni per ciascuna delle località sono analizzate da Ackroyd e da E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, 1970, pp. 65–68, 117–122).

Non conosciamo il nome dell'autore o degli autori dei libri dei Re, benché il gruppo che era responsabile dell'opera venga spesso descritto come "deuteronomisti". Questa descrizione rispecchia l'idea che i Re non sono solo l'ultima parte della storia cominciata nella Genesi, ma più precisamente l'ultima parte della "storia del Deuteronomio" che comincia con il libro omonimo. Sulla base di questa ipotesi, la storia che va da Giosuè ai Re, conosciuta nella Bibbia ebraica come i "Profeti anteriori", è stata scritta o redatta come un tut-

950	900	850	800	750	700	650	600	550
ISRAELE								
931/930-910/9 **Geroboamo I** 910/9-909/8 **Nadab**								
Sovrapposizione 885/84-880	909/8-886/85 **Baasa** 886/85-885/84 **Ela** 885/84 **Zimri** 885/84 - 880 **Tibni** 880-874/73 **Omri** 874/873-853 **Acab** 853-852 **Acazia** 852-841 **Ioram**							
		841-814/13 **Ieu**						
Sovrapposizione 793/92-782/81			814/13-798 **Ioacaz** 798-782/81 **Ioas** 782/81-753 **Geroboamo II** 753-752 **Zaccaria** 752 **Sallum**					
				752-742/41 **Menachem** 742/41-740/39 **Pecachia**				
Sovrapposizione 752-740/39					740/39-732/31 **Peca** 732/31-723/22 **Osea**			

Tavola cronologica dei re di Israele (le date sono a.C.).

t'uno per mostrare il modo in cui i principi esplicitati nel Deuteronomio si esplicarono nella storia d'Israele, dalla conquista, passando per l'epoca dei giudici e della monarchia unita, fino alla deportazione. L'idea di solito presuppone la convinzione che il Deuteronomio stesso sia stato scritto nel tardo periodo antecedente l'esilio, benché questo non sia necessario. Si deve tuttavia osservare che i punti centrali del Deuteronomio non coincidono affatto con ciò che viene enfatizzato nei Re. Da una parte, le preoccupazioni umanitarie, sociali e morali del Deuteronomio non si rispecchiano nei libri dei Re. Piuttosto, mentre il libro di Deuteronomio mette l'accento sul santuario centrale (pur non facendo riferimento esplicito a Gerusalemme) e fa riferimento alla monarchia (pur senza attribuirle il significato teologico che essa riceve in Giuda), questi due argomenti non rivestono la stessa importanza che hanno nei libri dei Re.

III. Caratteristiche letterarie

La struttura formale dei libri dei Re si presenta come una trattazione della storia regno per regno. Nel periodo della monarchia divisa, i racconti relativi ai re del nord si intrecciano con quelli relativi a quelli del sud per mantenere un ordine più o meno cronologico. Ciascun re è descritto sommariamente e valutato secondo un schema abbastanza fisso, particolarmente evidente nei brevi resoconti del regno di Giosafat (I Re 22:41–50) o di Amon (II Re 21:19–26). In generale, però, questa descrizione e questa valutazione sommarie sono la cornice entro la quale è inserito altro materiale, facendo sì che gli elementi di apertura e di chiusura dello schema possono essere separati da diversi capitoli (si veda, *p.e.*, il racconto del regno di Ezechia, II Re 18—20). I resoconti di Salomone, Roboamo, Acab, Ieoram, Ieu e Ioas comprendono importante materiale narrativo riferito a que-

stioni regali e politiche. Altre narrazioni si concentrano sui profeti, soprattutto su Elia, Eliseo e Isaia. A volte questi profeti sono coinvolti in questioni monarchiche e politiche (è significativo tuttavia che in II Re 5:7 il re israelita non venga nemmeno nominato: egli non è il vero centro di interesse). Altri racconti riguardano la vita personale e il ministero dei profeti (*p.e.* II Re 4). La più sistematica presentazione della prospettiva "deuteronomistica" nei libri dei Re si trova nell'esteso commento teologico che chiude la storia del regno del Nord (II Re 17).

Per quanto concerne il valore storico dei libri, ci sono diverse opinioni. Chiaramente non si tratta di un tentativo di scrivere una storia "obiettiva" o "critica" di tipo post–illuminista. Si tratta di storia con un messaggio, e gli eventi trattati sono scelti secondo la loro attinenza al messaggio. Non è quindi una storia politica, e alcuni periodi di grande significato politico (come il regno di Omri) sono quasi sorvolati perché di poca importanza relativamente al rapporto di Israele con Yahweh che interessava lo scrittore.

Dentro la cornice deuteronomistica, tuttavia, c'è anche del materiale di indubbio valore storico. Infatti, i riassunti delle singole narrazioni dei re indirizzano il lettore al "libro degli atti di Salomone" e agli annali dei re di Giuda e d'Israele per ulteriori informazioni sui diversi regni e sembra probabile che queste siano le fonti di molti fatti puramente storici contenuti nei libri dei Re (come il nome della madre di un certo re e i brevi riferimenti a eventi specifici). Complesse questioni di cronologia scaturiscono dalle date fornite su alcuni re (una soluzione viene data da E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 2 ed., 1965; *cfr.* *cronologia dell'Antico Testamento). Al di là di questi annali di palazzo, in generale si accetta che I Re 1—2 fosse in origine la conclusione di un resoconto del modo in cui Salomone arrivò al trono, che inizia in II Samuele 9. Quanto agli altri racconti inclusi nei libri, Gray (*p.e.*) accetta il valore storico fondamentale tanto del materiale più attinente agli eventi politici e militari quanto di quello attinente ai profeti, sebbene consideri le storie più personali di Elia ed Eliseo in I Re 17 e II Re 1—6 come folcloristiche, in parte per l'elemento miracoloso in esse contenuto. Ma la natura precisa delle fonti dell'autore, al di là degli annali reali ai quali esse si riferiscono, non ci è data di conoscere (*cfr.* Gray, pp. 14–35). Molto materiale archeologico importante risalente all'Età del Ferro in Israele e in Giuda è attinente ai libri dei Re (*archeologia).

Il metodo di composizione degli autori rende la loro opera un insieme letterario non omogeneo che tuttavia ci dà accesso alla documentazione contenuta nelle loro fonti. Questa documentazione è trasmessa in forma poco ordinata, ma dà comunque un certo grado di unità all'insieme mediante la cornice in cui questo materiale è collocato. A volte la documentazione originale, o la forma di una sezione di materiale, può essere analizzata con profitto per mezzo di un approccio critico letterario (*Semeia* 3, 1975; 8, 1977).

Il testo dei Re nel *TM* presenta relativamente pochi problemi. Ma le scoperte di Qumran (confrontate con i dati di Cronache e della LXX) sono importanti per lo studio delle tradizioni testuali che hanno preceduto il *TM* (*testi e versioni).

IV. Temi centrali

Abbiamo osservato che i libri dei Re cominciano con quello che è considerato l'apice della storia deuteronomica, la monarchia unita, a dimostrazione dell'importanza attribuita alla monarchia davidica e al tempio di Salomone. L'impegno di Yahweh con Davide (II Sam. 7:11–16) è spesso citato sia da direttamente da Dio sia dal narratore come il motivo della fedeltà di Dio verso Giuda e verso i successori di Davide (I Re 6:12; 11: 12–13, 36; II Re 8:19; 19:34) e la fedeltà di Davide verso Yahweh è sovente un criterio (per certi versi sorprendente) secondo il quale più tardi i re sono giudicati (*p.e.* I Re 9:4; II Re 22:2). Per contro, le ripercussioni del regno di un monarca sui periodi successivi possono essere anche negative, per esempio i peccati di Manasse sono in definitiva la causa della cattività (II Re 24:3–4). Quindi il benessere del popolo nel suo insieme è legato al comportamento del re (II Re 21:11–15).

La costruzione del tempio è il tema saliente dei primi capitoli. I Re 8 mette a fuoco la teologia del tempio espressa in questi libri; esso è la dimora del nome di Yahweh. W. Eichrodt (*Theology of the OT*, 2, 1967, pp. 23–45) vede il nome di Yahweh come la forma veterotestamentaria più sofisticata di "spiritualizzazione della teofania": un modo di parlare della reale presenza rivelatrice di Dio, senza compromettere la sua trascendenza. L'importanza del tempio lo rende una pietra di paragone cruciale per la valutazione dei re. Geroboamo I è condannato per aver ideato luoghi e forme alternative di adorazione per il regno del nord (I Re 12—13), e i suoi successori sono condannati per aver continuato a farvi ricorso. Giosia, l'antitesi di Geroboamo, che compare verso la fine della storia come Geroboamo compare nei primi tempi, è elogiato per la sua riforma del culto del tempio e per la distruzione di alti luoghi in generale e dell'altare di Betel in particolare (II Re 22—23)

950	900	850	800	750	700	650	600	550
GIUDA								
931/30–913 **Roboamo** 913–911/10 Abiam 911/10– 870/69 Asa								
Coreggenza 873/72– 870/69	870/69–848 **Giosafat**							
Coreggenza 853–848		848–841 **Ioram** 841 Acazia 841–835 **Attalia**						
			835–796 **Ioas** 796–767 **Amasia**					
			Coreggenza 791/90–767 Coreggenza 750–740/39 Coreggenza 735–732/31	767– 740/39 **Uzzia** 740/39– 732/31 **Iotam** 732/31– 716/15 **Acaz**				
				Coreggenza 729–716/15	71615– 687/86 **Ezechia**			
					Coreggenza 696/95–687/86	687/86– 643/42 **Manasse**		
							643/42–641/40 **Amon** 640/39–609 **Giosia** 609 **Ioacaz**	
								609–597 **Ioiachim** 597 **Ioiachin** 597–587 **Sedechia**

Tavola cronologica dei re di Giuda (le date sono a.C.).

L'atteggiamento dei libri dei Re nei confronti della monarchia e del tempio indica tuttavia che questi non devono essere considerati degli assoluti. Essi sono soggetti, prima di tutto, alla Torah. "Il Deuteronomista vede il problema principale della storia di Israele in una giusta correlazione fra Mosè e Davide" (G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1, 1968, p. 339, tr. it. Brescia, 1972). Si può fare affidamento sulla promessa davidica purché la prescrizione del patto mosaico venga accolta. Pertanto il personaggio malvagio della storia di Giuda nel libro dei Re è Manasse; l'elenco delle sue azioni corrisponde da vicino a quello che il Deuteronomio dice che Israele non doveva fare (*cfr.* II Re 21:2–9 con Deut. 17:2–4; 18:9–12). Per contro, nella storia del grande eroe Giosia, II Re mette in evidenza la portata della sua scoperta del "libro del patto" menzionando tale scoperta come il primo grande evento del suo regno (si confronti il resoconto in II Cronache 34). L'elenco dei suoi atti corrisponde da vicino a ciò che Deuteronomio afferma che Israele doveva

fare. I precetti e le punizioni della Torah (in modo particolare del Deuteronomio) forniscono quindi i principi per comprendere la storia d'Israele. Quando i re ubbidivano alla Torah (soprattutto al requisito di adorare fedelmente nel santuario centrale), in genere prosperavano, quando l'ignoravano, invece, non prosperavano.

La parola pronunziata dai profeti non è solo successiva alla parola scritta di Mosè ma è considerata anche un suo sostegno (*cfr.* il ruolo di Culda dopo la scoperta del libro della legge in II Re 22:13–20). Ecco perché richiedeva l'attenzione del re e del popolo. "Quello che affascinava (il Deuteronomista), potremmo dire, era il modo in cui la parola divina operava nella storia" (*cfr.* I Re 8:24) (G. von Rad, "The Deuteronomistic Theology of History in the Books of Kings", in "Studies in Deuteronomy" *SBT* 9, 1961: 91). I libri dei Re dipingono allora "un percorso storico concepito e portato a compimento mediante i ripetuti stimoli di una parola di giudizio e di salvezza" (von Rad, *Old Testament Teology*, 1:344, tr. it. Brescia, 1972). Il narratore fa questo rilievo servendosi di lunghi racconti di diversi profeti, specialmente del loro coinvolgimento nella vita politica della nazione. "Negli avvenimenti politici decisivi l'iniziativa viene dai profeti, che cambiano i meccanismi della storia con una parola di Dio" (*ibid*, p. 342) Lo fa anche inserendo continuamente profezie pronunciate, e il racconto dell'adempimento di esse (*p.e.* I Re 11:29–39 e 12: 15; I Re 13:1–10 e II Re 23:15–18; II Re 20:16–17 e 24:13). L'accento posto sull'adempimento delle vere profezie esprime forse una preoccupazione per il problema delle false profezie durante la deportazione. L'atteggiamento del re verso la parola del profeta costituisce perciò un altro indice del suo atteggiamento verso Dio, come nel caso di Ezechia e Giosia.

Una delle caratteristiche del patto, come esposto in Deuteronomio, è che Dio benedice coloro che gli sono fedeli ma affligge i disobbedienti (Deut. 28—30). Perciò nei Re il materiale riguardante il regno di Salomone è disposto in modo che i suoi regressi siano visti come conseguenze del suo rapporto con donne straniere (I Re 11). I libri dei Re riconoscono però che la giustizia di Dio non porta le stesse conseguenze in tutti i regni: Manasse gode un lungo regno, e il frutto nefasto della sua apostasia si vede solo dopo decenni (II Re 21; 24:3–4). Giosia risponde alla Parola di Dio, ma muore di una morte tragica e precoce (II Re 23:29).

V. Messaggio e scopo

Lo scopo dell'esame della storia che portò all'esilio (fatto dai libri dei Re) è di spiegare come quest'ultimo avvenne e di mettere in risalto i motivi più che sufficienti perché Dio giudicasse Israele. È una forma di confessione, "un atto di lode che inneggia alla giustizia del giudizio di Dio"; "questa dichiarazione, con la sua apparente mancanza di speranza per il futuro, pone l'unica base possibile per il futuro" (Ackroyd, p. 78, che segue Von Rad) perché costringe il popolo a tornare a dipendere totalmente dalla grazia di Dio.

La possibilità di speranza per il futuro viene suggerita nel modo in cui le enfasi teologiche di questi libri rimangono aperte al futuro. Forse si può ancora contare sull'impegno di Dio con Davide; sembra che la liberazione di Ioiachin, raccontata nell'ultimo paragrafo dei Re, renda questa speranza esplicita. Anche se il tempio è stato saccheggiato e bruciato, la preghiera è ancora possibile, tanto quella fatta nel tempo quanto quella fatta rivolgendosi verso di esso da coloro che ne sono stati allontanati. Dio si è impegnato ad ascoltare tali preghiere (si veda I Re 8–9). Il giudizio è giunto, secondo le sanzioni del patto, ma lo stesso patto prevede la possibilità di ravvedimento e restaurazione dopo il giudizio (si veda I Re 8:46–53; *cfr.* Deut. 30). Sebbene le parole profetiche che Israele ha ignorato costituiscano un'ulteriore ragione per un giusto giudizio, il fatto che quelle parole di giudizio si siano avverate può indurre a sperare che anche le promesse profetiche di restaurazione (*per es.* quelle di Geremia) si avvereranno.

Lo scopo dei libri dei Re è quindi in parte didattico, "presentare la visione divina della storia d'Israele" (R.K. Harrison, p. 772) e ci sono anche almeno accenni allo scopo *cherigmatico* di questi libri (*cfr.* E.W. Nicholson p. 75). Inducono a sperare in futuro per la nazione e sulla base di questa speranza hanno una funzione esortativa, in quanto sfidano implicitamente la generazione dell'esilio a tornare a Yahweh con ravvedimento, fede e l'impegno nell'ubbidienza (*cfr.* I Re 8:46–50). Perché "il giudizio del 587 non ha posto fine al popolo di Dio; niente causerebbe la fine se non il rifiuto di tornare" (von Rad, *Old Testament Theology*, 1, p. 346, tr. it. Brescia, 1972).

VI. Contesto e implicazioni

I libri dei Re sono quindi una delle reazioni alla caduta di Giuda e all'esilio paragonabili alle *Lamentazioni (cinque salmi che esprimono i sentimenti e le prospettive incerte del popolo di Giuda dopo la caduta di Gerusalemme) e con il libro di Geremia (il cui materiale fu raccolto e messo insieme nello stesso periodo) e mostra molti punti di contatto letterari e teologici con I e II Re (si

veda E.W. Nicholson, *op. cit.*). I e II Re possono essere studiati anche alla luce di trattazioni parallele in Cronache, Isaia e Geremia, degli eventi narrati (si veda B.S. Childs, "Isaiah and the Assyrian Crisis", *SBT* 2.3, 1967).

In un volume in cui espone brani presi da II Re (*The Politics of God and the Politics of Man* 1972, pp. 13–21), J. Ellul suggerisce che I e II Re forniscono un duplice contributo distintivo al canone biblico. In primo luogo, descrivono il coinvolgimento di Dio nella vita politica, mettendo in guardia sia dal sottovalutare l'importanza della politica, sia dal dare primaria importanza a questo campo (in quanto Dio giudica i processi politici). In secondo luogo, rivelano l'interazione della libera determinazione dell'uomo (che nelle varie situazioni prende le proprie decisioni e mette in atto le proprie politiche) e la libera decisione di Dio (che, comunque, compie la sua volontà mediante o malgrado l'azione umana).

Sulla scia dell'eccessivo accento recente posto su Dio come colui che agisce nella storia, si rischia di trascurare questo tema biblico, enfatizzato in modo particolare nei libri dei Re (si veda J.E. Goldingay, "That you may know that Yahweh is God": A study in the relationship between theology and historical truth in the Old Testament", *TynB* 23, 1972, pp. 58–93; e, sull'applicazione di questo concetto oggi, si veda D.N. Freedman, "The biblical idea of history", *Int* 21, 1967, pp. 32–49). Dio *è* Colui che porta a compimento un piano nella storia, e il suo popolo può usare i segni delle sue orme nella storia passata per discernere ciò che egli sta facendo nel presente.

Bibliografia. W. Brueggemann, *1 and 2 Kings*, 1982; G.H. Jones, *1 and 2 Kings*, *NCB*, 2 vol., 1984; R. Nelson, *First and Second Kings*, 1987; D.J. Wiseman, *1 and 2 Kings*, *TOTC*, 1993, **in it.** *CBI* 1, pp. 391–451; *PS* 1, pp. 338–346; *IS* 1, pp. 515–627; W. Brueggemann, *Il primo libro dei Re*, Torino, 1993; G. Ravasi, *I libri dei Re*, Bologna, 1994; C. Balzaretti, *I libri dei Re*, Roma, 2002. (J.E. Goldingay)

*Canone del NT; *Davide; *Esilio; *Gerusalemme *Profezia; *Tempio

REATI E PENE

I reati e le relative pene possono essere presi in considerazione sia dal punto di vista degli aspetti giuridici sia dal punto degli aspetti religiosi, essendo questi ultimi strettamente collegati ai primi. Dobbiamo dunque prendere in esame ambedue per poter avere un quadro più chiaro di questo argomento. Il rapporto tra reato e pena, da un punto di vista strettamente legislativo, necessita di alcuni chiarimenti. La netta distinzione tra reati penali e civili, tipica delle moderne legislazioni, non si trova dell'AT, né nella giurisprudenza del Vicino Oriente. Qualsiasi reato era innanzitutto commesso contro una determinata persona o contro la comunità, e il solo modo di riparare il danno era quello di compensare la persona ferita o defraudata.

La giurisprudenza nel Vicino Oriente antico era intimamente connessa alla dimensione religiosa, per cui era il dio a sancire le leggi di una comunità. Ciò è evidente evidente nel prologo delle leggi di Ur–Nammu, dove è menzionata Nanna, la dea–Luna dei sumeri, oppure nel famoso codice di Hammurabi, con la ben nota stele che raffigura il dio Shamash che porge i simboli dell'autorità e della giustizia ad Hammurabi. Questo è vero anche per l'AT; infatti, la promulgazione delle leggi è intimamente collegata alla stipulazione del *patto. Si possono trovare dei paralleli in trattati come quello tra Ir–IM di Tunip e Niqmepa di Alalakh, in cui la stipulazione di un patto è associata a specifici obblighi reciproci e redatta secondo la tipica forma della giurisprudenza coeva. Si tratta comunque di un parallelismo solo di tipo formale; infatti l'AT fa risalire le leggi alla promulgazione del patto del Sinai, per cui ogni legge è voluta da Dio stesso.

Per i nostri scopi è preferibile trattare separatamente il significato e il contesto dei reati e delle pene.

I. I reati

a) Etimologia

Esiste una stretta affinità tra reato, colpa e punizione. Ciò è evidente a partire dal termine ebr. *ʿāwōn*, tradotto 55 volte con "offesa" o "danno", 159 volte con "colpa" e 7 con "punizione". Il significato fondamentale di reato si riferisce all'agire consapevolmente in modo distorto o sbagliato. Il termine *rešāʿ* significa colpa e reato,e si riferisce allo stile di vita di una persona empia. La relativa forma verbale *šāḡā*, significa agire scorrettamente senza esserne consapevoli. Un altro termine ebr., *p̄ešaʿ*, ha il significato più enfatico di ribellione o rivolta. L'espressione più comune per definire un'offesa, un reato o un peccato, è data dal verbo *ḥāṭāʾ* e dal sostantivo *ḥēṭʾ*, che ha la duplice connotazione di un'offesa contro le persone (Gen. 41:9) e di un peccato contro Dio (Deut. 19: 15). Il significato originario del termine era forse "mancare un bersaglio", "sbagliare", e questo significato è stato trasportato nella sfera delle offese contro le persone e contro la divinità. Nel complesso, dunque, l'idea di peccato presente sia nel-

l'AT sia nel NT (il gr. hamartia è una traduzione diretta di *ḥēṭ'*) si costruisce intorno a questo termine.

Nel NT i termini gr. più diffusi associati con reato sono ***hamartia***, ***hamartēma***, ***asebe ia***, ***adikia***, ***parakoē***, ***anomia***, ***paranomia***, e ***paraptōma***. Le parole ***hamartia*** e ***hamartēma*** indicano il "peccato" e significano proprio "mancare un obiettivo". Sono quindi strettamente legate al significato del termine ebr. *ḥēṭ'*. *Asebeia* e *adikia* indicano una irreligiosità deliberata e ribellione a Dio, un genere di condotta normalmente definita dall'AT *empia*, e descritta da *rāšā*. *parakoē* significa essere deliberatamente disubbidienti; l'AT definisce la disubbidienza "rifiutare di ascoltare" (*lō' šāma'*, *p.e.* in Ger. 9:13; 35: 17) e denota un'azione contraria alla legge, come *paranomia*. Il parallelo più prossimo nell'AT è *'āwōn*. È interessante osservare che a quel tempo non c'erano termini tecnici che contraddistinguevano una trasgressione della legge, perché la giurisprudenza del Vicino Oriente antico non aveva sviluppato alcuna terminologia nel campo legale. *parabasis* significa letteralmente trasgredire, cioè trasgredire le leggi esistenti mediante singole azioni, come per esempio in Romani 4:15. La parola *paraptōma* è meno rigorosa di quelle discusse sopra. Essa infatti si riferisce a un peccato meno eclatante; la parola "colpa" (Gal. 6:1) è quella che meglio ne descrive il significato.

b) Come erano trattatii i reati

Nel Vicino Oriente antico ogni singola decisione relativa a leggi civili o penali era presa al fine di salvaguardare l'individuo e la comunità intera dall'ingiustizia. Tenendo conto dello stile casistico della giurisprudenza del Vicino Oriente antico risulta che le leggi codificate in epoca assira, come quelle di Ur–Nammu, o della città di Eshnunna, o di Hammurabi, così come alcune leggi del Libro del patto e altre parti del Pentateuco, devono essere considerate come decisioni assunte da re famosi, ministri, anziani o capifamiglia, in casi concreti e non come sistemi legali teorici elaborati da giudici o da saggi. Ogni singolo caso elencato nella casistica ha come fine quello di proteggere determinati diritti e porre rimedio a un danno mediante un adeguato compenso. Ad esempio, un reato poteva consistere nel non controllare in modo appropriato un bue violento che poteva arrecare danno a un uomo o a uno schiavo oppure a un altro bue (Es. 21:28–32, 35–36; Leggi di Eshnunna §§53–55). Secondo il libro dell'Esodo quando una negligenza è causa di morte di una persona, il colpevole della negligenza è punibile di morte. In tutti gli altri casi bisognava pagare un'ammenda prefissata in beni materiali o denaro. Anche in azioni criminali, come nella violenza carnale o nel furto, il colpevole doveva ricompensare la vittima. In caso di violenza verso una giovane ragazza l'AT fissava una compensazione pari al valore della dote. Questo perché il valore della ragazza era stato diminuito, tanto da rendere impossibile a suo padre che aveva i diritti legali su di lei di darla in sposa a un'altra persona ricevendone la dote normale. Il colpevole aveva dunque il dovere di compensare il padre per questa perdita (Es. 22:16–17). Questo è vero per tutte le leggi del Vicino Oriente dove, in alcuni casi, erano aggiunti ulteriori codici al fine di coprire tutte le possibili situazioni.

Esiste però un tipo di legge che A. Alt, nel 1934 consider; del tutto peculiare rispetto a ci; che vigeva al di fuori di Israele: la legge apodittica, chiamata oggi legge di proibizione o di divieto. Tuttavia, la pubblicazione avvenuta nel 1958 di forme di "patto" che facevano uso di una forma apodittica di tipo simile e risalente all'epoca assira, ha mostrato che formulazioni di leggi alla seconda persona, non erano del tutto sconosciute in altre parti del antico Vicino Oriente. Ciò che è eccezionale nella legislazione dell'AT è che queste leggi, enunciate con stile apodittico, sono comandamenti che il Signore rivolge direttamente al suo popolo. I Dieci comandamenti, ad esempio, sono tipiche leggi del genere. "Non uccidere" (Es. 20:13), sulla base di quanto affermato dall'AT, è un comandamento che Dio ha dato direttamente al suo popolo al monte Sinai. Queste leggi avevano origine in Dio e facevano parte della religione d'Israele fin da quando divenne una nazione, in ragione del patto stipulato tra Dio e il suo popolo. Da quanto scritto nell'AT risulta anche ovvio che le leggi inerenti singoli casi erano considerate leggi sancite da Dio stesso. Tutto l'insieme di questo materiale legale è considerato divinamente ispirato; queste leggi, promulgate con il patto sinaitico, servivano a legare il popolo a Dio e a tenere unite le tribù e le singole persone, per cui qualsiasi trasgressione contro un altro israelita equivaleva a una trasgressione contro Dio stesso.

c) Tipologie di reato contemplate nella legge ebraica

I reati più importanti sono l'omicidio, l'aggressione, il furto, la negligenza e varie trasgressioni di natura morale e religiosa. In caso di omicidio si faceva una distinzione tra omicidio intenzionale e omicidio involontario (Es. 21:12–14). L'omicidio era considerato in tutto il Vicino Oriente antico un reato grave e, con poche eccezioni, era punito con la morte del responsabile. Nella Bibbia la vita

umana, creata da Dio, era considerata un bene prezioso. Anche l'aggressione che portava al ferimento di una persona comportava una pena severa, ma quasi sempre esigeva una compensazione prestabilita. La legge ebraica mostrava la sua unicità, quando paragonata ai sistemi legali del Vicino Oriente, nel fatto che una ferita inferta da un padrone al suo schiavo era punita con la liberazione dello schiavo. Il furto e la negligenza erano di regola puniti con la restituzione o con una compensazione prestabilita.

d) Una distinzione opportuna

Sia l'AT sia il NT distinguono tra una trasgressione casuale e una vita vissuta nella consuetudine della disonestà e del peccato. Infatti, lo stile di vita era considerato importante soprattutto nella letteratura sapienziale. Ad esempio, il modo in cui la vita dell'uomo empio è descritta nel Salmo 1 è strettamente collegato a tutto il materiale sapienziale presente nell'AT. Il salmo presenta l'empietà e la trasgressione come il prodotto dello stile di vita dell'empio, del peccatore e dello schernitore. La vita di tali persone è una negazione della legge di Dio. Questo tipo di vita esprime una ribellione a Dio che si traduce in ingiustizie di ogni genere a danno dei simili. La rappresentazione più chiara di questo tipo di atteggiamento la forniscono gli scritti dei profeti risalenti al 600 a.C. *ca*., in particolare quelli di Geremia. I reati contro i propri simili sono sempre visti come crimini contro Dio, per cui i reati e le trasgressioni sono sempre letti sotto una luce interpretativa profondamente religiosa.

e) L'interpretazione neotestamentaria

È esattamente questa chiave di interpretazione religiosa che predomina nel NT. Ogni trasgressione è considerata come un'offesa contro Dio. L'idea espressa da Paolo in Romani 7 è che la legge porta alla conoscenza del peccato, ma non lo può rimuovere; addirittura, può acuire la consapevolezza del peccato facendo abbondare le trasgressioni (7:7–11). La legge, però, non è peccato ma serve a porvi un freno grazie alle punizioni che ne conseguono. Mediante la conoscenza della legge la nostra natura peccaminosa (*hamartia*) è sollecitata e ci adesca a commettere singole trasgressioni (*parabasis*). La natura peccaminosa, questa propensione a vivere nella trasgressione, è espressa da Paolo con la parola "carne" (*sarx*), in contrapposizione alla parola "spirito" (*pneuma*), usata per descrivere la vita salvata da Cristo. La vita che non è stata salvata da Cristo è peccatrice per sua intrinseca natura, dunque è colpevole e merita la punizione divina.

II. Le pene

a) Etimologia

Tra i principali termini biblici associati alla punizione, la radice *šlm* ha il significato di "compensare" o "ristabilire un equilibrio". Questo termine ha una specifica connotazione legale, come risulta anche da alcune delle lettere di Amarna. La radice *ykḥ* ha il significato legale di "punire", come in Genesi 31:37 e Giobbe 9:33; 16:21, ma in molte altre occasioni assume il significato più comune di "rimproverare". La radice *ysr* è usata più comunemente nel senso di "punizione". È interessante notare come in ugaritico (cuneiforme cananeo) questo termine è presente con il significato di "istruzione", come anche in ebraico. È usato anche il sostantivo *mûsār*; anche se questa radice ha un significato più ampio e legato al campo dell'istruzione e non primariamente ad aspetti punitivi in ambito legale. È una punizione di tipo correttivo, come può esserlo quella di un padre verso il proprio figlio. Un termine invece più duro, usato con il Signore come soggetto, è la radice *nqm*, alla quale Mendenhall, alla luce di materiale cuneiforme proveniente da Mari, attribuisce il significato di "vendicare". La vendetta, come punizione di Dio sugli empi, è presente nel profeta Naum.

È interessante notare che nel NT, dove il concetto di punizione divina raggiunge la sua massima espressione, solo in sette occasioni si trovano parole con questa connotazione. È chiaro che *dikē*, la parola usata comunemente per indicare il giudizio, può anche avere il significato secondario di "punizione", fondamentalmente come l'ebr. *mišpāṭ*. Le sole parole con un chiaro significato di "punizione" sono *timōria* e *kolasis*. Nel greco classico il primo ha un carattere vendicativo, molto simile all' ebr. *nqm*. Ma né nella *koinē*, né nel greco neotestamentario si trova questo significato. Questa parola è divenuta sinonimo di *kolasis*, termine usato comunemente per indicare la punizione, come in Matteo 25:46; Atti 4:21; 22:5; 26:11; Ebrei 10:29; II Pietro 2:9; I Giovanni 4:18. In Matteo *kolasis* è usato per indicare la condanna finale, in contrapposizione alla vita eterna. Lo stesso significato di giudizio finale si trova in II Pietro, dove la punizione è collegata al giorno escatologico del giudizio, uno sviluppo espresso nell'AT con il concetto di *giorno del Signore.

b) La pratica della vendetta

Sulla base dei principi legali diffusi in tutto il Vicino Oriente antico ogni reato o crimine deve essere punito. Nelle società primitive nomadi o seminomadi questa punizione era inflitta in primo luogo dai parenti più prossimi della vittima, perciò una procedura legale semitica molto comune pre-

vedeva che fossero i parenti prossimi di una persona uccisa a infliggere la pena di morte (*vindice di sangue). Questa è tuttora una legge islamica. Abbiamo numerosi esempi di vendette cruente nell'AT, come in Esodo 21:23–25; 22:2–3. Si parla di legge del taglione (*ius talionis*). La formula comune di questa legge può essere rintracciata non solo nell'antico codice babilonese di Hammurabi ma anche in una tavoletta votiva più antica, scoperta a Marsiglia. Essa costituisce la base della legge islamica dell'omicidio intenzionale.

c) L'amministrazione della giustizia

Le decisioni riguardanti i singoli casi erano assunte da giudici, anziani oppure dal capofamiglia, di norma alle porte della città. La loro funzione non va confusa con la nostra concezione moderna di giudice. Questi giudici fungevano da arbitri tra due parti avverse (la parola ebr. *šāpaṭ* significa a volte "decidere tra due parti") e questo ruolo di arbitrato non era svolto solamente dagli anziani o da persone incaricate, ma anche dal re stesso, come nel caso della decisione presa da Davide a favore della donna di Tecoa (II Sam. 14) o di quella saggia assunta da Salomone (I Re 3:16–27). In ogni caso, occorre tener presente che in una società nomade o seminomade la pena era a volte inflitta senza l'intervento di un arbitro, come nel caso dell'omicidio, in cui agiva la legge della vendetta esercitata dai parenti stretti. Nello stesso tempo anche oggi i beduini viaggiano per lunghe distanze allo scopo di raggiungere un giudice rinomato e ottenere così un arbitrato in contese specifiche.

Sia nel caso di reati civili sia in quello di reati penali il giudice prendeva decisioni finalizzate al mantenimento di un "ordine sociale". Qualora fosse stato causato il ferimento di una persona o un danno alla proprietà del vicino (intesa in senso ampio, includente cioè anche la moglie, i figli e gli schiavi), la perdita era compensata con un compensazione fissata. Non è comunque corretto ritenere che in tutti i casi era corrisposto solamente il valore del danno causato; ad esempio, un ladro doveva restituire il maltolto nella misura di 5 volte il suo valore, se si trattava di bovini, o di 4 volte nel caso di un furto di pecore (Es. 22:1). Questa clausola fungeva probabilmente da deterrente contro il furto.

d) Dio come Giudice

È un dato di fatto che Dio è presentato dalla Bibbia come il giudice supremo. Questo concetto non è una novità nel Vicino Oriente antico, ad esempio in una tavoletta cuneiforme di particolare importanza proveniente da Mari il dio Shamash è descritto come il giudice degli dèi e degli uomini. Molto presto nella storia d'Israele Dio è considerato il creatore di tutte le cose e ciò lo rendeva padrone della sua creazione, per cui qualsiasi danno arrecato a essa costituiva un atto di ribellione contro lui stesso.

Da un punto di vista legale ciò conferiva a Dio il diritto di punire; lui faceva le leggi e decideva le sanzioni allo scopo di proteggere la sua creazione. I suoi stessi comandamenti lo obbligano a punire ogni trasgressione. In alcune occasioni l'AT dà l'impressione che la pena decisa dagli anziani o dagli ufficiali preposti sia di per sé sufficiente, ma è anche evidente che quanti riescono a sfuggire al giudizio umano sono raggiunti da quello divino, alcune volte mediante una morte violenta, altre volte subendo un grave danno (*cfr.* Num. 16). Questa idea è poi trasposta dalla punizione che una persona subisce durante la sua vita a quella del giorno del giudizio finale, il *giorno del Signore, in cui ciascuno sarà giudicato secondo le sue opere. L'idea di un giudizio che segue la morte è presente anche nella concezione egiziana della morte. La persona morta è pesata con riferimento alla dea Maat e riceve ciò che gli è dovuto sulla base del suo peso. La concezione biblica non fa però riferimento solo al giudizio dopo la morte, ma anche a quello finale, alla fine dei giorni in senso escatologico. Quest'idea raggiunge il suo massimo sviluppo nel NT, nei brani escatologici dei Vangeli, in alcune parti delle Epistole di Paolo, in II Pietro e in Apocalisse (Matt. 24–25; Mar. 13; Luca 21; I Tess. 5; II Tess. 2; II Pie. 3; Apoc. 20—22).

III. Conclusione

Risulta evidente che i reati e le pene non erano soltanto legati alla giurisprudenza ordinaria ma anche a quella divina. Un crimine contro un essere umano o contro la sua proprietà è un crimine contro Dio e deve perciò essere punito dalle autorità o da Dio stesso. Anche la trasgressione di precetti religiosi va punita da Dio. Una vita vissuta nell'empietà è rigettata da Dio e punita.

Bibliografia. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934; G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; H. Cazelles, *Études sur le code de l'alliance*, 1946; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, 1940; R.C. Trench, *The Synonyms of the New Testament*, 1901; D.J. Wiseman, "The Laws of Hammurabi again", *JSS* 7, 1962, pp. 161–168; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1948, tr. it. Brescia 1979; F.C. Fensham, *The mišpāṭîm in the Covenant Code* (dissertazione dattiloscritta), 1958; *idem*, "Transgression and Penalty in the Book of

the Covenant", *JNSL* 5, 1977, pp. 23–41; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des 'apodiktischen Rechts'*, 1965; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, 1971; H.J. Boecker, *Redeformen des Rechtsleben im Alten Testament*, 1964; *idem.*, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 1976; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; B.S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972; J.A. Hoyles, *Punishment in the Bible*, 1986, **in it.** *GLAT*, 6, 544–564 ('*āwōn*), 2, 907–921 (*ḥāṭā'*); *DIB*, pp. 702–710; A. Acerbi, L. Eusebi, a cura di, *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Milano, 1998; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia: procedure, vocabolario, orientamento*, Roma, 1986; V. Fassano, *L'incriminazione in materia di reati sessuali nell'Antico Testamento*, Galatina, 2002. (F.C. Fensham)

*Escatologia; *Giudizio; *Giustizia di Dio; *Legge

REBECCA

(Ebr. ***ribqâ***, *cfr.* arabo "una corda annodata con cappio per legare giovani animali", da ***rabaqa***, "legare bene"; gr. *rhebekka*). Moglie di Isacco, figlia di Betuel e nipote di Abraamo (Gen. 22:23). Il resoconto della scelta di Rebecca come moglie per Isacco (Gen. 24) enfatizza fortemente la guida e la provvidenza di Dio. Abraamo mandò il capo dei suoi servi, non nominato, ma probabilmente Eliezer, nella sua terra natia a cercare moglie per suo figlio. Dopo avere innalzato una preghiera, il servitore fu condotto direttamente da Rebecca. Betuel e Labano, il fratello di Rebecca, avendo ascoltato tutti i dettagli del racconto del servo, acconsentirono al matrimonio.

Rebecca fu sterile per i primi vent'anni di matrimonio. Isacco supplicò Dio e lei diede alla luce due figli, Esaù e Giacobbe, ricevendo da Yahweh, prima della loro nascita, un oracolo nel quale erano predetti i loro destini divergenti (Gen. 25:20–26). L'inizio della tragedia è annunciato in Genesi 25: 28, dove si legge del favoritismo di Isacco e di Rebecca per un figlio rispetto all'altro, cosa che rese inevitabile la distruzione dell'unità della famiglia.

L'episodio avvenuto durante il soggiorno di Isacco a Gherar ricorda da vicino quello di Abraamo e Sara. Isacco ingannò Abimelec e i filistei, fingendo che Rebecca fosse sua sorella (Gen. 26:1–11; *cfr.* Gen. 20). Isacco e Rebecca furono entrambi addolorati dai matrimoni di Esaù con donne straniere, ittite (Gen. 26:34–35).

Nell'inganno con il quale Giacobbe soppiantò Esaù per ottenere le benedizioni dal suo anziano padre fu Rebecca a prendere l'iniziativa e a progettare il tutto (Gen. 27:5–17). Con la riuscita dell'inganno e nel timore che Esaù potesse uccidere il fratello, Rebecca mandò Giacobbe da suo zio Labano in Paddan–Aram, giustificando la cosa a Isacco con la scusa che il figlio doveva cercare moglie fra la propria gente (Gen. 27:42–28:5).

I soli altri episodi che riguardano Rebecca sono la morte della sua balia, Debora (35:8), e la sua sepoltura insieme a Isacco nella tomba di famiglia nella grotta di Macpela (49:31).

Nel NT, l'unico riferimento a Rebecca è in Romani 9:10, dove Paolo fa riferimento alla parola che ricevette prima della nascita di Esaù e di Giacobbe, per illustrare la divina elezione per grazia. (*Elezione nazionale)

Rebecca fu una donna di forte volontà e ambizione, inizialmente dedita al marito, ma in seguito orientata fortemente verso il figlio più giovane, provocando conseguenze disastrose sull'unità della famiglia, anche se il seguito del racconto dimostra che in ragione della sovranità di Dio, anche questo comportamento cooperò al perseguimento del proposito divino.

Bibliografia. G. von Rad, *Genesis*, 1961, tr. it. Brescia, 1972; W. Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*, 1949, pp. 145–151, **in it.** R. de Vaux, *I patriarchi ebrei e la storia*, Brescia, 1967; C. Meroz, *Donne della Bibbia: Sara, Agar, Rebecca, Rachele, Lia*, Assisi, 1991; C. Chalier, *Le Matriarche: Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Firenze, 2002. (J.G.G. Norman)

*Patriarchi

RECABITI

I recabiti, con la loro centenaria stirpe chenea (I Cro. 2:55; Giu. 4:17–22) e il loro progenitore Gionadab (II Re 10:15–27) che, duecento anni prima, aveva istituito il loro particolare stile di vita, erano una comunità nomade "del deserto", che continuava le vecchie usanze, e che evidentemente conservavano uno yahwhismo originale e incorrotto. Geremia, nel 608 a.C., non approvava tanto il modo in cui essi applicavano la loro teologia, ma aveva considerazione per la loro perseveranza (Ger. 35). Nel brano ci sono due idee importanti: la prima è espressa con il concetto di "comandare", citato dieci volte (sei come verbo, quattro come sostantivo); la seconda con "ascoltare/ubbidire" citato anch'esso dieci volte (nove volte, "ascoltare", una volta, nel v. 15, "prestare orecchio"). Questo è il nocciolo della questione: i recabiti ubbidivano alla parola umana del loro progenitore. Perché il popolo di Dio disubbidiva alla parola del loro Dio? Geremia inserì l'episodio fra la menzione dei trasgressori di 34:18 e la Parola

indistruttibile di Dio del capitolo 36, per rafforzare il suo messaggio. La cosa che contraddistingue il popolo di Dio è l'ubbidienza alla sua Parola. I recabiti volevano cambiare la società per mezzo di un atteggiamento separatista; Geremia, invece, reclamava un cambiamento nella società grazie al ritorno all'ubbidienza.

Bibliografia. J. Pedersen, *Israel 3–4*, 1953, *s.v.* "Rechabites"; F.D. Kidner, *The Message of Jeremiah, BST*, 1987; J. Guest, *Jeremiah*, 1988; M.H. Pope, *Interpreter's Bible*. (J.A. Motyer)

*Geremia, libro

RECOBOT

(Ebr. *r^eḥōḇôt*, "luoghi ampi, spazi"'; LXX *e urychōria*). **1.** Uno dei pozzi scavati da Isacco nei pressi di Gherar (Gen. 26:22), così chiamato perché non sorse alcuna lite con i pastori di quella valle. **2.** Città presso il fiume (Gen. 36:37), probabilmente vicino allo uadi el–Ḥesa, che divide Moab da Edom. (J.W. Charley)

RECOBOT–IR

(Ebr. *r^eḥōḇôṯ ʿîr*). Una delle quattro città costruite da *Nimrod in Assiria (Gen. 10:11–12). Di queste, Ninive e Cala sono ben note, ma non si conosce alcun equivalente assiro per questa località. Dato che dal contesto si potrebbe pensare all'antica e grande città di Assur (80 km. a sud di Ninive), alcuni hanno ritenuto questo nome una sorta di interpretazione del sumerico *AŠ.UR* = (*AŠ* =assir. *Rebātu*; *UR* = assir. *ālu*; ebr. *ʿîr*). In alcuni testi assiri (Esaraddon) è menzionato un sobborgo di Ninive (*rebīt Ninua*) che potrebbe essere stato costruito nello stesso periodo. La frase "spazi aperti della città" può essere qui una descrizione della stessa Ninive. La LXX ha come nome proprio *Rhoōbōth*. Si veda G. Dossin, *Le Muséon* 47, 1934, pp. 108ss.; J.M. Sasson, *RB* 90, 1983, pp. 94–96. (D.J. Wenham)

REDENTORE

Vedi *redenzione.

REDENZIONE

Redenzione significa liberazione da condizioni negative per mezzo del pagamento di un prezzo, ma essa è più di una semplice liberazione. I prigionieri di guerra potevano essere rilasciati dietro pagamento di un prezzo chiamato "riscatto" (gr. *lytron*). Il gruppo semantico basato su *lytron* fu formato specificamente per rendere l'idea del rilascio dietro pagamento di un riscatto. Nell'ambito di questo campo concettuale la morte di Cristo può essere considerata come "un riscatto per molti" (Mar. 10:45).

Ancora, gli schiavi potevano essere liberati in virtù di un procedimento di riscatto. In quello che era, a tutti gli effetti, una compera fittizia compiuta da una divinità, era lo schiavo stesso che pagava il prezzo della propria libertà versandolo al tesoro del tempio; per questo motivo lo schiavo doveva osservare la solenne formalità dell'essere venduto alla divinità "per essere libero". Di fatto, egli diveniva schiavo della divinità, e in conseguenza di ciò poteva essergli conferito qualche obbligo religioso. Tuttavia, dal punto di vista sociale era da quel momento libero. In alternativa, lo schiavo poteva semplicemente pagare il prezzo al padrone. La caratteristica comune di entrambe le forme di liberazione era il pagamento del prezzo del riscatto (*lytron*). Il nome dato a questo procedimento è "redenzione".

Fra gli ebrei c'era una situazione diversa, ben illustrata in Esodo 21:28–30. Un uomo che possedeva un bue pericoloso, doveva tenere l'animale rinchiuso. Se questo fosse scappato e avesse ucciso qualcuno, la legge era chiara: "il bue sarà lapidato e il suo padrone pure sarà messo a morte". Questo, però, non era un caso di omicidio premeditato, per cui era previsto che al proprietario del bue potesse essere "imposto" un riscatto (ebr. *kōp̄er*): pagando una somma di denaro il proprietario del bue avrebbe in tal modo riscattato la propria vita.

Altri esempi di redenzione nell'antichità prevedevano il riscatto della proprietà. Ma i tre casi che abbiamo considerato sono i più importanti e hanno in comune il concetto di libertà acquisita grazie al pagamento di un prezzo di riscatto. Al di fuori della Bibbia l'uso è praticamente invariato. Vi è qualche brano in cui la parola redenzione è usata in senso metaforico, a conferma del suo significato fondamentale: il pagamento di un prezzo per la liberazione.

È questo senso che rendeva il concetto così utile per i primi cristiani. Gesù aveva insegnato loro che "chi commette il peccato è schiavo del peccato" (Giov. 8:34). Ecco perché Paolo può pensare a se stesso come "carnale, venduto schiavo al peccato" (Rom. 7:14), cioè venduto a un padrone crudele. Egli ricorda ai cristiani di Roma che in passato erano stati "schiavi del peccato" (6:17). In verità, gli uomini erano sotto la condanna a morte a causa del loro peccato, "perché il salario del peccato è la morte" (6:23). I peccatori sono schiavi, condannati a morte: per gli uni o per gli al-

tri nel mondo antico era necessaria la redenzione. Senza di essa, la schiavitù sarebbe continuata e la sentenza di morte sarebbe stata eseguita. La croce di Cristo è vista su questo sfondo: essa è il prezzo pagato per emancipare gli schiavi, per liberare dalla morte i condannati.

Ciò che dà forza alla metafora è la costante presenza del concetto del pagamento di un prezzo di riscatto. Tuttavia, è proprio questa idea che è messa in discussione da alcuni, i quali ritengono che la redenzione sia semplicemente un altro modo per parlare di "liberazione". La ragione principale di una tale interpretazione è che ci sono alcuni brani dell'AT in cui è scritto che Yahweh ha riscattato il suo popolo (Sal. 77:14–15, *ecc.*), e che non è pensabile, in questi casi, che egli avesse dovuto pagare un prezzo a qualcuno. In questo modo però si semplifica troppo la questione. Non bisogna far perdere alla metafora il suo punto focale. A volte, nell'AT Yahweh è considerato così potente che tutta la forza delle nazioni è un niente davanti a lui. Ma la parola redenzione non è usata in simili brani. Dove essa è presente c'è l'idea di uno sforzo compiuto. Yahweh redime "con braccio steso" e fa conoscere la sua forza. Dato che egli ama il suo popolo, lo redime e ciò gli costa. Il suo sforzo è considerato il "prezzo". Il nocciolo della questione, nell'usare la terminologia della redenzione, sta tutto qui.

Nel NT la parola caratteristica per redenzione è *apolytrōsis*, una parola che altrove è relativamente rara. La si trova dieci volte nel NT, ma vi sono probabilmente soltanto otto ricorrenze nel resto della letteratura greca. Questo fatto rende testimonianza, forse, alla convinzione dei primi cristiani che la redenzione operata da Cristo era unica. Non sta a significare, come alcuni hanno pensato, che essi intendessero redenzione semplicemente come "liberazione". Per esprimere il concetto di liberazione usavano un termine come *rhyomai*, "soccorrere". *Apolytrōsis* significa liberazione dietro pagamento di un prezzo di riscatto, e tale prezzo è indicato nella morte espiatoria del Salvatore. Quando leggiamo "redenzione mediante il suo sangue" (Ef. 1:7), il sangue di Cristo è chiaramente considerato come il prezzo della redenzione. Il concetto non è diverso in Romani 3: 2–25, "ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito come sacrificio propiziatorio mediante la fede nel suo sangue". Qui Paolo usa tre metafore: quella del tribunale, quella dei sacrifici e quella dell'affrancamento. Il nostro interesse è per l'ultima: Paolo immagina un processo di liberazione nel quale si ricorre al pagamento di un prezzo di riscatto, cioè il sangue di Cristo. La redenzione è legata alla morte di Cristo anche in Ebrei 9:15. Altrove troviamo un accenno al prezzo, ma non alla redenzione, come nell'espressione "comprati a prezzo" (I Cor. 6:19–20; *cfr.* 7:22–23). Il concetto di base è lo stesso: Cristo comprò gli uomini a prezzo del suo sangue. In Galati 3:13 il prezzo della redenzione è espresso in questo modo: "essendo divenuto maledizione per noi". Cristo ci ha redenti prendendo il nostro posto, portando la nostra maledizione. Questo ci porta al concetto molto forte di sostituzione che è presente nella redenzione, talvolta sottolineato espressamente, come in Marco 10:45 ("un riscatto per molti").

La redenzione non è orientata unicamente all'indietro, al calvario, ma anche avanti, alla libertà nella quale vivono i redenti. "Poiché siete stati comprati a caro prezzo", dice Paolo, "glorificate dunque Dio nel vostro corpo" (I Cor. 6:20). Proprio perché sono stati redenti con un così grande prezzo, i credenti devono essere uomini di Dio e mostrare, con la loro vita, di non essere più schiavi di ciò dal quale sono stati liberati. L'apostolo li esorta in questo modo: "state dunque saldi e non vi lasciate porre di nuovo sotto la schiavitù". (Gal. 5:1).

Bibliografia. *LAE*, pp. 318ss.; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3 ed., 1965, cap. 1; B.B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, a cura di S. G. Craig, 1950, cap. 9, tr. it. Caltanisetta, 2001, **in it.** *GLAT* (*kōper*), 4, coll. 508–526; O. Procksch, F. Büchsel, in *GLNT* 6:883–962; W. Mundle, in *DCBNT*, pp. 1494–1500; *DPL*, pp. 1286–1289; J. Moltmann, *Il Dio crocifisso: la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana,* Queriniana, Brescia, 1972; J.R.W. Stott, *La croce di Cristo*, GBU, Chieti, 2001. (L. Morris)

*Croce, crocifissione; *Espiazione; *Giustificazione; *Salvezza

REFAIM

I termini ebr. *rāpā*, *rāpâ*, costituiscono forse una variante del nome proprio *r^epā'îm* che ricorre in Deuteronomio 2:11, 20; 3:11, 13 e Giosuè 12:4; 13: 12, 15:8, 17:15, 18:16. In II Samuele 21:16, 18, 20, 22 e I Cronache 20:4, 6 e 8 si parla di certi filistei come "figli di Rafa", oppure "della stirpe di Rafa". La LXX rende questi termini con *gigas* (gigante) in alcuni dei brani sopraccitati, come pure l'ebr. *'anāq* di Deuteronomio 1:28. (T.C. Mitchell)

*Anac, Anachim; *Emim; *Gigante; *Zuzim

REFAN

Nome di un dio identificato con, o in relazione al, pianeta Saturno, menzionato in Atti 7:43 che cita

la versione della LXX di Amos 5:26. Il testo della LXX, *Rhaiphan* (cod. B, A; *Rhemphan* 239), è ritenuto da alcuni una traslitterazione errata del TM, ***kiyyûn***, mentre altri lo ritengono una deliberata sostituzione di *Repa*, nome di Seb, il dio egiziano del pianeta Saturno. (D.W. Gooding)

REFEI

(Ebr. *r^epā'îm*). Uno dei popoli antichi di Canaan menzionato insieme agli zuzei e agli emei, fra quelli che furono sconfitti da Chedorlaomer al tempo di Abraamo (Gen. 14:5). Sono elencati anche fra gli abitanti della terra che Dio promise alla discendenza di Abraamo (Gen. 15:20). Sembra che al tempo della conquista, i refei abitassero in un'ampia regione ma fossero conosciuti con nomi locali diversi. Nella terra di Moab i moabiti, che vennero dopo di loro, li chiamavano emim (Deut. 2:11); allo stesso modo, nella terra di Ammon, dove si trovavano prima degli ammoniti, erano conosciuti come gli *zamzummim (vv. 20–21).

Si trattava di un popolo formidabile, dal momento che erano paragonati, in statura, agli anachiti (*Anac) (v. 21), e la LXX traduce il loro nome con *gigas*, "giganti" in Genesi 14:5; Giosuè 12:4; 13:12, e I Cronache 11:15; 14:9; 20:4.

Può darsi che le forme ***rāpā'*** e ***rāpâ*** (II Sam. 21: 16, 18, 20, 22; I Cro. 20:6, 8; *cfr.* LXX *gigas* in II Sam. 21:22 e I Cro. 20:6), siano delle varianti del nome *r^epā'îm*, ma il contesto di questi casi, che ha a che fare con un "filisteo", rende più appropriato il significato *gigante. Al di fuori della Bibbia il nome, con un senso etnico, è sconosciuto.

In Salmo 88:10; Proverbi 2:18; 9:18; 21:16; Giobbe 26:5; Isaia 14:9; 26:14, 19, la parola *r^epā'îm* compare con il senso di "defunti"; se ne deduce che il nome refei fosse attribuito dagli israeliti ai primi abitanti della regione, a significare che essi erano persone morte da lungo tempo. La parola si trova in ugaritico (*rpu'm*) ed è forse riferita, sebbene il suo significato sia incerto, a una classe di dèi minori o a una corporazione sacra, e si trova anche su iscrizioni tombali fenicie (*rp'm*) nel senso di "spirito dei morti".

Bibliografia. J. Gray, "The Rephaim", *PEQ* 81, 1949, pp. 127–139, e 84, 1952, pp. 39–41,; H.W.F. Saggs, FT 90, 1958, pp. 170–172. (T.C. Mitchell)

REFIDIM

Luogo dell'ultima tappa degli israeliti durante l'esodo dall'Egitto, prima di raggiungere il monte Sinai (Es. 17:1; 19:2; Num. 33:14–15). Qui, guidati da Giosuè, gli israeliti combatterono contro Amalec; l'esito vittorioso della battaglia dipese da Mosè il quale, con l'aiuto di Aronne e Cur, teneva le mani alzate (Es. 17:8–16). Dopo questo scontro, Mosè fu convinto dal suocero Ietro a smettere di esercitare da solo la funzione di giudice del popolo, e a nominare degli uomini per questo incarico (Es. 18). L'ubicazione di Refidim è incerta; di norma è proposto lo uadi Refāyed nel Sinai sud–occidentale.

Bibliografia. B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, pp. 143, 168. (T.C. Mitchell)

REGGIO

La moderna Reggio Calabria, città portuale sul lato continentale dello stretto di Messina. Antica colonia greca, Reggio doveva la sua importanza, durante l'impero romano, alla posizione strategica rispetto alla navigazione lungo lo stretto, verso la costa occidentale italiana. Con i vortici di Cariddi e la rocca di Scilla a rendere pericolosa la navigazione attraverso lo stretto, era importante tentare il passaggio soltanto con i venti più favorevoli; per questa ragione le imbarcazioni dirette a nord attendevano a Reggio un vento da sud, cosa che fece il capitano della nave che portava Paolo a Roma (Atti 28:13) . (J.H. Paterson)

REGINA

(Ebr. *malkâ*, gr. *basilissa*). La parola "regina" non si trova sovente nella Bibbia. È usata per descrivere donne di territori al di fuori di Israele su cui esse regnavano come monarche per diritto di nascita. Esempi sono la regina di *Seba (I Re 10: 1; *cfr.* Matt. 12:42; Luca 11:31), e *Candace, regina d'*Etiopia (Atti 8:27). In questo senso la parola è usata una volta nella storia d'Israele con riferimento ad Atalia, che usurpò il trono di Giuda e vi regnò per sei anni (II Re 11:3). Nella storia d'Israele del periodo inter–testamentario Salome Alessandra, vedova di Alessandro Ianneo, succedette al marito come sovrana regnante per nove anni (76–67 a.C.).

Come consorte, la moglie del monarca regnante di regola non si intrometteva negli affari di stato. Fra le eccezioni maggiormente degne di nota vi sono Bat–Sceba (I Re 1:15–31) e Izebel (I Re 21). In Israele e in Giuda, così come nei territori confinanti, la donna più importante nella casa reale era la regina–madre. Era preminente fra le dame di corte, sedeva alla destra del monarca (Bat–Sceba, I Re 2:19) e portava la corona (Ger. 13:18). Nel-

la storia di Giuda le regine–madri sono sempre menzionate. Un re poteva avere molte mogli, ma aveva solo una madre e aveva l'obbligo di onorarla (Es. 20:12). Che la sua posizione fosse più che onoraria lo si evince da quanto è scritto di Maaca, che fu regina–madre non soltanto durante il regno di suo figlio Abiiam (Abiia), ma anche durante quello di suo nipote Asa, finché quest'ultimo la depose per la sua idolatria (I Re 15:2, 10, 13; II Cro. 15:16). La regina caldea di Daniele 5: 10 era probabilmente la regina–madre; così pure, con ogni probabilità, la regina persiana di Neemia 2:6 (M. Beeching).

REGINA DEL CIELO

Gli abitanti di Gerusalemme preparavano per la ***m^eleḵeṯ*** del cielo delle focacce, probabilmente a forma di statuette o di mezzelune (Ger. 7:18), e le offrivano incenso come a una divinità (Ger. 44: 17–19, 25). L'insolita parola ***malkat*** è tradotta "regina", e può essere di origine fenicia, un titolo di Astarte, assiro Ishtar. Può riferirsi ad *Astarte oppure alla cananea Anat (così nell'egiziano del XIX sec. a *Bet–Sean); *cfr.* il nome proprio femminile *(Ham)mōleḵeṯ* (I Cro. 7:18). In alternativa, potrebbe trattarsi di una rara forma scritta di ***m^ele'ḵeṯ***, "opera celeste" (cioè, stelle), che denota anche una pratica idolatra (D.J. Wiseman)

REGNO DI DIO, REGNO DEI CIELI

Il Regno dei cieli, o Regno di Dio, è il tema centrale della predicazione di Gesù, secondo i Vangeli sinottici. Mentre Matteo, che si rivolge ai giudei, parla perlopiù del "Regno dei cieli", Marco e Luca parlano del "Regno di Dio", che ha lo stesso significato di "Regno dei cieli", ma era una terminologia più comprensibile per i non giudei. L'uso di "regno dei cieli" in Matteo è senza dubbio dovuto alla tendenza nel giudaismo a evitare di pronunciare il nome di Dio. In ogni caso non si deve presupporre alcuna distinzione di significato fra le due espressioni (*p.e.*, *cfr.* Matt. 5:3 con Luca 6:20).

I. In Giovanni Battista

Giovanni Battista è il primo ad annunciare che il Regno dei cieli è vicino (Matt. 3:2), messaggio ribadito da Gesù (Matt. 4:17). L'espressione "Regno dei cieli" (ebr. ***mal^eḵûṯ šāmayim***) nasce per esprimere l'aspettativa tardo–giudaica di un futuro intervento decisivo di Dio, ardentemente atteso da Israele, per ristabilire il suo popolo e liberarlo dal potere dei nemici. La venuta del regno è la grande prospettiva futura, preparata dalla venuta del *Messia, che apre la strada per il Regno di Dio.

Al tempo di Gesù, lo sviluppo di questa speranza escatologica nel giudaismo aveva assunto una grande varietà di forme tra le quali erano importanti da una parte il fattore nazionalistico e dall'altra quello cosmico e apocalittico. Questa speranza risale alle dichiarazioni profetiche dell'AT riguardo sia alla restaurazione del trono di Davide sia alla venuta di Dio per rinnovare il mondo. Sebbene l'AT non abbia nulla di esplicito da dire circa il Regno dei cieli escatologico, nei Salmi e nei profeti, però, si vede che la manifestazione futura della sovranità di Dio appartiene ai concetti più importanti della fede e della speranza veterotestamentarie. Anche qui vari fattori assumono importanza, come si può chiaramente vedere da un confronto tra i profeti più antichi e le profezie relative alla sovranità universale e alla manifestazione del Figlio dell'Uomo nel libro di *Daniele.

Quando Giovanni Battista e, dopo di lui, lo stesso Gesù proclamarono che il regno era vicino, questa dichiarazione costituì una sensazionale chiamata al risveglio, di importanza universale. La svolta divina decisiva nella storia, lungamente attesa, ovvero la grande restaurazione, comunque la si immaginasse, era ora indicata come prossima. È quindi della massima importanza esaminare il contenuto della predicazione del NT riguardo alla venuta del regno.

Nella predicazione di Giovanni Battista è data importanza all'annuncio del giudizio divino come realtà imminente. La scure è già posta alla radice degli alberi. La venuta di Dio come re è soprattutto una venuta per purificare, vagliare, giudicare; nessuno vi si può sottrarre. Nessun privilegio potrà produrre l'esenzione, nemmeno la facoltà di rivendicare Abraamo come proprio padre. Nello stesso tempo, Giovanni identifica colui che viene dopo di lui, del quale egli è il precursore. Egli viene con in mano il ventilabro. In vista della sua venuta le persone devono ravvedersi e sottoporsi al battesimo per cancellare i peccati, in modo da evitare l'ira a venire ed essere partecipi della salvezza del regno e del battesimo dello Spirito Santo che sarà sparso quando verrà (Matt. 3:1–12).

II. Nella predicazione di Gesù

a) L'aspetto presente

La proclamazione del regno fatta da Gesù seguiva parola per parola quella di Giovanni, ma assunse un carattere molto più ampio. Dopo aver osservato le opere di Gesù per un tempo considerevole, Giovanni cominciò a essere in dubbio se Gesù fosse, dopo tutto, colui che doveva venire e che egli aveva annunciato (Matt. 11:2–3). La

proclamazione del regno fatta da Gesù si differenziava da quella del Battista per due aspetti. In primo luogo, anche se manteneva inalterato l'annuncio del giudizio e la chiamata al ravvedimento, dà un posto centrale al significato salvifico del regno. In secondo luogo, e qui sta il nocciolo della questione, Gesù ha annunciato il regno non solo come una realtà imminente, ma come una realtà che era già presente, manifestata nella sua stessa persona e nel suo ministero. Sebbene i brani in cui Gesù parlava esplicitamente del regno come presente non siano numerosi (si veda soprattutto Matt. 12:28 e paralleli), tutta la sua predicazione e il suo ministero erano caratterizzati da questa realtà. In lui il meraviglioso futuro era già diventato "tempo presente".

Questo aspetto presente del regno si manifestava in svariate maniere nella persona e nelle opere di Cristo. Esso appariva in modo palpabile e visibile nell'atto di scacciare i demoni (*cfr.* Luca 11.20) e in generale nel suo potere di operare miracoli. Negli esorcismi era evidente che Gesù aveva invaso la casa dell'"uomo forte", lo aveva legato e quindi era nella condizione di "rubare la sua roba" (Matt. 12:29). Il regno dei cieli irrompeva nel dominio del malvagio. Il potere di Satana è spezzato; Gesù lo vede cadere come folgore dal cielo. Egli possedeva e conferiva il potere di calpestare il dominio del nemico. Niente può essere impossibile per coloro che vanno nel mondo, investiti della potenza di Gesù, come testimoni del regno (Luca 10:18–19). Tutti i miracoli di Gesù erano la prova della venuta del regno. Ciò che molti profeti e uomini giusti avevano desiderato di vedere (l'arrivo della meravigliosa era della salvezza) i discepoli ora potevano vederlo e udirlo (Matt. 13:16; Luca 10:23). Quando Giovanni Battista mandò i suoi discepoli a domandare: "sei tu colui che deve venire, o dobbiamo aspettare un altro?", Gesù attirò la loro attenzione alle opere meravigliose fatte da lui nelle quali, secondo la promessa profetica, il regno era già manifestato: i ciechi erano messi in grado di vedere, gli zoppi di camminare, i sordi di udire, i lebbrosi erano purificati, i morti risuscitavano, e il vangelo era annunciato ai poveri (Matt. 11:2–6; Luca 7:18–23). Anche in quest'ultima (la predicazione del vangelo) si vede la venuta del regno, dal momento che la salvezza è annunciata e offerta come dono già disponibile ai poveri in spirito, agli affamati e agli afflitti: il regno è loro. Così anche il perdono dei peccati è annunciato, non solo come una realtà futura che sarà compiuta nel cielo, non solo come una possibilità presente, ma come dispensato oggi, per mezzo di Gesù stesso; "Figliolo, figliola, i tuoi peccati ti sono perdonati; perché il Figlio dell'uomo ha sulla terra autorità di rimettere i peccati" (si veda Mar. 2:1–12, *et passim*).

Come appare chiaramente dall'affermazione appena citata, il fatto che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, è determinante in tutto questo discorso. Il regno è venuto in lui e con lui. L'autorivelazione di Gesù come Messia, il Figlio dell'Uomo e il Servo di Dio, costituisce sia il mistero sia la rivelazione di tutto il vangelo.

È impossibile dare un senso futuro a queste parole di Gesù riguardo a se stesso, come alcuni hanno voluto fare, come se egli si riferisse a se stesso solo come futuro *Messia, il Figlio dell'Uomo che sarebbe venuto un giorno sulle nuvole del cielo. Nonostante gran parte di questa rivelazione futura del regno rimanga un elemento essenziale del contenuto del vangelo, non possiamo ignorare che nei Vangeli la messianicità di Gesù è presente qui e ora. Non solo fu manifestata tale al suo battesimo e sul monte della Trasfigurazione, come amato ed eletto di Dio (chiare indicazioni messianiche), ma è anche l'unto speciale dello Spirito Santo (Matt. 3:16) ed è investito di piena autorità divina (Matt. 21:27). Inoltre, i Vangeli sono ricchi di sue dichiarazioni di assoluta autorità ed egli è presentato come colui che è inviato dal Padre, venuto per compiere quanto predetto dai profeti. Nella sua venuta e nel suo insegnamento la Scrittura è adempiuta davanti a coloro che lo ascoltano (Luca 4:21). Egli non è venuto per distruggere ma per portare a compimento (Matt. 5:17–20), per annunciare il regno (Mar. 1:38), per cercare e salvare i perduti (Luca 19:10), per servire e per dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti (Mar. 10:45). Il segreto di appartenere al regno sta nell'appartenere a lui (Matt. 7:23; 25:41). In breve, la persona di Gesù in quanto Messia è il centro di tutto quello che il vangelo annuncia riguardo al regno. Il regno è concentrato in Lui, in ugual misura nei suoi aspetti presenti e in quelli futuri.

b) L'aspetto futuro

Esiste anche un aspetto futuro perché, nonostante nel vangelo sia affermato con chiarezza che il regno è manifestato qui e ora, è anche indicato che tale manifestazione è provvisoria. Ecco perché la seguente proclamazione della sua attività presente: "i ciechi ricuperano la vista, i morti risuscitano, il vangelo è annunciato ai poveri" è seguita dall'avvertimento: "beato colui che non si sarà scandalizzato di me!" (Matt. 11:6; Luca 7:23). Lo "scandalo" sta nel carattere nascosto del regno nell'epoca attuale. I miracoli sono tutt'ora segni di un altro ordine di realtà rispetto a quello presente; non è ancora il tempo in cui i demoni saranno cacciati nelle tenebre eterne (Matt. 8:29). Il vangelo del re-

gno è tuttora rivelato solo come un seme che viene seminato. Nelle parabole del seminatore, del seme che cresce segretamente, delle zizzanie in mezzo al grano, del granello di senape e del lievito, Gesù istruisce i suoi discepoli riguardo a quest'aspetto nascosto del regno. Lo stesso Figlio dell'uomo, investito di ogni potenza da Dio, colui che deve venire sulle nuvole del cielo, è il seminatore che semina la Parola di Dio. Egli viene descritto come chi dipende da altri fattori: gli uccelli, le spine, gli esseri umani, possono parzialmente frustrare il suo lavoro; deve aspettare e vedere ciò che avverrà del suo seme. Il mistero del regno è ancora più profondo: il re stesso viene in forma di servo. Gli uccelli del cielo hanno dei nidi, ma il Figlio dell'Uomo (Dan. 7:13) non ha dove posare il capo. Per poter ricevere ogni cosa egli deve prima di tutto abbandonare ogni cosa. Deve dare la propria vita come prezzo di riscatto; come il Servo sofferente di Yahweh di Isaia 53, deve essere contato fra i malfattori. Il regno è venuto; il regno verrà; ma viene per mezzo della croce e, prima di esercitare la sua autorità su tutti i regni della terra (Matt. 4:8; 28:18), il Figlio dell'uomo deve percorrere il sentiero dell'ubbidienza al Padre in modo da adempiere ogni giustizia (Matt. 3:15).

La manifestazione del regno ha quindi una storia in questo mondo; esso deve essere annunciato a ogni creatura. Come il seme meraviglioso, deve germogliare e crescere, anche se nessun uomo sa come (Mar. 4:27). Ha una potenza interiore per mezzo della quale si fa strada attraverso ogni sorta di ostacoli e avanza sopra ogni cosa; infatti, il campo in cui il seme è seminato è il mondo (Matt. 13: 38). Il vangelo del regno raggiunge tutte le nazioni (Matt. 28:19), perché il re è anche il Signore dello Spirito. La sua risurrezione introduce una nuova epoca; la predicazione del regno *e* il re raggiungono le estremità della terra. L'atto decisivo è avvenuto già; ma l'adempimento si estende nel futuro. Quella che in un primo momento sembra essere un'unica venuta del regno, annunciata come una realtà indivisibile, imminente e vicina, si estende a coprire nuovi periodi di tempo e distanze remote. Perché le frontiere di questo regno non hanno la stessa estensione dei confini o della storia d'Israele: il regno abbraccia tutte le nazioni e riempie tutte le età fino a quando verrà la fine del mondo.

III. Il regno e la *chiesa

Il regno ha un rapporto con la storia sia della chiesa sia del mondo. Esiste un collegamento fra il regno e la chiesa, ma essi non coincidono, nemmeno nell'età presente. L'uno indica tutta l'opera di redenzione di Dio in Cristo in questo mondo; l'altra è l'assemblea di coloro che appartengono a Gesù Cristo. Forse ci si potrebbe esprimere in termini di due cerchi concentrici dei quali la chiesa è il più piccolo e il regno il più grande, mentre Cristo è il centro di entrambi. Questa relazione della chiesa con il regno può essere formulata in diverse maniere. La chiesa è l'assemblea di coloro che hanno accettato il vangelo del regno per fede e sono partecipi della salvezza del regno, il che include il perdono dei peccati, l'adozione da parte di Dio, l'essere la dimora dello Spirito Santo, il possedere la vita eterna. Essi sono anche coloro nella vita dei quali il regno prende forma visibile, la luce del mondo, il sale della terra, quelli che hanno preso su di sé il giogo del regno, vivono secondo i comandamenti del loro re e imparano da lui (Matt. 11:28–30). La chiesa, come organo del regno, è chiamata a confessare Gesù come Cristo, al dovere missionario di predicare il vangelo nel mondo; è anche la comunità di coloro che aspettano la venuta del regno in gloria, i servitori che hanno ricevuto i talenti del loro Signore in vista del suo ritorno. La chiesa riceve la sua costituzione dal regno, è circondata e diretta sotto ogni aspetto dalla rivelazione, dal progresso e dalla venuta futura del Regno di Dio, senza mai essere essa stessa il regno o essere formalmente identificata con esso.

Il regno non è allora limitato ai confini della chiesa. La signoria di Cristo è suprema e al di sopra di tutto. Dove essa prevale ed è riconosciuta, non solo la singola persona è resa libera, ma tutto lo schema della vita è cambiato: la maledizione dei demoni e il timore di potenze nemiche scompaiono. Il cambiamento che il cristianesimo provoca fra i popoli dominati dalle religioni naturali è una prova della portata ampia, onnicomprensiva del regno. Non opera solo esteriormente come un granello di senape, ma interiormente come il lievito; si fa strada nel mondo con la sua potenza liberatrice. L'ultimo libro della Bibbia, che descrive la signoria di Cristo nella storia del mondo e il suo impeto che avanza proprio fino alla fine, chiarisce in modo particolare l'antitesi fra il Cristo–re trionfante (*cfr.* Apoc. 5:1–14) e la potenza di Satana e dell'anticristo che sopravvive ancora sulla terra e combatte contro Cristo e la sua chiesa. Per quanto il regno pervada la storia del mondo con la sua benedizione e la sua liberazione, per quanto si presenti come una potenza che salva contro la tirannia degli dèi e le forze nemiche del genere umano, è solo mediante una crisi finale e universale che il regno, come regno visibile di pace e di salvezza che tutto sconfigge, porterà i nuovi cieli e la nuova terra al loro completo adempimento.

IV. Nel resto del Nuovo Testamento

Le espressioni "Regno dei cieli" e "Regno di Dio"

ricorrono meno frequentemente nel resto del NT, rispetto ai Vangeli sinottici. Si tratta comunque semplicemente di una questione di terminologia. Come descrizione della svolta nella storia della salvezza, il Regno di Dio, inaugurato dalla venuta di Cristo e atteso come la conclusione di tutti i prodigi di Dio, è il tema centrale di tutta la rivelazione di Dio nel Nuovo Testamento.

V. Nel pensiero teologico

Per quanto riguarda il concetto di Regno dei cieli nella teologia, esso è stato sottoposto a ogni sorta di influenza e di opinioni nel corso dei diversi periodi e orientamenti del pensiero teologico. Uno degli aspetti tipici della teologia cattolico romana è l'identificazione del Regno di Dio con la chiesa nella dispensazione terrena, identificazione che è dovuta principalmente all'influenza di Agostino. Cristo è ritenuto presente come re del Regno di Dio nella gerarchia ecclesiastica. La sfera del regno ha la stessa estensione dei confini del potere e dell'autorità della chiesa. Il Regno dei cieli è esteso dalla missione e dall'avanzamento della chiesa nel mondo.

Nella loro resistenza alla gerarchia cattolico–romana, i Riformatori hanno posto l'enfasi sul significato spirituale e invisibile del regno e, in modo avventato, hanno invocato Luca 17:20–21 a sostegno della loro tesi. Il regno dei cieli è, in altre parole, la sovranità spirituale che Cristo esercita mediante la predicazione della sua Parola e l'opera dello Spirito Santo. Mentre la Riforma, al suo inizio, non perse di vista la grande importanza del regno nella storia della salvezza, il concetto di Regno di Dio, sotto l'influenza dell'Illuminismo e del pietismo, venne sempre più concepito in senso individualistico: è la sovranità della grazia e della pace nel cuore degli uomini. Nella successiva teologia liberale questo concetto si sviluppò in una direzione moralistica (particolarmente sotto l'influenza di Kant): il Regno di Dio è il regno di pace, di amore e di giustizia. In principio, anche in ambienti estremi e pietisti l'aspettativa del regno imminente di Dio venne mantenuta, senza tuttavia tener conto del significato attuale del regno per la vita in questo mondo. Di fronte a questa visione più o meno dualistica del regno, dobbiamo distinguere la concezione sociale del regno che pone l'accento maggiore sul suo significato visibile e comunitario. Questa concezione si riconosce in alcuni scrittori che sono a favore di un radicalismo sociale, come il cristianesimo del "Sermone sul monte" di Tolstoj e altri, o l'interpretazione "social–religiosa" di alcuni, tra cui Kutter e Ragaz in Svizzera. In altri si riconosce per il concetto evoluzionistico del progresso, per esempio, il "vangelo sociale" in America. Secondo questo concetto, la venuta del regno consiste nel progresso della giustizia sociale e dello sviluppo comunitario.

In contrasto con queste interpretazioni spiritualizzanti, moraliste ed evoluzioniste del regno, gli studiosi del NT stanno giustamente sottolineando il significato originale nella predicazione di Gesù, un significato legato alla storia della salvezza e all'escatologia. Mentre i primi a ripristinare quest'enfasi hanno dato un'interpretazione estremista all'idea del Regno dei cieli, non lasciando alcuno spazio per la penetrazione del regno nel mondo attuale (così Johannes Weiss e Albert Schweitzer), maggiore attenzione è stata prestata in seguito all'evidente significato concreto del regno, anche se questo viene visto nella prospettiva del progresso della storia della salvezza, cioè dell'attività dinamica di Dio nella storia il cui obiettivo è la consumazione finale.

Bibliografia. La letteratura sul Regno di Dio è vastissima. Per l'uso del termine nel Nuovo Testamento, si veda G. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902; G. Gloege, RGG, pp. 916–929; K.L. Schmidt *et al.*, *TDNT* 1, pp. 564–593: B. Klappert, *NIDNTT* 2, pp. 372–390; per interpretazioni più recenti si veda fra gli altri H.D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, 1931; J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1970, tr. it. Brescia, 1972; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935, tr. it. Brescia, 1970; W.G. Kummel, *Die Eschatologie der Evangelien*, 1936; *idem.*, *Promise and Fulfilment*, 1957; G. Vos, *The Teaching of Jesus concerning the Kingdom and the Church*, 1951; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1959; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, 1962; G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1962; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, 1968; J. Gray, *The Biblical Teaching of the Reign of God*, 1984; B. Chilton, *et al.*, *The Kingdom of God*, 1984; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 1989; M. de Jonge. *Jesus' Message About the Kingdom of God*, 1991; H. Baarlink, *Christologische Perspectiven*, 1992, pp. 28–88, **in it.** *GLNT* 2:181–212; *DIB*, pp. 1192–1196; *DPL*, pp. 1289–1293; *VB*, pp. 399–403; R. Pache, *Il ritorno di Gesù Cristo*, Roma, 1958; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Bologna, 1990; V. Subilia, *Il regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, Torino, 1993; Vanoni, Heininger, *Il regno di Dio*, Bologna, 2004 (H.N. Ridderbos)

*Dio; *Gesù Cristo, titoli; *Re (monarchia)

REI

Ricorre soltanto in I Re 1:8. La NVR lo rende come un nome personale, associando così Rei al gruppo di sostenitori di Salomone. J. Taylor (*HDB*, *ad loc.*) ritiene che fosse un ufficiale della guardia reale. Giuseppe Flavio (*Ant.* 7.346) traduce "l'amico di Davide" invece di "Rei e gli uomini valorosi di Davide", forse perché seguiva un testo ebraico più corto, e sarebbe difficile giustificare la forma più lunga se non fosse originale. Le correzioni ipotetiche suggerite e l'identificazione con altre persone del periodo davidico non sono convincenti. (G.W. Grogan)

RELIGIONE

La parola "religione" deriva dalla Vulg., dove *religio* è presente in una parafrasi del XIII sec. di Giacomo 1:26–27. In Atti 26:5 definisce il giudaismo (*cfr.* Gal. 1:13–14). Qui e negli apocrifi, ***thrēske ia*** si riferisce all'espressione esteriore del credere, non al contenuto, come quando si contrappone la religione cristiana al buddismo. *Cfr.* "pietà" che traduce *eusebeia* in I Timoteo 3:16 e II Timoteo 3:5 dove, nuovamente, la nostra formazione culturale ci indurrebbe a tradurre: "religione cristiana". A causa dell'associazione di ***thrēskeia*** con il giudaismo, l'uso che ne fa Giacomo è probabilmente ironico, dal momento che le cose che egli definisce elementi di ***thrēskeia*** "pura e senza macchia", agli occhi dei suoi oppositori, che riducevano la religione a un rituale, non sarebbero state considerate affatto ***thrēskeia***.

La reticenza contemporanea (in ambito evangelico, *ndt*) a usare la parola "religione", sia per quanto riguarda il contenuto della fede cristiana sia per la sua espressione nel culto e nel servizio, è dovuta alla convinzione che il cristianesimo non sia semplicemente una fra le tante religioni, ma differisca da tutte le altre in quanto il suo contenuto è rivelato divinamente e la sua espressione esteriore, da parte dei fedeli, non è un tentativo per procurarsi un favore divino ma un rendimento di grazie per la salvezza ricevuta. (J.B. Job)

*Pietà; *Timore di Dio

REOB

(Ebr. ***r**ᵉ**ḥōḇ***, "spazio aperto, piazza del mercato [di città o paese]", ricorre nella Bibbia come nome personale e come nome di luogo). **1**. La città più a nord fra quelle osservate dalle spie mandate da Mosè in Canaan (Num. 13:21). Era un centro arameo che forniva truppe agli ammoniti al tempo di Davide (II Sam. 10:6–8), il cui nome è riportato "Bet–Reob" in II Samuele 10:6 e in Giudici 18:28; in quest'ultimo brano è collocata vicino a dove nasce il Giordano, sebbene la precisa ubicazione sia sconosciuta. **2**. Città di Canaan che toccò in sorte ad Ascer (Gios. 19:28, 30) e che fu assegnata ai leviti (Gios. 21:31; I Cro. 6:75), anche se non era fra quelle prese al tempo della conquista (Giu. 1:31). Si è suggerito che corrisponda a Tell Bīr El–Gharbī (Tell Bira) a sud–est di Acco (si veda *NEAEHL*, pp. 262–263). **3**. Padre di Adadezer, re di Soba, al tempo di Davide (II Sam. 8:3, 12). Si confronti Ruḫbi, il nome del padre di Ba'sa, l'alleato ammonita di Acab nella battaglia di Qarqar nel 854 a.C. (Salmanassar III, Stele di Kurh 2.95). **4**. Uno dei leviti che sigillarono il patto al tempo di Neemia (Nee. 10:11).

Bibliografia. W. F. Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 33; J. Garstang, 2, 1931, pp. 73–74, 241; H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, p. 245. (T.C. Mitchell)

*Recobot; *Recobot–Ir

RESEF

Città distrutta dagli assiri, nominata in una lettera mandata da Sennacherib a Ezechia come avvertimento a Gerusalemme sul destino delle città che resistevano alle sue richieste di resa (II Re 19:12 = Is. 37:12). I dettagli di rivolte o saccheggi dell'assira Raṣappa non sono noti, sebbene testi assiri menzionino la città e facciano il nome di diversi governatori per gli anni 839–673 a.C. Quest'importante centro carovaniero sulla strada dall'Eufrate a Caran (Camat) fu identificato da Tolomeo, (*Geografia*, 5.16; gr. *Rhēsapha*) ed è l'odierna Resāfa, a 200 km. *ca*. a est–nord–est di Hama, in Siria. (D.J. Wiseman)

RESEN

(Gr. *Dasen*). Città fondata da *Nimrod, situata fra Ninive e Cala, con le quali formava un'area densamente popolata (Gen. 10:12). ***rēš–êni*** ("sorgente") designava diverse località dell'Assiria. I siti che hanno questo nome, sui fiumi Habur e Khosr (a nord–est di Ninive), tuttavia, non combaciano con la situazione geografica descritta in Genesi 10. L'accostamento proposto con Selamiyeh (3 km. a nord di Cala) si basa sulla falsa identificazione di questa località con Larissa (Senofonte, *Anabasi* 3.4), che oggi si sa era il nome greco della stessa Cala. Un possibile sito per Resen è quello delle antiche rovine di Ḫaman Alī con le sue adiacenti sorgenti sulfuree sulla sponda destra del fiume Tigri, a circa 13 km. a sud di Ninive. (D.J. Wiseman)

RESIN

Il re di *Damasco che, alleato di *Peca di Samaria minacciò *Acaz di Giuda (II Re 15:37; 16:5). Lo scopo di entrambi, probabilmente, era quello di formare un fronte anti–assiro, ma in realtà spinsero Acaz ad allearsi con l'Assiria, nonostante il consiglio di Isaia, secondo il quale Resin non era da temere (Is. 7:1, 8; 8:6). *Tiglat–Pileser III schedò Resin come tributario nel 738 a.C., ma nel 732 a.C. prese Damasco e lo uccise (II Re 16:9). Si veda W.T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987, pp. 179–187. (A.R. Millard)

RESTAURAZIONE

Il sostantivo gr. *apokatastasis* si trova solo in Atti 3:21, mentre il verbo corrispondente è usato tre volte nel senso di una restaurazione finale.

L'idea risale ai grandi profeti dell'AT, i quali previdero l'esilio, ma profetizzarono anche che Dio avrebbe restaurato il suo popolo nella sua terra (Ger. 27:22; Dan. 9:25, *ecc.*). Quando ciò avvenne, le condizioni in Giuda erano lontane dall'essere ottimali, e ciò indusse a desiderare e attendere ardentemente un'ulteriore restaurazione che portasse prosperità e felicità.

Con il passare del tempo la restaurazione fu associata all'idea del Messia. Gli ebrei, in generale, comprendevano questa restaurazione in termini di prosperità materiale, mentre Gesù la vedeva all'opera in Giovanni il battista, che adempì la profezia di Malachia 4:5 (Matt. 17:11; Mar. 9: 12). Qui, come altrove, egli reinterpretò il concetto messianico che fra gli Ebrei aveva subito delle distorsioni.

In senso proprio, la restaurazione è ancora futura. I discepoli, che godevano dell'interpretazione che Gesù fornì della profezia di Malachia, poterono domandare, alla vigilia dell'ascensione, "Signore, è in questo tempo che ristabilirai il regno a Israele?" (Atti 1:6). La risposta di Gesù scoraggia le speculazioni su argomenti che non li riguardano, ma nello stesso tempo non nega che ci sarà una restaurazione futura. Lo sviluppo più completo del tema lo troviamo in Atti 3:19–26, dove Pietro si aspetta "tempi di ristoro" che associa al ritorno del Signore Gesù Cristo (v. 20), il quale è in cielo "fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose di cui Dio ha parlato". Da un certo punto di vista, la restaurazione attende il ritorno del Signore e Pietro, fin dall'inizio, considera ciò un tema profetico. È legittimo pensare che la restaurazione abbia di mira una condizione umana simile a quella precedente alla caduta, per quanto non ci siano brani biblici che affermino ciò esplicitamente. Alcuni hanno dedotto dall'espressione "tempi di restaurazione di tutte le cose di cui Dio ha parlato" il concetto di salvezza universale, cosa che però va oltre la portata dell'espressione: tale questione dev'essere risolta alla luce di tutto l'insegnamento della Scrittura.

Bibliografia in it. *GLNT*, 1:1040–1052; H.–G. Link, *DCBNT*, pp. 1543–1546; H. U. Von Balthasar, *Sperare per tutti*, Milano, 1997. (L. Morris)

RETE

Le reti nella Bibbia sono strumenti costruiti con corde intrecciate per pescare o cacciare, oppure disegni a reticolo o grate.

a) Reti per pescare o cacciare

Nell'AT sono tradotti con "rete" termini derivati da quattro radicali ebr. **1**. Da ***yrš***, "prendere", ***re šeṯ*** : è una rete per catturare uccelli (Prov. 1:17) o creature acquatiche (Ez. 32:3). Il termine è spesso usato figurativamente per indicare gli intrighi di uomini malvagi (*p.e.* Sal. 9:15, "rete tesa per prendere i piedi"), o il giudizio di Dio (*p.e.* Ez. 12:13, gettare la rete sulla preda). **2**. ***ḥerem***, "qualcosa di perforato", è una grande rete che può essere stesa sulla spiaggia ad asciugare (Ez. 26:5) e il termine è usato figurativamente per indicare il cuore di una donna malvagia (Eccl. 7:26), il giudizio di Dio sul Faraone (Ez. 32:3), la caccia alle persone (Mich. 7:2), e la potenza militare dei caldei (Ab. 1:15). **3**. Dalla radice ***ṣûḏ***, "cacciare"; ***m^{e}ṣôḏâ*** è una rete da pesca (Eccl. 9:12), ***māṣûḏ*** e ***m^{e}ṣûḏâ*** sono usati per indicare i giudizi di Dio (Giob. 19:6, intorno alla preda; Sal. 66:11), e ***māṣôḏ*** in Proverbi 12:12 forse è una trappola per uomini malvagi. **4**. Dalla radice ***kmr***, che in arabo significa "sopraffare" o "coprire", il termine ebr. ***miḵmōreṯ*** è la rete che i pescatori egiziani stendevano sull'acqua (Is. 19:8), ***miḵmereṯ***, è un simbolo dell'esercito caldeo (Ab. 1:15), ***miḵmôr*** è usato per catturare un'antilope (Is. 51:20), e ***miḵmār*** è una figura per i complotti del malvagio (Sal. 141:10).

Nel NT tre termini gr. sono tradotti "rete". **5**. Dal verbo ***diktyō***, "catturare con reti", si ha ***dikton***, la parola più comune e generale per rete. Questo tipo di rete era usata dai discepoli di Gesù (Matt. 4:20–21); veniva calata (Luca 5:4) o gettata (Giov. 21:6) nell'acqua, e svuotata nella barca (Luca 5:7) o trascinata a riva (Giov. 21:8). **6**. Dal verbo ***amphiballō***, "gettare", si ha ***amphiblēstron***, "rete da gettata", è anch'essa usata anche dai discepoli di Gesù (Matt. 4:18). 7. Dal verbo *sassō*, "riempire", si ha *sagēne*, una rete da strascico che il nostro Signore paragonò

al regno dei cieli (Matt. 13:47). Ci volevano diversi uomini per tirare a riva questa grande rete (Matt. 13:48). La cura delle reti includeva il lavaggio (Luca 5:2), l'asciugatura (Ez. 47:10) e il rassettare (Matt. 4:21). **Bibliografia**. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 6, 1939, pp. 335–337, 343–363.

b) Reti come disegni o graticole

Intorno alla base dell'altare di rame del tabernacolo, destinato agli olocausti, c'era una griglia a forma di rete (*rešeṯ*, Es. 27:4–5) o graticola (*ma'ăśēh rešeṯ*, Es. 38:4). Questa graticola poteva avere sia scopi artistici che pratici, visto che era più leggera da trasportare rispetto al metallo solido e favoriva la combustione.

I capitelli delle due colonne davanti al tempio di Salomone erano decorati con un disegno a rete (ebr. *śᵉḇāḵâ* da una radice che significa "intrecciare", I Re 7:17; Ger. 52:22). Coloro che pensano che queste colonne fossero lanterne, fanno notare che la rete aperta avrebbe fatto entrare aria nel capitello, ma questa caratteristica non è menzionata nella Bibbia.

Bibliografia. H.G. May, *The Two Pillars before the Temple of Solomon*, *BASOR* 88, dec. 1942, pp. 19–27. (J.A. Thompson)

*Navi e barche; *Pesca

RETTITUDINE, GIUSTIZIA

(Ebr. *ṣeḏeq* e *sᵉḏāqâ*; gr. LXX e NT, *dukaiosynē*). L'ebr. *ṣeḏeq* deriva probabilmente da una radice araba che significa "dirittura" e rende l'idea di un'azione che si conforma a una norma. C'è tuttavia, nell'interpretazione biblica di questo termine, una notevole ricchezza che rende difficile tradurre le relative parole, sia dell'ebr. sia del gr., con un semplice equivalente italiano. Un ingrediente basilare nel concetto veterotestamentario di rettitudine è la relazione, sia tra Dio e l'uomo (Sal. 50:6; Ger. 9:24), sia tra uomo e uomo (Deut. 24:13; Ger. 22:3).

Un'azione, quando è riferita alle relazioni tra uomini, è giusta se si conforma alle esigenze della relazione e, in senso più generale, promuove il benessere e la pace della comunità (I Sam. 24:17; Prov. 14:34). C'è anche un legame con la *giustizia in senso forense, anche se l'idea non è tanto quella di una conformità a qualche norma formale, quanto di un comportamento dal sapore fortemente etico che va sostenuto dalla legge perché produce un benessere comune (Deut. 1:16; Am. 5:7). Nel periodo dei profeti la giustizia arriva a includere l'aiuto ai poveri e ai bisognosi (Dan. 4: 27; Am. 5:12, 24), e da qui la prassi del fare elemosina (Matt. 6:1–2).

Spostandoci dalle relazioni tra gli uomini a quelle tra Dio e gli uomini (anche se questa distinzione è, senza dubbio, un po' formale, dal momento che ogni qualvolta l'ebreo usava la parola *ṣeḏeq* il riferimento a Dio non era mai assente), abbiamo che rettitudine implica un corretto rapporto con la volontà di Dio, espressa e interpretata in modo particolare nel patto di Dio con Israele. Da ciò deriva che l'azione giusta è un'azione che scaturisce dall'elezione di Israele per grazia di Dio e si accorda con le leggi del patto (Deut. 6:25; Ez. 18:5–9). Dio stesso è giusto (II Cro. 12:6; Sal. 7:9), per cui si può contare sul fatto che egli agisce in conformità con i termini del suo rapporto con Israele. Dio è quindi un giusto giudice che agisce per il suo popolo (Sal. 9:4; Ger. 11:20) e dalla cui giustizia il suo popolo dipende per avere liberazione e protezione (Sal. 31:1; Ger. 11:20).

Emerge dunque una fusione delle idee di giustizia e salvezza. Dio è "un Dio giusto e (pertanto) un Salvatore" (Is. 45:21; *cfr.* Sal. 36:6; Is. 61: 10). Per l'AT Dio è creatore ed è il fondamento e il garante dell'ordine morale. La sua giustizia è quindi intimamente legata ad altri attributi morali più generali, come la santità. Il creatore, tuttavia, è anche il redentore e la sua giustizia si concretizza nella sua attività redentrice. Inoltre, l'esperienza che Israele aveva fatto nel passato della giusta liberazione da parte di Dio era la base per l'attesa di un futuro atto di salvezza. L'atteso sovrano messianico era considerato come il destinatario e lo strumento speciale della giustizia divina (Sal. 72:1–2; Is. 11:3–5; 32:1–20; Ger. 23:5). Uno dei titoli del Messia era "Giusto" (Is. 53:11; *cfr.* Atto 3:14; 7:52; 22:14).

Il NT usa il concetto di giustizia nel senso di conformità alle esigenze e agli obblighi della volontà di Dio, la cosiddetta "giustizia della legge" (Gal. 3:21; Fil. 3:6, 9; *cfr.* Tito 3:5). Il compimento umano della giustizia è considerato talvolta relativamente positivo (Luca 1:6; 2:25; Matt. 5:20) ma, in fondo in fondo, per tutti gli uomini questo compimento è assolutamente insufficiente a soddisfare una vera conformità alla giustizia divina (Rom. 3:9–20; Luca 18:9–14; Giov. 8:7). A questa umana ingiustizia si contrappone la giustizia di Dio (Rom. 1:17) che, coerentemente con l'idea veterotestamentaria, indica il soccorso attivo da parte di Dio nel miracolo della sua grazia.

Tale giustizia è proclamata da Gesù come dono a coloro ai quali è concesso il Regno di Dio (Matt. 5:6). Per la fede in Gesù Cristo e nella sua opera di espiazione l'uomo, per quanto sia empio e peccatore, riceve la giustizia di Dio, cioè gli è concessa una vera relazione con lui, che prevede il per-

dono di tutti i peccati e una nuova posizione morale davanti a Dio, in unione con Cristo "il Giusto" (Rom. 3:21–31; 4:1–25; 10:3; I Cor. 1:30; II Cor. 5:21; Fil. 3:9). Superando, per mezzo della croce, tutte le conseguenze del peccato e dell'empietà umana (sia nei confronti di Dio sia degli uomini), Dio conferma l'ordine morale che è necessario per avere comunione con l'uomo e, contemporaneamente, libera "per grazia" l'uomo privo della gloria di Dio (Rom. 3:23–26).

Il dono della giustizia di Dio include l'ingresso nella nuova sfera della salvezza divina e il dono della vita eterna sotto la sovranità di Dio (6:12–23; II Cor. 6:7, 14; Fil. 1:11; Ef. 4:24). Pertanto, la giustizia imputata per mezzo della croce (giustizia estrinseca) trova inevitabilmente espressione nella rettitudine intrinseca di una vita che si conforma, in modo del tutto nuovo, alla volontà di Dio, anche se la definitiva realizzazione di tale conformità dovrà attendere la consumazione del regno (I Giov. 3:2; Fil. 3:12–14; I Cor. 13:12–13; II Pie. 3:11–13).

Bibliografia. G. Schrenk, in *TDNT* 2, pp. 192–210; N. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; J. Denney, *The Death of Christ*, rist. 1951; A. Nygren, *Commentary on Romans*, E.T. 1952; G. Rupp, *The Righteousness of God*, 1953; H. Seebass, C. Brown, in *NIDNTT* 3, pp. 352–377; A.H. Leitch, *ZPEB* 5, pp. 104–118; C.E.B. Cranfield, *Romans*, *ICC*, 2 voll., 1979, tr. it. Torino, 1998–2000, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 456–477; *GLNT* 2:1191–1328, in part. 1254ss. (B.A. Milne)

*Giustizia; *Giustificazione

REUEL

(Ebr. *rᵉʿûʾēl*, gr. *raguel*; sembra che il nome significhi "amico di Dio"). **1**. Un figlio di Esaù (Gen. 36:4, 10, 17; I Cro. 1:35). **2**. Un sacerdote madianita, anche chiamato *Ietro, che accolse Mosè in fuga dall'Egitto e gli diede sua figlia Sefora (Es. 2:18; Num. 10:29). **3**. Padre di Eliasaf di Gad, un comandante agli ordini di Mosè (Num. 1:14; 2:14; 7:42, 47; 10:20). **4**. Capo beniaminita che viveva a Gerusalemme ai tempi di Salomone (I Cro. 9:8). (J. P.U. Lilley)

REUM

Nome di diversi uomini dei tempi post–esilici, fra cui Reum il "governatore", che partecipò alla stesura della lettera di lamentela (Esdr. 4:8). Il suo titolo *bᵉʿēl ṭᵉʿēm* significa "signore del giudizio" (o "... resoconto"), e può riferirsi sia all'amministrazione sia alla comunicazione (A.H. Sayce suggerisce qualcosa come "direttore delle poste"). (J.S. Wright)

REZON

Figlio di Eliada, fuggì con una banda di seguaci quando Davide attaccò Adadezer di Soba (I Re 11:23–24). Occupò Damasco e ne divenne sovrano, opponendosi a Israele durante il regno di Salomone, alleandosi con Adad di Edom (v. 25). Più tardi "regnò sulla Siria"; per questo si pensa sia sopravvissuto alla monarchia ebraica unita e sia da identificare con Chesion, padre di Tabrimmon e nonno di *Ben–Adad, il re di *Damasco, con il quale Asa di Giuda fece un'alleanza (I Re 15:18). Se ciò è esatto, Rezon fu il fondatore della dinastia di *Aram che fu nemica di Israele. Rezon (e Resin) potrebbero essere un titolo che significa "principe" (*cfr.* Prov. 14:28).

Bibliografia. M.F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957. W.T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987. (D.J. Wiseman)

RIBLA, RIBLAT

1. Località nel distretto di Camat, sul fiume Oronte in Siria, sulla cui sponda destra sorgono rovine nelle vicinanze di un moderno villaggio, Riblah, 56 km. a nord–est di Baalbek e a sud di Hama. Il sito era facilmente difendibile e dominava sia la strada principale che collegava l'Egitto con l'Eufrate, sia le vicine foreste e vallate, dalle quali si ricavavano consistenti approvvigionamenti di cibo e di combustibili. Per tali ragioni Ribla fu scelta da Neco II come quartier generale egiziano dopo avere sconfitto Giosia a Meghiddo e avere saccheggiato Cades nel 609 a.C. Qui egli depose Ioacaz, impose un tributo su Giuda e nominò Ioiachim suo re (II Re 23:31–35). Anche Nabucodonosor II, dopo avere sconfitto gli Egiziani a Carchemis e Camat nel 605 a.C., scelse Ribla, come sua base militare per sottomettere Giuda e i territori confinanti, e da lì diresse le operazioni contro Gerusalemme nel 589–587 a.C.; qui fu condotto il ribelle Sedechia per essere accecato dopo avere assistito alla morte dei suoi figli (II Re 25:6, 20–21; Ger. 39:5–7; 52:9–27). La Dibla di Ezechiele 6:14 può essere lo stesso luogo, in quanto l'esistenza di un centro abitato, a noi sconosciuto, nella zona è improbabile. **2**. Ribla all'angolo nord–orientale dei confini ideali di Israele (Num. 34:11) potrebbe essere la stessa località di **1**., nonostante si ritenga, in generale, che il confine si trovi più a sud (*cfr.* Ez. 47:15–18). L'ipotesi comune-

mente adottata è che questo nome vada letto "verso Arbela" (LXX), moderna Hermel nella Beqa', non aiuta molto nello stabilire il confine, in quanto questa località si trova a soli 13 km. a sud–ovest della Ribla del punto **1.** (D.J. Wiseman)

RICAMO ORNAMENTALE

Due erano i tipi principali di impreziosimento dei tessuti: **1.** il ricamo a maglia (*tašbēs*); **2.** il ricamo a colori (*riqmâ*). Esodo 28:39 descrive il primo metodo come "a maglia", mentre il secondo "ricamato", sebbene i metodi impiegati non siano specificati nel testo ebraico. Il lavoro a maglia (o "incastonato", Paoline) decorava la tunica del Sommo sacerdote (Es. 28:4) e, con filo d'oro, l'abito nuziale di una principessa (Sal. 45:13). Tale filo si otteneva tagliandolo da sottili lamiere di oro battuto (Es. 39:3). Dà un'idea del disegno prodotto l'uso dello stesso termine che descrive l'incastonatura in oro delle gemme (Es. 28:11).

Il ricamo a colori decorava la cintura del Sommo sacerdote (Es. 28:39), l'ingresso alla tenda del tabernacolo (26:36) e il cancello del cortile (27:16). È possibile che si voglia fare una distinzione tra questo tipo di ornamento e il lavoro parimenti complesso e riccamente colorato compiuto sull'efod e sul pettorale (28:6, 15), sui teli e sul velo del tabernacolo (26:1, 31), sulle vesti del personale del santuario (39:1), in quanto soltanto il primo è indicato come "l'opera del ricamatore" (*m'ᵃśēh rōqēm*; 26:36).

Il suo valore è deducibile dall'importanza che aveva nel commercio (Ez. 27:16, 24) e come bottino di guerra (Giud. 5:30). Decorava non soltanto le vesti maschili (Ez. 16:18; 26:16) e femminili (Ez. 16:10, 13; Sal. 45:14), ma poteva essere impiegato anche per ornare altre cose, per esempio le vele di una nave (Ez. 27:7). Per estensione, il termine è applicato anche alle piume di un'aquila (Ez. 17:3) e alle pietre variegate preparate da Davide per il tempio (I Cro. 29:2). La sua intricata composizione lo rendeva ideale come figura metaforica dell'embrione umano (Sal. 139:15). Si utilizzava forse per le melagrane colorate le quali, insieme a sonagli d'oro, decoravano il manto dell'efod del Sommo sacerdote (Es. 28:33). (G.I. Emmerson)

*Arti e mestieri

RICCHEZZA

Il punto di vista espresso nell'AT e nel NT è che la ricchezza è una benedizione di Dio. Abraamo è un classico esempio di uomo facoltoso eppure timorato di Dio (Gen. 13:2). I salmisti, nei loro scritti, esaltano le benedizioni materiali. L'uomo devoto fiorisce "come un albero piantato vicino a ruscelli" (Sal. 1:3). "Abbondanza e ricchezze sono in casa dell'uomo" che "teme il SIGNORE" (Sal. 112:1, 3). Dio è magnanimo e i beni materiali sono un frutto della sua generosità: egli, infatti, "ci fornisce abbondantemente di ogni cosa perché ne godiamo" (I Tim. 6:17). Tuttavia, dal possesso di ricchezze materiali consegue il dovere di essere generosi e magnanimi verso i bisognosi (I Tim. 6:18; II Cor. 8 e 9; *elemosina). Fu questo, infatti, l'esempio dato da Cristo, il quale "essendo ricco, si è fatto povero per voi, affinché, mediante la sua povertà, voi poteste diventar ricchi" (II Cor. 8:9). La fedeltà nell'uso delle ricchezze ha come conseguenza una ricompensa spirituale (Luca 16:11), dal momento che il vero benessere e le reali ricchezze sono le benedizioni spirituali concesse da Dio, piuttosto che le sue benedizioni di natura materiale (Luca 12:33; 16:11). Per contro, la Bibbia ammette anche che possedere beni materiali può comportare grandi pericoli. Per esempio, quello di non riconoscere che Dio è la fonte di ogni grazia (Deut. 8:17–18; Os. 2:8). C'è poi un pericolo connesso a questo ultimo, quello di fare affidamento sulle ricchezze (Sal. 52:7), rischio talmente grande da far affermare al Signore che l'uomo ricco difficilmente entra nel regno dei cieli, spiegando quest'affermazione piuttosto dura per mezzo della parafrasi "coloro che hanno delle ricchezze". I discepoli, giustamente, osservarono che tutti gli uomini sono vittima di questo ossessionante peccato, al che il Signore replicò che solo Dio è in grado di cambiare i cuori (Mar. 10:23, 27). Altro pericolo associato alle ricchezze, ancora di natura spirituale, è il materialismo, ossia il fare delle ricchezze la parte fondamentale dei propri interessi. Era questo il caso del fattore ricco, di cui si parla in Luca 12:21, che non era ricco in vista di Dio, e della chiesa di Laodicea (Apoc. 3:17). Questa tentazione implicata dalle ricchezze è descritta nella parabola del seminatore (Matt. 13:22), nella quale è spiegato che l'inganno delle ricchezze soffoca la Parola, facendola diventare improduttiva nella vita della persona (*mammona).

La cupidigia, ossia il desiderio di diventare ricchi, è un vizio dal quale le Scritture mettono frequentemente in guardia. L'amore per il denaro è definito la radice di ogni specie di mali (I Tim. 6:9–10). Ecco perché il sentirsi soddisfatti di quanto Dio ha donato è una virtù insegnata in entrambi i Testamenti. (Sal. 62:10; I Tim. 6:8; Ebr. 13:5).

A causa delle tentazioni nelle quali spesso può incorrere chi è benestante, i ricchi come gruppo sociale sono censurati in diversi passi delle Scrit-

ture tra i quali, ad esempio, Luca 6:24–25 e Giacomo 5; viceversa, nei riguardi del povero, sono pronunciate delle benedizioni (Luca 6:20–25); infatti, di norma la povertà dovrebbe risvegliare una fede in Dio più palpitante, virtù che i beni materiali molto spesso fanno affievolire.

Bibliografia. D.B. Knox, *Not by Bread Alone*, 1990, **in it.** *GLNT*, 6:1047–1054, 10:729–768; J. Eichler *et al.*, *DCBNT*, pp. 1323–1334; *DPL*, pp. 1328–1331; *DIB*, pp. 1145–1148; J. Ellul, *L'uomo e il denaro*, Roma, 1969; M. False, *Economia e fede*, Brescia, 1994; A. Tosato, *Vangelo e ricchezza*, Soveria, 2002; . (D.B. Knox)

*Benedizione; *Denaro; *Povertà

RICOMPENSA

Nell'AT tredici radici ebr., delle quali ***śāḵār*** e ***šōḥaḏ*** sono le principali, stanno dietro le espressioni inerenti il concetto di "ricompensa". Nel gr. sono usati il verbo ***apodidōmi*** e il sostantivo ***misthos***. Tutti rendono l'idea di pagamento o salario e si trovano esempi di "ricompensa" sia per un onesto lavoro svolto (I Tim. 5:18) sia nel senso di un guadagno disonesto, una tangente (Mich. 3:11).

1. Il valore di ogni ricompensa dipende dal carattere di colui che la elargisce; le ricompense di Dio, a cui fanno principalmente riferimento gli scrittori biblici, siano esse benedizioni o punizioni, sono manifestazioni della sua giustizia, ossia della sua natura (Sal. 58:11), e sono inseparabili dal patto (Deut. 7:10) al quale sono legati i comandamenti. Il secondo comandamento, pertanto, mette in relazione la pena per la disubbidienza alla gelosia di Dio, e la ricompensa per l'ubbidienza alla sua misericordia (Es. 20:5). Deuteronomio 28 spiega il benessere di Israele in termini di lealtà al patto, un tema sviluppato successivamente dai profeti (Is. 65:6–7; 66:6). Che l'ubbidienza a Dio produca ricompense temporali visibili è un fatto indicato in tutta la Bibbia, ma sono state ricavate anche due conclusioni erronee da insegnamenti come quello di Deuteronomio 28, e cioè: *i*) che la giustizia sia ricompensata automaticamente in modo materiale, e *ii*) che la sofferenza sia un segno certo di peccato; Giobbe e i Salmi 37 e 73 rispecchiano la tensione prodotta da queste errate deduzioni, mentre Ecclesiaste 8:14 esprime un estremo cinismo al riguardo. Va notato, però, che già nell'AT Dio stesso e la sua salvezza, piuttosto che i suoi doni, sono identificati come la suprema ricompensa (Is. 62:10–12; Sal. 63:3).

2. Gesù promise ricompense ai discepoli (Mar. 9:41; 10:29; Matt. 5:3–12) legandole all'abnegazione e alla sofferenza per amore del vangelo, in modo da prevenire atteggiamenti mercenari. Egli abolì la nozione farisaica del servizio meritorio (Luca 17:10) e scoraggiò il desiderio di ricompensa umana (Matt. 6:1), in quanto per il discepolo è il Padre la migliore ricompensa. Gesù mostrò che la ricompensa è inseparabile da se stesso e da Dio, e gli apostoli hanno ribadito più volte che l'ubbidienza e la fede dell'uomo devono dipendere dalla misericordia e dalla grazia (Rom. 4:4–5; 6:22–23). L'operare, e quindi la ricompensa, sono certamente desiderabili, ma solo come indice di una fede reale (Giac. 2:14–16; Giov. 6:28), non come base per pretese avanzate nei confronti di Dio. La ricompensa della salvezza in Cristo inizia al presente (II Cor. 5:5) e il suo compimento è atteso dopo il *giudizio (ricompense e punizioni finali) quando il popolo del patto entrerà nel pieno godimento della visione di Dio, che è la sua eterna ricompensa (Apoc. 21:3).

Bibliografia. *BAGD*; K.E. Kirk, *The Vision of God* (abridged ed.), 1934, pp. 69–76; P.C. Böttger *et al.*, *NIDNTT* 3, pp. 134–145; W. White Jr., *ZPEB*, 5, p. 99; T.B. Dozeman, *ISBE* 4, pp. 179–180, **in it.** *GLNT* 7:353–444; *VB*, pp. 409–411; *DIB*, pp. 1203–1206; *DPL*, pp. 1331–1333. (M.R.W. Farrer)

*Cielo; *Corona; *Eredità; *Giustificazione; *Salario

RICONCILIAZIONE

Vi sono quattro importanti brani nel NT che presentano l'opera di Cristo nella prospettiva della riconciliazione: Romani 5:10–11; II Corinzi 5:18–21; Efesini 2:11–18 e Colossesi 1:19–22. Le parole importanti in gr. sono il sostantivo ***katallagē*** e i verbi ***katallassō*** e ***apokatallassō***. La riconciliazione fa riferimento, per la precisione, non a rapporti che, in generale, non sono buoni, ma all'eliminazione di un'inimicizia, al superamento di un contrasto, il che implica che, in precedenza, le parti riconciliate fossero ostili l'una all'altra. La Bibbia ci dice chiaramente che i peccatori sono "nemici" di Dio (Rom. 5:10; Col. 1:21; Giac. 4:4). Non si dovrebbe mai minimizzare la gravità di questi e di altri brani simili. Un nemico non è qualcuno che è un po' meno di un amico, ma è uno che sta nell'altro campo, che sta completamente contro. Il NT descrive Dio in un'opposizione vigorosa a tutto ciò che è iniquo.

La rimozione della causa del contrasto costituisce il modo per sconfiggere l'inimicizia. Si può chiedere scusa per una parola avventata, si può pagare quanto è dovuto, si può giungere alla ripa-

razione o alla restituzione appropriata; ma in ogni caso la via alla riconciliazione sta nell'affrontare efficacemente la causa che sta alla radice dell'inimicizia. Cristo morì per togliere il nostro peccato, affrontando così l'inimicizia fra l'uomo e Dio. Egli la tolse di mezzo, aprendo agli uomini la strada per ritornare a Dio: è questo che s'intende con il termine "riconciliazione".

È interessante notare che non c'è alcun brano del NT in cui si parla di Cristo che riconcilia Dio con l'uomo. L'enfasi è sempre sull'uomo che è riconciliato, e questo è un aspetto del problema da non trascurare. L'inimicizia è stata causata dal peccato dell'uomo, per cui questo era il problema che andava affrontato. Solo l'uomo può essere fatto oggetto della parole di esortazione di II Corinzi 5: 20: "siate riconciliati con Dio". Qualche studioso, prendendo spunto da questa verità, prosegue suggerendo che l'opera riconciliatrice di Cristo abbia a che fare soltanto con l'uomo. Ma è difficile armonizzare questa ipotesi con l'insegnamento generale del NT: ciò che mise in atto la barriera dell'inimicizia fu l'esigenza avanzata da un Dio santo che l'uomo fosse integro. Questi, lasciato a se stesso, si limita a "mettere una pietra sopra"; non è particolarmente preoccupato del suo peccato. Sicuramente non avverte, proprio a causa di questo peccato, alcuna ostilità verso Dio. La barriera sorge perché è Dio a esigere la santità dell'uomo. Per questo motivo, quando è operato il processo di riconciliazione, non si può affermare che esso abbia effetto soltanto sull'uomo, lasciando che Dio non ne sia toccato in alcun modo. Dev'esserci senz'altro un cambiamento da parte di Dio, se è vero che tutto ciò che è implicito nell'espressione "l'ira di Dio" non è più applicato all'uomo.

Ciò non significa, però, che ci sia un cambiamento nell'amore di Dio. La Bibbia è molto chiara nell'affermare che l'amore di Dio per l'uomo non muta mai, qualunque cosa l'uomo faccia. Anzi, l'intera opera espiatoria di Cristo ha la sua origine nel grande amore di Dio: "mentre eravamo ancora peccatori", "Cristo morì per noi" (Rom. 5:8). Questa verità dev'essere preservata con zelo. Nello stesso tempo, dobbiamo stare attenti a non sostenere che la riconciliazione sia un processo puramente soggettivo. Essa, in un certo senso, fu compiuta "al di fuori" dell'uomo, prima che accadesse qualcosa "al suo interno". Paolo può parlare di Cristo "mediante il quale abbiamo ora ottenuto la riconciliazione" (Rom. 5:11). La riconciliazione deve essere offerta (e dunque, in qualche senso, deve essere già compiuta) per poter essere "ricevuta", prima che l'uomo possa riceverla. In altre parole, si deve pensare alla riconciliazione come qualcosa che ha degli effetti sia nei confronti di Dio sia nei confronti dell'uomo.

Bibliografia. Arndt; J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, 1917; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3 ed., 1965, **in it.** H.-G. Link, H. Vorländer, *DCBNT*, pp. 1550–1557; F. Büchsel, *GLNT* 1:681–696; *DIB*, p. 1207; *DPL*, pp. 1123–1130; K. Barth, *Il fondamento della vita cristiana*, Roma, 1967; *La riconciliazione*, *LB* XVIII, 1, 2007. (L. Morris)

*Espiazione; *Giudizio; *Pace; *Propiziazione

RIGENERAZIONE

Il sostantivo gr. *palingenesia* compare soltanto due volte nel NT (Matt. 19:28, "nuova creazione"; Tito 3:5, "rigenerazione"). Nel brano di Matteo è usato in senso escatologico con riferimento al rinnovamento di tutte le cose, per farci ricordare che il rinnovamento dell'individuo è parte di un fenomeno più ampio e cosmico. In Tito la parola è usata con un riferimento individuale.

Altrove, per esprimere il cambiamento prodotto dallo Spirito Santo sono adoperate diverse parole: *gennaō* (con *anōthen*, Giov. 3:3, 7), che significa "generare" o "far nascere", è usata in Giovanni 1:13; 3:3–8; I Giovanni 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18. In I Pietro 1:3, 23 si trova il vocabolo *anage nnaō* ("rigenerare" o "far rinascere"). Queste parole servono a descrivere l'atto iniziale del rinnovamento; *anakainōsis* (Rom. 12:2; Tito 3:5) con il verbo *anakainoō* (II Cor. 4:16; Col. 3:10) hanno il significato di rifare o rinnovare. Gli stessi riferimenti mostrano come l'uso di queste due parole non è limitato al rinnovamento iniziale, ma si estende al processo che ne deriva. A proposito del risultato della nuova nascita, sono usati termini come *kainē ktisis*, "una nuova creazione" (II Cor. 5:17; Gal. 6:15), e *kainos anthrōpos*, "uomo nuovo" (Ef. 2:15; 4:24). Due volte compare il termine *synzōopoieō*, "vivificati con" (Ef. 2: 5; Col. 2:13), che allude a un cambiamento drammatico, non soltanto quanto lo è una nascita, ma anche quanto lo è una risurrezione; *apokgyeō* (Giac. 1:18) significa partorire o dare alla luce.

Nel valutare questi termini, si noti come essi indichino un cambiamento radicale, paragonabile alla nascita, alla rinascita, a una nuova creazione e perfino alla risurrezione. Diversi di questi termini, nel loro contesto, indicano che tale cambiamento ha in sé effetti permanenti e di vasta portata.

I. Nell'Antico Testamento

Il concetto di rigenerazione è messo in rilievo maggiormente nel NT che nell' AT. In molti brani dell' AT è presente l'idea di un rinnovamento

nazionale, come nelle affermazioni concernenti il nuovo patto e la legge che sarà scritta nel cuore, oppure il dono di un cuore nuovo (Ger. 24:7; 31: 31–32; 32:38–39; Ez. 11:19; 36:25–27, e il brano della "valle delle ossa secche", 37:1–14).

Sebbene in questi brani è la nazione a essere in primo piano, bisogna dire che quest'ultima può essere rinnovata solo nel momento in cui le singole persone che la compongono sono trasformate. Perciò, proprio nell'idea di rinnovamento nazionale si trova il concetto di "cuori nuovi" donati alle singole persone. Altri brani si riferiscono più direttamente al singolo (*cfr.* Is. 57:15). In particolare, si noti il Salmo 51 dove, al v. 10, Davide prega: "O Dio, crea in me un cuore puro e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo". Tenendo presente quanto, per questo Salmo, siano gravi il peccato e i suoi effetti, non ci sorprende trovare un profondo senso di bisogno di rinnovamento individuale.

II. Nel Nuovo Testamento

Questa dottrina deve essere considerata nel contesto dell'immagine dell'uomo immerso nel peccato (Giov. 3:6; Ef. 2:1–3, 5). Le ripercussioni del peccato sulla natura umana sono ritenute così gravi che, senza la nuova nascita, il peccatore non può vedere, né tantomeno entrare nel Regno di Dio (Giov. 3:3, 5; *cf.* I Cor. 2:6–16).

L'iniziativa per la rigenerazione è attribuita a Dio (Giov. 1:13); proviene dall'alto (3:3, 7) ed è opera dello Spirito (3:5, 8), concetto che ricorre anche in Efesini 2:4–5; I Giov. 2:29; 4:7; *ecc.* Questo atto divino è determinante e avviene una volta per sempre. In Giovanni 1:13; 3:3, 5, 7 è usato l'aoristo. L'uso del perfetto in italiano indica che il singolo atto iniziale produce effetti duraturi, come si vede in I Giovanni 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18. Secondo questi brani, sono risultati durevoli: il vivere rettamente, il non persistere nel peccato, l'amarsi reciprocamente, il credere che Gesù è il Cristo incarnato e il vincere il mondo. Tutto ciò mostra che nelle cose spirituali l'uomo non è del tutto passivo: lo è nella nuova nascita, in quanto è Dio ad agire su di lui; ma la conseguenza di quest'opera è l'attività dell'uomo, che si ravvede concretamente, crede in Cristo e, da quel momento in poi, cammina in novità di vita.

Giovanni 3:8 ha lo scopo di avvertirci che in questa dottrina c'è molto di imperscrutabile. Tuttavia, dobbiamo indagare su ciò che realmente accade in una persona quando nasce di nuovo. Si potrebbe dire che non c'è un cambiamento nella personalità in sé: la persona rimane la stessa, ma è ora guidata in modo diverso. Prima della nuova nascita il peccato dominava l'uomo e lo rendeva ribelle nei confronti di Dio; adesso è lo Spirito a dirigerlo e a guidarlo verso Dio. L'uomo rigenerato cammina secondo lo Spirito, vive nello Spirito, è guidato dallo Spirito ed è esortato a essere ripieno dello Spirito (Rom. 8:4, 9, 14; Ef. 5:18). Non è perfetto, deve crescere e progredire (I Pie. 2:2), ma in ogni aspetto della sua personalità è indirizzato verso Dio.

Si può pertanto definire la rigenerazione un'azione radicale compiuta dallo Spirito Santo sulla natura umana caduta nel peccato, per portare un cambiamento dell'intero modo di essere della persona, che può essere ora descritta come un "uomo nuovo" in Cristo che cerca, trova e segue Dio.

III. I mezzi della rigenerazione

In I Pietro 3:21 il battesimo è strettamente correlato all'ingresso in una condizione di salvezza, e in Tito 3:5 si ha il riferimento al bagno della rigenerazione. I Pietro 1:23 e Giacomo 1:18 citano la Parola di Dio come un mezzo della nuova nascita. Molti, sulla base di brani del genere, sostengono che questi siano i canali necessari mediante i quali si giunge la rigenerazione. Tenendo presente I Corinzi 2:7–16, ci si deve chiedere se la Parola di Dio sia un mezzo di rigenerazione in questo senso. Qui è chiaramente insegnato che l'uomo naturale si trova in una condizione tale per cui non può ricevere le cose dello Spirito di Dio. Un intervento divino che renda l'uomo naturale ricettivo alla Parola di Dio deve pertanto essere antecedente all'ascolto della Parola che porta alla salvezza. Avvenuto ciò, la Parola di Dio fa allora sì che la nuova vita possa esprimersi. È chiaro che la nuova nascita di I Pietro 1:23 e Giacomo 1:18 è presentata in modo più completo rispetto al Vangelo di Giovanni. In quest'ultimo, l'apostolo fa una distinzione tra la rigenerazione e la fede che l'accompagna (*p.e.* 1:12–13; I Giov. 5:1); Pietro e Giacomo, includendo il riferimento alla Parola come mezzo, mostrano di avere in mente l'intero processo con cui Dio porta gli uomini a una fede consapevole in Cristo.

Si può anche pensare alla questione in termini di concepimento e di nascita. Lo Spirito Santo genera nuova vita con un'azione diretta sull'anima, che successivamente è fatta nascere (*apokye ō*, Giac. 1:18) dalla Parola; *ginnaō* (I Pie. 1:23) può avere il significato sia di nascita sia di generazione.

Ci sono ulteriori obiezioni bibliche all'idea che il battesimo in sé trasmetta la grazia rigeneratrice. Pensare al battesimo come *ex opere operato* è contrario ad altri brani, in particolar modo a quelli in cui i profeti protestano contro l'abuso di riti

sacerdotali e le dure condanne di Paolo nei confronti delle tesi giudaiche riguardanti la circoncisione (si veda Rom. 2:28–29; 4:9–12). In effetti, sono attestati episodi di conversione senza battesimo (Atti 10:44–48; 16:14–15): il secondo caso è particolarmente interessante, in quanto l'apertura del cuore di Lidia è menzionata in modo specifico prima che si parli del battesimo. Se si obietta che le cose cambiano per i cristiani delle generazioni successive, allora la questione si dovrebbe risolvere quando si considera l'atteggiamento di Paolo nei confronti di opinioni simili a proposito della circoncisione. La grazia rigeneratrice scende sui peccatori perduti per opera diretta dello Spirito Santo; la Parola di Dio fa sì che possa esprimersi nella fede e nel ravvedimento; il *battesimo rende testimonianza all'unione spirituale con Cristo nella sua morte e nella risurrezione che trasmette nuova *vita; il battesimo, però, non trasmette questa in modo automatico, laddove non è presente la *fede.

Bibliografia. Articoli sulla rigenerazione: J.V. Bartlet (*HDB*), J. Denney (*DCG*), A. Ringwald *et al.*, *DCBNT*, pp. 1043–1057 (in it.). La maggior parte delle opere di teologia sistematica affrontano questo argomento; si notino, in particolare, Hodge (vol. 3, pp. 1–40); Berkhof (pp. 465–479); T. Boston, *Human Nature in its Fourfold State*, 1720, pp. 131–168; B. Citron, *The New Birth*, 1951; J. Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, 1955, pp. 119–129, **in it.** *Nati di nuovo: la nuova creatura, la nuova nascita*, Bologna, 1968; J.R.W. Stott, *Le basi del Cristianesimo*, GBU, Roma, 1988; C. Castillo, *Teologia della rigenerazione*, Bologna, 2000. (M.R. Gordon)

*Circoncisione; *Conversione; *Cuore; *Spirito Santo

RIMMON

1. "Colui che tuona", titolo del dio della tempesta Adad adorato a Damasco. Grato per essere stato guarito dalla lebbra per mezzo di Eliseo Naaman, capo dell'esercito di Siria, chiese un po' di terra del suolo di Israele da caricare su due muli, e su di essa intendeva erigere un altare nel tempio di Rimmon in modo da poter adorare il Dio di Israele nel suo paese (II Re 5:17–18). Quel tempio, probabilmente, sorgeva a Damasco sul sito occupato successivamente dal tempio romano di Zeus (il cui emblema, come quello di Rimmon, era un fulmine), e dove oggi si trova la moschea degli Ommayyadi. Si veda J.C. Greenfield, *IEJ* 26, 1976, pp. 195–198. **2**. Beniaminita di Beerot, padre di Baana e Recab, che assassinò Is–Boset (II Sam. 4:2, 9). Questo nome proprio, come i nomi di luogo simili, se non è un'abbreviazione di una forma che fa riferimento al dio Rimmon, è da far derivare con ogni probabilità dall'ebr. *rimmôn*, "melograno". Si veda la definizione che segue. (D.J. Wiseman)

*Adadrimmon

RIMMON

(Ebr. *rimmôn*, "melograno"). **1**. En (Ain)–Rimmon era una località nel Neghev vicino a Edom, assegnata a Simeone (Gios. 19:7; I Cro. 4:32) ma incorporata nella regione di Beer–Sceba (Gios. 15:32). Zaccaria la immagina come la parte meridionale della pianura visibile da Gerusalemme (14:10). Vi si stabilì gente di ritorno dall'esilio (Nee. 11:29), ed è solitamente identificata con Ḫirbet er–Ramāmīm, 16 km. *ca.* a nord–nord–est di Beer–Sceba, da alcuni identificata con la Rimmon–Perez, che si trovava tra Aserot e Moserot, dove si accamparono gli israeliti (Num. 33: 19–20). **2**. Villaggio di Zabulon (Gios. 19:13), forse l'odierna Rummāne, 10 km. a nord–nord–est di Nazaret (la Romene delle Crociate). Potrebbe anche trattarsi di una città levitica (I Cro. 6:62), Dimna (Gios. 21:35), dove alcune versioni hanno Remmon; fu presa dagli assiri diretti a Gerusalemme (così in Is. 10:27, CEI). **3**. Dirupo roccioso con grotte vicino a Ghibea, verso il quale fuggirono i beniaminiti (Giu. 20:45–47); si tratta, forse, dell'odierna Rammūn, 8 km. a est di Betel. (D.J. Wiseman)

RIPOSO

Nella Bibbia il concetto di riposo in senso non teologico è molto frequente. Per esempio, Dio "si riposò da tutta l'opera che aveva fatta" (Gen. 2:2–3); il sabato doveva essere un giorno di riposo (Es. 31:15); la terra promessa doveva riposare ogni settimo a o (Lev. 25:4–5) e il tempio era il luogo di riposo del SIGNORE in mezzo al suo popolo (Sal. 132:8, 14).

Nella Scrittura, tuttavia, il senso teologico del "riposo" è ancora più importante. Il SIGNORE promise il riposo a Israele in Canaan (Deut. 3: 20) e a questo riposo sarebbero tornati gli esiliati a Babilonia (Ger. 46:27). Riposo e felicità sarebbero stati i grandi doni di Davide a Israele (I Cro. 22:7–10). Purtroppo, questo alto ideale del riposo rimase non realizzato nell'esperienza di Israele (Ebr. 3:7–4:10) a causa della mancanza di fede e della disubbidienza (Sal. 95:8–11).

Comunque, anche se il riposo nell'AT rimane di fatto una promessa, nel NT esso trova il suo

adempimento. I cristiani, con la fede in Cristo, sono infatti entrati nel riposo (Ebr. 12:22–24). Egli è la loro pace: a tutti coloro che vengono a lui, Gesù dà un riposo per l'anima che comprende sollievo e liberazione (Matt. 11:28–30).

Ma nella Bibbia il concetto di "riposo" ha anche un contenuto escatologico. "Rimane dunque un riposo sabatico" per i cristiani come per Israele (Ebr. 4:9). La città celeste, così come la patria celeste (Ebr. 11:10, 16), sono realtà che appartengono al futuro. Oggi c'è la fatica (I Cor. 3:9), il buon combattimento della fede (Ef. 6:10–20) e il pellegrinaggio (Ebr. 11:13–16). Perfino il riposo di cui la morte è preludio (Apoc. 14:13) non è ancora la pienezza del riposo (6:9–11). Ma coloro che sono entrati nel riposo della fede, gettando l'ancora oltre il velo, al di là del quale Cristo è passato, sanno che la condizione ultima di riposo è assicurata. (J.G.S.S. Thomson)

*Ebrei, epistole; *Lavoro; *Sabato

RIPROVATO, REPROBO

È utile riunire sotto questa voce termini diversi (inadatto, rifiuto, scoria, escluso) usati per tradurre dei sinonimi, ebr. e gr., che presentano l'idea di una valutazione divina che conduce alla reiezione a causa di un peccato inestirpabile. I profeti dell'AT paragonano il peccato di Israele alle impurità nei metalli (Is. 1:22; Ger. 6:30; Ez. 22: 19–20). In Geremia 6:30, "Saranno chiamati argento di rifiuto, perché il SIGNORE li ha rigettati" (*mā'as*). In Isaia 1:22 la LXX traduce l'ebr. ***sîḡîm*** con l'aggettivo *adokimos*, che ricorre otto volte nel NT con il significato di "rigettato dopo una prova accurata".

In Romani 1:28, il gr. contiene un gioco di parole, con *dokimazein* e *adokimos*, che può essere reso: "dal momento che essi non hanno ritenuto adatto conservare Dio nella loro mente, egli li ha abbandonati ad avere una mente inadatta", dove "inadatta" significa "inadatta a superare il giudizio", in senso attivo o passivo, a causa della malvagità, *ecc.* (vv. 29–30).

In I Corinzi 9:27 Paolo conclude un'esortazione al rinnegamento dell'Io (Hodge) usando metafore provenienti dal mondo dell'atletica, attribuendo la personale disciplina del corpo alla paura di essere "squalificato" (*adokimos*). Ma da cosa? Dalla salvezza o dalla ricompensa al ministero? Il contesto favorisce la ricompensa (*cfr.* 3: 10–15) e sottolinea la necessità di un'incessante vigilanza contro il peccato (*cfr.* 10:12). Le restanti occorrenze di *adokimos* si trovano in II Corinzi 13:5–7, dove lo scopo della prova è di accertare "se siete nella fede", e il contesto implica che la fede produce prove empiriche, senza le quali i Corinzi sarebbero un fallimento e lo sarebbe perfino Paolo, dato che non potrebbe dimostrare la sua autorità apostolica; in II Timoteo 3:8 e Tito 1: 16, dove *adokimos* significa indegnità morale; e in Ebrei 6:7–8, dove la terra riprovata (*adokimos*) è un'immagine per illustrare la situazione dei recidivi induriti di cuore. Nessuna di queste ricorrenze della parola implica necessariamente un giudizio di abbandono alla *perdizione, anche se tutte sono consone a una simile dottrina; in tutti i casi il rigetto segue da colpe dimostrabili: in alcune è Dio, in altre l'uomo, a condurre la verifica. Il verdetto umano anticipa quello divino.

Bibliografia Arndt (*s.v. adokimos*); J. Denney *HDB* con bibliografia completa; E.K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament*, 1946, pp. 17s., **in it.** H. Haarbeck, *DCBNT*, pp. 1451–1454. (M.R.W. Farrer)

*Giudizio

RISPA, RESEF

(Ebr. ***riṣpâ***, "una pietra calda", "un carbone ardente"). **1.** Forma femminile di ***reṣep***, "carbone ardente (dell'altare)" (Is. 6:6); "una focaccia cotta su pietre calde" (I Re 19:6). **2.** Figlia di un certo Aia, concubina (***pîlegeš***) di Saul (II Sam. 3:7; 21:8, 10, 11), presa da Abner alla morte del re (II Sam. 3:7–11). Rispa diede due figli a Saul, Mefiboset e Armoni (II Sam. 21:8). Anni dopo, quando Davide apprese che i gabaoniti esigevano la morte di sette dei figli di Saul come espiazione per le sanguinose azioni compiute contro di loro, consegnò i due figli di Rispa e quelli di Mical (II Sam. 21:1–9). Furono tutti impiccati e lasciati senza sepoltura e Rispa, pazza per il dolore, rimase a custodirne i cadaveri per molto tempo. Questa sua devozione indusse Davide a predisporre un'adeguata sepoltura delle ossa di Gionatan e di Saul e, nello stesso tempo, di quelle degli uomini che erano stati impiccati (vv. 10–14). **3.** Città della Mesopotamia settentrionale (II Re 19:12). Sennacherib, re d'Assiria, disse che i suoi dèi, così come quelli di altre nazioni, non potevano fare nulla per resistergli (II Re 19:12; Is. 37:12). Anche Israele fu incapace di resistere agli assiri. (J.A. Thompson)

RISURREZIONE

La caratteristica più sorprendente della prima predicazione cristiana era l'enfasi posta sulla risurrezione. I primi predicatori erano certi della risurrezione di Cristo e, di conseguenza, erano anche certi che i credenti sarebbero risorti nel tem-

po stabilito, e questo insegnamento li distingueva da tutti gli altri maestri del mondo antico. Si parla di risurrezioni anche altrove, ma nessuna di esse è paragonabile a quella di Cristo: si tratta principalmente di storie mitologiche legate all'alternarsi delle stagioni e al miracolo annuale del ritorno della primavera. I Vangeli parlano di una persona che morì realmente, ma sconfisse la morte tornando in vita. E, se è vero che la risurrezione di Cristo non trova alcun paragone nel paganesimo, è altrettanto vero che l'atteggiamento dei credenti verso la loro risurrezione, in sostanza il corollario di quella del loro Signore, è radicalmente diverso da qualsiasi altra dottrina presente nel mondo pagano. Di fronte alla morte, anche il pensiero più positivo dell'epoca era caratterizzato da una totale mancanza di speranza. Senz'ombra di dubbio, la risurrezione ha un'importanza fondamentale per la fede cristiana.

Nell'ottica cristiana il concetto di risurrezione va distinto sia da quello greco sia da quello ebraico. I greci erano convinti che il corpo fosse un ostacolo alla vera vita e attendevano il momento in cui l'anima sarebbe stata liberata dalle sue catene. Essi immaginavano la vita dopo la morte in termini di immortalità dell'anima, ma respingevano fermamente qualsiasi idea di risurrezione (*cfr.* la derisione che incontrò la predicazione di Paolo, Atti 17:32). Gli ebrei erano persuasi del valore del corpo e pensavano che le sue caratteristiche non sarebbero andati perduti: aspettavano quindi la risurrezione del corpo ma credevano che si sarebbe trattato dello stesso corpo (*Apocalisse di Baruc* 1:2). I cristiani, invece, erano convinti che il corpo sarebbe stato non soltanto risuscitato, ma anche trasformato, in modo da poter essere idoneo alla vita diversa dell'età futura (I Cor. 15:42–50). Per questa ragione, il concetto cristiano si distingue da tutti gli altri.

I. Risurrezione nell'Antico Testamento

Nell'AT non si parla molto della risurrezione, il che non vuol dire che la nozione sia totalmente assente, ma solo che non è posta molto in rilievo. Gli uomini dell'AT erano molto pratici e si concentravano sul vivere la vita presente al servizio di Dio; avevano poco tempo da dedicare a speculazioni sulla vita futura. Inoltre, non si deve dimenticare che vivevano in tempi anteriori alla risurrezione di Cristo, che è il fondamento della dottrina. A volte si servivano dell'idea di risurrezione per esprimere la speranza comune di una rinascita della nazione (*p.e.* Ez. 37). L'affermazione più chiara sulla risurrezione del singolo è senza dubbio quella di Daniele 12:2: "Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno; gli uni per la vita eterna, gli altri per la vergogna e per un'eterna infamia". Essa prevede chiaramente una risurrezione sia dei giusti, sia dei malvagi, e vede nelle azioni degli uomini delle conseguenze eterne. Vi sono altri brani che fanno riferimento alla risurrezione, principalmente alcuni versetti dei Salmi (*p.e.* Sal. 16:10–11; 49:14–15). Fra gli studiosi si discute sul significato preciso della grande affermazione di Giobbe (Giob. 19:25–27), ed è difficile credere che qui non ci sia alcuna allusione alla risurrezione. Anche i profeti, talvolta, esprimono questo pensiero (*p.e.* Is. 26: 19), ma nel complesso l'AT dice poco al riguardo. Ciò potrebbe dipendere dal fatto che una qualche dottrina sulla risurrezione esisteva fra popoli come gli egiziani e i babilonesi e ciò, in epoche in cui il sincretismo costituiva per gli ebrei un pericolo costante, li avrebbe scoraggiato dall'avere un interesse esplicito per l'argomento.

Durante il periodo intertestamentario, quando tale pericolo non era più così incombente, l'idea si fece maggiormente spazio. Non si raggiunse un'uniformità di pensiero (ancora al tempo del NT i sadducei continuavano a negare che ci fosse una risurrezione), ma la maggior parte degli ebrei, a quel punto, aveva accolto una qualche idea di risurrezione. Di norma, pensavano che i corpi sarebbero stati riportati in vita così com'erano.

II. La risurrezione di Cristo

Gesù in tre occasioni fece tornare in vita dei defunti (la figlia di Iairo, il figlio della vedova di Nain e Lazzaro). Tuttavia, questi non devono essere considerati casi di risurrezione quanto, piuttosto, di rianimazione: non c'è infatti indicazione alcuna sul fatto che queste persone non siano tornate alla vita che avevano lasciato. Paolo dice esplicitamente che Cristo è "primizia di quelli che sono morti" (I Cor. 15:20), ma questi miracoli ci presentano Cristo come Signore sulla morte, cosa che emerge ancora dall'annuncio che sarebbe risorto tre giorni dopo essere stato crocifisso (Mar. 8:31; 9:31; 10:34, *ecc.*). Questo è un punto importante, perché ci presenta Gesù come il supremo Signore della condizione umana e indica anche che la risurrezione è della massima importanza, in quanto implica la veridicità delle affermazioni del nostro Signore.

I Vangeli raccontano che Gesù fu crocifisso e morì, e che il terzo giorno la tomba nella quale era stato deposto il suo corpo fu trovata vuota. Degli angeli dissero alle donne che egli era risorto dai morti e, nell'arco di alcune settimane, apparve ai suoi seguaci in diverse occasioni. Paolo cita alcune di queste apparizioni, ma non menziona esplicitamente la tomba vuota; qualche studioso consi-

dera questo fatto l'indicazione che nelle tradizioni antiche il "dettaglio" fosse assente. Ma è sufficiente sostenere che Paolo presuppone la tomba vuota. Cos'altro potrebbe voler intendere quando afferma che Gesù "fu seppellito; che è stato risuscitato il terzo giorno ..." (I Cor. 15:4)? L'esplicita menzione della sepoltura sarebbe inutile se egli non avesse in mente la tomba vuota. Inoltre, si tratta di un fatto riportato da tutti e quattro i Vangeli; pertanto esso deve essere accettato come parte dell'autentica tradizione cristiana. Altri hanno avanzato l'ipotesi che i discepoli andarono alla tomba sbagliata, dove un giovane vestito di bianco avrebbe detto, "Egli non è qui", intendendo "È in un'altra tomba". Questa, però, è in primo luogo una pura speculazione; in secondo luogo solleva una serie di questioni. È impossibile sostenere che la tomba giusta fosse stata completamente dimenticata da tutti, dagli amici come dai nemici: si può essere certi del fatto che le autorità giudaiche avrebbero fatto qualunque sforzo per trovare il corpo di Gesù, per contrastare la predicazione che sottolineava in modo così forte la risurrezione.

Se dunque la tomba era veramente vuota, allora sembra che ci siano soltanto tre possibilità: che gli amici avessero portato via il corpo, che lo avessero portato via i nemici, o che Gesù fosse risorto. La prima ipotesi è alquanto difficile da sostenere. Le prove di cui disponiamo mostrano che nella mente dei discepoli non c'era alcuna idea a proposito della risurrezione di Gesù, anzi, questi uomini, la sera del primo venerdì santo, erano senza speranza, scoraggiati in quanto si sentivano sconfitti e si nascondevano per paura dei giudei. Matteo, inoltre, ci dice che la tomba fu messa sotto vigilanza, per cui non avrebbero potuto trafugare il corpo, anche se lo avessero voluto. Ma la cosa più improbabile è che sarebbero stati disposti a soffrire per predicare la risurrezione come ci attesta il libro degli Atti. Alcuni furono imprigionati, Giacomo fu ucciso. Nessun uomo affronta simili conseguenze per sostenere qualcosa che sa essere una menzogna. Si deve anche tenere presente che, nel momento in cui la setta cristiana divenne un problema per le autorità, al punto di attirare su di sé la persecuzione, i capi sacerdoti sarebbero stati prontissimi a pagare per avere informazioni riguardo a un eventuale furto del corpo, e l'episodio di Giuda dimostra che si poteva sempre trovare un traditore. Dunque, è impossibile sostenere che i cristiani avessero portato via il corpo di Cristo.

È altresì difficile affermare che furono i suoi nemici a rimuovere il corpo. Perché mai l'avrebbero fatto? Non sembra esserci una ragione plausibile: questo modo di agire avrebbe favorito proprio le voci che parlavano di una risurrezione cosa che ovviamente sarebbero stati ansiosi di evitare. In più, la sorveglianza alla tomba sarebbe stata un ostacolo per questo intento, quanto lo sarebbe stato per i seguaci del Signore. Ma l'obiezione assolutamente decisiva è la loro incapacità a fornire il corpo quando ebbe inizio la predicazione. Pietro e i suoi compagni ponevano grande enfasi sulla risurrezione del loro Signore: è evidente che il fatto aveva avuto un forte impatto su di loro. In una situazione del genere, se i loro nemici avessero mostrato il corpo di Gesù, la chiesa cristiana si sarebbe dissolta in un attimo. Il silenzio dei giudei è significativo quanto la predicazione dei cristiani. L'incapacità dei nemici di Gesù a fornire il corpo è una prova conclusiva che essi non erano in grado di farlo.

Dal momento che sembra impossibile sostenere che il corpo sia stato rimosso tanto da amici quanto da nemici, e dal momento che la tomba era vuota, non rimane altra ipotesi che quella della risurrezione. Una conferma viene anche dalle successive apparizioni. In tutto ve ne sono dieci, attestate in resoconti contenuti in cinque scritti diversi (i quattro Vangeli e I Corinzi 15), non facili da armonizzare fra di loro (anche se ciò non è impossibile; il tentativo fatto nella *Scofield Reference Bible*, ad esempio, può essere o meno quello giusto, ma certamente dimostra che l'armonizzazione sarebbe possibile). Le difficoltà riscontrabili non sono altro che conferme del fatto che i resoconti sono indipendenti, anziché ripetizioni stereotipate di una versione ufficiale. Sui fatti principali c'è un'impressionante concordanza. C'è una grande varietà di testimoni: a volte il Signore fu visto da uno o due persone, a volte da un numero maggiore, come gli undici apostoli e almeno in una circostanza da ben 500 discepoli. Nel numero sono inclusi sia uomini sia donne. Le apparizioni avvengono soprattutto a credenti, ma è probabile che quella a Giacomo sia stata un'apparizione a una persona che non aveva ancora creduto, almeno fino a quel momento. La testimonianza di Paolo è particolarmente importante: non era un credulone, anzi era un uomo colto, profondamente ostile ai cristiani. Ma quando afferma di aver visto Gesù dopo la risurrezione dai morti è categorico; è così sicuro da fondare tutto il resto della sua vita su tale certezza. Canon Kennett sottolinea questo punto efficacemente, datando la conversione di Paolo entro i cinque anni successivi alla crocifissione: "entro pochissimi anni dal momento della crocifissione di Gesù, la prova della sua risurrezione era, nella mente di almeno un uomo colto, assolutamente inconfutabile" (*Interpreter* 5, 1908–9, p. 267).

In tutto questo, non si dovrebbe tralasciare la

trasformazione dei discepoli. Come si è notato prima, nel momento della crocifissione erano uomini sconfitti e scoraggiati, ma poco dopo furono pronti ad andare in carcere e anche a morire per amore di Gesù. Come mai un tale cambiamento? Gli uomini non corrono simili rischi, a meno che non siano molto sicuri di quello che fanno. I discepoli erano assolutamente convinti. Si dovrebbe forse aggiungere anche che la loro certezza si rispecchia nel loro culto. Erano ebrei tenacemente aggrappati alle loro tradizioni religiose; eppure, questi uomini osservavano il giorno del Signore, ricordo settimanale della risurrezione, invece del sabato. In quel giorno, celebravano la Cena del Signore, che non era la commemorazione di un Cristo morto, ma un ricordare con gratitudine le benedizioni procurate da un Signore vivente e trionfante. L'altro ordinamento, il battesimo, ricordava ai credenti che erano sepolti con Cristo e risuscitati con lui (Col. 2:12). Era dunque la risurrezione a dare senso a tutto ciò che facevano.

A volte si sente affermare che Cristo non morì veramente, ma svenne soltanto; poi, nella frescura della tomba, si rianimò. Ciò solleva ogni sorta di questioni. Come uscì dalla tomba? Che cosa gli è successo dopo? Perché non si sa nient'altro di lui? Quando morì? Mentre le domande si moltiplicano, non ci sono risposte. Qualcuno ha pensato che i discepoli siano stati vittime di allucinazioni, ma le apparizioni dopo la risurrezione non si spiegano in questo modo. Le allucinazioni vengono sperimentate da coloro che, in un certo senso, le cercano (il che non era il caso dei discepoli); una volta iniziate, esse tendono a moltiplicarsi, mentre nel caso dei discepoli le apparizioni cessarono improvvisamente. Le allucinazioni sono esperienze soggettive di individui, mentre in questo caso ben 500 persone videro il Signore contemporaneamente. Non pare esserci alcun motivo per scambiare un miracolo registratosi sul piano fisico per uno da collocare sul piano psicologico, cosa richiesta da questa ipotesi.

Oggi, però, molti studiosi negano categoricamente la possibilità di una risurrezione fisica. Affermano che "le ossa di Gesù riposano nel suolo della Giudea, o che Gesù risorse nel *kerygma*; i discepoli giunsero a comprendere che egli era sopravvissuto in qualche modo alla morte e, di conseguenza, potevano predicare che era vivo. Oppure questi studiosi possono decidere di attribuire il cambiamento ai discepoli stessi, i quali avevano conosciuto in Gesù una persona che viveva nella vera libertà un'esperienza che ora essi stessi vivevano; vale a dire, avevano visto che Gesù non era morto in quanto continuava su di loro la sua influenza. Ci sono due grosse difficoltà in simili ipotesi: la prima è che le fonti non dicono niente del genere. Esse affermano, con parole che non potrebbero essere più chiare, che Gesù morì, fu sepolto e ritornò nuovamente in vita. La seconda è una difficoltà "morale": non vi è alcun dubbio che i discepoli credessero che Gesù fosse risorto, e proprio questo diede loro forza e costituì il tema della loro predicazione. Se Gesù fosse in realtà rimasto morto, allora Dio avrebbe edificato la chiesa su un inganno, il che è impensabile. Inoltre, queste prospettive ignorano la tomba vuota, un dato che non può essere trascurato. Vale la pena, forse, aggiungere che tali opinioni sono piuttosto moderne (anche se, occasionalmente, hanno avuto dei precursori, *cfr.* II Tim. 2:17–18) e non fanno parte del cristianesimo storico; se fossero corrette, vorrebbe dire che quasi tutti i cristiani in ogni tempo fossero caduti in un grave errore riguardante una dottrina cardine della loro fede.

III. La risurrezione dei credenti

Non solo Gesù risuscitò. Un giorno tutti gli uomini risorgeranno: Gesù non rimarrà l'unico ad avere fatto questa esperienza. Egli confutò lo scetticismo dei sadducei su questo punto con un'interessante argomentazione (Matt. 22:31–32). La posizione generale del NT è che la risurrezione di Cristo implica quella dei credenti. Gesù disse: "Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà" (Giov. 11:25) e diverse volte affermò che avrebbe risuscitato i credenti nell'ultimo giorno (Giov. 6:39–40, 44, 54). I sadducei erano indignati perché gli apostoli "annunziavano in Gesù la risurrezione dai morti" (Atti 4:2). Paolo ci dice che "poiché per mezzo di un uomo è venuta la morte, così anche per mezzo di un uomo è venuta la risurrezione dei morti. Poiché, come tutti muoiono in Adamo, così anche in Cristo saranno tutti vivificati" (I Cor. 15:21–22; *cfr.* I Tess. 4: 14). Similmente, Pietro afferma: "[Dio] ci ha fatti rinascere a una speranza viva mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti" (I Pie. 1:3). Risulta abbastanza chiaro che gli autori del NT non pensavano alla risurrezione di Cristo come a un fatto isolato. Si è trattato di un grandioso atto divino, pieno di conseguenze per gli uomini. Avendo risuscitato Cristo, Dio ha posto il suo sigillo sull'opera espiatoria compiuta alla croce e ha dimostrato la sua divina potenza di fronte al peccato e alla morte e, nel contempo, la sua volontà di salvare gli uomini. Per cui, la risurrezione dei credenti segue direttamente quella del loro Salvatore; ed è un qualcosa che li caratterizza a tal punto che Gesù li definì "figli di Dio, essendo figli della risurrezione" (Luca 20:36).

Ciò non significa che tutti coloro che risorge-

ranno sperimenteranno la benedizione di Dio: Gesù parlò di "risurrezione di vita" ma anche di "risurrezione di giudizio" (Giov. 5:29). Il chiaro insegnamento del NT è che *tutti* risorgeranno, ma coloro che hanno rigettato Cristo scopriranno che la risurrezione è una realtà molto seria. Per i credenti, il fatto che la loro risurrezione sia collegata a quella del Signore fa la differenza: alla luce della sua opera di espiazione essi affrontano la risurrezione con tranquillità e gioia.

La Scrittura dice poco sulla natura del corpo dopo la risurrezione. Paolo si riferisce a esso definendolo "un corpo spirituale" (I Cor. 15:44), il che sembra voler indicare un corpo che soddisfa i bisogni dello spirito. Egli lo distingue espressamente dal "corpo fisico" che possediamo in questa vita, per cui si può dedurre che un "corpo" che risponde ai bisogni dello spirito è, sotto certi aspetti, diverso da quello che conosciamo ora. Il corpo spirituale ha delle qualità di incorruttibilità, gloria e potenza (I Cor. 15:42–43). Il nostro Signore ha insegnato che non ci sarà il matrimonio dopo la risurrezione, quindi nemmeno funzioni sessuali (Mar. 12:25).

Si può forse avere qualche chiarimento facendo riferimento al corpo risorto di Cristo, dal momento che Giovanni dice che "saremo simili a lui" (I Giov. 3:2) e Paolo che "il corpo della nostra umiliazione" dovrà essere reso "conforme al corpo della sua gloria" (Fil. 3:21). Il corpo risorto di Gesù sembra sia stato in un certo senso come il nostro corpo naturale, ma per certi versi diverso. Così, in qualche occasione egli fu riconosciuto immediatamente (Matt. 28:9; Giov. 20: 19f.), mentre in altre no (*p.e.* nel viaggio verso Emmaus, Luca 24:16; *cfr.* Giov. 21); apparve all'improvviso in mezzo ai discepoli riuniti a porte chiuse (Giov. 20:19) come pure scomparve dalla vista dei due a Emmaus (Luca 24:31). Disse di avere "carne e ossa" (24:39) e, all'occasione, mangiò del cibo (24:41–43), sebbene non si possa affermare che il cibo sia una necessità fisica nella vita dopo la morte (*cfr.* I Cor. 6:13). Sembra che il Signore risorto potesse adattarsi o meno a suo piacimento alle limitazioni di questa vita fisica, e ciò starebbe a suggerire che quando risorgeremo avremo poteri simili.

IV. Implicazioni dottrinali della risurrezione

La risurrezione ha un'importanza notevole per la cristologia. Il fatto che Gesù profetizzò che sarebbe risorto dai morti il terzo giorno ha delle implicazioni importanti per la comprensione della sua persona: colui che poteva fare ciò era più grande dei figli degli uomini. Paolo considera chiaramente la risurrezione di Cristo di cardinale importanza: "Se Cristo non è stato risuscitato," dice, "vana dunque è la nostra predicazione e vana pure è la vostra fede. ... Se Cristo non è stato risuscitato, vana è la vostra fede; voi siete ancora nei vostri peccati" (I Cor. 15:14, 17). Il fatto è che il cristianesimo è un vangelo, è una buona notizia sul come Dio ha mandato suo Figlio per essere il nostro Salvatore. Se, però, Cristo non è veramente risorto, allora noi non abbiamo alcuna certezza che la nostra salvezza sia stata compiuta. La realtà della risurrezione di Cristo è quindi profondamente significativa. È importante anche quella dei credenti. Se i morti non risuscitano, argomenta Paolo, potremmo anche vivere all'insegna del motto "Mangiamo e beviamo, perché domani moriremo" (I Cor. 15:32). I credenti non sono persone per le quali questa vita è tutto: la loro speranza è riposta altrove (I Cor. 15:19), e ciò dà loro una diversa prospettiva permettendogli di vivere più profondamente.

La risurrezione di Cristo è legata alla nostra salvezza, come spiega Paolo: "Gesù nostro Signore è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione" (Rom. 4:25 CEI; *cfr.* 8:33–34). Non è necessario qui approfondire il senso preciso dei due significati per l'uso di "per" in Romani 4:25: questo è il compito dei commentari. Basti però notare che la risurrezione di Cristo è connessa all'atto centrale per il quale siamo salvati: la giustificazione. La salvezza non è qualcosa che avviene a prescindere dalla risurrezione.

C'è di più. Paolo parla del suo desiderio di conoscere Cristo e "la potenza della sua risurrezione" (Fil. 3:10) ed esorta i colossesi in questi termini: "se dunque siete stati risuscitati con Cristo, cercate le cose di lassù ..." (Col. 3:1). Egli ha appena ricordato loro che sono stati sepolti con Cristo nel battesimo e in esso sono stati risuscitati con lui (Col. 2:12). In altre parole, l'apostolo vede all'opera fra coloro che sono di Cristo la stessa potenza che fece tornare Cristo dai morti. La risurrezione è in corso.

Bibliografia. K. Barth, *The Resurrection of the Dead*, E.T. 1933, tr. it., Casale Monferrato, 1984; A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ*, 1946, tr. it., Torino, 1969; G. Vos in *PTR* 27, 1929, pp. 1–35, 193–226; N. Clark, *Interpreting the Resurrection*, 1967; W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, 1970, tr. it. dal ted., Bologna, 1970; M.J. Harris, *Raised Immortal*, 1983; P. Perkins, *Resurrection*, 1984; P. Carnley, *The Structure of Resurrection Belief*, 1987; *From Grave to Glory*, 1990; G. Lüdemann, *The Resurrection of Jesus*, 1994, **in it.** *GLNT*, 1:987–1000; L. Coenen,

DCBNT, pp. 1569–1577; *DIB*, pp. 1218–1220; *DPL*, pp. 1044–1049, pp. 1334–1345; A. McGrath, *Gesù chi è e perché è importante saperlo*, GBU, Roma, 1997; D. Marguerat, *Risurrezione: un percorso di vita*, Torino, 2003; N.T. Wright, *Risurrezione*, Torino, 2006. (L. Morris)

*Ascensione; *Escatologia; *Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Morte

RIVELAZIONE

I. Il concetto di rivelazione

Il verbo "rivelare", dal lat. *revelo*, è la consueta traduzione dell'ebr. ***gālâ*** e del gr. ***apokalyptō*** (sostantivo, ***apokalypsis***), che corrisponde a ***gālâ*** nella LXX e nel NT. ***gālâ***, ***apokalyptō*** e *revelo* esprimono tutti lo stesso concetto, quello dello svelare qualcosa di nascosto, affinché sia reso visibile e conosciuto per quello che è. Di conseguenza, quando la Bibbia parla di rivelazione, il pensiero sottinteso è che Dio il creatore rivela attivamente agli uomini la sua potenza e la sua gloria, la sua natura e il suo carattere, la sua volontà, le sue vie e i suoi piani, in una parola, se stesso, di modo che gli uomini possano conoscerlo. Il vocabolario relativo alla rivelazione, in entrambi i Testamenti, è molto ampio e include i concetti del rendere chiaro ciò che è oscuro, del portare alla luce cose nascoste, del mostrare dei segni, pronunciando parole affinché coloro ai quali i segni sono rivolti vedano, sentano, percepiscano, comprendano e sappiano. Nessuna delle parole dell'AT è un termine espressamente teologico e ciascuna di esse ha anche un'applicazione profana; nel NT , invece, ***apokalyptō*** e ***apokalypsis*** sono usate soltanto in contesti teologici, mentre non appaiono nell'uso profano ordinario, nemmeno laddove si poteva presupporlo (*cf.* II Cor. 3:12–18); ciò fa pensare che per gli autori del NT entrambi i termini possedevano uno status quasi tecnico.

Altre parole del NT che esprimono il concetto di rivelazione sono ***phaneroō***, "manifestare, rendere chiaro"; ***epiphainō*** "far vedere chiaramente" (sostantivo, ***epiphaneia***, "manifestare"); ***de iknuō***, "mostrare"; ***exēgeomai***, "rivelare, spiegare, per mezzo di racconto", *cfr.* Giovanni 1:18; ***chrēmatizō***, "istruire, ammonire, avvertire" (usato nel gr. secolare per gli oracoli divini, *cfr.* Arndt, *MM*, *s.v.*; sostantivo, ***chrēmatismos***, "risposta di Dio", Romani 11:4).

Dal punto di vista dei contenuti, la rivelazione divina è sia indicativa sia imperativa e, in entrambi i casi, normativa. Le rivelazioni di Dio accadono sempre nel contesto di un appello alla fiducia e all'ubbidienza a ciò che è rivelato: cioè una risposta determinata e guidata interamente dai contenuti della rivelazione stessa. In altre parole, la rivelazione di Dio viene all'uomo non come un'informazione priva di obblighi, ma come una regola vincolante per la fede e per la condotta. La vita dell'uomo dev'essere governata non dai propri capricci e dalle proprie voglie e neppure da congetture sulle cose divine che non sono state rivelate; essa, al contrario, deve essere orientata da una fede riverente nei confronti di tutto ciò che Dio ha fatto conoscere, che spinge l'uomo a conformarsi consapevolmente a tutti gli imperativi contenuti nella rivelazione (Deut. 29:29). La rivelazione ha due punti focali: (1) i disegni di Dio; (2) Dio stesso.

1. Da un lato, Dio racconta agli uomini qualcosa di sé: chi egli è, ciò che ha fatto, che sta facendo e farà, e ciò che chiede loro di fare. Fece così con Noè, Abraamo e Mosè, stabilendo con loro un rapporto intimo, raccontando loro ciò che aveva in mente di compiere e quale sarebbe stata la loro parte nel suo piano (Gen. 6:13–21; 12:1–3; 15:13–21; 17:15–21; 18:17–19; Es. 3:7–22). Inoltre, proclamò a Israele le leggi e le promesse del suo patto (Es. 20–23, *ecc.*; Deut. 4:13–4; 28, *ecc.*; Sal. 78:57; 147:19) e svelò i suoi propositi ai profeti (Am. 3:7). Cristo parlò con i discepoli di "tutte le cose che ho udito dal Padre mio" (Giov. 15: 15) e promise loro lo Spirito Santo per completare la sua opera di istruzione (Giov. 16:12–15). Dio rivelò a Paolo il "mistero" del suo eterno proposito in Cristo (Ef. 1:9–11; 3:3–11). Gesù rivelò a Giovanni "le cose che devono avvenire tra breve" (Apoc. 1:1). Da questo punto di vista, Paolo chiama il vangelo "la verità", in contrasto con l'errore e la falsità, essendo il vangelo la precisa rivelazione di Dio stesso, del suo proposito e della sua opera salvifica (II Tess. 2:11–13; II Tim. 2:18). Da qui l'uso nella teologia cristiana dell'espressione "verità rivelata" per indicare ciò che Dio ha comunicato agli uomini riguardo a se stesso.

2. Dall'altro lato, quando Dio manda agli uomini la sua parola, li mette a confronto con la sua persona. La Bibbia non considera la rivelazione come una mera trasmissione di informazioni, divinamente garantite, ma come una personale presentazione di Dio alle persone per farsi conoscere da loro (Gen. 35:7; Es. 6:3; Num. 12:6–8; Gal. 1:15–16). È questo ciò che si apprende dalle teofanie dell'AT (*cfr.* Es. 3:2–6; 19:11–20; Ez. cap. 1; *ecc.*) e dal ruolo giocato dall'enigmatico "angelo (messaggero) di Yahweh" che, in modo così evidente, è una manifestazione dello stesso Yahweh (si veda Gen. 16:10; Es. 3:2–6; Giu. 13:9–23): vale a dire, Dio non è soltanto l'autore e il soggetto dei suoi messaggi agli uomini, ma è anche il messag-

gero stesso. Quando un uomo incontra la Parola di Dio, per quanto casuale e accidentale possa sembrare l'incontro, è Dio che incontra quell'uomo, indirizzandogli personalmente la Parola ed esigendo una risposta personale in quanto autore di quella parola.

In generale, si può dire che i teologi protestanti di un tempo definivano la rivelazione interamente nei termini di un Dio che comunica verità che lo riguardano. Sapevano che Dio aveva tenuto le redini della storia biblica e che al presente illumina gli uomini per accogliere il messaggio biblico, ma definivano queste azioni di Dio "provvidenza" (la prima) e "illuminazione" (la seconda), senza legare formalmente nessuna delle due al loro concetto ristretto di rivelazione. Il centro focale della loro dottrina della rivelazione era la Bibbia: consideravano la Sacra Scrittura verità rivelata in forma scritta e la rivelazione come l'azione divina finalizzata alla realizzazione di questo scritto. Essi correlavano la rivelazione all'ispirazione, definendo la prima come la comunicazione di Dio agli scrittori biblici di verità altrimenti inaccessibili e che concernevano se stesso, e la seconda come il renderli capaci di scrivere ogni cosa fedelmente, secondo la sua volontà (questa formulazione ha le sue radici, ed è forse ispirata dai seguenti brani del libro di Daniele: 2:19, 22, 28–30, 47; 7:1; 10:1; 12:4).

Molti teologi contemporanei, reagendo a questa posizione sotto la spinta di una presunta esigenza di abbandonare la nozione di una Scrittura come verità rivelata, parlano di rivelazione completamente nei termini di una conduzione divina della storia biblica e di un rendere consapevoli gli uomini della sua presenza, della sua attività e di ciò che Dio esige dall'uomo. Il punto focale della dottrina della rivelazione è così spostato sulla storia della redenzione testimoniata nella Bibbia. A questo, solitamente, si aggiunge la tesi che non esiste una "rivelazione proposizionale", propriamente detta, da parte di Dio; la rivelazione ha un carattere essenzialmente non verbale. Questo, però, equivale a dire, in pratica, che il concetto biblico di un Dio che *parla* (l'azione rivelatrice più comune e più fondamentale che la Scrittura gli attribuisce) è in realtà una metafora fuorviante, il che non pare plausibile. Su queste basi, si sostiene inoltre che la Bibbia non sia una rivelazione propriamente detta, ma una risposta umana alla rivelazione. Questo, tuttavia, si dimostra un concetto estraneo alla Bibbia, dal momento che il NT cita uniformemente affermazioni dell'AT (profetiche, poetiche, storiche, legali, di fatti reali e di esortazioni) come pronunciamenti autorevoli di Dio (*cfr.* Matt. 19:4–5; Atti 4:25–26; Ebr. 1:5–14; 3:7–11; *ecc.*). La posizione biblica è che Dio si rivela tanto per mezzo di atti quanto per mezzo di parole: prima guidando la storia della redenzione, poi ispirando un'interpretazione scritta di quella storia affinché le generazioni successive avessero "la sapienza che conduce alla salvezza" (*cfr.* II Tim. 3:15–17; I Cor. 10:11; Rom. 15:4), e infine illuminando gli uomini di ogni tempo affinché discernino il significato e riconoscano l'autorità della rivelazione così data e scritta (*cf.* Matt. 16:17; II Cor. 4:6). Per cui, le accentuazioni positive dei due modi di concepire la rivelazione che qui abbiamo posto a confronto sono complementari piuttosto che contraddittorie; sono aspetti interdipendenti che permettono di afferrare appieno il concetto biblico di rivelazione.

II. La necessità della rivelazione

Il presupposto biblico è che Dio deve rivelarsi affinché gli uomini possano conoscerlo. Il concetto aristotelico di un Dio inerte che l'uomo può scoprire per mezzo di argomentazioni è del tutto estraneo alla Scrittura. È invece necessaria un'iniziativa rivelatrice, in primo luogo perché *Dio è trascendente*, distante dall'uomo nel suo modo di essere; che questi non può vederlo (Giov. 1:18; I Tim. 6:16; *cfr.* Es. 33:20), né scoprirlo cercandolo con affanno (*cfr.* Giob. 11:7; 23:3–9), né comprendere i suoi pensieri per mezzo della propria intelligenza (Is. 55:8–9). Pertanto, quand'anche l'uomo non avesse peccato, non avrebbe potuto conoscere Dio senza una rivelazione. Infatti, si legge che Dio parlava ad Adamo in Eden prima della sua caduta (Gen. 2:16). C'è, tuttavia, un secondo motivo per cui la conoscenza di Dio, per l'uomo, dipende dall'iniziativa rivelatrice di Dio: *l'uomo è peccatore*. Le sue capacità di percezione nella sfera delle cose divine sono state così intorpidite da Satana (II Cor. 4:4) e dal peccato (*cf.* I Cor. 2:14), e la sua mente così influenzata dalla sua presunta "sapienza", che egli si muove in una direzione opposta alla vera conoscenza di Dio (Rom. 1:21–23; I Cor. 1:21), di modo che la comprensione di Dio, in qualunque modo gli venga presentata, esula dalle sue naturali capacità. Infatti, secondo Paolo, Dio si presenta costantemente a ogni uomo per mezzo delle opere della sua creazione e della provvidenza (Rom. 1:19–21; Atti 14:17; *cfr.* Sal. 19:1–4), e anche per mezzo del funzionamento spontaneo della coscienza naturale (Rom. 2:12–15; *cfr.* 1:32); eppure Dio non viene riconosciuto, né conosciuto. La pressione di tale incessante auto–rivelazione da parte di Dio produce idolatria, dato che la mente caduta nel peccato, nella sua malvagità, cerca di spegnere la luce trasformandola in tenebre (Rom. 1:23–32; *cfr.* Giov. 1:5), ma tutto ciò non conduce alla conoscenza di

Dio, né a santità di vita. La "rivelazione generale" di Dio (come di solito è chiamata) della sua eternità, potenza e gloria (Rom. 1:20; *cfr.* Sal. 19:1), della sua bontà verso gli uomini (Atti 14:17), delle sue leggi morali (Rom. 2:12–16), della sua richiesta di adorazione e ubbidienza (1:21) e della sua ira contro il peccato (1:18, 32), servono soltanto a rendere gli uomini "senza scuse" per la loro "empietà e ingiustizia" (1:18–20).

Ciò dimostra che l'uomo caduto nel peccato ha un bisogno di rivelazione che va oltre quello di Adamo, almeno in due sensi. Primo, egli ha bisogno di una rivelazione di Dio come redentore e restauratore, che mostri misericordia verso i peccatori. La rivelazione di Dio per mezzo della creazione e della coscienza parla di legge e di giudizio (Rom. 2:14–15; 1:32), ma non di perdono. Secondo, supponendo che Dio conceda una tale rivelazione (e la Bibbia è una proclamazione ininterrotta del fatto che egli fa questo), c'è da dire che l'uomo caduto nel peccato ha ancora bisogno di illuminazione spirituale prima di poterla afferrare; altrimenti la travisera, come ha travisato la rivelazione naturale. Gli ebrei avevano nell'AT una rivelazione della misericordia divina che doveva condurli a Cristo, ma nel cuore della maggioranza c'era un velo che impediva loro di comprenderla (II Cor. 3:14–16), per cui caddero vittime di un'errata e legalistica opinione al riguardo (Rom. 9:31–10:4). Perfino Paolo, che richiama l'attenzione su questi fatti, aveva conoscenza del vangelo cristiano ancor prima della sua conversione, e aveva cercato di spegnere questo vangelo; non lo riconobbe come Parola di Dio finché, citando le sue parole, "piacque a Dio ... di rivelare suo Figlio in me", dove "*in*" sta per illuminazione interiore. La necessità dell'illuminazione divina perché alle persone sia rivelata la realtà, l'autorità e il significato della rivelazione data oggettivamente, e perché possano conformare le loro vite a essa, è indicata occasionalmente nell'AT (Sal. 119:12, 27, *ecc.*; Ger. 31:33–34); ma nel NT è sottolineata maggiormente nell'insegnamento di Cristo (Matt. 11:25; 13:11–17; Giov. 3:3–13; 6:44–45, 60–69; 8: 43–47; 10:26–27; *cfr.* 12:37–40) e da Paolo.

III. Il contenuto della rivelazione

a) Antico Testamento

Il fondamento e la struttura della prospettiva religiosa di Israele era il patto che Dio stipulò tra sé e la discendenza di Abraamo (Gen. 17:1–14). Un *patto è un rapporto ben preciso fatto di promesse e obblighi che lega insieme due parti. Questo patto era un'imposizione reale con la quale Dio si impegnò con il clan di Abraamo come *loro* Dio, autorizzandoli, di conseguenza, a invocarlo come il Dio che gli apparteneva ("*nostro*" e "*mio*" Dio).

Il fatto che Dio fece conoscere il suo nome (Yahweh) a Israele (Es. 3:11–15; 6:2–8; sull'esegesi di questi brani, *cfr.* J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1960) è una testimonianza di questo rapporto. Il "nome" rappresenta tutto ciò che una persona è; la rivelazione di Dio agli israeliti del proprio nome era un segno che egli in tutta la sua potenza e gloria si stava impegnando nei loro confronti e per il loro bene. Lo scopo di questa relazione con Israele era il perfezionamento della relazione stessa, e cioè che Dio avrebbe benedetto la discendenza di Abraamo con la pienezza dei suoi doni, mentre la discendenza di Abraamo avrebbe dovuto benedire Dio con un culto e un'ubbidienza perfetti. Dio continuò a rivelarsi alla comunità del patto con le sue parole di legge e promessa e con le sue opere di redenzione in quanto Signore della storia, per realizzare fino alla fine questo patto.

Al Sinai Dio rese più esplicito il carattere regale del suo patto perché, avendo mostrato in modo spettacolare la sua potenza salvifica nell'esodo dall'Egitto, fu formalmente riconosciuto come il Sovrano di Israele (Es. 19:3–8; Deut. 33:4–5) e per bocca di Mosè, l'archetipo del profeta (*cfr.* Deut. 18:15), promulgò le leggi del patto, chiarendo così che il godimento delle benedizioni in esso contenute era condizionato all'ubbidienza alle leggi medesime (Es. 19:5; *cfr.* Lev. 26: 3–46; Deut. cap. 28); queste leggi, il Decalogo, furono messe per iscritto la prima volta da Dio stesso (Es. 24:12; 31:18; 32:15–16). Mosè, in seguito mise per iscritto tutta la legge in qualità di amanuense di Dio (Es. 34:27–28; Deut. 31:9–13, 24–29; *cfr.* Es. 24:7). È da notare che, più tardi, Dio parlò per mezzo di Osea dell'intera stesura della legge come di una sua opera, nonostante la tradizione ritenesse unanimemente che essa fosse opera di Mosè (Os. 8:1, 12); qui si trovano alcune delle radici del concetto della *ispirazione biblica. Una volta scritta, la legge fu considerata come una rivelazione definitiva e valida della volontà di Dio per la vita del suo popolo, mentre ai sacerdoti fu affidata, in via permanente, la responsabilità di insegnarla (Deut. 31:9–13; *cfr.* Nee. 8:1–3; Ag. 2:11–12; Mal. 2:7–8).

Dio vietò agli israeliti di praticare la magia e la divinazione per avere una guida quotidiana, come era costume tra i cananei (Deut. 18:9–14); dovevano invece cercare soltanto la sua guida (Is. 8: 19). Egli promise loro una successione di profeti, uomini nelle cui bocche egli avrebbe posto le sue parole (Deut. 18:18; *cfr.* Ger. 1:9; 5:14; Ez. 2: 7–3:11; Num. 22:35, 38; 23:5), per fornire al suo popolo una guida pertinente alle necessità (Deut.

18:15–22). Questi uomini svolsero per Israele un ministero vitale: i grandi profeti, al comando di Yahweh, proferirono le parole di Dio e interpretarono i suoi pensieri al cospetto dei re e della nazione; esposero e applicarono la sua legge, spronando a un vero ravvedimento e minacciando, nel suo nome, il giudizio. Dichiararono ciò che Dio avrebbe fatto, sia in giudizio sia per realizzare i proponimenti del patto, stabilendo il suo regno dopo il compimento del giudizio. È possibile che i profeti avessero, inoltre, un ruolo di veggenti, vale a dire di uomini in grado di dare risposte da parte di Dio a persone che facevano domande particolari sul futuro e per ricevere una guida (*cfr.* I Sam. 9:6–10; 28:6–20; I Re 22:5–9; si veda A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944). Un ulteriore strumento di guida nell'Israele pre-esilico erano l'*Urim e Tummim, oggetti sacri (pietre, forse) per tirare a sorte, che venivano maneggiati dai sacerdoti (Deut. 33:8; *cfr.* I Sam. 14: 36–42; 28:6). In senso più generale, la guida divina per la vita era fornita anche dalle massime dei "saggi", la cui sapienza si riteneva provenisse da Dio (*cfr.* Prov. 1:20; cap. 8).

In aggiunta a questi metodi di comunicazione verbale o semi–verbale usati da Dio, Israele faceva esperienza di alcune manifestazioni divine, le teofanie, che indicavano la vicinanza di Dio: la *gloria (*cfr.* Es. 16:10; 40:34; Num. 16:19; I Re 8: 10–11; Ez. cap. 1, *ecc.*); la tempesta (Sal. 18:6–15; 29); la visione del suo "volto" e la gioiosa consapevolezza della sua "presenza" alla quale anelavano gli adoratori fedeli (Sal. 11:7; 16:11; 17:15; 51:11–12).

I temi principali della rivelazione veterotestamentaria di Dio sono: *a)* la sua unicità quale creatore e sovrano di tutte le cose; *b)* la sua *santità, ossia l'insieme di caratteristiche che incutono timore e che lo distinguono dagli uomini: maestà, grandezza e forza da una parte; purezza, amore della giustizia e odio del male dall'altra; *c)* la sua fedeltà, pazienza e misericordia, promesse nel patto, e la lealtà ai suoi propositi di misericordia verso il popolo del patto.

b) Nuovo Testamento

Nel NT Cristo e gli apostoli sono strumenti di nuova rivelazione come nell'AT lo furono Mosè e i profeti. L'adempimento dell'escatologia del vecchio patto si trova nel regno di Cristo e nella speranza cristiana di gloria. Il Dio unico dell'AT è rivelato come una tri–unità per mezzo della venuta, prima di Cristo, poi dello Spirito, e per mezzo della rivelazione del proposito divino di redenzione come opera nella quale tutte e tre le persone divine operano insieme (*cfr.* Ef. 1:3–14; Rom. 8). Due eventi, che porteranno al suo culmine il piano di Dio per la storia umana, sono definiti atti di rivelazione ancora futuri: l'apparizione dell'anticristo (II Tess. 2:3, 6, 8) e quella di Cristo (I Cor. 1:7; II Tess. 1:7–10; I Pie. 1:7, 13). Il NT afferma che la rivelazione dell'AT è stata ampliata lungo due linee principali.

i) La rivelazione di Dio in Cristo. Il NT proclama che "Dio ... in questi ultimi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Ebr. 1:1–2). Questa è la rivelazione di Dio suprema e finale, le sue ultime parole all'uomo. Gesù Cristo, con le sue parole e opere e il carattere di tutta la sua vita e del suo ministero, ha mostrato Dio in modo perfetto (Giov. 1:18; 14:7–11). La sua vita personale fu una rivelazione perfetta del carattere di Dio, in quanto il Figlio è l'immagine di Dio (II Cor. 4:4; Col. 1:15; Ebr. 1:13), il suo *logos* ("parola", considerata come espressione del suo pensiero, Giov. 1:1–18), nel quale abitava, incarnata, tutta la pienezza divina (Col. 1:19; 2:9). Allo stesso modo, la sua opera messianica rivelò perfettamente i propositi salvifici di Dio, in quanto Cristo è la sapienza di Dio (I Cor. 1:24), per mezzo del quale, in qualità di mediatore (I Tim. 2:5), sono portati a compimento tutti i propositi salvifici di Dio e nel quale si trova tutta la sapienza di cui l'uomo necessita per la sua salvezza (Col. 2:3; I Cor. 1:30; 2:6–7). La rivelazione del Padre per mezzo del Figlio, che i giudei condannarono come impostore e blasfemo per essersi dichiarato tale, costituisce un importante tema del Vangelo di Giovanni.

ii) La rivelazione del piano di Dio per mezzo di Cristo. Paolo dichiara che il "mistero" (segreto) del "disegno benevolo" di Dio per salvare la chiesa e restaurare il cosmo per mezzo di Cristo è adesso svelato, dopo essere stato tenuto nascosto fino al tempo dell'incarnazione (Rom. 16:25–26; I Cor. 2:7–10; Ef. 1:9–11; 3:3–11; Col. 1:19–22). Egli mostra come questa rivelazione abbatta il vecchio muro di separazione fra i giudei e i gentili (Rom. 3:29–31; 9–11; Gal. 2:15–3:29; Ef. 2:11–3: 6); analogamente, l'autore della lettera agli Ebrei mostra come essa abolisce la vecchia legge sacerdotale e sacrificale ebraica (Ebr. 7—10).

IV. La natura della rivelazione

È chiaro, da quanto detto sopra, che la concezione biblica della rivelazione è primariamente e fondamentalmente verbale: la *tôrâ* ("insegnamento, istruzione, legge") di Dio, o *d*^{e}*ḇārîm* ("parole"), nell'AT, e il suo *logos* o *rhēma* ("parola, discorso"), nel NT. Il pensiero di Dio, come lo rivelano le sue azioni, è secondario, in quanto dipende, per la sua validità, dal presupposto di una rivelazione verbale. Gli uomini possono "conoscere che egli

è Yahweh", vedendo le sue opere nella storia, soltanto se parla per far sapere che esse sono le *sue* opere e per spiegarne il significato. Allo stesso modo, gli uomini non avrebbero mai potuto indovinare o dedurre chi e che cosa fosse Gesù di Nazaret, senza le affermazioni di Dio che lo concernevano contenute nell'AT, e senza la testimonianza di Gesù a se stesso (Giov. 5:37–39; 8:13–18).

Bibliografia. Arndt; A. Oepke, *TDNT* 3, pp. 563–592; C.F.D. Moule, *IDB*, 4, pp. 54–58; B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951, tr. it. Caltanissetta, 2001; H.H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956; L. Köhler, *Old Testament Theology*, tr. ing. 1953; H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946; E.F. Scott, *Revelation in the New Testament*, 1935; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, 1910; B. Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, 1961; G.C. Berkouwer, *General Revelation*, 1955, **in it.** *GLAT* (*gālâ*), 1, coll. 2083–2110; *GLNT*, 2:895–900, 5:82–162; *DIB*, pp. 1225–1227; L. A. Schockel, *La parola ispirata*, Brescia, 1967; F. Salvoni, *L'ispirazione della Bibbia*, Milano, 1973; C. H. Henry, a cura di, *La rivelazione e la Bibbia*, Napoli, 1973; R: Pache, *Ispirazione e autorità della Bibbia*, Roma, 1978. (J.I. Packer)

*Bibbia; *Gloria; *Ispirazione; *Profezia

ROBOAMO

(Ebr. *r^eḥab̲ʿām*, "espansione del popolo"). Figlio di *Salomone e Naama che alla morte del padre divenne l'ultimo re dell'Israele unito e il primo del regno meridionale di Giuda.

La cronologia del regno di Roboamo è oggetto di discussione. Presumendo un regno di diciassette anni (I Re 14:21; II Cro. 12:13) la datazione si collocherebbe intorno al 931–913 a.C., ma alcuni hanno abbreviato il regno (922–915 a.C. *ca.*, W.F. Albright, *BASOR* 100, 1945, pp. 16–22).

Le misure oppressive imposte da Salomone per coprire i costi delle sue opere pubbliche e delle spese reali portarono a uno scontro fra Roboamo e il regno del nord. La sua arroganza lo indusse ad accettare il consiglio sconsiderato di appesantire questo giogo, al quale Israele non si sottomise. Roboamo inviò allora al nord un suo ufficiale, ma questi fu lapidato e *Geroboamo fu fatto re sulle dieci tribù d'Israele (I Re 12:1–20; II Cro. 10). Roboamo radunò delle truppe per reprimere la rivolta, ma un profeta di nome Semaia lo dissuase (I Re 12:21–24).

Giuda costruì città fortificate (II Cro. 11:5–12), probabilmente contro le incursioni dei filistei (*cfr.* I Re 15:27; 16:15) e dell'Egitto. Roboamo fu in conflitto anche con Israele (14:30), da cui erano fuggiti i sacerdoti e i leviti per reazione alle pratiche pagane istituitevi (II Cro. 11:13–17). Il re egiziano *Sisac (Sheshonq), marciò contro la terra d'Israele nel 926 a.C. *ca* e la saccheggiò da un'estremità all'altra, compreso Gerusalemme (I Re 14:25–27) (*LOB*, pp. 283–290; studiato a fondo da K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, pp. 432–447).

In Giuda comparvero pratiche religiose pagane (II Re14:22–24), forse influenzate dalla presenza di donne straniere che occupavano posizioni importanti, come la madre del re, Naama (I Re 14:21, 31), e la moglie preferita, Maaca (15:13; *cfr.* W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1968, pp. 152–153). Quando il profeta Semaia fece notare che l'invasione da parte dell'Egitto era la punizione divina per questa apostasia, Roboamo si umiliò (II Cro. 12:5–8, 12).

Alla sua morte fu seppellito a Gerusalemme, "con i suoi padri" (I Re 14:31; II Re 12:16); il suo nome compare nella genealogia di Gesù (Matt. 1: 7). (D.W. Baker)

*Cronologia dell'AT; *Giuda

ROCCIA

Nell'AT la roccia (ebr. *selaʿ*; *ṣûr*) simboleggiava la sicurezza e l'inaccessibilità di uno rifugio impervio e irraggiungibile (Is. 32:2; 33:16). Simboleggiava anche un fondamento inamovibile (*cfr.* Sal. 40:2): rimuovere "la roccia" equivaleva a scuotere il mondo (Giob. 18:4). Considerato l'uso di questi simboli non è sorprendente trovare Dio definito come la roccia che dà sicurezza e salvezza al suo popolo (*cfr.* II Sam. 22:32). In Isaia 8:14 il termine *ṣûr* è usato per indicare la pietra messianica rigettata dai "costruttori del tempio". Insieme a Salmo 118:22 e a Isaia 28:16 la pietra diventa importante per la tipologia neotestamentaria: Gesù Cristo, la "pietra di scandalo" rigettata, diventa la *pietra angolare del vero tempio di Dio, l'*ekklēsia* cristiana (Rom. 9:33; 1 Pie. 2:6–10; *cfr.* Ellis, *Paul*, pp. 88ss.). Paolo amplia la tipologia all'identificazione di Cristo con la roccia la cui acqua dissetante seguiva gli israeliti nel deserto (I Cor. 10:1–4; *cfr.* Ellis, *Prophecy*, pp. 209–212). La relazione (e, probabilmente, l'identificazione) di *Pietro con la roccia, in Matteo 16:18 è argomento di continua discussione (*cfr.* Cullmann, pp. 155–212).

Bibliografia. "Cornerstone", *Baker's Dictionary of Theology*, 1959; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953, tr. it. parz., Bologna, 1968; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 3 ed.,

1991; *idem*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1977; O. Cullmann, in *TDNT* 6, pp. 95–112; W. Mundle *et al.*, in *NIDNTT* 3, pp. 381–394, **in it.** *GLAT* 6, coll. 214–223; *DIB*, pp. 1228–1229. (E.E. Ellis)

*Fondamenta; *Pietro; *Tipologia

RODE

(Gr. *rhodē*, "rosa"). Serva nella casa della madre di Giovanni Marco che annunciò l'arrivo di Pietro (Atti 12:13–17) dopo che l'angelo lo aveva liberato dalla prigione. Si veda *BRD*, pp. 209ss. (J.D. Douglas)

RODI

La grande isola che, estendendosi a sud verso Creta dall'estremità sud–occidentale dell'Asia minore, si trovava lungo la principale rotta marittima fra il mare Egeo e i porti fenici. Era suddivisa in tre stati greci di etnia dorica, in origine federati, che condividevano la capitale, sulla punta nord–orientale dell'isola. Fu questa città, chiamata anch'essa Rodi, che Paolo attraversò nel suo ultimo viaggio verso Gerusalemme (Atti 21:1). Dopo le conquiste di Alessandro e l'instaurazione dei regni macedoni e di molti stati ellenizzati lungo la periferia orientale del Mediterraneo, Rodi divenne una repubblica greca di spicco, superando quelle della vecchia patria. La ragione non era solo perché era divenuta il punto di smistamento naturale per il traffico est–ovest, grandemente accresciuto, ma anche perché la sua posizione le garantiva un'efficace influenza diplomatica contro le pressioni dei regni rivali che si contendevano l'egemonia delle strategiche isole egee. Come paladina dell'antico principio di autonomia, prese l'iniziativa nell'invocare l'intervento romano a sua protezione. Rodi perse tuttavia il favore dei romani, i quali inviarono deliberatamente Delo a ridimensionare la sua supremazia. Al tempo di Paolo la sua importanza era diminuita, eccetto come luogo tranquillo dove perseguire una formazione culturale e per le attività ludiche.

Bibliografia. M. Rostovtzeff, *CAH*, 8, pp. 619–642. (E.A. Judge)

ROGNONI

Il termine ebraico *ḵelāyôṯ* è tradotto "rognoni" quando si riferisce all'organo fisico degli animali per il sacrificio, soprattutto nel Levitico (3:4; 4:9; 7:4, *ecc.*). La prassi era che i due rognoni, insieme con il grasso e parte del fegato, venissero bruciati sull'altare come parte spettante a Yahweh, mentre i fedeli consumavano il resto. Si pensava che i rognoni, insieme con il sangue e altri organi interni, contenessero la vita; in particolare, i rognoni erano considerati la parte più pregiata, forse per il loro rivestimento di grasso; *cfr.* Deuteronomio 32: 14, dove *ḥēleḇ ḵelāyôṯ*, letteralmente "il grasso dei rognoni di", viene tradotto nella NVR come "il fior fiore del [grano]".

Lo stesso termine ebraico è tradotto in modo diverso quando si riferisce, generalmente in senso figurato, agli organi umani che si credeva avessero funzioni psichiche: "il cuore" che "si consuma" (Giob. 19:27; Sal. 73:21) è "scrutato" da Dio (Ger. 11:20); "cuore", che "esulta" (Prov. 23:16). Nel NT greco il termine *nephros* (*lett.* reni) ricorre una volta sola (Ap 2:23).

Il parallelismo morfologico rivela come il cuore e gli altri organi interni (*viscere, *cuore) venissero considerati il centro della personalità e della volontà, senza alcuna chiara distinzione fra essi.

Il riferimento al *ḵelāyôṯ* ("cuore") che istruisce (Sal. 16:7) (con parallelo nei testi di (Ras–Shamra, "le sue viscere lo istruiscono") è un altro utilizzo simile con il quale confrontare l'idea del tardo giudaismo secondo cui un rene spinge un uomo a fare il bene e l'altro lo spinge a fare il male (TJ, *Berakhoth* 61a). (B.O. Banwell)

*Sacrificio e offerta

ROMA

Fondata secondo la tradizione nel 753 a.C. sui suoi sette colli (i rilievi della pianura del Lazio che scende nel letto del Tevere nel punto del primo facile guado), Roma, come gli scavi hanno mostrato, era in origine un punto d'incontro e di fusione di popoli diversi, piuttosto che la dimora di una popolazione preesistente. Il processo di sviluppo, stimolato in una prima fase dalle esigenze strategiche degli stati etruschi verso nord e verso sud, acquisì un suo proprio ritmo e, grazie a una politica liberale di affrancamento, unica nell'antichità, attrasse a sé uomini e idee da tutto il Mediterraneo, finché a quasi mille anni dalla sua nascita, incorporò ogni altra comunità civilizzata del tempo, dalla Britannia all'Arabia. Roma era una città cosmopolita, e tutto il mondo era romano. Proprio questa sua caratteristica finì però per distruggerne l'unicità, e la strategica centralità che ne aveva decretato lo sviluppo andò persa con l'espansione lungo il Danubio e il Reno; la Roma medievale non era nient'altro che una città italiana di provincia.

Al tempo del NT Roma era nel pieno del suo sviluppo. Case popolari a più piani ospitavano un proletariato proveniente da ogni parte, che supe-

rava il milione di individui. L'aristocrazia, che diventava ugualmente internazionale grazie ai favori elargiti dai Cesari, sperperava le ricchezze di tre continenti in ville fuori città e proprietà di campagna. Gli stessi Cesari avevano abbellito il cuore della città con una serie di edifici pubblici che probabilmente non furono mai eguagliati in nessuna capitale. La stessa concentrazione di ricchezza permise alle numerose masse di usufruire di generosi sussidi economici e di intrattenimenti. La città attirava anche talenti letterari e artistici da località straniere. Quale sede del senato e dell'amministrazione cesarea, Roma mantenne rapporti diplomatici con ogni stato del Mediterraneo, e il traffico di generi alimentari e beni di lusso rafforzò questi legami.

I. Roma nel pensiero del Nuovo Testamento

Il libro degli Atti degli Apostoli è stato spesso considerato un'odissea apostolica ambientata tra Gerusalemme e Roma quali città simbolo di ebrei e gentili. Tuttavia in questo libro il polo opposto a Gerusalemme è definito "le estremità della terra" (Atti 1:8) e anche se il racconto si conclude a Roma, non si pone grande enfasi sulla città. L'attenzione è concentrata sulla lotta giuridica tra Paolo e i suoi oppositori giudei la cui risoluzione avvenne con il suo viaggio a Roma che culminò nella sentenza pronunciata da Paolo sui giudei che vivevano lì e nella libera predicazione ai gentili. Il tema del libro sembra il distacco del vangelo dalla sua matrice giudaica, e in questo processo Roma rappresenta un preciso punto d'arrivo.

In Apocalisse, comunque, Roma acquista un'importanza assolutamente sinistra. "La grande città che domina sui re della terra" (17:18), seduta su sette monti (v. 9) e sulle "acque" che sono "popoli, moltitudini, nazioni e lingue" (v. 15), è inequivocabilmente la capitale imperiale. Il veggente, scrivendo dall'Asia minore, il più grande centro di commercio di beni di lusso dell'antichità, rivela i sentimenti di coloro che soffrivano a causa del rapporto con Roma. Egli disprezza con sdegno il famoso compromesso con "i re della terra" che "vivevano in lascivie con lei" (18:9), elenca il lucroso traffico (vv. 12–13) dei "mercanti della terra" che "si sono arricchiti con gli eccessi del suo lusso" (v. 3) e stigmatizza lo splendore artistico della città (v. 22). Non si sa quanto diffusa fosse una simile avversione, ma in questo caso il motivo è evidente: Roma aveva già bevuto il "sangue dei martiri di Gesù" (17:6).

II. L'origine del cristianesimo a Roma

Da quanto afferma il NT, non è chiaro come si stabilì la cerchia di cristiani a Roma, e nemmeno se costituissero una chiesa nel senso tradizionale del termine. Non c'è un riferimento inequivocabile a incontri o attività della chiesa come tale, per non parlare di vescovi o sacramenti. La chiesa di Roma, semplicemente, non compare nei documenti. Va detto subito che ciò non significa necessariamente che essa non era stata ancora formata; l'assenza potrebbe significare semplicemente che non fosse strettamente legata a Paolo, al quale si devono la maggior parte delle nostre informazioni.

Il primo collegamento di Paolo con Roma fu quando incontrò *Aquila e Priscilla a Corinto (Atti 18:2). Essi avevano lasciato Roma in seguito all'espulsione dei giudei da parte di Claudio. Dal momento che non è detto se fossero già cristiani la questione resta aperta. Svetonio afferma (*Claud.*, 25) che i problemi a Roma erano causati da un certo Cresto. Visto che questa potrebbe essere una variante del nome di Cristo, si è spesso dedotto che il cristianesimo aveva già raggiunto Roma. Svetonio, tuttavia, conosceva il cristianesimo e anche quando avesse fatto un errore, un tumulto riguardo a Cresto avrebbe potuto essere provocato da qualunque movimento giudaico che seguiva un presunto messia, e non necessariamente dal cristianesimo. Non vi è alcun accenno, nella Lettera ai Romani, che ci fossero state ostilità tra ebrei e cristiani, e quando lo stesso Paolo raggiunse la città le autorità giudaiche mostrarono la loro personale ignoranza a proposito della setta (Atti 28:22). Questo fatto non solo rende improbabile la presenza di un conflitto, ma acuisce l'interrogativo sulla natura dell'organizzazione cristiana a Roma, in quanto si sa che c'erano ormai numerosi cristiani nella città.

Alcuni anni dopo aver incontrato Aquila e Priscilla, Paolo disse: "Bisogna che io veda anche Roma" (Atti 19:21). Quando scrisse la Lettera ai Romani, poco tempo dopo, aveva in mente di visitare i suoi amici nella città durante il viaggio verso la Spagna (Rom. 15:24). Un consistente gruppo di suoi amici è nominato nel capitolo 16, e alcuni erano lì da "molti anni" (v. 23) mentre il gruppo era ben noto ai cristiani all'estero (1:8). Il riferimento di Paolo al principio di non costruire "sul fondamento altrui" (15:20) non ha necessariamente a che fare con la situazione romana; potrebbe significare semplicemente che questo era il motivo per cui la sua opera all'est era durata così a lungo (vv. 22–23); d'altronde, l'autorità che mostra nella lettera lascia poco spazio all'ipotesi di un leader alternativo presente in città. L'ipotesi più naturale, basata sull'evidenza interna, è che Paolo stia scrivendo a un gruppo di persone che si sono riunite a Roma dopo aver avuto contatto

con lui nelle diverse chiese da lui fondate. Alcuni di loro sono descritti come suoi “parenti”, altri hanno lavorato con lui in passato. Egli presenta loro un’altra persona che sta per arrivare (16: 1). Sebbene qualcuno porti un nome romano, si deve presumere che si tratti di stranieri affrancati di recente, o almeno che la maggioranza di essi non avesse la cittadinanza romana, dato che i riferimenti di Paolo al governo alludono al suo potere capitale e al diritto di imporre tasse, il che accadeva in particolare ai non romani (13:4, 7). Alcuni sono ebrei; ciononostante il gruppo dei destinatari sembra avere una vita propria, separata dalla comunità giudaica (cap. 12). Il riferimento a gruppi familiari, in almeno cinque casi (16:5, 10–11, 14–15) suggerisce che questa potesse essere stata la forma della loro associazione.

Quando alla fine Paolo giunse a Roma, alcuni anni più tardi, era stato raggiunto lungo il cammino dai “fratelli” (Atti 28:15). Tuttavia essi non compaiono più nel racconto degli Atti, né in relazione ai rapporti di Paolo con le autorità giudaiche, né in riferimento ai suoi due anni di carcere. Le lettere che si suppone appartengano a questo periodo contengono talvolta saluti dai “fratelli”, anche se riguardano principalmente messaggi personali. Il riferimento a predicatori rivali (Fil. 1:15) costituisce la testimonianza neotestamentaria da cui si può evincere maggiormente che ci sia stato un contributo alla cristianità di Roma diverso da quello di Paolo. D’altra parte, la presenza di una chiesa che viveva indipendentemente da Paolo (costretto a vivere incatenato fra due soldati, n.d.e.), potrebbe spiegare i riferimenti poco articolati che troviamo nei suoi scritti.

III. Pietro e Roma

La tradizione secondo cui Pietro aveva operato a Roma, dove era morto martire, risale alla fine del II sec. d.C.; nel IV sec. spunta l’affermazione che egli fu il primo vescovo della chiesa romana. Tali tradizioni non furono mai messe in discussione nell’antichità e non sono incoerenti con la testimonianza del NT. Dall’altro lato, però, non c’è niente nel NT che le sostiene concretamente. Buona parte degli studiosi ipotizza che “Babilonia” (I Pie. 5:13) sia una definizione enigmatica di Roma; ma nonostante vi siano paralleli nella letteratura apocalittica, è difficile capire quale fosse il bisogno di segretezza in una lettera del genere, e chi poteva avere interesse a questa allusione, visto che il messaggio doveva essere chiaro per un così vasto numero di lettori. La cosiddetta *I Clemente*, scritta quando il ricordo degli apostoli era ancora vivo fra alcuni membri della chiesa di Roma, fa riferimento sia a Pietro sia a Paolo in termini che implicano per entrambi il martirio in quella città. Il fatto che ciò non sia affermato in modo chiaro può semplicemente significare che era sottinteso. Risale a circa un secolo più tardi l’informazione che c’erano “reliquie” di Pietro sulla collina del Vaticano e di Paolo sulla strada per Ostia. Supponendo che si trattassero di tombe, bisogna dire che le chiese che portano il nome dei due apostoli furono erette più avanti nel tempo. Gli scavi vaticani hanno portato alla luce un monumento, che potrebbe ben essere il “trofeo” di Pietro del II secolo, collegato a un cimitero risalente al tardo I sec.

Manca, tuttavia, qualunque traccia certa della presenza di Pietro a Roma. Gli scavi rafforzano la tradizione letteraria, per cui, in assenza di ulteriori prove, si deve ammettere la reale possibilità che Pietro morì a Roma. L’ipotesi che egli abbia fondato la chiesa romana e l’abbia governata per un certo periodo di tempo ha un sostegno molto più debole nella tradizione, e cozza contro il quasi insormontabile ostacolo del silenzio delle lettere di Paolo a riguardo.

La tradizione del martirio degli apostoli è alimentata dall’orribile episodio del massacro del 64 d.C. (*Nerone). Il resoconto di Tacito (*Ann.* 15. 44) e la più breve nota di Svetonio (*Nero.*, 16) forniscono diversi sorprendenti spunti sulla comunità cristiana a Roma. È descritta in termini numerici come molto grande; il suo collegamento con Gesù è chiaramente compreso, e si capisce la sua distinzione dal giudaismo; è oggetto di paura e disgusto popolare per motivi che non sono spiegati, a parte il riferimento a un “odio per la razza umana”. Le folli atrocità di Nerone mettono in risalto la repulsione con cui i cristiani erano percepiti nella metropoli del mondo di allora.

Bibliografia. J.P.V.D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 1974; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1962 tr. it. parz., Bologna, 1968, **in it.** *ER* 11, *s.v.* “Romani, religione dei”, pp. 476–505; *DPL*, *s.v.* “Roma e il cristianesimo romano”, pp. 1345–1353; 1962; F. Salvoni, *Da Pietro al Papato*, Genova, 1970; G. Miegge, C. Papini, *Pietro a Roma*, Torino, 2006. (E.A. Judge)

*Appello a Cesare; *Cesare; *Impero romano

ROMANI, EPISTOLA

I. Sommario dei contenuti

a) Introduzione (1:1–15)

L’apostolo apre con un lungo saluto, seguito dai motivi del suo desiderio di visitare la chiesa di Roma.

b) Esposizione dottrinale (1:16—8:39)

Il tema principale è la giustizia di Dio.

i) Sia i gentili sia i giudei sono colpevoli in egual misura nei confronti della giustizia di Dio (1:18–3:20), nonostante i molti privilegi dei giudei.

ii) Dio ha tuttavia affrontato questa situazione, provvedendo un sacrificio propiziatorio in Cristo (3:21–26). Dal momento che l'appropriazione dei benefici di questo sacrificio avviene per fede, sia i giudei sia i gentili possono accedervi (vv. 27–31). L'esempio di Abraamo mostra che la giustificazione si ha per mezzo della fede e non per opere (4: 1–25). Molte benedizioni accompagnano la giustificazione dei credenti (5:1–11). Così come il peccato è diventato un fatto universale per mezzo di Adamo, similmente la vita viene per mezzo di Cristo (vv. 12–21).

iii) La giustizia deve avere un'applicazione pratica nella vita. Ciò si realizza grazie all'unione con Cristo: il credente, morto con lui, ora vive in lui (6:1–14). Questa nuova vita implica un nuovo tipo di servizio perché il credente, seppure libero dalla legge, è divenuto uno schiavo di Dio (6:15; 7:6). La legge non è di alcun aiuto per la santificazione, dato che produce solo conflitto interiore (7:7–25). La vita nello Spirito, invece, dona vittoria perché il peccato è privato della sua forza e un nuovo *status*, quello di figli di Dio, rimpiazza la schiavitù del peccato (8:1–17). Il credente gode di una grande speranza per il futuro, condivisa anche dalla creazione (vv. 18–25). La vita presente è fortificata dall'intercessione dello Spirito e dalla sicurezza che l'amore di Dio gli procura (vv. 26–39).

c) Il problema di Israele (9:1—11:36)

Il tema della giustizia di Dio è ora trattato da un punto di vista storico, in risposta alla sua apparente contraddizione con la reiezione di Israele.

i) Le azioni di Dio sono sovrane e giuste. Nessuna creatura ha il diritto di discutere le decisioni del creatore (9:1–29).

ii) La reiezione dell'Israele incredulo non è arbitraria, ma è dovuta alla sua colpa, perché ha avuto ampia opportunità di ravvedersi (9:30—10:21).

iii) Nonostante ciò, Israele può sperare in un rinnovamento: Dio ha sempre preservato un residuo (11:1–6). Il fallimento di Israele ha determinato l'inclusione dei gentili (vv. 7–12); essi saranno il mezzo della restaurazione di Israele (l'analogia dell'olivo) (11:13–24). La condizione finale di Israele è nelle mani di Dio, nel quale c'è un'insondabile sapienza (11:25–36).

d) Esortazioni pratiche (12:1—15:13)

i) Doveri di carattere personale e generale, derivanti da una vita consacrata (12:1–21).

ii) Doveri concernenti la società nel suo complesso: il dovere di ubbidienza civica, di buon vicinato e di condotta sobria (13:1–14).

iii) La necessità di tolleranza fra cristiani, illustrata in relazione al particolare problema dei cibi (14:1—15:13).

e) Conclusione (15:14—16:27)

i) L'autore spiega il motivo che lo ha spinto a scrivere (15:14–21).

ii) Menziona poi i suoi piani futuri (15:22–29).

iii) Chiede sostegno in preghiera per la sua visita a Gerusalemme (15:30–33).

iv) Saluti indirizzati a numerosi cristiani (16: 1–16).

v) Avvertimenti riguardanti falsi insegnanti (16:17–19).

vi) In chiusura ulteriori saluti personali, una benedizione e una dossologia (16:20–27).

II. La chiesa cristiana a Roma

Ai tempi di Paolo il nome di Roma aveva grande significato e l'apostolo stesso ne riconosceva il forte fascino, dal momento che aveva un grande desiderio di predicarvi il vangelo. Come stratega della missione egli comprendeva l'immensa rilevanza che poteva avere la presenza della chiesa cristiana al centro dell'impero, e tutto ciò può aver influenzato la forma della lettera che indirizzò a essa. Si sa poco sull'origine di questa importante chiesa, ed è forse inutile fare delle congetture al riguardo. Potrebbe essere stata fondata da persone convertite nel giorno della Pentecoste e poi fecero ritorno a Roma, rallegrandosi della nuova fede; benché in Atti 2 siano menzionati dei romani, niente ci permette di affermare che qualcuno di loro si sia convertito al cristianesimo quel giorno. Viaggiare tra Roma e le province era relativamente facile a quel tempo, per cui si può immaginare che fra i viaggiatori che percorrevano le strade imperiali ci fossero anche dei cristiani. Tutto ciò che si sa con certezza è che al tempo in cui Paolo scrive la chiesa non solo la chiesa era stata stabilita, ma che era anche abbastanza grande. Se l'espulsione dei giudei da Roma sotto l'imperatore Claudio aveva a che fare in qualche modo con la chiesa cristiana, come sembra pro-

babile dal riferimento a "Chrestus" nel resoconto di Svetonio, è evidente che essa era di dimensioni sufficienti perché si assumesse nei suoi confronti un'azione così drastica. Si sa che durante le persecuzioni neroniane, non molti anni dopo che Paolo scrisse la lettera, i cristiani raggiungevano un numero considerevole.

Si può subito scartare l'ipotesi che Pietro sia stato il fondatore di questa chiesa, nonostante la questione del rapporto di questo apostolo con Roma non può essere risolto in poche righe. Al tempo dell'editto di Claudio Pietro si trovava ancora a Gerusalemme, mentre la chiesa a Roma doveva essere stata avviata molti anni prima. Inoltre, Paolo non fa alcun accenno a Pietro in questa lettera, cosa che sarebbe difficile da giustificare se questi fosse stato in effetti il conduttore della chiesa a Roma in quel periodo; inoltre, 15:20 sarebbe da considerarsi una contraddizione. Tuttavia, la tradizione fondata sulla testimonianza di Clemente che viveva a Roma nel I sec., sostiene con forza l'opinione che Pietro e Paolo abbiano entrambi sofferto il martirio a Roma.

C'è stato qualche dibattito sulla composizione della chiesa romana, ma sembra molto probabile che fosse formata sia di gentili (la maggior parte) sia di giudei. Una tale composizione è plausibile in una città cosmopolita con una nutrita colonia ebraica, ed è confermata dall'analisi della stessa lettera. In alcune parti del suo discorso Paolo sembra rivolgersi ai giudei come quando, per esempio, definisce Abraamo "nostro antenato" (4:1) o quando nel cap. 2 si rivolge direttamente a un interlocutore giudeo; in altre parti egli rivolge il suo pensiero esclusivamente ai gentili (1:5–6; 11:13, 28–31). Ci si domanda quale fosse la provenienza della tradizione cristiana di questa chiesa; ci sono pochi indizi che ci permettono di sostenere che sia derivata dalla corrente giudaizzante; è più verosimile supporre che questi cristiani avessero un punto di vista simile a quello dello stesso Paolo. Non c'è traccia in questa lettera della tensione prodotta dalla controversia presente nella Lettera ai Galati.

III. Data e luogo di composizione di Romani

Tutte le indicazioni fornite nella lettera sul luogo in cui Paolo si trovava conducono al periodo del suo soggiorno in Grecia, alla fine del suo terzo viaggio missionario (Atti 20:2). All'epoca egli era deciso di procedere verso ovest, non solo per visitare Roma ma anche per proseguire verso la Spagna per l'opera missionaria (Rom. 15:24, 28). I suoi viaggi a est erano giunti alla fine, e questo ben si accorda con la situazione descritta in Atti 20. Inoltre, si trovava in viaggio alla volta di Gerusalemme (in Romani 15:25 afferma che i suoi progetti immediati erano di recarsi a Gerusalemme con la colletta messo insieme da molte chiese per il sostegno dei fratelli che vivevano in condizione di povertà). Dunque non c'è alcun dubbio che l'apostolo scrive questa lettera appena prima della parte finale del suo terzo viaggio.

A conferma di questa conclusione, nel capitolo 16 ci sono alcune indicazioni che fanno pensare a Corinto come luogo da cui inviò la lettera, sebbene non tutti gli studiosi siano pronti a basarsi su questo capitolo a sostegno di questa tesi, dal momento che alcuni ritengono che la lettera fosse stata inviata a Efeso e non a Roma (si veda sotto). A parte questo, però, è significativo il fatto che venga raccomandata *Febe, diaconessa della chiesa di Cencrea, uno dei due porti di Corinto. C'è anche un accenno a un certo *Gaio che ospitava Paolo nei giorni in cui scriveva, ed è possibile che si tratti del credente menzionato in I Corinzi 1:14. L'*Erasto a cui si fa riferimento in Romani 16:23 è forse l'Erasto nominato in II Timoteo 4:20 di cui si dice che è stato lasciato a Corinto, ma questo non è sicuro. Più importante è la menzione di Timoteo e Sosipatro (Rom. 16:21), che accompagnarono Paolo nella sua visita a Gerusalemme (Atti 20:4).

Quindi la lettera può essere datata con relativa precisione, sebbene i problemi della *cronologia del NT in generale e di quella paolina in particolare impediscano di stabilire con certezza la data. Un periodo compreso fra il 57 e il 59 d.C. si accorda con tutti i dati a noi noti.

IV. Lo scopo della Lettera

L'occasione che spinse l'apostolo a scrivere questa lettera può essere rappresentata da un insieme di circostanze immediate. La sua intenzione di estendere l'opera missionaria in Spagna lo indusse a fare appello ai credenti romani a sostenerlo in questa impresa (Rom. 15:24). Mentre pensava alla sua visita alla chiesa romana, si rese conto di avere qualche carisma spirituale da impartire loro e che ci sarebbe stato un incoraggiamento reciproco (1:11–12).

L'apostolo potrebbe avere avuto sentore di qualche difficoltà pratica sperimentata dai cristiani, così la parte etica della sua lettera aveva lo scopo di correggere alcune tendenze errate (specialmente nel cap. 14). Allude a falsi insegnanti (16:17–19) e ammonisce i cristiani a evitarli, anche se questo particolare non può essere considerato di primaria importanza tra gli scopi della lettera, in quanto figura quasi come un *post scriptum*. La lettera non evidenzia uno scopo anti–eretico.

Le circostanze contingenti fin qui considera-

te non giustificano, però, l'impostazione teologica della parte più importante della lettera. Che cosa spinse l'apostolo a una così prolungata esposizione teologica? È improbabile che avesse avuto bisogno di farlo, nell'imminenza della sua visita, per stimolare l'interesse verso i suoi progetti missionari in occidente. Doveva avere qualche altro scopo rilevante. I primi undici capitoli che seguono la parte introduttiva (1:1–15) sembrano più un trattato che una lettera, ed è importante capire perché.

L'opinione secondo cui Paolo desiderasse affidare alla chiesa romana un documento completo che esponesse la sua posizione dottrinale ha molti meriti. In Romani sono conservati a beneficio delle future generazioni alcuni dei concetti più importanti del cristianesimo, ai quali è stato giustamente riconosciuto un posto d'onore nella teologia cristiana. Bisogna però distinguere tra l'uso principale che i cristiani hanno fatto di questa lettera e lo scopo che Paolo aveva quando la scrisse. Non si può sostenere che egli volesse in questo modo gettare le fondamenta della teologia paolina; inoltre, ci sono aspetti della sua teologia che non si riscontrano nelle argomentazioni di questa lettera, come l'escatologia e la dottrina della chiesa. Pertanto, non è possibile considerare questo scritto un documento completo della dottrina di Paolo. Esso, comunque, fornisce una presentazione ben ragionata di alcuni dei suoi concetti dominanti, e potrebbe darsi che fosse l'intenzione di Paolo di informare la chiesa romana a riguardo, affinché questi cristiani avessero già una conoscenza appropriata del suo insegnamento, quando li avrebbe visitati.

La cosa più probabile è che l'apostolo è profondamente consapevole di avere raggiunto un punto di svolta nella sua vocazione missionaria, e che si sofferma su alcuni dei maggiori concetti di quello che era il suo insegnamento costante. In questo caso, l'inclusione delle sue riflessioni più mature in una lettera indirizzata a Roma potrebbe non essere altro che una coincidenza casuale di circostanze perché, proprio in quel frangente, era diretto a Roma. Sembra però più opportuno pensare che Paolo attribuisse un certo peso all'importanza strategica di questa chiesa e supporre che tale consapevolezza abbia influito sulla stesura della lettera.

Un problema particolare riguarda il nesso fra lo scopo dogmatico della lettera e la relativa importanza della sezione che tratta della posizione di Israele (capp. 9—11). Nel passato alcuni esponenti della critica biblica (in particolare quelli della scuola tedesca di Tubinga) ritenevano questa parte il nocciolo della lettera, supponendo che lo scopo fosse quello di tentare di riconciliare elementi giudaici e gentili che erano fra loro in contrapposizione; ma oggi questa teoria è completamente abbandonata. È più in armonia con i fatti sostenere che questa sezione segua in modo naturale la precedente discussione teologica. Il problema posto in questi capitoli è la difficoltà di riconciliare la giustizia di Dio, tema dei capitoli precedenti, con l'apparente mancato adempimento delle antiche promesse a motivo della reiezione di Israele. Questo deve essere stato un tema scottante per tutti i cristiani ebrei e sarebbe stato opportuno affrontarlo nel rivolgersi a qualunque chiesa all'interno della quale ci fosse stato un gruppo di credenti ebrei.

V. L'integrità della Lettera

Pochi studiosi hanno avuto l'audacia di mettere in dubbio l'autenticità di questa lettera, e gli argomenti di coloro che lo hanno fatto sono oggi considerati totalmente infondati e soggettivi. Ci sono invece molti studiosi che dubitano del capitolo conclusivo, non sul piano della paternità paolina ma su quello dell'appartenenza a questa lettera. Questa opinione è fondata su diverse considerazioni: si pensa che il gran numero di saluti personali sia improbabile per una chiesa che Paolo non aveva mai visitato; il fatto che tre persone, Aquila, Priscilla ed Epeneto, avevano legami con l'Asia più che con Roma (sebbene i primi due in origine provenissero da Roma); la raccomandazione di Febe, considerata poco opportuna, in quanto rivolta a una chiesa dove Paolo era sconosciuto; le allusioni impreviste ai falsi insegnamenti nei vv. 17–19; e il carattere di 15:33 come termine naturale della lettera. Queste considerazioni non sono, però, conclusive e possono essere spiegate diversamente. Non era abitudine di Paolo salutare solo alcune persone nelle chiese dove era conosciuto e, se si tiene conto della facilità degli spostamenti, non sorprende che conoscesse molti a Roma, o che alcune persone viste per l'ultima volta in Asia fossero a Roma in quel momento. La raccomandazione di Febe non presenta difficoltà: Paolo era abbastanza conosciuto a Roma visto che scrive una lettera a tali credenti; gli avvertimenti riguardanti i falsi insegnanti potrebbero essere stati introdotti all'improvviso sia perché Paolo era stato appena informato della cosa, sia perché lasciò di proposito la questione per la conclusione in modo da non enfatizzarla troppo. Anche se 15:33 potrebbe costituire la chiusura della lettera, non ha paralleli nelle altre lettere di Paolo. Sulla base delle evidenze interne appare inopportuno considerare il capitolo come un'aggiunta, originalmente separato e inviato a un destina-

tario completamente diverso, come la chiesa di Efeso o qualsiasi altra.

Va anche detto qualcosa riguardo all'evidenza testuale a proposito del punto di chiusura della lettera, anche se questa non è la sede per una discussione completa sull'argomento. È sufficiente ricordare che c'è una diversità di evidenze testuali a proposito della posizione della benedizione e della dossologia, nonché riguardante il riferimento a Roma in 1:7, 15. Qualche indicazione fa pensare addirittura che in alcuni ambienti la lettera circolasse senza gli ultimi due capitoli, fenomeno a quanto pare associato in particolare con l'eretico Marcione. Non è affatto facile trovare una teoria che tenga conto di tutte le variazioni presenti nelle attestazioni testuali: sono state proposte molte e diverse ipotesi, alcune delle quali considerano originali i captoli 1–14, alcune 1–15 e altre 1–16. È probabile che la lettera nella sua forma attuale sia originale, ma che Marcione l'abbia accorciata. In tal caso le varie tradizioni testuali sarebbero il frutto del testo di Marcione.

VI. I temi principali della Lettera

a) La giustizia di Dio

All'inizio della parte dottrinale della lettera Paolo introduce il tema della giustizia di Dio, che egli afferma essere ora rivelata al credente (1:17). Per comprendere lo sviluppo del ragionamento di Paolo nel suo complesso è necessario considerare in quali modi egli usa il concetto di *rettitudine (giustizia), ***dikaiosynē***). Sanday e Headlam, nel loro eccellente articolo sulla giustizia di Dio (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1895, pp. 34–39), individuarono in questa lettera quattro diversi aspetti della manifestazione della giustizia divina. Il *primo* è la fedeltà: le promesse di Dio devono adempiersi perché lo esige la natura divina (3:3–4). Il *secondo* è l'ira, quell'aspetto della giustizia che aborrisce il peccato e che non è, come talvolta si pensa, qualcosa di opposto alla giustizia (*cfr.* 1:17–18; 2:5). Giustizia e ira sono infatti indivisibili, ed è falsa l'esegesi che presenta una giustizia di Dio che non consenta la manifestazione della sua ira. Il *terzo* è la manifestazione della giustizia nella morte di Cristo, la cui affermazione classica si trova in 3:25–26. Torneremo su questo punto più avanti; per ora è necessario notare che il dono di Cristo come sacrificio propiziatorio manifesta in qualche modo la giustizia di Dio. Non è un gesto arbitrario o impulsivo, bensì eminentemente giusto e appropriato: solo in tal modo avrebbe potuto essere manifestata la giustizia. Il *quarto* aspetto è il legame della giustizia con la fede. Una caratteristica della teologia paolina è rappresentata dal fatto che per mezzo della fede ci si possa appropriare della giustizia di Dio manifestata. La giustizia di Dio è quindi considerata sia attiva sia passiva: nel suo ruolo attivo essa dichiara giusti coloro che, per natura, sono nemici di Dio (si veda 5:10). Questo è il significato di giustificazione; non che gli uomini siano resi veramente retti, ma che sono considerati giusti. Tutta la lettera è, in realtà, un'esposizione di questo tema, divenuto fondamentale non solo per la teologia paolina, ma anche per la successiva teologia della Riforma, che ha attinto pienamente a questo tema.

b) La bontà di Dio

Per evitare che qualcuno pensi che la concezione che Paolo aveva di Dio fosse influenzata principalmente dall'attributo della sua giustizia, senza tener conto degli altri attributi, è bene ricordare che in questa lettera l'apostolo ha molto da dire sul carattere amorevole di Dio. Il fatto che la giustizia di Dio è attiva nella salvezza dell'uomo sottintende una motivazione d'amore unita a santità. Paolo, però, attira l'attenzione in modo specifico sulla benevolenza, sulla costanza e sulla pazienza di Dio (2:4). Egli evidenzia che la suprema manifestazione dell'amore di Dio sta nel fatto straordinario che Cristo è morto per noi mentre eravamo ancora peccatori (5:8), e l'affermazione classica della qualità duratura di quell'amore si trova in 8:35–39, dove Paolo non riesce a pensare a nulla, né di materiale né di spirituale, che possa in qualche modo separarci dall'amore di Dio.

Quando affronta il problema della reiezione di Israele, Paolo lo riconduce alla misericordia di Dio e rifiuta decisamente la possibilità della sua ingiustizia (9:15), citando con tono di approvazione la frase con cui Isaia indica che Dio ha teso tutto il giorno le mani verso il popolo di Israele disubbidiente (10:21). Anche quando è costretto a parlare della severità di Dio, l'apostolo ricorda subito ai suoi lettori la sua benevolenza verso coloro che continuano a dimorare in lui (11:22). La grande prerogativa di Dio è quella di usare misericordia (11:32). Anche nella parte pratica della lettera, Paolo pensa spesso alla grazia che caratterizza Dio. La sua volontà è buona, accettevole e perfetta (12:2). Egli accoglie sia il debole sia il forte, e ciò è citato come motivo per cui i credenti non dovrebbero giudicarsi l'un l'altro. Dio è chiamato il Dio della perseveranza e della consolazione (***tēs hypomonēs kai tēs paraklēseōs***) e ciò rappresenta la base per un'esortazione a sviluppare in noi stessi qualità simili. Allo stesso modo, per il fatto che Dio è un Dio di speranza (15:13), i cristiani devono abbondare in speranza per la potenza dello Spirito. In tutta la lettera, infatti, il

pensiero di Paolo è dominato dalla sua concezione di Dio. C'è però un altro aspetto che richiede un breve commento.

c) La sovranità di Dio

La sovranità di Dio è messa a fuoco soprattutto nei capitoli 9—11. Qui Paolo sta affrontando il tema del destino di Israele in relazione al destino dei gentili. Il tema solleva, a un tempo, il problema della giustizia di Dio, e Paolo presenta la sua opinione sulla scelta di Dio, illustrandola con riferimenti al tempo dei patriarchi e a quello di Mosè. Per coloro che ancora mettevano in discussione la scelta sovrana di Dio nella storia passata di Israele, egli usa l'esempio del vasaio e dell'argilla (9: 19–24), mostrando che la potenza di Dio è sempre unita alla misericordia. I suoi sovrani propositi si vedono non solo nell'inclusione dei gentili, ma anche nella promessa della restaurazione di Israele. Lungo tutto il suo discorso, Paolo afferma la sovranità di Dio anche quando questa solleva dei problemi. Egli ha la convinzione che le vie di Dio sono giuste in sé ed è questa convinzione a guidare l'apostolo alla maestosa dossologia di 11:33–36.

d) La grazia di Dio

La grazia di Dio non può essere compresa finché non si ha una piena comprensione del peccato dell'uomo, cosa ben presentata in questa lettera. I primi tre capitoli hanno lo scopo di mostrare l'incapacità dell'uomo a soddisfare la giustizia di Dio. Paolo non solo fornisce un sorprendente inventario dei peccati dei gentili (cap. 1), ma evidenzia anche la colpevolezza di Israele malgrado i suoi privilegi. Nello sviluppare la sua argomentazione Paolo mette l'accento sulla natura peccaminosa dell'uomo definendola "carne" (*sarx*), e intendendo con questo termine una condizione peccaminosa morale piuttosto che fisica. Quando parla di Cristo, Paolo è attento a distinguere la sua carne, che era soltanto simile a carne di peccato, da quella dell'uomo. È chiaro che Cristo doveva diventare uomo per redimere l'umanità: questo concetto è alla base della dottrina paolina dei due *Adamo (5:12–21). Nella descrizione delle sue lotte interiori contro il peccato (cap. 7) l' apostolo rivela un acuto senso della potenza del peccato. È considerato un nemico personale che fa di tutto per distruggere l'anima. Approfitta della carne, riducendone tutte le membra schiave dei suoi princìpi, quella che Paolo chiama la legge del peccato (7:23). In tal modo conduce l'uomo a una miseria estrema, dalla quale soltanto Dio, per mezzo di Cristo, può liberare.

Tutto ciò conduce a una considerazione molto alta dell'attività salvifica di Dio in Cristo. Si è discusso molto sull'importanza della parola ***hilastērion*** ("propiziatorio") in 3:25, e non è questa la sede per discuterne il significato; ma è importante ricordare che l'aspetto più significativo dell'affermazione di Paolo è che Dio ha assunto l'iniziativa. Ciò è in linea con tutto l'approccio di questa lettera al processo della redenzione. L'opera di Cristo sulla croce è considerata un sacrificio oggettivo provveduto da Dio, sulla base del quale i peccati possono essere rimessi.

Nel capitolo 6 Paolo spiega il modo in cui opera la grazia di Dio e mostra che la sovrabbondanza di questa grazia non deve mai essere ritenuta un'occasione per commettere peccati, cosa questa peraltro impossibile a causa della stretta unione del credente con Cristo (dottrina questa che occupa un posto importante nel pensiero di Paolo). La figura del battesimo è usata per mostrare il carattere della trasformazione avvenuta: il peccato non ha più il dominio perché ora il credente è sotto la grazia (6:14). Tuttavia, la grazia rende schiavi di Dio, e dunque un nuovo obbligo ha sostituito quello precedente (6:20–21).

e) La legge di Dio

Che l'apostolo tenesse in grande considerazione la legge ebraica risulta chiaro dalla sua affermazione che il comandamento è santo, giusto e buono (7:12); egli riconosce pure l'utile funzione della legge nel rilevare il carattere del peccato (v. 7). Ciò nonostante, la sua amara esperienza lo convince che la legge è completamente inefficace come mezzo di salvezza, non perché in essa ci sono carenze intrinseche ("io mi compiaccio nella legge di Dio, secondo l'uomo interiore", v. 22), ma a causa delle carenze dell'uomo.

Tuttavia, nel mentre esamina la legge di Dio, l'apostolo percepisce che per il cristiano essa comprende molto più che la mera lettera degli statuti mosaici. Essa include ciò che egli definisce la legge dello Spirito (8:2), e la dottrina dello Spirito Santo, specialmente a proposito della sua opera di santificazione (cap. 8) che non si deve far prescindere dalla legge di Dio con cui è strettamente collegata. Era previsto che con il nuovo patto i comandamenti fossero scritti nel cuore, e ciò si realizza per mezzo della dimora dello Spirito. Egli inaugura un nuovo modo di considerare i requisiti richiesti da Dio, perché questi divengono le leggi di un Padre nell'ambito di una relazione del tutto nuova.

Lo Spirito di Dio è contrapposto alla carne (8:4–5), dona la vita al posto della morte (v. 11), rende testimonianza che i cristiani sono figli di Dio (vv. 14–15) e intercede per loro in accordo con la vo-

lontà di Dio (vv. 26–27). La vita cristiana, pertanto, non consiste nel sottomettersi a un codice legalistico, ma è una vita controllata dallo Spirito. Questa vita si basa su una nuova legge che produce qualità quali la giustizia, la pace, la gioia, la speranza e l'amore (*cfr.* 5:3–4; 12:11; 14:17; 15:13, 30).

Bibliografia. Commentari: H.C.G. Moule, *EB*, 1893; J. Denney, *EGT*, 1900; W. Sanday e A.C. Headlam, *ICC*, 1902; C.H. Dodd, *MNT*, 1932; K. Barth, E.T. 1933, in it. Milano, 1968; C.K. Barrett, 1957; F.J. Leenhardt, 1957; J. Murray, *NLC*, 1960, 1965; O. Michel, *KEK*, 12 ed., 1963; D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 1970, pp. 393ss; M. Black, 1973; C.E.B. Cranfield, *ICC*, 2 voll., 1975, 1979, tr. it. Torino, 1998–2000; J.G.D. Dunn, *WBC*, 2 voll., 1988; J.A. Fitzmyer, *AB*, 1993, tr. it. Casale Monferrato, 1999; J. Stott, *BST*, 1994; vedi anche T.W. Manson, "St. Paul's Letter to the Romans—and Others", *BJRL* 31, 1947–8, pp. 224ss., **in it.** *CBI* 3, pp. 299–345; *PS* 2, pp. 301–314; *IS*, 2, pp. 467–535; *DPL*, *s.v.* "Roma e il cristianesimo romano", pp. 1345–1353, "Romani, lettera ai", pp. 1353–1375; F.F. Bruce, *La lettera di Paolo ai Romani*, 2 ed. riv. GBU, Roma, 1997; P. Schmithals, *La lettera ai Romani*, Torino, 1990; D. Zeller, *L'epistola ai Romani*, Brescia, 1998; P. Stuhlmacher, *La lettera ai Romani*, Brescia, 2002; R. Diprose, *L'ubbidienza della fede*, Fondi, 2003; R. Penna, *La lettera ai Romani*, 2 voll., Bologna, 2004–2006. (D. Guthrie)

*Canone del NT; *Epistola; *Paolo; *Roma

ROSH

1. Nella ND questa parola fa parte del titolo di Gog, definito "principe di Rosh" (Ez. 38:2–3; 39:1). La CEI e la NVR la interpretano come un titolo, "capo" o "sovrano". Tuttavia, è più probabile che sia il nome di un popolo o di un paese del nord come Mesec e Tubal. Gesenius suggerì la Russia, ma non si hanno testimonianze di un nome simile nella zona e dal contesto appare improbabile che si facesse già menzione di un popolo così lontano nel tempo. I più seguono Delitzsch nell'identificare Rosh con l'assiro *Rašu* sul confine nord–occidentale di Elam, nella Media. **2**. Nome del settimo figlio di Beniamino (Gen. 46:21), che la LXX presenta come figlio di Bela, nipote di Beniamino; si confrontino, però, le genealogie in Numeri 26:38–39; I Cronache 8:1–5. (D.J. Wiseman)

ROTOLI DEL MAR MORTO

Sono antichi manoscritti scoperti in, e nei pressi, dei dirupi della parte occidentale del Mar Morto. Nell'uso più ampio, l'espressione Rotoli del Mar Morto si riferisce a tutti i resti epigrafici scoperti dal 1947 in poi, principalmente nelle caverne, su un'estensione di 75 km., dallo uadi ed–Dāliye, 25 km. a nord del Mar Morto, fino a Masada a sud. In senso più tecnico, l'espressione "Rotoli del Mar Morto" (da ora in avanti "Rotoli") designa solo quei MSS scoperti nelle vicinanze di Khirbet Qumran. Allo stato attuale della ricerca si contano approssimativamente 800 MSS rinvenuti in 11 caverne, molti dei quali estremamente frammentari. Quasi certamente, i rotoli rappresentavano una "biblioteca" al servizio della comunità, probabilmente essena, che occupava le costruzioni a *Qumran (si veda anche *esseni). Una delle prove più evidenti a sostegno di questa tesi è la distribuzione degli scritti nelle caverne (Dimant).

Tuttavia, il fatto che le 11 caverne contenessero parti di una larga collezione non implica che tutte le opere fossero state composte da un unico gruppo di persone. Questo ovviamente è particolarmente vero per i testi extra–biblici. Dei circa 190 componimenti non–biblici rinvenuti tra i rotoli, nove erano già noti: *Siracide*, *Tobia*, *Lettera di Geremia*, *Salmi apocrifi*, *Giubilei*, *I Enoc*, *Libro dei giganti*, *Testamento di Levi* e *Testamento di Neftali*. La tendenza in passato a considerare le rimanenti composizioni non–bibliche come prova diretta delle pratiche e credenze della comunità di Qumran (*p.e.* "la liturgia di Qumran" e "l'esegesi di Qumran") ha ceduto il posto a una maggiore circospezione nell'uso dei Rotoli. In generale oggi gli studiosi, prima di etichettare un pezzo come appartenente alla setta o avente origine a Qumran, cercano ulteriori indicazioni concrete. Si è in grado, infatti, di riconoscere nella redazione e nello sviluppo di questi scritti anche l'uso di altre fonti e la presenza di strati. Sembra ora possibile sostenere che circa un terzo del numero totale di MSS e più di un terzo delle composizioni non-bibliche non abbiano la loro origine a Qumran, e molte sono prive di un contenuto legato alla setta.

I MSS biblici sono estremamente preziosi per la critica testuale, poiché permettono di far risalire a oltre un millennio in più i più antichi MSS biblici ebraici conosciuti, rispetto a quelli in nostra possesso in precedenza (i più antichi MSS tra i Rotoli risalgono al III sec. a.C.: 4QSam[b], Samuele, 4QEx[f], Esodo–Levitico, 4QGer[a], Geremia). Questi MSS confermano che per quanto concerne la Bibbia ebraica esistevano, prima dell'era cristiana, tre testimonianze testuali primarie: il "tipo" TM, il *Vorlage* ebraico della LXX, e il Pentateuco samaritano. Ma i Rotoli rimandano a una diversità più grande di quanto si immaginava in prece-

denza. Inoltre, l'esistenza a Qumran di testi vicini a ciascuna di queste testimonianze testuali, pur essendoci anche un caratteristico "gruppo di Qumran", e molti testi che hanno in comune caratteristiche di gruppi diversi, senza un'inclinazione decisiva verso alcuno, dimostra che la teoria di un testo locale non è completamente adeguata a spiegare le variazioni. Ne consegue che la critica testuale della Bibbia ebraica non deve essere perseguita isolandola dalla critica letteraria.

In virtù della presenza di tutti i libri del canone ebraico (eccetto Ester), l'uso di formule per introdurre le citazioni bibliche e l'attività esegetica sui testi biblici, testimoniano dell'esistenza di un *corpus* distinto di libri autorevoli a partire dal Pentateuco e comprendente i Profeti e i Salmi. Tuttavia, la natura divergente del Salterio in 11QPs[a], l'uso di formule per introdurre citazioni tratte dall'*Apocryphon Levi* e dal *Libro dei Giubilei*, e l'implicita rivendicazione d'ispirazione presente nel *Rotolo del Tempio*, indicano che i limiti di un *corpus* di scritti autorevole non erano rigidi. Inoltre, l'esistenza di diverse forme di testi biblici, perfino all'interno di una stessa comunità, e specialmente di testi che contengono delle elaborazioni, implica che c'era poca preoccupazione per "un testo canonico".

Diversi MSS consistono solo di citazioni bibliche, alcune con funzione liturgica (*tefillin* e *mezuzot*, probabilmente 4QDeut[j,n], Deuteronomio) e altri il cui scopo è meno chiaro.

L'interpretazione dei testi biblici permea la maggior parte dei Rotoli, ma ci sono alcune composizioni il cui scopo principale è quello di spiegare, chiarire, armonizzare, sistemare ed estendere il testo biblico in diversi modi. L'esempio più caratteristico dell'esegesi di Qumran è il commentario conosciuto con il nome di *pesher*, chiamato così per il metodo caratteristico di citare un breve brano biblico seguito dalla formula "la sua interpretazione riguarda ...". L'esegesi *pesher* opera con il presupposto che nelle Scritture sia nascosta una rivelazione segreta che si riferisce agli ultimi giorni e di cui solo la comunità della setta possiede la chiave della vera interpretazione. Di conseguenza, si ignora il contesto storico del testo biblico, dando per scontato che si riferisca alla storia della setta e dei suoi nemici. Esistono *pesharim* sui Salmi e su diversi libri profetici (Isaia, Osea, Michea, Naum, Sofonia, Abacuc). Ci sono anche *pesharim* tematici che mettono insieme brani tratti da diversi libri biblici riguardanti soggetti comuni, *p.e.* 4QFlor, *Florilegium*, 4QCatena[a], *Catena*, e 11QMelch, *Melchisedek*, trattano temi escatologici mentre 4Q *Ordinanze* (4Q159, 513–514) re-interpretano diverse leggi bibliche. Esempi di esegesi *pesher* si trovano anche all'interno di opere non bibliche, *p.e.* il *Documento di Damasco.*

Altri tipi di esegesi sono più sottili. Il *Targum* al Levitico e a Giobbe interpreta il testo grazie a una traduzione aramaica. La giustapposizione di brani biblici in 4Qtest, *Testimonia* indica l'attesa di tre figure escatologiche: un profeta come Mosè, un messia davidico e un messia sacerdotale. Diverse opere seguono il testo biblico abbastanza da vicino ma con aggiunte, omissioni e riorganizzazioni per scopi esegetici, *p.e.* 4QRP (*Parafrasi del Pentateuco*[a–c], il *Rotolo del Tempio*. Altri nel loro approccio esegetico apportano cambiamenti ancora più estesi, riscrivendo o parafrasando il testo biblico stesso, *p.e.* Genesi: (4QAgesCreat, *Le ere della creazione* [4Q180–181], 4Q*Commentario della Genesi* [4Q252], 1QapGen, *Apocrifo della Genesi*; *Libro dei Giubilei*: 4Q*Pseudo–Giubilei*[a,b]), Esodo: (4Q127), Giosuè: (4Q 123) e la descrizione della città escatologica in Ezechiele 40—48 (i testi aramaici sulla Nuova Gerusalemme). Tra questi esempi di "Bibbia riscritta", il Rotolo del Tempio è insolito poiché ha lo scopo non solo di esporre e interpretare le Scritture, ma di rappresentare una nuova rivelazione della stessa legge, una sorta di sesto libro della Torah.

Numerose opere sono collegate ai testi biblici in modo molto meno stretto. A volte chiamate "letteratura para–biblica", comprende una varietà di opere intese a integrare le Scritture, spesso associate a importanti personaggi biblici come Enoc, Noè, i patriarchi, Mosè, Giosuè, Samuele, Geremia ed Ezechiele.

Tra le composizioni non bibliche più importanti ve ne sono alcune che sembrano essere libri di regole comunitarie: la *Regola della Comunità* (1QS), il *Documento di Damasco* (CD), la *Regola Escatologica* (Sa) e la *Regola della Guerra* (4QM). Con l'eccezione di Sa, che appare come appendice a una sola copia di S, le altre sono presenti in copie multiple, il che testimonia la loro popolarità a Qumran. Incorporano una varietà di forme letterarie e un contenuto eterogeneo, sono palesemente di origine mista ed esibiscono complesse storie redazionali forse collegate allo sviluppo della comunità. S è generalmente considerata come la fonte principale di informazioni sulla organizzazione e sulla vita della setta di Qumran, sul suo dualismo, sul suo messianismo e sulla sua escatologia. La stretta relazione tra S e D rispecchia probabilmente il legame tra le due comunità. M e Sa forniscono le regole per la comunità escatologica. Tutte le regole sono indice di organizzazioni altamente strutturate, dotate di una rigorosa disciplina, anche se questa deriva da motivazioni teologiche piuttosto che ascetiche. Non è certo,

comunque, in quale grado queste opere potevano essere considerate opere liturgiche e/o utopiche piuttosto che libri di regole pratiche.

La pubblicazione del *Rotolo del Tempio* nel 1977 e di 4QMMT nei primi anni '90 hanno evidenziato il ruolo centrale della legge a Qumran. Il *Rotolo del Tempio* è una collezione di leggi collegate al Tempio, ai sacrifici, al sacerdozio e alle festività, che seguivano da vicino le leggi bibliche ma le re-interpretavano e integravano. È probabile che fosse uno scritto importante a Qumran piuttosto che una creazione della stessa comunità di Qumran, poiché manca di polemiche e differisce in alcuni punti dalle posizioni attestate nelle regole. 4QMMT è una collezione polemica di leggi sulla purezza (e apparentemente un calendario) con un gruppo che si appella a un altro in termini amichevoli ma austeri. Molte delle sue posizioni legali ricordano la *halakhah* sadducea, ma ciò potrebbe essere il risultato della comune tradizione ebraica piuttosto che dell'identità o della relazione tra gruppi.

Opere di carattere liturgico tra i Rotoli comprendono collezioni di preghiere per i giorni della settimana, con un inno per il sabato, per specifici giorni del mese e per feste, per il ringraziamento per i pasti, per le cerimonie di purificazione e forse per una cerimonia nuziale. È improbabile che tutte queste preghiere fossero strettamente connesse alla setta di Qumran e sono quindi una prova importante per la precocità dello sviluppo della liturgia ebraica. Alla setta appartengono con molta più probabilità i rituali di benedizione e di maledizione, una collezione di inni mistici sabbatici, benedizioni per gli ultimi giorni e i salmi d'esorcismo. Numerosi testi poetici avevano forse qualche funzione liturgica, come ad esempio il non settario salterio misto 11QPs, Salmi[a], gli *Inni di ringraziamento*, collezioni di inni che iniziano con l'espressione "Benedici, o anima mia", e lamentazioni.

Solo da poco ci si è resi conto di quanto sia ampia la gamma di materiale sapienziale presente nei Rotoli, e molti testi sono ancora non pubblicati. In 4QMyst, *Libro dei Misteri*, saggezza e profezia sono collegate: la saggezza divina è nascosta come un mistero, visibile solo per coloro che sono dotati del dono speciale di interpretare i segni.

Diversi testi sul calendario coordinano il calendario solare di 364 giorni, conosciuto da *I Enoc* e dal *Libro dei Giubilei*, con festività bibliche ed extra–bibliche, e i turni sacerdotali. Alcuni, inoltre, sincronizzano questi con i giorni del mese lunare.

In molti dei Rotoli risulta evidente l'influenza degli scritti apocalittici e dell'interesse per la rivelazione di misteri, di visioni e per la comunione mistica con gli angeli. Oltre a importanti frammenti di opere apocalittiche precedentemente conosciute quali *I Enoc* e il *Libro dei Giganti*, ci sono diversi frammenti di natura apocalittica, la maggior parte in aramaico, *p.e.* parte di un libro di Noè, un viaggio visionario sotto la guida di un angelo nella Nuova Gerusalemme, una visione di Amram che esibisce un dualismo cosmico, una visione attribuita a Daniele che riguarda i quattro regni, e un'altra che riguarda un "figlio di Dio" la cui identità è ancora discussa. La setta di Qumran emerge come una comunità che mantiene in tensione l'impulso apocalittico e l'interesse per la legge (*cfr. CD* 1:5–7).

Alcune opere potrebbero essere classificate come testi magici. 4Q186 determina la natura spirituale di una persona a partire dai suoi lineamenti fisici e dalle condizioni astrologiche della nascita. In modo simile, 4Q534 dimostra la connessione tra i lineamenti fisici e il destino di un individuo. 4Q318 combina l'astrologia con l'interpretazione di presagi. Un rotolo presenta una lista di nascondigli di tesori, ma gli studiosi non sono stati in grado di concordare sul suo significato o sulle relazioni che ha con Qumran e con gli altri rotoli.

Questioni irrisolte, concernenti la storia testuale delle singole composizioni e la loro reciproca relazione, nonché la biblioteca nel suo insieme, rendono precaria ogni generalizzazione fatta sulla storia, sulle credenze e sulle pratiche della setta di Qumran, basate sul tentativo di armonizzare i diversi rotoli. Tuttavia, l'orientamento sacerdotale della comunità è evidente. Un elemento centrale dell'identità della comunità, vista dai suoi membri, era la convinzione che potesse fare espiazione per la terra mediante l'accettazione della disciplina, la promulgazione di giudizi, il giusto comportamento e la preghiera. Le leggi sulla purezza e il calendario erano oggetto di contenzioso con le autorità del tempio. Un leader fondatore, chiamato il Maestro di Giustizia, aveva fatto fronte all'opposizione dal Sommo sacerdote (il "Sacerdote malvagio") ed era stato tradito da un leader a lui vicino ("il Bugiardo"). Temi caratteristici sono il dualismo cosmico tra le tenebre e la luce, l'escatologia, il messianismo, la predestinazione e l'elezione.

Bibliografia. G.J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, 1985; a cura di, *Temple Scroll Studies*, 1989; J.J. Collins, "Dead Sea Scrolls", in ABD 2, 1992, pp. 85–101; E.D. Cook, *Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls*, 1994; D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", in *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, 1995, pp. 23–58; *idem.*, "Qumran Sectarian Literature",

in *Jewish Writings of the Second Temple Period* 2, a cura di. M. Stone, 1984, pp. 483–550; J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, ed. riv., 1990; F.G. Martinez, *Qumran and Apocalyptic*, 1992; *idem.*, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 1994; F.G. Martinez e J. Trebolle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls*, 1995; J. Maier, "The Judaic System of the Dead Sea Scrolls", in *Judaism in Late Antiquity* 2, a cura di J. Neusner, 1995, pp. 84–108; J. Murphy–O'Connor, "The Judean Desert", in *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, a cura di R.A. Kraft e G.W.E. Nickelsburg, 1986, pp. 119–156; B. Nitzan, *Qumran and Religious Poetry*, 1994; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Edition 3*; ed. riv. di G. Vermes, *et al.*, 1986, pp. 380–469, tr. it. Brescia, 1984–1998; H. Stegemann, *The Library of Qumran*, 1995; E. Tov a cura di, *Companion Volume to the Dead Sea Scrolls Microfiche Edition*, 1995; E. Tov, "Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism", *JJS* 39, 1988, pp. 5–37; E. Ulrich e J. VanderKam a cura di, *The Community of the Renewed Covenant*, 1994; J. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, 1994; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 4 ed., 1995, **in it.** *ER* 6, pp. 449–452; J.A. Soggin, *I manoscritti del mar Morto*, Roma, 1978; E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino, 2004; F. Garcia–Martinez, *Gli uomini di Qumran*, Brescia, 1995; *idem.*, *I testi di Qumran*, Brescia, 1996; C.P. Thiede, *I rotoli del mar Morto e le radici ebraiche del cristianesimo*, Milano, 2003; F. Mebarki, *I manoscritti del mar Morto*, Milano, 2003. (D.K. Falk)

*Apocalittica; *Apocrifi; *Bibbia; *Esseni; *Giudaismo; *Mar Morto

RUAMA

(Ebr. ***ruḥāmâ***, "che ha ottenuto compassione"). Uno dei nomi simbolici di Israele (Os. 2:1; *cfr.* Rom. 9:25–26; I Pie. 2:10) usato per indicare il ritorno della compassione di Dio. Si tratta di un gioco di parole, in quanto la seconda figlia di Gomer, moglie di *Osea, fu chiamata Lo–Ruama ("che non ottiene compassione") a indicare un tempo in cui Dio aveva voltato le spalle a Israele a causa della sua apostasia. (J.D. Douglas)

RUBEN

(*TM **rᵉʾûḇēn***; LXX *Roubēn*; Pesh. *Roubîl*; Giuseppe Flavio. *Roubēlos*; arab. **Raʾûḇîn**; lat. *Rubin*). **1**. Il primogenito di Giacobbe, nato da Lea (Gen. 29:32). La scelta del suo nome è legata alla frase, "il Signore *ha visto la mia afflizione*" (ebr. ***rāʾâ … bᵉʿonyî***). Che questo fosse il significato del nome è chiaro dagli altri nomi in questa sezione: "Simeone (udito) … il Signore ha *udito*", "Levi (unito) … mio marito sarà *unito*", "Giuda (lode) … io *loderò* il Signore", "Dan (giudicare) … Dio mi ha *giudicato*", *ecc.* Sono stati fatti tentativi per dare il significato "egli ha visto la mia afflizione" alle consonanti ebr. di "Ruben", che nel nostro attuale testo sembra significare "Ecco un figlio". Può darsi, però, che la vocalizzazione del nome sia errata.

Ruben aveva un carattere con qualità ammirevoli che, purtroppo, furono compensate negativamente dalla sua azione incestuosa con Bila, la concubina di suo padre (Gen. 35:22). Fu Ruben che consigliò i suoi fratelli di non uccidere Giuseppe e poi ritornò alla cisterna per liberarlo (37:21, 29). Più tardi li accusò di avere attirato la calamità su loro stessi, quando vennero trattenuti alla corte egiziana sospettati di essere spie (42:22). Ancora, fu Ruben a offrire i suoi due figli come garanzia per la sicurezza di Beniamino (42:37).

Nelle benedizioni dei figli di Giacobbe, Ruben è legalmente riconosciuto come il primogenito, anche se poi, concretamente, la doppia porzione che spettava alla primogenitura (Deut. 21:17) fu simbolicamente trasmessa a Giuseppe attraverso i suoi due figli, Efraim e Manasse. Tuttavia, dopo un elogio a Ruben, senza dubbio molto sentito, il patriarca aggiunse una dichiarazione significativa e profetica: "Impetuoso come l'acqua, tu non avrai la preminenza …" (Gen. 49:4). Il riconoscimento legale come primogenito è confermato in I Cronache 5:1, dove è scritto che la primogenitura apparteneva, *de facto* ma non *de jure*, a Giuseppe in quanto egli "non fu iscritto nelle genealogie come primogenito" (*cfr.* Gesenius, *Heb. Gram.* p. 28 ed., 349, § 114k). È per questo che in Genesi 46:8; Esodo 6:14 e Numeri 26:5 Ruben, che ebbe quattro figli prima della discesa in Egitto, conserva lo status di primogenito. **2**. La tribù di Ruben fu coinvolta nella ribellione nel deserto (Num. 16:1). Fu poi unita a quella di Gad e occupò il territorio a est del Giordano; a nord era contigua a Gad, mentre a sud era delimitata dall'Arnon. Le attività della tribù erano principalmente pastorali ma, a est del Giordano, piuttosto agricole. Questo potrebbe avere condotto a una separazione di interessi: infatti i rubeniti non presero parte nel respingere l'attacco di Sisera (Giu. 5:15–16). Al tempo di Saul si unirono con Gad e Manasse in un attacco agli agareni, un popolo nomade (I Cro. 5:10, 19s.).

Sebbene ci sia menzione di Gad nella Stele di Mesa, Ruben non vi compare, e ciò fa pensare che

a quel tempo, 830 a.C. *ca.*, la tribù aveva perso la sua importanza come una tribù di guerrieri. Comunque, non furono mai dimenticati dai loro fratelli; nell'Israele ricostituito di Ezechiele (Ez. 48:7, 31) un posto è riservato alla tribù di Ruben, che è annoverata anche nell'Apocalisse di Giovanni fra i 144.000 che portano il sigillo e che provengono dalle tribù di Israele (Apoc. 7:5). (R.J.A. Sheriffs)

RUFO

"Rosso": nome di origine italica più che latina, si trova due volte nel NT (Mar. 15:21; Rom. 16: 13), e probabilmente è riferito alla stessa persona. In Marco 15:21 Simone di Cirene è identificato, a beneficio delle generazioni successive, come il padre di Alessandro e di Rufo, fratelli che, presumibilmente, erano conosciuti a Roma quando il Vangelo di Marco vi fu pubblicato. Il romano Rufo che Paolo saluta (presumendo che Rom. 16 sia indirizzato a Roma) difficilmente può essere stata un'altra persona. Paolo lo descrive come un cristiano eletto. Sua madre era stata come una madre per Paolo (forse ad Antiochia, se si può identificare Simone di Cirene con il Simeone di Atti 13:1). (F.F Bruce)

RUGIADA

L'ebr. *ṭal*, "umidità diffusa", è utilizzato indiscriminatamente per indicare sia la rugiada sia la foschia notturna. Poiché gli effetti precisi della rugiada (condensazione di vapore acqueo su una superficie fredda) e della foschia (condensazione in aria) sulle piante non si conoscono nei dettagli, la differenza è forse irrilevante. L'aria umida proveniente dal mare è la principale fonte di rugiada nella zona occidentale di Israele, specialmente nelle zone prossime al mare e sui pendii occidentali delle montagne, sebbene il fenomeno non si registri d'estate nella pianura del Giordano a sud di Beisan e sugli altopiani occidentali della Transgiordania. Secondo Asbel, il numero annuale di notti con rugiada varia dalle 250 della terra sabbiosa di Gaza e dei ripidi pendii del monte Carmelo fino alle 100–150 degli altopiani della Giudea, diminuendo poi rapidamente a est nel canale del Giordano. La rugiada raggiunge il punto massimo nei mesi estivi, quando le piante hanno il massimo bisogno di umidità. Duvdevani ha fatto esperimenti con due tipi di condensazione. La "rugiada discendente", caratteristica in estate in zone in cui il terreno è morbido, ovvero in condizioni in cui la terra si raffredda bene. La "rugiada ascendente", al contrario, risultato della condensazione del vapore acqueo contenuto nella terra umida, e quindi più caratteristica del periodo invernale. Questi fenomeni potrebbero spiegare i segni di Gedeone (Giu. 6:36–40). Nella sua prima esperienza la rugiada notturna era tanto pesante da permettergli di riempire un'intera coppa strizzando il vello, mentre la terra compatta dell'aia era asciutta. Nel secondo episodio, invece, il vello era asciutto mentre la terra, forse la zona esterna dell'aia, con terreno irregolare, offriva condizioni ideali per la "rugiada ascendente", inadatta a inumidire il vello.

Riferimenti scritturali mostrano che sebbene la caduta della rugiada fosse considerata un mistero, era ben nota la sua periodicità. "Chi genera le gocce della rugiada" chiede Dio, nel rispondere a Giobbe (38:28); infatti, la sua origine è considerata celeste (Gen. 27:28; Deut. 33: 28; Agg. 1:10; Zacc. 8:12). Cade improvvisamente (II Sam. 17:12), con dolcezza (Deut. 32:2), rimane tutta la notte (Giob. 29:19), e l'esposizione a essa è causa di sconforto (Cant. 5:2; Dan. 4: 15, 23, 25, 33), ma evapora velocemente di mattina (Giob. 7:9; Os. 6:4). Bisogna aspettarsi la rugiada nella calda estate del raccolto (Is. 18:4; *cfr.* Os. 14:5; Mich. 5:7).

La rugiada è un beneficio per i raccolti estivi. Ciò è stato provato in maniera assoluta da studi agronomici sul campo portati avanti dal 1937 in poi. Gli antichi non esageravano nel considerarla una grande benedizione. La rugiada è sufficientemente copiosa da permettere la coltivazione anche durante l'assenza di pioggia (Sir. 18:16; 43: 22). Rende possibile la coltivazione di geofiti nel Neghev e aiuta nel raccolto dell'uva, da cui la preghiera: "Dio ti conceda la rugiada del cielo, la fertilità della terra e abbondanza di frumento e vino" (Gen. 27:28; *cfr.* Deut. 33:28). L'assenza di rugiada era quindi motivo di grave difficoltà (Agg. 1: 10; *cfr.* Giob. 29:19; Zacc. 8:12), poiché intensificava la siccità in assenza di pioggia (I Re 17:1; *cfr.* II Sam. 1:21). Il suo gran valore è quindi usato come simbolo della risurrezione; "poiché la tua rugiada è rugiada di luce, e la terra ridarà alla vita le ombre" (Is. 26:19). Da questa profezia nasce la frase talmudica: "la rugiada della risurrezione".

Il passo in Salmo 133:3 sembra affermare che la rugiada dell'Ermon scende sulla montagna di Sion. Non è possibile applicare qui un'interpretazione geografica. Potrebbe essere un'espressione proverbiale per indicare l'abbondanza di rugiada, poiché l'Ermon è nella zona che ne riceve la massima quantità. La conseguenza dell'abbondanza di rugiada sui monti Ermon e Carmelo è il calcare morbido e friabile che si disintegra rapidamente rinnovando spesso il terreno. Perciò queste montagne sono simbolo di fertilità.

Bibliografia. D. Ashbel, *Bioclimatic Atlas of Israel*, 1950, pp. 51–55; S. Duvdevani, "Dew observations and their significances", *Proc. United Nations Scientific Conference in the Conservation and Utilization of Resources*, 1949, 4, **in it.** *DIB*, pp. 1241-1242. (J.M. Houston)

*Acqua; *Pioggia

RUMA

Menzionata soltanto in II Re 23:36. Giuseppe Flavio, in un resoconto parallelo, la chiama "Abouma", e probabilmente intende "Aruma", località nominato in Giudici 9:41, nei pressi di Sichem. Ma Ruma è piuttosto plausibile; il nome e l'ubicazione sono forse preservati a Ḫirbet el–'Ormeh, 35 km. *ca.* dal monte Carmelo nell'entroterra. (D.F. Payne)

RUOTA

Le prime ruote (ebr. *galgal*, *'ôpān*) di cui abbiamo testimonianza sono modelli in argilla di ruote da carro, e frammenti della ruota di un vasaio (*cfr.* Ger. 18:3, ebr. *'obnayim*), risalenti al IV mill. a.C. (si veda C.L. Woolley, *Ur Excavations*, 4, 1956, p. 28, tav. 24). Le ruote primitive erano ricavate da assi di legno fissate insieme, con copertine di cuoio (si veda *ANEP*, n. 163, 169, 303), ma col passaggio dall'asino al cavallo, intorno al 1500 a.C *ca.*, fu introdotto l'uso di ruote dotate di raggi, quindi più leggere (see *ANEP*, numeri 167–168, 183–184). I basamenti in bronzo realizzati per il tempio di Salomone erano ruote di carro in miniatura, complete di assi, bordi, raggi e mozzi (I Re 7:33). Daniele vide il Vegliardo seduto su un trono con ruote infuocate (7:9), mentre Ezechiele fornisce una descrizione delle ruote nelle sue visioni del carro di Dio (capp.1; 10). Il rumore delle ruote dei carri faceva presagire l'avvicinarsi minaccioso di un nemico (Ger. 47: 3; Na. 3:2), ma tutti i popoli ostili a Israele sarebbero stati portati via dal vento come stoppia (Sal. 83:13; Is. 17:13). Nell'ebraico posteriore *galgal* è usato *pars pro toto* per indicare un carro o veicolo in generale (Ez. 23:24; 26:10). Le ruote facevano anche parte di un dispositivo per scavare l'acqua (Eccl. 12:6). Sulla frase in Giacomo 3: 6 che significa letteralmente "ruota della nascita" (NVR "ciclo della vita", Nardoni "corso della vita"), si veda R.V.G. Tasker, *L'epistola di Giacomo*, GBU, Roma, 1982. (A.R. Millard)

RUT

(Ebr. *rûṯ*, forse una contrazione di *re'ûṯ*, "compagna"). Rut, una moabita che visse al tempo dei Giudici, è l'eroina del libro che porta il suo nome (si veda l'articolo successivo). Aveva sposato, nella sua terra d'origine, Malon (Rut. 4:10), il figlio maggiore di Elimelec e Naomi, famiglia israelita di Betlemme di Giuda che si era trasferita in Moab per una carestia. Naomi rimase vedova; successivamente, anche i suoi due figli morirono senza lasciare eredi. Decise perciò di ritornare al paese natio e Rut le disse che intendeva accompagnarla, adottando come propri il popolo e il Dio della suocera. Solo la morte le avrebbe separate (1:17).

Durante la raccolta dell'orzo a Betlemme Rut andò a spigolare nei campi di Boaz, un ricco parente di Elimelec, il quale la notò e le offrì la sua protezione in riconoscenza della fedeltà manifestata a Naomi. Fu invitata a mangiare con i mietitori e fu trattata con particolare riguardo per tutto il tempo della raccolta dell'orzo e del frumento.

Terminata la mietitura, ebbe inizio la trebbiatura; seguendo le istruzioni di Naomi, Rut andò di notte nell'aia di Boaz e richiese la sua protezione, facendo appello alla sua condotta gentile. Egli la rimandò a casa appena si fece giorno, regalandole sei misure d'orzo e garantendole che qualora il suo parente più prossimo non fosse stato disposto a sposarla in ubbidienza alla legge del levirato, l'avrebbe fatto lui da parente redentore più prossimo (*cfr.* Lev. 25:25, 47–49).

Alla presenza di dieci anziani della città in qualità di testimoni, egli si appellò al parente più prossimo di Naomi perché riscattasse la parte di terra che era appartenuta a Elimelec (la terra costituiva un'eredità sacra di cui la famiglia non doveva perdere il possesso, *cfr.* Lev. 25:23); a ciò aggiunse l'obbligo del matrimonio levirato con Rut (Rut. 4:5). Il parente non poteva permetterselo e rinunciò al suo diritto in favore di Boaz.

Rut sposò Boaz e il loro primogenito, Obed, fu dato a Naomi per continuare la discendenza di Elimelec, Malon e Chilion. Obed fu il nonno di Davide (I Cro. 2:12; Matt. 1:5). (M. Beeching)

RUT, LIBRO

Nella Bibbia ebraica Rut è uno dei cinque *Megilloth* o "rotoli", inclusi negli "Scritti" (la terza suddivisione del canone ebraico) ed è letto annualmente dagli ebrei durante la festa delle Settimane. Nella LXX, nella Vulg. e nella maggior parte delle versioni moderne è collocato immediatamente dopo Giudici; Giuseppe Flavio (*Ap.*, 1.8) lo ritiene apparentemente un'appendice di quest'ultimo, quando nel dare il numero complessivo dei libri del canone, non lo conta separatamente. Per la trama del libro, si veda *Rut.

I. Sommario dei contenuti

a) Naomi, divenuta vedova e privata dei suoi figli, ritorna da Moab alla nativa Betlemme con la nuora moabita Rut (1:1–22).
b) Rut spigola nel campo di Boaz, ricco parente di Naomi (2:1–23).
c) Rut fa appello a Boaz perché agisca da parente redentore più prossimo (3:1–18).
d) Rut si sposa con Boaz e dà alla luce Obed (4:1–17).
e) Genealogia da Perez a Davide (4:18–22).

II. Paternità, data e scopo

Il libro di Rut presenta delle difficoltà per la critica in quanto, al pari di Giobbe, non contiene alcun indizio sulla sua paternità. È la tradizione ad attribuire questa idillica pastorale all'ultimo dei giudici, il profeta–sacerdote Samuele.

Lo sfondo è quello del periodo dei giudici (Rut. 1:1), ma la sua stesura appartiene a una data più tardiva, come indica il brano in cui l'autore spiega usanze del passato (4:1–12). Per la sua composizione è proposta un'ampia gamma di date, dai tempi precedenti l'esilio fino a una data posteriore. Lo stile classico e la lingua indicano, in effetti, un'origine antica, come pure l'atteggiamento verso i matrimoni con donne straniere, in quanto sotto la legge deuteronomica un moabita non poteva entrare nell'assemblea del Signore (Deut. 23: 3). La datazione tardiva si basa sull'interesse per le usanze antiche evidenziato nel libro e sul suo presunto collegamento con le riforme di Esdra e Neemia. Una scuola di pensiero ravvisa nel libro la compresenza di materiale sia tardivo sia antico, partendo dal presupposto che la genealogia di Davide (Rut. 4:18–22) e le spiegazioni di antiche usanze appartengono a una data molto più recente di quella del libro stesso.

Per quanto concerne lo scopo del libro, sono state avanzate molte proposte, fra cui le seguenti. Con esso si voleva fornire un albero genealogico per il più grande dei re della storia ebraica, Davide, perché questa era omessa dai libri di Samuele. Oppure si trattava di un trattato politico, antiseparatista, scritto per controbilanciare la severità di Esdra e Neemia a proposito dei matrimoni misti. Ancora, poteva trattarsi di un appello umanitario in favore della vedova senza figli, così che il parente più prossimo se ne assumesse la responsabilità. Oppure era stato concepito per dimostrare che la provvidenza ha il sopravvento. Secondo un'altra ipotesi, fu scritto per promuovere la tolleranza razziale.

Può darsi che non avesse affatto fini reconditi, ma che fosse semplicemente una storia che andava raccontata. Di sicuro, presenta un piacevolissimo contrasto con i racconti che troviamo alla fine del libro di Giudici, e che risalgono in generale allo stesso periodo (Giu. 17—21).

Bibliografia. H.H. Rowley, "The Marriage of Ruth", *HTR* 40, 1947, pp. 77ss., rist. in *The Servant of the Lord and other Old Testament Essays*, 1952, pp. 161ss.; E. Robertson, "The Plot of the Book of Ruth", *BJRL* 32, 1949–50, pp. 207ss.; A.E. Cundall e L. Morris, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968; R.E Murphy, *FOTL* 13, 1981; M.D. Gow, *The Book of Ruth*, 1992, **in it.** *CBI* 1, pp. 338–345; *PS*, 1, pp. 327–330; *IS* 1, pp. 443–457; C. Mesters, *Rut*, Torino, 1987; A. Nicacci, M. Pazzini, *Il rotolo di Rut: analisi del testo ebraico*, Jerusalem, 2001; H. W. Hertzberg, *Giosuè, Giudici, Rut*, Brescia, 2001. (M. Beeching)

*Canone dell'AT

S

SAALBIM

Villaggio situato presso l'altura di Cheres e Aialon, abitato dagli amorei quando si opposero ai daniti. Successivamente, gli amorei furono soggiogati dalla casa di Giuseppe (Giu. 1:35). Insieme a Macas, Bet–Semes ed Elon di Bet–Anan, Saalbim formava parte del secondo distretto amministrativo di Salomone (I Re 4:9). È quasi certo che si tratti della località chiamata anche Saalabbin (che appare con Aialon nell'elenco delle città appartenenti al territorio di Dan, Gios. 19:42) e Saalbon, la patria di Eliaba, uno dei guerrieri di Davide (II Sam. 23:32; I Cro. 11:33). Dal momento che si riferiscono alla medesima zona, si è pensato che anche la Saalbim di Giudici 1:35 e I Re 4:9 possa essere lo stesso posto. La posizione dell'odierna Selbīt, ubicata 5 km. a nord–ovest di Aialon e 13 km. a nord di Bet–Semes, si confà a tutti questi contesti, sebbene il nome sia filologicamente differente. Saalbim, *ecc.*, potrebbe significare "tana di volpi". (D.J. Wiseman)

SAANAN

Località menzionata in Michea 1:11, i cui abitanti rimasero in città quando eserciti invasori passarono per il paese. Potrebbe essere la stessa della Senan nelle pianure di Giuda, elencata in Giosuè 15: 37. (J.D. Douglas)

SAANNAIM

(Ebr. *ṣaʿanannîm*) Sul confine meridionale di Neftali, vicino a Chedes (Gios. 19:37); Eber il cheneo si accampò lì vicino: "piantò le sue tende fino al querceto di Saannaim" (Giu. 4:11, *cfr.* G. F. Moore, ICC, 1903). Khan et–Tujjar, 4 km. a est di Tabor, conserva il nome nel suo equivalente arabo, "viaggiatore". Invece Khan Leggun vicino a Tell Abu Qudeis, 4 km. a nord di Taanac è stato suggerito come un luogo di rifugio più verosimile per Sisera (Giu. 4:17) ma si sarebbe trovato sulla sponda sbagliata del torrente Chison in piena (*cfr.* R. Boling, *Judges*, 1975, pp. 96–97; J. Soggin, *Judges*, 1987, pp. 66, 75. (J.P.U. Lilley)

SAARAIM

(Ebr. *šaʿaraim*). **1.** Località situato sulla linea di fuga dei filistei da Azeca, prima del crocevia che porta a Gat e a Ecron (I Sam. 17:52). Ciò è compatibile con Giosuè 15:36. Si veda GTT, p. 318. **2.** In I Cronache 4:31. (J. P.U. Lilley)

SABATO

(Ebr. *šabāt* dalla radice *šābat*, "smettere", "sospendere"). La Bibbia espone il principio secondo il quale un giorno su sette deve essere osservato come giorno santo al Signore. Dalla motivazione data nei Dieci comandamenti per l'osservanza del sabato, comprendiamo che durante la creazione Dio stesso ha dato l'esempio riposandosi il sabato. Il sabato quindi è un ordinamento creazionale (Es. 20:8–11).

Il racconto della creazione non contiene il termine "sabato", bensì la radice dalla quale deriva la parola (Gen. 2:2). Per l'opera della creazione ci vollero sei giorni di lavoro; il settimo Dio si riposò (*lett.* "smise"). Vi è dunque una distinzione fra i sei giorni di lavoro e quello del riposo. Il principio è valido anche se i sei giorni di lavoro sono interpretati come periodi di tempo che superano le consuete 24 ore. Il linguaggio è antropomorfico, perché Dio non è certo un lavoratore che si affatica e necessita di riposo. Non di meno, qui viene stabilito un modello per l'uomo. Esodo 20:11 afferma che Dio si riposò (ebr. *wayyānaḥ*) il settimo giorno, mentre Esodo 31:17 afferma che egli smise di lavorare e si riposò (*wayyinnāpaš*). L'espressione è molto forte, affinché l'uomo impari la necessità di stimare il sabato come un giorno nel quale egli stesso deve astenersi dalle proprie occupazioni quotidiane.

In contraddizione a quanto affermato sopra, è stato sostenuto che l'istituzione del sabato derivasse da Babilonia. È vero che il vocabolo babilonese *šabbatum* era affine al termine ebraico corrispondente, ma la portata delle due parole è completamente diversa. In particolare, per il fatto che i babilonesi avevano una settimana di cinque giorni. L'esame delle tavolette recanti alcuni contratti rivela che le giornate designate con *šabbatum* non erano giorni di interruzione del lavoro. Con-

tratti provenienti da Mari (Tel Harīrî), dimostrano che il lavoro si svolgeva talvolta per un periodo di diversi giorni, senza alcuna interruzione nel settimo. La Bibbia attribuisce l'origine del sabato all'esempio divino.

Il quarto comandamento impone l'osservanza del sabato. In Genesi si fa allusione al sabato esclusivamente nel resoconto della creazione. Tuttavia, sono menzionati periodi di sette giorni o anni (*cfr.* Gen. 7:4, 10; 8:10, 12; 29:27–30). Inoltre nella parte narrativa di Giobbe notiamo che i sette figli celebravano una festa ognuno nel proprio giorno, alla quale facevano seguito le preghiere e i sacrifici di Giobbe a beneficio della sua prole (Giob. 1:4–5). Questo ciclo era seguito con regolarità. Può essere che qui si voglia indicare un tipo di culto che si teneva nel primo giorno del ciclo. Perlomeno, qui sembra essere riconosciuto il principio che un giorno su sette è santo al Signore.

In Esodo 16:21–30, il sabato è menzionato in modo specifico in relazione alla manna. Il sabato qui figura come un dono di Dio (v. 29) per il riposo e a beneficio del popolo (v. 30). Non era necessario lavorare di sabato (raccogliere la manna), poiché veniva fornita una doppia porzione il sesto giorno.

Israele, dunque, conosceva il sabato e l'ordine di rispettarlo sarebbe stato compreso. Nel Decalogo risulta evidente che il sabato appartiene al SIGNORE. È innanzitutto il suo giorno ed è questa la ragione fondamentale per osservarlo. È un giorno che egli ha benedetto e appartato per essere osservato. Questo principio non è contraddetto dal Decalogo di Deuteronomio 5:12–15, dove il popolo riceve l'ingiunzione di mantenere il sabato nel modo in cui il SIGNORE ha già ordinato (il riferimento è a Es. 20:8–11). Inoltre, si ribadisce il fatto che il sabato appartiene al SIGNORE (v.14). Tuttavia, viene fornito qui un'ulteriore, anche se non contrastante, motivazione per l'osservanza del comandamento: Israele è obbligato a osservare il giorno di sabato, affinché "anche il tuo servo e la tua serva possano riposarsi". Vediamo qui un'enfasi umanitaria, vale a dire che il sabato era fatto anche per l'uomo. In Egitto Israele aveva conosciuto la schiavitù e ne era stato liberato; allo stesso modo doveva mostrare la misericordia del sabato nei confronti degli schiavi.

La legislazione del sabato è distribuita nel resto del Pentateuco. È interessante notare che esiste un riferimento al sabato in ciascun libro del Pentateuco. Genesi presenta il riposo divino, gli altri libri mettono in rilievo la legislazione sabbatica. Ciò dimostra l'importanza dell'istituzione. Si può affermare che l'ordinamento del sabato è parte integrante ed essenziale della legge dell'AT e del Pentateuco (Es. 31:13–16; 34:21, 35:2–3; Lev. 19: 3, 30; 23:3,38).

Il significato della legislazione sul sabato si manifesta nella severa punizione riservata ai trasgressori. Per esempio, un uomo che raccoglieva la legna in giorno di sabato fu messo a morte sulla base di una rivelazione speciale di Dio (*cfr.* J. Weingreen, *From Bible to Mishna;* 1976, pp. 83ss.). Quest'uomo aveva rifiutato il principio basilare del sabato, vale a dire che il giorno apparteneva al SIGNORE e quindi andava osservato secondo quanto egli stesso aveva comandato (Num. 15:32–36).

I profeti elaborarono le prescrizioni sabbatiche; i loro messaggi concordano con quanto era stato rivelato nel Pentateuco. I "sabati" spesso sono collegati ai "noviluni" (II Re 4:23; Am. 8:5; Os. 2: 11; Is. 1:13; Ez. 46:3). Quando profeti come Osea (2:11) pronunciavano il giudizio divino sui noviluni, sui sabati e sulle altre feste comandate, non stavano condannando il sabato in sé, bensì condannavano l'uso improprio del sabato come delle altre istituzioni mosaiche.

Dall'altra parte, i profeti sottolineavano le benedizioni che sarebbero seguite alla corretta osservanza del sabato. C'erano alcuni che lo contaminavano e compivano il male in quel giorno (Is. 56:2–4); allontanarsi da tali cose era necessario. In un brano classico (Is. 58:13), sono evidenziate le benedizioni che conseguiranno da una corretta osservanza del giorno. Non è un giorno dato all'uomo perché faccia ciò che gli piace; piuttosto è una giornata nella quale egli deve fare la volontà di Dio. A Dio, non all'uomo, spetta di stabilire come il sabato vada osservato. Riconoscere che tale giorno è santo al SIGNORE porterà il vero godimento delle promesse.

Durante il periodo persiano, l'enfasi fu posta nuovamente sull'osservanza del giorno di sabato. Neemia insistette (Nee. 10:31; 13:15–22) sulla proibizione pre–esilica di intraprendere transazioni commerciali in giorno di sabato (Am. 8:5) e di trasportare pesi (Ger. 17:21–22). Tuttavia, durante il lasso di tempo intercorso tra i due Testamenti, si diffuse gradualmente un cambiamento nella comprensione delle finalità del sabato. Nelle sinagoghe, in giorno di sabato si studiava la legge. In modo graduale, la tradizione orale incrementò tra i giudei, come pure l'attenzione ai minimi dettagli della legge. Due trattati della Mishnah, *Shabbath* ed *'Erubin*, sono dedicati a una riflessione dettagliata sul modo in cui va osservato il sabato. Il nostro Signore inveì contro questo appesantimento dei comandamenti di Dio apportato dalla tradizione umana. Le sue osservazioni non erano dirette contro l'istituzione del sabato in quanto

tale e neppure contro l'insegnamento dell'AT, ma egli si opponeva ai farisei, che annullavano l'effetto della Parola di Dio con la loro tradizione. Cristo identificò se stesso come il Signore del sabato (Mar. 2:28). Con tali affermazioni non stava spogliando il sabato della sua importanza e del suo significato, né stava contravvenendo alla legislazione dell'AT; stava semplicemente sottolineando il vero significato del sabato per l'uomo, rivendicando il proprio diritto a parlare, in quanto egli stesso era il Signore del sabato.

Come Signore del sabato, Gesù si recava nella sinagoga in giorno di sabato, secondo la propria abitudine (Luca 4:16). La sua osservanza del sabato concordava con la prescrizione dell'AT di considerare il giorno santo al Signore. Nella disputa con i farisei (Matt. 12:1–14; Mar. 2:23–28; Luca 6:1–11) il nostro Signore attirò l'attenzione sulla loro totale incomprensione dei comandamenti dell'AT. Essi avevano cercato di rendere l'osservanza del sabato più rigorosa di quanto Dio non avesse comandato loro. Non era sbagliato mangiare di sabato, anche se il cibo doveva essere ottenuto estraendo il chicco dalla spiga. Non era neppure sbagliato fare il bene in giorno di sabato. Guarire era un'opera misericordiosa; il Signore del sabato è misericordioso (*cfr.* anche Giov. 5:1–18; Luca 13:10–17; 14:1–6).

Nel primo giorno della settimana il Signore risuscitò dai morti e perciò esso divenne presto, e sempre più, il giorno più importante di tutti: "Domenica", ovvero "il *Giorno del Signore" (Apoc. 1:10), nel quale i cristiani s'incontrano per adorare (*cfr.* Atti 20:7; anche *Didachè* 14. 1; Giustino, *I Apol.* 67.3).

Bibliografia. W. Rordoff, *Sunday*, 1968; F.N. Lee, *The Covenantal Sabbath*, 1972; A. Lamaire, *RB* 80, 1973, pp. 161–185; R.T. Beckwith e W. Stott, *This is the Day*, 1978; W. Stott, *NIDNTT* 3, pp. 405–415; D.A. Carson, a cura di, *From Sabbath to Lord's Day*, 1982; S. Bacchiocchi, *The Sabbath in the New Testament*, 1985; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, 1988; E. Fisher, a cura di, *The Jewish Roots of Christian Liturgy*, Part 3, 1990, pp. 119–157, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 779–785; *GLNT*, 11:1019; *DIB*, pp. 1243–1246; *DPL*, pp. 763–767; *ER* 6, pp. 618–620; W. Rodorf, *Sabato e domenica nella chiesa antica*, Torino, 1979; H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984; G. Trotta, a cura di, *Il sabato nella tradizione ebraica*, Brescia, 1991; I. Grunfeld, *Lo Shabbat*, Firenze, 2000. (E.J. Young, F.F. Bruce)

*Dieci comandamenti; *Ebrei, libro; *Legge; *Riposo

SABBIA

(Ebr. *ḥôl*, gr. *ammos*). Il termine ebr. deriva dal verbo *ḥûl* ("roteare, danzare"), riferito sicuramente alla facilità con cui il vento solleva e fa roteare le leggere particelle di silicio, mica, feldspato, *ecc.* La sabbia è abbondante lungo le spiagge mediterranee di Israele e dell'Egitto, come nelle regioni desertiche, perciò offre un'immagine simbolica molto incisiva delle grandi moltitudini (*p.e.* Gen. 22:17; Is. 10:22; Apoc. 20:8). È usata anche per comunicare l'idea di peso (Giob. 6:3), di longevità (Giob. 29:18) e di instabilità (Matt. 7:26). Un'allusione piuttosto oscura (Deut. 33:19) parla di "tesori nascosti della sabbia" volendo forse indicare: nel mare (pesca, commercio marittimo) e sulle spiagge (crostacei; la tinta tratta dai molluschi; il vetro derivato dalla sabbia; *cfr.* Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.190; Plinio, *HN* 5.17; 36.65). La promessa dei tesori nascosti probabilmente si applica soltanto a Zabulon, la tribù che Giacobbe associò con il mare nelle sue ultime parole (Gen. 49:13). (J.D. Douglas)

SABTA

Terzo figlio di Cus (Gen. 10:7, *sabtâ*, I Cro. 1:9, *sabtā'*) il cui nome è esteso anche ai discendenti. Poiché tra gli altri discendenti di *Cus ci sono nomi che a posteriori furono associati all'Arabia meridionale, c'è la probabilità che anche il nome Sabta si riferisca a una tribù di quest'area.

Bibliografia. J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p.42. (T.C. Mitchell)

SABTECA

Quinto figlio di Cus (Gen. 10:7 = I Cro. 1:9) il cui nome è esteso anche alla sua discendenza. Come per *Sabta (T.C. Mitchell)

SACCO

Un tessuto ruvido (ebr. *śaq*, gr. *sakkos*, dal quale deriva la parola italiana), abitualmente fatto di pelo di capra (*Siphra* 53b) e di colore nero (Apoc. 6:12). A volte lo stesso termine significa "sacco" nel senso di contenitore (*p.e.* Gen. 42:27), evidentemente fatto con questo materiale.

Il tessuto era indossato in segno di lutto (Gen. 37:34; II Sam. 3:31; Gioe. 1:8; Giuditta 8:5), oppure per una disgrazia personale o nazionale (Giob. 16:15; Lam. 2:10; Est. 4:1; I Mac. 2:14), in segno di penitenza per i peccati (I Re 21:27; Nee. 9:1; Gio. 3. 5; Matt. 11:21), o durante particolari preghiere

volte a ottenere liberazione (II Re 19:1–2; Dan. 9:3; Giuditta 4:10; Baruc 4:20; I Mac. 3:47).

La forma del sacco simbolico spesso era una fascia o un gonnellino stretto intorno alla vita (I Re 20:31–32; Is. 3:24; 20:2; II Macc.10:25). Di solito era a contatto con la pelle (II Re 6:30; Giob. 16: 15; II Mac. 3:19) e qualche volta era tenuto tutta la notte (I Re 21:27; Gioe. 1:13). In almeno un caso fu usato come mantello (Gion. 3:6). A volte lo si stendeva a terra per sdraiarvisi sopra (II Sam. 21:10; Is. 58:5), dinnanzi all'altare, o sopra di esso (Gdt. 4:11).

I pastori d'Israele lo indossavano perché costava poco ed era resistente (*TB*, *Shabbath* 64a). A volte i profeti lo usavano come simbolo del ravvedimento auspicato nelle loro predicazioni (Is. 20:2; Apoc. 11:3). Secondo Giona 3:8 e Giuditta 4:10, persino gli animali dovevano rivestirsi di sacco per la supplica nazionale. Vestirsi di sacco per lutto o per penitenza era una pratica comune non soltanto in Israele, ma anche a Damasco (I Re 20:31), a Moab (Is.15:3), Ammon (Ger. 49:3), Tiro (Ez. 27:31) e Ninive (Gion. 3:5). In Isaia 50: 3, l'espressione "vestirsi di sacco" è usata in senso figurato, in riferimento all'oscuramento dei corpi celesti.

Bibliografia. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 5, 1939, pp. 18, 165, 176, 202; H.F. Lutz, *Textile and Costumes among the Peoples of the Ancient Near East*, 1923, pp. 25–26, 176–177; P. Heinisch, "Die Trauergebrauche bei den Israeliten", *Bibliche Zeitfragen* 13, 1931, 7–8, pp. 16–17, **in it.** Ibib (J.A. Thompson)

SACERDOTI E LEVITI

La relazione tra i sacerdoti, che sono discendenti di Aronne, e i leviti (gli altri membri della tribù di Levi), è uno dei problemi più spinosi della religione veterotestamentaria. Qualunque trattazione riguardo i leviti deve confrontarsi con le prove bibliche, con la ricostruzione fatta da Julius Wellhausen e con i molti modi nei quali gli studiosi contemporanei hanno reagito al suo metodo che presuppone uno sviluppo evolutivo della religione israelitica.

I. I dati biblici

a) Il Pentateuco

Nel Pentateuco i leviti vennero alla ribalta insieme a Mosè e Aronne (Es. 2:1–10; 4:14; 6:16–27). Dopo che quest'ultimo ebbe guidato il popolo all'apostasia con il vitello d'oro (Es. 32:25–29), i figli di Levi vendicarono l'onore del SIGNORE punendo molti dei miscredenti. Questa manifestazione di fedeltà a Dio può in parte giustificare le notevoli responsabilità affidate alla tribù nella legislazione del Pentateuco.

Il ruolo dei leviti come ministri nel tabernacolo, descritto in dettaglio in Numeri, è anticipato in Esodo 38:21, in quanto essi collaborarono alla costruzione del tabernacolo sotto la supervisione di Itamar, figlio di Aronne. Nelle leggi che preparavano la marcia nel deserto Dio separò la tribù di Levi dalle altre, incaricandola di smontare, trasportare ed erigere il tabernacolo (Num. 1:47–54). I figli di Levi si accampavano intorno al tabernacolo e apparentemente fungevano da barriera per proteggere le altre tribù dall'ira di Dio che li minacciava, se venivano involontariamente a contatto con la tenda santa o con i suoi arredi (1:51, 53; 2:17).

Esonerati dalla funzione sacerdotale, un privilegio riservato, pena la morte, ai figli di Aronne (3:10), i leviti furono consacrati per un ministero di ausilio ai sacerdoti, in particolare per quanto concerneva il trasporto del tabernacolo (3:5–13). Inoltre, svolgevano un servizio importante per le altre tribù, sostituendo il primogenito di ogni famiglia, sul quale Dio aveva pieno diritto dal momento che aveva risparmiato i primogeniti di Israele al tempo della Pasqua in Egitto (*cfr.* Es. 13: 2, 13). In qualità di rappresentanti dei primogeniti delle tribù (Num. 3:40–51), i leviti esemplificavano il "principio di rappresentatività", principio che riassumeva il concetto di un popolo completamente dipendente e totalmente dedito a Dio (*cfr.* H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1953, pp. 219–221).

Ciascuna delle tre famiglie di Levi aveva oneri specifici. I figli di Cheat (che secondo Num. 4:36 contavano 2750 maschi fra i 30 e i 50 anni) avevano il compito di trasportare gli arredi dopo che erano stati accuratamente ricoperti dai sacerdoti, i soli a poterli toccare (Num. 3:29–32; 4:1–20). I cheatiti erano diretti dal figlio di Aronne, Eleazar. I figli di Gherson (2630; Num. 4:40) avevano cura dei rivestimenti, delle transenne e degli arazzi, sotto la sovrintendenza del figlio di Aronne, Itamar (Num. 3:21–26; 4:21–28). I figli di Merari (3200; Num. 4:44) avevano l'incarico di trasportare ed erigere la struttura del tabernacolo e i suoi cortili (Num. 3:35–37; 4:29–45).

La funzione rappresentativa dei leviti è simboleggiata nei riti di purificazione e consacrazione (Num. 8:5–26). Ci sono due fatti che suggeriscono che i leviti erano prestati dagli israeliti per servire i figli di Aronne in loro vece: primo, il popolo (probabilmente tramite i capi tribù) imponeva le mani sui leviti (8:10), riconoscendoli come sostituti (*cfr.* Lev. 4:24); secondo, i sacerdoti offrivano

i leviti come offerta agitata presentata dal popolo, probabilmente accompagnandoli verso l'altare (8: 11). Il concetto è reso esplicito in 8:16–19, dove i figli di levi sono chiamati ***neṯûnîm***, "doni".

Il loro servizio iniziava all'età di 25 anni e proseguiva sino al cinquantesimo anno, quando il levita andava in una specie di semi pensionamento che ne limitava i compiti (Num. 8:24–26). Può esserci stato un periodo di apprendistato pari a cinque anni, perché apparentemente la piena responsabilità del trasporto del tabernacolo e degli arredi cadeva sulle spalle di uomini di età compresa fra i 30 e i 50 anni (Num. 4:3–49). Quando Davide stabilì un luogo permanente per l'arca, l'età fu ridotta a venti perché non c'era più bisogno di leviti maturi che fungessero da portatori (I Cro. 23:24–27).

La responsabilità levitica di rappresentare il popolo aveva alcuni privilegi. Nonostante non avessero alcuna eredità nel paese (cioè non fu assegnata loro alcuna parte: Num. 18:23–24; Deut. 12:12), i leviti erano assistiti finanziariamente dalle decime del popolo; mentre i sacerdoti ricevevano le parti delle offerte non consumate, le primizie di mandrie e greggi, e una decima delle decime destinate ai leviti (Num. 18:8–32; *cfr.* Deut. 18:1–4).

Occasionalmente, sia i sacerdoti sia i leviti condividevano il bottino di guerra (*p.e.* Num. 31:25–30). Inoltre, i leviti avevano il permesso di risiedere in quarantotto città messe da parte per loro (Num. 35:1; Gios. 21:1–42). Attorno a ogni città erano segnati i confini di un'area da pascolo a loro destinata. Sei delle città, tre su ciascun lato del Giordano, erano *città di rifugio.

Il passaggio dalle peregrinazioni nel deserto alla vita stanziale in canaan (prevista in Numeri 35 con l'assegnazione di città ai leviti) portò sia un accresciuto interesse per il benessere dei leviti, sia un'espansione delle loro mansioni al fine di sopperire alle necessità del nuovo stile di vita decentralizzato. Deuteronomio pone in rilievo le responsabilità degli israeliti nei confronti dei figli di Levi, che dovevano essere partecipi della gioia delle tribù (12:12), delle loro decime e di alcune offerte (12:18–19; 14:28–29) e delle loro festività principali, specialmente quella delle Settimane e dei Tabernacoli (16:11–14). I leviti disseminati per tutto il paese dovevano partecipare in uguale misura sia al ministero sia alle offerte insieme ai loro fratelli che risiedevano nel santuario centrale (18:6–8).

Mentre in Numeri i sacerdoti sono definiti "figli di Aronne" (*p.e.* 10:8), Deuteronomio usa spesso l'espressione "sacerdoti levitici" (*p.e.* 18:1). Sebbene alcuni studiosi (si veda sotto) hanno sostenuto che nel Deuteronomio non si fa alcuna distinzione tra sacerdote e levita, il fatto che si parla dei sacerdoti in Deuteronomio 18:3–5 e dei leviti nei vv. 6–8, specificandone i diritti, induce a pensare che sia stata mantenuta una distinzione. La frase "i sacerdoti levitici" (*p.e.* Deut. 17:9, 18; 18:1; 24:8; 27:9; *cfr.* 3:3; 8:3) pare avere il senso di "i sacerdoti della tribù di Levi". A loro il codice del Deuteronomio assegna numerosi compiti in aggiunta alla cura del santuario: essi sono giudici nei casi che comportano decisioni difficili (17:8–9), regolano il controllo dei lebbrosi (24:8), custodiscono il libro della legge (17:18) e assistono Mosè nella cerimonia del rinnovo del patto (27:9).

All'interno della famiglia di Cheat il ministero di Sommo sacerdote (ebr. ***hakkōhēn***, "il sacerdote" (Es. 31:10); ***hakkōhēn hammāšîaḥ***, "il sacerdote consacrato" (Lev. 4:3); ***hakkōhēn haggāḏōl***, "il Sommo sacerdote" (Lev. 21:10) era esercitato dal rappresentante più anziano della famiglia di Eleazar, a meno che non fosse escluso dalle indicazioni di Levitico 21:16–23. Egli era consacrato con la medesima modalità degli altri sacerdoti e condivideva le loro mansioni. Soltanto lui indossava i paramenti sacri (Es. 28; *pettorale del Sommo sacerdote, *abbigliamento) e interpretava gli oracoli (*Urim e Tummim). Nel giorno della espiazione rappresentava dinnanzi a Yahweh il popolo eletto, aspergendo il sangue del capro sacrificale sul propiziatorio (*sacrificio e offerta).

b) I profeti anteriori

Nel libro di Giosuè i sacerdoti hanno un ruolo più importante dei leviti, soprattutto nel racconto del passaggio del Giordano e della conquista di Gerico. A volte chiamati "i sacerdoti levitici" (*p.e.* Gios. 3:3; 8:33) e più spesso semplicemente "i sacerdoti" (3:6–8; 4:9–11), avevano il compito cruciale di portare l'arca del SIGNORE. Non c'è menzione, tuttavia, del tabernacolo trasportato dai leviti (con la probabile eccezione di 6:24) fino a quando non fu eretto a Silo (18:1; 19:51), dopo la conquista di Canaan. Apparentemente, il trasporto dell'arca fu affidato ai sacerdoti piuttosto che ai cheatiti (*cfr.* Num. 4:15) a causa dell'importanza suprema di questi spostamenti: Dio, la cui presenza era simboleggiata dall'arca, marciava nella conquista del paese. I leviti sono annoverati soltanto in occasione della spartizione della terra (Gios. 14:3–5). La distinzione tra sacerdoti e leviti è mantenuta: i leviti ricordano a Eleazar, il sacerdote, e a Giosuè, l'ordine di Mosè riguardo le città che spettavano loro (21:1–3); i cheatiti sono divisi in due gruppi: quelli della discendenza di Aronne (cioè, i sacerdoti) e quelli che non vi appartengono (21:4–5).

Il lassismo riguardo al culto, nel periodo tra

la conquista di Canaan e la nascita della monarchia è illustrato dalle due storie di leviti che troviamo in Giudici. Il Levita di Mica (Giu. capp. 17—18) proveniente da Betlemme era un membro della famiglia di Giuda (17:7). Come poteva essere contemporaneamente levita e appartenente alla famiglia di Giuda? La risposta dipende dalla possibilità di identificare il levita con *Gionatan, figlio di Ghersom (18:30). Se è la stessa persona (come pare possibile), allora la relazione del levita con Giuda deve essere geografica, non genealogica, nonostante l'espressione sia "famiglia di Giuda" (17:7). Se non si tratta della medesima persona, allora il levita può essere un esempio della possibilità che uomini di altre tribù potessero, in questo periodo, unirsi alla tribù sacerdotale. Questo può essere stato il caso di *Samuele, un efraimita (I Sam. 1:1; I Cro. 6:28). Ci sono motivi per credere che il termine "levita" possa essere stato un titolo relativo alla funzione e che indicasse sia "qualcuno impegnato per mezzo di un voto" sia una designazione tribale (*cfr.* W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel,* 3ed., 1953, pp. 109, 204ss.). T.J. Meek (*Hebrew Origins*, 3 ed., 1960, pp. 121–122) sostiene che i leviti erano in origine una tribù secolare che assunse una funzione sacerdotale non soltanto in Israele, ma forse anche in Arabia. La storia macabra del levita e della sua concubina (Giu. 19) è un'ulteriore testimonianza degli spostamenti dei leviti e del generale permissivismo dell'epoca. L'assenza dell'autorità centrale riduceva il controllo che avrebbe dovuto avere il santuario di Silo (18:31) e permetteva l'esistenza di numerosi luoghi di culto che prestavano scarsa attenzione alle prescrizioni mosaiche.

I leviti compaiono di rado nei restanti libri conosciuti come "profeti anteriori", di solito in relazione al loro ruolo di trasporto dell'arca (I Sam. 6: 15; II Sam. 15:24; I Re 8:4). Quando Geroboamo I edificò luoghi di culto a Dan e Betel, vi assegnò sacerdoti non levitici, probabilmente con lo scopo di spezzare il più possibile i rapporti con il tempio di Gerusalemme (I Re 12:31; *cfr.* II Cro. 11:13–14; 13:9–10). In entrambi i regni della monarchia divisa, il controllo del re sul centro cultuale era un fatto rilevante.

c) Le Cronache

La prospettiva sacerdotale dello scrittore dei libri di *Cronache tende ad accentuare il ruolo dei leviti e inserisce numerosi dettagli sul loro ministero, dettagli omessi in I–II Re. Nelle genealogie di I Cronache 6, che descrivono anche il ruolo dei figli di Aronne (6:49–53) e la distribuzione delle città levitiche (vv. 54–81), si dà particolare attenzione ai cantori leviti, Eman, Asaf, Etan e i rispettivi figli, incaricati da Davide di occuparsi della musica del tempio (6:31–32; *cfr.* 15:16–24). L'elenco dei leviti in I Cronache 9 è pieno di problemi. Gli elementi in comune tra questo elenco e Neemia 11 hanno indotto alcuni a considerarlo come l'albo dei leviti tornati a Gerusalemme dopo la cattività (*cfr.* I Cro 9:1). Altri (*p.e.* C.F. Keil) la considerano una lista dei primi abitanti di Gerusalemme. Tanto le assegnazioni dei compiti accuratamente organizzati quanto i numeri di leviti coinvolti (*cfr.* i 212 portinai di I Cro. 9:22 e i 93 di 26:8–11) suggeriscono un periodo successivo a quello di Davide. La stretta collaborazione tra i leviti e i figli dei sacerdoti (I Cro. 9:28–32) e il fatto che i leviti si prendevano cura di alcuni dei vasi sacri e aiutavano a preparare il pane della presentazione, suggerisce che la rigida divisione dei compiti prevista in Numeri 4 e 18 fosse stata infranta durante l'epoca monarchica, forse perché i figli di Aronne non erano sufficientemente numerosi (il numero di 1760 in I Cro. 9:13 si riferisce con ogni probabilità al numero dei parenti e non al numero dei capi delle casate) per venire incontro alle esigenze del loro incarico. Perciò, in aggiunta ai loro compiti regolari di cantori e musicisti, portinai, portatori, ecc., i leviti intervenivano nella preparazione concreta dei sacrifici, così come nella cura dei cortili e delle stanze, nella purificazione degli utensili sacri e nella preparazione del pane della presentazione, dell'offerta di cereali, del pane azzimo, delle offerte cotte al forno, ecc. (23:14).

Gli ordini di Davide in I Cronache 23 rivelano i due fattori principali che portarono ai cambiamenti nelle mansioni dei leviti: l'ubicazione permanente dell'arca a Gerusalemme, che rese automaticamente obsolete tutte le normative riguardanti il trasporto, e l'accentramento della responsabilità della religione ufficiale (come per tutti gli altri affari della vita) nella persona del re. La visione ebraica nazionale e corporativa vedeva il re come il grande padre della nazione, dal quale dipendeva il carattere essenziale della nazione. Così come Davide portò il santuario centrale a Gerusalemme (I Cro. 13:2–14) e organizzava il culto (capp. 15 e 23) secondo i principi della legislazione mosaica, similmente Salomone costruì, dedicò e diresse il tempio e il suo culto secondo il progetto paterno (I Cro. 28:11–13, 21; II Cro. 5–8, in particolare 8:15: "e non deviò nulla dagli ordini che il re aveva dato circa i sacerdoti e i leviti"). Anche Giosafat incaricò capi, leviti e sacerdoti, d'insegnare la legge per tutto Giuda (II Cro. 17:7–9) e nominò alcuni leviti, sacerdoti e capi famiglie, giudici a Gerusalemme (II Cro. 19: 8–11) sotto la supervisione del capo dei sacerdoti. Ioas (II Cro. 24:5–14), Ezechia (29:3–36) e Giosia

(35:2–19) sorvegliarono i sacerdoti e i leviti e li ristabilirono nelle loro mansioni secondo il modello di Davide. La relazione tra l'incarico levitico e quello profetico è oggetto di dibattito. I leviti erano profeti nel culto? Non è possibile dare alcuna risposta certa, ma ci sono indicazioni secondo le quali alcuni leviti esercitarono a volte un'attività profetica: Iaaziel, un levita, dei figli di Asaf, profetizzò la vittoria di Giosafat sulla coalizione moabita–ammonita (II Cro. 20:14–17) e Iedutun, il levita, è chiamato il veggente del re (II Cro. 35:15).

d) I profeti posteriori

Isaia, Geremia e Ezechiele sfiorarono l'argomento del ruolo dei leviti dopo l'esilio. Isaia 66:21 parla del raduno per opera di Dio degli israeliti dispersi (o forse dei pagani convertiti) per servirlo come sacerdoti e leviti. Geremia (33:17–22) prevede un patto con i sacerdoti levitici (o forse sacerdoti e leviti, *cfr.* la versione Siriaca e la Vulgata) vincolante quanto il patto di Dio con la famiglia di Davide (*cfr.* II Sam. 7). Ezechiele impone una drastica divisione tra i sacerdoti levitici, che chiama i figli di Sadoc (40:46; 43:19), e i leviti. Si ritiene che i primi siano rimasti fedeli a Dio (44:15; 48:11), mentre gli ultimi si sviarono dietro gli idoli e perciò non potevano avvicinarsi all'altare, né maneggiare gli utensili sacri (44:10–14). In realtà, l'accenno di Ezechiele pare essere un ritorno alla precisa distinzione tra il sacerdote e il levita, distinzione presente in Numeri, non mantenuta con altrettanta cura durante la monarchia.

e) Gli scritti post–esilici

Sotto la guida di Iesua e Zorobabele, ritornarono 341 leviti (Esd. 2:36–57) con i 4289 membri di famiglie sacerdotali e i 392 inservienti del tempio (***n^eṯînîm***, cioè "dati", "nominati", che apparentemente erano discendenti dei prigionieri di guerra fatti entrare nel servizio del tempio; *cfr.* Gios. 9: 23, 27; Ez. 8:20). La differenza tra il gran numero di sacerdoti e il numero relativamente esiguo di leviti può essere dovuta al fatto che molti leviti assunsero la condizione sacerdotale durante l'esilio. Gli altri leviti responsabili di incarichi umili nel tempio sembrano essere stati riluttanti a tornare (Esd. 8:15–20). I leviti ebbero una parte preminente nella posa in opera delle fondamenta del tempio (Esdr. 3:8–13) e nella sua consacrazione (6:16–18). Esdra, dopo aver reclutato dei leviti (8: 15–20), istituì una riforma per interdire i matrimoni con donne straniere, nei quali erano persino coinvolti sia sacerdoti sia leviti (9:1–10:44).

In modo simile, il libro di Neemia fa sapere che i leviti e i sacerdoti svolsero tutti i compiti previsti. Dopo la riparazione di una parte delle mura (Nee. 3:17), i leviti si occuparono dell'istruzione della legge (8:7–9) oltre che della partecipazione alla vita religiosa della nazione (11:3–12:47). Essi dovevano ricevere le decime dal popolo e a loro volta dare la decima della decima ai figli di Aronne (10: 37–39; 12:47). Il deterioramento del culto durante l'assenza di Neemia da Gerusalemme, mostrò la necessità di un'autorità centrale per far valere i regolamenti levitici: Tobia, l'ammonita, ebbe il permesso di occupare nel tempio la stanza che doveva servire da magazzino per le decime levitiche (13: 4–9); privati del loro sostegno, i leviti abbandonarono il tempio e fuggirono ai loro campi per provvedere al proprio sostentamento (13:10).

Può essere stato in questo periodo che i sacerdoti diedero la precedenza ai loro interessi anziché alla responsabilità prevista dal patto di insegnare la legge, accettando sacrifici contaminati (Mal. 1:6–9; 2:4–7). Per Malachia, la purificazione dei figli di Levi era uno dei principali obiettivi escatologici di Dio (3:1–4).

Il Sommo sacerdozio restò alla famiglia di Eleazar fino all'epoca di *Eli, un discendente di Itamar. La congiura di *Abiatar condusse Salomone a destituirlo (I Re 2:26–27). L'incarico tornò allora alla casa di Eleazar, della famiglia di Sadoc, e rimase in tale famiglia fino agli intrighi politici sfociati nella deposizione di Onia III da parte del re seleucida Antioco Epifane (174 a.C. ca.). Dopo di che il Sommo sacerdozio diventò prerogativa del potere governativo.

II. La ricostruzione di Wellhausen

L'evoluzione dell'ipotesi documentaria, con l'enfasi posta sul completamento del Codice sacerdotale nel periodo post–esilico (*pentateuco) portò con sé un drastico rimaneggiamento dello sviluppo della religione d'Israele. La forma classica di questa teoria fu articolata da Julius Wellhausen (1844–1918) in *Prolegomena to the History of Israel* (1878; tr. ingl. 1885; ed. orig. in ted., 1882).

Secondo Wellhausen l'elemento determinante della relazione fra sacerdoti e leviti era la proibizione fatta da Ezechiele ai leviti di svolgere incarichi sacerdotali (Ez. 44:6–16). Dalla dichiarazione di Ezechiele Wellhausen trasse due conseguenze: la separazione del sacro dal profano non era parte della procedura del tempio, come indica l'impiego di servi pagani nel tempio (si veda sopra "netinei"); Ezechiele riduce i leviti, che fino a quel momento avevano svolto funzioni sacerdotali, alla condizione di servi nel tempio. I figli di Sadoc furono esentati dall'accusa di Ezechiele perché servivano nel santuario centrale a Gerusalemme e, a differenza dei leviti, non si erano contaminati servendo negli alti luoghi sparsi per il paese. Quan-

do i figli di Sadoc rivendicarono il controllo esclusivo, Ezechiele escogitò degli accorgimenti "morali" per riconoscere loro l'esclusività, sebbene la distinzione tra sacerdoti e leviti fosse, in realtà, casuale e non morale (ai sacerdoti *era capitato* di trovarsi a Gerusalemme, ai leviti di trovarsi negli alti luoghi). Wellhausen concluse che la legge sacerdotale che compare in Numeri non esisteva al tempo di Ezechiele.

Poiché il sacerdozio di Aronne è enfatizzato solamente nel presunto Codice sacerdotale, esso era considerato da Wellhausen un'invenzione per dare al sacerdozio un appoggio nel periodo mosaico. Le genealogie di Cronache sarebbero dei tentativi artificiosi di collegare i figli di Sadoc ad Aronne ed Eleazar.

Centrale nella ricostruzione di Wellhausen era il contrasto lampante tra "la natura molto elaborata" del culto nel deserto e la decentralizzazione tipica del periodo di Giudici, quando apparentemente il culto giocava un ruolo minore (Giu. 3—16). Il periodo in cui ebbe origine il culto israelitico fu l'ultimo: il culto avrebbe avuto inizio in modo abbastanza semplice allorquando diversi capi famiglia offrirono i propri sacrifici e si sviluppò allorquando alcune famiglie (quella di Eli a Silo) guadagnarono importanza in santuari particolari. Un esempio sorprendente del contrasto tra la complessità della vita religiosa del deserto e la semplicità durante l'insediamento fu il fatto che Samuele, un efraimita, dormiva accanto all'arca (I Sam. 3:3) nel luogo dove, secondo Levitico 16, soltanto il Sommo sacerdote poteva entrare una volta l'anno.

Quando Salomone costruì il santuario permanente per l'arca, fu garantita la preminenza dei sacerdoti di Gerusalemme (sotto Sadoc, che era stato nominato da Davide). Israele avrebbe seguito tale esempio: i santuari di Geroboamo erano santuari monarchici e i sacerdoti dovevano rendere conto direttamente a lui (Am. 7:10–17). Il processo di centralizzazione in Giuda raggiunse il suo culmine quando la riforma di Giosia abolì gli alti luoghi, ridusse i loro sacerdoti alla condizione di sussidiari nel santuario centrale e preparò la scena per la dichiarazione cruciale di Ezechiele.

Sullo sfondo di questo schema evolutivo, Wellhausen collocò i diversi strati del Pentateuco e scoprì un notevole grado di corrispondenza. Nelle leggi del presunto documento J (Es. 20—23; 34) non ci sono accenni al sacerdozio, mentre le altre parti di J indicano Aronne (4:14; 32:1–6) e Mosè (33:7–11) come fondatori del sacerdozio. La menzione di altri sacerdoti (*p.e.* in Es. 19: 22; 32:29) non fu tenuta in alcun conto da Wellhausen, che considerava questi brani interpolazioni. Fu in D (Deut. 16:18–18:22) che egli intravide l'inizio dell'uso del nome leviti per i sacerdoti. Il carattere ereditario del sacerdozio iniziò non con Aronne (che secondo Wellhausen "originariamente non era presente in J, ma doveva il proprio inserimento al redattore che congiunse J e E"), bensì durante la monarchia con i figli di Sadoc. Riconoscendo l'autenticità dell'inclusione di Levi nelle benedizioni tribali di Genesi 49, Wellhausen credeva che questa tribù rinunziò al suo ruolo ben presto, di modo che il legame tra l'uso formale del termine levita e la tribù di Levi divenne artificioso.

Il Codice sacerdotale (P) non soltanto rafforzò la posizione dei sacerdoti, ma introdusse una divisione sostanziale nei ranghi del clero: la separazione dei sacerdoti (figli di Aronne) dai leviti (il rimanente della tribù). Perciò, mentre il deuteronomista parlò di sacerdoti levitici, gli scrittori sacerdotali, in particolare l'autore di Cronache, parlò di sacerdoti e di leviti.

Un'altra innovazione del presunto Codice sacerdotale è la figura del Sommo sacerdote, che è importante in Esodo, Levitico e Numeri, più che altrove nei testi pre–esilici. Mentre nei libri storici è il re che domina il culto, nel Codice sacerdotale è il Sommo sacerdote, il cui ruolo, secondo Wellhausen, rispecchiava necessariamente il periodo durante il quale il governo civile di Giuda era nelle mani di stranieri e Israele non era tanto un popolo quanto una chiesa, ovvero il periodo successivo all'esilio.

Per rendersi conto della costanza con cui la ricostruzione di Wellhausen è stata riproposta è sufficiente consultare le seguenti opere rappresentative: Max Loehr, *A History of the Religion in the Old Testament*, 1936, pp. 136–137; W.O.E. Oesterley e T.H. Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, p. 255; R.H. Pfeiffer, *IOT*, pp. 556–557.

III. Alcune reazioni alla ricostruzione di Wellhausen

Tra gli studiosi conservatori che hanno tentato di contestare l'opera di Wellhausen, tre nomi sono degni di nota: James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), O.T. Allis (*The Five Books of Moses*, 2 ed., 1949, pp. 185–196), G.Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, pp. 66–71).

Per la ricostruzione di Wellhausen è fondamentale il presupposto che i leviti convocati a servire nel santuario centrale in Deuteronomio 18:6–7 fossero sacerdoti che durante la riforma messa in atto da Giosia erano stati privati della loro funzione quando furono aboliti gli alti luoghi. Ma mancano le prove concrete di questo presuppo-

sto. Infatti, II Re 23:9 afferma il contrario: i sacerdoti degli alti luoghi non salirono all'altare del SIGNORE a Gerusalemme. L'ipotesi critica, secondo sui i sacerdoti e i leviti non sarebbero chiaramente distinti in Deuteronomio, è stata discussa sopra, dove si è visto che fu fatta una netta separazione tra di essi per quanto riguardava la responsabilità del popolo nei loro confronti (Deut. 18:3–5, 6–8). Né si può sostenere il punto di vista secondo cui la frase "sacerdoti levitica" (Nardoni, Paoline, 17:9, 18; 18:1; 24:8; 27:9), che non si trova altrove nel Pentateuco, raccolga in uno, i due incarichi. La frase serve unicamente per identificare i sacerdoti con la propria tribù. Si guardi a II Cronache 23:18 e 30:27, dove i "sacerdoti levitici" sono distinti da altri leviti (30:25), portinai, *ecc.* (23:19).

Molto spesso, Wellhausen e altri hanno rivolto la propria attenzione all'apparente discrepanza che intercorre tra la legge delle *decime, che si riferisce alle decime per i leviti (Num. 18:21–24; *cfr.* Lev. 27:30–34), e Deuteronomio 14:22–29, che permette agli israeliti di mangiare delle decime in un pasto sacrificale nel mentre sono esortati a condividerlo con i leviti. Tradizionalmente il giudaismo ha riconciliato questi brani chiamando la decima di Deuteronomio "una seconda decima", *p.e.* nel trattato talmudico *Ma'aser Sheni*. La spiegazione di James Orr potrebbe essere più soddisfacente (*op. cit.*, pp. 188–189): le leggi del Deuteronomio si riferiscono a un periodo in cui le regole per le decime (e quelle relative alle città levitiche) non potevano essere applicate integralmente, in quanto la conquista non era completa e non c'era alcun apparato statale centrale che le facesse rispettare. In altre parole, Numeri 18:21–24 parla dell'ideale per Israele, mentre Deuteronomio 14:22–29 è un programma provvisorio per i tempi della conquista e dell'insediamento.

Nella ricostruzione di Wellhausen è di importanza cardinale l'interpretazione della denuncia di Ezechiele contro i leviti (44:4–16), nella quale lo studioso trova l'origine della scissione tra sacerdoti (figli di Sadoc) e leviti (sacerdoti che precedentemente erano impiegati negli alti luoghi). Ma James Orr (*op. cit.*, pp. 315–319, 520) richiama l'attenzione sulla condizione deplorevole del sacerdozio appena prima del periodo di Ezechiele e sottolinea che il profeta non stabilì la legge, ma piuttosto la ribadì, privando i leviti di privilegi che non appartenevano loro, ma che avevano usurpato durante la monarchia, e declassando i sacerdoti idolatri al rango più basso, già presente, di leviti. Inoltre, il contesto ideale del pronunciamento di Ezechiele fa pensare che l'umiliazione che si ha in vista non può mai essere stata eseguita, per lo meno non letteralmente. Il tono di Ezechiele contraddice quello del Codice sacerdotale perché quest'ultimo non accenna al declassamento dei sacerdoti, ma sottolinea l'incarico da parte di Dio. In aggiunta, i sacerdoti in P non sono figli di Sadoc, ma di Aronne.

L'ufficio di Sommo sacerdote è stato riferito dalla scuola di Wellhausen al periodo post–esilico. Sebbene negli scritti pre–esilici il titolo ricorra soltanto in II Re 12:10; 22:4, 8; 23:4 (testo che i critici documentaristi solitamente considerano interpolazione del periodo post–esilico) l'esistenza della funzione sembra essere indicata dal titolo "il sacerdote" (*p.e.* Achimelec, I Sam. 21:2; Ieoiada, II Re 11:9–10, 15; Uria, II Re 16:10–11) e dal fatto che un sacerdozio grande o piccolo che fosse, aveva bisogno di un capo amministrativo, anche se il re era il capo del culto (*cfr.* J. Pedersen, *Israel*, 3–4, p. 189).

Y. Kaufmann, in *The Religion of Israel*, 1960, esamina alcune delle conclusioni chiave di Wellhausen e le trova non convincenti. Il Sommo sacerdote, per esempio, lungi dall'essere una figura regale che rispecchia ciò che sappiamo dei capi religiosi del periodo post–esilico, rispecchia fedelmente le condizioni dell'accampamento posto sotto l'autorità di Mosè e non di Aronne (*op. cit.*, pp. 184–187).

Kaufmann rivolge l'attenzione a "l'unica colonna dell'opera di Wellhausen che non è stata scossa dalla critica posteriore": la ricostruzione del rapporto tra sacerdoti e leviti. Notando l'assenza di prove per la rimozione dei sacerdoti rurali dalle proprie mansioni, rivolge l'attenzione a una debolezza di fondo dell'ipotesi documentaria: "Nulla può rendere plausibile una teoria secondo cui gli stessi sacerdoti che defenestrarono i loro colleghi trovassero opportuno concedere loro un compito clericale molto ampio; una teoria ancor più improbabile, se si ricorda il gran numero di sacerdoti e la scarsità di leviti durante la restaurazione (4289 sacerdoti, Esd. 2:36–39; 341 leviti più 392 servitori del tempio, 2:40–56)" (p. 194).

Dobbiamo chiederci: perché i sacerdoti preservano il racconto della fedeltà dei leviti durante la defezione di Aronne (Es. 32:26–29), mentre sorvolano sull'idolatria che, per Wellhausen, fu responsabile della destituzione dal loro incarico e accordano ai leviti l'onore di una chiamata divina, piuttosto che registrare una loro punizione? Dopo aver affermato che durante l'esilio i leviti sono una classe distinta, Kaufmann sottolinea che non potevano essersi sviluppati come una classe a parte nel breve periodo intercorso tra la riforma di Giosia e il ritorno, tanto più perché erano in terra straniera.

Forse neanche la ricostruzione di Kaufmann

è interamente soddisfacente. Egli nega un collegamento ereditario tra i figli di Aronne e i leviti, in quanto ritiene che i discendenti di Aronne siano"l'antico sacerdozio pagano di Israele" (p. 197), rifiutando così la solida tradizione biblica che unisce Mosè, Aronne e i leviti (*cfr.* Es. 4:14). Nell'episodio del vitello d'oro la vecchia tribù secolare di Levi si unì a Mosè contro Aronne, ma fu obbligata ad abbandonare ai discendenti di Aronne il privilegio del servizio dell'altare (p. 198), mentre loro stessi dovettero accontentarsi di ruoli di servizio subordinati. Egli solleva la questione sul come, senza l'intervento di Mosè, il ruolo sacerdotale dei discendenti di Aronne avrebbe potuto sopravvivere alla catastrofe del vitello d'oro. L'opinione di Kaufmann secondo cui la legislazione di Deuteronomio fosse compilata durante la seconda parte del periodo della monarchia e dunque molto posteriore ai testi sacerdotali, può rappresentare un ritorno a una posizione della vecchia critica (*cfr.* Th. Noeldeke e altri) che non un nuovo colpo rivolto alle tesi di Wellhausen. Rifiutando un caposaldo della teoria di Wellhausen, ovvero il concetto lineare dell'evoluzione istituzionale, W.F. Albright nota che Israele sarebbe l'unico tra i popoli circostanti a non aver avuto un Sommo sacerdote, di solito chiamato (secondo l'usanza semitica) il sacerdote, durante il periodo dei giudici e successivamente (*Archeology and the Religion of Israel*, 3 ed., 1953, pp. 107–108). La mancanza di enfasi sull'incarico del Sommo sacerdozio durante la monarchia rappresenta un declino, mentre dopo il collasso della monarchia, il sacerdozio tornò nuovamente a una posizione di prestigio. Albright accetta la storicità di Aronne e non trova motivo per non considerare Sadoc discendente della stirpe di Aronne. Conclude che il levita aveva in precedenza un significato funzionale (si veda sopra) e dopo uno tribale, Albright sottolinea che i leviti a volte possono essere stati promossi al ruolo di sacerdoti e che "non siamo giustificati né a buttare all'aria la tradizione normativa israelitica riguardo ai sacerdoti e i leviti, né a considerare queste classi come rigidi raggruppamenti genealogici" (*op. cit.*, p. 110).

Il presupposto secondo il quale il tabernacolo nel deserto era l'idealizzazione del tempio senza una sua esistenza storica e reale, presupposto così fondamentale per la ricostruzione di Wellhausen, è stata ora ampiamente abbandonato (*cfr.* però R.H. Pfeiffer *Religion in The Old Testament*, 1961, pp. 77–78). L'archeologia ha dimostrato che i vicini di Israele facevano uso sia di arche, sia dei santuari portatili custoditi in tende. Lungi dall'essere invenzioni di un periodo posteriore, come nota John Bright, si tratta di "retaggi della fede primitiva d'Israele durante il periodo nel deserto" (*A History of Israel*, 1960, pp. 146–147, tr. it. Roma, 2002 e 2006).

Ovviamente non è stata detta l'ultima parola sulla questione della relazione tra sacerdoti e leviti. I dati provenienti dal periodo della conquista e dell'insediamento sono scarsi. È azzardato affermare che la legislazione del Pentateuco, che spesso rappresenta un ideale, sia mai stata concretizzata letteralmente. Anche re risoluti come Davide, Giosafat, Ezechia e Giosia non furono in grado di assicurare la conformità totale al modello mosaico. Ma è ancora più azzardato ritenere che, poiché le leggi non sono state applicate pienamente, esse non esistessero. La combinazione di argomentazioni dal silenzio, la ricostruzione evolutiva lineare e un ricorso a modificazioni testuali e tagli letterari laddove i brani si dimostrano inconciliabili, ha avuto, più di una volta, come risultato interpretazioni della storia biblica che si sono dimostrate troppo semplicistiche per reggere di fronte alle complessità dei dati biblici e della cultura semitica. L'ingegnosa ricostruzione di Wellhausen sulla storia dei leviti si dimostra un caso del genere.

Bibliografia. In aggiunta alle opere citate sopra, R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946, pp. 65ss; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, E.T. 1961, tr. it. Genova, 1964; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, 1969; M. Haran *et. al.*, "Priest and Priesthood", *EJ*, 13, 1970; H.J. Kraus, *Worship in Israel*, E.T. 1966, **in it.** *DIB*, pp. 1246–1248; *ER* 6, *s.v.* „Leviti", pp. 428–438; L.L. Grabbe, *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'Antico Testamento*, Cinisello, 1998; I. Cardellini, *I "leviti", l'esilio e il tempio*, Roma, 2002; F. Serafini, *L'alleanza levitica*, Cittadella, 2006.

IV. Sacerdozio nel Nuovo Testamento

a) Continuità con l'Antico Testamento

Con la sola eccezione del sacerdote di Zeus, che erroneamente cerca di venerare Paolo e Barnaba a Listra (Atti 14:13), nei Vangeli e negli Atti i riferimenti al sacerdote e al Sommo sacerdote presuppongono una continuità storica e religiosa con l'AT: non c'è bisogno di alcuna spiegazione sulla funzione del sacerdote nella storia del buon samaritano (Luca 10:31) o sui compiti del "sacerdote chiamato Zaccaria", padre di Giovanni Battista (Luca 1:15); Gesù riconosceva la funzione legittima dei sacerdoti nel dichiarare puri i lebbrosi (Matt. 8:4; Mar. 1:44; Luca 5:14; 17:14; *cfr.* Lev. 14:3). Inoltre, Gesù invocò la pratica più flessibile di alcuni sacerdoti veterotestamentari a fron-

te del legalismo dei suoi antagonisti (Matt. 12:4–5). Egli non ebbe alcuna disputa essenziale con e a proposito delle funzioni prescritte del tempio e del sacerdozio.

b) Il conflitto con il giudaismo

Gran parte dei riferimenti ai sacerdoti, particolarmente ai Sommi sacerdoti (o "capi" sacerdoti), si trovano, comunque, in un contesto conflittuale. Matteo presenta i Sommi sacerdoti sin dall'inizio attivamente coinvolti negli eventi evangelici (Matt. 2:4) e sino alla fine (28:11). La loro opposizione cresce man mano che le rivendicazioni e la missione di Gesù diventano palesi, *p.e.* nella sua sfida alla legislazione sul sabato (12:1–7; Mar. 2: 23–27; Luca 6:1–5) e nelle sue parabole che censurano i capi religiosi (Matt. 21:45–46). Questo conflitto che lo condusse alla morte fu previsto da Gesù subito dopo la confessione di Pietro a Cesarea di Filippo (Matt. 16:21; Mar. 8:31; Luca 9:22), si intensificò nel contesto dell'accoglienza della folla nella domenica delle Palme e della successiva purificazione del tempio (Matt. 21:15, 23, 45–46; Mar. 11:27; Luca 19:47–48; 20:1) e raggiunse il culmine nell'arresto e nella passione (Matt. 26–27). Anche il quarto Vangelo testimonia il conflitto (Giov. 7:32, 45; 11:47, dove vi partecipano i farisei; 12:10, dove l'ostilità si concentra su Lazzaro; e 18:19, 22, 24, 35, dove si pone in rilievo il ruolo di Caiafa nel processo fatto a Gesù, *cfr.* 19:15).

I capi sacerdoti (*archiereus*) agivano raramente da soli nel loro intento di annullare l'influenza di Gesù. A seconda dell'argomento e delle circostanze, a essi si univano altri funzionari del Sinedrio (*archontes*, Luca 23:13; 24:20), gli scribi (*grammateis*, Matt. 2:4; 20:18; 21:15), gli scribi e gli anziani (*grammateis* e *presbyteroi*, 16:21; 27:41; Mar. 8:31; 11:27; 14:43, 53; Luca 9:22), gli anziani (Matt. 21:23; 26:3). Il singolare "Sommo sacerdote" si riferisce abitualmente al presidente del Sinedrio (*p.e.* Caiafa, Matt. 26:57; Giov. 18:13; Anna, Luca 3:2; Giov. 18:24; Atti 4:6; Anania, Atti 23:2; 24:1). Il plurale "capi sacerdoti" si riferisce ai membri delle famiglie dei Sommi sacerdoti che servono nel Sinedrio; Sommi sacerdoti presenti e passati, oltre ai membri delle famiglie sacerdotali più importanti (Atti 4:6). J. Jeremias sostiene che i "sommi sacerdoti" comprendevano funzionari del tempio come il tesoriere e il capitano della guardia (*Gerusalemme al tempo di Gesù*, tr. it. 1989, pp. 257–286).

La morte e la risurrezione di Gesù non fecero cessare il conflitto, come dimostra ampiamente il libro degli Atti. L'opposizione alla testimonianza apostolica sulla risurrezione vide coinvolti i sadducei insieme ai capi sacerdoti e ad altri funzionari del tempio (Atti 4:1; 5:17). È degno di nota il coinvolgimento dei sacerdoti nella storia di Saul da Tarso. La persecuzione progettata per i discepoli a Damasco aveva il beneplacito del Sommo sacerdote (Atti 9:1–2, 14); gli "esorcisti giudei itineranti" che tentarono di imitare i miracoli di Paolo a Efeso erano descritti come "i sette figli di un certo Sceva, ebreo, capo sacerdote" (19:13–14); come il suo Maestro, Paolo fu processato da un Sommo sacerdote, Anania, che inoltre portò le accuse contro di lui davanti ai governatori romani Felice e Festo (Atti 24:1–9; 25:1–3). Quasi nulla della vita dell'apostolo illustra tanto chiaramente il cambiamento radicale operato dalla sua conversione, quanto il capovolgimento delle sue relazioni con l'ambiente sacerdotale: iniziò la sua carriera dando la caccia alla volpe con un branco di cani da caccia; la concluse, mentre correva insieme alle volpi per evitare i cani da caccia.

c) Compimento in Cristo

Il conflitto a cui abbiamo fatto cenno scaturì dalla convinzione cristiana e dal sospetto giudaico che la vita, la morte, la risurrezione e l'ascensione di Gesù comportassero l'eclissi, se non la distruzione, delle antiche strutture sacerdotali. Nel suo insegnamento Gesù collocava se stesso al centro di un nuovo sistema sacerdotale "c'è qui qualcosa di più grande del tempio" (Matt. 12:6), "distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere" (Giov. 2:19); "poiché il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e per dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti" (Mar. 10:45).

Fra gli scrittori neotestamentari, è l'autore della Lettera agli Ebrei a raccogliere questi fili e a intrecciarli in un tessuto multicolore. Nel sua intento di dimostrare che la fede del nuovo patto è superiore, anzi ha sostituito i modelli di culto dell'AT, egli sottolinea continuamente che Gesù è stato proclamato da Dio (5:5–10) come il nuovo, vero Sommo sacerdote in grado di risolvere definitivamente il problema del peccato umano. Il suo sacerdozio, superando quello di Aronne (7:11) è simile a quello antecedente di Melchisedec (7:15–17), e contiene la perfezione che mancava al sistema sacrificale dell'antico patto (7: 18): **1.** Esso è basato sul giuramento stesso di Dio (vv. 20–22); **2.** è permanente, perché centrato nel Cristo eterno (vv. 23–25); **3.** partecipa della perfezione di Cristo senza bisogno di essere purificato dal peccato, cosa che necessitava ai figli di Aronne (vv. 26–28); **4.** si svolge nei cieli dove Dio stesso ha eretto il vero santuario, del quale la tenda eretta da Mosè altro non era se non un "modello" (8: 1–7); **5.** costituisce l'adempimento della promes-

sa di Dio di un nuovo patto (vv. 8–13); **6.** il suo sacrificio non ha bisogno di rinnovarsi, ma è stato offerto "una volta per sempre" (7:27; 9:12); **7.** la sua offerta non è "di sangue di tori e di capri", al punto da non poter togliere i peccati, ma è "il sangue di Gesù Cristo", tramite il quale i credenti sono santificati (10:4, 10); **8.** il risultato è l'accesso pieno e perenne a Dio per tutti i cristiani e non solo per coloro che appartengono alla classe sacerdotale (10:11–22); **9.** le sue promesse e speranze sono garantite dalla fedeltà di Dio e dalla certezza della seconda venuta di Cristo (9:28; 10:23); **10.** il suo pieno perdono fornisce la più alta motivazione per le nostre opere d'amore e di giustizia (10:19–25); **11.** la sua efficacia nella vita del popolo di Dio è garantita dall'ininterrotta intercessione di Cristo (7:25). Sebbene Paolo non avesse scelto di fare del sacerdozio di Cristo uno dei temi più importanti dei suoi scritti (probabilmente perché il suo ministero era maggiormente rivolto ai gentili, per i quali era prioritario prendere coscienza della propria libertà dalla legge e della nuova posizione nel proposito di Dio), dobbiamo essere grati agli insegnamenti della lettera agli Ebrei, considerandola tra i doni di Dio più ricchi del canone della Scrittura. Si veda G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, pp. 578–584.

d) Il mandato affidato alla chiesa

Come corpo di Cristo e con un ruolo simile a quello di Israele (*cfr.* Es. 19:6), la chiesa è consacrata al sacerdozio nel mondo: un servizio d'intercessione che esprime la volontà di Dio per l'umanità e che porta i bisogni dell'umanità in preghiera davanti al trono di Dio. Pietro cita due compiti legati a questo sacerdozio: **1.** "offrire sacrifici spirituali graditi a Dio per mezzo di Gesù Cristo" (I Pie. 2:5), cioè adorare Dio e fare la sua buona volontà; **2.** proclamare "le virtù di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa", cioè, testimoniare della sua opera salvifica nel mondo (I Pie. 2:9).

Il "sacerdozio regale" di cui parla Pietro è ripreso e ampliato in Apocalisse dove la chiesa amata e perdonata è chiamata "un regno e dei sacerdoti del Dio e Padre suo" (Apoc. 1:6; *cfr.* 5:10; 20:6). Questo ruolo regale non richiede soltanto l'ubbidienza a Cristo "il principe dei re della terra" (Apoc. 1:5), ma anche la partecipazione al suo dominio: "e regneranno sulla terra" (Apoc. 5:10; *cfr.* 20:6). Qui si vede il completo capovolgimento della situazione: il popolo di Cristo, perseguitato da un sacerdozio che si opponeva al loro Maestro, parteciperà alla vittoria del loro Sommo sacerdote trionfante, dimostrando la sua sovranità amorevole in un mondo ostile. Il sacerdozio della chiesa nel NT è collettivo: nessun ministro o capo individuale è chiamato sacerdote. I testi post–apostolici, tuttavia, si muovono rapidamente in quella direzione: I Clemente (*I Clem.* 40–44, 95–96 d.C.) descrive il ministero cristiano in termini di Sommo sacerdote, di sacerdoti e di leviti; la *Didachè* (13:3) paragona i profeti ai Sommi sacerdoti. Tertulliano (*De Bapt.* 17) e Ippolito (*Haer.*, pref.) sembrano aver promosso l'uso dei titoli "sacerdote" e "Sommo sacerdote" per i ministri cristiani (200 d.C. ca.).

Bibliografia. T.W. Manson, *Ministry and Priesthood*: Christ's and Ours, 1958; R. De Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 271–517, bibl., pp. 537–552, tr. it. Genova, 1964, **in it.** H. Seebas, *DCBNT* pp. 1648–1651; J. Baehr, *DCBNT* pp. 1603–1609; M. Tomasovic, *Melchisedec e il sacerdozio di Cristo*, Padova, 1993. (D.A. Hubbard)

SACRIFICIO E OFFERTA

I. Nell'Antico Testamento

a) Termini

L'AT non ha alcuna parola per "sacrificio" in senso generico, a eccezione di ***qorbān***, "ciò che è portato vicino" (***qrb***), usato raramente e soltanto nella letteratura levitica (questo termine è reso con "corban" in Mar. 7:11, l'unico riferimento del NT). Nella legge anche ***'iššêh*** può rendere il concetto di sacrificio, ma alcuni pensano che il suo uso sia limitato alle "offerte con il fuoco" (***'ēš***) (*cfr.* però si veda Lev. 24:9). Gli altri vocaboli usati di frequente descrivono tipi di sacrifici particolari e sono derivati dalla modalità con cui era offerto il sacrificio, come ***zeḇaḥ***, "ciò che è ammazzato", (***zāḇaḥ***), e ***'ôlâ*** (offerta arsa), "ciò che sale"; oppure traggono origine dalla finalità del sacrificio, come ***'āšām*** (offerta per la colpa), "per colpa" (***'āšām***), e ***ḥaṭṭā't*** (offerta per il peccato), "per peccato" (***ḥaṭṭā't***). Questi possono essere distinti in parte in ragione delle seguenti disposizioni: se la vittima era bruciata completamente (***'ôlâ***, Lev. 1), oppure mangiata dai sacerdoti insieme ai fedeli (***zeḇaḥ***, Lev. 3), o ancora se consumata soltanto dai sacerdoti (***ḥaṭṭā't*** e ***'āšām***, Lev. 4—5). Per la differenziazione tra ***'ôlâ*** e ***zeḇaḥ***, si veda Deuteronomio 12:27 (*cfr.* Ger. 7:21, dove il profeta suggerisce in modo ironico un annullamento della distinzione).

Nel termine ***qorbān***, inoltre, erano incluse le offerte senza spargimento di sangue: "offerte", "oblazione di fior di farina" (***minḥâ***, Lev. 2), le primizie del raccolto (***rê'šîṯ***, ***bikkûrîm***), il covone del sedicesimo Nisan, la focaccia della festa delle settimane e le decime.

ANIMALI DA OFFRIRE	giovenchi	montoni	Agnelli	Capri
CIRCOSTANZE				
Sacrifici giornalieri			2	
Sacrifici aggiuntivi per il sabato			2	
Noviluni	2	1	7	1
FESTIVITÀ ANNUALI				
Pani azzimi (giornalieri)	2	1	7	1
Totale per 7 giorni	14	7	49	7
Settimane (primizie)	2	1	7	1
I giorno del VII mese	1	1	7	1
Espiazione, giorno	1	1	7	1
Tabernacoli I giorno	13	2	14	1
II giorno	12	2	14	1
III giorno	11	2	14	1
IV giorno	10	2	14	1
V giorno	9	2	14	1
VI giorno	8	2	14	1
VII giorno	7	2	14	1
VIII giorno	1	1	7	1
Totale	71	15	105	8

Schema delle circostanze previste per i sacrifici e le offerte (Num. 28—29).

b) Teorie sulle origini del sacrificio

Tra le nazioni dell'antichità, la presentazione di sacrifici non avveniva soltanto in Israele (*cfr.* Giu. 16:23; I Sam. 6:4; II Re 3:27; 5:17); per spiegare la pratica israelitica sono stati addotti molti paralleli con le nazioni circostanti. W.R. Smith ("Sacrifice", *Ebr* 9, 21 1886, pp.132–138; *The Religion of the Semites*, 1889) traendo spunto dai nomadi arabi pre–islamici, delineò un "semita" ideale per il quale il pasto sacrificale costituiva la forma più antica e la comunione tra gli adoratori e la divinità l'idea centrale. Il movimento Pan–Babilonese (H. Winckler, A. Jeremias, a partire dal 1900) cercava le origini nella più sofisticata civiltà mesopotamica e nel rituale più elaborato di sacrificio propiziatorio che vi si praticava.

R. Dussaud preferì seguire l'ipotesi di un antecedente cananeo e in un primo tempo trovò paralleli nelle tariffe sacrificali cartaginesi (*Le sacrifice en Israel et chez les Phéniciens*, 1914; *Les origines canaéennes du sacrifice israélite*, 1921), e successivamente nei documenti di Ras Shamra (*Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 1937). Qui i materiali dell'antica Ugarit (1400 a.C. *ca.*) indicavano un rituale sacrificale ben sviluppato, con nomi di sacrifici simili a quelli dell'AT. ***šrp*** era un'offerta arsa, ***dbḥ***, un'offerta con un animale ucciso per un pasto, ***slm***, probabilmente era un sacrificio propiziatorio, e *'aṭm*, l'equivalente dell'ebr. *'ašam* (queste non erano identificazioni compiute di Dussaud). La scuola mito–rituale (S.H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 1938; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943) sottolineò il contesto stanziale ed enfatizzò il ruolo sostitutivo del re sofferente nel culto.

Questo non convinse A. Alt il quale, precedentemente, aveva sostenuto (*Der Gott der Vater*, 1929, ora in *Essays on OT History and Religion*, 1966, pp. 1–77) che gli antecedenti della fede israelitica dovevano essere cercati tra i patriarchi nomadi, i quali avevano praticato una forma di religione centrata nel Dio del capo del clan (il "Dio di Abraamo", il "Dio di Isacco", il "Dio di Giacobbe"). V. Maag ("Der Hirte Israels", *Schweizerische Teologische Umschau.* 28, 1958, pp. 2–28) portò avanti la tesi di Alt, osservando il predominio della metafora del pastore nelle descrizioni di questo Dio, e partendo da un contesto di culture tipiche delle steppe asiatiche in cui

era presente la figura del pastore migrante, suggerì che il loro sacrificio fosse un pasto consumato in gruppo nel quale il dio si assumeva la responsabilità del sangue versato, che altrimenti avrebbe preteso vendetta. (*cfr.* A.E. Jensen, "Uber das Toten als kulturgeschichtliche Erscheinung", *Paideuma* 4, 1950, pp. 23–38; H. Baumann, "Nyama, die Rachemacht", *ibid.*, pp. 191–230). La religione d'Israele, come appare nell'AT, sarebbe un sincretismo nel quale il sacrificio dei nomadi, *zeḇaḥ* esiste accanto ai doni sacrificali, tipo *'ôlâ*, provenienti da cananei sedentari (V. Maag, *VT* 6, 1956, pp. 10–18).

Una tale veduta sembra plausibile sia per l'elemento sedentare, sia per quello nomade, ma diventa soggettiva se applicata a narrazioni particolari dell'AT. L'AT ritrae l'antico Israele più come un popolo impegnato a stabilizzarsi che come popolo itinerante. I patriarchi possedevano già i bovini e si impegnavano in alcuni tipi di coltivazioni; è forse possibile trovare un parallelo più vicino al sacrificio degli ebrei in una tribù come quella dei Nuer africani, i cui sacrifici, secondo la descrizione di E. Evans–Pritchard (*Neuer Religion*, 1956), comportavano l'offerta di un bue come sostituzione per il peccato. La scuola di Wellhausen, che ipotizzò l'evoluzione da un pasto sacrificale gioioso nei primi tempi fino alle offerte per il peccato e per la colpa del periodo post–esilico (J. Wellhausen, *Prolegomeni to the History of Israel*, 1885; W.R. Smith, *op. cit.*), considerò il sacrificio per il peccato un elemento più tardivo. Ma questo non appare più sostenibile, come mostrerà il seguente profilo storico (*cfr.* l'opera del presente scrittore, *Penitence and Sacrifice in Early Israel*, 1963).

c) Lo sviluppo nella storia

1. *Epoca patriarcale*. È significativo che i primi sacrifici menzionati in Genesi non siano pasti, *zeḇāḥîm*, ma i doni offerti da Caino e Abele (*minḥâ*, Gen. 4:3–4), e l'offerta arsa di Noè (*'ôlâ*, Gen. 8:20; qui abbiamo il primo riferimento a un altare). Spesso sono descritti gli altari patriarcali (*p.e.* Gen. 12:6–8) ma, sfortunatamente, i dettagli sul tipo di sacrificio sono carenti. Maag pensa a *zeḇaḥ*, il pasto che esprime comunione, ma T.C. Vriezen (*An Outline of Old Testament Theology*, 1958, p. 26) pensa che *'ôlâ* sia più caratteristico. Genesi 22 favorisce la seconda posizione. Isacco sa che Abraamo ha l'abitudine di fare offerte *'ôlâ* e che un agnello è la vittima più probabile (v. 7). I pasti sacrificali sigillano i patti (Gen. 31:54, contiene il primo uso di *zeḇaḥ*), ma non tutti i patti sono di questo genere. Genesi 15:9–11 si comprende meglio come rituale purificatorio simile al tipo attestato nel documento ittita tradotto da O. Masson (*RHR* 137, 1950, pp. 5–25; *cfr.* O.R. Gurney, *The Hittites*, 1952, p. 151).

Riguardo alle motivazioni che indussero a offrire sacrifici durante questo periodo, erano preminenti il desiderio di onorare Dio e la riconoscenza per la sua benignità, ma non si possono scartare motivi più solenni. Non si deve vedere l'offerta di Noè come un semplice ringraziamento per la liberazione, ma come espiazione o riparazione. Quando Giacobbe si reca in Egitto (Gen. 46:1), si ferma a ricercare la volontà di Dio e offre sacrifici (*zeḇāḥ*), i quali probabilmente erano espiatori (*cfr.* I. Rost, *VTSupp* 7, 1960, p.354; *ZDPV* 66, 1943, pp. 205–216). In Egitto, Israele è chiamato a offrire un sacrificio solenne nel deserto (Es. 5:3, *zeḇaḥ*) per il quale occorrevano vittime animali (10:25–26) e che si distingueva da qualsiasi offerta fatta dagli Egiziani (*cfr.* 8:21–26).

2. *Epoca tribale*. La costituzione di Israele come organizzazione tribale (che secondo Noth sarebbe avvenuta soltanto in terra di Canaan all'epoca dei giudici, *cfr.* *The History of Israel*, 1958), secondo una forte tradizione biblica, risale al tempo di Mosè. Tra le ricorrenze tribali, tre erano le festività principali (Es. 23:15–17) in cui si dovevano offrire sacrifici: "Nessuno si presenterà davanti a me a mani vuote" (v. 15). I sacrifici che conosciamo meglio sono quelli della Pasqua e dell'inaugurazione o riconferma del patto. La prima Pasqua unì gli elementi del sacrificio apotropaico e del sacrificio come pasto di comunione. Sicuri nella consapevolezza che il sangue era stato versato per scongiurare la morte, i membri di ciascuna famiglia potevano sedere in gioiosa comunione (Es. 12; *cfr.* Gios. 5:5–12). Probabilmente, elementi simili erano presenti nel sacrificio offerto in occasione dell'inaugurazione e dei rinnovi del patto (Es. 24:1–8; Deut. 27:1–10; Gios. 8:30–35; cap. 24; *cfr.* Sal. 50: 5). L'aspersione del sangue purificava il patto e il pasto ne segnava la consumazione.

Inoltre, si offrivano parecchi altri sacrifici sia nazionali sia locali. I tipici sacrifici nazionali erano quelli offerti in tempi di sciagura o di guerra (Giu. 20:26; 21:4; I Sam. 7:9), quando la nota principale sembra essere rappresentata dal ravvedimento (*cfr.* Giu. 2:1–5).

Le dedicazioni e i nuovi inizi erano contrassegnati dal sacrificio (Giu. 6:28; Es. 32:6; I Sam. 6: 14; 11:15; II Sam. 6:17), come lo erano le occasioni individuali di celebrazione, (I Sam. 1:3), d'intercessione (Num. 23:1–30) e forse di ospitalità (Es. 18:12).

3. *Epoca monarchica*. La costruzione del tempio compiuta da Salomone fornì l'opportunità per i sacrifici d'iniziazione (I Re 8:62–66) e regolari (9:25). Dal momento che le fonti sono i libri

dei "re", esse si concentrano sulla partecipazione regale piuttosto che su quella del popolo (II Re 16:10–16). Tuttavia, la prova del culto quotidiano l'abbiamo in brani come II Re 12:16, e nella menzione frequente di sacrifici nei libri dei profeti e nei salmi. I molti riferimenti del Salterio mostrano che le condanne contemplate dai profeti non devono essere comprese in senso assoluto, come se profeti e sacerdoti fossero in conflitto tra loro. I profeti pongono meno obiezioni al culto che non alle elaborazioni di concetti magici presi dai culti di fertilità (Am. 4:4–5; Is. 1:11–16) e a certe innovazioni come l'idolatria e il sacrificio dei bambini introdotte da governanti apostati (Ger. 19:4; Ez. 16:21).

Infatti, Isaia ricevette la propria chiamata nel tempio (Is. 6) e Geremia ed Ezechiele trovano spazio nel futuro per un culto purificato (Ger. 17: 26; Ez. 40—48). Questo è anche il sentimento che predomina nei salmisti che parlano spesso dei sacrifici di ringraziamento offerti per l'adempimento dei loro voti (Sal. 66:13–15). Sono presenti anche espressioni di penitenza e di gioia per il perdono (Sal. 32; 51) e, sebbene in questo contesto spesso il sacrificio non sia menzionato, se ne deve sottintendere la presenza per il fatto che il perdono viene sperimentato nel tempio (Sal 65:1–5). Mentre non è necessario collocare tutti questi riferimenti in tempi post–esilici, si deve dare il giusto peso al lamento dei profeti nel tardo periodo monarchico per il fatto che spesso il pentimento non accompagnava il sacrificio.

4. *L'epoca post–esilica*. Di solito il disastro dell'esilio è visto come causa di una più profonda coscienza di peccato, e questo è probabilmente vero (II Re 17:7–23; Nee. cap. 9), ma non nel senso asserito da Wellhausen, secondo il quale soltanto allora entrò nella religione israelita la dimensione dell'espiazione attestata in Levitico 1—7 e 16. Gli accenni al sacrificio contenuti negli scritti non levitici del periodo precedente e successivo all'esilio, sebbene troppo frammentari per decidere la questione, non sosterrebbero una simile evoluzione. Il sacrificio continuò a essere caratterizzato dalla gioia, come dalla penitenza (Esd. 6:16–18; Nee. 8:9–18). Il tempio e il culto avevano valore (Ag. 1—2: Gioe. 2:14; e particolarmente Cronache), ma unicamente come veicoli di sincera adorazione (Mal. 1:6–14 e 3:3–4). Le letterature apocalittica e sapienziale danno per scontato il culto (Dan. 9:21, 27; Ecc. 5:4; 9.2), mentre prosegue l'enfasi morale dei profeti (Ecc. 5:1; Prov. 15:8).

d) Le leggi sui sacrifici

Le leggi che riguardano il sacrificio sono sparse in tutti i codici (Es. 20:24–26; 34:25; Lev. 17; 19:5–8; Num. 15; Deut. 12, *ecc.*), ma la legislazione sui sacrifici, per eccellenza, è concentrata in Levitico 1—7. I capitoli 1—5 presentano: il sacrificio arso con il fuoco (*'ôlâ*), l'oblazione di fior di farina (*minḥâ*), il sacrificio di riconoscenza (*zeḇaḥ*), il sacrificio per il peccato (*ḥaṭṭā't*) e il sacrificio per la colpa (*'āšām*), mentre i capitoli 6—7 danno ulteriori prescrizioni per tutti e cinque; 6:8–13 (arso con il fuoco); 6:14–18 (oblazione di fior di farina); 6:24–30 (peccato); 7:1–10 (colpa); 7:11–21 (riconoscenza). Il seguente, sintetico resoconto riassume questi e altri brani.

1. *I materiali*. La vittima sacrificale doveva essere presa tra animali e uccelli puri (Gen. 8:20); potevano essere tori, capri, pecore, colombe o piccioni (*cfr.* Gen. 15:9), ma non cammelli o asini (Es. 13:13) (*puro–impuro). L'origine di queste norme non va rintracciata nell'idea che i sacrifici servissero come "cibo per gli dei" (cioè, che gli dèi mangiassero ciò che mangia l'uomo), secondo quanto potrebbe essere suggerito da Levitico 3: 11; 21:6; Ezechiele 44:7, perché i pesci (Lev. 11:9) e gli animali selvatici (Deut. 12:22) potevano essere ugualmente mangiati, ma non sacrificati. Piuttosto, si fa riferimento al principio della proprietà (*cfr.* II Sam. 24:24), secondo il quale gli animali selvatici in un certo senso sono considerati già appartenenti a Dio (Sal. 50:9–15; *cfr.* Is. 40:16), mentre gli animali domestici erano diventati dell'uomo grazie al suo lavoro (Gen. 22:13 è un'eccezione solo apparente) ed erano in una sorta di "rapporto vitale" con questi. In modo ancora più chiaro, era questo il caso delle offerte senza sangue, prodotte dal "sudore della sua fronte" (cereali, farina, olio, vino, *ecc.*), prodotti comuni usati anche per la cucina. La proprietà acquisita illegalmente non era accettabile (Deut. 23:18).

Il principio secondo il quale "a Dio spetta il meglio" era osservato ovunque: riguardo al sesso, i maschi erano preferiti alle femmine (Lev. 1: 3; ma *cfr.* Lev. 3:1; Gen. 15:9; I Sam. 6:14; 16:2); per quanto concerne l'età, la maturità era considerata di particolare valore (I Sam. 1:24); quanto alla perfezione fisica, il principio del "senza difetto" era mantenuto rigorosamente (Lev. 1.3; 3: 1; Deut. 15:21; 17:1; 22:17–25; *cfr.* Mal. 1:6–8, ma si noti l'eccezione per le offerte volontarie Lev. 22:23); quanto ai colori, il rosso figura in Numeri 19:2 forse per rappresentare il sangue (*cfr.* le raffigurazioni preistoriche di animali, scoperte nelle grotte). La differenza tra Israele e le nazioni circostanti si vede chiaramente nel rifiuto di estendere questo principio a ciò che potrebbe apparire la sua conclusione logica: l'offerta dei primogeniti umani. Il sacrificio dei figli, che era presente nell'epoca tarda della monarchia (II Re 21:6), e le

narrazioni di sacrifici umani occasionali compiuti in età anteriori (Giu. 11:29–40), erano il frutto di influenze esterne e furono condannate dai profeti (Ger. 7:31), dal precetto (Lev. 20:4) e dall'esempio storico (Gen. 22). Esodo 22:29b si deve ovviamente interpretare alla luce di 34:19–20 e 13: 12–16. Il concetto fondamentale della sostituzione non è presente soltanto nella sostituzione del primogenito umano con una vittima animale, ma nella clausola che concedeva al povero di offrire le colombe, meno costose, per un'offerta per il peccato (Lev. 5:7) e, se anche questo fosse stato troppo costoso, un'offerta di farina (Lev. 5:11). Le parole "secondo i suoi mezzi" (14:22) qui sono molto significative.

Nel culto sembrano trovare posto le libazioni di olio (Gen. 28:18), vino (Gen. 35:14) e forse acqua (I Sam. 7:6), ma nella legislazione sono citate solamente le offerte di vino (Num. 28:7, *ecc.*). La proibizione di offrire il lievito e il miele (con qualche eccezione) e presumibilmente anche il latte, è da attribuirsi alla loro predisposizione a putrefarsi. Probabilmente il sale era aggiunto ai sacrifici per la ragione opposta, cioè per le sue ben note qualità conservanti (citato solo in Lev. 2:13 ed Ez. 43: 24, ma *cfr.* Mar. 9:49). L'*incenso (*l^e^ḇônâ q^e^ṭōre ṯ*) aveva un ruolo considerevole sia come offerta in sé (Es. 30:7, si vedano le istruzioni per la sua preparazione nei versetti 34–38), sia come accompagnamento dell'offerta di fior di farina (Lev. 2). Molti studiosi, mettendone in dubbio l'uso nell'antichità, in base al fatto che non era né commestibile, né prodotto localmente (Ger. 6:20), ritenevano che nei libri storici *q^e^ṭōreṯ* descrivesse la bruciatura del grasso (*qṭr*) piuttosto che dell'incenso; ma questo non è da considerarsi certo. (Si veda N.H. Snaith, *IB*, 3, 1954, p. 40, e J.A. Montgomery, *ICC*, *Kings*, 1952, p. 104, anche *VT* 10, 1960, pp. 113–129).

2. *Le occasioni*. I regolamenti riguardano sia le offerte nazionali sia quelle dei singoli e tanto gli eventi giornalieri come quelli festivi. I primi sacrifici pubblici attestati chiaramente sono quelli stagionali, la festa dei Pani azzimi, delle Primizie o delle Settimane e del Raccolto o dei Tabernacoli (Es. 23:14–17; 34:18–23; Deut. 16). La Pasqua fu presto connessa alla prima (Gios. 5:10–12); all'ultima, molto probabilmente, furono associati i cerimoniali del rinnovamento del patto (*cfr.* Es. 24; Deut. 31:10–13; Gios. 24) e presumibilmente i riti per il nuovo anno e quelli di riparazione (*cfr.* Lev. 23:27–32) (*Pentecoste). In Numeri 28—29 si trova una lista completa dei sacrifici legati a questi eventi e per osservanze aggiuntive: mensili (noviluni), settimanali (sabato) e giornaliere (mattina e sera).

Si discute sul momento in cui avessero avuto inizio le due offerte giornaliere arse con il fuoco; è difficile arrivare a una conclusione certa a causa della natura ambigua del termine *minḥâ*, usato sia per le offerte di fior di farina, sia per quelle arse. Inoltre si allude a *'ôlâ* e *minḥâ*, senza precisare i momenti, in I Samuele 3:13; Geremia 14: 12 e Sal. 20:3, mentre in Ezechiele 3:3–6 e Neemia 10:33 si fa riferimento ripetutamente a *'ôlôṯ* e *minḥôṯ*.

I sacrifici a carattere privato erano: la Pasqua, centrata sulla famiglia (Es. 12; *cfr.* I Sam. 20:6, ma qui si tratta di una luna nuova, non di una luna piena), e i sacrifici dei singoli, come quelli in adempimento di un voto (I Sam. 1:3, *cfr.* v. 21; II Sam. 15:7–8) o a conferma di un patto (Gen. 31: 54); inoltre, l'adorazione di Dio (Giu. 13:19), la consacrazione personale (I Re 3:4), la consacrazione del re (I Sam. 16:3) oppure l'espiazione (II Sam. 24:17–25). Non è chiaro se l'estensione dell'ospitalità a un visitatore fosse sempre considerata occasione per un sacrificio (Gen. 18; Num. 22:40; I Sam. 28:24 possono non aver comportato i riti dell'altare, ma *cfr.* I Sam. 9). Altre occasioni menzionate nelle leggi sono la purificazione dalla lebbra (Lev. 14), la purificazione in seguito alla nascita di un figlio (cap. 12), l'ordinazione dei sacerdoti (cap. 8–9) o di un Levita (Num. 8) e lo scioglimento di un voto di nazireato (Num. 6). Sacrifici meno frequenti erano quelli della dedicazione del santuario (II Sam. 6:13; I Re 8:5; Ez. 43: 18–27; Esdr. 3:2–6), dell'incoronazione del re (I Sam. 11:14; I Re 1:9), e dei giorni di contrizione nazionale (Giu. 20:26; I Sam. 7) o di preparazione alla battaglia (I Sam. 13:8–14; Sal. 20).

Tra le offerte stagionali che venivano portate annualmente in riconoscimento della partecipazione di Dio alla produttività del suolo c'erano: i primogeniti e le primizie (Es. 13; 23:19; Deut. 15:19–23; 18:4; 26; Num. cap.18; *cfr.* Gen. 4:3–4; I Sam. 10:3; II Re 4:42), le *decime e le offerte del primo covone (Lev. 23:9–14) e della prima focaccia (Num. 15:18–21; Ez. 44:30; *cfr.* Lev. 23:15–22). Il loro scopo probabilmente non era di consacrare il rimanente della messe, ma di sconsacrarlo. Tutto apparteneva a Dio fino a quando non ne era offerta la prima porzione, la quale era accettata in luogo del tutto. Soltanto allora era rimossa la restrizione nell'utilizzo della parte restante (Lev. 23: 14, *cfr.* 19:23–25). Anche la porzione portata all'altare era presentata soltanto in modo simbolico, per essere in seguito rimossa e destinata ai sacerdoti o al pasto sacrificale. Ciò vale anche per il *pane di presentazione settimanale.

3. *Il rituale*. I principali sacrifici offerti sull'altare, di cui si parla in Levitico 1—5, sono descrit-

ti in una cornice stereotipata che comprendeva sei azioni, delle quali tre riguardano l'adoratore e tre il sacerdote. Si possono illustrare con i sacrifici *'ôlâ* e *zeḇaḥ* (*cfr.* R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1954). Le disposizioni per l'offerta per il peccato, ripetute parecchie volte per le varie classi sociali (Lev. 4:1–12, 13–21, 22–26, 27–31), seguono il medesimo schema, eccetto alcuni dettagli. L'offerta di un uccello arsa con il fuoco (1:14–17) e l'offerta di fior di farina (cap. 2) presentano necessariamente variazioni maggiori, ma non sono completamente differenti. Non è fornita una formula simile nel caso dell'offerta per la colpa (ma *cfr.* 7:1–7), ma si può tuttavia intenderla come inclusa nelle prescrizioni per l'offerta per il peccato (v. 7).

i) L'adoratore avvicina (*hiqrîḇ*) la sua offerta (anche *hēḇî'*, *'āśâh*). Il luogo del sacrificio è il cortile esterno del tabernacolo sul lato nord dell'altare (per le offerte arse con il fuoco per il peccato e per la colpa, ma non per i più numerosi sacrifici di ringraziamento), sebbene nelle epoche più antiche poteva essere la porta del tabernacolo (Lev. 17:4), il santuario locale (I Sam. 2:12–17), o un altare rozzo costruito con pietre o con terra (Es. 20:24–26), un masso (I Sam. 6:14) o una pietra commemorativa (Gen. 28:18). Scannare *sull'*altare non rientra nel rituale normale, ma *cfr.* Genesi 22:9 ed Esodo 20:24.

ii) Egli pone (*sāmaḵ*) le proprie mani, è più probabile che nel periodo biblico si trattasse di una mano sola (*cfr.* Num. 27:18), sulla vittima e forse confessa il suo peccato. Quest'azione è menzionata solo in connessione con il capro espiatorio, il cui sangue non era sparso (Lev. 16:21), e con alcuni sacrifici per il peccato (5:5) e per la colpa (Num. 5:7) (*cfr.* tuttavia, Deut. 26:3; Gios. 7:19–20), così sicuramente non si può asserire che *s^emîḵâ* corrisponda a un trasferimento della colpa. Dall'altro lato, pare inopportuno considerarlo semplicemente come un'identificazione da parte del proprietario con qualcosa di sua proprietà, poiché una tale immedesimazione non si fa nel caso dei sacrifici senza spargimento di sangue, dove sarebbe stata ugualmente appropriata. Sembra che sia da intendere come segno di rappresentatività, se non di trasferimento di colpa (*cfr.* l'uso della stessa parola per la consacrazione di Giosuè (Num. 27:18) e dei leviti (8:10) e la lapidazione di un blasfemo (Lev. 24:13–14). Si veda P. Volz, *ZAW* 21, 1901, pp. 93–100 e, per una opinione opposta, J.C. Matthes, *ibid*, 23, 1903, pp. 97–119.

iii) La macellazione (*šāḥaṭ*) è eseguita dall'adoratore, con l'eccezione delle offerte nazionali (Lev. 16:11; II Cro. 29:24). Nella letteratura non levitica è usato il verbo *zāḇaḥ*, ma questo può essere riferito all'atto successivo di tagliare a pezzi la vittima sacrificale e di porne le parti sull'altare (*mizbēaḥ*, non *mišḥaṭ*) (così afferma K. Gallin, *Der Altar*, 1925, pp. 56ss.). Però per questa pratica normalmente si usa il termine *ntḥ* (I Re 18:23; Lev. 1:6), e *zāḇaḥ* descrive piuttosto i sacrifici *z^ebāḥîm*, con l'eccezione di pochi brani (Es. 20:24; I Re 3:4; *cfr.* II Re 10:18–27) dove lo si trova insieme con *'ôlôṯ*. Tali eccezioni forse si devono all'uso generico del verbo, che nelle lingue affini può essere usato anche per le offerte di vegetali, e nell'intensivo (*Pi'el*) sembra si usi in modo alquanto generico per tutto il culto, (generalmente quello apostato). Non è sicuro dunque che ogni uso di *zāḇaḥ* fosse sacrificale, o che la carne potesse essere mangiata solo in occasione del sacrificio, sebbene spesso questo era il caso nell'antichità (*cfr.* il problema della carne offerta agli idoli nella città di Corinto) (si veda N.H. Snaith, *VT* 25, 1975, pp. 242–246).

iv) La manipolazione (*zāraq*) del sangue è appannaggio del sacerdote, che lo raccoglie in una bacinella e lo getta sugli angoli nord–est e sud–ovest dell'altare per far sì che tutti e quattro i lati ne siano aspersi. Questo avviene con i sacrifici di animali arsi con il fuoco (Lev. 1), con i sacrifici di ringraziamento (cap. 3) e con quelli per la colpa (7:2), ma non con i sacrifici arsi di uccelli (1:15), dove la quantità di sangue era insufficiente e così era fatta colare al lato dell'altare. Per i sacrifici per il peccato (cap. 4) é usato una serie diversa di verbi: *hizzâ* ("aspergere") o *nāṯan* ("mettere"), a seconda che il sacrificio sia di rango primario o secondario (si veda sotto). Il sangue rimanente è riversato (*šāp̄aḵ*) alla base dell'altare. Nei libri storici, al rituale del sangue si fa riferimento in II Re 16:15 (ma *cfr.* I Sam. 14:31–35; Es. 24: 6–8). (Si veda Th.C. Vriezen, *OTS* 7, 1950, pp. 201–235; D.J. McCarthy, *JBL* 88, 1969, pp. 166–176, 92, 1973, pp. 205–210; N.H. Snaith, *ExpT* 82, 1970–71, pp. 23–24).

v) Nel rituale di tutti i sacrifici sempre si bruciava (hiqṭîr) qualcosa. A Dio apparteneva non soltanto il sangue, ma anche il grasso che veniva sempre bruciato per primo (Gen. 4:4; I Sam. 2:16). Non si trattava del grasso in generale, ma particolarmente di quello dei reni, del fegato e degli intestini. Dai sacrifici per il ringraziamento, per il peccato e la colpa veniva arso soltanto questo grasso; dalle offerte di fior di farina si sceglieva una porzione chiamata *'azkārâ* la quale era bruciata, ma quanto al sacrificio arso, lo era totalmente, a eccezione della pelle che spettava ai sacerdoti (Lev. 7:8). I principali sacrifici per il peccato erano destinati a essere bruciati in maniera diversa, lontano

dall'altare (*śārap̄*). In questo caso veniva arsa anche la pelle.

vi) Le restanti porzioni di sacrificio erano mangiate (*'āḵal*) in un pasto sacrificale, o dai sacerdoti insieme agli adoratori (sacrificio per il ringraziamento) o dai sacerdoti con le loro famiglie, oppure dai sacerdoti soltanto. Il cibo sacerdotale era classificato come santo o santissimo. La prima categoria comprendeva i sacrifici di ringraziamento (Lev. 10:14; 22:10–16), le primizie e le decime (Num. 18:13) che potevano essere mangiati dalla famiglia del sacerdote in qualunque luogo puro; la seconda categoria includeva i sacrifici per il peccato (Lev. 6:26) e per la colpa (7:6), le offerte di cereali (6:16) e i pani di presentazione (24:9), e potevano essere mangiati unicamente dai sacerdoti stessi all'interno del recinto del tempio. Il pasto sacrificale del popolo, frutto dei sacrifici di ringraziamento, nei primi tempi costituiva l'accompagnamento dell'adorazione locale (I Sam. capp. 1, 9), ma con l'avvento del culto centralizzato nella città di Gerusalemme (*cfr.* Deut. 12) tendeva a perdere di importanza rispetto agli aspetti più formali del culto. Tuttavia, si danno disposizioni al riguardo ancora in Ezechiele 46:21–24.

4. *I diversi generi di sacrifici.*

i) *'ôlâ* (sacrificio completamente arso) sembra avere maggiori ragioni dello *zeḇaḥ* di essere considerato il sacrificio ebraico tipico (la scuola di Wellhausen favoriva il secondo). *'ôlâ* è presente fin dall'inizio (forse in Gen. 4; 8:20; 22:2; Es. 10:25; 18:12; Giu. 6:26; 13:16), diventò presto un rituale ordinario (I Re 9:25; *cfr.* I Re 10:5), non fu mai omesso nelle grandi occasioni (I Re 3:4; Gios. 8:31), e conservò il proprio ruolo dominante fino ai tempi post–esilici (Esdr. 3:2–4; Ez. 43:18) (si veda R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*,1967). Qualsiasi cosa si possa affermare a proposito dell'ipotesi di Robertson Smith, che considera primario il sacrificio di riconoscenza, dal quale successivamente si sarebbe sviluppato l'olocausto, per quanto concerne l'AT pare che *minḥâ*, *'āšām*, *ḥaṭṭā't* e anche *š^elāmîm* abbiano tratto la propria origine da *'ôlâ*. Il termine *kālîl* che ricorre soltanto cinque volte (I Sam. 7:9; Sal. 51:19; Deut. 33:10; *cfr.* Deut. 13:16 e Lev. 6:22–23) è un altro nome per indicare *'ôlâ*, anche se apparentemente si differenzi alquanto nelle liste di Cartagine e Marsiglia.

Mentre c'è del vero nell'opinione di Rost, secondo la quale l'incidenza di *'ôlâ* si limita alla Grecia e alla regione "delimitata dal Tauro a nord, dal Mediterraneo a ovest e dal deserto a est e a sud" (Rost, "Erwagungen zum israelitischen Brandopfer", *Von Ugarit nach Qumran* [Eissfeldt Festschrift], 1958, pp. 177–183), non consegue necessariamente che le sue origini in Israele fossero nei sacrifici umani (II Re 3:27) o nei riti di avversione e preventivi del tipo greco. La sua indubbia qualità di dono si vede dalla sublimazione degli elementi in una forma nella quale possono essere presentati a Dio (Giu. 6:21; 13:20; *cfr.* Deut. 33:10), ma questo non dice nulla sullo scopo del dono, il quale poteva essere di omaggio e ringraziamento, oppure per espiare il peccato. L'ultima sfumatura è presente in Giobbe 1:5; 42:8 e in molti brani antichi, ed è addotto come motivazione per il sacrificio in Levitico 1:4 (*cfr.* il Testo Ugaritico 9:7), dove l'offerta arsa (*šrp*) è collegata al perdono dell'anima (*slḥ npš*). Quando il sacrificio per il peccato prese la precedenza come il primo della serie dei sacrifici (Mishnah, *Zebahim* 10.2), tendeva ad assimilare questa funzione, ma all'origine non era così (si veda Num. 28—29, e *cfr.* Num. 6:14 con il v. 11).

ii) *minḥâ* ("oblazione", "fior di farina"). È una fonte notevole di confusione il fatto che nell'AT questo vocabolo viene usato in tre modi differenti. Per 34 volte esso significa semplicemente "dono" o "tributo" (*cfr.* Giu. 3:15; I Re 4:21; la radice presumibilmente è *mānaḥ*, "dare", *cfr.* la forma peculiare del plurale nel *TM* del Sal. 20:3); nella letteratura levitica per 97 volte si tratta dell'oblazione di fior di farina (*p.e.* in Lev. 2) e anche un numero indeterminato delle restanti ricorrenze ha questo significato (*p.e.* Is. 43:23 e 66:20), ma nelle altre si riferisce in modo generico al sacrificio (I Sam. 2:29; 26:19, e probabilmente in Malachia), e al sacrificio di animali in particolare (I Sam. 2:12–17; Gen. 4:3–4; ma si veda N.H. Snaith, *VT* 7, 1957, pp. 314–316). S.R. Driver correttamente riconosce che *minḥâ* non esprime solamente l'idea neutrale di dono, ma fa trapelare "un dono fatto per assicurare o conservare la benevolenza" (*HDB*, 3, 1900, p. 587; *cfr.* Gen. 33:10), e questo senso propiziatorio è in primo piano anche in brani come I Samuele 3:10–14; 26:19.

In questi brani *minḥâ* è un sacrificio in sé, mentre nella legge accompagna gli olocausti e i sacrifici di riconoscenza (Num. 15:1–16), eccetto che in Numeri 5:15, 25; Levitico 5:11–13; 6:19–23. Secondo Levitico 2, esso deve consistere sia di farina (2:1–3) sia di focacce azzime (2:4–10) o di grano crudo (2:14–16), assieme a olio e incenso (*l^eḇônâ*). Con "*minḥâ* del cortile esterno" si può confrontare ciò che J.H. Kurts chiamava "*minḥâ* del luogo santo": l'altare dell'incenso, il pane di presentazione sulla tavola e l'olio nella lampada (*The Sacrifical Worship of the Old Testament*, 1865). Gli altri ingredienti potevano essere il sale (Lev. 2:13) e il vino (Lev. 23:13). Nessuna di queste offerte era mangiata dagli adoratori

(ma *cfr.* Lev. 7:11–18). Esse spettavano ai sacerdoti, ma soltanto dopo che una manciata (Lev. 2:2) fosse stata bruciata sull'altare come ricordo. Questa traduzione implica che *'azkārâ* sia derivata da *zākar*, ma G.R. Driver ha ipotizzato il significato di "porzione rappresentativa" del tutto (*JSS* 1, 1956, pp. 97–105), e ciò costituirebbe un esempio del principio di sostituzione nei sacrifici.

iii) *zebah* e *šelāmîm*. Di nuovo qui si incontra una varietà di usi, nei quali *zebah* e *šelāmîm* qualche volta sono intercambiabili (Lev. 7:11–21; II Re 16:13, 15), a volte distinti (Gios. 22:27; *cfr.* Es. 24:5; I Sam. 11:15), a volte indipendenti (II Sam. 6:17–18; Es. 32:6), e a volte combinati in un'espressione composta, *zebah šelāmîm* o *zibehê šelāmîm* (in questo modo compaiono di solito nella legge levitica). È incerto se si debba intendere che tutte queste offerte si riferiscono semplicemente al pasto sacrificale *zebah*. Quando è adoperato da solo, probabilmente *šelāmîm* non significava pasto (*cfr.* tuttavia II Sam. 6:19), bensì una solenne offerta espiatoria affine a *'ôlâ* (così secondo R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*) e, in congiunzione con altri sacrifici, può aver conservato ancora questo significato. Pare che a Ugarit si conoscesse uno *šlm* di tipo propiziatorio (D.M.L. Urie, "Sacrifice among the West Semites", *PEQ* 81, 1949, pp. 75–77), al quale si fa riferimento in brani quali Giudici 20:26; I Samuele 13:9; II Samuele 24:25. Non è assolutamente contraddittorio che all'offerta facesse seguito un pasto gioioso, se la gioia era quella del perdono, perché il pasto del patto *zebah* abitualmente indicava anche la riconciliazione dopo l'allontanamento (Gen. 31:54; *cfr.* S.I. Curtiss, "The Semitic Sacrifice of Reconciliation", *The Expositor*, 6ª serie, 6, 1902, pp. 454–462).

Entrambe le proposte in merito alla derivazione di *šelem* da *šālôm*, "pace", da cui "fare pace" (*cfr.* G. Fohree, "rendere completo" da cui "offerta conclusiva""; *GL* 15:601–605), o da *šillēm*, "compensare", da cui "estinguere, espiare" (*cfr.* B.A. Levine, "un tributo, un dono, un dono di accoglienza", *In the Presence of the Lord*, 1974), sarebbero adatte e preferibili al ridurre l'offerta di riconoscenza a ciò che in concreto erano solo delle parti ("offerta per il voto" oppure "offerta di ringraziamento"). Queste due, unite al sacrificio volontario, costituivano tre classi all'interno dell'offerta di riconoscenza effettiva, e i regolamenti che le governano (Lev. 7:11–21) sono un supplemento a quelli che compaiono in Levitico 3. Tutte e tre erano offerte di ringraziamento, ma l'offerta per il voto, che adempiva una promessa precedente nel momento in cui veniva fatta, non era più facoltativa, mentre lo erano le altre due. Probabilmente fu per questa ragione che il sacrificio votivo fu assimilato alla regola più severa di una vittima senza difetto (Lev. 22:19; *cfr.* Mal. 1:14, dove si aggiunge che doveva essere un maschio), mentre questa richiesta fu attenuata per l'offerta volontaria (Lev. 22:23). Inoltre, Levitico 7 aggiunge le regole per il pasto sacrificale, che in Levitico 3 mancavano, ossia che il sacrificio di ringraziamento doveva essere mangiato il giorno stesso, mentre l'offerta votiva e quella volontaria al più tardi il giorno seguente. Sono definite le porzioni spettanti ai sacerdoti (Lev. 7:32–36) come il petto dell'offerta "agitata" e la spalla dell'offerta "elevata". G.R Driver (*op. cit.*) suggerisce alcuni significati come "contributo" per i termini "agitare" (*tenûpâ*) ed "elevare" (*terûmâ*) e questa ipotesi sembra migliore della vecchia proposta di movimenti orizzontali e verticali davanti all'altare, poco appropriati quando gli oggetti delle azioni sono montoni, capri e leviti (Num. 8:11). (Si veda W.B. Stevenson, "Hebrew *'Olah* and *Zebach* Sacrifices", *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, pp. 488–497; *cfr.* J. Milgrom, "The Alleged Wave–Offering in Israel and in the Ancient Near East", *IEJ* 22, 1972, pp. 33–38).

iv) *'āšām* e *haṭṭā't*. I nomi di queste offerte, sacrificio per la colpa e sacrificio per il peccato,

SACRIFICI	Mattina		Sera	
BRANI	*'ôlâ* (olocausto)	*minhâ* (oblazione)	*'ôlâ* (olocausto)	*minhâ* (oblazione)
Es. 29:38–42	•	•	•	•
Num. 28:3–8	•	•	•	•
I Re 18:29				•
II Re 3:20		•		
II Re 16:15	•			•
Ez. 46:13–14	•	•		

Principali riferimenti biblici ai sacrifici giornalieri.

ORDINE DELLE AZIONI	1	2	3	4	5	6
TERMINI EBR.	*hiqrîb*	*sāmaḵ*	*šāḥaṭ*	*zāraq*	*hiqṭîr*	*'āḵal*
'ôlâ (olocausto) Lev. 1:1–17						
Toro	Lev. 1:3	Lev. 1:4	Lev. 1:5a	Lev. 1:5b	Lev. 1:9b	
Agnello o capro	Lev. 1:10b		Lev. 1:11a	Lev. 1:11b	Lev. 1:13b	
zeḇaḥ (sacrificio di riconoscenza)						
Toro	Lev. 3:1b	Lev. 3:2a	Lev. 3:2a	Lev. 3:2b	Lev. 3:5	
Agnello	Lev. 3:6b	Lev. 3:8a	Lev. 3:8a	Lev. 3:8b	Lev. 3:11	
Capro	Lev. 3:12b	Lev. 3:13b	Lev. 3:13b	Lev. 3:13b	Lev. 3:16	

Il rituale previsto per i sacrifici o olocausti e sacrifici di riconoscenza (Lev. 1 e 3).

sono i nomi delle trasgressioni da espiare: *āšām* ("colpa") e *ḥaṭṭā't* ("peccato"). In un contesto cultuale questi termini non si riferiscono tanto a trasgressioni morali, quanto a quelle che contaminano secondo il cerimoniale, nonostante l'aspetto morale non sia mai assente. Appartengono al primo genere i sacrifici in caso di lebbra (Lev. 14; *cfr.* Mar. 1:44) e della madre impura in seguito al parto (Lev. 12; *cfr.* Mar. 2:24), e al secondo genere, quelli per i peccati di frode e di appropriazione indebita, in Levitico 6:1–7, e per i peccati passionali in Levitico 19:20–22. Questi esempi possono essere stati niente altro che modelli per illustrare le disposizioni, e non dovrebbero essere considerati come un resoconto completo del sacrificio per il peccato contenuto in queste leggi, ancor meno dell'intero rituale. Infatti, nella storia questi sacrifici figurano ben poco. Essi non sono citati in Deuteronomio (*cfr.* Deut. 12; Os. 4:8). Difficilmente si può attribuire ciò a una presunta origine post–esilica, come sostenuto da Wellhausen (essi sono già citati in Ezechiele 40:39; 42:13 e ve ne può essere allusione anche nel Salmo 40:6; II Re 12:16; I Samuele 6:3, a meno che questi siano soltanto offerte monetarie). Piuttosto, questi sacrifici erano offerte presentate da singole persone, il che potrebbe spiegare il silenzio in merito a *'āšām*, che non era un sacrificio relativo a una festa. Inoltre, i resoconti sono di carattere frammentario. Essi tacciono ugualmente per quanto concerne il periodo post–esilico (*'āšām* è forse menzionato in Esd. 10:19, *ḥaṭṭā't* in Nee. 10:33 e in ciò che sembra una formula del cronista in Esd. 6:17; 8:35; II Cro. 29:21–24).

Altrettanto incerta è la relazione che intercorre tra le due offerte (*p.e.* in Lev 5:6 sono usate come sinonimi). Tutto quello che si può affermare con certezza è che i peccati contro il prossimo sono molto più presenti in *'āšām* e quelli contro Dio in *ḥaṭṭā't*. Quindi, *'āšām* richiede un compenso monetario in aggiunta al sacrificio. Al vicino offeso deve essere ripagato il valore dell'appropriazione indebita, con un quinto in più (Lev. 5: 21–26) o, se egli o il suo rappresentante non sono disponibili, va pagato al sacerdote (v. 8). La vittima sacrificale, di solito un montone, nel sacrificio per la colpa diventava inoltre proprietà del sacerdote e, dopo il consueto rituale del sangue e del grasso, poteva essere mangiata dal sacerdote come "cosa santissima" (Lev. 7:1–7). La medesima disposizione si applica (Lev. 6:24–29) alle offerte per il peccato del capo del popolo (4:22–26) come per quello dell'uomo qualunque (vv. 27–31); ma in questi casi il sangue è sparse sui corni dell'altare.

Le offerte per il peccato del Sommo sacerdote (Lev. 4:1–12) e dell'intera comunità (Lev. 4: 13–21) seguono un rituale più solenne, nel quale il sangue è asperso (*hizzâ* non *zāraq*) davanti al velo del santuario, e i corpi delle vittime non sono mangiati, ma consumati con il fuoco (*śārap̄* non *hiqṭîr*) fuori dal campo (Lev. 6:30; *cfr.* Ebr. 13: 11). In aggiunta a queste quattro classi, è prevista la possibilità, per i poveri, di dare offerte sostitutive (Lev. 5:7–13). A questo proposito, i capitoli 4 e 5 presentano una scala discendente di tipi di vittima: tori (Sommo sacerdote e congregazione, ma *cfr.* Num. 15:24; Lev. 9:15; 16:5), capro (capo del popolo), capra o agnello (uomo comune), tortore o colombi (poveri), farina (i poverissimi). Si possono rilevare i seguenti principi: ciascuno deve portare qualche offerta per il peccato, nessuno può mangiare la propria offerta per il peccato, e più il rito è propiziatorio, più il sangue deve giungere vicino a Dio. Nel giorno dell'espiazione, si oltrepassava il velo stesso e il sangue veniva asperso sul coperchio dell'arca. (Si veda D. Schötz, 12, 1930; L. Morris, "*Asham*", *EQ* 30, 1958, pp. 196–210; J. Milgrom, *VT* 21, 1971, pp. 237–239; D. Kellerman, *TDOT* 1, pp. 429–437).

5. *Il significato.* Lo scopo dei sacrifici spesso ribadito in Levitico è "l'espiazione" (***kipper***, Lev. 1:4, *ecc.*). Questo termine può essere spiegato in uno dei seguenti tre modi: "coprire", dall'arabo *kafara*; "cancellare", dall'accad. *Kuppuru;* "riscattare per mezzo di un sostituto", dal sostantivo ebr. ***kōp̄er***. Nonostante la maggioranza degli studiosi moderni favorisca il secondo, il terzo si accorda meglio con la teoria del sacrificio data in Levitico 17:11, "la vita della carne è nel sangue ... il sangue è quello che fa l'espiazione" (ma *cfr.* con J. Milgrom, *JBL* 90, 1971, pp. 149–156), e con il principio operativo in molte delle pratiche descritte sopra: la scelta di un'offerta che stava in un "rapporto vitale" con l'offerente; la sua designazione tramite l'imposizione delle mani; la consumazione con il fuoco di una parte, come il grasso, o ***'azkārâ***; l'offerta di una prima porzione e la redenzione del primogenito (*cfr.* S.H. Hooke, "The Theory and Practice of Substitution", *VT* 2, 1952, pp. 1.17, e per l'opinione opposta gli articoli di A. Metzinger, *Bib* 21, 1940). A questi si può aggiungere il rituale della giovenca in Deuteronomio 21 e del capro espiatorio in Levitico 16 che, sebbene non siano sacrifici di sangue, rispecchiano le idee che tanto più devono essere state vere riguardo ai sacrifici di sangue. Era sotto questa luce che la tradizione giudaica comprendeva Levitico 16 (*p.e.* Mishnah, *Yoma* 6:4, "porta i nostri peccati e vai via").

Tali brani ci mettono in guardia dal limitare l'espiazione a un singolo atto, come se fosse soltanto la morte, la presentazione del sangue o la disposizione della vittima a compiere l'espiazione. La morte era importante; in Levitico 16 il capro vivo rappresenta solo la metà del rito (*cfr.* v. 15 con 14:4–7; 5:7–11). Anche la manipolazione del sangue era importante; in II Cronache 29:24 sembra che il sangue faccia l'espiazione in seguito all'uccisione. Era importante pure il trattamento finale della vittima consumata con il fuoco, o durante un pasto, o mandata ad Azazel; in Levitico 10:16–20 la consumazione della vittima per il peccato da parte del sacerdote è più che qualcosa di soltanto formale. Il punto di vista per cui la morte della vittima fosse valida unicamente per sprigionare la vita presente nel sangue e che l'espiazione venisse effettuata soltanto dal sangue, è incompleta quanto quella che vede la morte della vittima come una soddisfazione penale quantitativa. Per quanto concerne quest'ultima veduta, si è obiettato che i peccati per i quali era offerto il sacrificio non erano quelli che richiedevano la morte, che le offerte per il peccato non sempre richiedevano la morte di una vittima (*cfr.* Lev. 5:11–13) e che l'uccisione non poteva essere sempre la cosa principale, altrimenti sarebbe stata affidata al sacerdote e non al laico. Queste obiezioni stanno in piedi soltanto per le forme estreme della teoria della sostituzione, non per il principio di sostituzione in sé.

Il vantaggio concreto della teoria della sostituzione è che essa pone l'enfasi sulle relazioni personali, laddove altre concezioni tendono a degradare in categorie quasi magiche, che prescindono dalle persone coinvolte, in cui il sangue stesso è considerato causa di un'unione mistica o capace di restituire la vita (*cfr.* le teorie di H. Hubert e M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, 1964, tr. it., Brescia, 2002; A. Loisy, *RHLR* n.s. 1, 1910, pp. 1–30, ed *Essai historique sur le sacrifice*, 1920; S.G. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924; A. Bertholet, *JBL* 49, 1930, pp. 218–233, e *Ser Sinn des kultischen Opfers*, 1942; E.O. James, *The Origins of Sacrifice*, 1933).

Un'obiezione più consistente alla teoria della sostituzione è quella che trova difficoltà nel fatto che, dopo il sacrificio, l'offerta per il peccato è descritta come "santissima", idonea come cibo per i sacerdoti. Se fosse avvenuto un trasferimento di peccato, non sarebbe essa impura e adatta a essere arsa (***śārap̄***)? Questo in effetti era il caso per le principali offerte per il peccato. Negli altri casi forse si deve interpretare in modo simile la consumazione del sacrificio da parte dei sacerdoti, cioè come se il potere di "santità" superiore nei sacerdoti, grazie alla loro unzione, assorbisse l'impurità dell'offerta (*cfr.* Lev. 10:16–20 e l'articolo "Sin–Eating", *ERE*, 11, 1920, pp. 572–576, Hartland). Che qui si stia trattando di concetti di "santità" che sono diversi dai nostri, è chiaro dall'ordine di rompere i vasi di terra nei quali era stata bollita l'offerta per il peccato (Lev. 6:28; *cfr.* *puro e impuro). Oppure, la morte della vittima poteva essere compresa come una morte capace di neutralizzare la contaminazione causata dal peccato, così che il grasso e il sangue potevano arrivare senza impedimenti all'altare ed essere offerti a Dio. Se sia possibile sostenere altre interpretazioni del sacrificio, come "omaggio" o "comunione", cosa ritenuta positivamente da molti studiosi (Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, 1927; W.O.E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, 1937; H.H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice*, 1950), o se un tipo di sacrificio esprima più di un altro uno di questi aspetti (*p.e.* l'olocausto esprimerebbe l'omaggio e l'offerta di riconoscenza esprimerebbe comunione), non può essere asserito in modo dogmatico. Ma nelle disposizioni sono dichiarate espiatorie almeno le offerte consumate con il fuoco, le offerte di cereali e anche il sacrificio di riconoscenza (ma solo raramente; *cfr.* Es. 29:33; Ez. 45:15), come le offerte per il pecca-

to e per la colpa. La storia sembra rispecchiare il contenuto delle disposizioni.

È difficile stabilire se l'offerta costituisse sia l'espiazione (del peccato), sia la propiziazione (per l'ira), o se si trattasse soltanto dell'espiazione. *Kipper* in alcuni casi significa certamente propiziazione (Num. 16:41–50; Es. 32:30), e questo è sostenuto dall'uso ricorrente dell'espressione ***rēaḥ nîḥōaḥ*** "profumo soave", in tutti gli ordinamenti (*cfr.* Gen. 8:21, e Deut. 33:10 nella LXX). ***rēaḥ nîḥōaḥ*** può rivestire un senso meno forte (G.B., "*Sacrifice in the Old Testament*," 1925, pp. 77–81, mette in evidenza che è usato dove meno ce lo aspetteremmo, per le offerte di cereali e *ze ḇaḥ*, ma non dove ce lo aspetteremmo, per le offerte per il peccato e le colpe), e questo è ancor più evidente nel caso di *kipper* quando viene usato in collegamento a cose materiali quali gli arredi del tabernacolo (Es. 29:37; Ez. 43:20; 45:19), e va tradotto semplicemente "purificare".

È importante ricordare che Dio stesso diede il rituale all'uomo peccatore (Lev. 17:11, "il sangue ... vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre persone"). Si devono vedere i sacrifici entro la sfera del patto e come mezzi di grazia. Non erano un "espediente dell'uomo escogitati per la propria redenzione" come suggerisce L. Kohler (*Old Testament Theology*, 1957), ma erano "il frutto della grazia, non la sua radice" (A.C. Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament*, 1918, p. 295). La questione se la propiziazione rientri in questo contesto, come nel caso del NT, dipenderà dalla posizione assunta riguardo al peccato, alla legge e alla natura di Dio (*espiazione; inoltre si veda L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955).

Resta da dire che all'interno dell'AT stesso molti elementi suggerivano che il sistema non fosse quello definitivo. Ad esempio, nel caso che il patto fosse violato, nessun sacrificio giovava (*cfr.* Es. 32:30–35); è in quest'ottica che si deve capire il rifiuto del sacrificio da parte dei profeti. Inoltre, nessun sacrificio poteva valere per peccati deliberati, che ponevano la persona al di fuori del patto (Num.15:30); potrebbero esserne degli esempi l'idolatria e l'apostasia. Mentre non si accetta l'idea che l'efficacia del sacrificio fosse limitata ai peccati commessi per errore o l'idea che i profeti e i salmisti non vedessero alcun valore nel sacrificio, resta vero che il culto era soggetto all'abuso quando mancava uno stretto legame tra il fedele e i mezzi d'adorazione, e la religione dei profeti diventò necessaria al fine di enfatizzare la priorità di una relazione personale con Dio. Non è casuale che quando la religione sacerdotale e quella profetica s'incontrano nella figura del Servo di Yahweh in Isaia 53, si raggiunse l'apice della religione dell'AT, poiché tutto il valore del culto è raccolto a quel punto in una persona, che non solo compie un'espiazione sacrificale (***hizzâ***, "agnello", "offerta per la colpa"), ma richiede anche al cuore dell'uomo una risposta di amore e fedeltà personali.

Bibliografia. Articoli in *ABD*, *EB*, *EJ*, *ERE*, *HDB*, *IDB*, *ISBE*, *ZPEB*, *JSOT* 56 (Kiuchi), 91 (Gorman), 106 (Jenson); F.D. Kidner, *Sacrifice in the OT*, 1952; H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible*, 1962, R.H. Elliott, *R&E* 59, 1962, pp. 9–26; R.J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel*, 1963; N. Snaith, *VT* 7, 1957, pp, 308–317; 15, 1965, pp. 75–80; R. de Vaux, *Studies in OT Sacrifice*, 1965; B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974; F.M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ*, 1975; J.W. Rogerson, in M.F.C. Bourdillon e M. Fortes, a cura di, *Sacrifice*, 1980, pp. 45–60; R.D. Hecht, *RSR*, 1982, pp. 253–259, 1979, **in it.** *GLAT* (***'ēš***), 1, coll. 907–930, (***'āšām***), 1, coll 931–950, (***zebah***), 2, coll. 541–565, (***ḥaṭṭā'ṯ***), 2, coll. 907–921, (***minḥâ***), 5, coll. 167–184, (***'ôlâ***), 6, coll. 722–744; *DTAT*, (***qorbān***), 2, coll. 607–613; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino, 1964; C. Grottanelli, a cura di, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma, 1988; C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma, 1999; G. Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento ai sacrifici di Cristo*, Città del Vaticano, 2002. (R.J. Thompson)

II. Nel Nuovo Testamento

Le parole greche usate sono: ***thysia***, ***dōron***, ***prosphora*** e i loro affini, e ***anapherō***, tradotto "sacrificio, dono, offerta, offrire" (***thysia***, in Mar. 12:33 significa probabilmente "offerta di farina"); ***holokautōma***, "offerta interamente arsa"; ***thymiama***, "incenso"; ***spendō***, "versare come una libagione". Tutte queste parole, insieme ai termini forniti sotto, furono ripresi dalla LXX.

a) I sacrifici dell'AT nel NT

I sacrifici dell'AT continuarono a essere offerti in quasi tutto il periodo in cui furono scritti i libri del NT, quindi non sorprende che persino il loro significato letterale sia arricchito da questi scritti. A questo proposito, Matteo 5:23–24; 12:3–5 e paralleli, Matteo 17:24–27; 23:16–20; I Corinzi 9: 13–14, contengono massime importanti. È degno di nota che in occasione della presentazione del nostro Signore al tempio sia stato offerto un sacrificio e che lui stesso ne abbia offerto nel contesto della sua ultima Pasqua, e presumibilmente nelle altre occasioni quando egli salì a Gerusalemme

per le festività. Nel libro degli Atti, la pratica degli apostoli smentisce l'opinione secondo la quale, all'indomani del sacrificio di Cristo, il culto del tempio giudaico doveva essere considerato un abominio a Dio. Gli apostoli frequentavano il tempio; Paolo stesso sale a Gerusalemme per la Pentecoste e in quell'occasione offre i sacrifici (che includevano le offerte per il peccato) per sciogliere un voto (Atti 21; *cfr.* Num. 6:10–12). Tuttavia, in linea di principio questi sacrifici non erano più necessari perché il vecchio patto era ora eclissato e prossimo a scomparire (Ebr. 8:13), infatti quando i romani distrussero il tempio, anche i giudei non cristiani smisero di offrire i sacrifici.

La Lettera agli Ebrei contiene l'esposizione più completa del significato dei sacrifici dell'AT. Il suo insegnamento al riguardo, sebbene positivo (11:4), ha come scopo quello di mostrarne l'inadeguatezza indicandoli soltanto come modelli. Il fatto che essi non possano procurare per gli uomini l'ingresso nel luogo santissimo dimostra che non possono liberare la coscienza dalla colpa, ma sono solamente ordinamenti carnali, imposti fino al tempo del nuovo ordine (9:6–10 gr.). Inoltre, la loro insufficienza a espiare è mostrata ulteriormente sia dal fatto che venivano offerti semplici animali (10:4) sia dalla loro ripetitività (10:1–2). Non sono tanto rimedi per il peccato, quanto ricordi di esso (10:3).

b) I "sacrifici spirituali"

I "sacrifici spirituali" (I Pie. 2:5; *cfr.* Gio. 4:23–24; Rom. 12:1; Fil. 3:3) sostituiscono, nel NT, gli ordinamenti carnali (Rom. 12:1; 15:16–17; Fil 2:17; 4:18; II Tim. 4:6; Ebr. 13:15–16; Apoc. 5:8; 6:9; 8: 3–4). Tuttavia, anche nell'AT i salmisti e i profeti a volte usano il linguaggio del sacrificio in senso metaforico (*p.e.* Sal. 50.13–14; 51:16–17; Is. 66:20), e quest'uso continua nella letteratura intertestamentaria (Sir. 35:1–3; *Testamento di Levi* 3.6; *Il manuale della disciplina* 8—9; Filone, *Som.* 2.183). Il tentativo di F.C.N. Hicks (*The Fullness of Sacrifice*, 1946), di riferire tali brani a sacrifici letterali non convince. I sacrifici citati in questi brani possono avere una dimensione materiale e talvolta implicano la morte. Il senso nel quale essi sono "spirituali" è che appartengono propriamente all'era dello Spirito Santo (Giov. 4:23–24; Rom. 15:16), talvolta sono immateriali e non hanno mai un rituale prescritto. Sembra in effetti che si possa riconoscere come sacrificio spirituale ogni atto compiuto dall'uomo ripieno dello Spirito, e il senso in cui questo è un sacrificio sta nel fatto che è consacrato a Dio ed è accettabile a lui. Naturalmente, esso non ha valore espiatorio. L'antitipo dei sacrifici di espiazione va ricercato non nei sacrifici spirituali, bensì nel sacrificio di Cristo, senza il quale quelli spirituali non risulterebbero graditi (Ebr. 13:15; I Pie. 2:5).

c) Il sacrificio di Cristo.

Il sacrificio di Cristo è uno dei temi principali del NT. La sua opera salvifica è descritta talvolta in termini esemplari, a volte in termini penali, ma spesso anche in termini sacrificali. Si parla di lui come l'agnello di Dio immolato, il cui sangue prezioso toglie il peccato del mondo (Giov. 1:29, 36; I Pie. 1:18–19; Apoc. 5:6–10; 13:8), essendo l'agnello un animale usato in diversi sacrifici. Più specificamente, egli è descritto come il vero agnello pasquale (*pascha*, I Cor. 5:6–8), come offerta per il peccato (*peri hamartias*, Rom. 8:3; *cfr.* LXX Lev. 5:6–7, 11; 9:2–3; Sal. 40:6, *ecc.*), e in Ebrei 10: 9–10 come l'adempimento dei sacrifici del patto di Esodo 24, la giovenca rossa di Numeri 19, e l'offerta per il Giorno dell'espiazione. Il NT identifica costantemente il nostro Signore con il Servo sofferente di Isaia 52—53, che è un'offerta per la colpa (53:10), e con il Messia (Cristo) di Daniele 9, il quale deve compiere l'espiazione per l'iniquità (v. 24). Il NT usa i termini "propiziare" e "riscattare" in riferimento a Cristo (*cfr.* *propiziazione e *Redentore) in senso sacrificale, e l'idea di essere purificati mediante il suo sangue è di carattere sacrificale (*redenzione, **III**. *b*, *santificazione).

L'elaborazione più completa della dottrina si trova nell'Epistola agli Ebrei. Lo scrittore evidenzia l'importanza, nel suo sacrificio, della sua morte (2:9, 14; 9:15–17, 22, 25–28; 13:12, 20), e della finalità del sacrificio stesso (1.3; 7:27; 9:12, 25–28; 10:10, 12–14, 18); altre affermazioni fatte in Ebrei hanno condotto, al contrario, alcuni anglicani che sostengono una posizione sacramentalista (*p.e.* S.C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924) e il presbiteriano W. Milligan (*The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1892) a pensare che nel sacrificio di Cristo la morte non sia l'elemento principale, e che il suo sacrificio continui per sempre. È vero che l'epistola colloca il santuario e il sacerdozio di Cristo nel cielo (8:1–5; 9:11–24) ma certamente non colloca in cielo il suo sacrificio. L'epistola afferma che egli "offrì" nel cielo, ma bisogna dire che "offrire" è un verbo usato ugualmente sia per il donatore che porta e uccide un animale per il sacrificio fuori dal santuario sia per il sacerdote che lo presenta, tanto sull'altare quanto all'interno del tempio. Il riferimento in 9: 7, 21–26 è allo spargimento, "offerta" del sangue compiuto dal Sommo sacerdote nel luogo santissimo nel Giorno dell'espiazione, un tipo dell'azione compiuta da Cristo. Tutto quello che nel sacrificio era costoso per il donatore e per la vittima,

ebbe luogo alla croce: rimaneva soltanto il compito sacerdotale, l'offerta a Dio da parte di un mediatore accettabile, e Cristo fece questo entrando nella presenza del Padre con l'ascensione. Da allora il suo sangue asperso figura là (12:24). Non è inteso nel testo alcuna presentazione *letterale* di sé o del suo sangue quando è asceso al Padre: fu sufficiente che egli si presentasse come sacerdote del sacrificio immolato una volta per sempre alla croce, perché fosse accolto immediatamente e si sedette nella gloria. La sua eterna e celeste intercessione sacerdotale (7:24–25; *cfr.* Sal. 99:6; Gioe. 2:17) non è un'ulteriore attività, ma fa parte del suo "comparire ora alla presenza di Dio per noi" (9:24). Sulla base dell'opera compiuta alla croce, e con la sua sofferenza passata, il suo semplice comparire al posto nostro alla presenza di Dio costituisce un'intercessione costante e una propiziazione perenne per i nostri peccati (2:10; 17–18; notare il tempo presente del verbo greco). Si veda anche *sacerdoti e leviti.

Non bisogna pensare al sacrificio di Cristo in termini semplicemente materiali. Sia il sacrificio di Cristo sia i sacrifici spirituali trascendono i tipi veterotestamentari, e nessuno dei due è rituale. L'affermazione di Owen ed altri, secondo cui il sacrificio di Cristo fu un sacrificio materiale, era diretta contro la posizione sociniana secondo la quale la morte di Cristo non porta a compimento ciò che i sacrifici veterotestamentari si prefiggevano ma non potevano realizzare. Tale veduta negava che la morte di Cristo fosse propiziatoria. Secondo il NT, a parte l'immolazione, ogni altra cosa nel suo sacrificio è da considerare nella dimensione spirituale. Al posto del corpo di un animale abbiamo il corpo del Figlio di Dio (Ebr. 10:5). Al posto dell'essere senza macchia, abbiamo l'essere senza peccato (Ebr. 9:14; I Pie. 1:19). Al posto di odore soave, abbiamo vera accettazione (Ef. 5:2). Al posto dell'aspersione dei nostri corpi con il sangue, abbiamo il perdono (Ebr. 9:13–14; 19–22). Al posto dell'espiazione simbolica, abbiamo un'espiazione concreta (Ebr. 10:1–10).

d) Il sacrificio e la Cena del Signore

Il sacrificio e la Cena del Signore sono indissolubilmente collegati (certamente non nel modo in cui lo immaginano i cattolici romani, coloro che rifiutano di prestare giuramento e il movimento anglicano dei *tractarians*, che cercano di fare dell'eucarestia un atto di oblazione), ma come complementari l'uno dell'altro. Attribuire ai verbi "fare" e "memoria" (Luca 22:19 e I Cor. 11:24–25) il senso tecnico di sacrificare significa aver già accettato il "sacrificio eucaristico" su basi non scritturali. Lo stesso è vero del tentativo di escludere un significato futuro dai participi "dato" e "versato" (Matt. 26:28; Mar. 14:24; Luca 22:19–20). Inoltre, è impossibile mettere in correlazione il "sacrificio eucaristico" con il sacrificio *eterno* di Cristo in cielo mentre si nega il valore eterno di quest'ultimo. Comprendere però la Cena del Signore come un *pasto* in comune sulla base del sacrificio di Cristo è cosa richiesta dall'argomentazione di I Corinzi 10:14–22 che l'accosta ai pasti sacrificali dei giudei e dei gentili, e anche dall'accenno fatto da Gesù a Esodo 24:8 in Matteo 26:28 (*cfr.* Mar. 14:24) e dall'interpretazione tradizionale di Ebrei 13:10. Il valore spirituale attribuito al sacrifico di Cristo esige che anche il linguaggio della comunione, con il suo sacrificio, venga inteso in senso spirituale, senza però privarlo del suo significato. Il significato del pasto sacrificale non era tanto l'appropriazione dell'espiazione quanto la comunione con Dio che esso effettuò, comunione rappresentata da una festa in cui si mangiava la vittima sacrificale. Il punto centrale della controversia con il sacramentalismo è se nel godere questa comunione con Dio siamo veramente partecipi di Cristo, del suo corpo e del suo sangue. Giovanni 6 insegna che quelli che *credono* in Cristo, quando vedono e ascoltano le sue parole, si cibano di lui, del suo corpo e del suo sangue, mediante lo Spirito; pertanto non sembra esserci alcun motivo per dubitare che ciò che avveniva tramite le sue parole avviene anche mediante i simboli del pane e del vino, simboli che egli istituì e a cui diede ugualmente un senso spirituale.

Bibliografia. I commentari sulla lettera agli Ebrei: B.B: Warfield, *The Person and Work of Christ*, 1950, pp. 391–426; N. Dimock, *The Doctrine of the Death of Christ*, 1903; A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice and Atonement*, 1890; G.Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (a cura di J.G. Vos), 1956; T.S.L. Vogan, *The True Doctrine of the Eucharist*, 1871; H.G. Link e P. Ch. Böttger, *DCBNT* pp. 1612–1624; F.M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers*, 19, **in it.** *GLNT*, 4:625–658, 13:343ss.; *DCBNT*, 1612–1617; *DIB*, pp. 1249–1250; *DPL*, 1376–1379; *VB*, pp. 430–438; T. Hewitt, *L'epistola agli Ebrei*, GBU, Roma, 1986; M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia, 1988; J. Stott, *La croce di Cristo*, GBU, Roma, 2001; R. Girard, *Il capro espiatorio*, Milano, 2002; A. Vanhoye, *Dio ha tanto amato il mondo: lectio divina sul "sacrificio" di Cristo*, Milano, 2007; G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione: la concezione paolina*, Cinisello Balsamo, 2007. (R.T. Beckwith)

SADDUCEI

In merito ai diversi problemi della ricostruzione della natura dei gruppi giudaici del I secolo si veda anche *farisei. Non esiste materiale scritto proveniente dai sadducei. Le nostre sole fonti d'informazione sono il NT, Giuseppe Flavio (*Bell.* 2.119, 164–166; *Ant.* 13.171–173, 293–298; 18.11, 16–17; 20.199; *Vit.* 10–11) e gli sporadici testi rabbinici di vario valore. Le fonti, in maggiore o minor misura, mostrano un atteggiamento ostile verso la setta in questione. Perciò è impossibile derivare una rappresentazione equilibrata di questo gruppo. Il loro nome si fa risalire a *ṣaddîq*, ("giusto") e al nome Saddoc (il Sommo sacerdote o un altro personaggio). Sono stati considerati un gruppo religioso (di conservatori sacerdotali), l'aristocrazia giudaica (anche in questo caso in presunto collegamento con il sacerdozio), e un partito politico. Alcuni studiosi (e fra loro alcuni appartenenti alla tradizione rabbinica recente) li hanno identificati con un gruppo ugualmente poco conosciuto (i boetusiani), che sembra si differenziasse dai farisei principalmente per il *calendario.

In realtà, nessuna delle nostre fonti collega i sadducei con il sacerdozio: si afferma solo che alcuni sacerdoti erano anche sadducei. I Maccabei 2:1 non fa derivare il sacerdozio asmoneo da Saddoc (come ci si potrebbe aspettare sulla base della comprensione tradizionale delle origini dei sadducei), ma da un certo Ieoiarib. Quando la polemica prescinde dal materiale rabbinico, la nostra conoscenza si limita al fatto che i farisei e i sadducei avevano modi diversi di comprendere alcune leggi, particolarmente quelle relative alla purezza, e alla vita ultraterrena. Come entità essi appaiono per la prima volta nel racconto di Giuseppe Flavio su Giovanni Ircano (*Ant.* 13.293–299), in qualità di gruppo politico subordinato ai farisei, finché il sadduceo Jonathan non persuase Giovanni a sostenere la loro causa, mossa che Giuseppe Flavio considera estremamente impopolare. A parte Anano, il Sommo sacerdote che è casualmente identificato come sadduceo (*Ant.* 20.199), i sadducei figurano molto poco in Giuseppe Flavio. Perciò siamo lasciati piuttosto nell'incertezza sulle origini, stato sociale e ragione d'essere.

Nella descrizione delle tre filosofie, Giuseppe Flavio contrappone i sadducei ai farisei e agli esseni in quanto: negano l'azione divina nel mondo, sostengono la libertà umana, e credono che l'anima perisca con il corpo. Egli nota anche che sono sostenuti dai ricchi e accettano solamente le leggi scritte in contrasto con le tradizioni farisaiche.

L'unica conclusione sulla quale tutte le fonti concordano è che i sadducei rifiutavano di credere nella vita oltre la morte, nella risurrezione e nel giudizio. Tuttavia, anche qui si deve essere cauti. Giuseppe Flavio non vede incongruenza nel popolo che segue i farisei e poi i sadducei (Giovanni Ircano, *Ant.* 293–299, e se stesso. *Vita* 2), il che fa pensare che egli non considerava centrali tali credenze.

Nei Vangeli i sadducei appaiono solo una volta in Marco e in Luca (Mar. 12:18; Luca 20:27; *cfr.* Matt. 22:23), con la domanda sulla risurrezione. Matteo li cita in due altri episodi in 3:7 e 16: 1–12, semplicemente come parte del contesto religioso giudaico.

In Atti le loro preoccupazioni di nuovo riguardano principalmente la questione della risurrezione (4:2; 23:6–8). Si dice che erano il partito del Sommo sacerdote (5:17), e sappiamo pure che erano rappresentati nel *Sinedrio (23:6).

Bibliografia. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, 1972; J. LeMoyne, *Les Sadduceens*, 1972; G.G. Porton, "Diversity in Postbiblical Judaism", in R.A. Kraft e G.W.E. Nickelsburg, a cura di, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, 1986, pp. 57–80; S.J.D. Cohen, "The Political and Social History of the Jews in Greco–Roman Antiquity: The State of the Question" in R.A. Kraft e G.W.E. Nockelsburg, a cura di, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, 1988; G, Baumbach, "The Sadducees in Josephus" in L.H. Feldman e G. Hata, a cura di, *Josephus, the Bible, and History*, 1989, pp. 173–195; J.C. VanderKam, "The People of the Dead Sea Scrolls: Essens or Sadducees?" *Bible Review* 7, 1991, pp. 42–47; L.L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2, 1992, pp. 463ss.; S. Mason, *Josephus and the New Testament*, 1992, tr. it. Torino, 2001, **in it.** *ER* 6, pp. 622–623; G. Stemberger, *Farisei Sadducei Esseni,* Brescia, Paideia, 1993; A. J. Saldarini, *Farisei, scribi e Sadducei nella società palestinese: ricerca sociologia,* Paideia, Brescia, 2003; G. Rinaldi, *Cristianesimi nell'antichità*, GBU, Chieti, 2008. (D.R. de Lacey)

*Farisei; *Giudaismo

SADOC

(Ebr. *ṣāḏôq*, "giusto"?) **1**. Figlio di Aitub, che secondo I Cronache 5:30–34 era discendente di Eleazar, terzo figlio di Aronne. Era sacerdote alla corte di Davide insieme ad Abiatar (II Sam. 8:17) ed era responsabile dell'arca (15:24–25); partecipò all'unzione di Salomone come successore di Davide quando Abiatar invece diede il suo sostegno ad Adonia (I Re 1:7–40). Sadoc e i suoi discendenti svolsero il compito di Sommi sacerdo-

ti nel tempio di Salomone fino alla sua distruzione nel 587 a.C. Il profeta Ezechiele, nella descrizione del nuovo ordine, limitò alla famiglia di Sadoc i privilegi sacerdotali perché soltanto loro erano immuni dall'apostasia del tempo della monarchia (Ez. 44:15–31). Nel Secondo tempio i sadociti conservarono l'incarico di Sommo sacerdote fino al 171 a.C. quando questo fu trasferito a Menelao da Antioco IV; anche dopo questa data presiedevano nel tempio giudaico a Leontopoli in Egitto fino alla sua chiusura per mano di Vespasiano poco dopo il 70 d.C. La comunità di Qumran rimase fedele al sacerdozio sadocita, aspettando i tempi in cui esso sarebbe stato ricostituito. **2**. Discendente di Sadoc, nonno di Chilchia (I Cro. 5: 38; 9:11, Nee. 11:11).

3. Suocero del re Uzzia e nonno di Iotam (II Re 15:33; II Cro. 27:1). **4**., **5**. Due tra i costruttori delle mura ai tempi di Neemia; uno potrebbe essere lo stesso Sadoc che firmò il patto (Nee. 10:1), e "lo scriba Sadoc"(13:13).

Bibliografia. H.H. Rowley, "Zadok and Nehushtan", *JBL* 58, 1939, pp. 113ss.; *idem*., "Melchizedek and Zadok" in *Festschrift für A. Bertholet* (a cura di W. Baumgartner), 1959, pp. 46 ss.; R. De Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 372–405, tr. it. Genova, 1964; J.R. Bartlett, "Zadok and his successors at Jerusalem", *JTS* n.s.19, 1968, pp. 1–18.
(F.F. Bruce)

SAFAN

1. Figlio di Asalia che fu segretario di stato di Giosia. Chilchia gli riferì che nel tempio era stato ritrovato il libro della legge (II Re 22:3; II Cro. 34:8–24). Egli lesse il testo a Giosia, che lo inviò dalla profetessa Culda. Safan era padre di almeno tre figli: *i*) Aicam che assisteva il profeta Geremia (II Re 22:12; II Cro 34:20; Ger. 26:24); *ii*) Elasa, il quale insieme a un altro uomo fu incaricato da Geremia di portare una lettera agli esuli che si trovavano a Babilonia (Ger. 29:3); *iii*) Ghemaria, colui che tentò di impedire a Ieoiachim di bruciare il rotolo contenente le profezie di Geremia (Ger. 36:10–12, 25). I nipoti di Safan furono Micaia (Ger. 36:11, 13) e Ghedalia, quest'ultimo governatore di Giuda dopo le invasioni babilonesi nel periodo dal 589 al 587 a.C., che aiutò Geremia (Ger. 39:14). **2**. Padre di Iaazania; il profeta Ezechiele ebbe una visione nella quale lo vide sacrificare agli idoli (Ez. 8:11). Anche se il nome deve essere collegato all'ebr. *šāpan*, "tasso di roccia", non ci sono prove che la scelta del nome abbia a che fare con l'adorazione di un totem (secondo quanto affermato da B. Gray in *Hebrew Proper Names*, 1896, p. 103). (D.J. Wiseman)

SAFFIRA

(Gr. *Sappheira*, traslitterazione dell'aram. *šappîrâ*, fem. sing., "bella"). Citata in Atti 5:1–10, è la moglie di *Anania, membro della prima chiesa di Gerusalemme. Il nome, in greco e in aramaico, fu scoperto in un'incisione su un ossario a Gerusalemme nel 1923, ma la teoria di J. Klausner (*From Jesus to Paul*, 1944, pp. 289–290) secondo la quale questa iscrizione intendeva la Saffira di Atti, esige altre conferme. (F.F. Bruce)

SAFIR

Città della pianura filistea contro la quale profetizzò Michea (Mich. 1:11). Non se ne conosce l'esatta ubicazione, ma potrebbe trattarsi di uno dei tre insediamenti dello uadi es–Suffar nei pressi di Asdod. L'identificazione di Safir con Samir (Gios. 15:48; Giu. 10:1–2) ha poco sostegno. (R.J. Way)

SAFNAT–PANEAC

Nome egiziano conferito dal faraone a Giuseppe quando ricevette il suo incarico (Gen. 41:45). Il tentativo di scoprire l'originale egiz. di questo nome ha suscitato ipotesi molto divergenti. Il suggerimento di Steindorff : *Ḏ(d)–p'–nṯ(r)–fiw.f–'nḫ* è buono dal punto di vista fonetico ma non appropriato sia per il significato sia per la data: esso è attestato in un periodo più recente. Quasi tutti gli altri suggerimenti risultano inadatti o perché la fonetica non corrisponde oppure perché mancano validi paralleli egiz. Però la forma consonantica ebr. *ṣ–p–n–t p–ʿ–n–ḥ* potrebbe, con un leggero cambiamento (per eufonia in ebr.) in *ṣ–t–n–p p–ʿ–n–ḥ*, rappresentare (*yôsēp̄*), *ḏd–n.f 'Ip–ʿ–nḫ* (Giuseppe), chiamato *'Ip'ankh; ḏd–n.f*, ciò corrisponderebbe alla ben nota costruzione che introduce un secondo nome, essendo il nome stesso *'Ip'ankh*, un nome comune nel Medio Regno e nel periodo degli Hyksos, ovvero nel periodo patriarcale e quello di Giuseppe stesso. (K.A. Kitchen).

SAFON

Cittadina citata in Giosuè 13:27 e in Giudici 12: 1, che si colloca nel territorio di Gad nella valle del Giordano. *TJ* l'identifica con Amathus menzionata da Giuseppe Flavio, situata a Tell 'Ammata; ma questo sembra improbabile. Altre località suggerite per Safon sono Tell es–Sa'idiyeh e Tell el–Qos. (D.F. Payne)

SAIR

II Re 8:21 informa che il re Ioram passò a Sair per sopprimere una ribellione degli edomiti, per cui, con ogni probabilità si tratta di una località sul confine di Edom. Alcuni MSS della LXX qui riportano Z(e)ior; in tale caso Sair potrebbe essere identificata con *Sior, elencata in Giosuè 15:54 e situata nella regione montuosa di Giuda. (R.A.H. Gunner)

SALAMINA

Città sulla costa orientale della pianura centrale di *Cipro, da non confondere con la famosa isola presso la costa dell'Attica. Rivale di Pafo, la capitale romana dell'isola, alla fine la rimpiazzò. Il porto che fece di Salamina un grande centro commerciale ora è totalmente insabbiato. Nel I sec. d.C. la comunità giudaica del luogo era abbastanza vasta da possedere più di una sinagoga (Atti 13:5). Distrutta da terremoti, la città fu ricostruita nel IV secolo d.C. con il nome di Costanza. I resti della città si trovano a 5 km. da Famagosta. (K.L. McKay)

SALARIO

Parola che si riferisce essenzialmente alla rimunerazione per i servizi prestati. La frequenza del termine nella Bibbia è alquanto indefinita, a causa del fatto che i termini ebr. e gr. sono talvolta resi con "ricompensa" o "affitto".

Nella società veterotestamentaria il lavoratore salariato non era comune. L'intera famiglia, comprensiva di schiavi e congiunti, si occupava della proprietà agricola; spesso, i salari venivano corrisposti in natura, come nel caso di Giacobbe, che aveva lavorato al servizio di Labano. Un levita, invece, riceveva denaro oltre al vitto e all'alloggio per il servizio svolto come sacerdote di famiglia (Giu. 17:10). Quando Saul consultò Samuele, il veggente, inizialmente pensò di pagargli il compenso in natura, ma in seguito decise di dargli della moneta (I Sam. 9:7–8).

Nelle comunità primitive il datore di lavoro aveva un grande potere nel fissare il salario; Giacobbe, infatti, si lamentò che Labano gli aveva cambiato il salario ben sette volte (Gen. 31:41). Tuttavia, l'AT conteneva una precisa legislazione a tutela del lavoratore dipendente. Il padrone senza scrupoli non doveva approfittare della posizione di inferiorità dei dipendenti per trarre vantaggi economici. Essi dovevano ricevere il giusto salario: bisognava pagarli subito e giorno per giorno (Deut. 24:14–15).

Nel NT troviamo lavoratori salariati sia nella realtà quotidiana (Mar. 1:20) sia nelle parabole (Matt. 20:1–2; Luca 15:17, 19; Giov. 10:13, *ecc.*). Il principio che ne disciplinava i termini era stabilito dal proverbio "l'operaio è degno del suo salario" (Luca 10:7). Paolo se ne serve per esporre la verità essenziale che si trova nel cuore del Vangelo. "Ora a chi opera", dice l'apostolo, "il salario (gr. *misthos*) non è messo in conto come grazia, ma come debito" (Rom. 4:4); l'apostolo prosegue, affermando che gli uomini sono salvati non lavorando come se si dovesse ottenere un compenso celeste, ma ponendo fede in "colui che giustifica l'empio" (Rom. 4:5). Viceversa, quelli che periscono riceveranno una ben triste mercede poiché "il salario del peccato è la morte" (Rom. 6:23; *cfr.* II Pie. 2:13, 15). Vi è un senso in cui i predicatori del vangelo ricevono il proprio salario da quelli che beneficiano del loro ministero (la parola *misthos* è usata in Luca 10:7; II Cor. 11:8; I Tim. 5:18 in questo senso). Il nostro Signore stesso affermò il principio secondo il quale "coloro che annunziano il vangelo vivano del Vangelo (I Cor. 9:14; *cfr.* D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971, pp. 3–80). Il concetto, tuttavia, non deve essere equivocato e infatti, sia nell'AT sia nel NT, quelli che insegnano per amore del denaro sono biasimati (Mich. 3:11; Tito 1:7; I Pie. 5:2). Molti sono i brani in cui si accenna a Dio che dà il salario o la ricompensa, per la giustizia dimostrata (*p.e.* Luca 6:23, 35; I Cor. 3:14; 2 Giov. 8). La metafora è singolare, ma la Scrittura afferma molto chiaramente che non dobbiamo in alcun modo pensare di aver meritato, nel senso stretto del termine, una qualsiasi ricompensa da Dio. Si tratta semplicemente di atti di grazia di un Dio misericordioso, che si compiace di concedere generosamente al suo popolo perché goda di questa grazia. Siamo messi a conoscenza di queste ricompense gratuite perché possiamo essere fortificati nel perseverare nelle vie della giustizia. (D.B. Knox)

*Arti e mestieri; *Lavoro; *Ricompensa

SALCA

Località all'estremo lato orientale di Basan (Deut. 3:10; Gios. 12:5; 13:11). Sebbene Basan toccò in sorte a Manasse, l'area occupata da Gad includeva Salca (I Cro. 5:11). Probabilmente era situata all'interno della zona conquistata da Davide, ma dopo l'epoca di Salomone si trovava fuori del territorio israelita. Presumibilmente, la località oggi è l'odierna Salkhad (la *ṣlḥd* nabatea) su uno sperone dell'Hauran, sebbene questa identificazione non sia accettata all'unanimità. Si veda *LOB*, p. 383. (T.C. Mitchell)

SALE

Mentre i fenici ottenevano quantità di sale dal Mediterraneo mediante l'evaporazione in saline, gli ebrei avevano accesso a un approvvigionamento illimitato sulle spiagge del Mar Morto (Sof. 2: 9) e sulla collina del Sale (Gebel Usdum), un'altura che si estendeva per 4000 ettari nell'angolo sud—ovest del Mar Morto. Quest'area era tradizionalmente legata al destino della moglie di Lot (Gen. 19:26).

Questo sale era del tipo ricavato della roccia o fossile e, a causa delle impurità e dell'essere sottoposto a cambiamenti chimici, aveva uno strato esteriore generalmente carente di sapore. Il riferimento contenuto in Matteo 5:13 è proprio a quest'ultimo, il quale per lo più era scartato poiché privo di valore. Il sale era apprezzato per le sue qualità di conservazione e di aggiungere sapore al cibo (Matt. 5:13; Mar. 9:50; Col. 4:6). Spesso era usato tra le popolazioni orientali per ratificare accordi, al punto che diventò simbolo di fedeltà e di perseveranza. Nelle offerte levitiche di farina (Lev. 2:13) il sale era adoperato come conservante per esemplificare la natura eterna del "patto con il sale" esistente tra Dio e Israele (Num. 18: 19; II Cro. 13:5).

L'effetto esercitato dal sale sulla vegetazione era quello di renderla improduttiva (Deut. 29:23). Perciò i "luoghi aridi nel deserto" (Ger. 17:6) erano sinonimi di terra salata (Giob. 39:6). Abimelec seguì un'antica usanza spargendo sale sulle rovine di Sichem (Giu. 9:45) per simboleggiare la desolazione perpetua. Eliseo adoperò il sale per addolcire le acque amare della sorgente di Gerico (II Re 2:19–22). I neonati erano normalmente strofinati con il sale prima di essere fasciati (Ez. 16:4). Durante il regno di Antioco Epifane, la Siria impose una tassa sul sale, pagata poi a Roma.

Bibliografia. E.P. Deatrick e F.C. Fensham, *BA* 25, 1962, pp. 41–49; L.G. Hevv, *ISBE* 4, pp. 286–287, **in it.** *DIB*, pp. 1252–1253; P. Lazslo, *Storia del sale: miti, cammini, saperi*, Roma, 2004. (R.K. Harrison)

*Cibo

SALE (CITTÀ)

(Ebr. *'ir hammelaḥ*). In Giosuè 15:61–62, uno dei punti di frontiera del territorio appartenente alla tribù di Giuda, situato "nel deserto", a sud di Middin, Secacà e Nibsan (ora identificabile, grazie agli scavi, con gli insediamenti della II Età del Ferro a Khirbet abu Tabaq, Khirbet es–Samrah e Khirbet el–Maqari), e a nord di En–Ghedi. La sua identificazione con Khirbet Qumran, che M. Noth suggerì per primo (*Josua*, 1938, p. 72; *ZDPV* 71, 1955, pp. 111–112), è stata confermata dalla scoperta di una fortezza risalente alla II Età del Ferro sotto l'insediamento della comunità di Qumran (*cfr.* F.M. Cross Jr., J.T. Milik, *BASOR* 142, 1956, pp. 5ss. Rde Vaux, *Archeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973, pp. 91ss.) (F.F. Bruce)

SALE (VALLE)

Le incrostazioni saline sono comuni nelle zone della steppa e del deserto. Alcune sono di origine climatica; in altri casi, il clima ha preservato la salinità geologica nelle rocce. Non è possibile identificare una particolare ubicazione topografica sulla base dei riferimenti biblici. Davide e il suo vice Abisai, nella valle del Sale conobbero vittorie memorabili sugli edomiti (II Sam. 8:13; I Cro. 18:12). In seguito Amasia riportò una vittoria simile (II Re 14:7; II Cro. 25:11). Tradizionalmente, il luogo è stato identificato con la piana a sud–sud–ovest del Mar Morto, di fronte all'oasi del delta dello Zered, dove una pianura che si estende per 10–13 km. è dominata dalla catena collinare salina dello Gebel Usdum, lunga 8 km. e alta 200 m. Questa pianura passa impercettibilmente nella Sebkha verso sud–est, una pianura salina acquitrinosa, molle, impraticabile, dove un esercito poteva ben essere avviato allo scompiglio. Ma il luogo potrebbe essere ugualmente uadi el–Milḥ (sale), a est di Beer–Sceba, sovrastato anche da una collina rocciosa, Milḥ. L'elemento suggerito dal riferimento più dettagliato di II Cronache 25:11 è che la pianura era dominata da una collina rocciosa, in qualche luogo non ben identificato tra Giuda e Edom, presumibilmente nell'Araba. (J.M. Houston)

SALEM

1. La località dove regnava Melchisedec (Gen. 14: 18; Ebr.7: 1, 8) vicino alla valle di Sciave (Gen. 14: 17; descritta come "la valle dei re"). È menzionata in un parallelismo con Sion (Sal. 76:2). Seguendo Giuseppe Flavio (*Ant.* 1:180), viene identificata con l'antico sito di *Gerusalemme, la città di Salem, l'*Urusalem*, *uru salimmu* delle iscrizioni cuneiformi ed egiziane. Questo si accorderebbe con il probabile itinerario di Abramo nel ritorno da Damasco a Ebron, durante il quale incontrò Melchisedec. Chi suppone un itinerario che seguiva la valle del Giordano cerca un'ubicazione più a est, come per esempio Salim. I samaritani collegano Salem, una città di Sichem (Gen. 33: 18), situata a est di Nablus (ma questo può dipen-

dere dalla loro antica rivalità con Giuda) dove è nota una "valle dei re" fino ai tempi dei maccabei (Gdt. 4:4). In Geremia 41:5 la LXX (B) porta Salem per Scilo.

Il vocabolo *šālēm* (gr. *Salem*) significa "sicuro, in pace". Il nome Gerusalemme è stato interpretato come "fondata su Salem" racchiudendo in sé un appellativo divino, Salem appunto. Per la comparsa di questa forma nominale in tempi remoti, *cfr.* *šillēm* (Gen. 46:24; Num. 26:49). (D.J. Wiseman)

2. Nome ebr. che indica una località situata vicino a Sichem, nella quale si recò Giacobbe (Gen. 33:18); si è preferito renderlo nel senso avverbiale "sano e salvo", derivato dal verbo *šālēm*, "essere completo, sano". Il termine ebr. *šālēm*, di forma identica, ricorre come nome di luogo associato a Melchisedec. (T.C. Mitchell)

SALIM

Località ben nota (gr. *Saleim*) vicino a Enon sul fiume Giordano dove Giovanni battezzava (Giov. 3:23). Delle tante identificazioni proposte, la più verosimile è la Salim (Salumias) o Tell Abu Sus situata circa 12 km. a sud di Beisan (*Bet-Sean, Scitopoli). Le rovine di Tell er-Ridġa o Tell Šēḫ Salīm, com'è anche chiamata a causa del santuario locale, si trovano vicino a diverse sorgenti che possono aver portato il nome di Enon (arabo *ʿain*, "sorgente"). Questo luogo sarebbe sotto il controllo di Scitopoli. Salim è menzionata da Eusebio, e segnata sulla mappa di Medaba risalente al VI sec. d.C. La Salim a est di Nablus, con la quale i samaritani identificano la Salem di Genesi 14:18, è situata nel cuore della Samaria. Il paese di Salim è una regione collinare di Efraim, probabilmente tra Aialon e Rama (I Sam. 9:4). *Cfr.* W.F. Albright, *The Archeology of Palestine*, 1960, p. 247; *idem*, in W.D. Davies e D. Daube, a cura di, *The Background of the New Testament and its Eschatology* 1956, p. 159. (D.J. Wiseman)

SALISA

Il distretto raggiunto da Saul dopo che passò attraverso le colline di Efraim e prima di raggiungere la terra di Saalim, o *Salim, mentre inseguiva le asine smarrite del padre (I Sam. 9:4). Pare che la località avesse la propria divinità o santuario, Baal-Salisa (II Re 4:42). Dal momento che non si conosce l'ubicazione dei luoghi citati e legati a Salisa, non è nota neanche la localizzazione di quest'ultima. Conder propose le rovine di Khirbet Kefr Tilt, situate 30 km. a nord-est di Giaffa. (D.J. Wiseman)

SALLUM

(Ebr. *šallûm*, *šallum*). **1.** Ierameelita disceso da un antenato che sposò una schiava egiziana (I Cro. 2:40-41; *cfr.* v. 34-35). **2.** Discendente di Core al servizio di Davide come capo dei portinai alla Porta del re, nel santuario (I Cro. 9:17-19; Esdr. 2:42; Nee. 7:45). Forse una forma abbreviata di Meselemia (I Cro. 26:1; 9:21) e di Selemia (26:14). **3.** Figlio di Iabes e XVI re del regno del nord di Israele (745 a.C. *ca.*). Assassinando Zaccaria, figlio di Geoboamo II, pose fine alla dinastia di *Ieu (II Re 15:10), adempiendo così la profezia (10:30; *cfr.* 15:12). A sua volta fu ucciso in Samaria da *Menaem dopo aver regnato appena 1 mese (15:13-15). **4.** Il marito di Culda la profetessa, "custode del vestiario" (II Re 22:14; II Cro. 34:22). **5.** Figlio di *Giosia (I Cro. 3:15; Ger. 22: 11) e XVIII re di Giuda (609 a.C. *ca.*) il cui nome regale fu *Ioacaz. Fu destituito dopo un regno di soli 3 mesi (II Re 23:31). **6.** Discendente della casa di Aaronne, predecessore di *Esdra (Esdr. 7:2; *cfr.* I Cro. 6:12-13). Forse si tratta di una forma abbreviata di Mesullam (I Cro. 9:11; Nee. 11:11; 12: 13). Le diverse forme di questo nome si basano sulla stessa radice usata per diversi modelli nominali. (D.W. Baker)

SALMAN

La persona che saccheggiò Bet-Arbel (Os. 10:14). Questo evento era abbastanza noto da poter essere utilizzato come rimprovero per Israele. In genere si suppone che questo nome possa essere riferito a *Salmanssar V, re di Assiria, che assediò Samaria nel 725-723 a.C. In questo caso, Arbel potrebbe essere Arbela, situata nella Galilea occidentale (I Mac. 9:2). A tale conclusione si oppone il fatto che il nome Salmanassar altrove è scritto in modo completo, e che la Galilea cadde sotto Tiglat-pileser III nel 734-732 a.C. Quindi Salman può riferirsi a Salamanu, re di Moab, menzionato negli annali di Tiglat-Pileser. L'identificazione della persona nominata da Osea resta dunque incerta. (D.J. Wiseman)

SALMANASSAR

(Ebr. *šalman'eser*, gr. ***Salmennasar***, assiro ***Šulmanu-ašaridu***, "il dio Sulman è capo"). L'ebr. può essere letto *šlmn'rs* (*JSS* 21, 1976, p. 8). Salmanassar era il nome di diversi sovrani assiri. Il re di *Assiria che sottomise Osea di Israele (II Re 17:3) era Salmanassar V (727-722 a.C.), figlio di Tiglat-Pileser III. Nel VII anno del suo regno, Salmanassar inizio tre anni di assedio a Sa-

maria, la capitale israelita, a causa del mancato pagamento del tributo da parte del re Osea. Non ci sono pervenuti gli annali di questo re, ma l'elenco degli eponimi riporta l'evento, e la Cronaca babilonese afferma che Salmanassar "spezzò (la resistenza di) la città di Samara". È probabile che il "re di Assiria" nelle mani del quale cadde la città (II Re 17:6), fosse lo stesso Salmanassar, sebbene la conquista finale sia attribuita al suo successore Sargon II nel 722/1 a.C. Forse Sargon usurpò il trono durante l'assedio e proseguì la campagna (*DOTT*, pp. 58–63).

Salmanassar III, re di Assiria nel periodo 859–824 a.C., razziò frequentemente il territorio a ovest; nei suoi annali, si trova il resoconto del primo contatto con gli israeliti. Nell'853 a.C., combattè a Qarqar contro una coalizione di re siriani condotti da Irkhuleni di Camat e da Adadezer di Damasco. Tra i suoi alleati, c'era "Acab l'israelita", il quale, secondo gli assiri, diede un contributo consistente in 2.000 carri e 10.000 uomini. L'avanzata assira fu temporanea e Salmanassar non tornò per tre anni (I Re 16:29; 20:20; 22:1).

Nel suo resoconto delle operazioni contro la Siria nell'841 a.C., Salmanassar III rivendicò la sconfitta di Azael di Damasco (si veda I Re 19: 15). Però non conquistò la città e si spostò nel Libano passando per l'Hauran, dove ricevette un tributo da "Ieu, figlio di Omri", fatto questo non citato nell'AT, ma raffigurato sull'obelisco nero di Nimrud (*Cala).

Bibliografia. *CAH*, 3 ed., 3, 1978. (D.J. Wiseman)

SALMI, LIBRO

I. L'importanza del Salterio

Sarebbe difficile esagerare il valore del libro dei Salmi sia per gli ebrei sia per i gentili. Qui si rispecchiano gli ideali della pietà religiosa e della comunione con Dio, del dolore per il peccato e della ricerca della perfezione, del camminare nelle tenebre senza timore, illuminati dal chiarore della fede; dell'ubbidienza alla legge di Dio e della gioia che si trova nell'adorarlo, della comunione con gli amici di Dio, della riverenza nei confronti della Parola di Dio; dell'umiltà sotto la verga della correzione, della fiducia quando il male trionfa e i malvagi prosperano, della pace in mezzo della tempesta.

I poeti ebrei furono ispirati a servirsi di queste intuizioni e di queste esperienze spirituali e a farne i temi dei loro canti. Ma bisogna ricordarsi che "i Salmi sono poesie e poesie da cantare, non trattati dottrinali, e neanche sermoni" (C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1958, p. 2), il che spiega il titolo ebraico dei Salmi, *t^e^hillîm*, "canti di lode". Va ricordato anche che i salmi davano espressione non soltanto alle esperienze religiose personali dei salmisti, ma anche alla fede d'Israele della quale i salmisti erano gli eredi. I Salmi dunque appartengono a ogni credente, ebreo e gentile.

II. La formazione del Salterio

Appartiene alla tradizione la descrizione del Libro dei Salmi come "L'innario del secondo tempio", e indubbiamente lo era. Tuttavia, questo titolo è fuorviante se con ciò si vuole dire che tutti i salmi furono scritti nel periodo dell'esilio e in quello post–esilico. È importante osservare che nell'AT questo tipo di letteratura non è relegata unicamente al Salterio, ma si trova in molte epoche diverse della storia ebraica. Nasce tra gli ebrei nel periodo dell'esodo (Es. 15), e un altro esempio proviene da un tempo successivo, per quanto relativamente vicino: la conquista di Canaan a opera di Giosuè (Giu. 5). Il Salmo di Anna (I Sam. 2:1–10) si colloca alla fine del periodo dei giudici.

Anche la letteratura profetica pre–esilica contiene un genere di composizione che ricalca il salmo (*p.e.*, Os. 6:1–3; Is. 2:2–4; 38:10–20; Ger. 14: 7–9; Ab. 3:1–19, *ecc.*). Brani provenienti dal periodo post–esilico, come Esdra 9:5–15 e Neemia 9:6–39, rievocano molti salmi. Quindi è evidente che il Salterio non è un fenomeno letterario isolato. Anzi, il medesimo tipo di poesia si trova tra i babilonesi e tra gli abitanti di Ugarit, secondo quanto attestano le tavolette di Ras Shamra. Il Salterio dell'AT è una raccolta di poesie tipiche di una forma letteraria che sia gli ebrei sia altre culture, adoperavano almeno a partire dal tempo dell'esodo e fino al periodo posteriore all'esilio, il periodo del secondo tempio. E, naturalmente, se si prendono in considerazione i salmi non canonici, è chiaro che questa forma letteraria persisteva tra gli ebrei anche molto tempo dopo l'avvento dell'era cristiana.

a) Paternità

Sono attribuiti a Davide non meno di 73 salmi. Altri autori nominati nei titoli sono Asaf (50, 73–83), i figli di Core (42–49; 84–85; 87–88), Salomone (72; 127), Eman (88) ed Etan (89), entrambi ezraiti, e Mosè (90), a ciascuno dei quali è attributo un solo salmo. Spesso, la paternità davidica di molti dei salmi attribuitigli è stata messa in dubbio, soprattutto in base all'idea che Davide il salmista, secondo l'opinione popolare, non ha alcuna somiglianza con Davide il guerriero dei libri di Samuele e dei Re. Inoltre, è stata anche sol-

levata l'obiezione secondo la quale l'attribuzione *l^e^dawîd* ("di Davide") non è necessariamente una nota di paternità, ma solamente una legenda che stabilisce i salmi da usare in un cerimoniale regale per il "Davide" (il re di stirpe davidica) del tempo. Tuttavia, si sa che Davide era un musicista (I Sam. 16:14–23) e anche un poeta (II Sam. 1:17–27; 3:33–34). I tentativi di alcuni studiosi di smentire la paternità di Davide attestata in 22:1–51; 23:1–7 e di omettere le parole "come Davide" da Amos 6:5 (dove la tradizione di Davide, della sua musica e dei suoi canti è attestata 300 anni dopo la sua morte) appaiono forzati. Inoltre, non soltanto il NT accetta la paternità davidica, ma fonda delle argomentazioni sul presupposto che Davide ne fosse l'autore. Si veda anche sotto, il punto IV.

Questo innario del secondo tempio contiene materiale molto antico. Ciò non sorprende affatto se si ricorda che le tavolette di Ras Shamra mostrano che quando Israele invase Canaan il tipo di poesia rappresentata nei Salmi era già una tradizione da tempo affermata tra gli abitanti di Ugarit. Il cantico di Mosè in Esodo 15 e il cantico di Debora (Giu. 5) non erano né esempi isolati della poesia semitica, né senza precedenti. La paternità mosaica e salomonica alla quale si fa riferimento nei titoli di tre salmi fa pensare che l'antico cerimoniale del tabernacolo e del primo tempio richiedesse la musica sacra. La religione dell'epoca di Amos (5:21–23) e Isaia (30:29), dell'esilio (Sal. 137:1–9) e del periodo post–esilico e della costruzione del secondo tempio, avrebbe sempre richiesto canti solenni. Ma è stata l'importanza accordata alla figura del re nel Salterio (vedi IV sotto) a convincere maggiormente gli studiosi recenti che il periodo classico dei Salmi fu la monarchia, cioè il tempo intercorso da Davide all'esilio.

b) Struttura

Il Salterio, nella sua forma attuale, è formato da cinque libri. Questa divisione risale alla LXX, la cui traduzione ebbe inizio già nel III sec. a.C. Ciascun libro è facilmente riconoscibile perché si chiude con una dossologia. Queste dossologie sono brevi a eccezione di quella con cui si chiude il V libro, che occupa un intero salmo. Le cinque divisioni del Salterio sono: Libro I, Salmi 1—41; Libro II, Salmi 42—72; Libro III, Salmi 73—89; Libro IV, Salmi 90—106; Libro V, Salmi 107—150. Molti vedono in questa suddivisione un tentativo di imitare il Pentateuco, la divisione della Torah in cinque libri (si veda N.H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951, pp. 18–20).

Diverse caratteristiche fanno pensare che prima della compilazione finale fossero in uso raccolte separate di salmi. Ad esempio, alcuni salmi ricorrono per intero o in parte in più parti del Salterio (in particolare i Salmi 14 e 53; 40:13–17 e il Salmo 70; 57:7–11 e 60:6–13 riappaiono nel Salmo 108). Inoltre, un gruppo numeroso (42—83) ha molto più di frequente il termine "Dio" che SIGNORE, mentre altri blocchi (1—41; 84—89; 90—150) mostrano la tendenza opposta, anche in quei salmi che sono attribuiti ad alcuni degli autori dei salmi 42—83. Ancora, Salmo 72:20 segna in modo evidente la conclusione di una serie particolare di salmi di Davide, ma non dell'intera produzione davidica, come dimostra il resto del Salterio. Così come ipotizzato da diversi studiosi, pare che il penultimo stadio di compilazione del Salterio sia stato costituito da tre raccolte principali di salmi, usate forse in luoghi o in periodi differenti: *a*) i Salmi davidici 3—41 o 2—41, che mostrano una preferenza per il nome di Dio, Yahweh (il SIGNORE nella NVR); *b*) i Salmi dei figli di Core, di Asaf e di Davide, dal 42 all'83 (il cosiddetto "salterio elohista", in cui predomina il termine *'^e^lōhîm* (Dio; a questo gruppo fu aggiunto un'appendice, i Salmi 84—89, nei quali prevale "Yahweh"); *c*) una collezione di salmi prevalentemente anonimi, 90—150 (nuovamente con "Yahweh"), che contengono alcuni gruppi di salmi contrassegnati da temi o usi particolari (*p.e.* Dio visto come un re: 93—100; "Hallel egiziano": 113—118, associato tradizionalmente alla Pasqua; i canti dei pellegrinaggi: 120—134; i salmi conclusivi in cui figura spesso il termine Alleluia: 146—150). Infine, per identificare maggiormente i Salmi con i libri di Mosè, le tre raccolte sarebbero state suddivise ulteriormente per formare cinque libri, e il Salmo 1 (o 1 e 2) sarebbe stato posto all'inizio in qualità di introduzione dell'intera raccolta.

III. Termini tecnici nel Salterio

In ebraico il titolo del libro è *t^e^hillîm*, "Canti di lode", o "Lodi". Il termine italiano *Salterio* proviene dalla LXX, A *Psalterion*, mentre *I Salmi* proviene dalla LXX B *Psalmoi* o dalla Vulg. *Liber Psalmorum*. Oltre al titolo dato al libro, la maggior parte dei singoli salmi portano un titolo specifico. Tuttavia, dal momento che molti dei termini tecnici che compaiono nei titoli e altrove risultavano poco chiari già ai traduttori giudaici della LXX (dal III al II sec. a. C.), qualsiasi commento deve ritenersi provvisorio.

1) *Nomi tecnici dei salmi.* "Un salmo" (*mizmôr*) è il termine più frequente, e fa pensare a un accompagnamento strumentale. "Un canto" (*šîr*) è un termine più generico, non limitato all'adorazione. Nel Salterio esso è spesso associato

a *mizmôr* (*p.e.* nel titolo del Salmo 48), e ci sono i 15 salmi "canti dei pellegrinaggi" (120—134), presumibilmente cantati dai pellegrini in viaggio verso Gerusalemme, oppure canti per le festività. Tredici salmi recano il titolo *maśkîl*, il cui significato sembrerebbe "che rende saggi o esperti". I salmi in questione (32; 42; 44—45; 52—55; 74; 78; 88—89; 142) rispecchiano esperienze utili per la riprensione, con una sola eccezione (45). Comunque, il titolo potrebbe riferirsi non tanto al contenuto o al contesto del salmo, quanto allo stile letterario. Dobbiamo confessare la nostra ignoranza al riguardo. Sei salmi sono chiamati *miktām*, interpretato nella LXX come "un'iscrizione", (NVR "inno", CEI "*mikram*"). Tuttavia Mowinckel attira l'attenzione sull'accadico *katamu*, "coprire", deducendo che si tratta di un salmo per le espiazioni, classificando tutti questi salmi come "di lamento" (16; 56—60). La "copertura" richiesta in essi non è l'espiazione, bensì la difesa; e il senso più probabile è "una richiesta di protezione"; quasi "un SOS". Altri titoli sono "una preghiera" (17; 86; 90; 102; 142), "di lode" (145) e "un lamento" (*šiggāyôn*, Sal. 7; *cfr.* Ab. 3:1, plur.). Quest'ultimo termine non è chiaro; è stato collegato a *šgh*, "vagare" o "vacillare", e all'accadico *šegu*, "urlare" o "lamentarsi"; ma sia il Salmo 7, sia Abacuc cap. 3, sebbene affrontino situazioni disperate, reagiscono con una fede e una speranza notevoli.

2) *Direttive musicali.* Molte delle direttive che sembrano essere di questo tipo ricorrono insieme al titolo *lam^e naṣṣēahd*, "al (o "del") direttore del coro", che potrebbe indicare una raccolta speciale di salmi (ce ne sono 55, sparsi per tutti e cinque i libri del Salterio) da usare con più attenzione degli altri. Ma questa è una supposizione; sono stati suggeriti altri modi di intendere questo termine ebr. che deriva da una radice che significa "eccellere", "resistere" o "splendere": *p.e.* la LXX porta "alla fine"; secondo Mowinckel: "indurre Yahweh alla misericordia" (facendo risplendere il suo volto).

Gli stumenti musicali prescritti nei titoli comprendono *n^e gînôṯ* ("strumenti a corda") e *n^e ḥîlôṯ* ("flauti"), e forse *ʿ^a lāmôṯ* indica le tonalità degli strumenti o delle voci (Sal. 46), "di soprano" (NVR), *lett.* "ragazze", e *s^e mînîṯ* (Sal. 6 e 12, *lett.* "ottava", forse con il significato di "sotto di un'ottava" (NVR "su ottava", *cfr.* I Cro. 15: 20–21).

Anche alcuni termini associati alla preposizione *ʿal*, sono stati interpretati sia come direttive liturgiche (si veda 3, sotto), sia come nomi della melodia. Gli esempi principali sono: a) *gittîṯ*, Sal. 8, 81, 84, un vocabolo che deriva o da Gat, o dalla pressa per l'uva e per le olive; b) *mûṯ labbēn*, Sal. 9, "su muori per il figlio" (ma rivocalizzato come *ʿ^a lāmôṯ lāḇîn*, come suggerisce L. Delekat, e forse potrebbe essere costruito come "voci di soprano per"); c) *ʾayyeleṯ ha–šaḥar*, "la cerva dell'aurora" (Sal. 22); ma la LXX porta "l'aiuto all'alba", come sottolinea B.D. Eerdmans (*cfr.* *ʾ^e yālûṯî*, "mio aiuto", al v. 19, v. 20, ebr.). Si veda, comunque, 3) sotto. d) "Gigli" *šōšannîm*, (Sal. 45, 69, 80) "giglio della testimonianza o del patto" (*cfr.* *šûšan ʿ^e ḏûṯ*, 60); dove la LXX, però ha, invece di "gigli", "quelli che fanno cambiamenti" (*še ššōnîm*?). e) *yônaṯ ʾēlem r^e ḥōqîm*, "la colomba dei terebinti lontani" oppure "la colomba silenziosa dei luoghi lontani" (Sal. 56). Si tratta forse di una nota conclusiva al Salmo 55 (*cfr.* vv. 6–7)? Riguardo all'interpretazione liturgica, si veda 3) sotto. f) "Non distruggere" (*ʾal–tašḥēṯ*, Sal. 57–59, 75) è una frase che in Isaia 65:8 ha a che fare con le vigne, e potrebbe essere il nome di un canto della vendemmia e della relativa melodia. Ma le stesse parole ricorrono in modo molto significativo in Deuteronomio 9:26, che potrebbe stare alla base sia di Isaia 65:8 sia di questo titolo. *G*) "Mahalat" (*maḥ^a laṯ*, Sal. 53 e 88) sembra derivare da *ḥlh*, sia "essere malato" sia "propiziare". Poteva trattarsi di una parola tematica di un canto che dava il nome a una melodia (*BDB*), e la parola supplementare *l^e ʿannôṯ* nel titolo del Salmo 88 potrebbe significare tanto "cantare in modo antifonale" (*cfr.* Vulg.), quanto "affliggere o umiliare". Ma contro il concetto di nomi di melodie, si veda il prossimo paragrafo.

3) *Le direttive liturgiche.* La preposizione *ʿal* (NVR "su"), che introduce la maggior parte dei termini del paragrafo precedente, significa fondamentalmente "su". Mowinckel perciò collega i titoli *a*) e *g*) ad atti cultuali, accompagnati da (su) i relativi salmi. In tal modo, *p.e.*, il titolo *e*) si riferirebbe a un rituale come quello di Levitico 14:5–7, dove si sacrificava un uccello e l'altro era rilasciato per volarsene via; e il titolo *g*) indicherebbe un rituale per il malato. In modo simile *ʿal–y^e ḏûṯûn* (Sal. 62, 77, *cfr.* 39) non si riferirebbe a Iedutun (II Cro. 5:12), bensì a un atto di confessione che doveva essere accompagnato dal canto di questi salmi. Le ipotesi di Mowinckel sono speculative; ma ciò vale anche per le altre ipotesi. Forse il suo suggerimento meno fondato è il titolo del Salmo 22, che secondo lui si riferiva al sacrificio di un cervo, un animale che non rientrava fra quelli sacrificali (Deut. 12:15, *ecc.*).

Il significato del termine *sela* (*selā*), che ricorre 71 volte, rimane per noi oscuro. Poiché spesso sembra segnare una divisione in un salmo, può essere una direttiva per i fedeli ad "alzare" la voce

o una direttiva agli strumenti per un ritornello o per un intermezzo. *higgāyôn*, Sal. 9:16 (17, ebr.), NVR ["Interludio. Pausa"]) come *selā*, è evidentemente un'istruzione diretta ai musicisti. Nel Salmo 93:3 (4, ebr.) è un termine per il suono di uno strumento a corda.

IV. L'interpretazione liturgica del Salterio

L'opera di H. Gunkel, risalente ai primi decenni del XX sec., è una pietra miliare nello studio moderno del Salterio. Per lui era di importanza cruciale distinguere all'inizio le differenti classi di salmi (*Gattungen*) badando a: *a*) alle situazioni cultuali dalle quali erano sorti ("qualche rito preciso", piuttosto che qualche evento storico della nazione o dello scrittore); *b*) la comunanza di concetti e di stati d'animo che si scopriva fra i diversi salmi; e *c*) le caratteristiche di stile, di forma e le immagini al servizio di questi fini differenti. Egli scoprì i seguenti tipi di salmi: inni di lode, ringraziamenti individuali, lamenti collettivi e lamenti personali. Inoltre c'erano categorie più piccole come liturgie d'ingresso, maledizioni e benedizioni, salmi sapienziali, salmi regali; e c'erano anche dei tipi misti. La sua classificazione è stata adottata largamente e raramente si è messa in discussione la sua insistenza sull'importanza di un simile approccio.

Mentre Gunkel riteneva che la maggior parte dei salmi canonici discendesse dalla salmodia originale d'Israele, S. Mowinckel li considerava prodotti contestuali dei culti. Egli si mise a ricostruire i riti e le festività di Israele a partire dagli indizi che era convinto di percepire nei Salmi, senza trovarne conferma nel Pentateuco. I suoi primi studi, negli anni '20, mettevano in risalto la presunta celebrazione dell'ascesa di Yahweh come re, evento celebrato presumibilmente nel nuovo anno a imitazione della festa babilonese *akitu*, e che avrebbe lasciato il proprio segno in circa 40 salmi e anche nello sviluppo dell'escatologia dell'AT. Questa pista fu seguita rapidamente, e a volte esageratamente, da altri studiosi, britannici e scandinavi, della cosiddetta *Myth and Ritual School*, negli anni '30, con il ricorso alla studio comparativo della religione per elaborare un dramma cultuale in cui c'erano i temi della lotta e delle nozze divine, e l'assegnazione dei destini, temi questi che spiegherebbero molte delle grida di angoscia e di trionfo che troviamo nei Salmi sia anche gran parte delle allusioni a mari e a sorgenti, a nemici e a mostri, a sconfitte e a vittorie, e agli attributi e alle attività del re.

Tuttavia, non tutti gli studiosi che si sentono in debito nei confronti di Mowinckel sono d'accordo con lui nei dettagli e (ancora meno) con coloro che hanno estremizzato i suoi metodi. Mowinckel stesso, nei suoi studi successivi, ha sminuito l'importanza del tema dominante dell'ascesa al trono, e altri studiosi per i quali la festa del nuovo anno avrebbe influenzato il Salterio, ne vedono l'aspetto principale nel rinnovamento del patto (A. Weiser) o nella riconferma della scelta di Sion e della casa di Davide (H. J. Kraus) da parte di Dio. Ma l'eredità di Gunkel e Mowinckel rimane, come si può vedere nella preoccupazione di molti commentatori, nel tentativo di classificare precisamente ogni salmo e nel considerare quasi tutto il materiale come liturgico.

Quest'ipotesi si distingue dal presupposto, incontrastato, che i salmi furono raccolti e usati per l'adorazione e, in molti casi scritti espressamente per questo fine. Essa presuppone, invece, che anche quei salmi che dichiarano di essere scaturiti da episodi della vita di Davide (*p.e.* la maggior parte dei Salmi da 51 a 60), o quelli attribuitigli nel NT (*p.e.* Sal. 16, 69, 109—110), in realtà sorsero dal dramma cultuale o furono composti anonimamente per l'adorazione sia dei singoli, sia del re davidico, sia dell'assemblea. Quindi il Salmo 51, nonostante l'affermazione introduttiva che fa parte del testo ebraico, non sarebbe una preghiera di Davide in seguito al suo peccato con Bat–Sceba. La stessa cosa vale per il Salmo 110, nonostante ciò che ha detto il nostro SIGNORE al riguardo; sostanzialmente, non si crede a ciò che "Davide stesso disse per lo Spirito Santo" (come Gesù stesso afferma in Mar. 12:36). All'interno di questa influente scuola di pensiero c'è una varietà di opinioni sulla corretta classificazione dei singoli salmi e si è più disposti a indicare chi non ha scritto i salmi, che nell'affermare chi l'abbia fatto.

Crediamo che il tentativo di classificare i salmi dovrebbe essere guidato da prove circostanziate. Tali prove comprendono le caratteristiche interne sulle quali Gunkel e i suoi successori hanno attirato l'attenzione, ma ogni decisione sarà valutata sulla base delle affermazioni, dove ce ne sono, dei titoli e delle altre Scritture. Si dovrà tenere conto anche del fatto che un salmista può parlare (come sottolinea Pietro in Atti 2:30–31) come "profeta", cosciente delle promesse di Dio e prevedendo ciò che era ben oltre il proprio orizzonte.

V. La teologia del Salterio

1) Senza dubbio l'essenza della vita religiosa dei salmisti era la loro *conoscenza di Dio*. Non si stancavano mai di cantare della sua maestà nella creazione. In tutte le sue opere nei cieli, sulla terra e nel mare egli ha fatto conoscere se stesso come l'onnipotente, onnisciente e onnipresente Dio. Egli è inoltre il Dio della storia che guida ogni

cosa verso la mèta finale che intende conseguire. Ma questo governatore del mondo, questo Re dei re, è anche il legislatore e il giudice, il vendicatore di tutti quelli che sono oppressi e il loro Salvatore. Egli è quindi misericordioso e fedele, giusto e retto, il Santo che gli uomini e gli angeli adorano. Ma il Dio dei salmisti è anche, e in modo unico, il Dio d'Israele. Il Dio che si rivelò ad Abraamo, Isacco e Giacobbe, che liberò Israele dall'Egitto per mezzo di Mosè, entrò in un patto con loro e diede loro la terra promessa, rimane ancora il Dio d'Israele, il SIGNORE e difensore del popolo eletto.

Con una concezione di Dio così alta non sorprende che i salmisti riconoscessero nella preghiera rivolta a Dio il loro più grande privilegio. Nelle loro preghiere c'è una franchezza, una spontaneità e un'immediatezza tali da convincerci che la preghiera è, per loro, un fatto reale. Essi credono nella sua provvidenza, si rallegrano nella sua giustizia, si riposano nella sua fedeltà, confidano nella sua presenza. Nelle loro preghiere lodano, chiedono umilmente e hanno comunione con il loro Dio, e trovano riparo dalla malattia, dalle necessità, dalla pestilenza e dalla maldicenza, e si umiliano sotto la sua mano potente. Nella vita comunitaria il loro comportamento è contrassegnato dalla fedeltà a Dio, dall'ubbidienza rispettosa nei confronti della legge, dall'attenzione nei riguardi dell'oppresso e dalla gioia nell'adorare insieme al popolo di Dio.

2) Alla luce di un tale contesto di fede e di ubbidienza, si può avvertire un senso di disagio morale nei confronti dei *salmi d'imprecazione* (si veda in modo particolare 35:1–8; 59; 69; 109). Simili preghiere, nelle quali è chiesta la vendetta, si trovano in Geremia 11:18–20; 15:15–18; 18:19–23; 20:11–12. Il concetto che sta alla base di questi brani del Salterio, dove sono invocate maledizioni e punizioni sul nemico, è espresso nel Salmo 139:21–22: "Non odio forse quelli che ti odiano? ... Li considero miei nemici". In altre parole, i salmisti sono motivati dallo zelo per il Santo d'Israele che deve esercitare la retribuzione nell'attuale ordine morale nel mondo. Dietro alle imprecazioni si cela il riconoscimento di un governo morale divino del mondo, la fiducia che per Dio il bene e il male hanno un significato, e che quindi nell'ordine morale del mondo il giudizio deve operare al pari della grazia. Perciò era naturale per gli uomini che vivevano sotto la dispensazione della legge pregare per la distruzione, mediante il giudizio, dei nemici *di Dio*, anche se i cristiani che ora vivono nella dispensazione della grazia pregano affinché tutti gli uomini possano essere salvati, pur credendo nella realtà di un giudizio presente, oltre che nel giudizio come evento futuro.

Dobbiamo ricordarci che nello stesso momento in cui i salmisti erano coscienti delle tensioni esistenti tra la giustizia e l'ingiustizia, tra il popolo di Dio e i nemici di Dio, non avevano alcuna concezione del giudizio in senso escatologico, né possedevano alcuna dottrina riguardo a uno stato futuro nel quale l'empio sarà punito e il giusto ricompensato. Perciò, se si deve fare giustizia, lo si deve fare ora; se la malvagità deve essere punita, va punita ora. Anche perché quando il giusto pregava per la distruzione del malvagio, nella sua mente non faceva distinzione tra l'empio e la sua empietà. Per l'ebreo pio era impensabile la distruzione dell'uno senza l'altro. Per alcuni salmisti era difficile, se non impossibile, distinguere persino fra l'empio e la sua famiglia. Tutto quello che apparteneva all'empio era coinvolto con lui nella sua malvagità. Perciò il cristiano che legge questi salmi d'imprecazione deve tenere a mente tutte queste cose. Non deve svuotarli di ogni significato. Il meno che si può dire è che costituiscono un potente richiamo alla realtà del giudizio in questo mondo retto da valori morali, e testimoniano dello zelo ardente che infiammava alcuni salmisti per la causa del giusto e del loro rifiuto a condonare il peccato.

3) Il Salterio ha una teologia della *vita futura*? Qui la risposta è No! C'e speranza, ma non sicurezza riguardo al futuro. Nel Salterio non c'è nessun riferimento certo alla risurrezione. Ci possono essere degli squarci di rivelazione o delle intuizioni sulla vita futura, ma non esiste alcuna dottrina, nessun articolo di fede in proposito. Si può trovare l'embrione di una tale speranza nei Salmi 16—17, 49, e 73, ma si tratta semplicemente di una speranza. In alcun punto un salmista raggiunge una fede sicura nella risurrezione.

4) I *Salmi messianici*. La speranza messianica è stata uno dei fattori più importanti a determinare la sopravvivenza di Israele come nazione. Questa speranza si incentra sul ripristino di ciò che si attendeva dell'epoca di Davide, il cui regno rappresentò l'età dell'oro della storia d'Israele; la speranza messianica nel Salterio va vista su questo sfondo. La figura del Messia che emerge dal Salterio ha due aspetti.

In primo luogo, dato che il Messia deve essere un discendente della stirpe di Davide, egli deve essere il re dell'era messianica. Il Salterio percepisce un re messianico divino contro il quale la nazione si ribellerà invano (Sal. 2). Nel Salmo 72 è dipinta l'epoca messianica, mentre nel Salmo 2 il regno è descritto come un regno universale che appartiene a Dio, ma il cui governo è affidato al Messia in associazione con il SIGNORE. Nel Salmo

110 il Messia è re, sacerdote e vincitore che siede nella gloria alla destra di Dio. Il Salmo 45 parla di dominio eterno, mentre il Salmo 72 enfatizza l'universalità del governo del Messia.

In secondo luogo, il Salterio prepara gli uomini a un Messia sofferente. Isaia 53 trova la sua controparte nel Salterio. Il figlio unto di Yahweh, il sacerdote re il cui trono sarà stabilito in eterno e il cui regno di pace e giustizia porterà benedizione a tutte le nazioni, deve sottoporsi a terribili sofferenze (Sal. 22 e 69). Tuttavia questi e altri salmi simili non furono considerati messianici fino a quando Cristo non spiegò il Salterio agli apostoli (Luca 24:27–46). Solo quando il Signore illuminò la mente dei discepoli la chiesa comprese il significato di queste parti del Salterio, facendone l'innario e il libro di preghiera della chiesa.

VI. Il cristiano e il Salterio

A prescindere dalle qualità di religiosità e pietà espressa del Salterio, sono stati due i fattori che hanno indotto la chiesa a farne il proprio libro di preghiera. Il fatto che il Salterio occupava un posto rilevante nella vita e nell'insegnamento del nostro Signore. Era il libro di preghiera che lui usava nella sinagoga e il suo innario nelle festività celebrate nel tempio. Lo usava nel suo insegnamento, se ne servì per affrontare la tentazione, cantò l'Hallel in esso contenuto dopo l'Ultima Cena, lo citò dalla croce e morì pronunciando alcune sue parole.

Inoltre, dai primi tempi della chiesa, il Salterio ha rappresentato sia l'innario, sia il libro di preghiera della chiesa stessa. Alcuni fra gli inni di lode più maestosi del NT sono modellati sui salmi (Luca 1:46–55, 68–79, 2:29–32). Gli apostoli vi attingevano durante la persecuzione (Atti 4: 25–26), faceva parte integrante del loro messaggio (2:25–28; 13:33), era usato per definire le convinzioni più profonde sul Signore Gesù (Ebr. 1:6, 10–13; 2:6–8; 5:6; 10:5–7). In ogni tempo la chiesa ha trovato nel Salterio "una Bibbia in miniatura" (Lutero), o "la Bibbia all'interno della Bibbia stessa". E quantunque questa "Bibbia in miniatura" provenga dalla comunità di fede ebraica e sia intimamente legata al'AT, per il fatto che è illuminata dalla luce che sgorga dai Vangeli, è fatta propria dalla chiesa cristiana che l'usa nel suo approccio al Dio, che essa per sempre adora e ama.

Bibliografia. Commentari: A.F. Kirkpatrick, 1901; H.C. Leupold, 1959; A. Weiser, 1962; J.H. Eaton, 1967; M.J. Dahood, 1966–70; A. A. Anderson, 1972; D. Kidner, *TOTC*, 1975; H.-J. Kraus, E.T. 1988–89; Word Commentary, 1983–1990. Altri studi: H. Gunkel, *The Psalms*, (E.T. 1967); S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1962; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; B.S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis", *JSS* 16, 1971, pp. 137–150; C.C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms*, 1989; C. Westermann, *The Living Psalms*, 1989; A. Weiser, *The Psalms*, 1965, **in it.** *CBI* 2, pp. 46–177; *PS* 1, pp. 529–546; *Is* 1, pp. 827–955; H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, Brescia, 1989; C. Westermann, *I Salmi, generi ed esegesi*, Casale Monferrrato, 1990; W.L. Holladay, *La storia dei Salmi*, Casale Monferrato, 1998; D. Bonhoeffer, *I Salmi*, Milano, 2001; G. Ravasi, *I Salmi*, Cinisello, 2006. (J.J.G.S.S. Thomson, F.D. Kidner)

*Canone dell'AT; *Letteratura sapienziale

SALMON

1. Nome di persona. Uno degli uomini valorosi di Davide, proveniente da Acoa (II Sam. 23:28). In I Cronache 11:29 viene chiamato Ilai. **2.** Il nome di un monte nelle vicinanze della torre di Sichem (Giu. 9:48). Identificarlo con certezza non è possibile; sono stati suggeriti sia Gherizim sia Ebal. **3.** Un altro monte, accennato nel Salmo 68:14. Alcuni lo hanno identificato con **2.**, ma il monte in questione sembra che si trovasse a oriente del Giordano, e normalmente viene identificato con lo Gebel Hauran. (D.F. Payne)

SALMON, SALMA

1. Della discendenza di Giuda (Matt. 1:4–5; Luca 3:32). Il figlio di Nason, padre di Boas che fu marito di Rut, bisnonno di Davide (Rut 4:20; I Cro 2: 11). Secondo Matteo 1:5 egli sposò Raab (di Gerico). **2.** Altro personaggio, esso pure della discendenza di Giuda. Figlio di Caleb (da non confondersi con Caleb, figlio di Gefunne), e padre dei betlemiti, dei netofatei e altri gruppi associati ai chenei (I Cro. 2:51–54). (C.H. Duncan)

SALMONE

Promontorio situato all'estremità orientale dell'isola di Creta, oggi conosciuto con il nome di Capo Sidero. Sulla via per Roma la nave di Paolo, impedita a procedere da Cnido lungo la costa cretese settentrionale a causa di un vento proveniente da nord-ovest., veleggiando oltre Salmone, si riparò a ridosso dell'isola (Atti 27:7). (K.L. McKay)

SALOME

(Ebr. *šālôm*, "pace", con il suffisso greco). **1.** Se-

condo Marco 15:40 e 16:1, delle tre donne che assistettero alla crocifissione e si recarono al sepolcro la mattina della domenica, due si chiamavano Maria e una Salome. Matteo 27:56 menziona due donne chiamate Maria, e la madre dei figli di Zebedeo, che probabilmente è da identificarsi con Salome. Giovanni 19:25 menziona due donne chiamate Maria, oltre alla madre di Gesù e alla sorella di sua madre, che stavano presso la croce. Se la sorella di sua madre è identificata con Salome, allora Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo, sarebbero cugini di Gesù. È ugualmente possibile, comunque, che Giovanni abbia fatto una selezione diversa dei nomi dalle "molte altre donne" che secondo Marco 15:41 presenziarono alla crocifissione. **2.** La figlia di Erodiada, avuta dal primo marito Erode Filippo (Giusepe Flavio, *Ant.* 18.136s.). Sebbene non sia nominato nei racconti dei Vangeli, abitualmente il nome è attribuito alla ragazza che danzò dinnanzi a Erode (Mar. 6:22; Matt. 14:6). Sposò il fratellastro di suo padre Filippo il tetrarca. (D.R. Hall)

SALOMONE

Terzo re di Israele (971–931 a.C.*ca.*), figlio di Davide e Bat–Sceba (II Sam. 12:24); chiamato anche Iedidia ("amato dal SIGNORE") da Natan il profeta (II Sam. 12:25). Salomone (*šᵉlōmōh*, probabilmente "pacifico") non figura nella narrativa biblica fino agli ultimi giorni di Davide (I Re 1:10—2:12.), anche se nacque (a Gerusalemme; II Sam. 5:14) nei primi tempi del regno del padre.

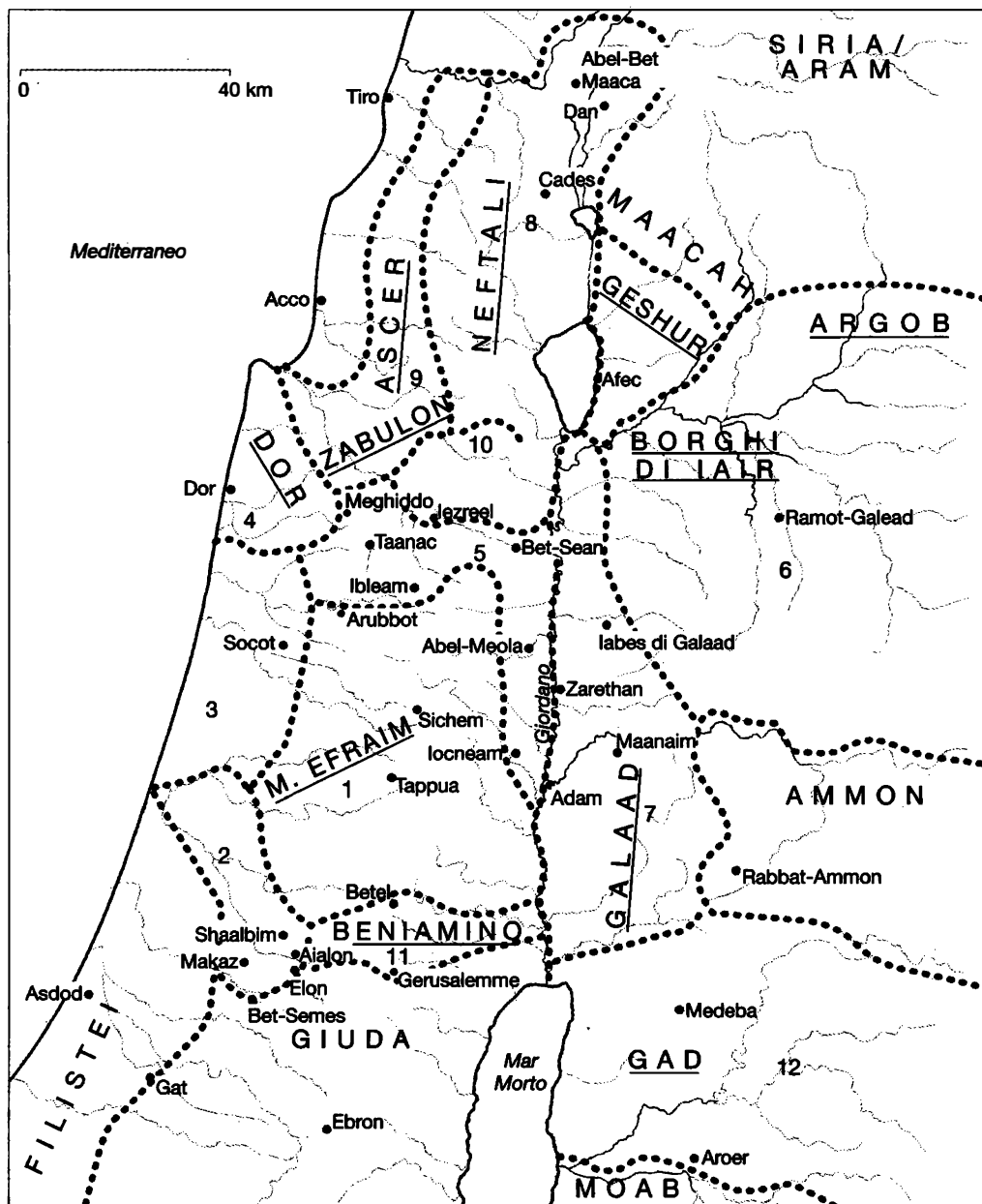
I. L'ascesa al potere

Il percorso che condusse al trono Salomone fu tutt'altro che facile. L'opposizione di Absalom fu portata avanti dal maggiore dei figli sopravvissuti di Davide, Adonia (II Sam. 3:4) il quale, durante gli ultimi giorni del padre, fece tentativi sostanziali per accedere al trono (I Re 1:5–10). Sostenuto da Ioab, il generale destituito da Davide, che aveva ucciso Absalom (II Sam. 18:14–15), e da Abiatar, sacerdote influente, Adonia riunì un gruppo di persone in grado di sostenerlo, e a En-Roghel organizzò una festa di incoronazione. Ma a Salomone non mancavano gli alleati. Benaia, figlio di Ioiada, ambiva al grado di generale e Sadoc bramava una posizione sacerdotale più importante. Natan il profeta, confidente di Davide e di Bat–Sceba (I Re 1:11–14.), era il loro portavoce. Dopo che Natan e Bat–Sceba ricordarono a Davide la promessa concernente Salomone, rimasta incompiuta, il re diede istruzioni in merito all'ascesa di Salomone sigillandola con un giuramento (I Re 1:28–34.).

La notizia dell'incoronazione di Salomone, per la cui garanzia ci fu la protezione delle guardie del corpo di Davide composte da cheretei e peletei, interruppe i festeggiamenti di Adonia (I Re 1:41–49), ma non i suoi stratagemmi per assumere il controllo del regno. Egli implorò Bat–Sceba di insistere presso Salomone affinché gli desse in moglie (I Re 2:13–21) Abisag, l'ancella di Davide (I Re 1:3–4). Salomone, temendo evidentemente che tale matrimonio desse l'autorità ad Adonia di detronizzarlo, rifiutò. Adonia pagò con la vita la sua avventata proposta (I Re 2:25); dopo che Abiatar il sacerdote fu deposto dall'ufficio (I Re 2:26–27) e Ioab ucciso per vendetta dinnanzi all'altare (I Re 2:28–35.), Salomone regnò senza rivali. È degno di nota il ruolo importante esercitato dalla regina madre in tutto questo complotto. Sembra che Bat–Sceba abbia spianato la via per il ruolo di altre regine madri in Giuda, perché l'autore dei libri dei Re riporta fedelmente il nome della madre di ogni re (*p.e.* I Re 15:2, 10). Il modo arbitrario con il quale fu scelto Salomone fu di cattivo augurio per il futuro. Gli anziani di Giuda e di Israele, dalla cui approvazione dipendeva la vera armonia nazionale, furono aggirati in questa decisione.

II. Il sapiente per eccellenza

Salomone fu il primo sovrano *dinastico* in Israele. Saul e Davide, come i giudici, furono scelti perché Dio aveva conferito loro una porzione speciale della sua potenza: furono governanti *carismatici*. Anche se Salomone assunse l'incarico senza il carisma divino, lo ricevette successivamente a Gabaon mediante una visione, quando il Signore gli offrì la possibilità di scegliere ciò che volesse (I Re 3:5–15). Avendo coscienza dell'enormità del compito, Salomone scelse un "cuore intelligente" (v. 9). Il racconto della disputa delle due prostitute a proposito del neonato (vv.16–28) è noto come una classica dimostrazione della saggezza regale di Salomone.

Superando in sapienza i propri contemporanei in Egitto, in Arabia, in Canaan e in Edom (I Re 5:9–14) Salomone divenne il grande patrono della *letteratura sapienziale d'Israele. Nessun altro periodo della monarchia fornì la combinazione di contatti internazionali, ricchezza e pace da permettere la produttività letteraria. Salomone fu a capo di questo movimento, raccogliendo e componendo migliaia di proverbi e cantici (5:12). La notizia secondo la quale egli parlò di piante, bestie, *ecc.* (vv.13–14) si riferisce probabilmente all'uso di piante e animali nei suoi proverbi, piuttosto che a doti in botanica e zoologia, anche se prima di poterli utilizzare nei propri detti deve esse-

Distretti amministrativi di Salomone.

re stata necessaria una acuta osservazione di questi aspetti del creato (*cfr.* Prov. 30:24–31).

Sono attribuite a lui due ricche raccolte in Proverbi (10:1—22:16; 25:1—29:27); inoltre l'intera raccolta porta il suo nome in quanto vi contribuì scrivendo il maggior numero di proverbi (1: 1). Cantico dei Cantici ed Ecclesiaste sono due libri che tradizionalmente sono attribuiti a lui, sebbene il secondo non ne menzioni il nome. Anche se la composizione finale di questi libri sembra risalire a un'epoca più recente del X sec. a.C., entrambi possono contenere accurate descrizioni della gloria e della sapienza di Salomone. L'elenco degli scritti canonici che gli sono attribuiti è completato da due Salmi (72, un salmo regale, e 127, un salmo sapienziale). Il rapporto fra il fenomeno della *solidarietà corporativa* (secondo la quale i membri di un clan sono talmente correlati che quando un membro agisce, si posono considerare gli altri partecipanti all'azione) e i problemi inerenti alla paternità degli scritti non è chiaro: è possibile che alcuni degli scritti salomonici siano

il prodotto di sapienti che avvertivano la vicinanzia al loro padre intellettuale in modo tanto forte da attribuire a lui la loro opera. Il patrocinio letterario di Salomone può anche aver compreso tentativi sostanziali di raccogliere e registrare antiche tradizioni di Israele e le narrazioni riguardanti gli inizi della monarchia.

III. Il monarca dal pugno di ferro

Il compito di Salomone era quello di mantenere e controllare il territorio ereditato da Davide. Inoltre, doveva effettuare nel modo più tranquillo possibile, il passaggio dalla confederazione tribale che aveva caratterizzato la vita politica pre–davidica al forte governo centrale che solamente poteva garantire la continuazione dell'impero di Israele.

Le frontiere tribali tradizionali furono sostituite da distretti amministrativi: dodici in Israele (I Re 4:7–19) e forse uno in Giuda; *cfr.* il carattere enigmatico di 4:19. (Si veda J. Bright, *A History of Israel*, 3 ed., 1981, p. 206 n. 51, per la tesi secondo la quale Gios. 15:20–62 contiene l'elenco dei dodici distretti di Giuda.) Ciascuno di questi distretti tributari era obbligato a fornire il sostegno per la corte, un mese l'anno (I Re 4:7), il che apparirebbe un onere gravoso secondo la lista di I Re 4:22–25 (*cibo, **I.** d, *iii*)

Oltre a questo, Salomone iniziò a reclutare operai tra gli israeliti, misura questa poco gradita da un popolo abituato alla libertà. C'è un certo contrasto tra I Re 5:13–27 e 9:22, poiché il primo testo dichiara che Salomone impiegò 30.000 israeliti nei lavori e il secondo afferma che gli israeliti erano impegnati nell'esercito e avevano ruoli amministrativi. Può essere che 5:13–27 parli di eventi susseguenti al sommario dato in 9:15–22. Quando la manodopera cananea si mostrò insufficiente per le enormi imprese edili di Salomone, questi si vide costretto a servirsi di operai provenienti da Israele. Però potrebbe esserci una diversità tra il lavoro forzato (*mas*) e il più permanente lavoro degli schiavi (*mas ʿôbēd*, in 9:21). L'impopolarità della politica di Salomone è evidenziata dall'assassinio di Adoram, il sovrintendente degli operai (I Re 12:18) e dalla richiesta di riparazione dei danni, il cui diniego da parte di Roboamo condusse alla secessione del regno del nord (I Re 12:4–20).

In tutta probabilità, il risentimento fu generato anche dal fatto che Salomone diede a Chiram 20 città galilee per ripagare il suo aiuto finanziario (I Re 9:10–14). Il fatto che Chiram possa averle restituite in seguito (come pare da II Cro. 8:1–2) non avrebbe alleviato completamente il risentimento. Salomone aveva portato a termine compiti monumentali, che comprendevano la costruzione del *tempio, ma a un costo esorbitante: il consenso e la lealtà del popolo.

IV. Il mercante intraprendente

Il commercio era il punto forte di Salomone. Essendo pienamente consapevole del carattere strategico della terra d'Israele, che fa da ponte continentale tra Egitto e Asia, egli sfruttò la posizione controllando le principali rotte nord–sud delle carovane. Il suo legame con Chiram di Tiro gli consentì di disporre di flotte mediante le quali fu anche in grado di monopolizzare le rotte marittime.

Esion–Gheber (*Elat), il centro manufatturiero e porto sul golfo di Aqaba, era la base principale delle sue attività commerciali. Da qui la sua flotta, equipaggiata con fenici (a quanto pare gli israeliti non erano attratti dal mare e nemmeno ne avevano conoscenza), navigava in direzione di Ofir trasportando rame scorificato, del quale tuttora non si conosce la provenienza. La frase "navi di Tarsis" probabilmente si deve tradurre "navi da raffineria", cioè navi attrezzate per il trasporto di minerale raffinato. Al ritorno queste imbarcazioni riportavano carichi preziosi: oro, argento, legno duro, gioielli, avorio, e varietà di scimmie (I Re 9:26–28; 10:11–12, 22; "pavoni" al v. 22 forse dovrebbe essere tradotto "babbuini").

La visita della regina di *Seba (I Re 10:1–13) può aver avuto uno scopo commerciale. Il controllo che Salomone esercitava sui percorsi commerciali e le sue imprese marittime nel sud lo resero una seria minaccia per i sabei, che occupavano una posizione strategica nel sud–ovest dell'Arabia, e grazie alla quale mantenevano il controllo sul traffico d'incenso e di spezie. Il viaggio della regina fu un successo ma probabilmente dovette condividere i propri profitti con Salomone, come facevano gli altri monarchi arabi (10:13–15).

Salomone sfruttò la posizione geografica di Israele, diventando l'agente esclusivo mediante il quale gli ittiti e gli aramei dovevano negoziare per comprare i cavalli da Cue (Cilicia), oppure i carri dall'Egitto (I Re 10:28–29). Queste e altre imprese permisero a Gerusalemme, dove il re viveva nel tipico splendore orientale (in forte contrasto con la semplicità rustica di Saul a Ghibea), la presenza abbondante di argento, comune come la pietra e il cedro, come il sicomoro. Nonostante il tenore di vita in Israele fosse senza dubbio elevato, gli israeliti non ne beneficiavano in modo omogeneo. La tendenza alla centralizzazione della ricchezza, censurata dai profeti dell'VIII secolo, ebbe inizio durante il regno aureo di Salomone.

V. L'imperatore pacifico

Ovviamente Salomone, che aveva ereditato un vasto impero dal padre, non condusse campa-

gne militari. Il suo fu un compito di mantenimento delle frontiere di Israele; intanto sfruttò la sua posizione di forza durante il vuoto di potere creato dall'eclissi temporanea di Egitto e Assiria. I due pilastri principali della politica estera di Salomone furono le alleanze pacifiche, a volte suggellate da matrimoni, e il mantenimento di un esercito efficiente. Tra le mogli di Salomone si contava la figlia del faraone, un'operazione quasi senza precedenti nel mondo monarchico orientale antico. A motivo della sua alta posizione sociale, Salomone edificò un'ala nel suo palazzo appositamente per lei (I Re 3:1; 7:8). Questa alleanza fu di gran profitto per Salomone, perché il faraone (probabilmente uno degli ultimi membri della debole XXI dinastia) gli diede in dote Ghezer, la città di frontiera (I Re 9:16; si veda J. Bright, *op. cit.*, p. 191, n. 63, per la tesi secondo sui "Gherar" sia una forma del nome da preferirsi a "Ghezer"). Considerando i numerosi matrimoni stranieri contratti da Salomone (I Re 11:1–3), non sorprende che le tradizioni arabe, giudaiche e particolarmente quelle etiopi descrivano relazioni amorose che avrebbe avuto con la regina di *Seba la quale, secondo gli etiopi, gli partorì un figlio, Menelicche I, fondatore tradizionale della stirpe regale.

Salomone sfruttò al massimo l'alleanza con Chiram (969–936 a.C. *ca.*) di Tiro (I Re 5:1–12). I fenici, che stavano arrivando all'apice del loro impero coloniale, fornirono la competenza architettonica e molti materiali, particolarmente i pregiati legnami del Libano per il tempio e per i palazzi di Salomone; essi progettarono ed equipaggiarono le sue navi; fornirono un mercato per i raccolti di grano e d'olio d'oliva provenienti dal Israele. Almeno in una circostanza Chiram venne in aiuto di Salomone con un prestito sostanzioso (I Re 9:11).

La spina dorsale della difesa militare di Salomone era una catena di città ubicate strategicamente vicino ai confini di Israele, dove erano stazionate compagnie di aurighi (I Re 9:15–19). Le sue forze militari includevano scuderie per 4.000 cavalli (40.000 in I Re 5:6 pare che sia un errore di scrittura; *cfr.* II Cro. 9:25), 1.400 carri e 12.000 cavalieri (I Re 10:26). Scavi in diverse città, durante gli ultimi decenni, hanno portato alla luce reperti risalenti al tempo di Salomone, *p.e.* *Asor, *Ghezer e, in modo particolare, *Meghiddo, dove sono state scoperte 450 greppie dotate di sistemi sofisticati per il nutrimento e l'abbeveramento dei cavalli. Y. Yadin ("New Light on Solomon's Megiddo", *BA*, 23, 1960, pp. 62–68) ha messo in discussione la tradizione che attribuisce a Salomone queste scuderie. Avendo ritrovato una costruzione che è simile alle mura salomoniche di Azor e Ghezer, ma che differisce per quanto concerne le stalle, attribuì queste ultime ad Acab. Si stanno ancora valutando i risultati della scoperta di Yadin, come pure quelle concernenti una catena di fortezze risalenti all'Età del Ferro, situate nel Neghev centrale, che possono essere appartenute a Salomone (si veda Lemarie, 248 n. 85).

L'epoca di pace di Salomone fu segnata da due episodi, entrambi interpretati dall'autore dei libri dei Re in termini di giudizio divino (I Re 11: 14–25). Adad, principe idumeo, che si era rifugiato presso la corte egiziana durante il massacro di idumei compiuto da Ioab, ritornò in patria, a quanto pare, attaccò Israele a più riprese (I Re 11:14–22, 25; "Edom" può essere un errore di scrittura dell'aram., si veda Lemarie, p. 247 n. 59). Le attività di Adad forse si limitarono a schermaglie, perché non esiste alcuna indicazione che costituisse una minaccia significativa per Esion–Gheber, il porto di Salomone situato a sud. L'entusiasmo con il quale il faraone cercava il favore di Adad costituisce un'indicazione ulteriore dell'inclinazione egiziana durante questo periodo a formare alleanze che recassero vantaggi.

Il secondo antagonista di Salomone fu Rezon, il quale tolse Damasco a Israele e costruì un regno indipendente nella città che era stata il quartier generale settentrionale di Davide (II Sam. 8:6). La perdita di questa città aramaica strategicamente ubicata e commercialmente importante, indebolì grandemente il controllo sulla Siria settentrionale e centrale. L'impero monolitico, che al principio del regno di Salomone si estendeva dal golfo di Aqaba fino all'Oronte e all'Eufrate e dal litorale mediterraneo fino alla Transgiordania (*cfr.* I Re 4:24), corse il pericolo di frantumarsi. (si veda M.F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, pp. 47–57).

VI. La crepa fatale

Sposare donne straniere fu un espediente positivo da un punto di vista politico, ma non dal lato spirituale. Lo storico non rimprovera la sensualità di Salomone, ma la sua disubbidienza all'ideale monoteistico di Israele. I matrimoni contratti con straniere introdussero altre religioni e il re compromise le convinzioni che aveva espresse nella preghiera di dedicazione del tempio (I Re 8:23, 27), impegnandosi in una religiosità sincretistica per accontentare le proprie mogli. Questa forte rottura del patto non poteva restare impunita. Sebbene il giudizio fosse stato deciso durante il tempo di Salomone, per amore di Davide i semi del malcontento sparso tra il popolo a motivo della severa politica tributaria e del vassallaggio introdotti da Salomone, dovevano produr-

re frutti amari durante il regno del figlio, Roboamo (I Re 1:13).

Bibliografia. E.H. Heaton, *Solomon's New Men*, 1974; T. Ishida, a cura di, *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, 1988, pp. 98–108; J.B. Pritchard, a cura di, *Salomon and Sheba*, 1974, **in it.** *Sono stato re su Gerusalemme e Israele. Salomone tra storia e leggenda*, Settimello, 1997; L. Cohen, *Salomone. Principe di sapienza e di pace*, Genova, 2001. (D.A. Hubbard)

SALUTE, MALATTIA E GUARIGIONE

I. Introduzione

Le descrizioni bibliche di salute, malattia, guarigione e morte sono condizionate:

a) *dallo scopo della Scrittura*, teologico più che medico. In essa sono riportati solo quei particolari che hanno attinenza con il suo fine primario: rivelare Dio all'uomo. Pertanto è sufficiente ricordare, *p.e.*, che un ragazzo è "paralitico" e "soffre moltissimo" (Matt. 8:6). Poiché è importante far capire che la malattia è molto grave e che la prognosi è sfavorevole, per poter poi far risaltare l'efficacia del potente intervento divino di Cristo: nel caso specifico poteva trattarsi di una poliomielite con paralisi respiratoria. Come spesso avviene nella Bibbia non si riteneva necessario specificare la diagnosi, ammesso che fosse conosciuta. Non vi sono elementi che indichino, con una terminologia medica, che cosa avesse provocato la malattia del ragazzo (la causa immediata) anche se per alcuni casi di malattia nell'AT e nel NT è fornita una spiegazione spirituale (la causa ultima), *p.e.* in Luca 13:11–16.

b) *Le conoscenze mediche del tempo.* Le descrizioni delle malattie erano semplici e generalmente circoscritte a ciò che si poteva vedere (*p.e.* ulcera, gonfiore, emorragia) e/o ciò che poteva percepire un osservatore (febbre), o il paziente stesso (dissenteria, paralisi).

c) *Le conoscenze della gente di quel tempo* erano ancora più limitate. Anche se la conoscenza medica del tempo fosse stata in grado di fornire nozioni mediche più avanzate, i lettori non le avrebbero capite.

d) *La tipologia delle malattie* cambia continuamente. Questo è particolarmente vero per le malattie di origine microbiologica. "Peste" poteva indicare qualunque malattia epidemica e non equivaleva necessariamente all'attuale infezione da *Yersinia pestis.* Altre malattie possono rimanere immutate per secoli, *p.e.* la cecità causata da tracoma è ancora molto diffusa nel Medio Oriente, e lo era probabilmente ancora di più ai tempi della Bibbia. Inoltre, anche i termini usati per descrivere le malattie sono molto cambiati, perfino negli ultimi secoli. I medici non diagnosticano più malattie come bitorzolo, morici ed emorroidi del tipo menzionati in I Samuele 6:4.

Nondimeno, i racconti biblici sulle malattie sono basati sull'osservazione dei fatti. Persone sincere e oneste, spesso senza alcuna conoscenza medica, descrivono ciò che hanno visto, come l'hanno compreso. I fatti che essi descrivono possono e devono quindi essere considerati come tali. Inoltre, il livello delle cure mediche (per quanto primitivo) e dell'igiene pubblica (si veda **VII.** più avanti) era più avanzato rispetto alle culture circostanti dell'epoca.

II. Termini medici

a) *Alcuni termini generici (non medici) usati per descrivere malattie, guarigione e salute.*

i) AT. ebr. il verbo *ḥālâ* significava "essere malato" (*cfr.* i sostantivi *ḥ°lî* e *maḥ°lâ*), come pure *maḏweh* (Deut. 7:15; 28:61) e *dāḇār* (Sal. 41:8) che significa genericamente "un caso" (*p.e.* una malattia incurabile). *rāpā'* è il verbo più comunemente usato per "guarire", e anche per "medico" in Genesi 50:2 (due volte); II Cronache 16:12; Giobbe 13:4; Geremia 8:22. Altri termini dell'AT sono *ḥāyâ* (rianimare) e *šûb* (rimettere in salute). Le parole usate per esprimere "salute" sono usate di rado nell'AT, e sempre in senso figurato (*p.e.* Ger. 30:17; 33:6; Sal. 42:11; Prov. 12:18).

ii) NT. La malattia è spesso descritta con i sostantivi greci *astheneia* (debolezza), *malakia* (infermità, usato tre volte solo in Matteo 4:23; 9:35; 10:1) o con i verbi *astheneō* (indebolire) o *kakos echein* (stare male), e una sola volta (Giac. 5:15) *kammō* (essere malato). L'aggettivo *arrhōstos* (non robusto) ricorre quattro volte (*p.e.* in Mar. 6:13); *mastix* (frusta, flagello) è usato non solo letteralmente ma anche in senso metaforico per malattia: si veda "peste", più avanti. I termini non tecnici più comuni per guarigione e salute sono *ischyō* (essere forti) e *hygiainō* (essere sani), mentre *sozō* e *diasozō* (salvare) sono usati per la guarigione sia fisica sia spirituale (si veda "lebbra", più avanti). *Stereoō* (rialzare, rafforzare) è usato in Atti 3:16, dove ricorre anche *holoklēria* "perfetta salute", che indica la riabilitazione alla vita normale e il recupero della piena efficienza fisica.

b) *Alcuni termini più tecnici per descrivere malattia e guarigione nel NT*

Nosos (malattia): benché si tratti di un termine specifico, è usato solo per malattia in senso generale, più che per una patologia particolare. Sia

Luca sia gli altri evangelisti usano la parola con la stessa accezione (*p.e.* Matt. 4:23; 8:17; Luca 4:40; 6:17; Atti 19:12).

I verbi indicanti guarigione sono *therapeuō*, *iaomai* e *apokathistemi*.

La terminologia medica usata da Luca, come anche la sua discrezione nel non accennare gli insuccessi dei suoi colleghi nel curare la donna dal flusso di sangue (Luca 8:43; *cfr.* Mar. 5:26), rivelano la sua formazione medica. Solo Luca cita il detto: "Medico, cura te stesso" (4:23). In Luca 4:35 il verbo *riptō*, "gettare a terra", "sbattere", è il termine medico tecnico per descrivere le convulsioni epilettiche; anche *blaptō*, "far male" è un termine medico (*cfr.* J.R.W. Stott; *Men with a Message*). *Ieros* "vaneggiamento" (Luca 24:11) descrive il delirio di un paziente febbricitante o pazzo (*cfr.* W. Barclay, *Commentary on Luke*).

c) Altri termini medici

Cecità. Ebr. *ʿiwwēr* "chiuso" o "contratto", e le parole affini *ʿiwwārôn*, *ʿawweret*, *sanwērîm*, "cecità"; gr. *typhlos*. Ai tempi biblici la cecità, causata da differenti malattie, era diffusa in tutto il Medio Oriente. Il tracoma, comune allora come oggi in alcune regioni, provoca la cecità fin dall'infanzia. La gonorrea della madre può infettare gli occhi del bambino durante il parto, causandone la cecità. La cecità era vista talvolta come una punizione divina, come indica Deuteronomio 28:28–29 (che descrive anche il patetico brancolare del cieco e la facilità con cui può essere derubato).

Vi è un esempio avvincente di doppio miracolo, o miracolo in due tempi, compiuto da Gesù su di un cieco (Mar. 8:22–25) nella città pagana di Betsaida. Nel primo miracolo Gesù conduce il cieco fuori dal villaggio, gli applica la propria saliva sugli occhi e lo rende capace di "vedere". Tuttavia, siccome il cieco non aveva mai visto prima, la sua mente non è in grado di interpretare le immagini che vede (v. 24): gli "uomini" sono come "alberi". Questo è un fenomeno ben noto in coloro che, ciechi dalla nascita, recuperano la vista in seguito al trapianto della cornea o a un intervento chirurgico della cataratta (si veda l'interessante articolo di R.E.D. Clark, "Men as trees walking", *FR* 93, 1963, pp. 88ss., in cui l'argomento è trattato a fondo). Gesù compie allora un secondo miracolo. Un semplice segno, un tocco, e il cieco "vedeva ogni cosa chiaramente" (v. 25). Per uno che in passato avesse imparato a "vedere" e fosse poi diventato cieco, non ci sarebbe stato bisogno di un secondo miracolo (*cfr.* Matt. 9:27–31; 12:22; 20: 29–34; 21:14). Il gesto che accompagna ciascun miracolo, quale supporto alla fede, può essere stato particolarmente necessario per il cieco, se questi era un gentile. Si veda **V.** più avanti.

Consunzione, deperimento. Ebr. *šaḥepeṯ*, "consumarsi lentamente", ricorre in Levitico 26: 16, Deuteronomio 28:22. In entrambi i casi il significato medico esatto non è chiaro. Potrebbe trattarsi di cancro, di tubercolosi o di tutta una serie di altre malattie che provocano deperimento. La tubercolosi esisteva già in Egitto al tempo in cui il popolo d'Israele vi soggiornò (D. Morse *et al.*, *Tuberculosis in Ancient Egypt*).

Dissenteria. Gr. *dysenteria*, termine medico tecnico usato da Erodoto, Platone, Aristotele e altri. Era una malattia infettiva: Paolo guarì il padre di Publio (Atti 28:8). È stato suggerito che la "malattia intestinale incurabile" con cui il SIGNORE colpì Ioram fosse una dissenteria amebica cronica (II Cro. 21:15, 18–19). Si veda anche "prolasso del retto", più avanti.

Emorroidi (NVR), **morici** (Diod.), **bubboni** (CEI), I Samuele 5:6–18. Quando i filistei catturarono l'*arca ad Asdod, il SIGNORE "li colpì di emorroidi", "bubboni" o "pustole", ebr. *ʿopālîm*, v. 6). La radice del termine ebraico significa "gonfiare", "tumefarsi", "essere prominente"; da qui il nome del monte Ofel a Gerusalemme. Si tratta probabilmente di un termine tecnico, "medico". Quando l'arca fu trasportata a Gat, "un flagello d'emorroidi scoppiò in mezzo a loro" e colpì "piccoli e grandi" (v. 9); molti morirono (vv. 11–12). Dopo sette mesi l'arca fu rimandata a Israele con le riproduzioni in oro di cinque emorroidi e di cinque "topi" (ebr. *ʿaḵbār*), termine impreciso che significa "roditore" e include topi, ratti e gerbilli, comuni nel Medio Oriente (G.S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*). Sia i ratti sia i gerbilli erano conosciuti come vettori di pulci infette che trasmettevano la peste bubbonica. La descrizione di un'epidemia che si propaga lungo le vie di comunicazione e dilaga contagiando una comunità dopo l'altra, che provoca tumefazioni pustolose e bubboni, è associata con le frotte di "topi" che devastano il paese (v. 5) e ha un esito spesso fatale, corrisponde alla diagnosi di peste bubbonica, sebbene non lo si possa dimostrare. È possibile che la stessa peste abbia causato i settanta morti a Bet–Semes "perché avevano guardato dentro l'arca del SIGNORE" (6:19). La spiegazione del numero cinque (topi e emorroidi) si trova nei vv. 16–18.

Epilessia. Gr. *selēniazomai*, "essere colpito dalla luna", un concetto da cui deriva il termine italiano "lunatico": ricorre due volte (Matt. 4:24; 17:15) ed è tradotto "lunatico" (Diod.), "epilettico" (NVR). Si pensava che l'intensità degli attacchi epilettici fosse collegata alle fasi lunari. Il ragazzo descritto in Matteo 17:15 soffriva evidente-

mente del tipico *grande male* epilettico (*cfr.* Mar. 9:17–29; Luca 9:38–42) e al tempo stesso di *possessione demoniaca, una condizione che era distinta dall'epilessia (Matt. 4:24).

Febbre. Ebr. *qaddaḥaṯ*, "calore ardente" (Deut. 28:22); gr. *pyretos*, "calore di fuoco" (Luca 4:38; Giov. 4:52; Atti 28:8). Termine generico che nelle versioni italiane può riferirsi a varie indisposizioni, tutte comportanti la presenza di una temperatura elevata. Luca (4:38) descrive la suocera di Pietro tormentata da una "gran febbre"; il che indica che egli sapeva riconoscere i gradi di febbre e, probabilmente, la gravità della prognosi segnalata dalla febbre alta, cosa che né Matteo (8: 14) né Marco (1:30) fanno.

Follia, disturbi mentali. Sono usati parecchi termini, tutti non specifici. I più importanti sono: **1**. Ebr. *hōlēlâ*, *hōlēlûṯ* "follia, stoltezza, vantarsi" (Eccl. 1:17; 2:12; 7:25; 9:3; 10:13). **2**. Ebr. *šiggā'ôn*, "follia, smarrimento, confusione mentale", inflitti come giudizio da Dio (Deut. 28:28; Zacc. 12:4). **3**. Gr. *anoia*, "stoltezza" che può portare alla follia (II Tim. 3:9) o al furore (Luca 6: 11). In entrambi i casi non si tratta di una malattia mentale ma di un comportamento poco equilibrato. **4**. Gr. *paraphronia*, "dissennatezza, essere fuori di sé" (II Cor. 11:23; II Pie. 2:16).

5. Gr. *mania*, "pazzia, delirio". Paolo afferma di non avere il delirio quando Festo lo accusa di vaneggiare (*mainomai*) (Atti 26:25; *cfr.* Giov. 10:20).

Le ricorrenti crisi di follia di *Saul e l'unico grave attacco che colpì *Nabucodonosor sono descritti nei particolari. Saul, (I Sam., *passim*) era un uomo dotato di molte qualità ma sotto certi aspetti inadeguato; *p.e.* dipendeva molto dall'opinione degli altri, era soggetto a sbalzi d'umore e a depressioni ricorrenti; con il passare degli anni manifestò idee paranoiche e un'irritabilità tipica della depressione in pazienti anziani, anche se le tendenze omicide cui era soggetto non furono frequenti. Il suo suicidio è probabilmente irrilevante da un punto di vista clinico, perché è quello di un guerriero sconfitto, più che di un nevrotico depresso. Nabucodonosor, iperattivo e irritabile, aveva una personalità ipomaniaca, cioè una predisposizione ereditaria a sviluppare una psicosi maniaco–depressiva. La sua malattia (Dan. 4:28–37) durò a lungo e lo colpì quando era forse sulla cinquantina. Benché egli fosse rimasto lucido, era totalmente incapace di governare. Non presentava sintomi di disturbi organici, ma manifestava una certa perversione dell'appetito. Alla fine egli si ristabilì completamente (v. 36). Oggi la sua malattia si definirebbe una malinconia involutiva.

Flusso, perdita di sangue. Oltre al significato generico di "emissione", nella Bibbia questo termine ha anche un'accezione inerente alla malattia. In Levitico 15:2–12, l'ebr. *zôḇ*, "gonorrea" (NVR), indica un flusso che rende ritualmente impura la persona che ne soffre. In Levitico 12: 7; Matteo 9:20; Marco 5:25; Luca 8:43–44., l'ebr. *māqôr* e il gr. *rhysis* e *haimorrhoeō* (quest'ultimo usato dalla LXX in Lev. 15:33) si riferiscono a una perdita di sangue, tradotta dalla CEI con "emorragia". È possibile che la donna di Luca 8: 43 e paralleli soffrisse di menorragia. Si veda, più avanti, **mestruazioni**.

Idropisia. Gr. *hydrōpikos*, "pieno d'acqua" (Luca 14:2). L'idropisia, o ascite, non è strettamente una malattia in sé, ma è piuttosto la conseguenza di una malattia del cuore, dei reni o del fegato, *ecc.*

Infiammazione. Ebr. *dalleqeṯ*: ricorre solo in Deuteronomio 28:22, in associazione con le afflizioni fisiche di deperimento, febbre e infiammazione, quelle climatiche (calura e siccità) concorrerebbero a determinare una prospettiva senza scampo. I termini sono troppo vaghi per permettere un'interpretazione specifica.

Lebbra. Il termine dell'AT generalmente reso con "lebbra" è *ṣāra'aṯ* (Lev. 13—14); la LXX lo traduce con *lepra*, e lo stesso termine greco è usato nel NT. Entrambi erano termini generici e imprecisi, che potevano riferirsi a un'ampia gamma di patologie, a differenza dell'attuale definizione di lebbra, riservata esclusivamente all'infezione da *Mycobacterium leprae*.

La parola *ṣāra'aṯ* è in primo luogo una parola che designa l'impurità rituale o la contaminazione caratterizzata dalla presenza di placche colorate. Lo stesso termine serve a descrivere una malattia della pelle umana (Lev. 13:1–46), le macchie di muffa sulla lana, sul lino e sul cuoio (vv. 47–59), e perfino sui muri di una casa (14:33–57), indicando perciò che *ṣāra'aṯ* non corrispondeva esattamente alla lebbra vera e propria, anche se forse poteva comprenderla. Il sintomo su cui si basava la diagnosi d'impurità era la presenza di chiazze depigmentate (bianche) sulla pelle umana o di macchie scure sulla superficie di oggetti inanimati. Nel NT il termine *lepra* ricorre solo nei Vangeli, ed è usato unicamente per le malattie umane.

Alcune delle caratteristiche descritte in Levitico 13–14 non si riscontrano nella lebbra, altre fanno invece pensare a patologie come l'erisipela conseguente a un'ulcera (Lev. 13:18), l'infezione derivante da un'ustione (v. 24), la tinea o suppurazione diffusa della barba o del cuoio capelluto (v. 29), la dermatite pustolosa (v. 36), *ecc.* Inoltre, la lebbra ha un decorso talmente lento che sarebbe impossibile guarirne nei 7 giorni previsti da Levitico 13:4–6. È interessante notare che in

Luca 17:11–19 i dieci lebbrosi furono tutti *purificati* (***katharizō***, v.14), mentre soltanto quello che espresse riconoscenza fu *guarito* (*iaomai*, v. 15, CEI) e si sentì dire che la sua fede lo aveva (*lett.*) *salvato* (*sozō*, v. 19) il che può riferirsi sia al suo stato spirituale sia alla sua guarigione fisica. Non vi è nessun indizio quanto alla natura della "lebbra" dei dieci: è possibile che fra di loro fosse presente più di una patologia.

Di certo la lebbra esisteva già in India verso il 600 a.C., e in Europa verso il 400 a.C.. Non vi sono prove evidenti che si trattasse della stessa lebbra dell'AT, o che questa esistesse già ai tempi dell'Esodo, benché fosse certamente diffusa ai tempi del NT. Per uno studio dettagliato sull'argomento, si veda S.G. Browne, *Leprosy in the Bible* (buona bibliografia).

Mano secca, o paralizzata. Gr. *xēros*, "arido" (Matt. 12:10, "[mano] secca" Diod.; "[mano] paralizzata"; Luca 6:6, 8): descrive una mano i cui muscoli sono atrofizzati e contratti, rendendo l'arto più corto e più esile del normale; è una patologia cronica considerata a quel tempo incurabile. Alcuni la considerano una complicazione di una paralisi infantile (poliomielite). Luca precisa che si trattava della mano destra.

Mestruazioni. Ebr. *dāwā* o *dāweh*, "indisposta, mestruato" (Lev. 15:33; 18:19; 20:18). Questo fenomeno fisiologico per le donne nella fase riproduttiva della loro vita le rendeva ritualmente impure. È probabile che la donna dal flusso di sangue (Mar. 5:25; Luca 8:43, *rhysei haimatos*, "un flusso di sangue"; Matt. 9:20 ***haimorrhoeō***, "avere un'emorragia": quest'ultimo verbo era usato nei testi medici greci e nella LXX, per rendere Levitico 15:33 nel senso di "mestruo") soffrisse di menorragia, una malattia in cui il ciclo mestruale si prolunga più nel normale, nel suo caso ininterrottamente per dodici anni, provocando l'anemia.

Mutismo. Ebr. *'illēm* "muto", "legato", "impedito", ***dûmān*** "silenzioso", ***'ālam*** "essere muto, legato, impedito". Gr. *alalos*, "senza parola", ***aphōnos*** "senza voce", e più comunemente ***kōphos***, "ottuso, muto". Questa menomazione, ricorrente nella storia biblica, non è attribuibile a una causa specifica. Talvolta era un caso di possessione demoniaca (*p.e.* Matt. 9:32–35; 12:22). Zaccaria fu reso temporaneamente muto (Luca 1:20, 22, 64) per intervento di Dio a causa della sua incredulità. Il sordo di Marco 7:32 quasi certamente non era muto, anche se è chiamato "sordomuto".

Paralisi, paresi. I termini greci per "paralitico", *paralytikos* (*p.e.* Matt. 4:24; 9:2; Mar. 2:3) e "l'essere paralizzati", *paralyomai* (*p.e.* Luca 5:18, 24; Atti 8:7; 9:33) sono simili e non specifici. Alcuni tipi di paralisi dei tempi biblici erano sicuramente non mortali: i pazienti riuscivano a sopravvivere per parecchi anni malgrado la loro menomazione. Il servo del centurione (Matt. 8:6) era paralizzato e "soffriva moltissimo": descrizione che potrebbe adattarsi alla paralisi respiratoria, complicazione terribile che si manifesta in alcuni casi di poliomielite.

Parto, ostetricia. Benché il parto sia un fenomeno normale, ci pare opportuno includerlo in questa sezione "medica". L'ostetricia era compito delle donne, le levatrici, che avevano una notevole esperienza ma, forse, una formazione e un'abilità limitate (Gen. 38:27–30; Es. 1:15–21; Ez. 16:4–5). Una sedia da parto (Es. 1:16, ebr. ***'oḇnayim***, *lett.* "doppia pietra", probabilmente in riferimento alle sue origini) del tipo usato in Egitto ai tempi dell'Esodo, è descritta sotto la voce *levatrice.

Peste, pestilenza, piaga, flagello. **1.** Ebr. *deḇer*, "peste, pestilenza". Originariamente "distruzione", questo termine è usato in senso ampio per ogni sorta di disastri ed è spesso associato alla spada e alla carestia (tre calamità che vanno generalmente insieme: *cfr.* Ger. 14:12; Ez. 6:11, ecc.) e al giudizio divino. Descrive anche la virulenta epidemia che fece morire 70.000 israeliti dopo il censimento del popolo fatto da Davide (II Sam. 24:15; *cfr.* Giuseppe Flavio, *Ant.* 7. 326), probabilmente lo stesso morbo che distrusse 185.000 uomini dell'esercito di Sennacherib (II Re 19:35; Is. 37:36). Lo stesso termine si ritrova nella preghiera di dedicazione di Salomone (I Re 8:37; II Cro. 6:28), ed è usato in senso alquanto insolito per descrivere l'azione di Dio sulla morte (Os. 13:14); inoltre, tradotto con "mortalità", si riferisce alla morìa del bestiame (Es. 9:3). **2.** Gr. *loimos*, "pestilenza" (Luca 21:11; *cfr.* Giuseppe Flavio, *BI.* 6.421). Il riferimento biblico è associato alla carestia. (Alcune versioni come la NVR si attengono ai manoscritti più antichi e omettono "pestilenza" in Matteo 24:7–8.). **3.** Gr. *plēgē*, "piaga, flagello" (*p.e.* Atti 16:23, 33; Apoc. 9:20). In Apocalisse 9:20; 11:6, *ecc.*, è collegato al giudizio che colpirà gli empi. **4.** Ebr. ***maggēpâ***, "flagello", "strage" (Es 9:14; Zacc. 14:12). **5.** Ebr. ***makkâ***, "piaga", "strage", "frustata" (Lev. 26:21; Ger. 19:8, *ecc.*). **6.** Ebr. ***neḡa'***, "piaga", "colpito". Questo termine, il più delle volte associato alla lebbra (Lev. 13–14), descrive anche uno stato di grande angoscia e calamità (Sal. 91:10, *ecc.*) o di corruzione interiore (I Re 8:38). **7.** Ebr. ***neḡeḇ***, "piaga, flagello" (Es. 12:13, Gios. 22:17, *ecc.*), "pietra d'intoppo" (Is. 8:14). **8.** Gr. *mastix*, "sferza, flagello" (Mar. 3:10; 5:29, 34; Luca 7:21), usato come sinonimo di malattia in senso ampio. **9.** Gr. *loimos*, "pestilenza"

(Luca 21:11; *cfr.* Giuseppe Flavio, *Bell.* 6.421). Nei riferimenti biblici è associata con carestia (la NVR segue antichi MSS. che omettono "pestilenza" in Matt. 24:7). **10.** Gr. *plēgē* parola che si trova solo in Apoc. 9:20, 11:6, "flagelli", e riferita al giudizio che colpirà gli empi.

Prolasso del retto. Ioram (II Cro. 21:15, 18–19) fu colpito da "una malattia intestinale incurabile". Dopo due anni "gli intestini gli vennero fuori" ed egli morì "in mezzo ad atroci sofferenze". (*taḥalû'îm*, sostantivo plurale, tradotto con "malattie" in Ger. 16:4, e "infermità" in Sal. 103: 3). Si trattava quasi certamente di dissenteria cronica che, quando è molto grave e prolungata, può avere complicazioni come la fuoriuscita del retto o anche di parte dell'intestino crasso, con conseguente blocco intestinale. Può essere stata questa la causa della sua morte atroce.

Rogna, scabbia, pustola, tigna. Le malattie della pelle sono diffuse in Oriente, ed è spesso difficile identificare quelle menzionate nelle Scritture e distinguerle l'una dall'altra: **1.** *gārāḇ*, Deuteronomio 28:27 ("rogna" NVR, "scabbia", Diod, LXX *psora*), *cfr.* Levitico 21:20. Inclusa tra le maledizioni che avrebbero colpito i disubbidienti, era considerata incurabile. **2.** *yallepeṯ*, "coperto di croste" (LXX *leichēn*). Una delle afflizioni che rendevano un uomo inabile al sacerdozio (Lev. 21:20) e un animale inadatto al sacrificio (Lev. 22:22); poteva trattarsi di un'altra forma di **1**, si veda sopra. **3.** *sappaḥaṯ*, "pustola" (Lev. 13: 2; 14:56). **4.** *mispaḥaṯ*, "pustola" (Lev. 13:6–8). La forma verbale (*śippaḥ*) "colpire con la tigna" ricorre in Isaia 3:17. **5.** *ḥeres*, "caldo, sole, prurito". Disturbo della pelle, probabilmente simile all'eczema, incluso fra i flagelli ("da cui non potrai guarire") che avrebbero colpito i disubbidienti (Deut. 28:27). Non vi sono elementi che permettano un'identificazione precisa. **6.** *neṯeq* (Lev. 13: 30–37; 14:54). Termine generico, apparentemente riferito a un'eruzione cutanea irritante, talvolta considerata sintomo di lebbra.

Sordità. Ebr. *ḥērēš* "silenzioso", gr. *kōphos*, "ottuso, muto". Gli israeliti dovevano aver riguardo per il sordo (Lev. 19:14). Isaia aveva preannunciato che il sordo avrebbe udito (29:18; 35:5; 42: 18), profezia adempiuta da Gesù (Matt. 11:5; Mar. 7:37).

Uno degli uomini guariti da Gesù era sordo e "parlava a stento" (*mogilalos*, "che parla con difficoltà", Mar. 7:32), il che era probabilmente dovuto alla sua sordità (ma avrebbe anche potuto dipendere da un difetto anatomico, come sembrerebbe suggerire la CEI: "il nodo della sua lingua si sciolse"). È certamente significativo che l'udito sia stato guarito per primo. Alcuni specialisti ritengono che l'uomo fosse sordomuto, ma il greco non lo fa pensare. È più probabile che egli fosse in grado di emettere dei suoni ma che, non potendoli udire (né udire le parole degli altri), questi suoni non formassero un normale discorso. Zaccaria fu temporaneamente muto (Luca 1:20, 22, 64) (si veda *orecchio).

Sterilità. Essere moglie e non poter avere figli è sempre stato considerato in Oriente non solo un motivo di cruccio, ma una colpa che poteva portare al ripudio. Questa è la causa del riso disperato di Sara (Gen. 18:12), della silenziosa preghiera di Anna (I Sam. 1:10–11), dell'appassionata alternativa di Rebecca tra l'avere un figlio o morire (Gen. 30:1), dell'esultanza di Elisabetta perché Dio ha cancellato la sua vergogna (Luca 1: 25). L'impatto terrificante del giudizio imminente su Gerusalemme è enfatizzato dall'incredibile affermazione: "Beate le sterili ..." (Luca 23:21). Si riteneva che l'avere figli o l'esserne privi fosse segno della benedizione o della maledizione divina (Es. 23:26; Deut. 7:14), al pari della fertilità o della sterilità del suolo (Sal. 107:33–34).

Tigna. **1.** Ebr. *ḥeres*, "caldo, sole, prurito". Disturbo della pelle, probabilmente simile all'eczema, incluso fra i flagelli ("da cui non potrai guarire") che avrebbero colpito i disubbidienti (Deut. 28:27). Non vi sono elementi che permettano un'identificazione precisa. **2.** Ebr. *neṯeq* (Lev. 13: 30–37; 14:54). Termine generico, apparentemente riferito a un'eruzione cutanea irritante, talvolta considerata sintomo di lebbra. Si veda anche *Rogna.*

Ulcera, piaga. Ebr. *šeḥîn* "bruciore"; *cfr.* la radice arab., aram., etiop. "essere caldo". Il termine generico usato nell'AT può indicare differenti tipi di infiammazioni localizzate. Per le "ulcere che si trasformeranno in pustole" della sesta piaga (Es. 9:9), si veda *piaghe d'Egitto. In Levitico 13:18–24 le ulcere sono menzionate in associazione con quella che veniva allora definita lebbra, mentre la "piaga maligna" (CEI) o "ulcera maligna" (NVR) che colpì Giobbe (2:7) e di cui si sono ipotizzate varie diagnosi, può essere stata una lebbra tubercolotica. L'"ulcera d'Egitto", che si estendeva dalla testa ai piedi (Deut. 28:27, 35), era probabilmente una delle malattie cutanee tipiche dell'Egitto (*cfr.* Plinio, *NH* 26.5) come piaga endemica o pustola maligna. Quanto all'ulcera di Ezechia (II Re 20:7; Is. 38:21), si trattava verosimilmente di carbonchio.

Ulceri, verruche. Ebr. *yabbeleṯ*, Lev. 22:22; *cfr.* LXX *myrmēkiōnta*, ("ulceri" NVR). Termine incluso nella lista dei difetti che rendevano un animale non accetto come sacrificio al Signore. Nell'uso ebraico indicava una persona che soffre

di verruche o di escrescenze della pelle.

Ustioni. Ebr. *ṣārebeṯ*, “bruciore” o “scottatura”, usato due volte per indicare un disturbo della pelle (Lev. 13:24, 28) e una volta in senso metaforico (Prov. 16:27). Non è chiaro se il termine significasse letteralmente un'ustione con il fuoco o semplicemente una malattia della pelle che provocava una sensazione di bruciore.

III. La cura delle malattie

Le terapie menzionate nella Bibbia sono quelle dell'epoca, e sono descritte in termini generali (*p.e.* Prov. 17:22; Ger. 46:11). Troviamo frequenti riferimenti ad applicazioni terapeutiche locali per le piaghe (Is. 1:6; Ger. 8:22; 51:8); un “impiastro di fichi secchi” è la cura raccomandata da Isaia per l'ulcera di Ezechia (Is. 38:21). Il buon samaritano usa vino e olio come medicazione (Luca 10:34). Le cure praticate erano talvolta inefficaci, come nel caso della donna dal flusso di sangue (Mar. 5:26); talvolta la patologia appariva intrinsecamente incurabile, come nel caso di Mefiboset (II Sam. 4:4).

In Deuteronomio 28:27 vi è un accenno a malattie per cui non c'era speranza di guarigione. Non stupisce scoprire che le cure erano spesso mescolate con la superstizione, come il tentativo di Lea e Rachele di ricorrere alla mandragora per superare la sterilità (Gen. 30:14–16). Il vino è menzionato due volte per il suo effetto terapeutico e stimolante (Prov. 31:6; I Tim. 5:23).

La parola “medici” è usata raramente e quando ciò avviene descrive una funzione molto simile al medico odierno (ebr. *rāpā'*, *p.e.* Es. 15:26; Ger. 8:22; gr. *iatros*, Mar. 5:26; Luca 8:43). Asa è biasimato (II Cro. 16:12) per aver consultato i “medici”, ma si trattava verosimilmente di guaritori pagani che ricorrevano a pratiche magiche senza valore e che non meritavano il nome di medico. Il punto centrale del rimprovero è che Asa “non ricorse al SIGNORE”. Giobbe rimprovera i suoi consolatori di essere “medici da nulla” (Giob. 13:4). Nel NT i medici sono menzionati due volte da Gesù in detti proverbiali (Luca 4:23; 5:31). Sono anche citati a proposito della donna dal flusso di sangue (8:43). Paolo si riferisce a Luca chiamandolo “il caro medico” (Col. 4:14).

La religione ebraica si differenziava dalle religioni pagane per il fatto che non faceva confusione tra la funzione del sacerdote e quella del medico. L'unica eccezione era la lebbra: toccava al sacerdote diagnosticarla e constatarne la guarigione (Lev. 13:9–17; Luca 17:14). I profeti erano consultati per le prognosi (si veda, *p.e.* I Re 14:1–13; II Re 1:1–4; 8:9; Is. 38:1, 21). In Ezechiele 30:21 è descritta una forma primitiva di riassestamento delle ossa di un arto. Occorre notare che la pratica della medicina cambiò così poco nel corso dei lunghi secoli della storia biblica, che è possibile considerare tutto quel tempo come un periodo relativamente circoscritto, in cui la medicina aveva ben pochi elementi che le conferissero la dignità di scienza.

IV. Possessione demoniaca

Il singolare fenomeno della possessione demoniaca nella Bibbia, che raramente ha trovato parallelo dopo l'epoca apostolica e che era particolarmente accentuato ai tempi di Gesù Cristo, rappresenta chiaramente un fenomeno *sui generis*. La storia di Saul (“un cattivo spirito permesso dal SIGNORE lo turbava”, I Sam. 16:14–15) deve probabilmente considerarsi una descrizione dei suoi disturbi mentali più che una spiegazione teologica della loro origine. Sembrerebbe che Satana fosse particolarmente attivo nel periodo di Cristo per tentare di contrastare l'effetto dei *miracoli di Cristo e dei suoi apostoli. La possessione demoniaca era una realtà, e non può essere semplicemente “spiegata” indicandola come l'interpretazione da parte di persone in buona fede, ma ignoranti, di quelli che erano, in realtà, disturbi meramente fisici o mentali. Gesù stesso ha espresso tale diagnosi e l'ha accettata quando è stata fatta da altri; ed egli non si è lasciato mai ingannare dalle false credenze dei suoi contemporanei.

Coloro che erano “posseduti dai demoni” (gr. *daimonizomenoi*, “indemoniati”) potevano essere usati come portavoce dallo spirito che li possedeva; spesso la possessione era accompagnata da altri sintomi fisici come il mutismo (Matt. 9:32), la cecità (Matt. 12:22), l'epilessia (Luca 9:37–43) o i disturbi mentali (Mar. 5:1–20). In particolare, gli indemoniati erano in grado di riconoscere la divinità di Gesù e sapevano di essere sottoposti alla sua autorità. In ogni caso la possessione demoniaca *non* è sinonimo né di epilessia né di disturbo mentale in genere: i Sinottici e gli Atti (5:16) fanno una distinzione molto netta tra malattia e possessione demoniaca. Gesù incaricò i discepoli di “guarire” (*therapeuō*) i malati ma di “scacciare” (*ekballō*) i demoni e gli spiriti immondi (Matt. 10:1–8). Luca (9:37–43) racconta come Gesù “sgridò” (*epitimmaō*) lo spirito immondo e “guarì” (*iaomai*) il ragazzo, suggerendo che la presenza di uno spirito immondo (che fu “sgridato”) era associata a un disturbo fisico o mentale, probabilmente l'epilessia (che fu “guarita”), ma distinta da quest'ultimo. Si conoscevano diversi gradi di possessione, come dimostra (Matt. 15:22) il caso della ragazza “gravemente tormentata da un demonio” (*kakos daimonizetai*).

Non vi è una differenza significativa tra un uomo "posseduto da uno spirito immondo" (Mar. 5:2) e un "indemoniato" (*daimonizomenos*, Mar. 5:15–16,18), dato che le due definizioni si riferiscono alla stessa persona.

Ai nostri tempi i casi di possessione meglio accertati sembrano essere quelli descritti dai missionari in Cina dal 1850 in poi. Non vi è alcuna ragione valida per mettere in dubbio la visione biblica che vede in tali fenomeni la "possessione", da parte di un'entità spirituale malvagia, della personalità e del corpo di un individuo. Per esempi contemporanei si veda D. Basham, *Deliver us from evil*, 1972.

V. Miracoli e guarigione

a) Il significato della guarigione

Guarigione significa recupero della piena salute da parte di qualcuno che è stato malato nel corpo o nella mente (o in entrambi). Essa include sia il ristabilimento spontaneo sia quello ottenuto per mezzo di cure mediche. Si parla anche di guarigione nel senso di una migliore convivenza del malato con la propria malattia, anche quando non è possibile un miglioramento fisico, o nel senso di una più corretta comprensione della natura della propria malattia. Nei disturbi psicologici il termine è usato per descrivere un'evoluzione positiva dello stato mentale. È importante tenere presenti le diverse sfaccettature del significato del termine, perché nei miracoli di guarigione biblici (a eccezione dei casi di possessione demoniaca) la guarigione è intesa nel suo significato medico primario di pieno ristabilimento in casi di malattia organica. Qualunque preteso miracolo del giorno d'oggi deve presentare una guarigione altrettanto straordinaria di un disturbo organico. I progressi nella comprensione spirituale, la migliore accettazione di una malattia organica incurabile, come pure la guarigione spontanea e naturale della malattia, sono fatti che si verificano continuamente ma non hanno nulla di miracoloso in senso strettamente teologico. Nella Bibbia sono descritti ovviamente casi di guarigione naturale e spontanea, oltre a miracoli veri e propri; di fatto la maggior parte delle guarigioni (a parte i miracoli) erano naturali, vista la scarsa efficacia delle cure mediche di allora.

b) L'Autore della guarigione

Dio è Colui che guarisce tutte le nostre malattie (Sal. 103:3; Atti 3:12–16). Anche oggi, con tutti i progressi della scienza medica e chirurgica, è sempre Dio che guarisce servendosi di uomini (con formazione medica o no) per compiere la sua opera, così come si serve delle autorità dei governi per mantenere l'ordine e amministrare la giustizia nel mondo (Rom. 13:1–5).

c) La guarigione: l'uso di strumenti

Anche ai tempi della Bibbia, quando le cure per le malattie erano davvero scarse (si veda **III.** sopra), le persone erano incoraggiate e invitate a servirsi dei mezzi disponibili; e ciò sia ai tempi dell'AT (l'impiastro di fichi per l'ulcera di Ezechia, Is. 38:21) sia all'epoca del NT (i consigli di Paolo a Timoteo, I Tim. 5:23). La fede autentica in Dio si serve, con gioia e riconoscenza, dei mezzi a disposizione (siano essi medicine, trasfusioni di sangue o interventi chirurgici) per evitare la morte, così come ci si serve dei giubbotti di salvataggio per non annegare.

d) La guarigione per mezzo della fede

Vari termini sono usati ai nostri tempi per descrivere la guarigione che interviene senza ricorso a cure e come risposta alla fede. Siccome ogni vera guarigione viene da Dio, il termine "guarigione divina" non aiuta a qualificare questa fattispecie. La guarigione "spirituale" fa pensare a un ristabilimento nello spirito più che nel corpo. Del resto il termine rischia di essere confuso con l'opera degli spiritisti che, in nome di Satana, operano false guarigioni. "Guarigione per mezzo della fede" è un'espressione appropriata nella misura in cui è chiaro che l'oggetto della fede è Dio (il che non è sempre il caso).

e) Le guarigioni miracolose

Un *miracolo consiste essenzialmente in "un fatto empirico, trascendente le leggi della natura, dovuto a uno speciale intervento di Dio o di altra forza sovrumana" (*Enciclopedia Einaudi*, "miracolo"). Ciò che caratterizza le guarigioni miracolose nella Bibbia è il fatto che il ristabilimento è istantaneo (per il procedere eccezionale di Gesù nell'episodio di Marco 8:22–2, si veda "cecità" sopra), completo e permanente, e di solito senza l'uso di mezzi (l'uso di saliva in Marco 7:33, 8:23, Giov. 9:6 fa eccezione; *cfr.* Marco 5:27–29; Atti 5:15; 19:12). I miracoli di guarigione divina non presentano le ricadute tipiche dei miracoli fittizi, fatta eccezione per i morti risuscitati che prima o poi moriranno di nuovo (*p.e.* la figlia di Iairo, Mar. 5: 21–24, 35–43; il figlio della vedova di Nain, Luca 7:11–15; Lazzaro, Giov. 11:1– 44).

1. *Il fine delle guarigioni miracolose.* Al pari degli altri miracoli della Scrittura, le guarigioni sono segni concreti e parabole posti in atto, finalizzati a un duplice obiettivo: primo, servivano per *autenticare l'autorità* delle parole di chi operava la guarigione (*p.e.* Es. 7:9; Luca 5:20–24; Giov. 7:19–22;

10:37–38; Atti 2:22); secondo, *illustrare* le parole pronunciate. Infatti ciò che avvenne nel corpo del paralitico in Luca 5:18–26 fu la prova e l'illustrazione visiva di ciò che era avvenuto nella sua anima. È importante notare che i miracoli di guarigione hanno un fine teologico, non medico. Le numerose guarigioni che avvennero nel ministero di Gesù e all'inizio della chiesa primitiva (*p.e.* per mano di Filippo, Atti 8:5–8) si facevano sempre più rare man mano che l'insegnamento essenziale era assimilato. Molti malati giacevano presso la piscina di Betesda (Giov. 5:3) ma Gesù ne guarì uno solo, perché uno bastava per illustrare la verità spirituale. Se il suo obiettivo fosse stata la guarigione dei malati, li avrebbe guariti tutti.

Al giorno d'oggi non dovremmo aspettarci un miracolo di guarigione semplicemente quando esso sia auspicabile da un punto di vista medico, ma piuttosto quando c'è la necessità che sia autenticata l'autorità della Parola di Dio e dei suoi servitori. Attualmente le zone marginali di un nuovo campo di missione sembrano essere i luoghi più probabili per il verificarsi di guarigioni miracolose, ma sono anche i luoghi dove è più difficile che i miracoli siano scientificamente dimostrati! Tuttavia, la chiesa nel suo complesso sta oggi riscoprendo il ministero di guarigione come parte integrante del pieno vangelo per l'intera persona, e tale ministero comprende le guarigioni istantanee così come quelle graduali. Si veda J.C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; G. Bennett, *The Heart of Healing*, 1971; F. MacNutt, *Healing*, 1974; *idem.*, *The Power to Heal*, 1977, **in it.** E. Tardif, *Il carisma di guarigione*, Brescia, 1996; N. Martella, *Malattia e guarigione*, Roma, 2006.

2. *Guarigioni miracolose nell'AT*. Anche quando si ricorreva alle cure mediche la guarigione era sempre attribuita all'intervento di Dio; *p.e.*, la guarigione di Mosè da una malattia collegata alla sua disubbidienza per non aver circonciso il figlio ha una dimensione prettamente spirituale (Es. 4:24–26). La guarigione dalla lebbra di Miriam (Num. 12:1–15), e di Naaman per intervento di Eliseo (II Re 5:8–14), appaiono chiaramente miracolose; come pure la guarigione dell'improvvisa paralisi alla mano di Geroboamo (I Re 13:4–6), la risurrezione del figlio della vedova di Sarepta a opera di Elia (I Re 17:17–24) e del figlio della sunamita a opera di Eliseo (II Re 4: 1–37). La malattia di questo ragazzo è stata attribuita a un'insolazione; ma avrebbe anche potuto trattarsi di un'encefalite fulminante o di un'emorragia subaracnoide (gli ebrei ben conoscevano i rischi di un colpo di sole [Sal. 121:6]; un caso d'insolazione mortale è menzionato negli Apocrifi [Giuditta 8:2–3]). Anche la guarigione degli israeliti morsi dai serpenti, che volgevano lo sguardo al serpente di rame, è di natura miracolosa, sebbene si parli in termini generali (Num. 21:6–9). La protezione degli israeliti dalle ultime piaghe d'Egitto è un curioso esempio di quel che si potrebbe definire un "miracolo profilattico": la malattia era miracolosamente prevenuta anziché miracolosamente guarita. La guarigione di Ezechia (II Re 20:1–11) fu probabilmente naturale, benché attribuita direttamente a Dio (v.8), e fu accompagnata da un miracolo della natura (vv. 9–11); si trattava probabilmente di una grave forma di carbonchio.

Le guarigioni miracolose, ivi comprese le risurrezioni, sono poco comuni nell'AT, e i rari casi sembrano raggrupparsi attorno a due momenti critici della storia d'Israele: l'Esodo e l'epoca di Elia ed Eliseo. Sulla natura dei miracoli compiuti da Mosè e da Aronne, si veda Esodo 7:10–12. I maghi egiziani (Es. 7:11, 22; 8:7) furono in grado di imitare i primi tre segni miracolosi operati da Mosè e Aronne (benché con il secondo e il terzo segno non facessero che aggravare le sofferenze del loro popolo), ma furono incapaci di contraffare la potenza di Dio nei segni successivi (8:18). Quindi, i miracoli compiuti da Mosè raggiunsero il loro obiettivo (7:9), quello di autenticare l'autorità della sua parola e di aprire finalmente la via dell'esodo al popolo d'Israele.

3. *Guarigioni miracolose nei Vangeli.* I Sinottici riportano le guarigioni miracolose operate dal nostro Signore a volte in modo riassuntivo (*p.e.* Luca 4:40–41), a volte con maggiori dettagli, specificando il caso individuale. La *possessione demoniaca è nettamente distinta dalle altre forme di malattia (*p.e.* Mar. 1:32–34, dove *kakōs echōn* è diverso da *daimonizomenos*). Grandi folle accorrevano a lui (Matt. 4:23–24) e tutti erano guariti (Luca 4:40). Fra di loro vi erano certamente casi di malattie fisiche e mentali; in un'occasione il Signore risanò persino una parte staccata dal corpo (Luca 22:50–51). Ciò nondimeno i casi riportati non rappresentano che una minima parte di tutti i malati esistenti nel paese a quel tempo.

Nei resoconti forniti dai quattro Vangeli sono riportati più di venti episodi di guarigioni di individui o di piccoli gruppi. Alcuni furono guariti a distanza, altri per mezzo della parola ma senza un contatto fisico, altri con un contatto fisico, altri ancora sia con il contatto fisico sia con l'ausilio di qualche "mezzo", *p.e.* l'uso di fango fatto con la saliva, un rimedio popolare dell'epoca per la cecità (Mar. 8:23; Giov. 9:6) e la sordità (Mar. 7:32–35). Tutto ciò poteva avere lo scopo di promuovere la fede del paziente o di dimostrare che Dio non esclude l'uso dei mezzi o entrambe le cose. In un caso unico Gesù compì due miracoli successivi sul-

la stessa persona (si veda "cecità", sopra).

Il Vangelo di Luca è l'unico che racconta la storia del buon samaritano, e include inoltre cinque miracoli di guarigione non riportati dagli altri evangelisti: la risurrezione del figlio della vedova di Nain (7:11–16), la guarigione della donna "curva e incapace di raddrizzarsi" (13:11–16), dell'uomo idropico (14:1–4), dei dieci lebbrosi (17:12–19) e dell'orecchio di Malco (22:51). Luca fornisce maggiori particolari sulle patologie e usa il termine tecnico *iaomai* per "guarire", piuttosto che altri vocaboli non tecnici.

Il quarto evangelista, a differenza dei Sinottici, non riporta mai guarigioni di gruppi numerosi né di indemoniati (benché contenga riferimenti ai demoni e usi il termine *daimonizomenos*, 10:21). Oltre alla risurrezione di Lazzaro sono descritti solo tre casi di guarigione; quella del figlio di un ufficiale del re, da una grave forma febbrile (4:46–54), dell'uomo paralitico da trentotto anni (5:1–16) e dell'uomo cieco dalla nascita (9:1–14). Tali miracoli di guarigione, nel Vangelo di Giovanni non sono solo opere potenti (*dynameis*) ma anche segni (*semeia*): essi dimostrano che le guarigioni operate da Cristo non hanno soltanto una portata individuale, locale, contemporanea e fisica, ma anche una dimensione generale, eterna e spirituale. Per esempio, nel caso del cieco nato, si afferma che la malattia individuale non è necessariamente riconducibile al peccato individuale.

4. *Guarigioni miracolose ai tempi apostolici.* Sebbene la forma del testo di Marco 16:9–20 nelle nostre Bibbie, che contiene la promessa del dono di operare guarigioni, probabilmente non sia originale, bisogna dire che Cristo ha dato un incarico sia ai Dodici (Matt. 10:1) sia ai Settanta (Luca 10: 9) di guarire. Per i Dodici si trattava evidentemente di un mandato a vita, mentre la missione dei Settanta sembra essersi conclusa quando tornarono e fecero il loro resoconto (Luca 10:17–20). Negli Atti vi sono diversi racconti di guarigioni individuali, con più o meno le stesse caratteristiche di quelle compiute da Cristo. L'uomo zoppo di Gerusalemme (3:1–11) e quello di Listra (14:8–10), il paralitico (9:33–34), il padre di Publio, malato di dissenteria (28:8) sono casi individuali; più rari sono i riassunti di guarigioni di più persone, come quello di Atti 5:15–16 e il caso singolare dell'uso terapeutico degli indumenti di Paolo (19:11–12). Due sono i casi di risurrezione dalla morte: Tabita (9:36–42) ed Eutico (20:9–10), e in due occasioni furono scacciati i demoni (5:16 e 16:16–18). L'autore distingue fra possessione demoniaca e altre malattie (5:16).

Sono menzionati alcuni casi di malattia tra cristiani ai tempi apostolici; questo fa capire che il mandato apostolico di operare guarigioni non doveva essere sfruttato indiscriminatamente per far sì che essi stessi e i loro amici non fossero soggetti a malattie. Timoteo soffriva di un disturbo allo stomaco (I Tim. 5:23), Trofimo era troppo malato per accompagnare Paolo in partenza da Mileto (II Tim. 4:20); Epafrodito si ammalò gravemente (Fil. 2:30) e la sua guarigione fu attribuita alla misericordia di Dio (v. 27). L'esempio più noto è l'enigmatica "spina nella carne" (*skolops tē sarki*) di Paolo, della quale sono state proposte varie diagnosi (la più frequente è quella di una malattia cronica agli occhi), ma poche sono convincenti e nessuna può dirsi conclusiva. Comunque, la sua rilevanza spirituale trascende di gran lunga l'importanza del puro esercizio diagnostico. Paolo presenta tre spiegazioni (II Cor. 12:7–10) per la sua malattia: 'per mantenerlo con i piedi per terra' ("affinché io non insuperbisca"v. 7), per accrescere la sua potenza spirituale (v. 9) e "per amor di Cristo" (v. 10). Vi è forse più somiglianza fra questa "spina" e l'anca slogata di Giacobbe (Gen. 32: 24–32) di quanto non si sia soliti pensare.

Il classico brano sulla preghiera per i malati (Giac. 5.13–20) è stato oggetto di due fraintendimenti: quello che trae da esso la legittimazione a praticare l'unzione di coloro che sono in punto di morte, e quello che vede in esso la promessa che tutti i malati sui quali si prega con fede saranno guariti. L'olio può aver avuto la stessa funzione del fango o della saliva di Cristo (si veda sopra), cioè rafforzare la fede, e in alcuni casi può avere avuto un effetto terapeutico. Oppure l'olio può essere considerato un simbolo di separazione: l'infermo era separato dalla sua malattia, che veniva trasferita su Cristo (*cfr.* Matt. 8:17), così come i re e i profeti erano unti per essere separati dagli altri in vista del loro ufficio. Per una discussione più ampia si veda il commentario alla Lettera di Giacomo di R.V.G. Tasker (tr. it. GBU) I punti importanti sono tre: la prospettiva del brano è spirituale (cioè il problema è ricondotto a Dio), la sofferenza dell'individuo coinvolge tutta la chiesa, e il brano non esclude né condanna il ricorso ai medici e ai normali mezzi di guarigione disponibili in un dato contesto. In sostanza ciò su cui il brano mette l'accento è la potenza della preghiera.

5. *Guarigioni miracolose dopo i tempi apostolici.* Questo punto è oltre i limiti dell'argomento trattato nel presente articolo, ma vale la pena di esaminarlo dato che alcuni brani biblici sono citati per affermare la possibilità che i cristiani di oggi operino guarigioni miracolose (*cfr.* Giov. 14: 12). Occorre tuttavia notevole cautela nell'equiparare il mandato personale di Cristo agli aposto-

li con ciò che è generalmente richiesto ai cristiani di oggi. Tale idea mal si concilia con la visione generale dei miracoli come strumento e accompagnamento della rivelazione. Occorre altresì stare attenti a evitare il magico nella ricerca del miracoloso. I miracoli verificatisi nella chiesa del II e III sec., spesso attribuiti postumi ai padri della chiesa, appaiono talvolta assurdi. È anche stato notato che i brani di Giustino martire, Ireneo e Tertulliano, spesso citati con l'intento di dimostrare che i miracoli di guarigione continuavano a verificarsi nel II e III sec., non reggono di fatto a tale interpretazione. I cosiddetti miracoli post–apostolici devono quindi essere trattati con estrema cautela. Comunque, questo atteggiamento di prudenza non deve essere confuso con lo scetticismo e con l'incredulità propri della visione materialistica moderna. Si veda anche 1. *Lo scopo delle guarigioni miracolose*, sopra.

VI. La visione biblica della malattia

Nella Bibbia il problema della sofferenza e della malattia è strettamente collegato con il problema della natura e dell'origine del male. La sofferenza è un'esperienza umana dalle molteplici cause, ed è una delle conseguenze del peccato umano. Nel caso di sofferenza provocata da malattia il legame non è necessariamente evidente, benché talvolta la malattia sia direttamente collegata con il peccato. Dal racconto di Genesi è chiaro che subito dopo la caduta l'uomo ha conosciuto insicurezza, paura e dolore (Gen. 3:16–17). Qui *ʿiṣṣāḇôn* significa in primo luogo "dolore" e poi angoscia mentale (Gen. 4:13). Il nesso tra peccato e sofferenza, inizialmente molto diretto, diventa via via più complesso; ma alla nazione che ubbidiva a Dio era promessa in generale la libertà dalla malattia (Es. 15: 25–26; Lev. 26:14–16; Deut. 7:12–16 e cap. 28, in particolare vv. 22, 27, 58–61). Per contro, la pestilenza è uno dei tre severi giudizi con cui Dio punisce il suo popolo (Ger. 24:10; 32:24; Ez. 14:21) e le altre nazioni, *p.e.* i filistei (I Sam. 5:6) e gli assiri (II Re 19:35). Vi sono brani come il Salmo 119:67, dove il peccato stesso è chiamato in causa, e Giovanni 5:1–16, (l'infermo guarito), in cui è adombrata la possibilità di una sua colpa (v. 14). Il peccato di Davide provoca sofferenza ad altri (II Sam. 24:15–17). Nel complesso, la sofferenza umana, sia essa dovuta a malattia o ad altro, è l'effetto, sull'individuo del malessere spirituale della società umana di cui egli è parte integrante. Il libro di Giobbe al capitolo 1 lascia intravedere qualcosa dell'attività di Satana; essa traspare anche in Atti 10:38 dove si parla dei malati come di "tutti quelli che erano sotto il potere del diavolo" e, nelle precise allusioni contenute nella significativa parabola del grano e della zizzania ("un nemico ha fatto questo", Matt.13:28). E ancora, Cristo stesso parla di "questa donna ... che Satana aveva tenuto legata ..." (Luca 13:16).

Tuttavia Dio non rimane immobile e impotente. Talvolta la sofferenza è usata come punizione, e ciò può avvenire su scala nazionale oppure può colpire gli individui, come nei casi di Mosè (Es. 4:24), di Miriam (Num. 12:10), di Uzzia (II Cro. 26:16–21), di Geroboamo (II Cro. 13: 20), di Gheazi (II Re 5:25–27), Anania e Saffira (Atti 5:5, 10), Erode (Atti 12:21–23) ed Elima (Atti 13:11). Sono descritti con maggiori particolari gli esempi in cui la sofferenza è usata in modo costruttivo (Ebr. 12:6–11), come nel caso di Giacobbe il quale, dopo un reale trauma fisico inflitto miracolosamente, imparò a dipendere da Dio e maturò spiritualmente così da essere all'altezza del suo nuovo nome, Israele (Gen. 32:24–32). La malattia di Ezechia, che mise alla prova la sua fede in Dio rientra probabilmente in questa categoria (II Re 20:1–7). Nel libro di Giobbe, la questione che conta realmente è la relazione dell'individuo con Dio, più che la posizione assunta di fronte alla propria sofferenza. Vi è qui una smentita, la più solenne di tutto l'AT, dell'idea sostenuta dai "consolatori" di Giobbe che vi sia un legame inevitabile tra peccato individuale e sofferenza individuale. Dopo aver scartato il concetto, vero solo in parte, della funzione disciplinare della sofferenza, il libro ci porta alla sublime visione di Giobbe consolato, assolto dalle accuse e benedetto. È importante rendersi conto che la visione biblica non è semplice *dualismo. La sofferenza è piuttosto presentata alla luce dell'eternità e in rapporto con un Dio che è sovrano, e che tuttavia usa pazienza verso il mondo perché ama l'umanità (II Pie. 3:9). Consapevoli del dolore e della sofferenza che permeano la vita umana, gli scrittori del NT guardano in avanti, verso il compimento finale, quando la sofferenza non esisterà più (Rom. 8:18; Apoc. 21:4).

Questa prospettiva è ben diversa dalla nozione greca del corpo come intrinsecamente cattivo, e dello spirito come intrinsecamente buono. Il concetto biblico della caducità e al tempo stesso della nobiltà del corpo è efficacemente espresso nella II Corinzi, specialmente in 5:1–10 (*cfr.* anche I Cor. 6:15). Il corpo è parte integrante della totalità dell'individuo e per mezzo di esso si esprime la personalità.

*Sofferenza

VII. Igiene e misure sanitarie

Un aspetto che rendeva la medicina ebraica superiore a quelle degli altri popoli era il pregevo-

le codice sanitario degli israeliti mediato da Mosè (*p.e.* Lev. 15). A. Rendle Short ce ne dà un eccellente compendio (*The Bible and Modern Medicine*, pp. 37–46). Benché generalmente sia chiamato "codice", in realtà le sue norme sono sparse in tutto il Pentateuco. Gli ebrei non sarebbero sopravvissuti come nazione ai quarant'anni nel deserto e alle vicissitudini successive senza un "codice" sanitario. Esso tratta l'igiene pubblica, il rifornimento d'acqua, il trattamento delle acque luride, il controllo e la selezione del cibo e la profilassi delle malattie infettive. L'aspetto più interessante di questo codice è che esso presuppone una serie di conoscenze che, all'epoca dell'esodo e della traversata del deserto, gli israeliti avrebbero difficilmente potuto scoprire da soli; *p.e.* la proibizione di cibarsi di carne suina e di *animali morti per cause naturali, il seppellire o bruciare gli escrementi, *ecc.*, o la natura contagiosa di certe malattie. Il bruciare gli escrementi (Es. 29:14) era una regola particolarmente saggia per un popolo nomade che non aveva il tempo di usarli come concime per fertilizzare il suolo. Esisteva anche un'effettiva prevenzione al diffondersi di epidemie. L'origine del termine "quarantena" risale all'uso ebraico di un periodo di segregazione di 40 giorni per le persone affette da un certo tipo di malattie (Lev. 12:1–4), che venne poi adottato in Italia nel XIV sec. a causa della relativa immunità degli ebrei nei confronti di alcune pestilenze. Sotto diversi aspetti la visione biblica del malato, e della salute in generale, ha influenzato la pratica medica attuale, ed è forse molto più "moderna" di quanto non si ritenga comunemente. Il racconto del buon samaritano (Luca 10:30–37) presenta un ideale di assistenza che ha sempre ispirato le professioni mediche e paramediche, ed è un esempio di dedizione nell'assistere il malato anche nel periodo della convalescenza. Non meno importante nella Bibbia è quel che si potrebbe definire "terapia della famiglia"; infatti l'ideale del matrimonio fra gli ebrei era dei più alti.

Bibliografia. W. Barclay, *The Gospel of Luke*, 1958; G. Bennett, *The Heart of Healing*, 1971; M. Botting, *Christian Healing in the Parish*, 1976; S.G. Browne, *Leprosy in the Bible*, 1974; G.S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; R.E.D. Clark, "Men as Trees Walking", *FT* 93, 1963, pp. 88–94; R.A. Cole, *Mark*, *TNTC*, 1961, tr. it. dell'ed. riv. del 1989, GBU, Roma, 1998; A. Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, 1907, Appendix 16; V. Edmunds e C.G. Scorer, *Some Thoughts on Faith Healing*, 1956; J.N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950; H.C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in the NT*, 1986, tr. Brescia, 1993; J.S. McEwen, *SJT* 7, 1954, pp. 133–152 (per i miracoli nei tempi patristici); F. MacNutt, *Healing*, 1974, tr. it. Bari, 1978; *idem.*, *The Power to Heal*, 1977; D. Morse *et al.*, "Tuberculosis in Ancient Egypt", *American Review of Respiratory Diseases* 90, 1964, pp. 524–541; B. Palmer, a cura di, *Medicine and the Bible*, 1986; J.C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; A. Rendle Short, *The Bible and Modern Medicine*, 1953; J.R.W. Stott, *Men with a Message*, 1954; M. Sussman, "Diseases in the Bible and the Talmud", in D. Brothwell e A.T. Sandison, a cura di, *Diseases in Antiquity*, 1967; R.V.G. Tasker, *James*, *TNTC*, 1956, tr. it., GBU, Roma, 1982; B.B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today*, 1965 (rist. di *Counterfeit Miracles*, 1918); F. Graber, D. Müller, *NIDNTT* 2, pp. 163–172; sulla malattia di Paolo si veda C. Brown, *NIDNTT* 1, pp. 726s., **in it.** GLAT; (*ḥālâ*), 2, coll. 1017–1029, (*dābār*), 2, coll. 96–144; *DTAT*, 1, coll. 491–494, 2, coll. 724–730; *GLNT*, 7:1419–1440, 11:897–904; F. Graber e D. Müller, *DCBNT*, pp. 1633–1641; *DPL*, pp. 828–832; *DIB*, pp. 831–834; *VB*, pp. 257–259; P. Tournier, *Medicina e Bibbia*, Torino, 1958; S.I. McMillen, *Nessuna malattia*, 3 ed., Casoria, 1993; G. Cosmacini, *Medicina e mondo ebraico: dalla Bibbia al secolo dei ghetti*, Roma–Bari, 2001; C. Vendrame, *La cura dei malati nel Nuovo Testamento*, Torino, 2001; F. D'Onofrio, *Il Vangelo letto da un medico*, Napoli. 2002; M. Distort, *La depressione, tra fede e terapia*, Milano, 2006. (D.H. Trapnell)

SALUTO

Questa consuetudine sociale è indicata nella Bibbia in sei modi principali: **1**. Un saluto epistolare. Qualche volta Paolo usa il sostantivo *aspasmos*, ma più spesso il verbo affine *aspazomai*, formula epistolare greca comune, come attestato dai papiri (si veda *MM*). Il saluto può essere a nome dello scrivente, o di qualcun'altro nominato da lui (*cfr.* Rom. 16).

2. Un saluto formale con l'inchino al monarca da parte del suddito, che augura a quest'ultimo, con tipica enfasi orientale, di vivere per sempre (Nee. 2:3; Dan. 2:4). **3**. Saluto formale verbale interpersonale, forse fatto con un gesto della mano, ma senza contatto fisico. I termini greci per descrivere i saluti sono quelli usati da Paolo (si veda sopra; *cfr.* Matt. 10:12; Mar. 12:38). Da notare il finto omaggio reso a Gesù durante il processo (Mar. 15:18). La parola pronunciata nel saluto era spesso l'imperativo *chaire*, pl. *chairete*, "rallegratevi", tradotto in Matteo 27:29 "salve". Ricorre anche l'infinito del verbo, *chairein* (II Giov.

v. 11; *cfr.* I Mac. 10:18, 25). I termini ebraici più usuali hanno a che fare con la benedizione (la radice *bārak*, II Re 4:29) o con l'invocazione della pace (*šā'al le šālôm*, I Sam. 17:22). I saluti moderni in arabo ed ebraico fanno parte della stessa famiglia lessicale (*cfr. šālôm*, *salaam*). **4.** Il bacio sulla guancia, in ebr. *našaq* e il sostantivo affine, in gr. *philema* (*cfr.* I Sam. 10:1; Rom. 16:16). Il bacio su entrambe le guance è tuttora scambiato quotidianamente. **5.** Il bacio d'affetto, normalmente sulla bocca, per indicare maggiore intimità (si veda Gen. 29:11; Cant. 1:2). **6.** Il bacio ingannevole, che utilizza lo stesso termine (Prov. 27:6; *cfr.* il bacio di Giuda, Matt. 26:48).

A volte il saluto era soggetto a divieto per motivi di urgenza (II Re 4:29; Luca 10:4), o per evitare di associarsi con l'errore (II Giov. 11).

Bibliografia. E– Beyreuther, G. Finkenrath, *DCBNT* pp. 766–771; H. Windisch, *GLNT* 1: 1319–1336. (R.A. Stewart)

*Gesto

SALVEZZA

(Ebr. *yēšaʿ*; gr. *sōtēria*)

I. Nell'Antico Testamento

Il principale termine ebr. tradotto "salvezza" è *yēšaʿ* con i suoi derivati. Il suo significato fondamentale è "introdurre in un ambiente più spazioso" (*cfr.* Sal. 18:36; 66:12), ma dal principio esso reca un senso metaforico di "libertà dalle limitazioni", includendo anche i mezzi per ottenerla, liberazione da fattori che vincolano e limitano. Può essere riferito alla liberazione dalla malattia (Is. 38:20; *cfr.* v. 9), dall'angoscia (Ger. 30:7) o dai nemici (II Sam. 3:18; Sal. 44:7). Nella grande maggioranza dei riferimenti, Dio è l'autore della salvezza. Così Dio salva il suo gregge (Ez. 34:22); egli soccorre il suo popolo (Os. 1:7) ed egli soltanto è in grado di salvarlo (Os. 13:10–14); non c'è altro salvatore (Is. 43:11). Egli salvò i padri dall'Egitto (Sal. 106:7–10) e i loro figli da Babilonia (Ger. 30: 10). Egli è il rifugio e il salvatore del suo popolo (II Sam. 22:3). Egli salva il povero e il bisognoso quando non hanno nessun'altro che li aiuti (Sal. 34:6; Giob. 5:15). Il discorso di Mosè, "state fermi e vedrete la salvezza del SIGNORE" (Es. 14:13), riassume l'essenza del pensiero veterotestamentario. Conoscere Dio significa allora conoscerlo come un Dio di salvezza (Os. 13:4), così che i termini "Dio" e "Salvatore" nell'AT sono praticamente sinonimi. Il grande modello della liberazione salvifica di Dio fu l'esodo (Es. 12:40—14: 31). La redenzione dalla schiavitù egiziana grazie all'intervento di Dio al mar Rosso fu determinante per tutta la successiva riflessione di Israele sulla natura e sull'attività di Dio. L'esodo fu lo stampo nel quale fu riversata tutta l'interpretazione susseguente del dramma della storia di Israele. Era cantato nel culto (Sal. 66:1–7), ripetuto nei racconti (Deut. 6:20–24), rappresentato nei riti (Es. 13:3–16). Perciò il concetto di salvezza emerso dall'esodo segnò in modo indelebile le grandi gesta liberatrici di Dio nel corso della storia.

Questo elemento rappresenta la base per un ulteriore contributo veterotestamentario al concetto di salvezza, ossia quello escatologico. L'esperienza che Israele ha fatto di Dio come salvatore nel passato proiettò in avanti la sua fede nella prospettiva della salvezza piena e finale nel futuro. Proprio perché Yahweh si è dimostrato Signore sopra ogni cosa, creatore e sovrano di tutta la terra, e poiché egli è un Dio giusto e fedele, un giorno riporterà la completa vittoria sui propri nemici e salverà il suo popolo da tutte le infermità (Is. 43:11–21; Deut. 9:4–6; Ez. 36:22–23). In un primo tempo questa speranza di salvezza si accentrava sull'immediato intervento storico per vendicare Israele (*cfr.* Gen. 49; Deut. 33; Num. 23—24). Nel periodo profetico si esprimeva in concetti come il "Giorno di Yahweh," nel quale il giudizio si sarebbe unito alla liberazione (Is. 24:19–20.; 25:6–8; Gioe. 2:1–2; 28–32; Am. 5:18–19; 9:11–12). L'esperienza dell'esilio diede un'immagine e un contesto concreti per esprimere questa speranza come un nuovo esodo (Is. 43:14–16; 48:20–21; 51:9–10; *cfr.* Ger. 31:31–34; Ez. 37:21–28; Zacc. 8: 7–13); ma i risultati deludenti e limitati del ristabilimento protesero la speranza di nuovo in avanti e la trasformarono in ciò che è stato definito il *trascendentale escatologico* (Is. 64:1–2; 65:17–18; 66: 22), la speranza del *ʿolām habba'*, il nuovo mondo alla fine dell'epoca presente, nel quale il governo sovrano e il carattere giusto di Dio saranno manifestati tra tutte le nazioni.

Si dovrebbe anche fare riferimento agli altri termini connessi che la LXX presenta con *sōtēria*, in particolare la radice *g'l*, "redimere", ovvero, "ottenere di nuovo la proprietà caduta in mani estranee", "riacquistare", spesso mediante un pagamento. La persona che effettua questa redenzione, o salvezza, è *gō'ēl*, il "parente con il diritto di riscatto" (*cfr.* Lev. 25:26, 32; Rut 4:4, 6). Dio è il grande *gō'ēl* di Israele (Es. 6:6; Sal. 77:14–15). Questo utilizzo è sinonimo di *yēšaʿ* nell'ultima parte di Isaia (Is. 41:14; 44:6; 47:4). I due termini compaiono come paralleli in Isaia 43:1–2; 60:16; 63:9 (*cfr. GLNT* 13:473–480).

Infine, notiamo che l'attività salvifica di Dio nell'AT é estesa e approfondita in relazione a uno

strumento particolare di questa salvezza, il Messia–Servo. La salvezza comporta un agente, o salvatore, sebbene non necessariamente diverso da Yahweh stesso. In generale, mentre Yahweh può servirsi di particolari agenti umani o salvatori in frangenti storici particolari (Gen. 45:7; Giu. 3:9, 15; II Re 13:5; Nee. 9:27), solo lui è il salvatore del proprio popolo (Is. 43:11; 45:21; 45:21; Os. 13:4). Questa asserzione generale, tuttavia, va qualificata in relazione allo sviluppo della speranza di salvezza nell'AT, dove nel canto del Servo incontriamo la salvezza morale di Yahweh incarnata in una persona, sebbene non ci si riferisca mai direttamente al Servo come salvatore. È presente l'idea di unità corporativa, ma la personalizzazione del ministero del Servo è chiara nel testo e, alla luce dell'adempimento neotestamentario, non richiede ulteriore dimostrazione. Nel canto di Isaia 49:1–6, egli deve essere lo strumento della salvezza universale di Dio (v. 6; *cfr.* anche v. 8). Il canto finale, 52:13—53:12 non contiene il termine; tuttavia il concetto di salvezza è presente ovunque, in termini di liberazione dal peccato e dalle conseguenze che esso porta con sé. In questo modo, l'AT ci conduce alla comprensione che Dio libera il suo popolo per mezzo del Messia–Salvatore.

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT, in generale, l'uso "religioso" dell'idea di salvezza come liberazione morale/spirituale diventa quasi ovunque dominante. L'utilizzo non religioso è praticamente relegato alla salvezza della vita da un pericolo mortale (Atti 27:20, 31; Mar. 15:30; Ebr. 5:7).

a) Nei Vangeli sinottici

Il vocabolo "salvezza" compare solo una volta sulla labbra di Gesù (Luca 19:9), dove può riferirsi a Gesù stesso come incarnazione della salvezza che reca perdono a Zaccheo, o può riferirsi a ciò che sta dietro la condotta trasformata del pubblicano. Il Signore, comunque, usò il verbo "salvare" e i termini affini prima di tutto per indicare ciò che egli venne a compiere (implicitamente in Mar. 3:4; ed esplicitamente in Luca 4:18; Matt. 18:11; Luca 9:56; Matt. 20:28). L'usò anche per spiegare ciò che è richiesto dall'uomo (Mar. 8:35; Luca 7:50; 8:12; 13:24; Matt. 10:22). Luca 18:18–26 mostra che la salvezza esige un cuore contrito, simile a quello di un bambino, un'impotenza capace di ricevere e la rinunzia a ogni cosa per Cristo, condizioni per l'uomo impossibili da ottemperare senza l'aiuto divino.

La testimonianza all'attività salvifica del Signore è sia indiretta (Mar. 15:31) sia diretta (Matt. 8: 17). C'è anche la testimonianza del nome stesso di Gesù (Matt. 1:21, 23). Tutti questi usi diversi enfatizzano il fatto che la salvezza è presente nella persona, nel ministero e particolarmente nella morte di Cristo.

b) Nel quarto Vangelo

Queste verità sono sottolineate nel quarto Vangelo, nel quale ciascun capitolo evidenzia diversi aspetti della salvezza. Secondo 1:12–13, gli uomini nascono come figli di Dio mediante la fede in Cristo, in 2:5 si pone rimedio alla situazione facendo "tutto quello che egli vi dirà"; in 3:5 la nuova nascita per lo Spirito è essenziale per entrare nel regno, ma 3:14 e 17 rendono evidente che questa nuova vita non è possibile se non mediante la fede nella morte di Cristo, senza la quale gli uomini sono già sotto la condanna (3:18). In 4:22, la salvezza viene dai giudei per mezzo della rivelazione trasmessa storicamente dal popolo di Dio, ed è un dono che trasforma interiormente permettendo agli uomini di adorare Dio.

In 5:14 la persona risanata non deve peccare più affinché non le accada di peggio; in 5:39 le Scritture testimoniano della vita (= salvezza) nel Figlio, al quale sono affidati la vita e il giudizio; per 5:24 i credenti sono già passati dalla morte alla vita; Gesù dichiara in 6:35 di essere il pane della vita, l'unico al quale gli uomini dovrebbero andare (6:68) per le parole di vita eterna; in 7:39 l'acqua è il simbolo della vita salvifica dello Spirito, che sarebbe venuto dopo la glorificazione di Gesù.

In Giovanni 8:12 l'evangelista mostra la sicurezza della guida fornita dalla luce e ai vv. 32–36 la libertà, mediante la verità, nel Figlio; in 9:25, 37 e 39 salvezza significa vista spirituale; in 10:10 l'ingresso nella vita sicura e abbondante dell'ovile e del Padre è tramite Cristo; Giovanni 11:25–26, la vita di risurrezione appartiene a chi crede; 11:50 (*cfr.* 18:14) Caiafa, suo malgrado, descrive lo scopo salvifico della morte di Cristo; in 12:32 Cristo, innalzato nella morte, attira gli uomini a sé; in 13: 10 coloro che sono già lavati sono salvati (purificati interamente); 14:6, egli è la via vera e vivente che conduce alla dimora del Padre; in 15:5, dimorare in lui, la vite, è il segreto per avere risorse vitali, in 16:7–15 è detto che per amor suo lo Spirito si occuperà degli ostacoli dell'attuazione della salvezza e preparerà la via alla sua realizzazione; in 17:2–3, 12 egli custodisce quelli che hanno conoscenza del vero Dio e di se stesso; in 19:30 la salvezza è compiuta; in 20:21–23 le parole di pace e perdono accompagnano il dono dello Spirito; in Giovanni 21:15–18 il suo amore salvifico infonde nuovamente l'amore in colui che lo segue e lo riabilita per il servizio.

c) Negli Atti

Atti narra la storia della proclamazione (*cfr.* 16: 17) della salvezza e del suo impatto sulle folle che sono esortate a salvarsi "da questa perversa generazione" mediante il ravvedimento (esso stesso è un dono e parte della salvezza, 11:18), la remissione dei peccati e ricevendo lo Spirito Santo. Narra anche di un individuo malato, che ignora il suo reale bisogno, ed è guarito nel nome di Gesù, l'unico nome per mezzo del quale dobbiamo essere salvati (4:12). La salvezza si manifesta anche nella famiglia di colui che chiese: "Che cosa devo fare per essere salvato?" (16:30–34).

d) Nelle lettere di Paolo

Paolo afferma che le Scritture "possono darti la sapienza che conduce alla salvezza mediante la fede in Cristo Gesù" (II Tim. 3:14–15) e fornisce gli ingredienti essenziali per godere di una salvezza completa (vv. 16–17). Ampliando e applicando il concetto veterotestamentario della giustizia di Dio, che ha in sé adombramenti della giustizia salvifica del NT, Paolo dimostra come non esista salvezza tramite la legge, poiché essa poteva solo indicare la presenza del peccato e stimolarlo, chiudendo così la bocca degli uomini che si trovano in una posizione di colpevolezza davanti a Dio (Rom. 3:19; Gal. 2:16; 3:19). La salvezza è elargita come dono gratuito del Dio giusto che agisce per grazia nei confronti del peccatore immeritevole; questi, "mediante la fede", crede nella giustizia di Cristo che lo ha redento tramite la propria morte e lo ha giustificato per mezzo della sua risurrezione. Dio, per amore di Cristo, giustifica il peccatore indegno (cioè gli riconosce la giustizia perfetta di Cristo e lo considera come se non avesse mai peccato), perdona i suoi peccati, lo riconcilia a sé in Cristo e tramite Cristo "riconciliandolo mediante il sangue della sua croce" (II Cor. 5:18; Rom. 5: 11; Col. 1:20), lo adotta nella sua famiglia (Gal. 4: 4–5; Ef. 1:13; II Cor. 1:22), ponendo sul suo cuore il sigillo, la garanzia e le primizie del suo Spirito e facendo così di lui una nuova creatura. Mediante lo stesso Spirito, le risorse della salvezza lo rendono capace di camminare in novità di vita, mortificando sempre più gli atti del corpo (Rom. 8:13), fino a quando è conformato a Cristo (v. 29) e la sua salvezza è compiuta nella gloria (Fil. 3:21).

e) Nella lettera agli Ebrei

La "grande" salvezza della Lettera agli Ebrei (2:3) trascende la prefigurazione veterotestamentaria della salvezza. La salvezza del NT è qui descritta con il linguaggio del sacrificio; le offerte spesso ripetute, appartenenti al rituale dell'AT, che riguardavano principalmente i peccati involontari e provvedevano una salvezza soltanto superficiale, sono sostituite dall'unico sacrificio di Cristo, essendo lui stesso sia sacerdote sia offerta salvifica (Ebr. 9:26; 10:12). Lo spargimento del suo sangue nella sua morte compie l'espiazione, così che d'ora in poi l'uomo con la coscienza purificata può entrare nella presenza di Dio nei termini del nuovo patto ratificato da Dio mediante il suo mediatore (Ebr. 9:15; 12:24). Ebrei, oltre a porre grande enfasi sul modo in cui Cristo affrontò il peccato mediante la propria sofferenza e morte al fine di procurare la salvezza eterna, preannuncia la sua seconda apparizione, non più per risolvere il problema del peccato, ma per compiere la salvezza del suo popolo, presumibilmente la sua glorificazione (9:28).

f) Nella Lettera di Giacomo

Giacomo insegna che la salvezza non è per "fede" soltanto, ma anche per "opere" (2:24). È suo interesse disilludere chiunque confidi, per la propria salvezza, su una dichiarazione puramente intellettuale dell'esistenza di Dio, senza un cambiamento avvenuto nel cuore e che si manifesta in opere di giustizia. Egli non sminuisce l'importanza della vera fede, ma insiste sul fatto che la presenza della fede debba essere dimostrata mediante una condotta che indichi a sua volta le energie salvifiche della religione. Questa opera mediante l'innesto della Parola di Dio (1:18). L'obiettivo dell'apostolo è senz'altro quello di condurre il peccatore fuori dall'errore e salvare la sua anima dalla morte (5:20).

g) In I e II Pietro

I Pietro presenta una nota simile a quella di Ebrei insistendo sul fatto che la salvezza ha un costo alto (1:19). Tale salvezza è stata indagata e predetta dai profeti ma ora è una realtà presente per coloro che, come pecore erranti, hanno fatto ritorno al Pastore delle loro anime (2:24–25). Il suo aspetto futuro è noto a quelli che "sono custoditi ... per la salvezza che sta per essere rivelata negli ultimi tempi" (1:5).

In II Pietro la salvezza comporta la fuga dalla corruzione che è nel mondo a motivo della concupiscenza e fa diventare partecipi della natura divina (1:4). Mentre vive in un ambiente peccaminoso, il credente brama ardentemente nuovi cieli e nuova terra in cui abiterà la giustizia, ma riconosce che il ritardo della seconda venuta di Cristo è dovuto alla magnanimità del suo Signore (3: 9, 13, 15).

h) Nelle Lettere di Giovanni

Per I Giovanni il linguaggio sacrificale di Ebrei è

congeniale. Cristo è la nostra salvezza essendo la propiziazione per i nostri peccati, l'esito dell'amore di Dio. È Dio che nel suo amore, espresso nello spargimento del sangue di Cristo, copre i nostri peccati e ci purifica. Come nel quarto Vangelo, la salvezza è concepita nei termini dell'essere nati da Dio, del conoscere Dio, del possedere la vita eterna in Cristo, del vivere nella luce e nella verità di Dio, dimorare in Dio e sperimentare la sua dimora in noi per mezzo dell'amore, mediante il suo Spirito (3:9; 4:6, 13; 5:11). III Giovanni contiene una preghiera ricca di significato per la prosperità dell'anima accompagnata dalla prosperità generale e dalla salute del corpo (benessere naturale) (v. 2).

i) Nella Lettera di Giuda

Giuda 3, riferendosi alla "nostra comune salvezza," indica qualcosa di simile alla "comune fede" di Tito 1:4, e la unisce alla "fede" per la quale i credenti devono battersi (*cfr.* Ef. 4:5). Questa salvezza comprende le verità salvifiche, i privilegi, le esigenze e le esperienze comuni ai tanti suoi lettori. Nei vv. 22–23. egli vuole che si presenti questa salvezza con urgenza ai diversi gruppi che si trovano nel dubbio, nel pericolo e nella degradazione.

j) Nell'Apocalisse

L'Apocalisse ripete il tema (di I Giov.) della salvezza come liberazione o purificazione dal peccato in virtù del sangue di Cristo e ciò che costituisce i credenti sacerdoti e re (1:5–6). In un modo che ricorda il salmista, il veggente mentre adora, attribuisce a Dio la salvezza nella sua totalità (7: 10). I capitoli conclusivi del libro raffigurano la salvezza come le foglie dell'albero della vita che risanano le nazioni; albero al quale, al pari della città della salvezza, è dato accesso soltanto a quelli i cui nomi sono scritti nel libro della vita.

III. Relazione con altre concezioni della salvezza

a) Gli esseni

Negli anni a partire dalla scoperta dei Rotoli del mar Morto (dal 1947), si è prestata molta attenzione a questo movimento ascetico esistente all'interno del giudaismo e sono stati compiuti diversi tentativi di valutarne il contributo fornito alla conoscenza delle origini del NT. Per quanto concerne la dottrina della salvezza gli esseni di Qumran condividevano l'insegnamento biblico sulla colpevolezza innata dell'uomo separato da Dio, e un famoso brano (1QS 11.9–10) si avvicina molto alla dottrina neotestamentaria della salvezza, in quanto prospetta l'assoluzione per mezzo dell'azione della giustizia divina in totale dipendenza dalla grazia e dalla misericordia di Dio. Questo non è sorprendente considerando il debito di Qumran verso il salterio e verso i maggiori profeti dell'AT. Eppure, sarebbe errato accentuare esageratamente i punti di convergenza; infatti, in altri punti il parallelo con l'insegnamento del NT è molto più tenue. L'universalismo del vangelo cristiano manca totalmente; la salvezza *non* sarebbe accessibile alla massa comune dei peccatori. La comprensione di Qumran del Servo sofferente di Isaia 53 è oggetto di discussione, ma sembra che la comunità abbia concepito la profezia compiuta al proprio interno (*sôḏ*). Non si può neppure ignorare il semplice fatto che non ci sia neanche un riferimento inequivocabile agli esseni in tutto il NT.

b) Gnosticismo

La datazione precisa dell'insegnamento gnostico è materia di discussione, e il tentativo di dimostrare una certa dipendenza del cristianesimo dai concetti gnostici è ormai screditato. Tuttavia, c'è nel NT (si veda I e II Cor.; Col.; I e II Tim.; Tit.; I Giov.; Apoc.) la prova che la prima chiesa doveva distinguere tra il proprio insegnamento in merito alla salvezza e altre opinioni rappresentate successivamente dalle dottrine gnostiche. In sostanza, lo gnostico affermava che la salvezza si otteneva mediante una diretta conoscenza di Dio. Questa conoscenza era di carattere intellettuale, scevra da preoccupazioni morali, e esoterica in quanto limitata all'élite degli iniziati. Lo gnosticismo inoltre insegnava un dualismo di anima e corpo, nel quale soltanto la prima aveva importanza ai fini della salvezza, e una gerarchia di intermediari spirituali e angelici tra Dio e l'uomo. La salvezza era una sorta di evasione dal dominio delle forze astrologiche aliene e dalle passioni umane, che conduceva alla conoscenza in risposta a una "chiamata" proveniente dal mondo divino, secondo il cosiddetto "mito gnostico del redentore" (la storia dell'uomo celeste che scese dal mondo di luce celestiale per "salvare" gli uomini "decaduti" mediante la comunicazione di questa conoscenza segreta).

Come già accennato, il tentativo di collocare una tale visione nel periodo precedente al cristianesimo, e quindi di intravederla dietro le nozioni neotestamentarie di salvezza, non può essere dimostrato. I dati fanno capire piuttosto che, nell'atmosfera sincretistica e religiosa dell'epoca, certe tendenze gnostiche latenti fossero, nel II e nel III sec., coniugate ai temi della salvezza cristiana, dando luogo alle dottrine delle sette gnostiche di cui sopra, e in merito alle quali riceviamo notizia da scrittori come Ireneo, nel periodo posteriore al NT. Contro le forme primitive di tali concezioni della salvezza, gli scrittori biblici evidenzia-

no la portata universale dell'offerta della salvezza di Dio, la sua natura essenzialmente morale, la vera umanità e reale divinità del mediatore della salvezza, ossia il punto focale delle azioni storiche di Dio nella nascita, nella vita, nella morte e risurrezione di Gesù Cristo (*cfr.* le sezioni del NT citate sopra).

c) La "Salvezza" nelle religioni misteriche

Gli scrittori del NT dovettero distinguere le proprie dottrine della salvezza anche dalle opinioni che trovavano espressione nei culti misterici. Questo fenomeno, risalente al I sec., combinava elementi ellenistici e orientali che avevano radici nei riti antichi della fertilità. Queste religioni pretendevano di offrire una "salvezza" derivante dal fato, e una vita nell'oltretomba libera dalle condizioni insoddisfacenti e oppressive del presente. La salvezza si raggiungeva mediante la partecipazione a certi rituali. In certi casi, il linguaggio usato è simile a quello del NT. Ad esempio, i loro adepti potevano essere descritti come "nati di nuovo a vita eterna". Alle divinità, come Dionisio, era attribuito il titolo di "signore e salvatore". Sono stati ipotizzati collegamenti con la teologia cristiana, particolarmente a livello sacramentale, in quanto erano praticate purificazioni sacre e vigeva il concetto di unione con gli dèi in un pasto solenne. Tuttavia, è sufficiente un esame anche superficiale per rivelare le enormi differenze fra tali religioni e il messaggio e la vita delle prime comunità cristiane. Il concetto di salvezza delle religioni misteriche era essenzialmente non morale. Non ci si attendeva che gli adoratori "salvati" fossero uomini migliori dei pagani, e nella maggioranza dei casi non lo erano. L'elemento razionale era minimo; non c'erano grandi atti salvifici, e nemmeno grandi affermazioni teologiche.

Anche i presunti paralleli con l'insegnamento (paolino) battesimale e eucarististico si sono dimostrati praticamente privi di fondamento; l'evidenza sottolinea piuttosto il debito dell'apostolo nei confronti della storia della salvezza biblica, incentrata sull'atto potente di Dio compiuto nella redenzione in Gesù Cristo.

d) Il culto imperiale

Il miraggio di vecchia data di una salvezza mediante il potere e l'organizzazione politica si rispecchiava nel I sec. nel culto imperiale. Il mito di un dio–re, salvatore e benefattore del popolo è attestato in diverse forme nel mondo antico e particolarmente in Oriente. A Roma la spinta per il culto ufficiale fu determinato dalla carriera di Augusto, che dopo Azio nel 31 a.C. riuscì a imporre la *Pax romana*, l'epoca aurea di pace dopo decenni di spargimento di sangue. Ci si rivolgeva comunemente a lui come al ***sōtēr***, "salvatore del mondo" e, grazie al suo rapporto con Giulio Cesare, come "al figlio di Dio". Ma anche nel caso di Augusto, bisogna essere cauti perché è stato dimostrato che il titolo ***sōtēr*** non era attribuito unicamente all'imperatore, né esso era caricato sempre di tutte le implicazioni orientali. Gli imperatori successivi del I secolo mostrarono vari gradi di entusiasmo per le affermazioni fatte sul loro conto nel culto ufficiale. Caligola, Nerone e Domiziano certamente presero sul serio il proprio status divino il che, in qualche misura, potrebbe spiegare alcuni usi del titolo in riferimento a Gesù Cristo e al Padre nel NT (*cfr.* I Tim. 1:1; 4:10; Tito 1:3; 3:4; I Giov. 4:14; Giuda 25; Apoc. 7:10; 12:10; 19:1).

e) Sommario

In generale, sebbene ci siano evidenti paralleli linguistici, non è dimostrata una dipendenza dell'insegnamento cristiano sulla salvezza da qualcuno o da tutti i movimenti di cui sopra. Nel tentativo di comunicare il vangelo ai loro contemporanei, i predicatori e gli scrittori del NT sicuramente erano pronti a tradurre il messaggio, compreso il linguaggio inerente alla salvezza, in forme simili ai modelli di pensiero del I sec.; ma la vera origine del loro modo di esprimersi sulla salvezza è da ricercare al di fuori di quel mondo, nella storia della salvezza veterotestamentaria che conduce alla persona e alla missione di Gesù Cristo in cui essa trovò adempimento.

IV. Sommario dell'insegnamento biblico

1) *La salvezza è storica.* La concezione veterotestamentaria che vede la salvezza compiuta mediante l'intervento storico di Dio è pienamente onorata nel NT. In contrapposizione allo gnosticismo, l'uomo non è salvato mediante la conoscenza; in contrapposizione al giudaismo, l'uomo non è salvato mediante il merito morale e religioso; in contrapposizione alle sette misteriche ellenistiche, l'uomo non è salvato mediante una pratica religiosa; in contrapposizione a Roma, la salvezza non deve essere eguagliata all'ordine o alla libertà politica. L'uomo è salvato per mezzo dell'azione di Dio nella storia nella persona di Gesù Cristo (Rom. 4:25; 5:10; II Cor. 4:10–11.; Fil. 2:6–7; I Tim. 1:15; I Giov. 4:9–10, 14). Sebbene siano importanti la nascita, la vita e il ministero di Gesù, l'enfasi è posta sulla sua morte e risurrezione (I Cor. 15:5–6.); siamo salvati mediante il sangue della sua croce (Atti 20:28; Rom. 3:25; 5:9; Ef. 1:7; Col. 1:20; Ebr. 9:12; 12:24; 13:12; I Giov. 1:7; Apoc. 1:5; 5:9). Questo messaggio è proclama-

to, gli uomini ascoltano, e quando giungono a rispondere per fede, la salvezza di Dio li raggiunge (Rom. 10:48, 14–15; I Cor. 1:18–25; 15:1; I Tess. 1:4–5).

2) *La salvezza è morale e spirituale.* La salvezza si riferisce a una liberazione dal peccato e dalle sue conseguenze, quindi dalla colpa (Rom. 5: 1; Ebr. 10:22), dalla legge e dalla sua maledizione (Gal. 3:13; Col. 2:14), dalla morte (I Pie. 1:3–5; I Cor. 15:51–56), dal giudizio (Rom. 5:9; Ebr. 9: 28), oltre che dalla paura (Ebr. 2:15; II Tim. 1:7, 9–10.) e dalla schiavitù (Tito 2:11–3:6; Gal. 5:1–6). È importante considerarne anche le implicazioni negative, cioè quello che la salvezza cristiana *non* include. La salvezza non implica la prosperità materiale o il successo in questo mondo (Atti 3: 6; II Cor. 6:10), neppure promette la salute fisica e il benessere. A proposito di quest'ultimo aspetto negativo, non si deve esagerare, perché sono avvenute e avvengono guarigioni chiaramente miracolose, e il carisma delle "guarigioni" è un dono dello Spirito alla chiesa (Atti 3:9; 9:34; 20:9–10.; I Cor. 12:28). Ma la guarigione non avviene invariabilmente e quindi non è in alcun senso un "diritto" che spetta all'uomo salvato (I Tim. 5:23; II Tim. 4:20; Fil. 2:25–26; II Cor. 12:7–9). Inoltre, la salvezza non comprende la garanzia della liberazione dalle sofferenze e dai pericoli fisici (I Cor. 4:9–13; II Cor. 11:23–28), tanto meno, forse, dagli eventi apparentemente tragici (*cfr.* Matt. 5:45). Essa non implica l'essere immuni dall'ingiustizia sociale e dai maltrattamenti (I Cor. 7:20–24; I Pie. 2:18–25).

3) *La salvezza è escatologica.* C'è il rischio di affermare il significato della salvezza in termini troppo negativi. Ricordiamo quanto notato sopra in merito al numero esiguo di riferimenti alla salvezza provenienti dalle labbra di Gesù. Il tema centrale della sua predicazione era il Regno di Dio, la manifestazione del governo sovrano di Dio. In Apocalisse 12:20, però, troviamo la salvezza e il regno praticamente equiparati. Per l'autore di Apocalisse, come per Gesù, la salvezza è equivalente alla vita sotto il governo di Dio o, come testimonia il quarto Vangelo, alla vita eterna. La salvezza perciò riunisce tutti i contenuti del vangelo. Essa comprende la liberazione dal peccato e da tutte le sue conseguenze e, positivamente, il conferimento di tutte le benedizioni spirituali in Cristo (Ef. 1:3), il dono dello Spirito Santo e una vita benedetta nell'epoca futura. Questa prospettiva è cruciale (Rom. 8:24; 1:4; 9:28; I Pie. 1: 5, 9). Tutto ciò che conosciamo ora della salvezza non è altro che un inizio e un assaggio della pienezza della salvezza che attende la pienezza del regno alla seconda venuta del Signore.

Bibliografia. M. Green, *The Meaning of Salvation*, 1965; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, E.T. 1967; M. Black, a cura di, *The Scrolls and Christianity*, 1969; E. Yamauchi, *Pre–Christian Gnosticism*, 1973; *Let the Earth Hear His Voice*, 1975; D.F. Wells, *The Search for Salvation*, 1978; H.D. McDonald, *Salvation*, 1982, **in it.** *GLAT*, 4, coll. 98–125; W. Foerster, G. Fohrer, *GLNT* 13:446–608; *DCBNT*, pp. 1183–1184, 1543–1557; *DIB*, pp. 1263–1270; *DPL*, pp. 1383–1390; J.R.W. Stott, *Missione cristiana nel mondo moderno*, GBU, Roma, 1978; E.F. Kevan, *Salvezza*, Finale Ligure, 1979; B.B. Warfield, *Il piano della salvezza*, Caltanissetta, 2001; R. Diprose, *La salvezza. L'insegnamento biblico e le questioni dibattute*, *LB*, XVI, 2, 2005. (G. Walters, B.A. Milne)

*Espiazione; *Elezione; *Giustificazione; *Grazia; *Peccato; *Perdono; *Riconciliazione; *Santificazione

SAMARIA

Nome della capitale del regno del nord di Israele e del suo territorio circostante.

I. Storia

Dopo aver regnato 6 anni a Tirsa, Omri edificò una nuova capitale per il regno del nord su un'altura a 11 km. a nord–ovest di Sichem, che domina le strade commerciali che passavano per la piana di Esdraelon. Omri acquistò il luogo al prezzo di due talenti d'argento e la chiamò con il nome del suo proprietario, Semer (I Re 16:24). Il luogo è sconosciuto, a meno che non vada identificato con Samir, la dimora di Tola (Giu. 10:1; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, p. 444). La collina, alta circa 100 m. e sovrastante la pianura, era inespugnabile tranne che per mezzo di un assedio (II Re 6:24); il nome (*šōmᵉrôn*) può essere collegato all'ebr. "posto di sentinella".

Omri permise ai siriani di Damasco di avere mercati nella nuova città (I Re 20:34). Per 6 anni lavorò alla costruzione di Samaria, opera proseguita da Acab, che costruì un palazzo decorata o rivestita con avorio (I Re 22:39). In un tempio dedicato al Baal di Sidone (Melqart), divinità della quale Izebel incoraggiava il culto (I Re 18: 22), Acab eresse una statua (*'ăšerâ*) presso l'altare che Ieoram rimosse in seguito (II Re 3:2). Altri santuari ed edifici saranno adoperati dai sacerdoti idolatri a partire da quest'epoca fino a quella della riforma intrapresa da Ieu (II Re 10:19). La città di Samaria fu a lungo considerata dai profeti un centro di idolatria (Is. 8:4; 9:9; Ger. 23:13; Ez. 23: 4; Os. 7:1; Mich. 1:6).

Ben–Adad II di Siria assediò Samaria in un pri-

mo tempo senza successo (I Re 20:1–21), ma in seguito i siriani la ridussero alla fame (II Re 6:25). Fu liberata soltanto grazie all'intervento di Dio, che sparse il panico fra gli assedianti provocandone in questo modo l'improvvisa ritirata, scoperta e riferita da lebbrosi (II Re 7). Acab fu sepolto nella città, come altri re israeliti che fecero della città la propria residenza (I Re 22:37; II Re 13: 9; 14:16). I suoi discendenti furono uccisi lì (II Re 10:1), incluso Acazia che si nascose inutilmente nella città affollata (II Cro. 22:9). Samaria fu nuovamente assediata all'epoca di Eliseo e fu liberata miracolosamente (II Re 6:8–23.).

*Menaem salvaguardò la città dall'attacco pagando il tributo a *Tiglat–Pileser III (II Re 15:17–20). Suo figlio *Pecachia, tuttavia, attirò di nuovo l'esercito assiro contro Samaria attaccando Giuda, all'epoca un alleato–vassallo dell'Assiria. La città, che negli Annali assiri era chiamata *Samerina* o *Bīt–Humri* ("casa di Omri"), fu assediata da Salmanassar V d'Assiria nel 725–722 a.C. In II Re è detto, confermato dalla Cronaca babilonese, che egli conquistò la città, ma evidentemente la sua morte avvenne prima che fosse completamente assicurata all'Assiria. I cittadini, incitati da Yau–bi'di di Camat, rifiutarono di pagare la tassa che gravava su di loro e nell'anno successivo (721 a.C) Sargon II, il nuovo re d'Assiria, diede il via a un programma di deportazione di massa nell'intera regione. Secondo i suoi annali, Sargon deportò 27.270 o 27.290 prigionieri e, di conseguenza, fu posto termine al regno di Israele in qualità di stato omogeneo e indipendente. Gli esuli furono deportati in Siria, Assiria e Babilonia e furono sostituiti da coloni provenienti da altre regioni che erano state interessate dall'espansione dell'impero assiro (II Re 17:24). La conseguente mancanza di coltivazioni nelle zone circostanti portò a un incremento delle incursioni di leoni (v. 25). Alcuni israeliti, chiamati samaritani (v. 29), occupavano ancora una parte della città e continuarono ad adorare a Gerusalemme (Ger. 41:5). La città, secondo un'iscrizione cuneiforme (*HES*, 247) e altri resoconti, si trovava sotto un governatore assiro e sia Esar–Addon (Esdr. 4:2), sia Assurbanipal (Esdr. 4:9–10) portarono altri popoli dalla Babilonia e da Elam. La rivalità tra Samaria e Giuda, già in atto precedentemente, s'intensificò gradualmente anche se l'importanza della stessa Samaria andava diminuendo.

La scoperta di papiri provenienti dalla Samaria, in una caverna dello Wadi ed–Dāliyeh, 14 km. a nord di Gerico, pare confermare quanto riportato da alcuni storici antichi, secondo cui Samaria inizialmente era favorevole ad Alessandro, che conquistò la città nel 331 a.C. Tuttavia, mentre Alessandro era in Egitto, gli abitanti assassinarono il suo prefetto in Siria. Al suo ritorno Alessandro distrusse Samaria, massacrò i capi della città nella grotta dove si erano rifugiati e ristabilì la zona popolandola di macedoni. Le informazioni contenute nei papiri rendono possibile la stesura di un elenco dei governanti samaritani, a iniziare da Sanballat I (445 a.C.*ca*).

Samaria fu assediata da Giovanni Ircano, e il suo territorio fu devastato nel 111–107 a.C. *ca*. Pompeo e Gabinio iniziarono a ricostruirla (Giuseppe Flavio, *Ant.* 14.75), ma l'opera di abbellimento della città fu lasciata a Erode, il quale la rinominò Sebaste (Augusta) in onore del suo imperatore. In essa egli ospitò 6000 veterani, greci compresi. Alla sua morte, Samaria diventò parte del territorio assegnato ad Archelao e, in seguito, una colonia romana sotto Settimo Severo. Nonostante l'antagonismo reciproco tra Giuda e la Samaria, Gesù Cristo percorse la strada più breve attraversando la Samaria nel cammino verso la Galilea (Luca 17:11), facendo sosta a Sicar nei pressi di Sichem, una città samaritana (Giov. 4: 4). Filippo predicò in Samaria, ma forse in questo caso s'intende la regione più che la città, poiché in Atti 8:5 (gr.) manca l'articolo determinativo.

II. Archeologia

Il sito fu occupato nella prima Età del Bronzo, poi abbandonato fino all'Età del Ferro. Sedici livelli di insediamento sono stati identificati fra gli scavi condotti dall'Università di Harvard (1908–1910) e, in seguito, dalle spedizioni congiunte della *Harvard–Hebrew University–British School of Archeology in Jerusalem* (1931–1935). Nel 1965 furono eseguiti scavi ulteriori da parte del Dipartimento delle Antichità della Giordania, e nel 1968 da parte della *British School of Archeology in Jerusalem*. Operare nel sito è difficile a causa della densa e ininterrotta occupazione con continue ricostruzioni. Dei periodi di occupazione riportati alla luce, sette sono stati attribuiti agli israeliti: i livelli I–II = Omri–Acab (28 anni). Le mura interne (1,5 m. di spessore) ed esterne (6 m. di spessore), completate da Acab, recintavano la parte più alta. Pare che una porta principale avesse un cortile d'ingresso a colonne. Il palazzo, che in seguito fu modificato da Geroboamo II, aveva un ampio cortile nel quale si trovava una cisterna o piscina (10x5 m.), presumibilmente quella nella quale fu lavato il carro macchiato del sangue di Acab (I Re 22:38). Nel deposito adiacente furono scoperte più di 200 lastre o frammenti di avori lavorati. Questi mostrano stili e influenze fenicie e pseudo egiziane, e possono essere stati intarsi per l'arredo della casa d'avorio di Acab (I Re 22:39) (*avorio).

Sessantacinque ostraka, con iscrizioni in ebraico antico, annotavano i proprietari originari e la capacità delle giare da vino, con la data del loro riempimento (*DOTT*, pp. 204–208; *Scrittura). Queste probabilmente risalgono al regno di Geroboamo II.

Il III livello segna il periodo di Ieu, con adattamenti degli edifici più antichi. Poi, dopo un intervallo, appaiono i livelli IV–VI, il periodo israelita che comprende il tempo di Geroboamo e il secolo VIII a.C. La città fu restaurata negli ultimi decenni prima della sua caduta nelle mani degli assiri nel 722 a.C., come mostra il livello VII, che evidenzia una distruzione.

I resti delle costruzioni ellenistiche, ben conservati, consistono in una torre circolare che si eleva per diciannove corsi di pietre, una fortezza, le mura della città (presso la porta ovest). Sono state rinvenute monete, manici di giare incisi e rimanenze di vasellame greco.

La città romana di Erode è interessante per il grande tempio dedicato ad Augusto, edificato sopra i palazzi israeliti. Altri resti includono le mura di cinta e la porta ovest, con tre torri circolari, una strada, con colonne, lunga 820 m., affiancata da portici e negozi, il tempio di Iside riconsacrato a Kore, una basilica (68 m. per 32) divisa in tre navate da colonne corinzie, un foro, uno stadio e un acquedotto. Molte delle rovine probabilmente risalgono a restauratori successivi, particolarmente a Settimo Severo (193–211 d.C.).

Bibliografia. A. Parrot, *Samaria*, 1958; J.W. Crowford, K. Kenyon, *ecc. Samaria*, 1, *The Buildings at Samaria*, 1943; *Early Ivories at Samaria*, 1938; 3, *The Objects from Samaria*, 1957; *NEAEHL*, pp. 1300–1310; A. Mazar, *Archeology and The Land of the Bible*, 1990, pp. 406–410; R.E. Tappy, *The Archeology of Israelite Samaria*, 1992, **in it.** M.T. Petrozzi, *Samaria*, Gerusalemme, 1973.
(D.J. Wiseman)

*Cronologia dell'AT; *Israele, terra

SAMARITANI

Nell'AT i samaritani sono menzionati soltanto in II Re 17:29, un brano che descrive la religione sincretistica dei popoli ricollocati dal re assiro nel territorio del regno del nord di Israele per rimpiazzare la popolazione locale a suo tempo deportata in seguito alla caduta di Samaria (722/721 a.C.).

Diverse ragioni contrastano fortemente con l'identificazione, sostenuta sia da Giuseppe Flavio sia da molti altri in seguito, di questo gruppo con i samaritani meglio conosciuti grazie ai riferimenti nel NT (Matt. 10:5; Luca 9:52; 10:33; 17:16; Giov. 4:9; 39–40; 8:48; Atti 8:25), alcuni discendenti dei quali sopravvivono ancora oggi in piccole comunità a Nablus e Olon: *i*) il termine usato (***haššōmrōnîm***) sembra indicare semplicemente "abitanti di Samaria (***šōmrôn***) (con riferimento o alla città o alla provincia), e questo corrisponde meglio al testo di II Re 17; *ii*) non c'è prova che i samaritani citati nel NT abitassero la Samaria. I più antichi e sicuri riferimenti a questo popolo, al contrario, indicano tutti con chiarezza che essi risiedevano a Sichem (Sir. 50:26; II Mac. 5:22–23; 6:2; *cfr.* Giov. 4:5–6, 20), infatti una delle fonti di Giuseppe Flavio fa riferimento a loro come "sichemiti" (*Ant.* 11.340–347; 12.10); *iii*) nulla di tutto ciò che si conosce riguardo alla religione e alla pratica dei samaritani fa pensare all'influenza pagana menzionata in II Re 17, o in Esdra 4.

Le origini dei samaritani, citati nel NT come gruppo peculiare, presumibilmente non si dovrebbero ricercare prima dell'inizio del periodo ellenistico (fine del IV sec. a.C.), quando Sichem fu ricostruita in seguito a un lungo periodo di devastazione. I nemici della comunità giudaica durante il periodo persiano accennato in Esdra e Neemia, quindi, sarebbero alcuni degli abitanti della provincia settentrionale i quali, motivati principalmente da ragioni politiche, si mossero in opposizione alla ricostruzione di Gerusalemme. Che alcuni aderissero alla fede d'Israele (Esdr. 4:2) non sorprende, poiché lo stesso AT attesta che non tutti gli abitanti del vecchio regno del nord furono esiliati nel 721 a.C. (II Cro. 30), e alcuni fra i nuovi insediati potevano essersi conformati alle abitudini delle persone rimaste.

Non si conoscono con esattezza i fattori che condussero alla nuova colonizzazione di Sichem e alla conseguente consolidamento della comunità samaritana. Un'ipotesi suggestiva è che in seguito alla totale ellenizzazione della Samaria dovuta alla conquista di Alessandro Magno, un gruppo di puristi religiosi (probabilmente uniti ad alcuni sacerdoti la cui permanenza a Gerusalemme fu resa impossibile dal loro matrimonio con donne provenienti dal nord), decisero di tornare dove potevano praticare indisturbati la propria religione. La scoperta di 200 scheletri (insieme ai papiri prodotti a Samaria) in una caverna antichissima nello uadi ed–Dāliyeh, a 14 km. *ca.* da Gerico, fa pensare che altri rifugiati non siano stati così fortunati.

In tutti i modi, una volta che la comunità aveva assunto un'identità peculiare ed era stato costruito un tempio sul monte Gherizim (sia Giusppe Flavio, *Ant.* 11.321ss., malgrado le altre difficoltà sulla sua narrazione, sia i resti archeologici, se

identificati correttamente, concordano nel far risalire la data al periodo ellenistico), era inevitabile che i rapporti tra i Giudei di Gerusalemme e i samaritani si inasprissero. Mentre potrebbe essere esagerato parlare di uno scisma, è chiaro che Ben Sira (180 a.C. *ca.*) considerava i samaritani come un gruppo del tutto separato (Sir. 50:26), e questo sarebbe stato accentuato dalla loro capitolazione nel periodo della rivolta maccabea, quando il loro tempio fu dedicato a Zeus Xenios. È probabile che la rottura fu resa definitiva quando, nel 128 a.C. *ca.*, Giovanni Ircano ampliò il dominio asmoneo nell'area, conquistando Sichem e distruggendo il tempio di Gherizim. Ciò comunque non segnò affatto la fine del conflitto. Dalle scarse fonti disponibili, apprendiamo che tra il 6 e il 9 d.C. alcuni Samaritani sparsero delle ossa nel tempio di Gerusalemme durante una Pasqua. Nel 52 d.C. i samaritani massacrarono un gruppo di pellegrini della Galilea a Engannim, sebbene nella disputa davanti a Claudio, avvenuta in seguito a un'incursione dei giudei, si schierarono a favore di questi ultimi. Inoltre, i samaritani soffrirono sotto i governatori romani. Nel 36 d.C. un samaritano fanatico riunì una folla sul monte Gherizim, promettendo di mostrare i vasi sacri che si credeva fossero stati nascosti in quel luogo da Mosè e molti di loro furono massacrati da Pilato. Un anno dopo l'inizio della guerra giudaica (66–70 d.C.), un gruppo di samaritani si unì alla rivolta, per finire trucidato sul monte Gherizim per mano di Vettuleno Cereale.

Poiché i documenti principali dei samaritani (cioè, *Memar Marqah*, la liturgia samaritana nota come il *Defter*, e parecchie cronache) risalgono al massimo al IV sec. d.C., e spesso a periodi molto posteriori, è quasi impossibile ricostruire dettagliatamente le loro credenze del periodo neotestamentario. Per questo motivo, i tentativi di trovare un sfondo distintamente samaritano (*p.e.*) in Giovanni, Atti 7 o Ebrei, vanno considerati con grande cautela.

Solamente i cinque libri del Pentateuco nella versione samaritana (II sec. a.C.) furono considerati canonici; questo si rispecchia nel loro credo, i cui elementi risalgono senz'altro a tempi antichi. Credevano: in un solo Dio, l'unicità di Mosè come profeta, la legge, il monte Gherizim quale luogo designato da Dio per il sacrificio (il decimo comandamento nel Pentateuco samaritano), il giorno del giudizio e della retribuzione, e il ritorno di Mosè quale *Taheb* (il "restauratore" o "colui che ritorna").

L'atteggiamento della Mishnah e del Talmud, così come quello di Giuseppe Flavio, nei confronti dei samaritani è ambiguo. Ciò potrebbe rispecchiare un atteggiamento favorevole che riconosceva un'affinità essenziale con i samaritani sia per razza sia per religione, oscurato successivamente dalla polemica fomentata dall'antagonismo crescente e basata su II Re 17 e Esdra 4.

Perciò è degno di nota che il NT sia quasi sempre favorevole nei loro confronti (si vedano i riferimenti sopra), e che i samaritani siano ritratti come gente molto sensibile nei confronti di Gesù stesso e della predicazione della prima chiesa cristiana.

Bibliografia. Tuttora valido è J.A. Montgomery, *The Samaritans*, 1907, rist. 1968. Studi più recenti: J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, 1964; J.D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; H.G. Kippenbeerg, *Garizim und Synagoge*, 1971; R.J. Coggings, *Samaritans and Jews*, 1975; K. Haacker, *NIDNTT* 3, pp. 449–467; J. Isser, *The Dositheans*, 1976; R. Pummer, *JSS* 21, 1976, pp. 39–61, e 22, 1977, pp. 27–47; A.D. Crown, *A Bibliography of the Samaritans*, 1984; J.D. Purvis, "The Samaritans and Judaism", in R.A. Kraft e G.W.E. Nickelsburg, a cura di, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, 1986, pp. 81–98; A.D. Crown, a cura di, *The Samaritans*, 1989, **in it.** P. Sacchi, *Studi samaritani*, Firenze, 1969; L. Poliakov, *I samaritani*, Scandicci, 1994. (H.G.M. Williamson)

*Giudaismo; *Samaria

SAMGAR

(Ebr. ***šamgar***, forse dall'hurrita ***šimiqari***). Nome di persona attestato ripetutamente nei documenti di Nuzi (*cfr.* R.H. Pfeifer e E.A. Speiser, *AASOR* 16, 1936, p. 161), chiamato "il figlio di Anat" (Giu. 3:31; 5:6), cioè nativo di Bet–Anat (forse una Bet–Anat meridionale; *cfr.* Gios. 15: 59). Il suo sterminio di 600 filistei deve essere collocato durante il periodo più antico dell'insediamento filisteo in Canaan, poiché il riferimento alla sua persona nel cantico di Debora (Giu. 5:6) indica che prosperò prima della battaglia del Chison (1125 a.C. *ca.*). Il pungolo da buoi (ebr. ***malmāḏ***) con il quale compì tale devastazione avrebbe avuto un'estremità in metallo affilata secondo l'esigenza (*pungolo). Non è presentato come giudice di Israele; infatti potrebbe trattarsi di un cananeo, ma il suo gesto eroico offrì sollievo agli israeliti dell'area. Alcune recenzioni della LXX e altre versioni ripetono il versetto di Giudici 3:31 alla fine del capitolo 16, in un contesto più "filisteo". La supposizione di J. Garstang (*Joshua–Judges*, 1931, pp. 63-64, 284ss.), secondo la quale Samgar sia da identificare con Bet–Anat, un siriano capitano di mare e genero di Ramses II (1260 a.C. *ca.*),

non è convincente (*ibid.*); ancor meno il suggerimento di Sir C. Marston, secondo il quale "il pungolo da buoi" era il nome della sua nave (*The Bible is True*, 1934, pp. 247ss.).

Bibliografia. G.F. Moore, "Shamgar and Misera", *JAOS* 9, 1898, pp. 159ss.; C.F. Fensham, *JNES* 20, 1961, pp. 197–198; B. Maisler, "Samgar ben Anath", *PEQ* 66, 1934, pp. 192ss.; E. Danelius, *JNES* 22, 1963, pp. 191–193. (F.F. Bruce)

SAMGAR–NEBU

(Ebr. *samgar–n^{e}ḇô*, gr. molte varianti, *p.e. Samagoth, Eissamagath.*) Geremia 39:3 elenca i capi del re Nabucodonosor che sedevano alla porta centrale di Gerusalemme dopo che questa fu conquistata nel 587 a.C: Nergal–Sareser, Samgar–Nebu, Sarsechim capo degli eunuchi, Nergal–Sareser capo dei magi. Poiché una lista dei cortigiani di Nabucodonosor comprende un *Nergal–sharezer* con il titolo di Sinmagir (*ANET*, p. 308), si ritiene che il testo sia disorganico e vada letto "Nergal Sareser il Sinmagir". Il Nebu successivo quindi comparirebbe insieme a Sarsechim quale nome dell'*eunuco, forse alterato da Nebusazban come al v. 13. Tutto ciò resta ipotetico. (A.R. Millard)

SAMMA

1. Capo tribù (ebr. *'allûp̄*) di Edom, discendente di Esaù (Gen. 36:17). **2**. Un fratello del re Davide e figlio di Iesse (I Sam. 16:9). Alcune varianti del nome sono Sammua, Simea, Simeah, Simeam, e Simei. **3**. Uno dei tre guerrieri più importanti di Davide (II Sam. 23:11), definito l'ararita. Il Samma di II Samuele 23:30 è quasi certamente lo stesso uomo, ma alcuni problemi testuali impediscono di confermarlo con certezza. **4**. Un altro guerriero di Davide, un carodita (II Sam. 23:25). In I Cronache 11:27 il suo nome è reso Sammot (una forma plurale del nome), e forse anche il Samut di I Cronache 27:8 è lo stesso uomo. (D.F. Payne)

SAMO

Una delle isole maggiori del mar Egeo, al largo dalla costa dell'Asia minore, a sud–ovest di Efeso. Insediamento ionico, fu un importante stato marittimo. Sotto il dominio dei romani Samo faceva parte della provincia dell'Asia fino a quando Augusto non ne fece uno stato libero nel 17 a.C. Tornando in Giudea dal suo terzo viaggio missionario, Paolo navigò tra Samo e il continente (Atti 20: 15). (K.L. McKay)

SAMOTRACIA

(Moderna Samotráki). Piccola isola montagnosa situata nel nord dell'Egeo al largo della costa della Tracia, con una città ubicata sul lato settentrionale recante il medesimo nome. Uno dei suoi picchi si eleva oltre i 1700 m. e costituisce un punto di riferimento rilevante. Veleggiando da Troas in direzione nord–ovest nel suo viaggio per Neapolis, Paolo deve aver trovato vento favorevole per riuscire a raggiungere la Samotracia in un solo giorno e Neapolis sempre in un giorno (Atti 16: 11; *cfr.* 20:6).

Samotracia era un celebre luogo di culto sacro ai Cabiri, divinità antiche della fertilità che erano considerate protettrici di chi si trovava nel pericolo, particolarmente in mare. (K.L. McKay)

SAMUELE

(Ebr. *š^{e}mû'ēl*, "(?) nome di Dio"). **1**. Figlio di Ammiud, capo della tribù di Simeone, nominato per aiutare nella spartizione di Canaan (Num. 34: 20). In Numeri 1:6; 2:12; 7:36, 41; 10:19 il capo della tribù è chiamato Selumiel, figlio di Surisaddai; la LXX dà il nome Salamiel in tutti i casi. **2**. Nipote di Issacar (I Cro. 7:2). (R.A.H. Gunner)

3. Il profeta, contemporaneo di Saul e Davide, la cui carriera è riportata in I Samuele e che ha dato il nome ai due libri omonimi. Atti 3:24 lo considera il primo dei profeti, Atti 13:20 l'ultimo dei giudici.

I. Samuele, il profeta: cenni biografici

Samuele nacque in una famiglia efraimita di Rama (seppure di ceppo levitico, secondo I Cro. 6:33–34). I suoi genitori erano Elcana e Anna; quest'ultima precedentemente era stata sterile e consacrò Samuele come nazireo prima della sua nascita. Perciò, dopo lo svezzamento, egli fu portato al tempio di Silo da Eli (I Sam. 1). Mentre era ancora ragazzo, sperimentò la chiamata profetica e, a tempo debito, "fu stabilito come profeta del SIGNORE" (I Sam. 3).

Una grande vittoria dei filistei fu accompagnata dalla cattura dell'arca del patto, dalla morte di Eli e dal trasferimento del sacerdozio da Silo (I Sam. 4); non sono riportati gli spostamenti di Samuele. Successivamente, egli chiamò a raccolta le truppe israelite a Mispa e riportò una vittoria sui filistei (*Eben–Ezer). Ora ricopriva il ruolo di giudice in Israele, con una circoscrizione a Betel, Ghilgal, Mispa e Rama (I Sam. 7).

Nella vecchiaia, il suo ministero fu sfidato dagli anziani delle tribù che reclamavano un re. In un primo momento Samuele oppose resistenza a

tale pressione, ma fu guidato divinamente ad accogliere la richiesta (I Sam. 8). Quindi egli incontrò *Saul e Dio gli disse di ungerlo; in una successione di eventi, Samuele presiedette all'istituzione della monarchia israelita, sebbene non senza pronunciare severi ammonimenti al re, come al popolo (I Sam. 9—12).

Presto avvenne una frattura tra Samuele e Saul, quando quest'ultimo offrì personalmente il sacrificio prima della battaglia (I Sam. 13). L'incrinatura diventò totale quando, in seguito, Saul ruppe un giuramento solenne risparmiando la vita del re amalechita Agag. Samuele in persona uccise Agag e poi si ritirò a Rama. Egli rigettò esplicitamente Saul e non ebbe alcun rapporto ulteriore con lui (I Sam. 15). Il suo atto finale fu quello di ungere in privato Davide come futuro re di Israele (I Sam. 16). Morì e fu sepolto a Rama (I Sam. 25: 1). Anche successivamente, Saul, disperato, tentò di accertarsi della volontà di Dio per mezzo di lui (I Sam. 28).

II. Valutazione critica

Le valutazioni della critica su Samuele tendono a essere negative. L'opinione minoritaria lo vedrebbe soltanto come un veggente locale, del tutto sconosciuto a Saul, sulla base di I Samuele 9: 6, 18. Pochi studiosi, tuttavia, negherebbero che egli non solo presenziò all'istituzione monarchica ma in seguito ruppe con Saul e lo ripudiò. La conseguente insicurezza di Saul conferma il quadro biblico che raffigura Samuele come uomo potente e influente.

Le argomentazioni principali contro la storicità sono: *i*) il carattere "leggendario" di alcuni dei racconti (*p.e.* la narrazione dell'infanzia), *ii*) il fatto che Samuele sia rappresentato in ruoli così diversi (profeta, giudice, condottiero, guida della nazione e forse sacerdote), e *iii*) il problema di collegare questi ruoli diversi con le presunte fonti letterarie, o tradizioni orali dietro I Samuele. L'assenza di dati extra biblici riguardanti Samuele toglie ogni consistenza alla prima di queste obiezioni. Per giunta, il terzo problema è costruito sulla mancanza di certezze riguardo alle fonti dei libri di *Samuele. Quindi, la questione principale è la seconda. Si possono dire due cose riguardo ai ruoli apparentemente ricoperti da Samuele. In primo luogo, mentre potrebbe darsi che strati letterari distinti abbiano enfatizzato questo o quel ruolo, in realtà tali ruoli non erano così disparati come sembrerebbe: il libro dei Giudici mostra che gli uffici di condottiero, guida della nazione e giudice (nel senso giudiziario) nell'antico Israele potevano essere uniti; ed è attestato che sia in Israele sia fra i popoli circonvicini, il profeta alle volte aveva ruoli sacrificali e costituiva o ripudiava i re. In secondo luogo, Samuele visse durante un periodo di crisi e di transizione e, mancando un'altra figura guida, le tribù israelite possono aver visto in lui la persona idonea a ricoprire tutti questi ruoli. Fondamentalmente, egli incorporò gli incarichi di giudice e profeta; Debora fu una figura simile di minore spessore (Giu. 4:4).

Bibliografia. J.L. McKenzie, "The Four Samuels", *Biblical Research* 7, 1962, pp. 3–18; B.C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy*, 1976, **in it.** R. Rendtorff, *Protagonisti dell'Antico Testamento: Patriarchi, Profeti e Re*, Torino, 1978; *Samuele tra politica e fede: Atti del Seminario invernale. Sorrento, 17-20 febbraio 1994*, Settimello, 1995. Si veda, inoltre, le storie di Israele e i commentari. (D.F. Payne)

*Cronologia dell'AT; *Giudici; *Profezia

SAMUELE, LIBRI

In origine, i due libri di Samuele erano soltanto uno; fino al XV sec. nella Bibbia ebraica non erano mai stati divisi. La divisione in due libri risale alla LXX. Il titolo italiano "Samuele" corrisponde a quello ebraico; la LXX mette insieme i quattro libri di Samuele e *Re sotto il titolo di "Regni" (o "Monarchie") da I a IV, mentre la Vulgata li chiama "Re" (I a IV). Nella Bibbia ebraica Samuele è il terzo dei "primi profeti"; la parte storica ha quattro volumi: Giosuè, Giudici, Samuele, Re. Molti studiosi moderni ritengono che questi quattro inizialmente costituissero un'unica narrazione (con il titolo "la storia deuteronomica"). Certamente, Samuele rappresenta la figura di transizione tra l'epoca dei giudici e il periodo monarchico; le divisioni tra i libri in alcuni punti sembrano arbitrarie.

Il titolo "Samuele" non è del tutto appropriato; il profeta Samuele è soltanto la prima delle tre figure predominanti, le cui vite sono narrate in questi libri; le altre due sono Saul e Davide. La morte di Samuele è riportata in I Samuele 25:1; quindi egli non può essere stato l'autore, per quanto ne dica la tradizione nel *TB* (*Baba Bathra* 14*b*). "Le Cronache di Samuele il veggente" (I Cro 29: 29) può essere stata una fonte del libro di Samuele, ma non è possibile identificare tale opera con I e II Samuele.

I. Sommario dei contenuti

I libri di Samuele coprono un periodo di circa un secolo, dal 1050 al 950 a.C. *ca*. Si compongono di sei sezioni:

a) I Primi anni di Samuele (I Sam. 1:1—7:14)
  i) Samuele ed Eli (1:1—3:21)
  ii) La guerra contro i filistei (4:1—7:14)
b) Samuele e Saul (7:15—15:35)
  i) Saul diventa re (7:15—12:25)
  ii) La guerra con i filistei (13:1—14:52)
  iii) La sconfitta di Amalec (15:1–35)
c) Saul e Davide (16:1—31:13)
  i) Davide giunge alla corte del re (7:15—12:25)
  ii) Davide e Gionatan (18:1—20:42)
  iii) Davide in fuga (21:1—26:25)
  iv) Davide in territorio filisteo (27:1—30:31)
  v) Sconfitta e morte di Saul e Gionatan (31:1–13)
d) I primi anni del regno di Davide (II Sam. 1:1—8:18)
  i) La reazione di Davide alla notizia della morte di Saul (1:1–27)
  ii) Davide e Is–Boset (2:1—4:12)
  iii) Davide sconfigge i filistei (5:1–25)
  iv) Davide, l'arca e la casa di Dio (6:1—7:29)
  v) Ulteriori vittorie (8:1–18)
e) Il re Davide e la sua corte (9:1—20:26)
  i) Davide e Mefiboset (9:1–13)
  ii) Il conflitto con Ammon e le sue conseguenze (10:1—12:21)
  iii) Davide e i figli maggiori (13:1—18:33)
  iv) Il ritorno di Davide e la ribellione di Seba (19:1—20:26)
f) Appendice (21:1—24:25)
  i) Carestia e guerra (21:1–22)
  ii) Due salmi di Davide (22:1—23:7)
  iii) I suoi uomini potenti (23:8–39)
  iv) Il censimento e la pestilenza (24:1–25)

II. Fonti e composizione

Non c'è alcun dubbio che lo scrittore dei libri di Samuele fece uso di alcuni documenti più antichi, sebbene sia impossibile conoscerne il numero. Nessun individuo visse per l'intera epoca di Samuele, Saul e Davide, e le affermazioni che includono la frase "fino a questo giorno" (*p.e.* I Sam. 27:6) fanno pensare a un ulteriore lasso di tempo precedente alla data di stesura dell'opera finale. Quindi si è tentato di isolare le fonti di cui l'autore si servì; ne sono risultati molti e diversi schemi.

Alcuni studiosi (in particolare K. Budde e O. Eissfeldt) hanno sostenuto che gli strati documentari sottostanti al Pentateuco sono visibili anche in Samuele. Pochi fra gli studiosi contemporanei concorderebbero. La tendenza è di considerare Samuele un amalgama di narrazioni individuali, messe insieme in periodi diversi (si veda, *p.e.*, Weiser, Fohrer). L'interesse principale si accentra nel tentativo di isolare le unità o i documenti dietro i libri biblici. Un secolo fa A.R.S. Kennedy suggerì (*CB*, 1904) che l'autore di Samuele si fosse servito di cinque documenti fondamentali: una storia riguardante i primi anni di Samuele, una storia dell'arca del patto, una storia della monarchia a essa favorevole, una storia ostile alla monarchia e una storia della corte di Davide. Gli studiosi britannici sono stati propensi a seguire questa ipotesi (*p.e.* Anderson, Rowley). Fra questi documenti ipotizzati da Kennedy, quelli che trovano più sostegno sono il secondo e il quinto. Esiste un ampio consenso sul fatto che una storia dell'arca sia alla base di I Samuele 4:1—7:1; inoltre, molti studiosi concordano nel ritenere II Samuele 9—20 insieme a I Re 1—2 un'unità distinta (solitamente nota come "il racconto della successione"), sebbene alcuni studi abbiano messo in dubbio questa ipotesi (Delekat, Wurthwein). Di solito, si ritiene che questo racconto sia stata composto, o perlomeno derivi, da un testimone oculare. Questa sezione non contiene doppioni, caratteristica del resto di Samuele; molti studiosi hanno visto in questa caratteristica di "duplice narrazione" una molteplicità di fonti (contrastanti). Però si è dato troppo peso a questo aspetto (si veda D.F. Payne, "Duplicate Accounts", in *NBCR*, pp. 284–285), anche se si deve ammettere che i doppioni tendono a far pensare a fonti separate: la storicità è, o dovrebbe essere, una questione diversa dalla critica delle fonti. Perciò I Samuele 16:14–23 narra come Saul incontrò Davide per la prima volta nella veste di musicista; I Samuele 17:55–58 potrebbe derivare da una fonte separata, secondo cui la sfida lanciata da Golia fornì la circostanza grazie alla quale Davide giunse per la prima volta all'attenzione del re. Se è così, il redattore del libro ha attinto da entrambe le fonti più antiche, decidendo soggettivamente quale fosse il primo degli episodi; il "duplicato" non nega la storicità di nessuna delle due storie.

Sia il numero sia la natura delle fonti documentarie di Samuele restano oscuri e oggetto di studio. L'autore stesso indubbiamente diede il proprio contributo, come risulta evidente dai riferimenti all'epoca in cui viveva (I Sam. 27:6), e dalle osservazioni esplicative (I Sam 9:9). In generale si ritiene, tuttavia, che la sua opera fu portata avanti con molta discrezione; a parte alcuni ritocchi di poco conto, si pensa che la sua mano sia chiaramente visibile soltanto in I Samuele 7, 12 e II Samuele 7. È degno di nota che le strutture e le formule editoriali evidenti in Giudici e nei Libri di Re sono assenti in Samuele; questo, tra altri fattori, favorisce l'ipotesi di un'origine distinta per Samuele contro l'ipotesi di una storia deuteronomica unita, da Giosuè ai Re. È possibile che una redazione finale, anche se limitata, abbia avuto luo-

go quando Samuele e Re furono uniti, nel periodo esilico o in quello immediatamente successivo.

III. Scopo

Nel coprire un periodo di transizione cha va da una libera formazione tribale guidata dai giudici alla monarchia, i libri di Samuele offrono inevitabilmente una visione del valore della monarchia, ma brani diversi ne danno valutazioni diverse. I Samuele 8 offre una critica mordente e in I Samuele 12:19 il popolo ammette di aver fatto male a cercare un re, ma in I Samuele 10:24–27; 11:14–15 troviamo una visione positiva. Gli studi hanno attirato l'attenzione su una simile tensione all'interno del racconto sulla successione, nel quale alcuni brani sono favorevoli a Davide e Salomone, mentre altri sono particolarmente critici nei loro confronti. Queste opinioni differenti spesso sono state addotte come criterio per determinare le fonti documentarie e la loro storicità; ma come hanno sostenuto Bright e altri, la tensione è certamente originale e usarla come criterio critico è di dubbio valore. In ogni modo, dato che l'autore finale inserì materiale che rispecchia entrambi gli atteggiamenti, è inverosimile che avesse preso posizione pro o contro la monarchia. Piuttosto il suo atteggiamento era tipicamente profetico, in quanto vedeva la monarchia come un'istituzione ordinata da Dio, ma assumeva un atteggiamento distaccato e oggettivo nei confronti di ciascun monarca. J.A. Soggin ha ragione nel sottolineare che gli interessi principali dell'autore sono elezione e reiezione.

È importante non trascurare lo scopo biografico. C'era un interesse autentico per le biografie e le imprese degli israeliti di spicco. Era convinzione degli scrittori biblici che Dio fosse coinvolto nella storia governandone l'intero corso, il che conferisce ai libri storici dell'AT una caratteristica teologica originale. La storia interpretata in chiave teologica rimane sempre storia.

IV. Testo

Nel testo ebraico (*TM*) di Samuele ci sono diversi problemi, e commentari e versioni spesso fanno riferimento alla LXX (particolarmente alla LXX B e LXX L) per chiarimenti. I MSS della LXX non soltanto chiariscono molti punti dove l'ebraico risulta oscuro o problematico, ma offrono anche letture alternative laddove l'ebraico è comprensibile. La variante più nota si trova in I Samuele 17—18, dove la LXX B è molto più breve del *TM* (17:12–31 e 17:55—18:5 sono totalmente assenti). (Si veda D.F. Payne, *NCBR*, p. 318). Due altre fonti per il confronto sono costituite dai brani paralleli in Cronache e dalle copie frammentarie di Samuele scoperte a Qumran. Il materiale proveniente da Qumran tende a confermare la LXX nei punti in cui essa differisce dal *TM*, e le traduzioni gli hanno dato molto credito. L'evidenza fa pensare non tanto che il testo ebraico di Samuele fosse mal conservato, quanto all'esistenza di una diversità di versioni del libro.

Bibliografia. R.A. Carlson, *David, the Chosen King*, 1964; R.N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968; G. Wallis, *Gesischte und Ubrelieferung*, 1968, pp. 45–66. Commentari: H.W. Hwrtzberg, *OTL*, E.T. 1960, J. Mauchline, *NCB*, 1971; H.J. Stoebe, *KAT*, 1973; P.K. McCarter, *AB*, 1980–84; R.P. Gordon, 1986; R.W. Klein (su I Sam.), *WBC*, 1989; J. Baldwin, *TOTC*, 1988; A.A. Anderson (su II Sam.), *WBC*, 1989. Vedi anche le introduzioni all'AT, **in it.** *CBI* 1, pp. 346–390; *PS* 1, pp. 332–337; *IS* 1, pp. 514; J. L. Sicre Diaz, *Il primo libro di Samuele*, Roma, 1997; M.A. Tabet, *Il secondo libro di Samuele*, Roma, 2002; W. Brueggemann, *I e II Samuele*, Torino, 2003; L. Mazzinghi, *1-2 Samuele*, Padova, 2005. (D.F. Payne)

*Canone dell'AT

SANBALLAT

Il nome è babilonese, *Sinuballiṭ*, cioè "Sin (il dio luna) ha donato la vita". In Neemia 2:10; 13:28 egli è definito l'oronita, probabilmente per segnalare che proveniva da Bet–Oron, situata a 30 km. *ca.* a nord–ovest di Gerusalemme (Gios. 10:10, *ecc.*). Fu uno dei capi ostili a Neemia. Il Papiro di Elefantina mostra che nel 407 a.C. egli era anche, o ambiva a essere, governatore e, indubbiamente, voleva avere il controllo anche sulla Giudea. Il papiro parla di due suoi figli, Delaia e Se emia; questi due nomi attestano che Sanballat era un adoratore di Yahweh. Ciò può significare sia che discendesse da una famiglia israelita non condotta in cattività nel 721 a.C., sia che provenisse da una delle popolazioni che i re assiri avevano condotto nella terra d'Israele. In entrambi i casi, la sua religione probabilmente era sincretistica (II Re 17:33), sebbene ponesse Yahweh a primo posto e guadagnasse in tal modo persino la simpatia della famiglia del Sommo sacerdote, con la quale era imparentato a motivo del matrimonio della figlia con uno dei figli di quest'ultimo (Nee. 13:28). Giuseppe Flavio (*Ant.* 11.302) attribuisce a Sanballat la responsabilità della costruzione del tempio samaritano, che fa risalire all'epoca di Dario III (336–331 a.C.). Se la storia fosse vera, Giuseppe Flavio avrebbe confuso le date, a meno che non si stesse riferen-

do a un secondo governatore recante il medesimo nome. (Ci fu almeno un altro Sanballat, se non due addirittura, tra i governatori di Samaria durante l'epoca dell'impero persiano).

Bibliografia. H.H. Rowley, "Sanballat and the Samaritan Temple", *BJRL* 38, 1955–6, pp. 166ss. F.M. Cross, "Discovery of Samaria Papyri", *BA* 26, 1963, pp. 110ss; H.G.M. Williamson, *TynB* 39, 1988, pp. 59–82. (J.S. Wright)

SANGUE

La questione principale da dirimere è se "sangue" nel suo uso biblico indichi fondamentalmente la vita oppure la morte. Alcuni ritengono che nel sistema sacrificale dell'AT il "sangue" rappresenti la vita liberata dai limiti del corpo e lasciata libera per altri scopi. Secondo questa veduta, la manipolazione cerimoniale del sangue rappresenta la solenne presentazione a Dio della vita, vita arresa, dedicata, trasformata. La morte occupa un posto subordinato o, addirittura, nessun posto. Sempre secondo questa veduta, "il sangue di Cristo" significherebbe pressapoco "la vita di Cristo". Però l'evidenza non sembra sostenere questa tesi.

In primo luogo bisogna considerare i dati statistici. Dei 362 brani veterotestamentari in cui ricorre il termine *dam*, 203 hanno a che fare con la morte violenta. Soltanto 6 brani collegano la vita al sangue (più 17 brani che trattano il mangiare la carne con il sangue). Da ciò sembra evidente che l'associazione più naturale con il termine sangue sia la morte. Inoltre, chi sostiene la teoria che abbia a che fare principalmente con la vita non adduce veri e propri dati a sostegno. Viene dato per scontato in base a brani come Levitico 17:11: "la vita della carne è nel sangue". Ma i brani si possono interpretare ugualmente intendendo la vita arresa o data alla morte, quanto la vita liberata.

Non si può negare che in alcuni luoghi si afferma che l'espiazione sia assicurata per mezzo della morte, *p.e.* Numeri 35:33: "perché il sangue contamina il paese; non si potrà fare per il paese alcuna espiazione del sangue che vi è stata sparso, se non mediante il sangue di colui che l'avrà sparso" (si veda anche Esodo 29:33; Lev. 10:17). Concludiamo che l'AT non provvede sufficiente sostegno per le affermazioni talvolta fatte. L'*espiazione è assicurata per mezzo della morte di una vittima piuttosto che mediante la sua vita. Il NT porta avanti lo stesso concetto. Anche lì il sangue esprime più spesso il concetto di morte con violenza che non qualsiasi altro senso. Esaminando il concetto del sangue di Cristo vi sono dei brani che indicano in modo inequivocabile che si intende la sua morte. Tra questi vi sono: il riferimento al "sangue della sua croce" (Col. 1:20); il riferimento all'essere "giustificati per il suo sangue" (Rom. 5:9), messo in parallelo con il v.10: "riconciliati con Dio mediante la morte del Figlio suo"; l'affermazione che Gesù Cristo è venuto "con l'acqua e con il sangue" (I Giov. 5:6), e altri.

A volte nel NT la morte di Cristo è vista come un sacrificio (*p.e.* "il sangue del patto"). Un esame più approfondito di tutti questi brani dimostra che il termine è usato allo stesso modo che nell'AT. Vale a dire, che i sacrifici sono considerati efficaci in virtù della morte della vittima. Di conseguenza, "il sangue di Cristo" va inteso come morte espiatoria del Salvatore.

Bibliografia. S.C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 2 ed., 1953; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3 ed., 1965; F.J. Taylor, in *TWBR*; H.C. Trumbull, *The Blood Covenant*, 1887; A.M. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture*, 1947, **in it.** *GLNT* 1:461–476; *DIB*, pp. 1273–1274. (L. Morris)

*Croce; *Morte espiatoria, vicaria e sacrificale di Cristo; *Patto; *Sacrifici

SANSONE

A Sansone si presta più attenzione che a qualunque altro giudice vissuto prima di Samuele (Giu. 13—16). Il nome, *šimšôn* (Giu. 13:24), deriva dall'ebr. *šemeš*, "sole," il che ha indotto alcuni studiosi a ipotizzare un collegamento con una mitologia del sole, in ragione della quale le prodezze di Sansone equivarrebbero alle "dodici fatiche" di Gilgamesh, o di Ercole. A sostegno di questa ipotesi sono addotti: la vicinanza di Bet–Semes a Zora, il luogo di nascita di Sansone, il fatto che una delle sue prodezze avvenne "all'epoca della mietitura del grano" (Giu. 15:1), cioè quasi nel mezzo della stagione estiva, e la sua morte tra le colonne di un tempio filisteo, presumibilmente simbolo del tramonto. Difficilmente, però, si può mettere in dubbio la storicità essenziale della narrazione biblica. La nascita e la morte di Sansone sono documentate accuratamente e c'è uno stretto collegamento con la situazione storica. Nomi come Sansone si trovano nei documenti ugaritici del XIV e XV sec. a.C.; probabilmente un nome comune cananeo come questo veniva usato comunemente in Israele.

I. Sfondo storico

Le narrazioni su Sansone forniscono informazioni preziose sul primissimo periodo dell'oppressione filistea. I filistei si insediarono nella pianu-

ra costiera intorno al 1200 a.C., una generazione dopo la conquista e, una volta stabiliti, tentarono di espandere il proprio dominio nelle terre collinari israelite. Le prodezze di Samgar probabilmente portarono un po' di sollievo (Giu. 3: 31), ma l'insieme della pressione esercitata dai filistei e dagli amorei (Giu. 1:34) costrinse parte della tribù di Sansone, i daniti, a trasferirsi più a nord (Giu. 18). Il rimanente dei daniti rimasti insieme a Giuda subì sempre più la pressione filistea. In un primo tempo, il dominio filisteo non era oneroso e Giuda lo accettava senza difficoltà (Giu. 15: 11). Il dominio si effettuò più tramite infiltrazione che con l'uso della forza e prometteva ovvi vantaggi economici alle popolazioni assoggettate. La natura insidiosa di questa dominazione costituì una grande minaccia alla futura indipendenza di Israele. Le azioni di Sansone sotto questa luce furono significative. Mai egli ricevette sostegno militare dai suoi compatrioti, ma la sua campagna solitaria mise in risalto il pericolo e portò il conflitto allo scoperto. Ciò nonostante, alla fine Israele resistette ai filistei solo con grandissima difficoltà. Il periodo di Sansone può essere fatto risalire a quello dell'aggressione aperta da parte dei filistei (1070 a.C. *ca.*), al tempo in cui Iefte affrontava la minaccia ammonita (*cfr.* Giu. 10:7) e 20 anni prima della doppia sconfitta subita da Israele ad Afec (I Sam. 4:1–11).

II. La storia personale

a) Sansone era figlio di Manoa, la cui moglie era sterile come Sara, Anna ed Elisabetta. La sua nascita, come quella di Isacco e Giovanni il battista, fu annunziata da un angelo (Giu. 13:3). Egli doveva essere un *nazireo (ebr. *nāzîr*, "separato" o "consacrato") dalla nascita. Di solito, il voto di nazireato era intrapreso volontariamente per un periodo limitato (Num. 6:1–21). Sansone prese sul serio soltanto uno dei requisiti del voto di nazireato, quello relativo ai capelli. Più volte ebbe contatto con cadaveri (*p.e.* 14:8–9) ed è inverosimile che si astenesse da bevande alcoliche. I genitori di Sansone vivevano a Zora, al confine tra Dan e Giuda, nella Sefela, 22 km. *ca.* a ovest di Gerusalemme.

b) *Il primo amore di Sansone* (14:1—15:8). Vedendo una donna filistea a Timna, 6 km. a sud-ovest di Zora, egli domandò ai propri genitori, riluttanti, di combinare un matrimonio. Comprensibilmente essi erano perplessi dal fatto che cercasse moglie al di fuori della comunità del patto. Alla festa nuziale si servì di un indovinello per mettere alla prova i trenta giovani, i quali più che ospiti sembra fossero una guardia protettiva contro Sansone (14:11). Essi misero sotto pressione la sposa di Sansone per strappargli la risposta, al che Sansone, arrabbiato, uccise trenta filistei ad Ascalon per pagare il debito e quindi ripartire (14:13–19). Per evitare il disonore, sua moglie fu data al suo "compagno" (v. 20). Il tipo di matrimonio indicato non comportava la coabitazione permanente, ma quando Sansone tornò all'inizio dell'estate con il relativo regalo, consueto in un tale rapporto (15:1), non gli fu permesso di entrare. Egli si vendicò catturando 300 "volpi", presumibilmente sciacalli, i quali diversamente dalle volpi non sono solitari e sono più facili da catturare. Legò delle fiaccole alle loro code e li lasciò andare (vv. 2–5). Nel periodo della mietitura la perdita sarebbe risultata consistente. I filistei, a loro volta, si vendicarono in modo ugualmente malvagio sugli abitanti di Timna e sulla sua famiglia (v. 6). In un ulteriore incremento di violenza, Sansone si vendicò uccidendo i filistei responsabili (15:7–8)

c) *Il tentativo di catturare Sansone a Lechi* (15: 9–20). Cercando rifugio presso la roccia di Etam, Sansone fu preso in custodia da 3000 uomini di Giuda, sdegnati perché aveva messo in pericolo la convivenza con i filistei (vv. 9–13). La sua forza abnorme gli permise di liberarsi e sferrare ai filistei stupiti un attacco munito della mascella di un asino, un'arma spaventosa nelle mani di un uomo determinato (vv. 14–17). In seguito a questo successo spettacolare, Sansone si indebolì per la sete e Dio, in modo miracoloso, provvide al suo bisogno (vv. 18–19). Il v. 20, con la dichiarazione formale del ministero di giudice attribuito a Sansone, segna probabilmente la fine di un resoconto della sua vita.

d) *La caduta e la morte* (16:1–31). L'incontrollato costume sessuale di Sansone, che lo portò ad andare da prostitute straniere, alla fine si rivelò la sua rovina. Un avvertimento riguardo alla propria vulnerabilità in tali circostanze gli era stato dato a Gaza, ma la sua forza fisica unica gli permise di fuggire (16:1–3). Gaza, fra le città filistee più a sud, era a 60 km. da Ebron, ma la narrazione può significare che Sansone divelse le porte della città portandole su un monte in direzione di Ebron.

In seguito Sansone s'innamorò di Dalila, la cui casa era situata nella valle di Sorec proprio al di sotto di Zora (16:4). Ella collaborò con i filistei e con tenacia crudele carpì a Sansone il segreto della sua forza (vv. 5–20). Accecato e umiliato, "senz'occhi a Gaza", fu messo in mostra a una festa come oggetto di scherno (vv. 21–27). Per la prima volta, si nota da parte di Sansone un atto religioso; e in risposta alla sua preghiera, oltre al fatto che i filistei avevano incautamente permesso che gli ricrescessero i capelli, Sansone fu in grado di demolire un tempio probabilmen-

te sovraffollato, uccidendo se stesso e più filistei di quanti ne avesse mai uccisi durante la sua vita (vv. 28–31). Poiché i filistei formavano la classe dominante che si era imposta sulla popolazione, l'effetto di questa decimazione sarebbe stato notevole.

e) Problemi morali sollevati dai racconti su Sansone. La maggior parte dei giudici era mancante sia dal punto di vista morale, sia religioso; ma queste manchevolezze sono grandemente accentuate nel caso di Sansone, la cui sensualità, irresponsabilità e mancanza di interesse religioso, sono evidenti. Eppure, egli è incluso nell'elenco degli eroi della fede (Ebr. 11:32). Lascia particolarmente perplessi la relazione fra l'unzione dello Spirito Santo ricevuta e il suo carattere. Un indizio per il significato dei capp. 13—16 è l'assenza di commenti motivati da interessi religiosi che abbondano altrove nel libro dei Giudici, quasi che il redattore ritenga inutili ulteriori commenti; i racconti testimoniano apertamente di modelli morali scadenti. Dovremmo fare distinzione tra il livello di apprezzamento dell'israelita medio del suo tempo, che avrebbe approvato del tutto la sconfitta degli odiati filistei, e quello degli uomini pii che raccolsero in modo definitivo le tradizioni di Israele: questi ultimi sarebbero stati ben consapevoli dei difetti di Sansone. Inoltre, non dobbiamo proiettare indietro l'evidente collegamento neotestamentario tra il conferimento dello Spirito e la santità; un'unzione carismatica durante l'epoca dell'AT non produceva necessariamente una purezza di vita. Dio poteva ancora fare uso di una persona a prescindere dalla qualità della sua vita. Tra questi strumenti inverosimili si possono annoverare Balaam (Num. 22—24), Nabucodonosor (Ger. 25:9; 27:6; 43:10) e Ciro (Is. 44:28; 45:1–4). Possiamo considerare un problema l'uso fatto da Dio di un agente come Sansone ed essere imbarazzati dai dettagli, ma Dio è sovrano: egli usò Sansone, durante "il medioevo" del periodo dei giudici, per svolgere un ruolo solitario, ma essenziale.

Bibliografia. J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, *CB*, 1967, pp. 342–362; A.E. Cundall e L. Morris, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968, pp. 153–181; F.F. Bruce, "Judges", *NBCR*, 1970, pp. 269–272; R.G. Boling, *Judges*, *AB*, 1975, pp. 217–253; J.C. Moyer, "Samson", *ZPEB* 5, pp. 249–252; J.A. Soggin, *Judges*, *OTL*, 1981, pp. 225–259, **in it.** J.L. MacKenzie, *Il mondo dei giudici*, Torino, 1970; V. Liberti, a cura di, *I laici nel popolo di Dio: studio esegetico*, Roma, 1990. (A.E. Cundall)

*Giudici; *Giudici, libro

SANTIFICAZIONE

a) Significato

Il termine "santificazione" è una delle molte traduzioni possibili dell'ebr. *qdš* e del gr. *hagios* e affini. Per l'uso di questi termini si veda *santità. Solamente il contesto determina se la traduzione dell'ebraico deve essere "santo", "santità", "il santo", "i santi", "consacrare", "consacrazione", "santificare" o "santificazione". Anche nei singoli brani, non sempre i traduttori sono concordi. L'ampio ventaglio di significati riguarda il processo mediante il quale un'entità è portata in relazione con, o giunge a somiglianza con, ciò che è santo.

b) Antico Testamento

Nell'AT l'uso principale del gruppo semantico *qdš*, nel senso di consacrazione o santificazione, ha a che fare con il modo nel quale potrebbe essere conseguita la santità, necessaria perché gli uomini o le cose del mondo si relazionino con il Dio santo. Nell'AT i mezzi principali di santificazione provenivano dal sistema cultuale.

L'intero sistema cultuale si focalizzava sulla maniera in cui la sfera terrestre si relazionava con il divino. In questa relazione era cruciale la consacrazione a Dio della persona o della cosa, mediante i mezzi forniti da Dio. La teologia sacerdotale della santità incideva su tutta la società israelita. Questo è evidente nel gruppo di termini riguardanti la santità: santo, profano, puro, impuro (Lev. 10:10). Ci sono gradazioni fra tutti questi termini, con diversi livelli di santità e purezza. "Il senso di distinzione, tuttavia, è meno un grado di santità derivante da Dio, che un grado di relazione di cose umane con il Santo" (Seebass, 227).

La consacrazione non si basa sulla santità propria: "Ci vuole un'azione speciale di Dio per rendere una cosa o una persona santa" (Jenson, 48). Il sistema sacrificale rappresentava il mezzo fornito da Dio, per grazia, che permetteva al suo popolo di passare dallo stato di impurità o di profanazione alla purezza, la base su cui era possibile avvicinarsi al Dio santo. Santità e purezza non sono sinonimi, tuttavia; la purezza è un presupposto per avvicinarsi al santo "perché tra santità e impurità l'incompatibilità era assoluta" (Jenson, 53). Quindi, nella tradizione sacerdotale, c'è molta enfasi sulla purezza e sulla separazione. La santificazione avviene come conseguenza del movimento verso il Santo.

In passato, gli studiosi cercavano di mettere in contrasto le nozioni ritualistiche di santità e di santificazione con i modelli etici dei profe-

ti. Ma tale dicotomia è carente nei confronti degli uni e degli altri. I modelli etici più elevati, focalizzati sull'amore di tutta la persona nei confronti di Dio e del prossimo (Deut. 6:4; Lev. 19:18b), sono radicati nel culto sacerdotale. "Santificatevi dunque e siate santi, perché io sono il Signore vostro Dio. Osservate le mie leggi e mettetele in pratica. Io sono il Signore che vi santifico" (Lev. 20:7–8). I profeti esigevano un'adorazione da cui scaturisse l'espressione concreta dell'etica sociale e personale prevista dal patto. Essi vedevano chiaramente che l'esperienza della santità di Dio doveva necessariamente sfociare nella trasformazione della persona (Is. 6:5–7) e della società (Am. 4:4–5; 5: 21–24; Mich. 6:6–8). In breve, "per essere e rimanere il popolo di Dio, Israele deve essere santo, non solamente nel senso rituale, ma anche nel senso etico" (Muller, 322).

c) Nuovo Testamento

Fondamentale in tutta la teologia del NT è la nuova prospettiva escatologica che scaturisce dalla venuta di Gesù il Messia e dalla discesa dello Spirito Santo. Dio è venuto in mezzo al suo popolo per riconciliarlo a sé e il *futuro* è già stato messo in moto, anche se la *fine* è appena iniziata. La santificazione non può essere compresa al di fuori di questa cornice.

La terminologia della santificazione ricorre raramente nei Vangeli. In Giovanni, la santificazione riguarda la relazione con il Dio trino da un lato, e con la missione dall'altro lato. Gesù è colui che il Padre santifica e manda nel mondo (10: 36). Se i discepoli devono proseguire la stessa missione, devono anch'essi essere santificati, cioè fatti entrare in quella comunione intima goduta dal Figlio con il Padre (17:20–23). Gesù prega affinché il Padre santifichi i discepoli nella verità (v. 17). Perché siano ricolmi della vita e della potenza divina, Gesù santifica sé stesso (v. 19) per mezzo della propria morte; in seguito manda i suoi discepoli nel mondo esattamente come il Padre ha inviato lui nel mondo (20:21–22), elargendo loro lo Spirito Santo.

La presenza dello Spirito Santo è l'aspetto centrale della comprensione che ha Paolo della santificazione. Paolo sostiene che la santificazione si basa sulla realtà storica della morte espiatoria di Cristo, la quale diventa realtà empirica mediante lo Spirito (Gal. 3:2–5; I Cor. 6:11; Ef. 1:13–14; Tito 3:4–7). Essa fa parte integrante della tensione escatologica riguardante la salvezza: "già" e "non ancora".

Paolo pone l'enfasi più sull'etica che sul culto. Egli segue Gesù stesso nel riassumere nei due grandi comandamenti i requisiti etici del nuovo popolo di Dio (Gal. 5:14; Rom. 13:8–10) e ne dà l'esempio davanti a coloro che si convertono (I Tess. 2:10; 3:12). Li sprona a mettere in pratica questi principi di devozione totale a Dio e di amore per il prossimo nel quotidiano (I Tess. 4:9–10). In I Tessalonicesi 3:10–13 e 5:23, Paolo prega affinché i suoi lettori siano confermati nella santità e Dio li santifichi interamente. Devono essere sempre nella pratica ciò che sono diventati, cioè un popolo chiamato a essere santo.

Ma queste preghiere esprimono anche un desiderio, il che vuol dire che il "non ancora" è un presupposto di tali preghiere. Paolo non perde di vista il ritorno di Cristo, che forse si aspettava prima della sua morte (I Tess. 4:17; 5:6). Egli prega che in quel giorno imminente i cristiani siano trovati irreprensibili nella santità (è da notare che l'apostolo non dice senza peccato), vivendo una vita che rispecchi la sua attesa.

La dimensione etica della santificazione appare anche in Romani 6, dove Paolo usa due volte il termine *hagiasmos*. Al v. 19, sollecita i lettori a prestare le proprie membra per la giustizia al fine della santificazione, ponendo l'attenzione sull'etica che ci si aspetta da quanti sono stati liberati dal dominio del peccato. Poiché essi sono morti in e con Cristo al dominio del peccato (v. 6), ora devono vivere in modo da evidenziare la loro nuova relazione con Dio come persone che partecipano alla vita di risurrezione di Cristo (vv. 13–14). Tuttavia, Paolo non sta dicendo che la santità sia perseguibile mediante lo sforzo personale (si veda Wynkoop, 326).

Paolo qui adopera i vocaboli "giustizia" e "santificazione" in un modo che indica quanto siano inseparabili. Egli non poteva concepire che una persona, una volta riportata nella giusta relazione con Dio, conducesse nella propria quotidianità un'esistenza che non esprimesse la santificazione (v. 22), cioè una vita di santità. In questo capitolo Paolo ha in mente sia lo stato sia il processo di santificazione.

Che Paolo stia parlando di entrambi gli aspetti della santificazione trova conferma in II Corinzi 7:1. Qui, in un linguaggio che ricorda il contesto cultuale veterotestamentario, sprona i suoi lettori nei seguenti termini: "purifichiamoci da ogni contaminazione di carne e di spirito, compiendo la nostra santificazione nel timore di Dio". I lettori cristiani devono purificare se stessi in ogni loro aspetto, interiore ed esteriore (si veda Sal. 24:4., "innocente di mani e puro di cuore"), ed esprimere nella propria vita tutte le implicazioni della loro relazione con il Dio santo.

Se non fosse per la presenza permanente dello Spirito, tutto ciò potrebbe sembrare nulla di più

di un pio desiderio. Ma Paolo considera possibile la vita santificata a causa della presenza permanente dello Spirito di Dio che ci potenzia (II Tess. 2:13). Infatti, afferma l'apostolo, chiunque rifiuta questo modo di vivere, rifiuta Dio che vi dona il suo Santo Spirito (I Tess. 4:8). La presenza dello Spirito mette il credente in grado di vivere una vita che non è *conforme* alla carne (Gal. 5:16, 24; Rom. 8:5), sebbene essa sia vissuta ancora *nella* carne (Gal. 2:20; Rom. 8:11, 23). Lo Spirito non ha portato la pienezza della *fine*, bensì soltanto il suo inizio, così nell'epoca presente la sua presenza non conferisce la perfezione finale, ma conduce piuttosto a una crescente maturità in Cristo, per cui i cristiani sono preparati per la loro trasformazione finale (*cfr.* Fee, p. 826).

Lo scrittore della Lettera agli Ebrei dialoga in modo consapevole con il giudaismo. Secondo lui, la santificazione è opera di Cristo, il Sommo sacerdote in eterno (5:8–10; 7:23–25) e colui che santifica (2:11; 13:12), il quale, come Signore seduto alla destra di Dio, ora esercita tutte le prerogative di Dio (cap. 1). La santificazione è operata per mezzo della morte di Cristo, il quale mediante lo spargimento del proprio sangue, stabilisce la relazione tra Dio e gli uomini sulla base di un nuovo patto migliore del primo (10:10, 14). Questo nuovo sacrificio è efficace in quanto, a differenza dei sacrifici offerti durante il regime del vecchio patto che purificavano la carne e restituivano l'israelita contaminato alla società (Num. 19:19), il sangue di Cristo risolve la condizione interiore del peccatore (9:13–14; 10:22).

Quindi, il cuore della questione in Ebrei è la relazione instaurata dal nuovo patto, promessa nell'AT (Ger. 31:31–34; Ez. 36:25–27). Il verbo *hagiadzein* è usato "con riferimento allo stabilirsi del rapporto proprio del nuovo patto fra Dio e l'uomo" (D.F. Peterson, *Hebrews and Perfection*, *SNTSMS* 47, 1982, p. 72). Il concetto del perfezionamento del credente (7:11, 19; 10:14), si riferisce prima di tutto alla sua accettazione da parte di Dio sulla base del patto (Peterson, 136).

Ebrei è la più esplicita fra le epistole sulla realtà presente e sul godimento della vita santificata. A questo proposito un versetto cruciale è Ebrei 10: 14, dove, da un lato viene posta l'enfasi sull'unica offerta per la santificazione fatta da Cristo, e dall'altro lato, sulla realizzazione per esperienza della nuova relazione fra Dio e l'uomo. La relazione del nuovo patto è già stata stabilita nella morte ed esaltazione di Cristo; i cristiani nella loro esperienza progressiva devono consapevolmente abbracciare quanto è già stato compiuto per loro. "La terminologia della perfezione è qui adoperata dal nostro autore per sottolineare la dimensione realizzata della salvezza cristiana" (Peterson, p. 153).

Ma Ebrei applica alla santificazione anche la tensione "già" e "non ancora"; infatti mentre la santificazione costituisce l'esperienza presente del credente, non è né statica, né finale (12:10, 14, 22–24). Questa relazione è il pegno dell'ultimo traguardo della santificazione, cioè "partecipare alla gloria di Cristo (2:10), entrare nel riposo di Dio (4:11–13), vedere il Signore (12:14) e abitare la Gerusalemme celeste (12:22; 13:14)" (Peterson, p. 129).

In qualche maniera, I Pietro offre un sunto del concetto neotestamentario di santificazione: esso ha a che vedere con la scelta di Dio (1:2; 2:9), con l'opera dello Spirito che applica i benefici della morte di Cristo e della sua risurrezione (1:2–3), e con vite vissute in ubbidienza alla chiamata divina alla santità (1:14—15; 2:5) e all'amore (1:22; 4:8).

In sostanza, la santificazione è principalmente una realtà relazionale, compiuta nella morte in croce di Cristo, sperimentata mediante la dimora dello Spirito Santo, e che raggiungerà il suo traguardo quando vedremo Dio (Ebr. 12:14; I Giov. 3:2–3).

Bibliografia. E.C. Blackman "Santification", *IDB* 4, pp.211–213; M.E. Dieter, *et al.*, *Five Views on Sanctification*, 1987; G. Fee, *God's Empowering Presence*, 1994; P.P. Jenson, *Graded Holiness*, *JSOTSS* 104, 1992; R.A. Muller, "Santification", *ISBE* 4, pp. 321–331; D.F. Peterson, *Hebrews and Perfection*, *SNTSMS* 47, 1982; H. Seebass e C. Brown, "Santo, sacro", *DCBNT*, pp. 1641–1652; D.F. Peterson, *Possessed by God*, 1995; M.B. Wynkoop, *A Theology of Love*, 1972, **in it.** *DIB*, pp. 1278–1281; *DPL*, pp. 1390–1398; R. Gregoire, B. Corsani, a cura di, *La santificazione nella tradizione metodista e benedettina*, Roma, 1998; S. Rostagno, *I predestinati*, Torino, 2006 (K.E. Brower)

*Santità; *Ubbidienza

SANTITÀ

a) Significato

Nell'AT la principale radice che denota santità o santo è *qdš*: esso compare come sostantivo, verbo o aggettivo più di 850 volte. Nella LXX, il gruppo *qdš* è tradotto prevalentemente con il gruppo *hagios*, uso che costituisce lo sfondo semantico del gruppo *hagios* nel NT. Gli studi etimologici suggeriscono almeno due associazioni per *qdš*, e cioè "separazione" e "splendore" (Muilenberg, 617); ma il risultato di tali studi ha un valore limitato. È più utile considerare il termine come punto focale

dell'idea che emerge dal riferimento al suo contesto e il campo semantico più ampio.

b) Antico Testamento

L'idea di santità è al centro dell'autorivelazione di Dio e della chiamata di Israele (Es. 19:6; Lev. 19: 2). Questo chiarisce le due dimensioni della santità. Per quanto concerne Dio, la santità è la quintessenza della sua natura (Hartley, 56) il suo vero essere (Es. 15:11; Is. 6:3; Am. 4:2). Rispetto agli esseri umani, a oggetti, luoghi, tempi e a tutta una serie di altre realtà come guerra e patto (Dan. 11: 28), la santità dipende sempre ed è derivata dalla prossimità, o dalla relazione, con il Dio santo. La santità può anche essere un attributo di esseri celesti creati (Sal. 89:5–7; Zacc. 14:5), ma il contesto implica che essi sono santi in quanto si trovano in prossimità di Dio.

La santità di Dio è associata con altri termini biblici e post–biblici: potenza, gloria, trascendenza, unicità, esclusività, purezza, pericolosità (*timore). Studi fatti in passato (*p.e.* quello di Otto) accentuavano l'idea di trascendenza, ma l'immagine biblica fondamentale è quella di Dio come il Santo che abita in mezzo al suo popolo (Os. 11:9), un quadro che emerge fin dai primi capitoli della Genesi (3:8). La santità di Dio non lo rende inavvicinabile (Is. 57:15). Al contrario, egli è un Dio che cerca, la cui santità si esprime nella sua azione salvifica (Is. 40–55). Al tempo stesso, ogni avvicinarsi a Dio può avvenire soltanto secondo le modalità che Dio stesso ha stabilito. L'intero rituale del culto ha la funzione di salvaguardare il popolo di Dio nell'incontro con il Dio santo che abita in mezzo a loro. Ogni approccio a Dio che avviene in altre condizioni è pericoloso (Es. 19:12, 21, 24).

Il Dio santo si è creato un popolo stabilendo un patto con loro (Es. 19:5, 6; 20:1–17). Perciò la vita del popolo di Dio deve riflettere la santità divina: "Siate santi perché io, il SIGNORE vostro Dio, sono santo" (Lev. 19:2). Questo versetto chiave è al centro del cosiddetto "Codice di santità" (Lev. 17–26) che illustra lo standard di una vita santa: nell'adorazione, nell'amore del prossimo, nel promuovere la giustizia e nel rimuovere l'ingiustizia. Questi principi fondamentali sono espressi in una varietà di norme etiche che si applicano al culto, alle relazioni sessuali e a quelle sociali. Tali norme devono essere seguite dal popolo perdonato di Dio non solo per il suo proprio bene, ma per il bene di tutti i popoli (Es. 19:5–6).

La natura tremenda della santità di Dio, con il corrispondente senso di indegnità personale e di bisogno di purificazione per stare alla sua presenza, emergono chiaramente in Isaia 6. I profeti dell'VIII sec. contestano l'uso distorto del sistema sacrificale, ribadendo che i mezzi di grazia offerti da Dio devono essere accompagnati da una vita retta e dalla purezza interiore (Is. 1:10–20; Ger. 7: 1–27). La tradizione dei profeti sviluppa ulteriormente la convinzione sacerdotale che la santità di Dio esige giustizia (Is. 5:16; Ger. 31:31–34; Ez. 28: 22; 30:23). Dio manifesta la sua santità spingendo gli esseri umani a un vivere retto mediante il quale modellano i valori della loro vita comunitaria, trasmettendo così la vera conoscenza del Santo alle nazioni (Is. 42:1, 6).

Dio odia il peccato e l'ingiustizia nel suo popolo: la sua santità si esprime nel giudizio su di essi. Il fine di tale giudizio tuttavia non è distruttivo, ma redentivo. La suprema manifestazione della santità di Dio è il suo amore. Quando Dio agisce per salvare, è per rivendicare la sua santità di fronte a tutti i popoli (Ez. 36:22–32). Quando Isaia annuncia il perdono e la redenzione, egli chiama il Dio di misericordia "il Santo d'Israele" (Is. 10: 20; 12:6; 29:12). Osea in particolare dimostra che la santità "trova la sua più profonda espressione nel santo amore travolgente, radicato nel vincolo di grazia proprio del patto" (Muilenburg, 621).

Se il primo obiettivo della tradizione sacerdotale e profetica era la vita santa, comunitaria del popolo di Dio, la tradizione sapienziale punta l'attenzione sulla santità di vita al livello dell'individuo. Particolarmente degno di nota è il Salmo 24:3–4:

Chi salirà al monte del SIGNORE?
Chi potrà stare nel suo luogo santo?
L'uomo innocente di mani e puro di cuore,
che non eleva l'animo a vanità
e non giura con il proposito di ingannare.

Questo brano si rifà alla visione sacerdotale per cui la purezza è il prerequisito della santità di vita. Esso richiede la purificazione rituale, ma mostra anche che la santità esige integrità personale e dedizione totale a Dio.

c) Nuovo Testamento

La santità nel NT è in rigorosa continuità con l'AT. Nella preghiera modello del Signore (Matt. 6:2 = Luca 11:2) il nome del Padre è santificato in un modo che ricorda Ezechiele. Il "tre volte santo"di Apocalisse 4:6b–10 richiama Isaia 6: 3, mentre il cantico di Mosè e dell'Agnello (15: 4–7) rispecchia il Salmo 99. La chiamata di Dio di un popolo santo (I Pie. 2:9–10) richiama Esodo 19:2 e Osea 2:23, e il comandamento a vivere in modo santo (I Pie. 1:15–16) rispecchia Levitico 11:44 e 19:2.

Pochi brani fanno riferimento alla santità di Dio, benché il NT presupponga sempre la santità di Dio Padre. Similmente, l'appellativo "san-

to" non è spesso applicato a Gesù, ma quando lo è, ha un grande peso. Luca mette l'accento sul fatto che Gesù, che sarà chiamato santo fin dalla nascita (Luca 1:35), è ripieno di Spirito Santo (3:22; 4:1) e che la totalità del suo ministero è esercitata nella potenza dello Spirito Santo (3:22; 4:1, 14, 18; Atti 3:14; 4:27, 30). La sua vita è caratterizzata dalla santità (Ebr. 1:9; 4:15; I Pie. 1:22). Nel conflitto contro il male egli è riconosciuto come il Santo (Mar. 1:24). Pietro confessa che Gesù è il Santo di Dio (Giov. 6:69), mentre Apocalisse 3:7 ascrive a Gesù gli stessi attributi ("santo e veritiero") dati a Dio in 6:10. Gesù, "dichiarato Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santità mediante la risurrezione dai morti" (Rom. 1:4), incarna per noi la santità (I Cor. 1: 30).

La persona divina a cui è più frequentemente attribuita la santità è lo Spirito *Santo*, che è lo Spirito di Dio e di Cristo (Rom. 8:9). Tutti gli scrittori del NT consideravano la venuta di Gesù come il Messia di Dio che doveva effondere lo Spirito Santo (Giov. 1:33; 20:22) e che sparse lo Spirito Santo su ogni carne alla Pentecoste (Atti 2:17–18), come inaugurazione della nuova epoca. L'inestricabile connessione tra Padre, Figlio e Spirito (Matt. 28:19) è alla base della successiva dottrina della santa Trinità.

Lo Spirito è definito Spirito Santo per distinguerlo dagli altri spiriti (Mar. 3:28–30) e per indicare che egli è partecipe della santità di Dio (Matt. 12:28 = Luca 11:20). Nell'AT, la santità di Dio si manifestava come potenza tremenda; nel NT, la potente presenza di Dio in mezzo al suo popolo si esprime per mezzo delle parole e azioni di Gesù il Messia (Matt. 4:23–9:23; Giov. 5: 19–29; 14:8–11), e successivamente per mezzo dello Spirito Santo (Giov. 7:39; 14:25–26). Come già nell'AT, il Dio santo esige un popolo santo (I Pie. 1:15–16) affinché proclami le sue qualità meravigliose (I Pie. 2: 9–10). La santità rimane la qualità imprescindibile richiesta al popolo di Dio. L'aggettivo *hagios* è spesso usato come sostantivo per indicare i cristiani in rapporto a Dio. Consacrati a lui, in ubbidienza alla sua chiamata e da lui accolti per la sua immensa grazia, essi sono chiamati *hagioi*. Per mezzo della presenza santificante dello Spirito che abita in loro e sulla base dell'opera espiatoria di Cristo, le persone che credono sono rese sante, figli di Dio (Rom. 8:14–17) (*santificazione). Esse vivono la loro vita mediante *la presenza di Dio che li potenzia* per mezzo dello Spirito (si veda Fee in bibliografia) (Gal. 5:16; Rom. 8:12–13), rendendole simili a Cristo e producendo in loro il frutto dello Spirito Santo (Gal. 5:22). Questo popolo santo nato di Spirito (Giov. 3:5–8) è reso uno per mezzo dello Spirito (I Cor. 12:12–13; Ef. 4:3–4) che dà loro la potenza per proclamare il vangelo (Atti 1:8) e i cui doni sono sempre ellargiti in vista dell'edificazione della comunità di fede (I Cor. 12:27).

Bibliografia. R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1946, tr. it., Milano, 1976; J.G. Gammie, *Holiness in Israel. Overtures to Biblical Theology*, 1989; J.E. Hartley, "Leviticus", *WBC* 4, 1992, pp. 56–63; D. Peterson, *Possessed by God*, 1995; D.P. Wright, "Holiness (OT)", *ABD* 3, pp. 237–249; R. Hodgson, Jr., "Holiness (NT)", *ABD* 3, pp. 249–254; H. Seebass, "Holy, Consecrate, Sanctify, Saints, Devout", *NIDNTT* 2, pp. 223–238; A.S. Wood, "Holiness", *ZPEB* 2, pp. 173–183; G.D. Fee, *God's Empowering Presence*, 1994. **in it.** *DTAT*, 2, coll. 530ss.; *GLNT*, 1:234–310, 4:739–908, 11: 1503–1518; H. Seebass "Santo, sacro", *DCBNT*, pp. 1641–1648; *DIB*, pp. 1281–1283; *DPL*, pp. 1390–1398; H.G. Morgan, *La santità di Dio e del suo Popolo*, Mantova, 2005 (K.E. Brower)

*Puro–impuro

SANTUARIO

I vocaboli ebr. *miqdāš*, e il suo correlativo *qōḏeš*, definiscono un luogo appartato per l'adorazione di Dio, o di divinità. Mentre la Bibbia usa questi termini quasi unicamente per il luogo dove Yahweh era adorato, uno studio delle lingue affini, come le lingue cananee, mostra che i medesimi termini erano adoperati per il culto dei più antichi abitanti di Canaan.

Gli scavi archeologici hanno rivelato una grande varietà di santuari che risalgono al IV mill. a.C. La serie più completa conosciuta fu scoperta a Meghiddo. La ricerca ha a disposizione una molteplicità di immagini e strumenti cultuali.

Il santuario più antico in Israele era la tenda mobile nota come tabernacolo, dove era ospitata l'arca contenente le tavole del patto (Es. 25:8, *ecc.*). In Esodo 25—31 e 36—40, troviamo la descrizione dettagliata delle diverse parti di questa struttura, mentre il rituale elaborato a esso associato è descritto in Levitico.

Con l'insediamento di Israele nella terra promessa, Davide progettò, e Salomone realizzò, un luogo di culto permanente (I Cro. 22:19; 28: 10, *ecc.*).

L'apostasia durante l'epoca dei re portò nel tempio le pratiche dei culti stranieri. Ezechiele e Sofonia rimproverarono il popolo di Dio per aver contaminato il suo santuario (Ez. 5:11; 23:39; 28: 18; Sof. 3:4).

In Israele, i primi santuari furono stabiliti nelle località dove Dio era apparso al popolo o dove "faceva dimorare il suo nome". Alla fine, Gerusa-

lemme diventò il centro ufficiale del culto.

Nel NT il "santuario" (gr. *naos*) è l'edificio santo, la dimora in cui Dio risiede, sia in senso letterale (*p.e.* Mar. 14:58; 15:38; Giov. 2:19) sia in senso figurato (*p.e.* I Cor. 3:16–17; 6:19), a differenza del "tempio" (*hieron*), l'edificio recintato e consacrato. (*p.e.* Mar. 11 :11, 15 ; Luca 2 :27, 46 ; Giov. 2:14). (J.A. Thompson)

*Alto luogo; *Idolatria; *Tempio

SAPIENZA

I. Nell'Antico Testamento

Al pari di tutte le virtù ebraiche che hanno a che fare con l'intelletto, la sapienza (in genere *ḥoḵmâ* anche se si usano altri termini, come *p.e.*: ***bînâ***, "intelligenza", Giob. 39:26; Prov. 23:4; ***tᵉḇûnâ***, "intendimento", Diod. Sal. 136:5; ***śeḵel*** oppure ***śēḵel***, "senno", Prov. 12:8; 23:9) è una qualità molto pratica, e affatto teorica. Sostanzialmente, è l'arte del successo, ovvero il saper concepire il progetto giusto per conseguire i risultati desiderati. Essa ha sede nel cuore, centro delle decisioni morali e dell'intelletto (*cfr.* I Re 3:9, 12).

Nella Bibbia, tutti coloro che possiedono una qualsiasi abilità tecnica sono definiti sapienti: Besaleel, capo mastro addetto alla costruzione del tabernacolo (Es. 31:3; NVR "sapienza"); i fabbricanti di idoli (Is. 40:20; Ger. 10:9); le prefiche di mestiere (Ger. 9:17); i marinai o i maestri d'ascia (Eze. 27:8–9). Talvolta, la sapienza pratica può assumere una connotazione sinistra, come nell'astuzia di Gionadab (II Sam. 13:3).

I re e i governanti avevano un particolare bisogno di sapienza. Su di essi gravava la responsabilità delle corrette decisioni, sia in politica sia nelle faccende sociali. Giosuè (Deut. 34:9), Davide (II Sam. 14:20) e Salomone (I Re 3:9, 12; 5:9–14) ricevettero una sapienza speciale che li rese capaci di adempiere degnamente i loro doveri pubblici. Il Messia profetizzato da Isaia (11:2) sarebbe stato dotato di sapienza, per giudicare con equità. Il titolo "Consigliere ammirabile" (in 9:5) fa comprendere che il suo consiglio avrà grande successo. Si veda N.W. Porteous, "Royal Wisdom", in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East.*

Sembra che durante il periodo monarchico sia sorta una classe elitaria di uomini saggi (o anche di donne, *cfr.* II Sam. 14:2). Entro il tempo di Geremia, essi avevano preso posto, insieme ai profeti e i sacerdoti, esercitando una grande influenza sociale e religiosa. Loro compito era elaborare piani attuabili, dando consigli sensati per una vita di successo (Ger. 18:18). Per l'opinione secondo la quale i "saggi" di cui si è parlato non fossero una categoria professionale, bensì persone dall'ingegno non comune, la cui saggezza era interpellata dai concittadini, si veda R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (1974). Il saggio o consigliere stabiliva una sorta di rapporto di parentela con quelli che si appellavano al suo consiglio per la prosperità personale: Giuseppe era "padre" per il Faraone (Gen. 45:8) e Debora era una "madre" in Israele (Giu. 5:7). Si veda P.A.H. de Boer, alla voce "The Counsellor" in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East.*

La sapienza nella sua più piena espressione appartiene soltanto a Dio (Giob. 12:13–24; Is. 31:2; Dan. 2:20–23). Essa non consiste semplicemente in un'assoluta perfezione di conoscenza che raggiunge ogni aspetto della vita (Giob. 10:4; 26: 6; Prov. 5:21; 15:3) ma altresì "nell'inarrestabile adempimento di ciò ch'egli ha in mente" (J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1–2, p. 198). L'universo (Prov. 3:19–20; 8:22–31; Ger. 10:12) e l'uomo (Giob. 10:8–11; Sal. 104:24; Prov. 14:31; 22:2) sono entrambi i prodotti della sua sapienza creatrice. I processi naturali (Is. 28:23–29) e storici (Is. 31:2), sono controllati dalla sua sapienza, che include un'infallibile distinzione tra il bene e il male, essendo questa la base per le giuste retribuzioni e i legittimi castighi, rispettivamente, la sorte del giusto e il destino dell'empio (Sal. 1; 37; 73; Prov. 10:3; 11:4; 12:2, *ecc.*). Tale sapienza è imperscrutabile (Giob. 28:12–21): è necessario che Dio, nella sua misericordia, compia un atto di rivelazione perché l'uomo possa in qualche modo afferrarla (Giob. 28:23, 28). Finanche la sapienza derivata dalle capacità naturali o ricavata dall'esperienza è un dono della misericordia divina, giacché è l'attività creatrice di Dio a rendere efficace tale sapienza. La sapienza biblica è, allo stesso tempo, spirituale e pratica. Provenendo dal timore del SIGNORE (Giob. 28:28; Sal. 111:10; Prov. 1:7; 9:10), essa si ramifica, estendendo la propria azione su ogni aspetto della vita, come indica quell'ampio commentario alla sapienza rappresentato dal libro dei Proverbi. La sapienza si impossessa dell'intendimento grazie alla conoscenza dei modi di procedere divini e li applica all'esperienza quotidiana. Questa combinazione di sottile perspicacia e di ubbidienza (e ogni intuizione deve sfociare necessariamente nell'ubbidienza) pone la sapienza in relazione all'enfatizzazione profetica sulla conoscenza (vale a dire, l'amore sincero e l'ubbidienza) dovuta a Dio (*p.e.* Os. 2:20; 4:1, 6; 6:6; Ger. 4:22; 9:3, 6; e specialmente Prov. 9:10).

La sapienza pagana, sebbene a volte possa assumere un aspetto religioso, non ha alcun legame con il Dio del patto e, di conseguenza, è destinata a fallire, fatto su cui spesso i profeti hanno richia-

mato l'attenzione (Is. 19:11–17; Ez. 28:2–8; Abd. 8). Allorquando il secolarismo, il materialismo e lo spregio degli ideali del patto esclusero il timore di Dio dalla sapienza d'Israele, questa si tramutò in ateismo pratico, inconsistente quanto la religione pagana, attirandosi gli strali del profeta Isaia: "Guai a quelli che si ritengono saggi e si credono intelligenti!" (5:21; *cfr.* 29:14; Ger. 18:18).

La personificazione della sapienza in Proverbi 8:22–36 rappresenta un problema a parte. Giobbe 28 precorre questa personificazione, rappresentando la sapienza come un mistero impenetrabile per gli uomini, ma chiaro per Dio. In Proverbi 1:20–33 la sapienza è paragonata a una donna che grida per le strade, che cerca di dissuadere gli uomini dalle loro vie stolte e di far loro trovare istruzione e certezza (*cfr.* anche Prov. 3:15–20). La personificazione continua nel cap. 8, raggiungendo il culmine nei vv. 22–36, dove la sapienza dichiara di essere il principio della creazione di Dio e forse persino un collaboratore nella creazione (8:30; *cfr.* 3:19; il difficile termine *'āmôn*, è reso bene con "artefice" nella NVR; si veda W.F. Albright in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, p. 8). Lo scopo della proclamazione delle proprie credenziali da parte della sapienza è quello di invitare gli uomini a prestarle la giusta attenzione, come afferma 8:32–36. Perciò, bisogna essere molto prudenti nella lettura di questo brano, nel volerla ipostatizzare, cioè attribuire alla sapienza un'esistenza indipendente. La reticenza alla speculazione e all'astrazione, tipica della cultura ebraica, spesso condusse i suoi poeti a trattare oggetti inanimati o ideali come se fossero dotati di personalità. A questo proposito, si veda H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, p. 260; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947. Per l'influenza della personificazione della sapienza sul concetto di Logos del quarto Vangelo, si veda *Logos.

II. Nel Nuovo Testamento

Generalmente, la sapienza a cui si accenna nel NT (*sophia*) ha la medesima natura estremamente pratica rivelata nell'AT. Raramente considerata neutrale (ma *cfr.* "la sapienza degli egiziani", Atti 7:22), essa o viene concessa da Dio oppure è in opposizione a Dio. Qualora sia disgiunta dalla rivelazione di Dio, nella migliore delle ipotesi risulta depauperata e improduttiva (I Cor. 1:17; 2:4; II Cor. 1:12) nella peggiore delle ipotesi è stolta o addirittura diabolica (I Cor. 1:19–21; Giac. 3:15–18). La sapienza terrena si fonda sull'intuizione e sull'esperienza, e prescinde dalla rivelazione, per cui ha forti lacune. Fingere di non vedere questi limiti attira la condanna biblica su tutti quelli (specie i greci) che arrogantemente tentano di affrontare le questioni spirituali armati di sapienza umana.

Sono veramente saggi soltanto coloro ai quali Dio, nella sua grazia, ha concesso la sapienza: Salomone (Matt. 12:42; Luca 11:31), Stefano (Atti 6:10), Giuseppe (Atti 7:10), Paolo (II Pie. 3:15). Una delle eredità trasmesse da Cristo ai suoi discepoli è la sapienza per saper dire la cosa giusta in tempi di persecuzione e di prova (Luca 21:15). Un'analoga sapienza si rende necessaria per la comprensione degli oracoli e degli enigmi apocalittici (Apoc. 13:18; 17:9). La sapienza è essenziale non solo per i conduttori della chiesa (Atti 6:3) ma per tutti i credenti, affinché comprendano i disegni di Dio nella redenzione (Ef. 1:8–9), camminino in modo degno di Dio (Col. 1:9; Giac. 1:5; 3:13–17) e con discrezione agli occhi degli increduli (Col. 4:5). Quanto a Paolo, egli ha istruito i suoi discepoli in ogni sapienza (Col. 1:28), in modo tale che quelli che sono abbastanza maturi da comprendere questa sapienza spirituale (I Cor. 2:6–7) istruiscano anche altri in essa (Col. 3:16).

La sapienza divina è chiaramente mostrata nel provvedere la redenzione (Rom. 11:33), che si manifesta nella chiesa (Ef. 3:10). Essa è rivelata supremamente "non in qualche dottrina esoterica ... rivolta ... ai seguaci di qualche culto segreto, bensì nell'eccelsa azione di Dio in Cristo, sulla Croce" (N.W. Porteous, *op. cit.*, p. 258). Tale sapienza, in passato rimasta occulta alle menti umane, non tollera nessun rivale filosofico o pratico. I migliori tentativi degli uomini di risolvere il problema dell'esistenza umana, alla luce della croce si sono rivelati stoltezza.

Il Cristo incarnato, da ragazzo, cresceva in sapienza (Luca 2:40, 52) e, da adulto, con la sua conoscenza stupiva quelli che ascoltavano (Mat. 13:54; Mar. 6:2). Egli rivendicava sapienza (Mat. 12:42) e una conoscenza di Dio senza eguali (Mat. 11:25–27). Due volte egli impersona la sapienza in un modo che evoca Proverbi: Matteo 11:19 (= Luca 7:35) e Luca 11:49 (Matt. 23:34–36). In entrambi i brani, è possibile che Cristo alluda a se stesso quale somma "Sapienza", anche se non è del tutto certo, specialmente nel secondo caso (si veda Arndt per il ventaglio di interpretazioni suggerite). La presentazione di Cristo in termini di sapienza, da parte di Paolo (I Cor. 1:24, 30), era probabilmente influenzata sia dalle affermazioni di Cristo sia dalla consapevolezza apostolica maturata (fondata sugli insegnamenti di Cristo contenuti nel Vangelo di Matteo) del fatto che il Salvatore incarnasse la *nuova Torah*, ovvero la piena rivelazione della volontà di Dio, che eclissava la legge mosaica. Dal momento che i comandamenti

e la sapienza sono collegati, come si nota in Deuteronomio 4:6, e particolarmente nel pensiero giudaico (*p.e. Siracide* 24:23; *Apocalisse di Baruc* 3:37ss.), non deve stupirci che Paolo considerasse Gesù, la *nuova Torah*, come la sapienza incarnata di Dio. Che Paolo vedesse nel Cristo l'adempimento di Proverbi 8:22–36 appare chiaro anche dalla lettura di Colossesi 1:15–20, brano che richiama fortemente la descrizione veterotestamentaria della sapienza.

La cristologia sapienziale degli scritti di Paolo è un concetto dinamico, come si evince dal modo in cui viene sottolineata l'attività di Cristo nella creazione in Colossesi 1:15–17 e nella redenzione in I Corinzi 1:24 e 30. Questi ultimi versi affermano che, mediante la crocifissione, Dio fece di suo Figlio la nostra sapienza, che include la giustizia, la santificazione e la redenzione. In qualità di immolato, e pur tuttavia esaltato, Signore della chiesa, egli è celebrato per la sua sapienza (Apoc. 5: 12). Qui "ricevere" implica il riconoscimento di caratteristiche già appartenenti a Cristo; poiché in lui "tutti i tesori della sapienza e della conoscenza sono nascosti" (Col. 2:3).

Bibliografia. W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948, pp. 147–176; M. Noth e D. W. Thomas, a cura di, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1955; H. Conzelmann, "Wisdom in the NT", *IDBS*, 1976, pp. 956–960; J. L. Crenshaw, a cura di, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, E.T. 1972; R.L. Wilken, a cura di, *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, 1975, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 974–1001; *DTAT*, 1, coll. 483–491; *GLNT* 12:695–856; J. Goetzmann *et al.*, in *DCBNT*, pp. 1655–1664; *DPL*, pp. 1398–1408; *DIB*, pp. 1283–1286; *VB*, pp. 449–454; G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Genova, 1975; M. Conti, *La sapienza personificata negli elogi veterotestamentari*, Roma, 2001; S. Barbaglia, a cura di, *Deuteronomio e Sapienza. La riscrittura dell'identità religiosa di Israele*, Bologna, 2003. (D.A. Hubbard)

*Ecclesiaste, libro; *Proverbi, libro; *Proverbio; *Via

SAPONE

Il termine traduce l'ebr. *bōriṯ* (Ger. 2:22), derivato da *bārar*, "purificare". È probabile che significhi "lisciva",("potassa" Mal. 3:2); una soluzione in acqua di potassio (carbonato di potassio) e soda (bicarbonato di soda), che agisce come semplice detergente. Si ottiene filtrando l'acqua con la cenere vegetale, producendo in tal modo svariati sali alcalini tra i quali il principale è il potassio. In Isaia 1:25 e in Giobbe 9:30 "soda" (Nardoni) il vocabolo ebr. *ḇōr* è tradotto meglio con "potassa". (*arti e mestieri, **III**. *b*).

Bibliografia. R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assirian Chemistry and Geology*, 1936, p. 14; M. Levey, *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*, 1959, p. 122. (T.C. Mitchell)

SARA, SARAI

(Ebr. *śārâ*, "principessa"). La prima moglie e anche sorellastra di Abraamo per parte del padre, Tera (Gen. 20:12). Andò con lui da Ur dei caldei, attraverso Caran, verso la terra di Canaan. La carestia li indusse a dirottare verso l'Egitto dove, perché Abraamo temeva che la bellezza di lei potesse metterlo in pericolo, finse di essere sua sorella. Il faraone fu attratto da lei e la prese nel proprio harem. In seguito sospettò la verità, e allora marito e moglie furono mandati via (Gen. 12).

Ella finse di essere la sorella di Abraamo in una seconda occasione, presso la corte di Abimelec, re di Gherar, seguendo le istruzioni del marito: "Questo è il favore che tu mi farai, dovunque giungeremo dirai di me: 'È mio fratello' " (Gen. 20:13), parole che fanno pensare a una prassi consolidata. Questo avvenimento incrementò la ricchezza di Abramo, perché gli furono elargiti doni per compensare l'ingiuria subita come marito (Gen. 20:14).

La sterilità per Sarai fu un disonore costante, al punto che diede la propria serva, l'egiziana Agar, come concubina al marito. La gravidanza di Agar la portò alla gelosia così che, a causa dei suoi continui maltrattamenti, Agar scappò per un periodo. Ismaele nacque al suo ritorno (Gen. 16).

All'età di 90 anni, il suo nome Sarai fu cambiato in Sara, e quello del marito da Abramo in Abraamo. Yahweh la benedisse, dichiarò che avrebbe partorito un figlio e sarebbe diventata "nazioni" (Gen.17:15–16).

Quando ad Abraamo fu concessa una teofania, a Sara fu chiesto di cucinare focacce per gli ospiti divini. Ella udì di sfuggita la profezia riguardo al figlio, e rise; in seguito, spaventata, negò la propria derisione delle parole, "Vi è forse qualcosa di troppo difficile per il Signore?" (Gen. 18:14). La nascita di Isacco rimosse l'onta di Sara. Ella era così irritata a causa del disprezzo di Ismaele durante il festeggiamento per il divezzamento di Isacco da chiedere che Agar e suo figlio fossero allontanati (Gen. 21). Morì all'età di 127 anni a Chiriat–Arba e fu sepolta nella grotta di Macpela (Gen. 23:1–20).

Sara è citata in Isaia 51:2 come esempio di fede in Yahweh. Nel NT Paolo fa menzione sia di Abraamo sia di Sara tra coloro la cui fede fu "messa in conto come giustizia" (Rom. 4:19–22) e la chiama madre dei figli della promessa (Rom. 9: 9). L'autore dell'epistola agli Ebrei cita Sara nell'elenco delle persone fedeli (11:11). È nominata anche quale esempio di corretta sottomissione al marito (I Pie. 3:6). (M. Beeching)

*Patriarchi

SARDI

Città situata nella provincia romana dell'Asia, a ovest di quella che oggi è la Turchia asiatica. Era la capitale dell'antico regno della Lidia, la più possente delle potenze incontrate dai Greci nel corso della loro prima colonizzazione dell'Asia minore. La sua prosperità, specialmente sotto Creso, diventò sinonimo di ricchezza; si dice che la sua fortuna in parte derivasse dall'oro tratto dal Pactolo, un torrente che attraversava la città. La città originaria era una cittadella con una fortezza pressoché inespugnabile, sovrastante l'ampia vallata dell'Ermo e quasi totalmente circondata da scogliere, formate da rocce pericolose perché si sgretolavano facilmente. Sotto Creso, essa ricopriva la posizione di punto centrale della supremazia di Lidia; tale ruolo fu bruscamente troncato quando il re persiano Ciro assediò la città e prese la cittadella (546 a.C.), scalando, a quanto pare, le scogliere e addentrandosi in un punto scarsamente difeso con l'ausilio del buio. A causa della medesima tattica, nel 214 a.C. la città cadde nelle mani di Antioco il Grande. Sebbene si trovasse su una strada commerciale importante che attraversava la valle dell'Ermo, non riconquistò mai, durante il dominio romano, la preminenza vissuta nei secoli precedenti. Nel 26 d.C. le fu negato, in favore della città rivale Smirne, l'onore di edificare un tempio imperiale. Ora, nei pressi del luogo sul quale sorgeva l'antica città, esiste soltanto un piccolo villaggio (Sart).

La lettera a "l'angelo della chiesa di Sardi" (Apoc. 3:1–6) fa pensare che la prima comunità cristiana in questo luogo fosse impregnata del medesimo spirito che animava la città, appoggiandosi sulla passata reputazione senza alcun profitto reale e, come la città che era caduta due volte, non imparando dall'esperienza passata a essere vigilante. Il simbolo delle "vesti bianche" era significativo in una città nota per il commercio di abiti lussuosi: i pochi fedeli vigilanti saranno vestiti in modo idoneo per partecipare al ritorno trionfale del loro Signore.

Gli importanti scavi hanno portato alla luce molti reperti, compresa una superba sinagoga tardiva. Sardi, evidentemente, era stata per secoli un centro importante per i Giudei della diaspora e si presume che fosse la Sefarad di Abdia 20.

Bibliografia. G.M.A. Hanfmann, più articoli in *BASOR*; C.J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, pp. 119–135; E.M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, 1980; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, 1986. (E.M.B. Green, C.J. Hemer)

*Apocalisse, libro

SAREPTA

("Posto di fusione" [metalli]; accad. *ṣariptu*; *cfr.* *ṣarāpu*, "raffinare" (metalli), "bruciare" (mattoni). Piccola cittadina Fenicia, l'odierna Sarafand, in origine appartenente a *Sidone, appare nel Papiro Anastasi I del tardo XIII sec. (*ANET*, 3 ed., p. 477). Fu presa da Sennacherib nel 701 a.C. (Zarebtu, *ANET*, 3 ed., p. 287) e da Esaraddon, 680–669 a.C. *ca.*, che la diede a Ba'alu, re di Tiro (J.B. Pritchard, "Sarepta in History and Tradition", in J. Reumannn, a cura di, *Understanding the Sacred text*, 1971, pp. 101–114).

Situata circa 13 km. a sud di Sidone sulla costa libanese, sulla strada che porta a *Tiro, è menzionata in I Re 17:9–24 come il luogo dove soggiornò Elia durante la siccità nel regno di Acab, e dove riportò in vita il figlio della vedova presso cui soggiornava. Luca 4:26 richiama questo episodio. Abdia (v. 20) profetizzò che nel Giorno del SIGNORE i figli d'Israele che furono deportati da Sargon dopo la caduta di Samaria avrebbero posseduto la Fenicia fino a Sarepta.

Per scavi archeologici iniziati nel 1969 si veda *AJA* 74, 1970, p. 202; 76, 1972, p. 216; *Archaeology* 24, 1971, pp. 61–63; J Pritchard, *Sarepta*, 1975. (R.A.H. Gunner)

SARESER

1. Fratello di *Adrammelec insieme al quale assassinò Sennacherib nel 681 a.C. (II Re 19:37; Is. 37:38). Il suo nome è noto unicamente da questo riferimento; forse si tratta di un'abbreviazione del nome assiro–babilonese *šar–uṣur*, "egli ha protetto il re", che comunemente recava un prefisso indicante il nome di una divinità. A causa del riferimento a *Nergilus* nel resoconto di Abideno dello stesso evento, è stato proposto Nergal–Sareser. Johns considerò il nome una forma modificata di *Szar–etir–Aššur*, nome noto di un figlio di Sennacherib. Potrebbe riferirsi a *Nabū–šar–uṣur*, governatore di Marqasi ed eponimo per l'anno

682 a.C. **2**. Contemporaneo di Zaccaria, che mise in questione l'opportunità di continuare a celebrare il digiuno per l'anniversario della distruzione del tempio (Zacc. 7:2). Poiché il testo è difficile, è stato suggerito che l'espressione "il popolo di Betel" forse implica il nome completo Baldassar (bab. *Bel–šar–uṣur*, nome popolare del tempo) oppure Betel–Sareser. (D.J. Wiseman)

SARGON

Sargon, ebr. *sargōn*, LXX *Arna*, assiro *sargen*, "(la divinità) ha istituito il re–(regno)"; governò l'*Assiria dal 702 al 705 a.C. Molti dettagli del suo regno provengono dalle iscrizioni trovate nel suo palazzo a Khorsabad, edificato nel periodo dal 717 al 707 a.C.; oltre che dai documenti storici e dalle lettere scoperte a Ninive e a Nimrud. Sebbene nell'AT esista soltanto un riferimento che lo riguardi (Is. 20:1), le sue campagne militari nell'area siro–israelita sono importanti per comprendere lo sfondo storico delle profezie di Isaia.

Sargon rivendicò la presa di Samaria, assediata dal predecessore Salmanassar V per tre anni (II Re 17:5–6) prima della sua morte avvenuta o il 22 dicembre 722 a.C. o il 18 gennaio 721 a.C. È probabile che Sargon avesse compiuto quest'operazione prima di tornare in fretta in Assiria per reclamare il trono. Pur portando lo stesso nome reale dell'eroico Sargon I di Agade (2350 a.C. *ca.*; *Accad, *Nimrod), ci sono prove che era il successore legittimo al trono e non un usurpatore.

Durante i primi mesi del suo regno, egli affrontò una crisi nazionale importante che fu risolta soltanto mediante la garanzia della concessione di privilegi ai cittadini di Assur. Nella primavera del 720 a.C. si mosse verso sud contro il caldeo Marduk–apla–iddina II (*Merodac–Baladan), che si era impossessato del trono babilonese. Una battaglia non decisiva arrestò l'avanzata dei suoi sostenitori elamiti e arabi, ma alcune sommosse sul fronte occidentale resero opportuno che Sargon lasciasse Marduk–apla–iddina a governare su Babilonia (721–710 a.C.).

A ovest, Yaubi'di di Camat guidava Damasco, Arpad, Smirra, Samaria e forse Hatarikka, in una coalizione contro gli assiri. Nel tardo 720 a.C., Sargon sconfisse questa coalizione in una battaglia presso Qarqar, nella Siria settentrionale e, riducendo di nuovo al vassallaggio le città, si mosse per distruggere Rafia, tagliando i contatti tra il ribelle Khanun di Gaza e un'armata egiziana, sconfitta anch'essa. Questa interpretazione segue l'identificazione di *So, o Sib'e (II Re 17:4) come termine ebraico per comandante, piuttosto che per il nome di un re egiziano sconosciuto (*JNES* 19, 1960, pp. 49–53) o di un re di Sais (*s'w* = So; *BASOR* 171, 1963, pp. 64–67).

Nel corso di queste operazioni, Isaia avvertì Giuda della sconsideratezza di prendere parte alla guerra o di confidare nell'aiuto egiziano, illustrando il suo messaggio con riferimenti alla fine di Carchemis, Camat, Arpad, Samaria e Damasco (Is. 10:9). Al ritorno dal confine dell'Egitto, Sargon deportò gran parte della popolazione di Samaria, e iniziò a riedificarla quale capitale della nuova provincia assira di Samaria. Il processo di ripopolamento della città con stranieri occupò parecchi anni e sembra proseguisse durante il regno di Esar–Addon (Esdr. 4:2).

Nel 716 a.C., Sargon inviò il comandante dell'esercito (*turtan*, il *tartan) in guerra contro gli arabi nel Sinai. Ciò portò alla riscossione di un tributo dal faraone Shilkanni (Osorkon IV) d'Egitto e da Samsi, regina degli arabi.

Nonostante questi successi assiri, la popolazione di Asdod sostituì il governatore Akhimitu, nominato dagli assiri, con un usurpatore di nome Iadna (o Iamani), il quale diede il via a un'ulteriore alleanza siro–israeliana contro l'Assiria, contando sull'appoggio dell'Egitto. Nel 712 a.C., lo stesso *turtan* fu inviato alla conquista di Asdod (Is. 20: 1), che fu ridotta allo stato di provincia dell'Assiria. Giacché nel corso di questa campagna Azeca (Tell Zakarīye) situata sul confine di Giuda vicino a Lachis si arrese, è evidente che l'indipendente Giuda sfuggì a un'ulteriore invasione. Iamani scappò per trovare rifugio in Nubia, ma fu estradato a Ninive dal governante Shabako.

Sargon combattè molte battaglie su altri fronti, sconfiggendo i mannei e Rusa di Urartu nel 719–714 a.C. e annettendo la città sconfitta di Carchemis come centro provinciale. Nel 710 e 707 a.C., in seguito a interventi nella regione dei medi per neutralizzare le tribù montane, Sargon avanzò di nuovo contro Merodac–Baladan, che fuggì a Elam. Gli ultimi anni di Sargon furono impiegati a sopprimere le ribellioni a Kummukh (Commagene) e Tabal (dove fu ucciso in combattimento). Gli successe il figlio Sennacherib il 12 Ab, 705 a.C. Il fatto che non fosse "sepolto nella propria casa", fu attribuito successivamente al suo peccato di adottare una politica a favore dei babilonesi dopo aver "preso le mani del dio Bel (Marduk)" mentre regnava lì nel 709 a.C.

Bibliografia. S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II*, 1987; H.W. Saggs, in *Iraq* 17, 1955, pp. 146–149; 37, 1975, pp. 11–20; D.J. Wiseman, *DOTT*, pp. 58–63; *ANET*, pp. 284–287; *CAH* 3/2, 1991, pp. 86–96, **in it.** B. Gentili, *Sargon. Re senza rivali*, Pisa, 1998; M. Pincherle, *La vera sto-*

ria di Sargon di Accadia: maestro di saggezza, Montespertoli, 2001. (D.J. Wiseman)

SARID

Città sul confine meridionale di Zabulon (Gios. 19:10, 12). Alcuni antichi manoscritti della LXX hanno *Sedoud*, e questo particolare ha determinato la sua identificazione con Tell Šaddūd, situata a 8 km. a sud–est di Nazaret (*LOB*, p.106). L'evidenza ricavabile dall'esame dei testi, tuttavia, fa propendere per la località di Sarid del *TM*, di cui è sconosciuta l'ubicazione. (W. Osborne)

SARON

(Ebr. *šārôn*; "Saron", Atti 9:35; significa terreno pianeggiante o pianura). È la più ampia fra le pianure costiere dell'Israele settentrionale. Situata tra le paludi del Coccodrillo (il fiume Nahr el–Zerkā) e la valle di Aialon e Ioppe a sud, si estende per circa 80 km. da nord a sud con una larghezza di 15 km. Le sue caratteristiche sono state maggiormente determinate dalle coste e dai depositi pleistocenei. Nell'entroterra della fascia formata da dune sabbiose d'origine recente, che deviano e ostruiscono alcuni fiumi costieri, si eleva un a zona di sabbie rosse a un'altezza di circa 60 m., che nel nord forma una fascia ininterrotta di 30 km. *ca.* Questa zona in precedenza era fittamente ricoperta di foreste di querce, probabilmente della specie *Quercus infectoria*; oggi quest'area costituisce una delle zone agricole più fiorenti d'Israele, con estesi agrumeti. Nell'entroterra i fiumi hanno scavato parzialmente un avvallamento longitudinale lungo le colline pedemontane di una precedente costiera pleistocenica. Le valli, particolarmente nel nord di questo avvallamento, tendevano a essere paludose fino alla creazione dei moderni sistemi di drenaggio. Nel passato la terra era adatta agli insediamenti solamente verso il confine meridionale di Saron, ed è evidente che la maggior parte dell'area non fu mai colonizzata dagli israeliti (ma Tell Qasile, a nord di Ioppe fu fondata nel 1200 a.C. *ca.*). Nel nord si trovavano Soco, capoluogo di provincia sotto il regno di Salomone (I Re 4:10), e Ghilgal, sede di re di minore importanza sconfitti da Giosuè (Gios. 12:23) nelle colline pedemontane a est della pianura.

Riferimenti a Lod e a Ono situate nel sud, entrambe avamposti fortificati (I Cro. 8:12; Esdr. 2: 33; Nee. 7:37), e alla "valle degli artigiani" che le separavano (Nee. 11:35; *cfr.* I Sam. 13:19–20), sembrano indicare che vi si stabilirono esuli nel momento del ritorno dall'esilio.

La "magnificenza" di Saron (Is. 35:2), definita la "giungla" del Giordano (Ger. 12:5; 49:19), suggerirebbe più la presenza di una densa vegetazione che la fertilità successiva di Saron dovuta alle sabbie pleistoceniche, ora luogo di piantagioni. Ai fini d'insediamento rimase a lungo un "deserto" (Is. 33:9) ed era usata unicamente per il pascolo (I Cro. 5:16; Is. 65:10). Fu qui che Sitrai sorvegliava le greggi del re Davide (I Cro. 27:29). La "rosa di Saron" (Cant. 2:1–3) fa pensare ai fiori (*piante) del fitto sottobosco. Ancor oggi quattro tipi di fiori rossi sbocciano in rapida successione: un anemone (*Anemone coronaria*), un ranuncolo (*Ranunculus Asiaticus*), un tulipano (*Tulipa montana*) e un papavero (*Papaver sp.*).

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, pp. 133–137. (J.M. Houston)

SARON

Citta reale cananea citata insieme ad Afec tra le città conquistate da Giosuè (12:18). La LXX (B) riporta "il re di Afec in Saron". Tuttavia Eusebio (*Onomasticon*, *s.v.* "Saron") menziona un distretto chiamato Sarona situato tra il monte Tabor e il mare di Tiberiade e questo antico sito, 10 km. a sud–ovest di Tiberiade, potrebbe ben essere la biblica Saron. (J.D. Douglas)

SARSECHIM

Il nome di un funzionario babilonese presente a Gerusalemme dopo la conquista della città nel 587 a.C. (Ger. 39:3). Il nome resta tuttora non identificato. È stato proposto di identificarlo con Nebusazban il *Rabsaris (Ger. 39:13). Questa lettura richiederebbe di staccare Nebo dal precedente *Samgar–Nebo per leggere Nebo–sar–sechim quale corruzione di Nabu–Sezibanni (*n*^{e}*ḇô–šazibōn*?). Oppure *śar–s*^{e}*kîm* potrebbe essere un titolo, con il senso di "capo del ...". (D.J. Wiseman)

SARUEN

Insediamento simeonita (Gios. 19:6). Le fonti egiziane citano *Srḥn*, una fortezza Hyskos che nel 1550 a.C. *ca.* oppose resistenza ad Ahmosis per tre anni, sbarrandogli la strada per altre conquiste; abitualmente lo si identifica con Tell el–Fār'a, situata 24 km. a sud di Gaza (Albright, *BASOR* 33, 1929, p. 7). I brevi scavi di Petrie rivelarono una consistente occupazione filistea. Il contesto di Giosuè si addice anche a Tell el–Ḫuweilfe, che si trova un po' più a nord di Ḫirbet Ramāmīm (En-

–Rimmon?), l'identificazione proposta precedentemente da Albright, *JPOS* 4, 1924, p. 135. Si veda inoltre A. Kempinski, *IEJ* 24, 1974, pp. 145–152; W. Shea, *IEJ* 29, 1979, pp. 1–5; J.M. Weinstein, *BASOR* 241, 1981, pp. 71. (J.P.U. Lilley)

SATANA

Il nome del principe del male, ebr. *śāṭān*, gr. *Satanas*, significa fondamentalmente "avversario" (il termine è reso in questo modo in Num. 22: 22). Nei primi due capitoli di Giobbe leggiamo che "Satana" si presentò davanti a Dio fra i "figli di Dio". A volte si dice che in tali brani Satana non sia considerato particolarmente malvagio, ma semplicemente uno fra i membri della schiera celeste. Sicuramente a questo punto della rivelazione non siamo ancora in possesso della dottrina completa al riguardo, ma le attività di "Satana" sono sicuramente ostili a Giobbe. I riferimenti a Satana nell'AT sono pochi, ma è sempre impegnato in attività contro i migliori interessi degli uomini. Egli spinge Davide a contare il popolo (I Cro. 21:1). Sta alla destra di Giosuè il Sommo sacerdote "per accusarlo", tirandosi addosso così il rimprovero del SIGNORE (Zac. 3:1–2.). Il salmista ritiene una calamità per chiunque avere Satana alla destra (Sal. 109:6, "un accusatore"). Giovanni ci dice che "il diavolo pecca fin da principio" (I Giov. 3:8), e i riferimenti dell'AT lo confermano.

Gran parte delle nostre informazioni vengono tuttavia dal NT, dove l'essere malvagio per eccellenza viene indicato sia come Satana, sia come "il diavolo" (*ho diabolos*); occasionalmente è impiegato anche il termine Beelzebub (o Beelzebul, o Beezebul) (Matt. 10:25; 12:24, 27). Ricorrono inoltre altre espressioni, come "il principe di questo mondo" (Giov. 14:30) o "il principe della potenza dell'aria" (Ef. 2:2). Viene sempre presentato come ostile a Dio e alla sua opera per rovesciare i propositi di Dio. Matteo e Luca ci informano che, all'inizio del suo ministero, Gesù fu sottoposto a un duro periodo di prova quando Satana lo tentò per indurlo ad affrontare la sua opera con lo spirito sbagliato (Matt. 4; Luca 4; si veda anche Mar. 1:13). Alla fine di questo periodo, il diavolo lo lasciò "fino a un momento determinato"; questa frase implica che la sfida si sarebbe ripetuta in un tempo successivo. Ciò è evidente anche nell'affermazione che "egli è stato tentato come noi in ogni cosa" (Ebr. 4:15). Questo conflitto non è casuale. Lo scopo esplicito della venuta di Gesù nel mondo era quello di "distruggere le opere del diavolo" (I Giov. 3:8; *cfr.* Ebr. 2:14). Ovunque il NT vede un grande conflitto tra le forze di Dio e del bene da un lato, e quelle del male guidate da Satana dall'altro. Questa non è la concezione di uno scrittore o dell'altro, ma è comune a tutti.

La severità del conflitto non è da mettere in dubbio. Pietro pone l'enfasi sull'opposizione feroce, affermando che il diavolo "gira come un leone ruggente cercando chi possa divorare." (I Pie. 5:8). Paolo pensa invece all'astuzia impiegata dal diavolo, "Satana si traveste da angelo di luce" (II Cor. 11:14), così che non c'è da sorprendersi se i suoi servi appaiono in una forma attraente. Gli efesini sono esortati a indossare "la completa armatura di Dio, affinché possiate stare saldi contro le insidie del diavolo" (Ef. 6:11), e ci sono riferimenti a "il laccio del diavolo" (I Tim. 3:7; II Tim. 2:26). Lo scopo di tali brani è quello di sottolineare che i cristiani (e anche gli arcangeli, Giuda 9) sono impegnati in un combattimento che è condotto in modo implacabile e astuto. Non è possibile il ritiro, e neanche si può supporre che lo spirito del male si presenterà sempre in modo riconoscibile. Oltre al coraggio, si deve esercitare il discernimento. L'opposizione determinata avrà sempre l'esito desiderato. Pietro spinge i propri lettori a resistere al diavolo "stando fermi nella fede" (I Pie. 5:9), e Giacomo dice: "resistete al diavolo ed egli fuggirà da voi" (Giac. 4:7). Paolo esorta: "non date occasione al diavolo" (Ef. 4:27); e la conseguenza di indossare l'intera armatura di Dio è che, così rivestito, il credente sarà in grado di resistere a qualsiasi cosa faccia il diavolo (Ef. 6:11, 13). Paolo pone la sua fiducia nella fedeltà di Dio. "Dio è fedele, e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d'uscirne" (I Cor. 10:13). Egli è conscio della furbizia di Satana e del fatto che cerca sempre di "raggirarci", ma può aggiungere "non ignoriamo le sue macchinazioni" (o, come traduce F.J. Rae, "sono consapevole dei suoi trucchi") (II Cor. 2:11).

Satana si oppone incessantemente al vangelo, come vediamo in tutto il ministero del Signore. Egli operava tramite i seguaci di Gesù, come quando Pietro rifiutò il pensiero della croce e fu rimproverato "Vattene via da me, Satana" (Matt. 16:23). Satana aveva ulteriori progetti riguardo a Pietro, ma il Signore pregò per lui (Luca 22:31–32.). Era all'opera anche nei nemici di Gesù, perché potè affermare che coloro che gli si opponevano erano "figli del diavolo che è vostro padre" (Giov. 8:44). Tutto ciò raggiunse il culmine durante la passione. L'opera di Giuda è attribuita all'attività del maligno. Satana "entrò in" Giuda (Luca 22:3; Giov. 13:27). Egli mise "in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradirlo" (Giov. 13:2). Davanti alla prospettiva della croce,

Gesù affermò: "Viene il principe di questo mondo" (Giov. 14:30).

Satana continua a tentare gli uomini (I Cor. 7: 5). Lo vediamo all'opera in uno che si professa credente, Anania ("perché ha Satana riempito il tuo cuore ...", Atti 5:3), e in un antagonista manifesto della via cristiana, Elimas ("figlio del diavolo", Atti 13:10). Il principio generale è espresso in I Giovanni 3:8, "colui che persiste nel commettere il peccato proviene dal diavolo". Così gli uomini possono abbandonarsi a Satana al punto di appartenergli. Essi sono suoi "figli" (I Giov. 3: 10). Perciò leggiamo di "una sinagoga di Satana" (Apoc. 2:9; 3:9) e di uomini che dimorano "dov'è il trono di Satana" (Apoc. 2:13). Satana contrasta l'opera dei missionari (I Tess. 2:18). Porta via il buon seme seminato nel cuore degli uomini (Mar. 4:15). Semina "i figli del maligno" nel campo che è il mondo (Matt. 13:38–39). La sua attività può produrre effetti fisici (Luca 13:16). Egli è sempre raffigurato come attivo e pieno di risorse.

Tuttavia, il NT è sicuro dei suoi limiti e della sua sconfitta. Il potere gli è stato *concesso* (Luca 4:6). È in grado di svolgere la sua attività unicamente entro i limiti posti da Dio (Giob. 1:12; 2: 6; I Cor. 10:13; Apoc. 20:2,7). Può persino essere usato per portare avanti la causa della giustizia (I Cor. 5:5; *cfr.* II Cor. 12:7). Gesù vede una vittoria preliminare nella missione dei settanta (Luca 10: 18). Il Signore riteneva che "il fuoco eterno" fosse stato preparato "per il diavolo e i suoi angeli" (Matt. 25:41), e Giovanni vede adempiersi questa affermazione (Apoc. 20:10). Abbiamo già osservato che il conflitto con Satana giunge al culmine nella passione. In quel contesto, Gesù lo dichiara "cacciato" (Giov. 12:31) e "giudicato" (Giov. 16: 11). Sia in Ebrei 2:14 sia in I Giovann 3:8, troviamo un'allusione esplicita alla vittoria. L'opera dei predicatori consiste nell'indurre gli uomini a convertirsi "dal potere di Satana a Dio" (Atti 26:18). Paolo può affermare con piena fiducia: "Il Dio della pace stritolerà presto Satana sotto i vostri piedi" (Rom. 16:20).

La testimonianza del NT, quindi, è chiara: Satana è una realtà malvagia, sempre ostile a Dio e al suo popolo, ma è già stato sconfitto nella vita, morte e risurrezione di Cristo, e questa sconfitta diventerà palese e completa alla fine dei tempi.

Bibliografia W.O.E. Oesterley, in *DCG*; E.Langton, *Essentials of Demonology*, 1945; W. Robinson, *Essentials of Demonology*, 1945; E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, 1985; P.L. Day, *An Adversary in Heaven*, 1988, **in it.** *GLNT*, 2:924–950, 11:1397–1434; W Günter e U. Becker/H.G. Link, *DCBNT*, pp. 985–991; *DIB*, pp. 1289–1292; *DPL*, pp. 1408–1416; J. Russell, *Il diavolo nel mondo antico*, Bari, 1990; E. Pagels, *Satana e i suoi angeli*, Milano, 1996; A. Maggi, *Gesù e Belzebù: Satana e demoni nel Vangelo di Marco*, Assisi, 1999; R Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, 2002. (L. Morris)

*Anticristo; *Possessione demoniaca; *Spiriti malvagi

SATIRO

(*śā'îr*, "il peloso", "capro"). Il plurale ebr (*śe'îrîm*) è reso "capri" in Levitico 17:7 e "demoni" in II Cronache 11:15. Un significato simile può cogliersi in II Re 23:8, se si considerasse *śe'ārîm*,"porte," che nel contesto sembra non avere significato, come un errore al posto di *śe'îrîm* (così la CEI, "satiri"). La natura esatta di questi esseri "pelosi" non è chiara. Possono essere stati capri nel senso comune, o divinità che avevano l'aspetto di capri. I sacrifici erano loro offerti sugli alti luoghi con riti eseguiti da sacerdoti appositi. Nella credenza semitica, la transizione da capro a demone era semplice (*cfr.* *capro espiatorio). I satiri, che apparentemente erano creature demoniache, danzavano sulle rovine di Babilonia (Is. 13:21), e inoltre figuravano nella rappresentazione della desolazione di Edom (Is. 34:14).

Bibliografia. Oesterley e Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, pp. 13, 64ss; *EBi* (*s.v.*) (J.D. Douglas)

SATRAPO

(Ebr. *'ăḥašdarpān*; aram. *'ăḥašadrpān*; accad. *aḫšad(a)rapannu*; dal persiano antico *ḫšaṭapāvan*, "protettore del regno", originariamente, medo ***khshathrapā***). Governatore provinciale sotto i persiani (Esd. 8:36; Est. 3:12; Dan. 3:2; 6:1). Il sistema provinciale nell'antico Vicino Oriente era in uso dal III mill. a.C. (*p.e.* a Ur e sotto l'Assiria e Babilonia). Il sistema fu adottato dai persiani. Forse era sotto Dario I che l'impero venne diviso in venti satrapie, ciascuna delle quali comprendeva unità minori (Erodoto 3.89–95). L'area siro–israelita era parte della satrapia "oltre il fiume" (Nee. 3:7).

Bibliografia. J.M. Cook, *The Persian Empire*, 1983. (D.W. Baker)

SAUL

(Ebr. *šā'ûl*, "domandato", in quanto appartenente a Dio). **1.** Re dell'antica Edom, proveniente da Recobot–Naar (Gen. 36:37; I Cro 1:48–49). **2.** Fi-

glio di Simeone avuto da una cananea (Gen. 46: 10) dal quale i sauliti presero il nome (Num. 26: 13). **3.** Un figlio di Cheat (I Cro. 6:24), chiamato "Ioel" in I Cro. 6:36.

4. Primo re d'Israele, figlio di Chis, della tribù di Beniamino. La storia di Saul occupa la maggior parte di I Samuele (capp. 9—31) e descrive uno dei più patetici servi di Dio.

Più alto di tutta la gente dalle spalle in sù, uomo il cui coraggio personale eguagliava la statura; maestoso verso gli amici e generoso nei confronti dei nemici, Saul era l'uomo che Dio scelse per istituire la monarchia, per rappresentare nella sua persona il governo regale di Yahweh sul suo popolo. Tuttavia, ben tre volte gli fu dichiarato di essersi posto fuori dal compito a cui era stato chiamato, e persino in quella nomina c'era traccia del carattere dell'uomo che Dio, nella sua sovranità, scelse come re.

Sotto la pressione del dominio dei filistei, gli israeliti giunsero a pensare che soltanto una guida–guerriero visibile potesse portare liberazione. Rifiutando la conduzione spirituale di Yahweh, mediata al popolo tramite il ministero profetico di Samuele, essi chiesero un re (I Sam. 8). Dopo averli avvertiti delle conseguenze, avvertimento che essi non vollero ascoltare, Samuele ricevette istruzioni da Dio di esaudire il desiderio del popolo, e fu guidato a scegliere Saul, che unse segretamente nella terra di Zuf (I Sam. 10:1), confermando successivamente la nomina in una cerimonia pubblica a Mispa (10:17–25). Saul ebbe l'opportunità di mostrare il proprio coraggio quasi immediatamente. Naas l'ammonita assediò Iabes di Galaad e offrì un accordo crudele per la resa dei suoi abitanti, i quali chiesero aiuto a Saul che si trovava sull'altra sponda del Giordano. Saul chiamò a raccolta il popolo mediante una dimostrazione pratica tipica della propria stirpe ed epoca e, con l'esercito così raccolto, conseguì una grande vittoria (11:1–11). A dimostrazione dei suoi tratti migliori c'è il fatto che, in questa circostanza, rifiutò di accondiscendere al desiderio dei suoi seguaci di punire quelli che non avevano voluto rendergli omaggio (10: 27; 11:12–13).

Dopo questi avvenimenti, una cerimonia religiosa a Ghilgal confermò la nomina a re di Saul, che aveva ricevuto ovviamente l'approvazione divina mediante la sconfitta inferta agli ammoniti. Samuele, con un'esortazione al popolo affinché fosse assiduo nell'ubbidienza a Dio, accompagnata da un segno miracoloso, lasciò il nuovo re al governo della nazione. Soltanto in tre occasioni, una delle quali dopo la morte, il vecchio profeta tornò sulla scena. Ogni volta fu per rimproverare Saul per la disubbidienza ai termini della propria nomina, termini che prevedevano l'ubbidienza assoluta anche al minimo ordine divino. La prima occasione si verificò quando Saul, per via della propria impazienza, si arrogò la funzione sacerdotale offrendo il sacrificio a Ghilgal (13:7–10). A causa di questo sacrilegio Samuele profetizzò il suo rigetto, e Saul ricevette il primo indizio che nel pensiero di Dio c'era un "uomo secondo il suo cuore", scelto dal SIGNORE per sostituirlo.

La seconda occasione avvenne quando la disubbidienza di Saul provocò la ben nota asserzione del profeta secondo la quale "l'ubbidire è meglio del sacrificio, e dare ascolto vale più che il grasso dei montoni" (15:22). Di nuovo viene dichiarato e mostrato simbolicamente il rigetto di Saul come re d'Israele, e Samuele tronca ogni contatto con il monarca decaduto. È dalla tomba che Samuele emerge per rimproverare Saul la terza e ultima volta, e quali che siano i problemi sollevati dalla storia della medium di Endor (cap. 28), è chiaro che Dio permise questa conversazione soprannaturale con il re infelice allo scopo di riempire la coppa dell'iniquità di Saul e di predirne il destino funesto e imminente.

In merito al lungo conflitto tra Saul e Davide, si veda *Davide, dove sono considerati gli altri aspetti del carattere di Saul. È significativo che quando a Betlemme Davide fu unto pubblicamente, Samuele rifiutò Eliab, il fratello più forte di Davide, e fu messo in guardia dall'idea che la forza naturale e quella spirituale siano necessariamente unite (16:7).

Saul rappresenta la dimostrazione pratica della differenza sostanziale tra l'uomo spirituale e l'uomo carnale, secondo la distinzione fatta dal suo omonimo nel NT (I Cor. 3, *ecc.*). Vivendo in un'epoca nella quale lo Spirito Santo veniva sugli uomini per un tempo e per uno scopo speciale e non dimorava come oggi nei figli di Dio permanentemente, Saul era in modo particolare suscettibile per l'umore variabile e per l'incertezza interiore. Eppure gli autori di I Samuele e I Cronache presentano come inescusabile la sua disubbidienza, poiché egli aveva accesso alla Parola di Dio, amministratagli per mezzo di Samuele. La sua rovina fu ancora più tragica perché era una figura pubblica e rappresentativa tra il popolo di Dio. **5.** Il nome giudaico dell'apostolo *Paolo (Atti 13:9).

Bibliografia. J.C. Gregory, "The Life and Character of Saul", *ExpT* 19, 1907–1908, pp. 510–513; A.C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, 1952, pp. 63–79; E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1946, pp. 105–136; J. Bright, *A Histo-*

ry of Israel, 3 ed., 1981, tr. it. Roma, 2000, **in it.** R. Rendtorff, *Protagonisti dell'Antico Testamento. Patriarchi, profeti e re*, Torino, 1978; *Saul o l'infelicità del regnare*, Settimello, 1996. (T.H. Jones, G.W. Grogan)

*Davide; *Re

SAVSA

Nome di un funzionario alla corte di Davide (II Sam. 8:17, dove è chiamato Seraia). In I Re 4:3, è Scisa, mentre in I Cronache 18:16 abbiamo Savsa e, in II Samuele 20:25, Seia. Seguendo de Vaux, Grollenberg (*Atlas of the Bible*) suggerisce che la forma sottostante a questi nomi indica che l'ufficiale fosse un egiziano. Il nome del figlio maggiore, Elioref, potrebbe avere il senso di "il mio dio è il Nilo (divinità)", oppure nella forma resa dalla LXX, Elihaph, "il mio dio è Apis". Se fosse così, allora il padre egiziano avrebbe dato al figlio un nome ibrido, dove il primo elemento è ebraico ma il secondo esprime la sua fedeltà alla religione degli antenati egiziani. Inoltre, questo suggerirebbe che Davide durante il suo regno avesse affidato compiti ad egiziani, organizzando il regno, almeno in parte, secondo il modello egiziano. Ma, in realtà, entrambi i nomi (e chi li portava) potrebbero essere stati semiti; se fosse così, diminuirebbero i dati a sostegno di un'influenza egiziana sull'organizzazione del regno di Davide.

T.N.D. Mettinger (*Solomonic State Officials*, 1971, pp. 25–30), seguendo maggiormente A. Cody (*RB* 72, 1965, pp. 381–393), chiarisce che il nome Savsa potrebbe essere un'alterazione mal compresa del titolo egiz. ***sh–š***ʿ, "segretario" ("scriba"); anche se ciò costituisce una possibilità, i presunti cambiamenti fonetici sono poco verosimili.

Bibliografia. *KB*, p. 958 (*s. v.* "*Shavsha*"); K.A. Kitchen, *VT* Suppl. 40, 1988, pp. 112–113; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, *NCBC*, 1984, pp. 254, 433. (R.A.H. Gunner, K.A. Kitchen)

SCAMBI E COMMERCIO

I. Nell'Antico Testamento

La terra di Israele è sempre stata l'unico ponte naturale tra l'Europa e l'Asia a nord e l'Africa a sud. Questo spiega il fatto che, sebbene fosse un paese povero, era costantemente arricchito dal traffico e dal commercio che passava attraverso il suo territorio. Ezechiele 27:12–25 presenta un campionario del commercio mondiale che transitava per questa area.

I principali contributi locali al commercio ai tempi dell'AT furono i prodotti agricoli e i metalli. La Fenicia appena a nord era un'area industriale costretta a importare cibo. Israele le forniva grano, olio e vino. L'Egitto a sud aveva un'eccedenza di grano, ma aveva poco olio e vino. Quando i popoli del deserto a est divennero più influenti, dopo il tempo di Davide, anch'essi incamerarono i prodotti agricoli di Israele.

Il ferro, che era stato introdotto presto dai filistei, apparve in tale quantità dopo che Davide conquistò la Siria tanto che si poteva darne anche all'Egitto, povero di tale materia prima. Salomone faceva scambi lungo il mar Rosso con i popoli meno sviluppati dell'Arabia e dell'Africa. Questi paesi in cambio inviavano verso il Mediterraneo, *via* Israele oltre che *via* Egitto, prodotti preziosi, incenso, spezie e oro. Questo commercio arabo con Israele giunse al culmine ai tempi dei nabatei. Durante il periodo intertestamentario il traffico di bitume dal Mar Morto fu così importante che questa massa d'acqua fu chiamata il mare d'Asfalto, e divenne importante nell'ambito politico internazionale. Profumi e spezie furono sempre merce di scambio, alcune varietà importate nel paese e altre esportate. Entrambi erano molto più importanti nei tempi antichi che non in seguito. Le spezie, per esempio, erano il metodo più usuale per variare una dieta alimentare altrimenti estremamente monotona.

I greggi del Vicino Oriente producevano lana in abbondanza, e probabilmente essa veniva esportata sia in forma grezza sia in forma di prodotti lavorati. Moab era uno dei principali produttori di lana. Gli scavi a Tell Bēt Mirsim hanno portato alla luce una città manifatturiera dedita esclusivamente alla tessitura e alla tintura di tessuto. Anche il lino era usato per la tessitura. L'esportazione era limitata alla Fenicia, dato che l'Egitto era un grande produttore di lino. Un'ampia distribuzione di indumenti molto costosi è rivelata dai ritrovamenti di abiti a Babilonia risalenti al periodo in cui Giosuè conquistò Gerico, anche se quella città era di minore importanza. Il valore di un buon vestiario si vede dal fatto che era comunemente incluso nel bottino di guerra.

Inizialmente l'*Egitto era la nazione manifatturiera più importante del Mediterraneo, ma la Fenicia cominciò ad accaparrarsi una parte del suo commercio imitando e modificando il suo artigianato. Con l'espansione del commercio della manifattura e della navigazione fenicia, Israele ebbe un mercato in costante aumento per i suoi prodotti agricoli. Israele stesso entrò nel campo delle manifatture pressappoco nel periodo dei profeti. In realtà, la maggior parte della loro critica della condizione sociale riguardava l'inevitabile cri-

si economica che segue allorquando un popolo dedito all'agricoltura si dedica alla manifattura su vasta scala. La data primitiva delle leggi del Pentateuco è dimostrata dell'assenza di qualsiasi codice manifatturiero. Il Vicino Oriente in cui si inserì Israele usò le tecniche dell'odierna linea di assemblaggio e standardizzazione di forme e misure. Il materiale prodotto in massa era di buona qualità, anche se spesso erano usati materiali mediocri e manodopera a basso costo. I loro manufatti, comunque, a quanto pare erano destinati soprattutto all'uso locale. Fu in questo periodo che si formarono le gilde, e furono per la prima volta usati i marchi di fabbrica da parte dei produttori di ceramiche (*arti e mestieri). Ai tempi dell'AT le tasse agricole in genere erano pagate in beni, e il governo produceva per conto proprio contenitori ufficiali in terracotta standardizzati con il sigillo governativo apposto sui manici.

Le *monete coniate apparvero nel Vicino Oriente verso la fine dell'epoca veterotestamentaria. In precedenza l'oro e l'argento in lingotti, barre e anelli erano pesati. I gioielli rappresentavano un metodo più conveniente e relativamente sicuro per l'investimento e il trasporto di grandi somme, rispetto ai lingotti. Dopo Alessandro Magno furono comuni monete coniate. Durante il periodo intertestamentario i banchieri giudei crebbero d'importanza, e le sinagoghe dell'Asia minore ai tempi del NT sono in parte un effetto collaterale dell'attività bancaria e commerciale. In questo stesso periodo Alessandria, che era diventata probabilmente la più grande città manifatturiera del mondo, attirò una grossa quantità di ebrei.

Solo ai giorni di Salomone e di Giosafat il commercio marittimo giocò un ruolo importante nell'economia israelita, ed entrambi i tentativi furono di breve durata. Il commercio marittimo fu soprattutto nelle mani di stranieri, prima filistei e altra gente di mare, e poi di fenici e greci.

Per muoversi per via terra, fino ai giorni di Davide, la bestia da soma per eccellenza fu l'asino. Il cammello, usato in precedenza soprattutto per la guerra, in seguito cominciò a essere usato anche per il commercio carovaniere. Parte della ricchezza commerciale del Vicino Oriente pervenne da queste carovane, che acquistavano le vettovaglie necessarie dai contadini e dagli artigiani mentre percorrevano il paese. Al mercato locale la popolazione assorbiva le novità straniere, e l'efficacia di questi mezzi di comunicazione si può vedere nei sermoni di Amos, con la chiara descrizione delle vicende mondiali. Ismaeliti e madianiti gestirono la maggior parte del commercio ai margini del deserto. Più tardi gli ammoniti li superarono diventando i cammellieri principali prima dei nabatei, i quali portarono il commercio del deserto al suo apice finanziario.

Ben-Adad e la dinastia di Omri ebbero punti di scambio, ciascuno nella capitale dell'altro, e con ogni probabilità si trattava di una pratica comune tra nazioni confinanti. Israele e Fenicia normalmente ebbero rapporti migliori l'una con l'altra che non tra Israele e Siria. Un'ottima fonte di guadagno per il governo fu la tassa sulle importazioni. Questa fonte di ricchezza giunse all'apice ai giorni di Davide e Salomone. Ma ci fu un secondo apice di prosperità sotto Geroboamo II in Israele e Uzzia in Giuda.

Le maggiori strade commerciali del Vicino Oriente correvano da nord a sud. La più importante, iniziando dall'Egitto, attraversava la pianura della Filistia, seguiva il lato orientale della pianura di Saron, attraversava la catena del monte Carmelo a Meghiddo, e poi proseguiva fino a Dan o via Asor nella Galilea o via Bet-Sean e la strada montana poco a nord del fiume Yarmuk. La strada che seguiva la catena montuosa, passando per Beer-Sceba, Ebron, Gerusalemme, Sichem e Bet-Sean, serviva più per il traffico locale che per il commercio internazionale. A est della valle del Giordano c'era la strada dei Re che nasceva nel golfo di Aqaba e toccava le città chiave di Kir (Chir), Dibon, Medeba, *ecc.*, che si trovavano al centro di aree abitate. Una strada parallela si trovava più a est di questa strada, appena all'interno della zona desertica. Petra, Amman ed Edrei costituivano punti di scambio con il commercio arabo.

Le strade da orientale a occidentale erano meno proficue, tranne la più meridionale, dove il commercio arabo passava per Petra dei nabatei per arrivare a Gaza. Il commercio partiva dalla città carovaniera di Amman, seguiva la valle dello Iabboc, saliva a Sichem per approdare al Mediterraneo. Un quantità maggiore di commercio, comunque, passava per l'Hauran, Bet-Sean e salendo per la piana di Esdrealon, fino al Mediterraneo. Il frumento dei grandi campi di grano dello Hauran era venduto lungo questa direttiva. Una strada più breve tagliava attraverso la Galilea dal mar di Galilea fino ad Acco. I maggiori porti marittimi usati ai tempi dell'AT furono Ioppe, Dor e Acco. Ascalon era il porto dei filistei, e Gaza era lo sbocco sul Mediterraneo per il commercio dei nabatei.

Bibliografia. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 2 ed., 1974; per dati inerenti al Vicino Oriente antico, *cfr.* W.F. Leemans, H. Hirsch, in D. O. Edzard, a cura di, *Reallexikon del Assyriologie*, 4, 1973, pp. 76-97; per l'Egitto: W. Helck, in Hel-

ck e Otto, a cura di, *Lexikon der Agyptologie*, 2, 1976, coll. 943–948. (J.L. Kelso)

II. Nel Nuovo Testamento

Traffici e commercio non hanno molto spazio nel Nuovo Testamento. La costa di Israele, spazzata dai marosi, è privo di un porto naturale che costituisca un crocevia naturale per il commercio. Il mare nella metafora ebraica rappresenta una barriera, non un sentiero, e un simile atteggiamento era naturale in un paese che si affacciava con un confine ininterrotto sul mare. Le rovine di porti artificiali sono abbastanza comuni, e indicano più la futilità che non il successo dei tentativi dell'uomo di controllare il limite orientale del Mediterraneo (si veda G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed., 1931, pp. 127–144).

Le vie carovaniere, dall'altra parte, convergevano naturalmente sul territorio di Israele, e il NT è consapevole delle attività dei commercianti. Il significato di parabole come quella dei talenti e del mercante che trova "una perla di grande valore" era evidentemente alla portata dell'uditorio a cui erano indirizzate. Ma si trattava, comunque, del commercio insignificante di un piccolo, povero e sotto–sviluppato paese.

Le maggiori attività nei traffici e nel commercio, in tutto il periodo del NT, erano nelle mani dei romani e degli italiani. L'interferenza dello stato nei processi commerciali, che divenne una triste caratteristica degli ultimi tempi dell'impero, era già visibile nel I sec. L'apparato legale nell'ambito del quale il "marchio sulla mano o sulla fronte" avrebbe potuto impedire ai non–conformisti di comprare e di vendere (*cfr.* Apoc. 13: 16–17) apparve molto presto. Il commercio estero dell'impero fu esteso e vario. Ci sono anche indicazioni del fatto che era squilibrato, perché i mucchi di monete romane trovati comunemente in India attestano la pericolosa perdita di lingotti, cosa che contribuì alla paralisi progressiva causata dall'inflazione.

Le parole latine e greche nell'antica lingua irlandese, tedesca, iraniana, indiana e perfino mongola, attestano l'estensione del commercio romano. L'archeologia, specialmente sulla costa meridionale dell'India, ne dà la conferma. Uno scavo eseguito a Pondicherry ha stabilito l'esistenza di un grosso commercio romano con l'India nel I sec. I mercanti romani erano davvero ovunque. C'era un mercato romano, i cui resti si possono ancora vedere, fuori del sacro recinto a Delfi. Senza dubbio si trafficava molto in amuleti e souvenir, e ciò poteva essere tipico della piccola impresa italiana all'estero dovunque si raccogliesse una folla. Un'attività di questo tipo, nel tempio di Gerusalemme, era stata furbamente tenuta nelle mani dei capi sacerdoti sadducei.

Dal II sec. a.C. ci fu una città romana a Delo, il centro della tratta degli schiavi nell'Egeo, e quando Mitridate nel'88 a.C. massacrò gli italiani residenti nell'Asia minore e nelle isole dell'Egeo, 25.000 su 100.000 ne caddero a Delo. La maggior parte di essi devono essere stati commercianti e agenti di scambio. La capitale stessa, la cui popolazione nel I sec. si aggirava intorno al milione, costituiva un vasto mercato, e uno spietato, satirico capitolo dell'Apocalisse (Apoc. 18), costruito secondo il modello del "canto beffardo" veterotestamentario, a imitazione di Ezechiele 27, parla della ricchezza e del volume del lussuoso commercio di Roma, e dell'inevitabile sfacelo economico che sarebbe seguito alla perdita di un mercato così ricco. Ostia antica, il porto di Roma, è pieno di magazzini.

Il commercio romano arrivava lontano, ben oltre i confini dell'impero. Il "paese lontano" di Luca 19:12 è da intendere in modo del tutto letterale. I mercanti italiani portavano i loro generi alimentari nella indomita Germania, lungo la "via dell'ambra" fino al Baltico, all'India e forse alla Cina. Tutta questa attività scaturì dal dominio di Roma, dalla pace che essa garantiva, e soprattutto dalla mancanza di frontiere politiche per estese e importanti aree del mondo. Il Trimalchio di Petronio, il *nouveau riche* del *Satiricon*, poteva guadagnare patrimoni e perderli, e riguadagnarli di nuovo. I mercanti dicevano di Augusto che "grazie a lui traversavano i mari con sicurezza, grazie a lui potevano arricchirsi, grazie a lui erano felici".

Il racconto dell'ultimo viaggio di Paolo a Roma, così abilmente descritto da Luca, prima con una nave di Adramitto nell'Asia minore, e poi su una nave alessandrina, probabilmente sotto licenza del governo romano, per il trasporto del frumento egiziano, ci fornisce un ottimo esempio dei rischi del commercio e della navigazione.

Oltre all'elenco di Apocalisse 18, che può essere stato deliberatamente scelto in ragione dello scopo polemico e satirico del brano, non si sa con esattezza quali fossero i prodotti esportati. Non è rimasta alcuna lista di carichi. Le ostriche provenienti dalla Britannia arrivavano fino a Roma in barili pieni d'acqua marina. Lo stagno della Cornovaglia, senza dubbio giungeva per la stessa via marittima. La Gallia settentrionale sembra abbia avuto i rudimenti di un'industria tessile per esportazione, e la Gallia certamente esportava ceramiche a buon mercato da Samo. L'archeologia sottomarina che esplora le navi naufragate ha rivelato che venivano trasportati grossi carichi di vino. Uno stemma monografico a doppia S in mezzo

a un tridente, sembra indicare che un piroscafo, naufragato nei pressi di Marsiglia, fosse proprietà di Severus Sestius, che occupava "la Casa del Tridente" a Delo.

Per quanto concerne la produzione di beni di massa abbiamo poche informazioni sul suo commercio, e sappiamo quasi nulla sull'organizzazione commerciale necessaria. Alcune località, comunque, divennero famose per prodotti particolari, e il commercio che ne risultò sarebbe stato sotto il controllo di specialisti che avrebbero creato e gestito i propri mercati. Un esempio noto è Lidia "commerciante di porpora", della città di Tiatiri nell'Asia minore (Atti 16:14), incontrata da Paolo e il suo gruppo a Filippi in Macedonia. Il bronzo di Corinto, negli ornamenti e negli specchi (I Cor. 13:12), e il *cilicium* o vestito di pelo di capra, che era sia il prodotto sia il materiale grezzo che Paolo usava per fabbricare le tende (Atti 18:3), probabilmente era distribuito da imprese private simili. Il simbolismo della lettera di Giovanni a Laodicea (Apoc. 3:14–18) è parzialmente derivato dal traffico e dal commercio della città. Ramsay ha verificato l'esistenza di un commercio a Laodicea di preziosi vestiti di lana nera. Laodicea e Colosse producevano velli neri, di cui c'è ancora una testimonianza genetica nelle pecore della zona. A Laodicea c'era anche un unguento oftalmologico che aveva come base il caolino della zona termale di Ierapoli, 10 km. distante. Da qui la menzione ironica di "vesti bianche" e "collirio" (si veda W.M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, capp. 29–30).

Anche *Tiatiri, a cui fu indirizzata una delle altre lettere, era un centro di traffici e di commercio, sebbene senza l'enfasi sull'esportazione propria di Laodicea. Lidia è stata già menzionata, e le prove archeologiche parlano di lavoratori della lana e del lino, tintori, pellettieri, conciatori, ceramisti, mercanti di schiavi e fabbri. I tintori, e Lidia probabilmente era una di loro, commerciavano in una tinta estratta dalla radice della robbia, un prodotto più economico della tinta ricavata dalle conchiglie di murice.

È curioso notare che, nello scrivere a Tiatiri, Giovanni usa la figura di Iezabel, segno e simbolo del compromesso d'Israele nel rapporto commerciale con la Fenicia, per descrivere i "Nicolaiti" del posto. "Iezabel" di Tiatiri senza dubbio aveva insegnato qualche forma di compromesso con l'ambiente pagano. In una città di intensa attività commerciale tale adattamento apparirebbe ancora più necessario a causa del potere delle gilde commerciali.

Queste organizzazioni furono fonte di grosse difficoltà per i cristiani che cercavano, nel contatto quotidiano con il mondo pagano che li circondava, di conservare una coscienza pulita. Le gilde commerciali o *collegia* appaiono in Atti 19 come una forza di opposizione organizzata contro il cristianesimo. Un prodotto commerciale importante di Efeso, in un momento in cui il porto si stava interrando e il commercio stava passando a Smirne, erano i souvenir lavorati in argento nonché oggetti di culto di Artemide, che gli efesini vendevano ai pellegrini che visitavano il famoso tempio. A Efeso le gilde interessate esercitarono una forte pressione per impedire il ministero di Paolo. Una famosa lettera di Plinio (*Ep.* 10.96), che descrive in modo chiaro la soppressione di una fiorente chiesa nella Bitinia nel 112 d.C., è anche una chiara indicazione di tale influenza. Le gilde dei macellai, allarmati dal calo delle vendite della carne macellata per i sacrifici, incitarono un'azione ufficiale contro la chiesa. Era difficile per i cristiani, il cui commercio dipendeva da un buon rapporto con il pubblico, portare avanti le loro attività giornaliere se si astenevano in modo palese dal rapporto con i loro colleghi. Dall'altra parte, poiché tutti i mestieri e il commercio, erano sotto il patronato di divinità pagane, l'amicizia, nonché l'appartenenza a un *collegium* di qualche mestiere, includeva l'atto compromettente della libagione o sacrificio al pranzo della gilda. Esistono documentazioni di un numero considerevole di tali organizzazioni, e la severità di Giuda, Pietro e Giovanni contro i "Nicolaiti", i "seguaci di Balaam" e "Iezabel", indicano che lo stesso esercizio di mestieri e del commercio potevano causare profonde divisioni nella chiesa primitiva.

Bibliografia. R. Duncan–Jones, *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*, 1982; P. Garnsey e R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, 1987, tr. it. Roma, 2003, **in it.** F. Braudel, *Memorie del Mediterraneo: preistoria e antichità,* Milano, 1999. (E.M. Blaiklock)

*Moneta; *Viaggiare

SCETTRO

Un bastone, o verga (ebr. *šēḇeṭ*) portato dai re e dagli alti funzionari. Era usato anche come arma (Is. 30:31), come simbolo dell'esercizio della giustizia e della legge (Sal. 45:6) o per indicare l'oppressione politica e militare (Is. 14:5; Am. 1:5; Zacc. 10:11). Giuda era lo scettro divino (Num. 24:17; Sal. 60:7; 108:8; Ez. 21:13). I governanti d'Egitto (Zacc. 10:11), di Siria (Am. 1:5), di Ascalon (Am. 1:8), di Babilonia (Is. 14:5), di Persia (Est. 4:11) e di Israele (Ez. 19:14) avevano uno scettro. Il manico era di legno (Ez. 19:

11–14), di metallo (Sal. 2:9; Apoc. 2:29) o d'oro (Est. 4:1).

Negli scavi si sono scoperti degli scettri decorati (Tombe reali, Ur, Tel Dan) o raffigurati su rilievi e su dipinti (*p.e.* il rilievo di Dario I proveniente da Persepoli; *cfr.* Gen. 49:10). Una minuscola melagrana in avorio, trovata forse a Gerusalemme, probabilmente decorava un bastone cerimoniale. Reca un'iscrizione in ebraico antico che dice: "appartenente al te(mpio del Signo)re? santo per i sacerdoti" (*lby [t yhw]h qds lkhnm*) e risale al 700 a.C. *ca.* (A. Lemaire, *RB* 88, 1981, pp. 236–239; *BAR* 10, 1984, pp. 24–29; *cfr. BAR* 18, 1992, pp. 42–45). (D.J. Wiseman)

SCEVA

Padre vero o putativo di un gruppo di sette fratelli che praticavano la magia, i quali a Efeso, nel tentativo di imitare Paolo, e avendo usato una formula contenente il nome di Gesù per un esorcismo, furono ripudiati dal demone e subirono un attacco da parte dell'uomo posseduto. Quest'avvenimento impressionò profondamente sia i giudei sia i gentili (Atti 19:13–17.). Il racconto certamente aveva valore come dimostrazione del fatto che il "nome" non era una formula magica con effetto automatico.

Sceva è descritto come un "Sommo sacerdote giudeo". È probabile che l'espressione, pur potendo indicare l'appartenenza a una famiglia sacerdotale importante, qui faccia riferimento a un titolo adottato a fini pubblicitari, pari a uno stregone moderno che si fa chiamare "professore". "I figli di Sceva, il Sommo sacerdote" può essere stato un nome collettivo per questa sorta di "ditta" di ciarlatani itineranti (*cfr.* v. 13); agli occhi dei pagani superstiziosi, un Sommo sacerdote giudeo sarebbe apparso una fonte notevole di conoscenza esoterica. B.A. Mastin, tuttavia, sostiene che, come si addice ai sacerdoti, essi fossero esorcisti sinceri, per quanto senza successo. I MSS contengono molte variazioni nei dettagli.

Bibliografia. K. Lake e H.J. Cadbury, *BC*, 1.4, pp. 241–243; B.A. Mastin, *JTS* n.s. 27, 1976, pp. 405–412. (A.F. Walls)

SCHIACCIATA

Ebr. ***rāqîq***, "focaccia sottile", usato per il *pane fatto in casa; il termine indica la sua sottigliezza (Es. 29:2; Num. 6:15, *ecc.*; *cfr.* Arab. *warac*, "fogliame", "carta"). La parola ebr. ***ṣappîḥiṯ***, "schiacciata", ricorre una sola volta (Es. 16:31). (J.D. Douglas)

SCHIAVITÙ, SCHIAVO

I. Nell'Antico Testamento

a) Introduzione

Il nostro concetto di schiavo, influenzato dalla legge latina, comunemente presuppone una persona (maschio o femmina) che è proprietà di un altro, senza diritti e, alla stregua di qualsiasi altro bene personale, può essere usato e dismesso secondo il desiderio del proprietario. Tuttavia, nell'Antico Oriente biblico gli schiavi potevano acquisire e acquisivano diversi diritti per legge, o per consuetudine, tra cui il diritto di proprietà (persino di altri schiavi) e il potere di condurre affari mentre erano ancora sotto il controllo dei loro padroni. La schiavitù è attestata in tutto il Vicino Oriente a partire da tempi remoti; doveva la propria esistenza e perpetuazione principalmente a fattori economici.

b) La fornitura di schiavi

i) Cattura. I prigionieri, specialmente quelli di guerra, spesso erano ridotti in schiavitù (Gen. 14:21, il re di Sodoma ne rivendica il diritto; Num. 31:9; Deut. 20:14; 21:10–14; Giu. 5:30; I Sam. 4:9; II Re 5:2; II Cro. 28:8–15); questa consuetudine risale oltre la data degli stessi documenti scritti, a 3000 a.C. *ca.*, e forse più indietro ancora (si veda I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, pp. 1–3).

ii) Acquisto. Gli schiavi potevano essere comprati facilmente da altri proprietari, o da mercanti (*cfr.* Gen. 17:12–13, 27; Ecc. 2:7). La legge consentiva agli ebrei di comprare schiavi stranieri, sia in patria sia all'estero (Lev. 25:44–45). Nell'antichità gli schiavi erano venduti insieme con ogni altro tipo di merce e scambiati fra paesi. Così Giuseppe fu venduto dai madianiti e dagli ismaeliti a un alto ufficiale egiziano (Gen. 37:36; 39:1); la città fenicia di Tiro importava schiavi e merce in bronzo dall'Asia minore (Ez. 27:13) e vendette i giudei ai figli di Iavan, incorrendo così nella minaccia di ricevere il medesimo trattamento per i suoi cittadini (Gioe. 3:4–8). Come prova del vasto numero di schiavi semitici che durante l'epoca di Giuseppe giunsero in Egitto, soprattutto grazie al commercio, si vedano *Giuseppe e la relativa bibliografia. Per il traffico babilonese di schiavi, si veda Mendelsohn, *op. cit.*, pp. 3–5.

iii) Nascita. I figli di genitori schiavi "nati in casa" diventavano "schiavi nati in casa"; un fatto attestato, dall'epoca patriarcale, nella Scrittura (Gen. 15:3; 17:12–13, 27; Ecc. 2:7; Ger. 2:14) e nei primi documenti mesopotamici (Mendelsohn, pp. 57–58).

iv) Come restituzione. Se un ladro condannato non era in grado di garantire la restituzione, o di pagare l'ammenda e i danni, lo si vendeva come schiavo per recuperare il danno (Es. 22:3; *cfr.* un provvedimento simile nel Codice di Hammurabi, §§ 53–54: *ANET*, p. 168).

v) Inadempienza nel pagamento dei debiti. I debitori che si trovavano in bancarotta spesso erano costretti a vendere i figli come schiavi, oppure i loro figli erano presi dai creditori (II Re 4:1; Nee, 5:5–8). Nel Codice di Hammurabi (§ 117; *DOTT*, p.30, oppure *ANET*, pp. 170–171) il debitore insolvente, sua moglie e l'intera famiglia, diventavano di solito schiavi del creditore e gli offrivano la loro manodopera per 3 anni per scontare il debito, dopo di che potevano andarsene liberi. Questo poteva essere il contesto nel quale fu promulgata la legge mosaica riportata in Esodo 21:2–11 e in Deuteronomio 15:12–18, secondo la quale uno schiavo ebreo doveva lavorare 6 anni, esattamente il "doppio" del tempo (Deut. 15:12–18) rispetto ai tre anni del Codice di Hammurabi (*cfr.* Mendelsohn, pp. 32–33), ma al rilascio gli si dovevano dare capi di bestiame e le cose necessarie che gli permettessero di ricominciare a vivere (si veda inoltre *d.* (i) 1, di sotto). Nell'Oriente biblico, l'insolvenza era la causa primaria della riduzione in schiavitù (Mendelsohn, pp. 23, 26–29).

vi) Vendita di sé stessi. Vendersi volontariamente come schiavo, cioè alle dipendenze di un altro, allo scopo di sfuggire alla povertà, era una pratica molto diffusa (Mendelsohn, pp. 14–19, per i particolari). Levitico 25:39–55 riconosce questa pratica, ma prevede il riscatto nell'anno del giubileo (o, nel caso di proprietari stranieri, anche prima).

vii) Rapimento. Rubare una persona, e ridurla in schiavitù era un'offesa punibile con la morte sia secondo la legge mosaica (Es. 21:16; Deut. 24: 7) sia per il Codice di Hammurabi (§ 14:*DOTT*, p. 30; *ANET*, p. 166). I fratelli di *Giuseppe erano rei di questa colpa (Gen. 37:27–28 *cfr.* 45:4); ciò spiega la loro "costernazione" e il conseguente bisogno di essere rassicurati (Gen. 45:3–5; *cfr.* Gen. 50:15).

c) Prezzo degli schiavi

Naturalmente il prezzo degli schiavi variava a seconda delle circostanze e del sesso, dell'età e della condizione; il prezzo medio salì gradualmente nel corso della storia al pari di quello di altri beni; le donne di età fertile avevano sempre un valore maggiore rispetto agli schiavi maschi. Nel tardo III mill. a.C. in Mesopotamia (dinastia di Accad e III dinastia di Ur) il prezzo medio di uno schiavo oscillava da 10 a 15 sicli d'argento (si veda Mendelsohn, pp. 117–155). Nel 1700 a.C. *ca.* Giuseppe fu venduto agli Ismaeliti per 20 sicli d'argento (Gen. 37:28), esattamente il prezzo corrente nel periodo patriarcale, quando un terzo di una mina equivaleva a 20 sicli (§§ 116, 214, 252: *DOTT*, p. 35; *ANET*, pp. 170, 175–176, nel Codice di Hammurabi 1750 a.C., *ca.*), in tavolette babilonesi dello stesso periodo (Mendelsohn, *loc. cit.*), e a Mari (G. Boyer, *Archives Royales de Mari*, 8, 1958, p. 23, num. 10, righe 1–4). Entro il XV sec. a.C., a Nuzi il prezzo medio era di 30 sicli (B.L. Eichler, *Indenture at Nuzi*, 1973, pp. 16–18, 87), e nel XIV e XIII sec. a.C, a Ugarit, nel nord della Siria, il prezzo poteva essere di 20, 30 o 40 sicli (Mendelsohn, pp. 118–155; J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit*, 3, 1855, p. 228:2, p. 23 n.1), ben paragonabile al prezzo di 30 sicli citato in Esodo 21:32. In tempi successivi, sotto gli imperi assiro, babilonese e persiano, il prezzo medio per uno schiavo maschio arrivò a circa 50–60 sicli, e in seguito da 90 a 120 sicli (Mendelsohn, pp. 117–118, 155). Riguardo ai 50–60 sicli pagati nel periodo assiro, *cfr.* II Re 15:20, dove i nobili israeliti sotto Menaem dovevano pagare il loro valore come schiavi, presumibilmente come prezzo di riscatto per evitare la deportazione in Assiria (D.J. Wiseman, *Iraq*, 15, 1953, p. 135, e *JTVI* 87, 1955, p. 28). Sia nei documenti biblici sia in quelli extra–biblici, gli incrementi successivi (simili) nel prezzo medio per gli schiavi confermano che i documenti biblici si basano su precise tradizioni risalenti agli specifici periodi, cioè all'inizio e al tardo II mill., e al principio del I mill. a.C.; non si tratta dunque di elaborazioni di redattori sacerdotali.

d) Schiavi di proprietari privati in Israele

i) Schiavi ebrei. **1.** La legge mosaica (come il Codice di Hammurabi 5 secoli prima), per evitare il rischio che la pressione economica sui piccoli proprietari terrieri determinasse una situazione in cui l'intera popolazione cadesse in schiavitù e in servitù (vedi *b*, v, sopra), limitava a sei anni il servizio per i debitori insolventi ed esigeva che il rilascio degli schiavi fosse accompagnato da una somma sufficiente a permettere di ricominciare a vivere in libertà (Es. 21:2–6; Deut. 15:12–18). Un uomo già sposato, caduto schiavo in questo modo, al rilascio prendeva con sé la moglie; ma se in precedenza era celibe e gli era stata data moglie dal padrone, quella e i figli restavano di proprietà di quest'ultimo. Di qui, quelli che desideravano rimanere in servizio e tenere la propria famiglia potevano farlo in modo permanente (Es. 21:6; Deut. 15: 16–17); al Giubileo sarebbe stato dichiarato libero in ogni caso (Lev. 25:40) e la sua eredità restituita (Lev. 25:28), anche se sceglieva di restare con il padrone per sempre. I debitori insolventi che

si trovavano in stato temporaneo di schiavitù simile a quello indicato in Esodo 21:2–6, probabilmente sono il soggetto di Esodo 21:26–27, dove la perdita permanente di un membro del corpo causava la cancellazione del debito e portava così al rilascio immediato da parte del creditore/proprietario (Mendelsohn, *op. cit.*, pp. 87–88). Al tempo di Geremia, il re e i nobili abusavano palesemente della legge sul rilascio nel settimo anno, liberando gli schiavi per impossessarsene nuovamente, e furono condannati per questa pratica disonesta (Ger. 34:8–17). **2.** Un ebreo che si vendeva in schiavitù volontariamente per sfuggire alla povertà, doveva servire il proprietario fino all'anno giubilare, momento nel quale se ne sarebbe andato libero (Lev. 25:39–43), rientrando nella sua eredità (v. 28). Ma se il padrone era uno straniero, egli aveva l'opzione di acquistare la propria libertà, o di essere riscattato da un parente in qualsiasi momento prima del Giubileo (vv. 47–55). **3.** Le schiave erano soggette a ulteriori leggi e usanze specifiche. Le narrazioni patriarcali (Gen. 16), come i documenti cuneiformi, *p.e.* quelli provenienti da Ur (Wiseman, *JTV I*88, 1956, p. 124), attestano che le serve della moglie principale potevano partorire figli al loro proprietario al posto della moglie sterile. Secondo la legge, se una ragazza ebrea era venduta schiava (Es.21:7–11), il suo diritto matrimoniale era salvaguardato: poteva sposare il padrone (ed essere riscattata se ripudiata), o suo figlio, oppure diventare una concubina, ma sarebbe andata via libera se il proprietario fosse stato inadempiente rispetto all'accordo raggiunto. Di solito in Mesopotamia tali contratti erano duri, non offrendo la stessa salvaguardia (Mendelsohn, pp. 10ss., 87).

ii) Schiavi stranieri. **1.** A differenza di quelli ebrei, potevano essere mantenuti in stato permanente di schiavitù e potevano essere ceduti agli eredi insieme con altri beni (Lev. 25:44–46). Tuttavia, essi facevano parte della comunità di Israele sulla base del precedente patriarcale (per mezzo della circoncisione, Gen. 17: 10–14, 27) e partecipavano alle festività (Es. 12:44, Pasqua; Deut. 16:11) e al riposo del sabato (Es. 20:10; 23:12). **2.** Gli ebrei potevano prendere come moglie, a tutti gli effetti, una donna catturata in guerra; in tal caso, questa cessava il proprio stato di schiavitù; di conseguenza, nel caso che venisse divorziata, se ne andava libera e non diventava schiava (Deut. 21:10–14).

iii) Condizioni generali. **1.** Il trattamento accordato agli schiavi dipendeva direttamente dalla personalità di chi li possedeva. Poteva essere un rapporto di fiducia (si veda Gen. 24; 39:1–6) e affettivo (Deut. 15:16), ma le sanzioni disciplinari potevano essere severe, anche fatali (Es. 21:21), anche se l'uccisione di uno schiavo comportava la pena di morte (Es. 21:20; Lev. 24:17, 22). È possibile, ma non certo, che a volte gli schiavi ebrei, al pari di alcuni babilonesi, recassero un segno esteriore della propria schiavitù (Mendelsohn, p. 49). In alcune circostanze, gli schiavi potevano reclamare giustizia (Giob. 31:13) o appellarsi alla legge (Mendelsohn, pp. 65, 70, 72); ma, come accadde agli egiziani che furono risparmiati da Davide, quando si ammalavano potevano essere abbandonati da padroni insensibili (I Sam. 30:13). Durante l'epoca dei patriarchi, un proprietario senza figli poteva adottare uno degli schiavi nati in casa e farne il proprio erede; *cfr.* Abramo ed Eliezer prima della nascita di Ismaele e Isacco (Gen. 15:3), e anche le testimonianze provenienti dai documenti cuneiformi di Ur (si veda Wiseman, *JTV I*88, 1956, p. 124).

2. Nella storia antica i documenti disponibili attestano il tentativo di tanti di sfuggire dalla condizione di schiavitù; coloro che li aiutavano in qualsiasi modo rischiavano una punizione, in particolare in tempi remoti (Mendelsohn, pp. 58ss.). Gli schiavi che fuggivano da un paese a un altro venivano a trovarsi in una situazione di insertezza. A volte accadeva che gli stati avessero nei loro trattati clausole di reciproca estradizione; questo potrebbe spiegare il fatto che Simei avesse così facilmente recuperato due suoi schiavi dal re Achis di Gat, in Filistia (I Re 2:39–40; *cfr.* Wiseman, *op. cit.* p. 123). Invece, alcuni stati decretavano che gli schiavi che ritornavano in patria non avrebbero subito l'estradizione e sarebbero stati liberati. Così fu stipulato da Hammurabi di Babilonia (Codice 280: *DOTT*, p. 35; *ANET*, p. 177; *cfr.* Mendelsohn, pp. 63–64, 77–78) e si presume che sia questo il significato di Deuteronomio 23:16–17 (Mendelsohn, pp. 63–64).

iv) Emancipazione. Secondo le leggi ebraiche un debitore ridotto in condizione di schiavitù doveva essere rilasciato dopo sei anni di servizio (Es. 21:2; Deut. 15:12, 18), oppure era liberato in seguito a una ferita (Es. 21:26–27); mentre una ragazza poteva essere riscattata, o messa in libertà se fosse stata ripudiata, oppure nel caso in cui le condizioni che regolavano il servizio non fossero onorate dal padrone (Es. 21:8, 11). Un ebreo che si fosse venduto come schiavo doveva essere liberato nell'anno del Giubileo, poteva essere riscattato in qualsiasi momento mediante pagamento da un padrone straniero (Lev. 25:39–43, 47–55). Una serva poteva diventare libera contraendo matrimonio (Deut. 21:10–14).

In I Cronache 2:34–35 si narra di un ebreo di nome Sesan il quale, non avendo avuto figli ma-

schi, diede la propria figlia in sposa allo schiavo egiziano Iara con lo scopo di far proseguire la linea di discendenza familiare; è del tutto possibile che in questa circostanza Iara fosse liberato (Mendelsohn, p. 57), come sarebbe avvenuto per Eliezer di Damasco (Gen. 15:3) se non fosse stato sostituito come erede da Ismaele e poi da Isacco.

In ebr., il termine che indica che una persona è "libera", non (o non più) schiavo è *ḥopšî* (si veda Es. 21:2, 5, 26–27; Deut. 15:12–13, 18; Giob. 3: 19; Ger. 34:9–11, 14, 16; *ecc.*); esso ha una lunga storia nell'Antico Oriente; lo si incontra come *hupšu* nei documenti cuneiformi risalenti ai secoli XVIII fino al VII a.C. e di solito si riferisce a uomini liberati che erano piccoli proprietari, contadini in regime di mezzadria oppure operai dipendenti. Quando un ebreo era liberato entrava in una di queste categorie. Sarebbe diventato un piccolo proprietario terriero qualora rientrasse in possesso della sua eredità (come al Giubileo); se viveva sulla proprietà altrui, sarebbe entrato nel regime di mezzadria o sarebbe diventato un lavoratore della terra. Sull'emancipazione nell'Antico Oriente, si veda Mendelsohn, pp. 74–91; sul significato di *hopsi*, si veda la bibliografia sotto.

e) Schiavitù statale e religiosa (tempio)

i) Schiavitù statale in Israele. Era praticata su scala ridotta. Dopo aver conquistato gli ammoniti, Davide li ridusse ai lavori forzati (II Sam. 12: 31); Salomone arruolò come servi permanenti statali (*mas–ʿōḇēḏ*, si veda I Re 9:15–21), i discendenti sopravvissuti delle popolazioni che avevano abitato la terra di Canaan e che ora si trovavano in mezzo al popolo (portatori di pesi e cavapietre, II Cro. 2:18). Non fece lo stesso con i veri israeliti (I Re 9:22). Gli israeliti servivano come prestatori d'opera temporanei (*mas*) solo nel Libano, a turni (I Re 5:27–28). Non c'è contraddizione tra I Re cap. 5 e cap. 9 sulle prestazioni d'opera (*cfr.* M. Haran, *VT* 11, 1961, pp. 162–164, che segue e in parte modifica Mendelsohn, pp. 96–98. *Cfr.* A.F. Rainey, *IEJ* 20, 1970, pp. 191–202). Nelle famose miniere di rame situate nei pressi di Esion–Gheber (*Elat), molto verosimilmente lavorarono schiavi cananei e ammoniti/edomiti (N. Glueck, *BASOR* 79, 1940, pp. 4–5; Mendelsohn, p. 45; Haran, *op. cit.*, p. 162). Per tutto il Vicino Oriente era comune un tale impiego dei prigionieri di guerra e in altri paesi esterni a Israele i connazionali meno fortunati e gli schiavi ordinari potevano diventare proprietà dello stato. (Mendelsohn, pp. 92–99).

ii) Gli schiavi del tempio in Israele. Dopo la guerra con Madian, Mosè pretese dai soldati 1 su 500 del bottino, in persone e beni, e da tutto Israele 1 su 50, per destinarli al servizio dei Sommi sacerdoti e dei leviti al tabernacolo. Questi schiavi erano destinati ai servizi umili (Num. 31: 28, 30, 47). In seguito, furono aggiunti i gabaoniti risparmiati da Giosuè, che diventarono "spaccalegna e portatori d'acqua" per la casa e l'altare del Signore (Gios. 9:3–27), cioè servi del tabernacolo e del personale addetto a questo compito. Inoltre Davide e i suoi ufficiali avevano assegnato degli stranieri (netinei) a un servizio simile svolto insieme ai leviti che servivano al tempio; alcuni dei loro discendenti tornarono con Esdra dalla cattività (Esdr. 8:20); a questi furono aggiunti i "servitori di Salomone" (Esd. 2:58). È possibile che Ezechiele (44:6–9) avvertisse del pericolo che questi schiavi incirconcisi potessero usurpare un posto non spettante loro nel culto del tempio. Sotto la guida di Neemia (3:26, 31) alcuni di questi vissero a Gerusalemme e aiutarono nell'opera di ricostruzione delle mura.

f) Conclusione: tendenze generali

In genere, nell'AT c'è uno spirito più umano nelle leggi e nelle usanze relative alla schiavitù, come si vede dalle ricorrenti ingiunzioni nel nome di Dio a non padroneggiare in modo severo su un fratello israelita (*p.e.*, Lev. 25:43, 46, 53, 55; Deut. 15:14-15). Anche laddove la legge e il costume ebraico relativo agli schiavi rispecchiano l'eredità comune del mondo semitico antico, queste erano comunque osservate nel nome di Dio con una cura unica di queste persone che non godevano lo stato legale di persone, elemento assente nei codici legali di Babilonia e dell'Assiria. Inoltre, bisogna ricordare che nel complesso l'economia nell'antico Vicino Oriente non fu mai essenzialmente e principalmente fondata sul lavoro forzato come nella Grecia "classica" e nelle epoche successive, e soprattutto nella Roma imperiale (*cfr.* Mendelsohn, pp. 111–112, 116–117, 121; I.J. Gelb, *Festschrift for S.N. Kramer*, 1976, pp. 195–207, in merito a statistiche e confronti; i numeri limitati e le opportunità economiche degli schiavi neo babilonesi, *cfr.* F. I. Andersen (riassunto di Dandamayer), *Buried History* 11, 1975, pp. 191–194). Inoltre, il libro di Giobbe (31:13–15) annuncia il concetto di uguaglianza di tutti gli uomini, di qualsivoglia condizione, al cospetto del Dio creatore.

Bibliografia. Un'opera che fa frequentemente riferimento ai dati provenienti dall'AT è quella di I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, la quale fa seguito a studi precedenti ed è integrata da *IEJ* 5, 1955, pp. 65–72. I dati biblici sono riassunti e presi in considerazione da A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 2, 1953,

pp. 38, 114, 211–215, e da R. de Vaux, *Ancient Israel: its Life and Institutions*, 1961, pp. 80–90, 525, tr. it. Genova, 1964, tr. it., Torino, 1961). Per gli schiavi nel tempio in Israele, si veda M. Haran, *VT* 11, 1961, pp. 159–169. Riguardo a *hopsi* "uomo libero (liberato)", si veda Mendelsohn, *BASOR* 83, 1941, pp. 36–39, e *ibid.*, 139, 1955, pp. 9–11; E.R. Lacheman, *ibid.*, 86, 1942, pp. 36–37; D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, p. 10. Per i dati egiziani riguardanti la schiavitù, si veda la monografia di A.M. Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, 1952, integrata per quanto concerne il periodo di Giuseppe da W.C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, pp. 92–94, 98–99, 133–134, e particolarmente G. Posener, *Syria* 34, 1957, pp. 147, 150–161, **in it.** M. Liverani, *Antico Oriente. Storia Società Economia*, Roma–Bari, 2006; S. Donadoni, a cura di, *L'uomo egiziano*, Roma, 1993. (K.A. Kitchen)

II. Nel Nuovo Testamento

a) La schiavitù in epoca neotestamentaria

A giudicare dal Talmud, la schiavitù giudaica continuò a essere condizionata dalla solida unità nazionale del popolo. C'era una netta distinzione tra schiavi giudei e gentili. I primi erano soggetti alla liberazione nell'anno sabbatico e ovunque era responsabilità delle comunità giudaiche riscattare i propri connazionali che fossero schiavi dei gentili. Per questo non era riconosciuta alcuna divisione sostanziale fra schiavi e liberi. Nello stesso tempo, tutti i componenti del popolo potevano essere ritenuti servi di Yahweh.

Per contro, la schiavitù greca era giustificata nella teoria classica con il presupposto di un ordine naturale che prevedeva la presenza di schiavi. Dato che, in senso stretto, soltanto la classe dei cittadini era umana, gli schiavi erano solamente beni. Mentre quest'idea veniva messa in pratica soltanto nei rari casi in cui venivano a mancare il senso comune e l'umanità, resta il fatto che per tutta l'antichità classica l'istituzione della schiavitù era semplicemente data per scontata, anche da coloro che operavano per apportarvi dei miglioramenti.

In epoche e luoghi differenti ci fu un'ampia diversità nell'incidenza e negli usi della schiavitù. Il sentimento moderno è dominato dalle condizioni della schiavitù agricola di massa esistente in Italia e in Sicilia durante i due secoli intercorsi tra le guerre puniche e il regno di Augusto, condizioni rese drammatiche da una serie di rivolte da parte degli schiavi. Questo fu un effetto collaterale della conquista rapida da parte dei romani dell'area mediterranea, essendo la maggiore fonte del grande numero di schiavi costituito per lo più da prigionieri di guerra. Tuttavia, ai tempi del NT ci furono poche guerre, e le fattorie lavorate da schiavi costituivano un sistema agricolo peculiare dei romani. Per esempio, in Egitto non esisteva in pratica la schiavitù in campo agricolo; la terra era lavorata da coloni liberi regolati dalla supervisione burocratica. Nell'Asia minore e in Siria c'erano vasti patrimoni appartenenti ai templi, i cui fittavoli erano in una sorta di servitù della gleba. Dalle parabole di Gesù si comprende che nelle proprietà di campagna in Galilea gli schiavi erano impiegati per lo più in posizioni amministrative, con la mano d'opera reclutata giornalmente.

La schiavitù domestica e quella pubblica erano le forme più diffuse. Nel primo caso gli schiavi erano acquistati e impiegati come indice di ricchezza. Dove solo uno o due erano di proprietà, lavoravano accanto al padrone nella medesima occupazione. Nelle strade d'Atene erano indistinguibili dagli uomini liberi e il rapporto degli schiavi con i loro proprietari rappresentava un tema dominante delle commedie. Nella città di Roma le grandi case impiegavano numerosi schiavi per ostentare il lusso. Il loro lavoro era altamente specializzato e spesso non richiedeva grande sforzo. Gli schiavi pubblici possedevano un'ampia indipendenza ed era conferito loro un buon grado di rispetto. Svolgevano tutti i tipi di compiti in assenza di un servizio civile, compresi in alcuni casi i servizi di polizia. Le professioni come quella del medico o dell'insegnante comunemente erano svolte da schiavi.

Le fonti principali della schiavitù erano: 1) la nascita, a seconda della legge dello stato in merito ai diversi gradi di discendenza servile; 2) la pratica diffusa di esporre i figli non desiderati, i quali quindi erano disponibili per l'uso di chiunque si prendesse cura di allevarli; 3) la vendita in schiavitù di un proprio figlio; 4) la schiavitù volontaria come soluzione di problemi economici; 5) la schiavitù penale; 6) il sequestro di persona e la pirateria; 7) il traffico attraverso le frontiere romane. Queste fonti non esistevano sempre nello stesso tempo o in grado uguale; c'era molta diversità nelle leggi e nel sentimento locale. Anche il livello di schiavitù variava grandemente e calcolarne la proporzione è impossibile. A Roma e nelle grandi metropoli orientali può aver raggiunto un terzo della popolazione. Nelle zone dove l'economia era prevalentemente agricola, invece, la pratica si riduceva a una piccola frazione della popolazione.

Se il proprietario lo desiderava, l'emancipazione poteva essere accordata in qualunque momento. A Roma essa era rilasciata più comunemente mediante testamento; si dovevano porre dei limi-

ti alla generosità dei proprietari per prevenire una diluizione troppo rapida del corpo cittadino con elementi di estrazione straniera. Negli stati greci esistevano due forme comuni di emancipazione: una sorta di auto–vendita nella quale l'incapacità legale del servo veniva superata facendo passare tecnicamente la proprietà a una divinità, oppure la libertà poteva giungere come compenso per un contratto di servizi e significava semplicemente che lo schiavo continuava nello stesso impiego, ma legalmente come libero.

Ai tempi del NT, ovunque la condizione di schiavitù venne gradualmente mitigata. Nonostante gli schiavi non costituissero una personalità giuridica, i padroni riconobbero che lavoravano meglio se le loro condizioni si avvicinavano alla libertà, e di conseguenza furono normalmente concessi loro proprietà e la possibilità di contrarre matrimonio. La crudeltà nei loro confronti fu condannata dal crescente sentimento comune di umanità e in taluni casi fu legalmente controllata; per esempio, in Egitto la morte di uno schiavo era soggetta a inchiesta da parte dell'ufficiale legalmente incaricato. Mentre negli stati greci gli schiavi emancipati diventavano stranieri residenti delle città alle quali appartenevano i loro precedenti proprietari, a Roma diventavano automaticamente cittadini grazie alla libertà acquisita. Così in Italia il vasto flusso di schiavi, specialmente negli ultimi due secoli prima di Cristo, ebbe l'effetto di internazionalizzare la repubblica romana, anticipando la stessa politica del governo di costante ampliamento dei membri che la componevano.

b) L'atteggiamento del NT verso la schiavitù

Apparentemente, i dodici discepoli di Gesù non erano coinvolti nel sistema della schiavitù. Fra di loro non c'erano né schiavi, né padroni. Però l'istituzione figura di frequente nelle parabole (*p.e.* Matt. 21:34; 22:3), perché le case reali e nobili delle quali la schiavitù era una caratteristica si adattavano bene all'analogia con il Regno di Dio. Gesù parlò ripetutamente della relazione fra i discepoli e sé stesso rapportandola a quella tra i servi e il loro signore (*p.e.* Matt. 10:24; Giov. 13:16). Nello stesso tempo pose in rilievo l'inadeguatezza di questa figura. I discepoli erano stati liberati e ammessi ai più alti privilegi dell'intimità (Giov. 15:15). Oppure, con loro forte imbarazzo, Gesù stesso adottò un ruolo servile (Giov. 13:4–17) con l'obiettivo di esortarli al servizio reciproco.

Tuttavia fuori dalla Giudea, dove esistevano chiese che spesso erano stabilite nelle grandi case, i membri includevano sia i padroni sia i servi. La schiavitù era una delle divisioni umane che all'interno della nuova comunità in Cristo persero il loro significato (I Cor. 7:22; Gal. 3:28). Sembra che questo portò al desiderio di emancipazione (I Cor. 7:20) e forse persino all'incoraggiamento attivo da parte di alcuni nei confronti di essa (I Tim. 6:3–5). Paolo non si oppose alla libertà quando veniva offerta l'occasione (I Cor. 7:21), ma si astenne prudentemente dal far pressione sui proprietari, anche quando il sentimento personale poteva indurlo a farlo (Filem. 8, 14). Non c'era soltanto la ragione pratica di non esporre le chiese alla critica esterna (I Tim. 6:1–2.), ma anche il principio che tutte le posizioni sociali umane sono assegnate da Dio (I Cor. 7:20). Gli schiavi dovevano quindi ambire a essere graditi a Dio mediante il loro servizio (Ef. 6:5–8; Col. 3:22). Il legame fraterno con un padrone credente avrebbe dovuto costituire una ragione in più per servirlo bene (I Tim. 6:2). Un padrone, d'altro canto, poteva farsi spingere da un sentimento fraterno (Filem. 16) e certamente doveva trattare il servo con moderazione (Ef. 6:9) e con giustizia ed equità (Col. 4:1).

Il fatto che la servitù familiare, l'unico tipo alla quale fa si riferimento il NT, fosse in genere governata da sentimenti di cordialità e affezione, è implicito nell'uso metaforico nel concetto di "famiglia di Dio" (Ef. 2:19). Gli apostoli sono gli amministratori di Dio (I Cor. 4:1; Tito 1:7; I Pie. 4: 10) e sono anche semplicemente servi (letteralmente "schiavi", Rom. 1:1; Fil. 1:1). Il carattere legale del "giogo di schiavitù" (Gal. 5:1) non era comunque dimenticato, e l'idea di emancipazione e adozione nella famiglia concludeva in maniera superba questo filo di pensiero (Rom. 8:15–17; Gal. 4:5–7). Così sia in pratica sia per analogia, gli apostoli caratterizzarono l'istituzione come parte dell'ordine che stava passando. Infine, la fraternità dei figli di Dio vedrà tutti i suoi membri liberi da ogni loro legame.

Bibliografia. W.L. Westermann, *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, 1955 (con bibliografia completa); M.I. Finley, a cura di, *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, 1960, tr. it. Bari, 1990; S.S. Bartchy, *Mallon Chresai: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor. 7:21*, 1973; J. Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, 1974; F. Lyall, *Slaves, Citizens, Sons*, 1984; K.R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire*, 1987; A. Kirschenbaum, *Sons, Slaves and Freedmen in Roman Commerce*, 1987; A. Watson, *Roman Slave Law*, 1987, **in it.** *DIB*, pp. 1297–1303; M. Trigari, a cura di, *Schiavitù e società nel mondo antico*, Messina, 1972; Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia Antica: dal mondo miceneo all'Ellenismo*, Milano, 1984; A. Giar-

dina, a cura di, *L'uomo romano*, Roma, 1990; J.-P. Vernant, a cura di, *L'uomo greco*, Roma, 1991; A. Postiglione, *La schiavitù nella società e nella cultura antica attraverso le testimonianze degli scrittori greci e latini*, Napoli, 1998. (E.J. Young)

*Lavoro; *Libertà; *Peccato; *Povertà

SCIAVE, VALLE

Una valle che si trova vicino a Salem (Gen. 14:17–18.), nota anche come "la valle dei re", dove Absalom eresse un monumento a sua memoria (II Sam. 18:18). Se Salem è Gerusalemme, il luogo potrebbe essere in cima alla valle di Innom. Ma la tradizione ebr. antica legge *ś–r–h*, un altro vocabolo che significa "re", per *š–w–h* ("Sciave"; ciò comporta soltanto un leggero cambiamento di consonante). (D.F. Payne)

SCINEAR

Territorio nel quale erano situate Erec e Accad (Gen. 10:10), grandi città di Babilonia. Si trovava in una pianura nella quale giunsero degli nomadi primitivi che fondarono la città e la torre di Babele (Gen.11:2) Fu un luogo d'esilio per i giudei (Is. 11:11; Dan. 1:2). La LXX la interpreta come "Babilonia" (Is. 11:11), o la "terra di Babilonia" (Zacc. 5:11); ciò concorda con la posizione geografica indicata in Genesi 10.10. (*Accad o Agade, che diede il nome alla Babilonia settentrionale). L'ebr. *sinʿar* rappresenta il vocabolo *šanhar*, che compare nei testi cuneiformi provenienti dalle scuole degli scribi ittiti e siriani del II mill. a.C. e sicuramente era un nome usato per indicare Babilonia. Quest'equiparazione è confermata da diversi documenti (vedi H.G. Guterbock, *JCS* 18, 1964, p. 3) a smentita delle ipotesi precedenti. (D.J. Wiseman)

SCITI

Nome a volte usato per indicare straordinari cavalieri (semi–nomadi provenienti dalle steppe russe), e che denota un gruppo di tribù che vissero nall'area nord ed est del mar Nero. Avevano invaso l'Anatolia orientale (Urartu) e l'Iran nord–occidentale (Media) entro l'VIII sec. a.C., provocando lo spostamento dei cimmeri (*Gomer). La loro avanzata fu fermata dagli assiri di Sargon II (722–705 a.C.) e furono sconfitti nel 676 da Esaraddon. Secondo Erodoto (1.116, 4.1), dominarono il Vicino Oriente per 28 anni (653–625 a.C.). Nel 630 si allearono con gli assiri a difesa di Ninive, ma successivamente si schierarono con i babilonesi, forse tra le orde Umman–Manda, per la conquista della medesima città nel 612 a.C. Durante il regno di Psammetico I (664–610), l'Egitto pagò per evitare un attacco degli sciti. Più tardi furono coinvolti con Ciro nella conquista di Babilonia. Alcuni discendenti o mercenari si insediarono a Bet–Sean, che venne chiamata Scitopoli (Giu. 1:27, LXX). Verso il I sec. a.C. avevano ancora il controllo del commercio del mar Nero ed erano noti ai greci come guerrieri spietati e selvaggi, secondo II Maccabei 4:47, III Maccabei 7:5, IV Maccabei 10:7; Paolo ne fa menzione in Colossesi 3:11.

Gli sciti, conosciuti come Aschenaz (Gen. 10:2; I Cro. 1:6; Ger. 51:27) e dagli assiri come *Ishkuza*, non hanno lasciato documenti che li riguardino. Tuttavia, le scoperte archeologiche indicano un popolo altamente acculturato (l'odierna Karmir–Blur, sarcofago di Ziwiye e le diffusissime frecce dentellate a tre selci).

Bibliografia. E. Yamauchi, *Foes from the Northern Frontier*, 1982, pp. 63–85; *BA* 46, 1983, pp. 90–99, **in it.** *ER* 11, pp. 509–511. (D.J. Wiseman)

SCOMUNICA

In Matteo 18:15–18; I Corinzi 5; II Corinzi 2:5–11; Tito 3:10, si parla dell'esclusione di un membro dalla chiesa a motivo di un atto grave (oppure per l'aggravarsi di un fatto meno grave, a causa dell'ostinazione). È il passo finale che porta alla sanzione disciplinare; vi è anche l'anatema e la consegna in mano di *Satana. Quando la disciplina che tende a educare non riesce a prevenire l'errore (le offese), è necessaria un'azione disciplinare repressiva per eliminarlo. I *gradus admonitionis* che portano alla scomunica sono il rimprovero privato (a cui tutti sono sottoposti, Lev. 19:17), poi, se non ha effetto, il rimprovero davanti a testimoni; infine, chi ha commesso l'errore deve vedersela con la chiesa, presumibilmente mediante i suoi rappresentanti eletti, secondo lo schema ebraico. L'apostolo affida questa responsabilità alla chiesa locale (I Cor. 5:4–13). Se il peccatore non mostra alcun ravvedimento dovrà essere scomunicato: "sia per te come il pagano e il pubblicano" (Matt. 18:17).

Alcuni critici (*p.e.* Bultmann) considerano questo procedimento "semi–legale" uno sviluppo successivo della chiesa, sviluppo fondato su fonti rabbiniche. Se così fosse è difficile comprendere perché Paolo riprenda così duramente i corinzi per non averlo rispettato. Non solo: sarebbe stata ancora fresca la memoria della condanna da parte del nostro Signore delle fonti rabbiniche (Matt. 23:13–36). Per quanto concerne il senso negati-

vo di "pagano e pubblicano", si è detto che esso è di origine giudeocristiana, risalente al 50 d.C. *ca.* Questa ipotesi è a dir poco dubbia. In fondo, è in gioco la "validità storica del racconto evangelico e delle origini del cristianesimo stesso, e tale questione non può essere ignorata" (W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1952, p. 26). Il pensiero della chiesa primitiva è il pensiero del Signore.

Errori pubblici noti sono da rimproverarsi pubblicamente (I Tim. 5:20; Gal. 2:11, 14). Atti molto gravi meritano la scomunica immediata (I Cor. 5:3). Va notato, tuttavia, che la scomunica, a prescindere da quante volte è praticata, non produrrà mai la chiesa perfetta, poichè non può sradicare i peccati segreti e l'ipocrisia. Inoltre, è necessario mescolare l'olio della clemenza con l'aceto della severità. Agostino riteneva che, nell'interesse della sana dottrina, conveniva sopportare dei "cani" nella chiesa, per amore di pace, e quando la pace della chiesa era sicura conveniva evitare di dare ciò che è santo ai cani, tutto ciò al fine di non diventare fiacchi in nome della pazienza e neppure crudeli con il pretesto della diligenza (tr. dall'ing., Augustine, *Seventeen short treatises of S. Augustine*, London, 1884).

Gli obiettivi della scomunica sono, in primo luogo, la promozione della gloria di Dio, affinchè il suo nome non sia oggetto di bestemmia a motivo del male che si manifesta nella chiesa; in secondo luogo, c'è la prevenzione nei confronti della diffusione dell'errore (I Cor. 5:6); in terzo luogo, c'è il tentativo di spingere il colpevole a un vero ravvedimento. In questo caso lo scopo finale della scomunica è redentivo (Calvino, *Istituzioni*, IV.12.5).

La scomunica implica la sospensione dei rapporti di comunione con la persona scomunicata, senza che sia interrotta la preghiera per il suo recupero; e sebbene questa persona sia esclusa dai benefici degli ordinamenti, verrà incoraggiata ad assistere alla predicazione della Parola. (R.N. Caswell)

*Anatema; *Interdetto; *Maledizione

SCRIBA

Nell'antico Israele, in seguito alla diffusione dell'alfabeto, cessò il monopolio della scrittura da parte degli scribi, ma la loro professione rimase comunque importante. I termini per "scriba" in ebr. (*sôp̄ēr*, da *sāp̄ar*, "contare, narrare"; *Pi'el*, "riferire, enumerare"), in cananeo (***spr***) e in accad. (***šapāru***, "mandare", "scrivere") comprendono le funzioni principali di questa professione altamente qualificata. Molti scribi erano impiegati come segretari per trascrivere contratti legali (Ger. 32:12), per scrivere lettere o tenere conti e resoconti, di solito sotto dettatura (Ger. 36:26). Altri, conosciuti come "gli scribi del re" (II Cro. 24:11), erano nell'amministrazione, essendo legati alla casata reale, dove il capo scriba fungeva da "segretario di stato" di rango immediatamente superiore al cancelliere o cronista (***mazkîr***) che teneva i resoconti dello stato (II Sam. 8:16; I Re 4:3). In qualità di alto funzionario, il capo scriba era uno dei consiglieri reali (I Cro. 27:32). Così *Sebna lo scriba, che successivamente ascese alla posizione di "sovrintendente del palazzo" (cioè di primo ministro), fu inviato da Ezechia, insieme al primo ministro e agli anziani, a trattare la pace con gli assiri che assediavano Gerusalemme (II Re 18:18; 19:2; Is. 36:3). Alcuni scribi erano impiegati particolarmente in compiti militari, che prevedevano la compilazione della lista di coloro che erano chiamati alla guerra (Giu. 5:14) o del bottino; quello con il grado più alto era designato "segretario del capo dell'esercito" (II Re 25:19; Ger. 52:25). Sebbene altri scribi fossero assegnati a incarichi nel tempio che comportavano la raccolta delle entrate (II Re 12:10), questa professione, fino all'epoca dell'esilio, era separata dal sacerdozio, che aveva i propri funzionari (*scribi). Gli scribi più anziani avevano le proprie stanze al palazzo (Ger. 36:12–21) o nel tempio (Ger. 36:10).

Allo scriba Safan fu consegnato il rotolo della legge appena scoperto perché lo leggesse in presenza del re (II Re 22:8); ma soltanto nel periodo dopo l'esilio gli scribi assunsero il ruolo di copisti, archivisti e interpreti della legge (Esd. 7:6). *Esdra era sia sacerdote sia scriba (7:11) e può aver agito come consigliere negli affari giudaici presso la corte babilonese, alla stregua degli scribi dell'Assiria e della Babilonia. Entro il II secolo a.C., la maggioranza degli scribi erano sacerdoti (I Mac. 7:12) e costituivano il prototipo degli scribi dell'epoca del NT.

Lo scriba, in quanto persona istruita e facoltosa, poteva indossare raffinati capi di abbigliamento, con un astuccio, o "corno per l'inchiostro" appeso alla cintura (Ez. 9:2). Il suo equipaggiamento includeva cannucce che fungevano da penne (Ger. 8:8) un temperino per cancellare e tagliare il papiro (Ger. 36:23) e, in alcuni casi, gli stili per scrivere nella scrittura cuneiforme. Spesso la professione si tramandava per famiglie intere (I Cro 2:55), e diversi figli sono nominati come subentranti nell'ufficio del loro padre. (A.F. Walls)

*Istruzione; *Scuola; *Scrittura

SCRIBI

(Ebr. *sōp̄^{e}rîm*; gr. ***grammateis***, ***nomikoi*** (av-

vocati) e *nomodidaskaloi* (dottori della legge). Gli scribi erano esperti nello studio della legge di Mosè (Torah). In un primo momento, questa mansione apparteneva ai sacerdoti. Esdra era sacerdote e scriba (Nee. 8:9); le cariche non erano necessariamente separate. L'attività principale dello scriba consisteva nello studio indefesso (Ecclesiastico 38:24). L'ascesa degli scribi si può far risalire al periodo successivo all'esilio babilonese. I Cronache 2:55 suggerisce che gli scribi erano riuniti in famiglie o in associazioni. Probabilmente, all'epoca di Ben–Sira (inizio del II secolo a.C.) essi non costituivano ancora un partito politico distinto, ma lo diventarono a causa dei metodi repressivi di Antioco Epifane. A Roma si trovavano scribi nel tardo periodo imperiale, e anche a Babilonia durante il V e il VI secolo d.C. Fino al 70 d.C, non ci sono notizie specifiche riguardanti singoli scribi. Erano molto influenti in Giudea fino al 70 d.C., ma ce n'erano anche in Galilea (Luca 5:17) e nella Diaspora.

Gli scribi diedero origine al servizio della sinagoga. Alcuni di loro occupavano un posto all'interno del *Sinedrio (Matt. 16:21; 26:3). Dopo il 70 d.C. l'importanza degli scribi aumentò. Essi conservavano in forma scritta la legge, che era stata trasmessa oralmente, e tramandavano fedelmente le scritture ebraiche. Dai propri alunni esigevano un rispetto che superava quello dovuto ai genitori. (*Aboth* 4.12). La funzione degli scribi era triplice:

1. Custodivano la legge. Erano gli studiosi professionali della legge, di cui erano difensori, particolarmente durante il periodo ellenistico, quando il sacerdozio era corrotto. Essi trasmettevano i pronunciamenti legali non scritti che traevano origine dallo sforzo esegetico di applicare la legge mosaica alla vita quotidiana. La loro pretesa era che questa legge orale fosse più importante di quella scritta (Mar. 7:5–13.). Come risultato di questo sforzo, la religione correva il pericolo di ridursi a un mero formalismo senza cuore.

2. Riunivano intorno a loro molti alunni per istruirli. Gli scolari dovevano ricordare l'insegnamento e trasmetterlo senza modifiche. Gli scribi impartivano le lezioni nel tempio (Luca 2:46; Giov. 18:20). Dovevano insegnare senza retribuzione (così secondo i rabbini Sadoc, Hillel e altri), ma è probabile che fossero pagati (Matt. 10:10; I Cor. 9:3–18, sull'affermazione di Paolo riguardo al suo diritto di retribuzione) e persino approfittassero della loro posizione onorata (Mar. 12:40; Luca 10:47).

3. Ci si riferiva a loro con l'appellativo di "avvocati" e "dottori della legge", perché avevano il compito fiduciario di amministrare la legge in veste di giudici all'interno del sinedrio (*cfr.* Matt. 22: 35; Mar.14:43, 53; Luca 22:66; Atti 4:5; Giuseppe Flavio, *Ant.* 18.16f.). "Avvocato" e "scriba" sono sinonimi, e i due vocaboli non sono mai uniti nel NT. Non erano retribuiti per il lavoro svolto nel sinedrio, perciò erano obbligati a guadagnarsi da vivere con mezzi diversi, se non avevano un patrimonio personale.

I testi apocrifi e pseudoepigrafi dell'AT sono le fonti dalle quali si può desumere l'origine del partito degli scribi. Anche i libri di Esdra, Neemia, Daniele, Cronache ed Ester indicano qualcosa in merito agli inizi del movimento, mentre Giuseppe Flavio e il NT presentano questo gruppo in uno stadio di sviluppo avanzato. Non si fa menzione degli scribi nel quarto Vangelo. Gli scribi facevano parte principalmente del partito dei farisei, pur rimanendo un corpo distinto al suo interno. Riguardo alla risurrezione, essi si schierarono con Paolo contro i sadducei (Atti 23:9). Si scontrarono con Cristo perché insegnava con autorità (Matt. 7:28–29) e condannava il formalismo esteriore che essi, con il loro esempio, incoraggiavano. Perseguitarono Pietro e Giovanni (Atti 4:5) ed ebbero un ruolo nel martirio di Stefano (Atti 6:12). Anche se la maggioranza di loro si oppose a Cristo (Matt. 21:15), alcuni credettero (Matt. 8:19).

Bibliografia. G.F. Moore, *Judaism*, 1, 1927, pp. 37–47; G.H. Box in *Ebr*, ed., 1948; J.D. Prince in *Ebi*; D. Eaton in *HDB*; E. Schrürer, *HJP*, 2, 1978, tr. it. Brescia, 1984–1998; W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 1892, pp. 42–72 (con bibl. a p. 42); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, 2 ed., 1974; J.W. Bowker, *Jesus and the Pahrisees*, 1973; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, pp. 477–482; R. Mayer, *DCBNT*, pp. 1689–1699; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, cap. 10, tr. it., Roma, 1989; *EJ* (*s.v.* "Scribes"), **in it.** J. Jeremias, *GLNT* 2:599–604; A. Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco: studio sul loro ruolo nella sua narrazione e teologia,* Katowice, 2002; A.J. Saldarini, *Farisei, Scribi e Sadducei nella società palestinese: ricerca sociologica*, Brescia, 2003. (C.L. Feinberg)

*Farisei; *Giudaismo; *Sadducei

SCRITTURA (SCRIVERE)

In tutto l'antico Medioriente, perlomeno a partire dal 3100 a.C. *ca.*, la scrittura è stata un indice di civiltà e progresso. Nel II mill. a.C. diversi tentativi condussero alla nascita dell'alfabeto, col conseguente incremento del grado di alfabetizzazione. Sebbene la quantità di documenti rinvenuti

nella terra d'Israele risalenti al periodo pre–esilico sia esigua, se paragonata alle molte migliaia di documenti scoperti in Egitto, in Mesopotamia e in Siria, essi ci autorizzano tuttavia a supporre che la vicinanza a tali importanti centri culturali abbia stimolato nella nazione ebraica l'arte della scrittura in tutte le epoche. Le parole più comuni per indicare la scrittura (ebr. ***kāṯaḇ***; aram. ***keṯaḇ***; gr. ***graphō***) si trovano più di 450 volte nell'AT e nel NT.

I. Riferimenti biblici

È attribuita a Mosè la scrittura (Es. 17:14) del Decalogo (24:12; 34:27), le parole di Yahweh (Eso.24:4), la legge (la ***tôrâ***, Gios. 8:31). Lui stesso fa sapere di possedere una copia scritta, da cui attingeva le prescrizioni date al popolo (Deut. 27). Egli scrisse anche tutte le leggi fondamentali (Deut. 30:10) e le sentenze (Es. 34:27; *cfr.* II Re 17:37), come anche tutte le disposizioni di natura legale (Deut. 24:1; *cfr.* Mar. 10:4), le circostanze particolari relative ai pellegrinaggi degli israeliti nel deserto (Num. 33:2) e le parole del canto della vittoria (Deut. 31:19, 22). In questo fu aiutato dagli anziani (probabilmente persone istruite ***šoṭerîm***, Num. 11:16, "funzionari"; *cfr.* accad. ***šaṭāru*** "scrivere") i quali, grazie alla loro abilità nell'annotare i provvedimenti, erano stretti collaboratori nell'esercizio del potere giudiziario (Deut. 16:18; I Cron. 23:4; Gios. 8:33). Nel corso degli spostamenti nel deserto, i sacerdoti dovevano prendere nota anche delle maledizioni (Num. 5:23) e dei nomi dei responsabili delle famiglie patriarcali (17:3). Anche Giosuè compilò una copia dei Dieci comandamenti (Gios. 8:32) e del patto rinnovato (24:26).

Samuele scrisse il documento costitutivo della neonata monarchia, a capo della quale fu designato Saul (I Sam. 10:25). Davide scrisse lettere per il suo comandante Ioab (II Sam. 11:14) e i dettagli dell'amministrazione del tempio, come successivamente fece anche suo figlio Salomone (II Cron. 35:4), il quale intratteneva rapporti epistolari con Chiram di Tiro (II Cro. 2:11). Il re di Siria stese una missiva per il re d'Israele riguardante Naaman (II Re 5:5). Come in ogni periodo, a corte erano frequentemente impiegati scribi che compilavano elenchi di persone (I Cro. 4:41; 24: 6; si vedano anche Num.11:26; Is. 10:19; Ger. 22: 30; Nee. 12:22).

Isaia il profeta scriveva (II Cro. 26:22; Is. 8:1) e dettava a uno scriba (30:8). Al suo tempo, Ezechia scrisse delle lettere (***'iggereṯ***) a Efraim e a Manasse (II Cro. 30:1; *cfr.* Is. 38:9, intitolate "scritto [***miḵtāḇ***] di Ezechia") e ne ricevette dal re assiro Sennacherib (Is. 37:14; 39:1; II Cro. 32:17). Geremia dettò al suo amanuense (vedi *scriba) Baruc (Ger. 30:2; 36:27; 45:1), come quasi certamente facevano anche Osea (8:12) e Malachia (3:16) in quanto la parola scritta era una parte importante della profezia (II Cron. 21:12); il suo valore è posto in risalto anche da Giobbe (19:23).

Daniele e i saggi babilonesi potevano disporre di libri per la lettura e perciò, presumibilmente, erano essi stessi in grado di scrivere in aramaico (Dan. 5:24–25). Nell'impero babilonese, sin dai primi periodi, esisteva una fitta rete di corrispondenza (*corriere; *Assiria; *Babilonia). Neemia mise per iscritto il patto (Nee. 9:38), mentre i suoi avversari in Samaria scrissero al re persiano (Esdr. 4:6–7), come fecero anche altri governatori distrettuali (Esd. 5:7; 6:2). Esdra stesso era uno scriba che scriveva decreti o documenti governativi nei dialetti locali (8:34), nello stile dei funzionari di corte, tra i quali va ricordato Mardocheo, che scrisse per conto del re (Est. 9:28–29), il quale alla fine apponeva il suo *sigillo (Dan. 6:25).

Gesù Cristo e i suoi apostoli facevano costante riferimento alla Parola di Dio scritta (*p.e.* la locuzione "è scritto", *gegraptai*, ricorre ben 106 volte). Il Signore sapeva egli stesso leggere e scrivere (Giov. 7:14–15; Luca 4:16–19) e scrisse pubblicamente almeno in una occasione (Giov. 8:6). Zaccaria il sacerdote scrisse su una tavoletta di cera (Luca 1:63), e il governatore romano Pilato fece porre sulla croce un'iscrizione in tre lingue (Giov. 19:19, 22).

Giovanni (21:24), Luca (1:3; Atti 1:1), e lo stesso Paolo (Gal. 6:11; Filem. 19; Rom. 15:15), scrissero i libri storici e le epistole che ci sono pervenute, sebbene si servivano di amanuensi come Terzio (Rom. 16:22). Fino all'Apocalisse c'è un costante riferimento allo scrivere e all'uso della scrittura per lettere, documenti legali e racconti (Apoc. 1:11; 21:5). Poiché lo scritto è, per antonomasia, un mezzo di comunicazione, dichiarazione e testimonianza, vi si fa riferimento per illustrare ciò che lo Spirito Santo scrive (***engraphō***, II Cor. 3:2–3) o mette (***epigraphō***, Ebr. 8:10; 10:16) sulla mente e sul cuore (*cfr.* Ger. 31:33; Prov. 3:3).

II. Materiali

Per la scrittura veniva adoperata qualunque superficie liscia.

a) Pietra

Iscrizioni erano scolpite su pietra o su superfici dure (Giob. 19:24); i testi importanti venivano incisi su una stele preparata appositamente, su obelischi o su pareti rocciose (*p.e.*, l'iscrizione tombale ebr., *Sebna, *IBA*, tav. 53, *cfr.* 43,

48). Le superfici più molli o più grezze potevano essere rivestite di intonaco, prima di accogliere l'iscrizione, come si usava in Egitto e sulle pietre dell'altare (Gios. 8:32; Deut. 27:2–3). Tavolette di pietra erano normalmente usate per i testi reali, commemorativi o religiosi oppure per le copie d'uso pubblico delle ordinanze legali (*Hammurabi). Per incidere i Dieci comandamenti furono adoperate tavolette di pietra non più grandi di 45 x 30 cm. (che per questo potevano entrare all'interno dell'Arca) (Es. 32:16). Queste tavolette (*luḥôṯ ʾᵃḇānîm*) erano come le scaglie di pietra usate come materiale scrittorio in Egitto (*papiri e ostraka **I.***b*). L'espressione "la Scrittura di Dio" (*miktaḇ ᵉlōhîm*) indica uno scritto chiaro e corretto. Non c'è ragione di ritenere che si trattasse di tavolette d'argilla con scrittura cuneiforme. Si veda A.R. Millard, "Recreating the Tablets of the Law", *Bible Review* 10, 1994, pp. 48–53.

b) Tavolette di legno

Le tavolette usate da Isaia (30:8) e da Abacuc (2: 2) erano probabilmente pannelli di legno o d'avorio forniti di piccole incavature per contenere della cera (accad. *lê'u*). Tali superfici, generalmente incernierate per formare un dittico con due ante o un polidittico, potevano essere usate per qualsiasi testo. Il foglio singolo era chiamato "porta", termine usato anche per indicare una colonna dello scritto (Ger. 36:23). I primi materiali scrittori di questo tipo a noi noti consistono in alcuni resti di un naufragio, avvenuto al largo delle coste turche nella tarda Età del Bronzo ma il cui testo è andato perduto (R. Payton, *AS* 41, 1991, pp. 99–110). A Nimrod, nell'antica Assiria, è stata rinvenuta una raccolta di dodici tavolette in avorio spalmato di cera, contenente uno scritto composto da 6000 righe, copiato intorno al 705 a.C. (D.J. Wiseman, "Assyrian Writing Boards", *Iraq* 17, 1955, pp. 3–13). Sculture assire e di altra provenienza mostrano figure di scribi con tali tavolette (*IBA*, fig. 60; *ANEP*, p. 460), comuni anche durante il periodo greco e romano (Luca 1:63; *pinakidion*, "tavoletta").

c) Tavolette d'argilla (si veda anche IV. a)

Il "mattone" (*lᵉḇēnâ*) adoperato da Ezechiele (4: 1) era quasi certamente di argilla, simile alle tavole usate a Babilonia per i progetti e le relazioni, anche se la parola poteva essere usata per designare qualsiasi mattonella piatta. La grande "tavoletta" sulla quale Isaia dovette scrivere con "penna d'uomo" (forse per distinguersi da uno scriba esperto) era un foglio, ossia una "superficie" di un non meglio specificato materiale (Is. 8:1, *gillāyôn*).

d) Papiro

Il papiro non è citato direttamente nell'AT come materiale scrittorio (egiz. Ni[t]r[w]; accad. *ni'aru*). Era una pianta reperibile in Fenicia, presso il lago Hule e al Giordano dall'XI sec. a.C. in poi; il suo impiego è attestato dai segni sul retro dei sigilli apposti anticamente su questo materiale (*p.e.*, il rovescio del sigillo di *Ghedalia). Un esemplare di antica scrittura ebr. su papiro fu scoperto in una grotta presso il mar Morto (si veda Gibson, 1, pp. 31ss.). Il papiro era noto anche agli assiri e ai babilonesi nel VII sec. (R.P. Dougherty, "Writing on Parchment and Papyrus among the Babylonians and the Assyrians", *JAOS* 48, 1928, pp. 109–135). Usati ampiamente in Egitto in tutte le epoche, i papiri furono ritrovati anche tra i *Rotoli del mar Morto, risalenti al periodo che va dal II sec. a.C. al II sec. d.C. L'espressione di Isaia 19:7, *ʿārôṯ*, sebbene contenga una velata allusione ai papiri, va tradotta "steppe aride" (Tardoni, in parte NVR). La carta a cui accenna Giovanni (II Giov. 12) è probabilmente un papiro (gr. *chartēs*).

e) Pelli e pergamene

In Egitto, per registrare resoconti di lavoro era talvolta adoperata la pelle degli animali, giacché l'inchiostro poteva esserne lavato via, permettendo un riutilizzo della superficie (K.A. Kitchen, *TynB*, 27, 1976, p. 141). Almeno durante il periodo persiano, pelli erano conciate a Babilonia, giacchè lì non cresceva il papiro. Le pelli di capra e di pecora sarebbero state abbondanti presso il popolo ebraico e il loro uso nel periodo neotestamentario potrebbe rispecchiare una pratica affermatasi in precedenza (*Rotoli del mar Morto).

f) Ostraka

I frammenti di vasellame, detti ostraka, erano un altro materiale scrittorio molto diffuso; il loro basso costo e la facile reperibilità ne facevano un materiale particolarmente utile per l'annotazione, con penna, o pennello e inchiostro, di brevi appunti. Tali ostraka, rinvenuti in considerevoli quantità nel territorio d'Israele, erano quasi del tutto indistruttibili, tranne nel caso in cui l'inchiostro fosse stato tolto perché raschiato. Ne sono stati scoperti circa 240, risalenti al periodo della monarchia. Si veda A. Lemaire, *Inscriptions Hebräiques*, 1, *Les Ostraca*, 1977 (*papiri e ostraka).

Spesso, sulla ceramica erano incisi dei caratteri prima o anche dopo la cottura. Solitamente, riportavano il nome del proprietario, il contenuto del vaso o la sua capienza (*Peca; *sigillo, **I.** *f*).

III. Strumenti per la scrittura

1. Scalpellini e intagliatori erano facilmente rin-

tracciabili per incidere iscrizioni su pietra, metalli, avorio o argilla (*Arti e mestieri). Lo "stilo" (*ḥereṭ*), la "penna" dalla punta di ferro (*'ēṭ*) adoperata da Geremia (17:1) secondo alcuni sarebbe un arnese per scrivere dal "pennino" morbido oppure una punta rigida (di pietra), per incidere il ferro, il piombo o altre superficii dure (Is. 8:1, Vulg. *stylus*; si veda anche Giob. 9:24). Nessuno dei molti strumenti sin qui indicati, scoperti fino a oggi può essere identificato senza ombra di dubbio come arnese per scrivere testi lineari. La "penna degli scribi" (Ger. 8:8) usata per scrivere con inchiostro su ostraka, papiro o altre superfici levigate era una canna divisa o tagliata in modo da funzionare come un pennello. Nell'antico Egitto tali strumenti erano ricavati da giunchi (*Juncus maritimus*) lunghi dai 15 ai 40 cm., la cui punta era sagomata a forma di scalpello, in modo da poter fare lettere larghe o fini, a seconda dell'angolazione data al bordo. In epoca greco–romana, le canne (*Phragmites communis*) erano tagliate a punta e divise a forma di penna d'oca (A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1948, p. 417). Questo tipo di penna era il *kalamos* usato in epoca neotestamentaria (III Giov. 13). Lo stilo adoperato per la scrittura cuneiforme era una canna la cui punta terminava a forma quadrata. Per una disamina della forma, del metodo d'uso e per illustrazioni di scribi con penna, scalpello e stilo, si veda G.R. Driver, *Semitic Writing*, 3 ed., 1976, pp. 17ss.

2. L'inchiostro era generalmente ricavato dal carbone nero (carbonella) misto a resina oppure olio, per l'uso su pergamena o con una sostanza metallica, per l'uso su papiro. Veniva tenuto in un blocco solidificato, sul quale lo scriba, di tanto in tanto, intingeva il proprio pennino inumidito. L'inchiostro rilevato sugli ostraka di Lachis è risultato essere una mistura di carbone e ferro (come scorticatura di quercia o solfato ferroso). I romani utilizzavano anche il nero di seppia (Persio, *Satire* 3.13) che, come la maggior parte degli inchiostri, poteva facilmente essere cancellato con il lavaggio (Num. 5:23) o raschiandolo con il "temperino" (Ger. 36:23, ebr. *ta'ar sōp̄ēr*, temperino da scriba) normalmente adoperato per spuntare o tagliare pennini o rotoli. Si è pensato che l'ebr. *deyô*, "inchiostro" (Ger. 36:18), dovrebbe essere corretto con *reyô* (= egiz. *ryt*, "inchiostro"; T. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 154), ma non è certo. L'inchiostro citato da Paolo (II Cor. 3:3) e Giovanni (II Giov. 12) è designato semplicemente come "nero" (*melan*).

Quanto al "corno da scrivano" (Ez. 9:2–3, 11; Ebr. *qeseṯ*) potrebbe trattarsi di una tavolozza (egiz. *gstî*), uno stretto pannello rettangolare in legno con una lunga scanalatura per contenere le penne di canna e buchi circolari per i blocchi di inchiostri neri e rossi. Per illustrazioni di tavolozze, *ecc.*, si veda W.C. Hayes, *The Sceptre of Egypt*, 1, 1953, pp. 292–296; J.B. Pritchard, *The Ancient Near East*, 1958, tav. 52, 55; *IBA*, p. 32, tav. 27. Analoghe tavolozze erano adoperate in Siria, ed erano portate dallo scriba, "alla cintura" (Ez. 9:2–3, 11), come mostra la Stele aram. di Bar–Rekub (*ANEP*, p. 460).

IV. Forme dei documenti

a) Tavolette

I documenti redatti con scrittura cuneiforme su argilla erano incisi in varie dimensioni (da quelle di 6 mm. quadrati a quelle 45 x 30 cm.), a seconda della quantità di spazio che il testo richiedeva. L'iscrizione andava da destra a sinistra in righe (qualche volta delineate) sul lato inverso (piatto), lungo il bordo inferiore, e poi sul lato opposto (incavato), lungo i bordi superiori e a sinistra. Laddove si fosse resa necessaria più di una tavoletta per ultimare l'opera, ciascun testo della serie era collegato al precedente da una dicitura e da un colofone (si veda **VI.**, sotto) per indicarne il posto esatto.

I contratti spesso erano inseriti in un involucro di argilla sul quale venivano riprodotti i testi e i *sigilli dei testimoni. Iscrizioni storiche o commemorative più estese erano impresse su prismi di argilla o su cilindri a forma di barile, che spesso erano adoperati come depositi cauzionali. Le tavolette in legno sulle quali si scriveva variavano sia per dimensione sia per numero di fogli richiesti.

b) Rotoli

Il "libro" ai tempi biblici aveva la forma di un rotolo o codice (*meḡillâ*) fatto di papiro, pelle o pergamena, sul quale il testo veniva scritto "all'interno" (recto) ossia, sul davanti e, quando occorreva, continuato "di fuori" sul retro (verso) come riferito da Ezechiele (2:10). Talvolta, il codice era definito "rotolo del libro" (*meḡillaṯ sēp̄er* Sal. 40:7; Ez. 2:9); la LXX (B) in Geremia 36: 2, 4 (*chartion biblion*) sottintende l'uso del papiro. Il termine usato per rotolo (*cfr.* il bab. *magallatu*) non è necessariamente un termine posteriore nella lingua ebr. (*BDB*) ed è probabile che la tradizione giudaica secondo cui tutte le copie della legge mosaica dovessero essere riprodotte su rotolo in pergamena (*Soferim* 1.1–3) rifletta una pratica più antica.

L'ebr. *sēp̄er*, solitamente tradotto con "libro" (Is. 34:4, potrebbe riferirsi a un rotolo) designa qualsiasi documento su papiro o pergamena (R.P. Dougherty, *op. cit.*, p. 114) e significa "scrit-

to", "documento", "missiva" o "libro" (*cfr.* accad. *šipru*). È sinonimo del termine adoperato per "lettera" (*'iggereṯ*, Est. 9:25), essendo usato anche per indicare la corrispondenza o i proclami provenienti dal re (II Sam. 11:14; II Re 5:10; 10:1; Is. 37:14) oppure i decreti reali promulgati (Est. 1:22).

sēp̄er, come termine generico per lo scrivere, è usato per indicare la comunicazione di una profezia (Ger. 25:13; 29:1; Dan. 12:4); il documento legale di ripudio (Deut. 24:1; Ger. 3:8; Is. 50: 1); un contratto di acquisto di una proprietà (Ger. 32:11); o un atto di accusa (Giob. 31:35). È usato inoltre per indicare un elenco riepilogativo (Nee. 7:5; Gen. 5:1), un patto (Es. 24:7), il libro della legge (Deut. 28:61; Gios. 8:31), un'antologia di composizioni poetiche (Num. 21:14; Gios. 10:13) e una raccolta di dati storici (I Re 11:41; 14:19; I Cron. 27:24; II Cron. 16:11; 25:26). In un caso, il plurale "i libri" (*sᵉp̄ārîm*) è riferito alle scritture canoniche del periodo in questione (Dan. 9:2). Si riferisce ai dati conservati da Dio (Sal. 69:28; 139: 16; Mal. 3:16; Eso. 32:32; Dan. 12:1) e una volta alla letteratura didattica in generale (Is. 29:11; *cfr.* Dan. 1:4). La parola e i termini affini erano paralleli ai significati analoghi rinvenuti nei testi ugaritici (*Ugarit) e il termine *sēp̄er*, scriba, appare come una parola presa in prestito dall'Egitto, nel corso del XIII sec. a.C.

Il rotolo, come le tavolette in legno e in argilla, era abbozzato secondo uno schema multicolonne (*dᵉlāṯôṯ*), e quindi variava di lunghezza, in base alle esigenze (Ger. 36:23).

In tempi neotestamentari il "libro" (*biblion*) era il rotolo come quello usato per la legge (Mar. 12:26; Luca 4:17–20). Tale rotolo (Apoc. 6:14) era composto da diverse strisce di *papiro, di cui veniva usata la corteccia interna (*byblos*). Come l'ebr. *sēp̄er*, il gr. *biblion* poteva designare un qualsiasi (non meglio specificata) tipo di documento scritto, incluse le liste di nomi (Fil. 4:3; Apoc. 13:8). "I libri" (plurale *ta biblia*; Giov. 21:25; II Tim. 4:13, da cui "Bibbia") con il tempo venne a indicare la raccolta di scritti sacri riconosciuti dalla cristianità e normativi in materia di fede. Laddove l'autore si riferiva a un piccolo rotolo, era usato il termine *biblaridion* (Apoc. 10:2, 8–10).

c) Codice

Intorno al II sec. d.C., il rotolo cominciò a essere rimpiazzato dal codice, costituito da più fogli ripiegati e cuciti insieme da un lato e spesso protetti da una coperta. L'avvento del codice fu una tappa importante verso la nascita del moderno "libro" e prendeva spunto dalla forma delle tavolette in legno precedentemente usate per la scrittura. Inizialmente, tali quaderni di papiro o di pergamena venivano adoperati solo sporadicamente per la letteratura pagana, mentre invece erano frequenti in Giudea (Mishnah, *Kelim* 24. 7) e in modo particolare in Egitto, luoghi nei quali gli scritti sacri erano quasi totalmente ricopiati sotto forma di codice: "permettendo una più agevole consultazione dei testi veterotestamentari e neotestamentari usati nelle comunità cristiane, stando alle prove in nostro possesso, già a partire dalla fine del II sec., se non prima" (Si veda C.H. Roberts, T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 1983). Al di fuori dell'ambito cristiano, la forma di codice fu universalmente accettata dal IV sec. d.C. Si è finanche ipotizzato, senza peraltro addurre sufficienti elementi oggettivi, che questa nuova forma sia stata introdotta dal cristianesimo primitivo, per la migliore maneggevolezza ch'essa permetteva. Certamente le *membranai* sollecitate da Paolo (II Tim. 4:13) potevano essere stati quaderni di fogli di papiro contenenti appunti di carattere personale o altri scritti oppure, molto più verosimilmente, un qualche scritto cristiano primitivo, forse il Vangelo di Marco o un Libro delle Testimonianze, raccolte di brani tratti dall'AT usati per fini apologetici. Questi scritti erano in contrasto con i "libri" (*ta biblia*), generalmente fatti di rotoli (forse della LXX). Per l'importanza che i primi codici ebbero nella storia del Canone delle Scritture, si veda C.H. Roberts in P.R. Ackroyd, a cura di, *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, p. 57.

V. Caratteri e alfabeti

a) Geroglifici

i) Egiziani. L'alfabeto dell'Egitto dei faraoni si presentava sotto tre forme: geroglifico (gr. ***hieros***, "sacro", e ***glyphē***, "intaglio"), ieratico (gr. ***hieratikos***, "sacerdotale"), e demotico (gr. ***demotikos***, "popolare").

1. Il sistema *geroglifico.* I geroglifici egiziani sono simboli pittorici, inizialmente espressione visiva di ciò che si intendeva rappresentare; ben presto, molti di questi segni cominciarono a essere usati per comunicare dei suoni, nella fattispecie, le consonanti della parola egiz. per l'oggetto rappresentato tramite il geroglifico. Tale simbolo poteva essere adoperato per raffigurare le medesime consonanti e per rendere comprensibili altre parole. Con il tempo, alcuni di questi segni fonetici indicarono una determinata consonante, dando così origine ai primi segni alfabetici del mondo. Tuttavia, gli egiziani non pensarono mai a separare tali segni, per creare un alfabeto slegato dai significati dei segni, come fecero i vicini semitici occidentali. Alla maggior parte delle parole egiziane raffigurate mediante segni fonetici o suo-

ni, seguiva un ideogramma, il segno "determinativo", che individuava la categoria generica nella quale la parola rientrava. Però, in molti casi, sarebbe più esatto dire che i segni fonetici erano in realtà aggiunti di fronte al pittogramma (cosiddetto "determinativo") a mo' di complementi per specificare l'esatta chiave di lettura o la pronuncia di quest'ultimo, e quindi il suo corretto significato, piuttosto che affermare che il pittogramma agiva da classificatore dell'elemento fonetico (*cfr.* H.W. Fairman, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 43, 1943, pp. 297–298; *cfr.* P. Lacau, *Sur le Système hiéroglyphique*, 1954, p. 108). Qualora si fosse presentata l'eventualità di un fonema con più di un suono, si ricorreva a segni alfabetici supplementari, con lo scopo di suggerire la giusta lettura, sebbene qualche volta li si aggiungesse anche se non c'era alcun dubbio.

2. *Ieratico e demotico.* Quanto agli altri due alfabeti egiz., lo ieratico e il demotico, si tratta di adattamenti dell'alfabeto geroglifico, del quale serbarono per tutto il periodo della storia egiziana le splendide forme pittoriche. Il primo consiste nella forma corsiva dell'alfabeto geroglifico, scritto con penna e inchiostro su papiro, reso più semplice da simboli convenzionali non più pittorici, per comodità di scrittura. L'alfabeto ieratico sta in relazione a quello geroglifico come il nostro alfabeto comune sta ai caratteri tipografici. I geroglifici apparvero in Egitto appena prima della fondazione del regno dei faraoni (I Dinastia), intorno al 3000 a.C. *ca.*, mentre l'alfabeto ieratico si diffuse subito dopo. La terza forma di alfabeto egiz., il demotico, è semplicemente una forma ancora più semplificata e abbreviata della scrittura ieratica, comparsa originariamente intorno al VII sec. a.C. che, come le altre due, durò sino al V sec. d.C..

3. *Decifrazione.* Gli alfabeti dell'antico Egitto caddero in disuso nel IV (geroglifico) e nel V (demotico) sec. d.C., rimanendo lettera morta per 13 secoli, fino al ritrovamento della Stele di Rosetta, nel 1799, durante la spedizione di Napoleone in Egitto; il ritrovamento fu estremamente importante, perché rese possibile la decodifica degli alfabeti e del linguaggio dell'antico Egitto. La Stele di Rosetta è un decreto bilingue emanato da Tolomeo IV nel 196 a.C., che riporta un'iscrizione con tre differenti caratteri: geroglifico, egiziano demotico e greco (dall'alto in basso). La scoperta della Stele insieme a quella dell'Obelisco di Bankes, permisero al francese J.F. Champollion di decifrare, per sommi capi, i geroglifici egiziani nel 1822, mostrando che il sistema di scrittura in uso presso gli egiziani era largamente fonetico e che la lingua egiz. era, di fatto, intimamente imparentata con il copto, lingua della chiesa indigena egiziana.

4. *Gamma d'impiego.* Sin dall'inizio, i geroglifici egiz. vennero impiegati per una molteplicità di scopi: annotazione di memorie storiche, testi religiosi e atti amministrativi e civili. Erano tracciati su papiro o su ostraka, scolpiti sulle pietre commemorative, e incisi sul legno o sul metallo, insomma ovunque venissero richieste delle iscrizioni. Tuttavia, a partire dai primi anni del III mill., l'uso dell'alfabeto in corsivo, ieratico, si andò via via affermando sempre di più per la scrittura su papiro e, allo stesso modo, per tutti i documenti relativi alla vita quotidiana e amministrativa, mentre i geroglifici continuavano a essere utilizzati in tutti i testi ufficiali, nelle iscrizioni su pietra e sui monumenti commemorativi. Con il tempo, a partire dal VII sec. a.C., il demotico soppiantò l'alfabeto ieratico, diventando l'alfabeto commerciale e governativo, mentre lo ieratico, dal X sec. a.C. in avanti diventò l'alfabeto con cui venivano redatti i papiri religiosi.

Bibliografia. A proposito degli alfabeti egiziani, si veda A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 1957, pp. 5–8. Sui geroglifici come immagini, si veda N.M. Davies, *Picture Writing in Ancient Egypt*, 1958, illustrato a colori. Sulle origini e sull'iniziale evoluzione del sistema geroglifico, si veda S. Schott, *Hieroglyphen: Untersuchungen zum Ursprung der Schrift*, 1950, e P. Lacau, *op. cit.* A proposito della Stele di Rosetta, si veda la BM brochure *The Rosetta Stone* e, per il suo ritrovamento, W.R. Dawson, *JEA* 43, 1957, p. 117, con *ibid.*, 44, 1958, p. 123. Sulla decifrazione dei geroglifici, si veda F. Ll. Griffith, *JEA* 37, 1951, pp. 38–46, oppure A.H. Gardiner, *op. cit.*, pp. 9–11; *Egypt of the Pharaohs*, 1961, pp. 11–14, 19–26.

ii) *Ittiti.* Il sistema geroglifico usato dagli ittiti, odierna Anatolia, e nella Siria, soprattutto nella seconda metà del II mill. a.C., fu decifrato nel 1946 (si veda *AS* 3, 1953, pp. 53–95); attualmente è studiato nei dettagli ed è usato per la comparazione con i dialetti ittiti scritti con caratteri cuneiformi. È composto da una serie di unità fonetiche semplici (*ba*, *da*, *ecc.*) con segni di valore sillabico per i sostantivi comuni (terra, re); si veda E. Laroche, *Les Hiéroglyphes Hittites*, 1, 1960.

b) *Alfabeti cuneiformi*

i) *Accadico.* A Babilonia, per la scrittura su argilla e su pietra, a partire dal 3100 a.C. erano usati gli ideogrammi. Ben presto, tuttavia, si rese difficile tracciare delle linee curve sull'argilla e l'ideogramma venne progressivamente sostituito dalla sua rappresentazione grafica con una serie di incisioni cuneiformi. Un ulteriore cambiamento nell'alfabeto classico, favorito dal vantaggio di scri-

vere in colonne da destra a sinistra, fu ottenuto grazie alla scrittura in orizzontale, da sinistra a destra. Un passo in avanti significativo fu effettuato quando i segni che indicavano parole (ideogrammi) furono usati per rappresentare le parole con suono identico ma di significato diverso (*p.e.*, boa) oppure che costituiscono sillabe in altre parole. Alcuni segni venivano anche usati come determinativi posti prima o dopo altre parole di una distinta categoria (*p.e.*, le divinità, i nomi propri e di luogo, gli animali, gli oggetti di legno, *ecc.*). Nel 2800 a.C. l'alfabeto cuneiforme si era ormai completamente sviluppato, sebbene le forme dei segni avessero subito delle modifiche nei vari periodi (per una tavola che ritrae questo sviluppo, si veda *IBA*, tav. 22).

Dal III mill. a.C., l'alfabeto cuneiforme, con almeno 500 segni diversi, era ampiamente usato fuori dalla Mesopotamia (dove era impiegato per le lingue sum., bab. e assira). Fu adattato per scrivere altre lingue, particolarmente i dialetti semitici occidentali, l'hurrita e le varie lingue ittite. Nel corso del periodo che va dal XV al XIII sec. a.C. in Canaan era usato nelle città più importanti dai diplomatici e dai funzionari pubblici. Presso alcuni siti archeologici cananei, tra i quali Taanac (13), *Afec (8), *Sichem (2), *Meghiddo (2), sono state rinvenute trentatre tavolette cuneiformi. Il frammento dell'Epopea di Gilgamesh, proveniente da Meghiddo (*Atiqot* 2, 1959, pp. 121–128) e i testi lessicali ritrovati ad Afec mostrano che gli scribi venivano istruiti secondo lo stile tradizionale babilonese, adoperando dei testi standard.

ii) *Ugaritico.* A Ras Shamra, dal XV al XIII sec. a.C., gli scribi si servivano dell'alfabeto accadico cuneiforme per la corrispondenza internazionale e per qualche testo di natura commerciale. Al fianco di questo metodo fu elaborato un sistema unico di scrittura, che combinava la semplicità dell'esistente alfabeto cananeo (fenicio) con il sistema di scrittura mesopotamico che impiegava uno stilo su argilla, ricopiando così l'alfabeto consonantico attraverso la scrittura cuneiforme. Poiché era utilizzato sia per le lingue semitiche sia per quelle non semitiche (hurrite), vennero introdotti 29 segni (con l'aggiunta di pochi caratteri cuneiformi in un modello semplice che aveva poca o nessuna relazione con l'accadico) per rappresentare le consonanti e tre *'ālep̄*, segni con vocalismo differente ('a 'i 'u). Grazie all'analisi di numerose tavolette recanti esercitazioni di copisti, è stato possibile risalire all'ordine dell'alfabeto che prefigurava l'ordine dell'alfabeto ebraico (C. Virolleaud, *Palais royal d'Ugarit*, 2, 1957).

Questo alfabeto era usato per i testi religiosi, letterari (mitologici) e amministrativi, nonché per alcuni tipi di corrispondenza epistolare. Per quanto risulti più facile dell'accadico da apprendere, esistono poche prove che indichino un suo uso molto esteso, ma alcuni esempi di una sua variante sono stati riscontrati in vaste aree mediorientali, tra le quali Bet–Semes, Tabor e Taanac in Canaan, come anche nella Siria meridionale. Sembra che l'invenzione sia stata introdotta troppo tardi per rimpiazzare l'alfabeto lineare fenicio esemplificato, già ben radicato. Per uno sguardo d'insieme, si veda C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1967.

iii) Antico Persiano. Entro l'VII sec. a.C. l'alfabeto aram. aveva largamente soppiantato la scrittura cuneiforme, tranne che in pochi centri tradizionali e in alcuni documenti cultuali per i quali, come si verificò a Babilonia fino al 75 d.C., l'alfabeto cuneiforme babilonese continuò a essere impiegato.

Sotto la dinastia persiana degli Achemenidi, uno speciale sistema derivato dalla scrittura cuneiforme babilonese veniva adoperato, accanto alla scrittura aramaica, per la loro lingua indo–iraniana. Questa scrittura cuneiforme più semplice è nota principalmente grazie ai testi storici prodotti sotto il regno di Dario I e di Serse. Un'iscrizione fatta incidere su roccia a Behistun da Dario I (549 a.C. – 485 a.C. *ca.*) in persiano antico, bab. ed elamita, fornì la chiave di interpretazione dei caratteri cuneiformi, con la versione antico–persiana che fu decifrata subito dopo che la copia di Rowlinson del 1845 era stata pubblicata. Questo alfabeto cuneiforme comprende 3 segni vocalici, 33 consonantici con relative vocali più 8 ideogrammi e 2 segni di interpunzione. Per il linguaggio elamita nella sua forma primitiva (Persia sudorientale) e, in seguito, per oltre duemila testi commerciali provenienti da Persepoli 492–460 a.C. *ca.*, veniva usata una variante dell'alfabeto cuneiforme (G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, 1948; R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 1969).

c) Alfabeti lineari

i) L'uso diffuso dei geroglifici egiz. e dei caratteri cuneiformi bab. nel Vicino Oriente (*p.e.*, a *Ebla), stimolò sin dal III mill. a.C. la creazione di sistemi alfabetici più semplici, a uso delle lingue locali. A Biblo (*Ghebal), durante il II mill. a.C., fiorì un sistema di scrittura con circa 100 segni sillabici, non ancora del tutto decifrati. Alla stessa epoca risalgono le scritture *Lineare A* e *Lineare B*, sorte a Creta con una scrittura simile a Cipro, del quale sono state rinvenute diverse tracce a Ugarit (scrittura cipro–minoica). Ritrovamenti isolati attestano l'esistenza di altri sistemi di scrittura durante questo periodo, in particolar modo tre tavo-

lette d'argilla scoperte a Tell Deir 'Alla, nella valle del Giordano e una stele rinvenuta a Balu'a, nel territorio di Moab.

ii) *Alfabetico.* Pare che agli inizi del II mill. a.C. uno scriba, residente nel Vicino Oriente, probabilmente a Biblo, abbia maturato la convinzione che il proprio idioma potesse essere rappresentato mediante un numero più esiguo di segni, a differenza di tutti gli altri complicati sillabari impiegati fino a quel momento; ciascuna consonante poteva essere comunicata con un unico simbolo. I segni adattati ricalcavano il modello egiziano. La scrittura geroglifica comprendeva figure che, inizialmente, rappresentavano solamente i fonemi dei loro nomi, ad esempio *r'* "bocca", per la lettera *r*. Il concetto era quello di ridurre la quantità di simboli, fino a stabilire un solo valore per ciascun suono consonantico dell'idioma. Le vocali non vennero rappresentate separatamente finchè i greci non si impadronirono dell'alfabeto. È probabile che all'inizio i simboli fossero trattati come consonanti insieme alla vocale a esse legate (*p.e.*, *ba*, *du*, *gi*). Con questa sensazionale intuizione, l'umanità ottenne un metodo più semplice di registrare una memoria, cosa che, verosimilmente, provocò una brusca diminuzione nel monopolio degli *scribi, ponendo l'alfabetizzazione alla portata di tutti (si veda **VI.**, sotto).

Esempi di quello che possiamo definire il prototipo di tutti gli alfabeti, sono stati ritrovati in Canaan e sono databili a poco prima del 1500 a.C. Mostrano un uso contenuto di segni, probabilmente indicanti nomi di persone, incisi su terracotta e metallo. La gamma completa di segni, in tutto, circa 30, appare nell'unico gruppo di testi redatti in una forma di tale alfabeto finora ritrovato, denominato "protosinaitico". Si tratta di brevi preghiere e formule di consacrazione incise su alcune superfici dagli operai canaanei impiegati nelle miniere egiziane di turchese a Serabit el–Khadim, a sud–ovest del Sinai, durante il XVI sec. a.C. Nel corso dei successivi 500 anni, i segni andarono sempre più semplificandosi, perdendo la loro forma di simboli. Diversi reperti, provenienti da siti dislocati in territorio canaaneo, ne mostrano l'uso esteso e la crescente standardizzazione (*p.e.*, nei frammenti di vasellame rinvenuti a Lachis e Asor e nelle punte di freccia scoperte presso Betlemme e in Libano), si veda B. Sass, *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium* AC, 1988.

L'ordine delle lettere è attestato dall'alfabeto cuneiforme di Ugarit (XIII sec. a.C.), che presto ne assunse le forme, inciso su un ostrakon da 'zbet Sartah, vicino ad Afec (1100 a.C. *ca.*; M. Kochari, *Tel Aviv* 4, 1977, pp. 1–13). Anche gli acrostici ebr. lo evidenziano chiaramente (Na. 1:2–14; Sal. 9, 10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145; Lam. 1–4; Prov. 31:10–31; Siracide 5:13, 29). I greci adottarono il medesimo ordine delle lettere. La ragione di questa sistemazione è incerta: sono state ipotizzate, tra l'altro, esigenze di natura mnemonica e affinità nei nomi o nella pronunzia fonetica (Driver, *op. cit.*, pp. 180–185, 271–273).

iii) *Fenicio–ebraico primitivo.* È soprattutto dal 1000 a.C. in poi che possiamo ripercorrere chiaramente la storia delle lettere, anche se disponiamo di pochi esemplari scritti appartenenti al periodo che va dal 1000 all'800 a.C. Innanzitutto, notiamo che fu fissata la direzione del modo di scrivere, da destra a sinistra, come in Egitto. La gran parte dei documenti erano realizzati su papiro, materiale che su terreno umido si deteriora rapidamente. I pochi giunti a noi intatti, perchè realizzati su pietra, ceramica e metallo, registrano un consenso unanime per l'alfabeto, solidamente affermato prima della fine del II mill. a.C., essendo un valido strumento per gli israeliti per la registrazione di eventi, per l'insegnamento della legge di Dio e per il racconto delle sue opere (si veda A.R. Millard, *EQ* 50, 1978, pp. 67ss.).

1. Le più importanti iscrizioni su *monumenti*, per lo studio della lingua e dell'epigrafia ebraiche sono: *a*) il calendario agricolo da *Ghezer, variamente attribuito a una mano primitiva o inesperta, risalente al X sec. a.C. (*DOTT*, pp. 201–203). *b*) la Stele di Mesa, re di Moab (*Stele di Mesa). Questa epigrafe, composta da 34 righe, è notevole sul piano storico e come esempio dello sviluppo della scrittura monumentale ebr., utilizzata in un luogo remoto all'incirca nell'850 a.C. Le lettere, intagliate con raffinatezza, mostrano già una certa tendenza a divenire corsive. Questo particolare si può notare anche, *c*) nell'Iscrizione di *Siloe (*IBA*, tav. 56), risalente al regno di Ezechia, 710 a.C. *ca.* e, *d*) nell'iscrizione tombale del Funzionario reale di Siloe, pressappoco dello stesso periodo (*Sebna; *IBA*, tav. 53). Per la forma epigrafica dello scritto si veda *sigillo. A partire da questo periodo le lettere fenice e aram. cominciarono ad assumere le loro forme caratteristiche.
2. La scrittura in *corsivo* che gli scrittori veterotestamentari avrebbero originariamente adoperato è ravvisabile su alcune punte di freccia intagliate e in altri scritti di piccola entità, risalenti all'incirca al 1000 a.C. Il più antico insieme di testi consta di 75 ostraka provenienti da Samaria, fatti risalire al regno di Geroboamo II (760 a.C. *ca.*; A. Lemaire, *op. cit.* (II.*f*), pp. 23–81; *DOTT*, pp. 204–208). Essi mostrano una scrittura lineare, scorrevole, a opera di amanuensi ben versati nell'arte della scrittura. Le parole senza vocali sono di-

vise da piccoli punti. Frammenti incisi recuperati in diversi siti evidenziano lo sviluppo dell'alfabeto fino al tempo delle lettere di *Lachis e della maggior parte degli ostraka scoperti ad *Arad alla fine della storia nazionale di Giuda (*DOTT*, pp. 212–215; *ANET*, pp. 568–569; A. Lemaire, *op. cit.*).

iv) Aramaico. Gli aramei adottarono l'alfabeto cananeo contemporaneamente al loro insediamento in Siria e a poco a poco presero a personalizzarlo con aggiunte di caratteristiche peculiari. I loro più antichi testi (850–800 a.C. *ca.*) sono l'iscrizione sulla scultura di Tell Fekheriye (A. Abou Assaf, P. Bordreuil, A.R. Millard, *La Statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro–araméenne*, 1982), la parzialmente illeggibile Stele di Melqart di Bar–Hadad (*Ben–Adad; *DOTT*, pp. 239–241, ma da notare che la seconda riga non può essere letta "figlio di Tabrimmon"), la Stele di *Dan e i due frammenti d'avorio recanti il nome di *Azael. Poco dopo, nell'800 a.C., Zakir, re di *Camat, eresse una stele con 46 righe di iscrizione, e nel 750 a.C. *ca.*, su tre steli venne ricordato un trattato tra lo sconosciuto Bar–Ga'ayah e Matti–El di *Arpad. Una scrittura sempre più in stile corsivo è attestata dalla Stele di Bar–rakkab (*ANEP*, p. 460). Mentre l'aram. si diffondeva, l'alfabeto attecchì rapidamente in Assiria e Babilonia, a svantaggio dell'alfabeto cuneiforme. I documenti su papiro, come già accennato, sono scomparsi, ma un elenco di nomi, scritti su un frammento da Nimrod (*Cala) in Assiria, risalente all'inizio del VII sec. a.C. (J. B. Segal, *Iraq* 19, 1957, pp. 139–145), note incise su tavolette d'argilla e una lunga lettera scritta su un frammento di vaso, inviata da Erec ad Assur intorno al 650 a.C., ne attestano l'uso. I testi su papiro ritrovati in Egitto mostrano l'alfabeto in pieno sviluppo sin dal 600 a.C. *ca.* (lettera scritta dalla Filistia all'Egitto) fino alla fine del periodo persiano, specialmente nei documenti del V sec., scoperti ad Elefantina (*DOTT*, pp. 256–269) e in altri luoghi (G.R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century AC*, 1954).

v) Alfabeti giudaici primitivi. Le scoperte dei MSS dello uadi Qumran (*Rotoli del mar Morto), delle grotte della Giudea (specialmente i testi con data, da Murabba'at) e le urne funerarie con iscrizioni, provenienti dall'area di Gerusalemme, hanno prodotto un'abbondanza di materiale per lo studio dei primi alfabeti paleo–ebraici e giudaici convenzionale e corsivo a partire dal III sec. a.C. fino alla fine del II sec. d.C. La caduta dell'impero persiano e la sospensione dell'aram. comune dalla corte imperiale, condusse a molte varianti locali.

1. L'alfabeto arcaico o proto–giudaico di Giuda, 250–150 a.C. *ca.* come riportato nei MSS di Qumran presenta una scrittura ufficiale, derivata dall'aram. persiano che, dal tardo III sec., divenne un punto d'incontro tra gli alfabeti convenzionali e quello corsivo, avvicinandosi ai comuni alfabeti aram. in uso a Palmira e in Nabatea, anch'essi sorti nello stesso periodo. Se è vero che questi alfabeti nazionali non possono essere datati con precisione, è possibile talvolta distinguere le scritture convenzionale, semi–convenzionale e corsiva. Quest'ultimo tipo di scrittura si può notare anche sulle monete del periodo.

2. Il periodo asmoneo (150–30 a.C., *ca.*) assistette all'evoluzione della scrittura convenzionale, più quadrata e spigolosa, che può essere vista nella sua fase embrionale nel Papiro Nash, fatto risalire al 150 a.C. *ca.*.

3. Il periodo erodiano (30 a.C–70 d.C.) fu un periodo di rapido sviluppo e quindi i testi possono essere datati accuratamente.

4. Il periodo post–erodiano (dopo il 70 d.C.) adesso è ben conosciuto, grazie ai documenti commerciali e legali in nostro possesso, facilmente databili. La scrittura corsiva non è letteraria, ma estremamente complessa. Lo sviluppo di tutti questi stili di scrittura presso gli ebrei è illustrato e discusso dettagliatamente da F.M. Cross (*The Bible and the Ancient Near East*, G.E. Wright, a cura di, 1961, pp. 133–202). Lo studio della scrittura primitiva ebr., le abituidini degli scribi e la forma delle lettere è importante per sapere in che modo errori potevano, o non potevano, introdorsi nel testo dell'AT.

vi) Greco. L'alfabeto gr. per tradizione era attribuito al commerciante fenicio Cadmo (Erodoto, *Hist.* 5.58–59) opinione che, comparata con i primi alfabeti greci usati ad Atene, Creta, Thera, Corinto e Naxos e con i testi fenici databili (si veda sopra), risulta abbastanza verosimile. Appare probabile, dalla forma delle lettere, che sin dalla metà del IX sec. a.C. i greci abbiano adattato l'alfabeto alle esigenze della loro lingua indo–europea. Essi usavano i simboli fenici per i suoni che non possedevano (*' h ḥ 'u [w] y*), per le vocali di cui avevano bisogno (*a e ē o y i* rispettivamente), e così crearono il primo vero alfabeto, nel quale le consonanti e le vocali erano rappresentate per mezzo di segni distinti.

L'abbondanza di testimonianze di tipo monumentale e manoscritta rende lo studio dell'epigrafia greca e della paleografia una scienza esatta di grande rilevanza per poter conoscere la storia dei testi biblici scritti in greco. Dalla Grecia occidentale l'alfabeto raggiunse gli etruschi e poi, mediante la scrittura usata dai romani, penetrò in tutta Europa.

vii) Altri alfabeti. Oltre allo sviluppo dell'alfa-

beto fenicio per l'uso nel greco, e da qui nell'alfabeto romano e successivamente tutti gli alfabeti europei, l'antico alfabeto cananeo fu sviluppato per la scrittura dei dialetti semitici meridionali. Esempi sono stati scoperti nella parte meridionale del Vicino Oriente e a sud di Babilonia, risalenti al 600 a.C. *ca.*, e in siti dell'Arabia meridionale, datati leggermente più tardi.

VI. Alfabetismo e metodi letterari

Le attestazioni per il grado di alfabetizzazione, che variava a seconda del periodo e del luogo, sono scarse. Gedeone trattenne un giovane di Succot, nell'attuale Giordania, il quale aveva compilato la lista degli anziani della città (Giud. 8:14; l'ebr. va tradotto "scritto" come nella NVR, RSV). Tale capacità di scrivere da parte dei giovani (Is. 10:19) si accrebbe grazie all'avvento dell'alfabeto e alla creazione di scuole per amanuensi, annesse ai templi e ai santuari. Ciascun capofamiglia doveva essere in grado di scrivere le parole della legge (Deut. 6:9; 11:20). La scrittura, benché non così largamente attestata in Occidente come lo era a Babilonia, era senza dubbio ampiamente diffusa in Siria e Canaan, sin dal II mill., quando erano in uso almeno cinque alfabeti, vale a dire i geroglifici egiziani, il sillabario di Biblo, l'alfabeto cananeo, il cuneiforme accadico e l'alfabeto cuneiforme ugaritico (si veda sopra).

In genere, alla scrittura erano addetti degli scribi ben formati, che potevano emergere da una classe qualsiasi della popolazione (*in contrasto* con l'opinione sostenuta da E. Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, pp. 25, 28), anche se la gran parte degli alti funzionari amministrativi era istruita. La quantità di tavolette cuneiformi, ostraka e papiri ritrovati a così grande distanza mostra quale fossero le località più importanti per la scrittura in tutto l'antico Medioriente. È difficile stimare esattamente la percentuale, a causa dell'incompletezza delle testimonianze, ma i sei scribi esistenti ad Alalakh in Siria, nel 1800–1500 a.C. *ca.* su una popolazione di circa 2000 abitanti, è probabilmente assai vicina alla realtà nel fotografare il grado di istruzione esistente nelle maggiori città (D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, p. 13). Studi recenti mostrano che gli scribi potevano aver appreso il loro accadico presso importanti "centri universitari", tipo quello di Aleppo in Siria o a Babilonia stessa.

Gli atti erano custoditi in ceste, scatole o giare (Ger. 32:14) e collocati nel locale santuario (I Sam. 10:25; Es. 16:34; *cfr.* I Re 22:8) o in archivi speciali (Esdr. 6:1). Gli scribi tenevano specifici libri di consultazione (come, *p.e.*, a Nippur, 1950 a.C. *ca.*). Tiglat–Pileser I (1100 a.C. *ca.*) ad Assur e Assurbanipal (650 a.C. *ca.*) a Ninive raccolsero una quantità di testi copiati o scritti da essi stessi, per le proprie biblioteche. Nel trascrivere i testi, lo scriba citava spesso la fonte da cui aveva attinto, fornendo lo stato del documento dal quale copiava e dichiarando se il testo era stato controllato e raffrontato con l'atto originale, oppure se era stato redatto soltanto stando alla tradizione orale, considerata generalmente meno attendibile (J. Laessoee, "Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia", *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 1953, pp. 205–218). La tradizione orale era considerata ausiliare al testo scritto, ma non come autorità primaria. Il colofone (sia quello accad. sia quello egiz.) forniva solitamente l'intestazione o la dicitura che designava l'opera; ma la paternità era in genere, sebbene non sempre, anonima. È probabile che gli scrittori ebraici usassero simili sistemi.

Bibliografia. Si vedano i riferimenti dati nel testo; per un'esposizione più esaustiva, si veda anche, G.R. Driver, *Semitic Writing*, 3 ed., 1976; I.J. Gelb, *A Study of Writing*, 2 ed., 1963; J. Naveh, *Early History of the Alphabet*, 2 ed., 1987; J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952; J.C.L. Gibson, *Syrian Semitic Inscriptions*, 1, *Hebrew*, 1971; 2, *Aramaic*, 1975; 3, *Phoenician*, 1982. Per saggi sul mondo antico, si veda *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, pp. 30–66, **in it.** G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Torino, 1981; *idem.*, *Storia universale della scrittura*, Milano, 1986; M.G.A. Guzzo, *Scritture alfabetiche*, Roma, 1987; G. Garbini, *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, 1994; .O Durand, *La lingua ebraica* Brescia, 2001. (D.J. Wiseman, K.A. Kitchen, A.R. Millard)

*Scriba; *Testi e versioni

SCRITTURA, SCRITTURE

I. Vocabolario

Le parole greche tradotte "scrittura(e)" sono due. La prima è ***gramma***, originariamente "un carattere dell'alfabeto", usata nel NT per indicare "documento" (Luca 16:6; Atti 28:21); Paolo ne fa un uso particolare per indicare la legge (Rom. 2:27, 29; 7:6; II Cor. 3:6), e nella forma plurale si riferisce agli "scritti" di Mosè (Giov. 5:47); inoltre, è adoperata per indicare "l'erudizione" sacra o profana (Giov. 7:15gr.; Atti 26:24gr.) e una volta, nella frase ***ta hiera grammata***, "le Sacre Scritture" (II Tim. 3:15). L'altro termine in questione è ***graphē***, che nel gr. secolare significava semplicemente "uno scritto" (sebbene a vol-

te si trattasse di uno scritto autorevole); ricorre 50 volte nel NT con riferimento a "le Scritture" in senso tecnico, indicando chiaramente nella maggior parte dei casi l'AT. Unita a *graphē*, la formula *gegraptai*, "sta scritto", ricorre 60 volte nel NT e nell'uso corrente del greco per pronunciamenti legali (*cfr.* A. Deissmann, *Bible Studies*, 2 ed., 1909, pp. 112ss.). Ricorrono formule analoghe nella Mishnah, ma più spesso formule come "è detto"; c'è anche il termine "la Scrittura" (*hakāṯûḇ*). (Si veda B.M. Metzger, *JBL* 70, 1951, pp. 297ss., per la citazione di formule nei documenti rabbinici e del NT).

II. Significato

Gegraptai significava "Sta scritto nelle Scritture". I cristiani o i giudei ellenisti intendevano con tale termine: "la legge ... i profeti e ... i salmi" o *Keṯuḇim* (Luca 24:44; *Canone dell'AT). A prescindere da come si traduce II Timoteo 3: 16 come: "*tutte* le Scritture" oppure "*ogni* Scrittura", nessun lettore del tempo di Paolo avrebbe frainteso l'estensione dell'espressione. Si trattava di ciò che la chiesa chiama l'AT, nel quale è radicato il vangelo e di cui Cristo è l'adempimento, ovvero, "Scritture che possono darti la sapienza che conduce alla salvezza mediante la fede in Cristo Gesù" (v. 15). Erano queste a essere usate nella chiesa apostolica per gli scopi elencati nel brano di II Timoteo.

Sorge la domanda di quando e in quale senso i cristiani cominciarono a usare il termine "Scritture" per indicare scritti *cristiani*. A volte si è ipotizzato che "secondo le scritture" in I Corinzi 15:3–4 si riferisca a libri di testimonianze cristiane o ai primi Vangeli, in quanto nessun brano dell'AT parla della risurrezione il terzo giorno. Questo è inaccettabile: Paolo intende l'AT quale fondamento della predicazione cristiana (*vangelo), ed è probabile che metta in relazione con le Scritture profetiche il fatto della risurrezione, non il suo accadere il terzo giorno (*cfr.* B.M. Metzger, *JTS* n.s. 8, 1957, pp. 118ss.). Ancor meno accettabile è l'ipotesi di Selwyn, secondo la quale l'omissione dell'articolo nell'espressione *en graphē* di I Pietro 2:6 significa "in uno scritto" (*p.e.* in un inno), perché si tratta di una citazione dell'AT. Nondimeno, nella chiesa apostolica circolavano sicuramente raccolte di detti del Signore (*cfr.* O. Cullmann, *SJT* 3, 1950, pp. 180ss.; vedi *tradizione), e I Timoteo 5:18 sembra testimoniare l'esistenza di una simile raccolta, usata qui insieme a una citazione dell'AT; l'insieme è descritto come "scrittura". Ancora, Paolo usa *gegraptai* ("com'è scritto", I Cor. 2:9) per introdurre un brano impossibile da identificare, a meno che non si tratti di una libera interpretazione di Isaia 64:4. La stessa frase ricorre in diverse forme altrove nella letteratura cristiana dei primi secoli, come *p.e.* nel detto 17 del cosiddetto *Vangelo di Tommaso* (*Apocrifi del NT). È possibile che Paolo stia citando un detto del Signore non riportato nei Vangeli canonici (come Atti 20:35) definendolo "scrittura".

Se la tradizione dei detti del Signore era chiamata già così presto "Scrittura", sarebbe stato semplice descrivere allo stesso modo le lettere apostoliche che erano lette nelle chiese; e nonostante le molte affermazioni dogmatiche contrarie, non esiste alcuna ragione per cui non potesse essere così già nei tempi apostolici, come attestato da II Pietro 3:16 secondo la traduzione più comune (anche se forse dovremmo tradurre: "essi distorcono le Scritture *allo stesso modo*" (*cfr.* C. Bigg, *St Peter and St. Jude*, 2 ed., *ICC*, 1901, *in loc.*). Si tratta di un punto ancora non del tutto chiaro nella storia del canone del NT, anche se si può sperare di ricevere ulteriore luce in futuro.

Bibliografia. C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952, tr. it. Brescia, 1972; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; J. Barton, *Reading the Old Testament*, 1984; H.G. Reventlow, *The Authorithy of the Bible and the Rise of the Modern World*, 1985, **in it.** H. G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, 4 voll., Casale Monferrato, 1999–2004. (A.F. Walls)

*Bibbia; *Canone dell'AT; *Canone del NT; *Rivelazione

SCUOLA

I. Nell'Antico Testamento.

Dai tempi più remoti, nel Vicino Oriente antico c'erano scuole per la regolare educazione alla scrittura e alla lettura. Tra gli ebrei Mosè, che si era formato in Egitto (Atti 7:22), ebbe l'ordine di insegnare al popolo la legge (Deut. 4:10) e tutte le leggi (Lev. 10:11). Quest'ordine era implementato mediante la trasmissione ripetitiva e l'esempio (Deut. 11:19), la lettura pubblica (Deut. 31:10–13) e il ricorso a componimenti liturgici, come i canti, composti per questo scopo (v. 19). I genitori erano responsabili dell'istruzione dei propri figli (Gen. 18:19; Deut. 6:7).

Quando furono istituiti i santuari locali e costruito il tempio, i giovani erano senza dubbio istruiti dai profeti (I Sam. 10:11–13; II Re 4:1) e, fra i diversi tipi di istruzione, sicuramente si insegnava a leggere e a scrivere (Giu. 8:14; Is. 10:19). L'alfabeto si imparava con la ripetizione (Is. 28:

10, "precetto su precetto ...", letteralmente: "*s* dopo *s*, *q* dopo *q*..."), ma la maggior parte delle materie insegnate venivano tramandate oralmente con il metodo di domande e risposte. Gli alunni (*limmûdîm*), erano istruiti dai profeti (Is. 8:16; 50:4; 54:13) così come i re (*p.e.* II Sam. 12:1–7). Nell'AT non esistono riferimenti diretti a particolari edifici scolastici, tuttavia il fatto che in Giuda, nel 75 a.C. *ca.*, Simeon ben Shetah avesse introdotto l'istruzione scolastica obbligatoria per i ragazzi d'età dai sei ai sedici anni, indica l'esistenza antecedente di tali scuole, fin dall'epoca del secondo tempio. I Cronache 25:8 si riferisce a scolari (*talmîd*) all'epoca del primo tempio.

L'istruzione ebbe un ruolo significativo nell'influenza culturale della Mesopotamia sin dal III mill.; i relativi programmi e testi scolastici sembra siano stati copiati in Anatolia, in Siria (*Ugarit, Mari) e nello stesso Israele (*Meghiddo). Per l'istruzione mesopotamica e il ruolo dello scriba, si veda S.N. Kramer, *The Sumerians*, 1963, pp. 229–248 e per quella egiziana, R.J. Williams, *JAOS* 92, 1072, pp. 214–222. (D.J. Wiseman)

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT non c'è traccia di scuole destinate ai bambini ebrei. Pare che la casa fosse il luogo dove l'istruzione elementare era elargita. La sinagoga era al contrario il centro dell'istruzione religiosa, affidata agli scribi (Matt. 7:29; Luca 4:16–32; Atti 19:9). Il vocabolo "scuola" appare in un solo contesto nel NT (Atti 19:9). Nulla indica se "la scuola di Tiranno" fosse dedicata all'insegnamento elementare (6–14 anni) oppure alle materie del curriculum greco avanzato, che comprendeva la filosofia, la letteratura e la retorica (14–18 anni). Un'aggiunta del "Testo occidentale" ad Atti 19:9 riporta: "dalla quinta alla decima ora". L'alloggio di Tiranno era disponibile in affitto dalle 11 della mattina in poi. L'istruzione iniziava all'alba contemporaneamente ai doveri del mestiere personale di Paolo (Atti 18:3). Egli impiegava il pomeriggio per insegnare nell'edificio scolastico preso in affitto. (E.M. Blaiklock)

*Istruzione; *Rabbi

SEAR–IASUB

Nome simbolico ("un residuo ritornerà") dato a uno dei figli di Isaia per esprimere la verità che, a partire dal suo giudizio, Dio salverà un piccolo residuo (Is. 1:9). Quando Isaia si recò da Acaz, era accompagnato da Sear–Iasub, come testimonianza che anche in un periodo così cupo la nazione non sarebbe stata completamente annientata (Is. 7:3). (E.J. Young)

SEBA

1. Città (ebr. *šeḇaʿ*) situata nel territorio assegnato a Simeone nel sud di Canaan vicino a Beer–Sceba e a Molada; (Gios. 19:2; il *TM* in I Cronache 4:28 la omette nell'elenco parallelo, ma la LXX ha "Sama"). La LXX ha "Samaa" nel *MS* B (*cfr.* Gios. 15:26) e "*Sabee*" nel *MS* A. Invece S. Cohen (*IDB*, 4, p. 311) suggerisce che *Seba* ("sette") fosse chiamata in questo modo a causa dei sette agnelli con i quali Abraamo stipulò il patto con Abimelec (Gen. 21:28–29), e che forse si tratta della parte più antica di Beer–Sceba. **2**. Beniaminita (*šeḇaʿ*) che si ribellò senza successo contro Davide dopo la morte di Absalom (II Sam. 20:1–2, 6–7, 10, 21–22). **3**. Capo (*šeḇaʿ*) della tribù di Gad (I Cro. 5:13). **4**. Discendente (*šᵉḇâʾ*) di Cus tramite Raama (Gen. 10:7; I Cro. 1:9), fratello di *Dedan. **5**. Discendente (*šᵉḇâʾ*) di Sem tramite Ioctan (Gen. 10:28; I Cro. 1:22). **6**. Figlio di Iocsan (*šᵉḇâʾ*) nipote di Abramo e Chetura (Gen. 25:3; I Cro. 1:32), fratello di Dedan.

7. Figlio di Cus, elencato nella discendenza di Cam (Gen. 10:7; I Cro. 1:9).

8. La patria (*šᵉḇâʾ*) della regina che fece visita a Salomone (I Re 10:1–13; II Cro. 9:1–12) molto probabilmente, era il territorio dei sabei nell'Arabia sud–occidentale. J.A. Montgomery (*ICC, Kings*, 1951, pp. 215–216) obietta che durante il X sec. a.C. i sabei erano ancora nell'Arabia settentrionale, sebbene esercitassero il controllo sulle rotte commerciali dall'Arabia meridionale. Dall'altra parte, J. Bright (*History of Israel*, 2 ed., 1972, p. 211, tr. it. Roma, 2000), mentre riconosce che i sabei originariamente erano nomadi cammellieri afferma, più verosimilmente, che all'epoca di Salomone si erano insediati nell'area orientale del moderno Yemen. È dello stesso parere anche G.W. Van Beek, *IDB*, 4, p. 145.

La relazione tra i sabei e le tre "Seba" menzionate nel libro della Genesi non è affatto chiara. Forse si tratta di tribù distinte, ma le similitudini sono sorprendenti: i figli di Raama (Gen. 10:7), i camiti, portano lo stesso nome dei discendenti di Abraamo, Seba e Dedan (25:3); sia Cus, il camita (10:7), sia Ioctan, il semita, hanno discendenti che si chiamano Seva e Avila (10:28–29). La Tavola delle nazioni (Gen. 10) può rispecchiare l'origine semitica dei sabei, come anche il fatto che essi si insediarono in prossimità di gruppi camitici, ossia di egiziani e di etiopi. Tanto è vero che la cultura abissina classica attesta una mescolanza di elementi camitici e semitici; inoltre, nella formazione di questa cultura è rilevante il ruolo giocato dagli arabi, i quali attraversarono il Bab al–Mandab (mar Rosso) come commercianti e coloni.

L'AT di solito descrive il popolo di Seba come un popolo di commercianti o di razziatori (Giob. 1:15, sebbene E. Dhorme, *Job*, *E.T.* 1967, p. xxv, in questo caso identifica Seba con un territorio situato nei pressi di Tema e Dedan, oasi ubicate sostanzialmente a nord della patria dei sabei). Le loro carovane (Giob. 6:19) trasportavano oro (I Re 10:2, Sal. 72:15; Is. 60:6), incenso (Is. 60:6; Ger. 6:20), spezie e gioielli (I Re 10:2; Ez. 27:22) verso i mercati settentrionali. Opportunisti commerciali quali erano, secondo Gioele 3:8 (dove la LXX ha "in cattività" per "ai sabei", ma questa traduzione è meno probabile) erano impegnati nel commercio degli schiavi. Quest'ampia attività commerciale apparentemente condusse i sabei a fondare colonie in diverse oasi situate nell'Arabia settentrionale. Queste servivano come basi per le carovane e forse offrivano ai coloni un certo controllo sulla zona del nord. In uno stampo d'argilla proveniente dall'Arabia meridionale (IX secolo a.C.) portato alla luce a Betel (*BASOR* 151, 11958, pp. 9–16), è stata trovata una testimonianza del contatto esistente tra Seba e Canaan.

Durante la prima metà del I mill. a.C., Seba era lo stato principale dell'Arabia (che comprendeva Hadramaut, Ma'in e Qataban, vedi *Arabia) ed era governata dai *mukarrib*, re sacerdoti, che controllavano sia gli affari politici sia il culto politeistico delle divinità del sole, della luna e delle stelle. Le esplorazioni condotte dall'Università di Lovanio insieme a H.St. Philby (1951–1952) e dalla *American Foundation for the Study of Man* (1950–1953) portarono alla luce alcuni esempi eccezionali di arte e di architettura sabea, in particolare il tempio dedicato al dio luna nella località di Marib, la capitale, che risale all'VII sec. a.C., e le chiuse (tagliate nella roccia solida della diga di Marib (VI secolo a.C. *ca.*).

Bibliografia. R.L. Bowen, Jr., e F.P. Albright, *Archeological Discoveries in South Arabia*, 1958; GTT; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, pp. 181–194, ed. it. Milano, 1961; G. Ryckmans, *Les Religions arabes préislamiques,* 2 ed., 1951; J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, 1951; G.W. Van Beek in *BA* 15, 1952, pp. 2–18; *ibid*, "South Arabian History and Archeology", in G.E. Wright, a cura di, *The Bible and the Near East*, 1961; A.K. Irvine in *POTT*, pp. 299ss., **in it.** *Yemen: nel paese della regina di Saba*, Milano, 2000 (D.A. Hubbard)

9. Terra e popolo nell'Arabia meridionale, a quanto pare strettamente imparentato con il paese e gli abitanti di Seba (**8.**); infatti comunemente si sostiene che $s^{e}\underline{b}\bar{a}$' (Seba) e $\check{s}^{e}\underline{b}\bar{a}$' (Saba) siano semplicemente le antiche forme, araba ed ebraica, dello stesso nome di un popolo, ossia il ben noto regno di Seba/Saba. In un Salmo (72:10) attribuito a Salomone sono promessi al re doni da "i re di Seba e di Saba". Nelle profezie di Isaia, l'Egitto, l'Etiopia (Cus) e Seba (Is. 43:3) sono dati come riscatto al posto di Israele, e i sabei dalla grande statura dovevano riconoscere il Dio di Israele (Is. 45: 14); queste profezie si sono adempiute la prima volta nell'ampia diffusione del giudaismo, e poi nel primo impatto con il cristianesimo in quei luoghi durante i primi 5 sec. d.C. La stretta connessione tra Seba/Saba e l'Africa (Egitto e Cus) forse rispecchia i collegamenti che avvennero tra l'Arabia meridionale e l'Africa attraverso il mar Rosso, a partire dal X sec. a.C.; per le poche indicazioni di ciò, si veda W.F. Albright, *BASOR* 128, 1952, p. 45 con nn. 26 e 27. Strabone (16.4.8–10) chiama Sabai una città e Saba un porto, situati sulla costa ovest dell'Arabia, ovvero sulla costa del mar Rosso. (K.A. Kitchen)

SEBA, REGINA

Monarca sabea di *Seba della quale non si conosce il nome, che compì un viaggio a Gerusalemme per mettere alla prova la saggezza di Salomone (I Re 10:1–10, 13; II Cro. 9:1–9, 12). Forse la sua sfarzosa visita (I Re 10:10), che ebbe un esito positivo (v. 13), fu indotta da uno scopo più importante: concludere un accordo commerciale con Salomone, il cui controllo sulle vie commerciali metteva in pericolo le entrate che i sabei erano abituati a incamerare dalle carovane che attraversavano il loro territorio, un introito dal quale Seba (o meglio Saba) dipendeva, nonostante i risultati notevoli raggiunti nell'agricoltura grazie alle piogge favorevoli e a un efficace sistema di irrigazione. Le spezie, l'oro e le pietre preziose, per mezzo delle quali la regina cercò di attirare il favore di Salomone (I Re 10:3, 10), costituivano la tipica merce di lusso trasportata da queste carovane, carovane che mettevano in collegamento le risorse dell'Africa orientale, dell'India e dell'Arabia meridionale con i mercati di Damasco e di Gaza, passando per oasi come La Mecca, Medina e Tema.

Sia le iscrizioni assire sia quelle trovate nell'Arabia meridionale, attestano la presenza di regine nell'Arabia fin dall'VIII sec. a.C. (si veda N. Abbott, "Pre–Islamic Arab Queens", *AJSL* 58, 1941, pp. 1–22). Il viaggio di circa 2000 km. intrapreso dalla regina di Seba fu reso possibile grazie all'addomesticazione del cammello, già praticata due secoli prima dell'epoca di Salomone (I Re 10:2).

In Matteo 12:42, Cristo contrappone la volon-

tà di questa donna di compiere quel difficile viaggio all'apatia dei giudei. La chiama "regina del mezzogiorno", un titolo che rispecchia una costruzione semitica come *malkaṯ šᵉḇā'* o *malkaṯ yāmîn*, regina di Seba o Yemen.

La memoria di questa regina è custodita nelle leggende etiopi, in modo particolare nella *Kebra Nagast* ("Gloria dei Re"), dove si narra che essa concepì da Salomone, dando così alla luce, il primo re di Etiopia. Questa leggenda rispecchia lo stretto legame esistente nell'antichità tra l'Arabia meridionale e l'Africa orientale, legame rilevato anche da Giuseppe Flavio quando chiama questa sovrana "Regina d'Egitto e di Etiopia" (*Ant.* 8.165–175; *cfr.* inoltre Gregorio di Nissa, *hom. in Cant*, 7). Le leggende arabe la ricordano come Bilqis.

Bibliografia. Samuel Abramisky, *EJ*, 15, pp. 96–111; J. Gray, *I and II Kings*, 2 ed., 1970, pp. 258–262; James B. Pritchard, a cura di, *Solomon and Sheba*, 1974. (D.A. Hubbard)

SEBNA

Alto funzionario alla corte di Ezechia, variamente nominato ministro ("che è sopra la casa", Is. 22:15), segretario (*sōp̄ēr*, "scriba", II Re 18:18; 19:2; Is. 36:3) e ufficiale di stato (*sōḵēn* "tesoriere", Is. 22:15). Uomo ricco, fu rimproverato da Isaia per aver preparato una tomba sfarzosa intagliata nella roccia; inoltre, gli fu predetta la sua caduta (Is. 22:15–19). Parte dell'iscrizione che compariva sull'architrave di una simile tomba è stata recuperata (N. Avigad, *IEJ* 3, 1953, pp. 137–152; D.J. Wiseman, *IBA*, 1958, p. 59). Forse il nome completo di Sebna è *Sebanyah(u)* (Sebania), un nome che ricorre nelle iscrizioni e sui sigilli ebraici (*IEJ* 18, 1968, pp. 166–167) del tempo, successivamente portato dai sacerdoti levitici (Nee. 9:4–5; 10:10; I Cro. 15:24). (D.J. Wiseman)

SEBOIM

1. Una delle città della pianura (Gen. 14:2) distrutta poi insieme a *Sodoma e Gomorra (Deut. 29:23). Probabilmente si trovava vicino ad Adma. **2.** Valle vicino a Micmas nel terriotorio di Beniamino (I Sam. 13:18), l'odierno uadi Abu Ḍaba'. La frase ebr. significa "burrone delle iene" (*gê ṣᵉḇō'îm*). **3.** Cittadina beniaminita del periodo post–esilico, vicino a Lidda (Nee. 11:34). (D.F. Payne)

SECACÀ

(Ebr. *sᵉḵāḵâh*). Insediamento situato nel nord–est di Giuda (Gios. 15:61); forse Khirbet es–Samrah, la più grande (68 x 40 m.) di tre fortificazioni della Buqey'a, che controllava le opere di irrigazione che resero possibile l'insediamento. Fu occupata la prima volta nel IX sec. a.C., verosimilmente per rendere sicuro il confine (Cross e Milik, *BASOR* 142, 1956, pp. 5:17); si veda città del *sale. (J.P.U. Lilley)

SECONDO

Cristiano di Tessalonica che accompagnò Paolo (Atti 20:4), forse come delegato della sua chiesa insieme ad Aristarco, per portare a Gerusalemme la colletta (*cfr.* I Cor. 16:1–4). Si discute sul significato preciso di Atti 20:4, ma sembra che Secondo sia compreso tra coloro che attesero Paolo a Troas. Zahn (*INT*, 1, 1909, p. 213) ipotizza che Secondo fosse un altro nome del macedone Gaio (citato con Aristarco in Atti 19:29), qui distinto dal compagno Gaio di Derba. Il nome latino è attestato nelle iscrizioni tessalonicesi. (A.F. Walls)

SECU

Nome ebr., che forse significa "panorama", di una località situata nei pressi di Rama, dove Saul giunse quando cercava Davide e Samuele (I Sam. 19:22). Un'identificazione possibile ma incerta è Ḫirbet eš–Šuwēke, che si trova 5 km. a nord di el–Ram (la Rama biblica). Alcuni MSS della LXX riportano Sefi, una città sconosciuta, che secondo alcuni studiosi rappresenterebbe l'ebr. *šᵉp̄î*, "collina spoglia"; similmente la Peshitta ha *sûp̄â*, "la fine"; ma altri MSS gr. e la Vulgata confermano il *TM*.

Bibliografia. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 453; C.R. Conder e H.H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine*, 3, 1883. P. 52. (J.A. Thompson)

SEDAD

Uno dei punti sul confine settentrionale della terra promessa (Num. 34:8), menzionato anche nella visione di Ezechiele dell'estensione dell'Israele restaurato (Ez. 47:15). Due località potrebbero essere identificate con Sedad; la scelta dipende dalla posizione della linea del confine settentrionale descritta in questi brani. La posizione della maggioranza (*p.e.* Aharoni) ritiene che il nome originale sia conservato nell'odierna Ṣadād, (a circa 110 km. a est–nord–est di Biblo, e ciò concorda con la localizzazione favorita dai più per "l'entrata di *Camat", il punto adiacente nella descrizione del confine. Una minoranza di studiosi sostiene che la

località si trovi più a sud, a Ḫān Ṣerādā, qualche km. a nord di Dan, seguendo la LXX e il testo samaritano e leggendo il nome come Zerad.

Bibliografia. G.B. Gray, *Numbers*, 1903, p. 459; G.A. Cooke, *Ezekiel*, *ICC*, 1936, p. 527; Y. Aharoni, *LOB*, pp. 65–67. (R.A.H. Gunner, G.I. Davies)

SEDECHIA

(Ebr. *ṣiḏqiyyāhû–ṣiḏqiyyâ*, solo in I Re 22:11; Ger. 27:12; 28:1; 29:3, "Yahweh è la mia giustizia". **1**. Uno di 400 profeti di corte sotto Acab che mentirono, profetizzando la sua vittoria sulla Siria (I Re 22:1–12; II Cro. 18:1–11). Quando Micaia rivelò la verità, Sedechia lo accusò in modo simbolico di essere bugiardo, colpendogli la guancia (I Re 22:13–28; II Cro. 18:12–17). **2**. Falso profeta tra gli esiliati di Babilonia la cui morte, per mano di Nabucodonosor, fu predetta da Geremia (29: 21–23). **3**. Principe di Giuda che ascoltò la lettura del rotolo di Geremia durante il regno di Ioiachim (Ger. 36:11–13). **4**. Ventunesimo e ultimo re di Giuda (597–587 a.C. *ca*.), terzo figlio di Giosia (I Cro. 3:15), messo sul trono da Nabucodonosor al posto di Ioiachim, suo nipote. Gli fu cambiato il nome, da Mattania, per evidenziare la sua posizione di vassallaggio sotto la Babilonia (II Re 24: 17). Asceso al trono all'età di 21 anni, regnò 11 anni (v. 18; II Cro. 36:11).

Dal momento che i cittadini di spicco erano stati deportati insieme a Ioiachim, rimasero con Sedechia persone di scarso valore, il cui consiglio, che egli non sapeva rifiutare, portò inesorabilmente alla punizione di Yahweh (Ger. 24:8–9; 29:16–19; Ez. 11:14–21). Una rivolta in Babilonia nel 594 a.C. *ca*. (A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, p. 102, Ez 11:21–23) diede ai vassalli occidentali l'opportunità di cospirare per potersi liberare del giogo di Babilonia, cercando sostegno in Giuda, dove c'era una fazione anti–babilonese (Ger. 27: 3: 28:1–10). Geremia comprese che la sottomissione a Babilonia corrispondeva alla volontà divina (cap. 27; *cfr.* 28:12–14). Sedechia fece un viaggio a Babilonia nel 593 a.C., forse per fugare il sospetto del suo coinvolgimento nel complotto (Ger. 51:59). Alla fine però Sedechia si ribellò (II Re 24:20), spezzando il patto con i babilonesi (Ez. 17:12–13). Forse ciò era dovuto all'arrivo del faraone Cofra (Ger. 44:30), il cui aiuto, stando alla lettera 3 di Lachis, era forse stato richiesto da Giuda (*DOTT*, p. 214). Nel 588 a.C., Nabucodonosor e il suo esercito invasero Giuda, ponendo l'assedio a Gerusalemme. Per un certo tempo tolsero l'assedio per occuparsi degli egiziani che si avvicinavano (Ger. 37:5), ma come predetto da Geremia, ritornarono (37:6–10; 34:21–22). Quando la carestia all'interno della città era giunta al culmine, fu fatta una breccia nelle mura nel mese di luglio del 586 a.C. e la città cadde (II Re 25:3–4; Ger. 52:6–7). Il tempio fu saccheggiato e arso, e il popolo portato in esilio (II Re 25:17–20). Sedechia fuggì verso il Giordano, dove fu preso e portato al quartiere generale di Nabucodonosor a Ribla. Lì dovette assistere alla morte dei suoi figli, per poi essere accecato e condotto a Babilonia (25: 4–7; Ger. 52:7–11). (D.W. Baker)

SEENA

Nella lista degli esuli che fecero ritorno con Zorobabele compaiono 3630 (Esdr. 2:35), o 3930 (Nee. 7:38) appartenenti alla città di Seena. In Neemia 3:3 il nome della città ricorre nuovamente con l'articolo determinativo. Poiché in entrambi i brani si cita Gerico in stretta prossimità, si pensa che Seena potesse essere situata nelle vicinanze di tale città.
(J.S. Wright)

SEERA

Nome ebr. che significa "parente femmina", appartenente a una figlia di Efraim, oppure alla figlia o alla sorella di suo figlio, Beria (I Cro. 7:24). Ella costruì, o ricostruì tre città nel territorio assegnato a Efraim: Bet–Oron, inferiore e superiore, e Uzzen–Seera. Questo è il solo esempio nella Bibbia di una donna che pone mano alla costruzione di città. Il Codice Vaticano della LXX considera questo nome un sostantivo comune, "quelli che restano", e la Peshitta traduce il termine con un verbo, "ella fu lasciata", ma altri MSS gr. e la Vulgata sostengono l'interpretazione del nome proprio. (J.A. Thompson)

SEFAR

Nome di una "montagna orientale" (***har haq-qeḏem***), citata nella *Tavola delle nazioni per indicare il confine del territorio dei figli di Ioctan (Gen. 10:30). A giudicare dai nomi degli altri figli di Ioctan, sembra probabile che si tratti di una montagna o di un promontorio nell'Arabia meridionale; per cui si è suggerita la città litoranea di Zafar, situata nell'Hadramaut orientale. Tuttavia, alla luce del carattere generico delle affermazioni bibliche e delle discrepanze nei suoni sibilanti, non può esserci alcuna certezza. Si veda J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 41. (T.C. Mitchell)

SEFARAD

Località in cui furono esiliate persone catturate a Gerusalemme (Abd. 20). La localizzazione non è ancora certa. Delle tante ipotesi, la più plausibile identifica il posto con Sardi, capitale della Lidia situata nell'Asia minore. Conosciuta con il nome di Sfard ai tempi dei persiani, in aramaico è scritta con le stesse consonanti usate nel libro di Abdia. Potrebbe trattarsi della Saparda nominata negli Annali assiri di Sargon ed Esaraddon come paese alleato con i medi. Il Targum Jonathan la interpretava come Spagna, e da qui deriva il termine Sefardim attribuito ai giudei spagnoli. La Vulgata è a favore di un'ubicazione in Anatolia (nel Bosforo). Si veda *JNES* 22, 1963, pp. 128–132. (D.J. Wiseman)

SEFARVAIM

Città conquistata dagli assiri (II Re 17:24, 31; 18: 34; 19:13; Is. 36:19; 37:13). Il contesto implica che sia situata in Siria, oppure nel territorio adiacente, collocazione avallata dal nome delle sue divinità: *Adrammelec, *Anammelec. Il luogo è sconosciuto, sebbene sia possibile, come suggerisce Halevy, che si tratti di Sibraim nei pressi di Damasco (Ez. 47:16). Non può trattarsi della Shab mara', citata nella Cronaca babilonese, in quanto quest'ultima è Samaria. Non si può sostenere la consueta interpretazione che vedrebbe Sefarvaim nelle città gemelle di Sippar (Shamash e Amunitum) situate in Babilonia (anche se Sipparamnanim è citata nei documenti), poiché Sippar non aveva alcun re indipendente (*cfr.* II Re 19:13). (D.J. Wiseman)

SEFATA

(Ebr. *ṣᵉp̄aṭâh*). "La valle di Sefata presso (*lᵉ*) Maresa" (II Cro. 14:9). Pare che la LXX abbia inteso l'ebr. *baggai miṣṣāp̄ôn*, "nella valle a nord" al posto di *bᵉḡê' ṣᵉp̄aṭâh*. A nord e a sud di *Maresa si trovano vallate molto impervie in mezzo a una regione segnata da dolci pendii. (J.P.U. Lilley)

SEFELA

Vedi *pianura.

SEFORA

Figlia di *Ietro, sacerdote di Madian, e moglie di *Mosè. Evidentemente si oppose alla circoncisione del loro secondo figlio Ghersom, ma si sentì costretta a compiere il dovere personalmente quando la vita di Mosè fu messa in pericolo perché egli aveva omesso di farlo (Es. 4:24–26). (M.A. MacLeod)

SEGNI

La varietà di "segni" menzionati nella Bibbia si rispecchia nel numero delle parole ebr. e gr. adoperate per descriverli.

1. Le diverse forme verbali che si rinvengono, corrispondono al nostro verbo "indicare" nel senso di "porre in evidenza" (Sal. 48:13, NVR), "dare attenzione" (Sal. 37:37), "scrutare con lo sguardo fisso" (I Sam. 1:12), "osservare attentamente" (Luca 14:7), *ecc.* Con il significato di "fare un segno", Isaia parla del falegname che traccia una linea con la matita e con il compasso (44:13), mentre Geremia parla dei peccati di Giuda come qualcosa di indelebilmente impresso, come una macchia su un vestito che né il nitro né il sapone possono togliere (2:22).

2. Il primo uso di "segno" come sostantivo lo troviamo in Gen. 4:15. Qui è una traduzione dell'ebr. *'ôṯ* che descrive il marchio sulla fronte di Caino. Nell'AT *'ôṯ* abitualmente significa "segno", ma indica anche "auspicio" (I Sam. 10:7, 9), "simbolo" (Is. 8:18), "miracolo" (Es. 7:3). Tuttavia, sottostante a questi molteplici usi c'è l'idea comune di "pegno", come per esempio un segno di favore (Sal. 86:17), della presenza di Dio (Es. 4:8–9), e del patto (Gen. 9:12–13, 17). Perciò, *'ôṯ*, quando è usato in riferimento al marchio sulla fronte di Caino, dovrebbe essere compreso nel senso di un segno, un pegno, della protezione del Signore che lo avrebbe protetto dalla vendetta. Se ciò è corretto, allora *'ôṯ* potrebbe significare un pegno di qualche sorta di patto, in ragione del quale Dio promette di proteggere Caino (Gen. 4:15).

3. "Segno" nel senso di "bersaglio" è una traduzione dell'ebr. *maṭṭārā'* (I Sam. 20:20). Giobbe si lamenta che Dio lo ha reso un bersaglio contro il quale lancia le sue saette (16:12; *cfr.* Lam. 3:12).

4. In Ez. 9:4, 6, la parola ebr. *tāw*, è tradotta nel senso di "segno". È il marchio posto sulla fronte dei giusti, ed era un'attestazione che coloro che lo portavano, appartenevano al popolo del Signore, (*cfr.* Giob. 31:35, dove *tāw* è reso "firma"), distinguendoli dagli idolatri, ed erano dunque esentati dal giudizio in ragione della protezione del Signore (*cfr.* Es. 12:22–23). Qui "marchio" potrebbe avere il senso di "suggello" (*cfr.* Apoc. 7:3; 14: 1; 22:4).

5. Un'altra parola che è tradotta con "segno" si trova solo una volta nella Bibbia: *qa'ᵃqa'*. La sua

etimologia è incerta, ma in Levitico 19:28 probabilmente si riferisce al marchio tatuato, insieme a "incisioni nella carne" (cioè "tagli" o "lacerazioni"), che per gli israeliti erano proibite. La proibizione probabilmente era dovuta alle associazioni pagane e magiche di queste cose.

6. Nella ben nota metafora paolina di "correre verso la meta" (*skopos*) per vincere il premio (Fil. 3: 14,) "meta" indica appunto il traguardo. L'apostolo qui usa il linguaggio della corsa dei carri per descrivere l'intensità con cui si concentra per vincere la corona della chiamata ricevuta da Dio in Cristo.

7. L'altra parola greca usata per "segno" è entrata nel nostro linguaggio senza alterazione, *stigma*. Come *skopos*, ricorre solo una volta (Gal. 6: 17). La radice significa "pungere", ma probabilmente Paolo la usa nel senso di tatuaggio o marchio a fuoco con il quale i padroni di schiavi marchiavano i loro schiavi per identificarli. Paolo era fiero di essere lo schiavo di Cristo (*cfr.* Rom. 1:1, "servo", NVR) per lui non c'era alcuno stigma legato al marchio a fuoco di Cristo con cui era stato segnato (Gal. 6:17) nel corso del suo ministero cristiano (II Cor. 11:23–27).

8. L'ultima parola, *charagma* (Apoc. 13:16), è una reminiscenza dell'ebr. *tāw* in Ez. 9:4, 6, ma le circostanze sono opposte. In Apocalisse 13:16 si tratta del "marchio della bestia", ed è portato dai seguaci dell'Anticristo, che incarna l'apostasia. Questo "marchio", sia esso letterale o morale, può essere inteso come una caricatura del suggello di Dio posto sui cristiani. (J.G.S.S. Thomson)

SEGNO

Nell'AT è usato il termine ebr. *'ōt* con diverse sfumature di significato.

1. Un segno o un oggetto visibile inteso a trasmettere un messaggio chiaro, ad esempio il sole e la luna (Gen. 1:14), il marchio di Caino (Gen.4:15), gli stendardi tribali (Num. 2:2).

2. Una garanzia o un promemoria, ad esempio l'arcobaleno (Gen. 9:12), il patto con Raab (Gios. 2:12), le pietre tratte dal Giordano (Gios. 4:6).

3. Presagi citati dai profeti come garanzia dell'autenticità delle loro predizioni, ad esempio la morte dei figli di Eli (I Sam. 2: 34); l'estasi profetica di Saul (I Sam. 10:6–7.); la giovane che concepirà (Is. 7:10–14); diversi atti simbolici (come in Is. 20:3; Ez. 4:1–3).

4. Opere di Dio. Quando il vocabolo "segno" è usato al plurale insieme a prodigi (*mōpēt*), si capisce che gli eventi sono opere di Dio o testimonianze della sua presenza attiva tra il suo popolo. Questo si vede nella narrazione dell'esodo, dove le piaghe sono descritte come segni (Es. 4:28; 7:3; 8:23). L'Esodo stesso, con la morte dei primogeniti egiziani, il passaggio del mar Rosso e la distruzione dell'esercito egiziano, fornisce l'esempio supremo di tali segni e prodigi (Deut. 4:34; 6:22; 7: 19). Questa convinzione è evidente in tutto l'AT (*p.e.*, Num. 14:11; Gios. 24:17; Sal. 78:43; Ger. 32:21; Nee. 9:10), e a Israele fu data assicurazione che quando Dio si sarebbe nuovamente rivelato, avrebbe annunziato la sua venuta per mezzo di "segni e prodigi" (Gioe. 2:30).

In modo simile, il sostantivo gr. *sēmeion* nel NT può semplicemente significare qualche azione o oggetto che trasmette un senso palese (Matt. 26:48; Luca 2:12; Rom. 4:11; II Tess. 3:17). In I Corinzi 14:22 le lingue sono considerate "un segno per coloro che non credono", poiché secondo Isaia 28:11–12, il discorso espresso in una lingua sconosciuta è segno del giudizio di Dio sull'incredulità. I segni nel cielo sono citati frequentemente come indizi degli ultimi giorni (Matt.24:30; Luca 21:11, 25; Atti 2:19; Apoc. 12:1, 3; 15:1). In Marco 13 le tribolazioni che accompagnano la caduta di Gerusalemme e la fine dell'età presente (Mar. 13: 4, Matt. 24:3; Luca 21:7) non costituiscono un segno che dia la possibilità di calcolare quando giungerà la fine (Mar. 13:32), ma a quanti saranno coinvolti nella tribolazione daranno la certezza che la fine non potrà essere rimandata a lungo.

Così anche i "segni e prodigi" (guarigioni miracolose, esorcismi, *ecc.*) sono considerati prova dell'attività potente di Dio nell'opera missionaria svolta dalle chiese (Rom. 15:19; Ebr. 2:4). In modo particolare, il libro degli Atti dà un'attenzione particolare a tali miracoli ("prodigi e segni", Atti 2:22, 43; 4:30; 5:12; 6:8; 7:36; 14:3; 15:12; si veda anche 4:16, 22: 8:6, 13). Altrove, tuttavia, gli scrittori del NT (e Gesù) sono molto più cauti nel parlare di segni. Gesù risponde in modo critico alla richiesta dei farisei di vedere segni (Mar. 8:11–12; Matt. 12:38–39; 16:1–4; Luca 11:16, 29; lo stesso accade anche con Erode, 23:8–9), e mette in guardia contro "falsi Cristi e falsi profeti" i quali "faranno segni e prodigi" (Mar. 13:22; Matt. 24:24). Con un pensiero simile, Paolo mette in guardia contro i "segni e prodigi bugiardi" compiuti da "quell'empio" (II Tess. 2:9), e il veggente di Apocalisse fa altrettanto contro i segni della bestia, del falso profeta e degli spiriti demoniaci (Apoc. 13:13–14; 16:14; 19:20). Paolo è ugualmente critico nei confronti della richiesta di segni da parte dei giudei (I Cor. 1:22); e sebbene possa far notare i "segni e prodigi" compiuti nel proprio ministero (II Cor. 12:12), il contesto del suo "vantarsi" dimostra che egli valorizza tali atti molto meno di quanto facciano i "falsi apostoli" a Corinto (II Cor. 10––13).

Il quarto vangelo usa *sēmeion* più spesso (17 volte) di qualsiasi altro scritto neotestamentario, quasi sempre riferendosi ai miracoli di Gesù. Giovanni è particolarmente interessato a dimostrare la vera relazione che intercorre tra "segno" (azione significativa) e fede. Per questo si mostra critico nei confronti di una fede basata sui miracoli in quanto tali: la fede in Gesù perché opera miracoli è una fede incompleta, l'applauso superficiale della folla volubile (Giov. 2:23—3:2; 4:48; 6:2,14,30; 7:31; 9:16; 12:18). Il significato concreto dei miracoli di Gesù è che essi puntano in avanti verso la morte, la risurrezione e l'ascensione di Gesù, verso la trasformazione portata dalla nuova era dello Spirito e quindi conducono a una fede in Gesù il Cristo (crocifisso), il Figlio di Dio (risorto) (2:11; 6:26; 12:37; 20:30–31).

Il problema di qualunque segno è l'ambiguità che gli è propria. Può essere interpretato in maniere diverse. Il messaggio in esso contenuto per la fede può essere visto solamente mediante la fede. Così, ad esempio, "il segno del profeta Giona" (Matt. 12:39–40) è privo di significato per coloro che non credono alla risurrezione (*cfr.* Giov. 2:18–19; Luca 2:34; 16:31). Di conseguenza, una fede che si fonda, o si nutre in modo esclusivo di segni piuttosto che della realtà da essi indicata, è immatura ed esposta a grave rischio. La fede matura si rallegra dei segni che percepisce, ma non dipende da essi.

Bibliografia. A. Richardson, *IDB* 4, pp. 346–347, **in it.** *GLAT* 1, coll. 357–397; K.H. Rengstorf, *GLNT* 12:17–192; O. Hofius, *DCBNT*, pp. 996–1001; A. Soggin, *Il "segno di Giona" nel libro del profeta Giona*, Roma, 1982; B. Corsani, *I miracoli di Gesù nel Quarto Vangelo: l'ipotesi della fonte dei segni*, Brescia, 1984 (J.D.G. Dunn)

*Miracolo; *Potenza; *Simbolo

SEGRETARIO

Il *grammateus* (Atti 19:35) era spesso il segretario di un gruppo di magistrati, responsabile di registrare accuratamente le decisioni ufficiali. A Efeso egli era chiaramente il presidente dell'assemblea. La sua puntigliosità per la correttezza legale e la preoccupazione per un intervento romano, lo distinguono come un membro dell'aristocrazia romanizzata, tra cui Paolo trovò sostegno (v. 31). Il suo discorso è stato ammirato da molti come un piccolo capolavoro di realismo politico. (E.A. Judge)

SEIR

1. Il termine *śēʿîr* indica un monte (Gen. 14:6; Ez. 35:15), un paese (Gen. 32:4; 36:21; Num. 24:18) e un popolo (Ez. 25:8) situati nell'area dell'antica Edom. Esaù si trasferì in quel luogo (Gen. 32: 3) e la sua discendenza sostituì i corei (hurriti), gli abitanti locali (Deut. 2:12; *cfr.* Gen. 14:6; 36:20; Gios. 24:4). In seguito, i simeoniti sterminarono gli amalechiti che si erano rifugiati laggiù (I Cro. 4:42–43). **2.** Pietra miliare sul confine di Giuda (Gios. 15:10). (J.A. Thompson)

SELA

Etimologicamente il termine ebr. (*has*)*–selaʿ*, ha il senso di: "(la) roccia" oppure "scogliera" e può riferirsi a qualsiasi luogo roccioso. Nella Bibbia il nome ricorre più volte.

1. Una città–fortezza di Moab, conquistata da Amasia, re di Giuda, e rinominata Iocteel (II Re 14:7; II Cro. 25:12). Abdia, nel condannare Edom, fa riferimento a coloro che dimorano nei crepacci delle rocce (Sela, Abd. 3). Isaia 42:11 potrebbe riferirsi al medesimo luogo. Per secoli il sito è stato individuato in un affioramento roccioso situato alle spalle di Petra, un'identificazione che risale alla LXX, Giuseppe Flavio e a Eusebio. Quest'enorme altipiano roccioso Umm el–Biyāra si trova 300 m. più in alto di Petra (trad. gr. di Sela) e a 1130 m. al di sopra del livello del mare. Nel 1933 fu esplorato da Nelson Glueck e nel 1955 da W.H. Morton. Nel 1960–1965 C.M. Bennett vi scoprì parti di case in pietra risalenti all'Età del Ferro (VII secolo a.C.). Nel 300 a.C. *ca.* questo luogo fu conquistato dai *nabatei che si appropriarono della vasta vallata situata a nord, lunga 1370 m. e larga dai 225 ai 450 m., totalmente circondata da montagne a mo' di mura, trasformandola nella stupenda Petra, la città intagliata nella roccia: "la città vermiglia vecchia quasi quanto il tempo".

Più recentemente, si è affermato che un altro sito dell'Età del Ferro, *eṣ–Ṣela'*, ubicato 4 km. a nord–ovest di Bosra (*el–Buṣērâ*), sia più confacente all'attestazione biblica. Questo sito è stato trascurato a causa del sostegno notevole e continuo a favore di Petra. (Si veda A.F. Rainey, *IDBS*, p. 100). **2.** Località non identificata apparentemente situata in Giuda, al confine con gli amorei durante l'epoca dei giudici (Giud. 1:36). **3.** Isaia, riferendosi al giudizio futuro di Moab, parlò dei fuggiaschi moabiti che mandavano il tributo a Giuda dalla lontana Sela (Is. 16:1). Il posto non è stato identificato.

Bibliografia. Per Umm el–Biyāra, si veda N. Glueck, *AASOR* 14, 1933–4, pp. 77ss.; W.H. Morton, *BA* 19, 1956, pp. 26s.; *RB* 71, 1964, pp.

250–253; C.M. Bennett, *RB* 73, 1966, pp. 372–403. Per l'identificazione di Sela, si veda J. Starchy, *DBS*, 1966, coll. 886–900, pp. 1488–1490. (J.A. Thompson)

*Salmo, libro

SELA

1. Figlio di Arpacsad della famiglia di Sem e padre di Eber (Gen. 10:24; 11:12–15; I Cro. 1:18, 24; Luca 3:35). **2.** Il figlio minore di Giuda partoritogli da Sua (Gen. 38:5; 46:12; I Cro. 2:3; 4: 21), promesso da Giuda alla nuora Tamar dopo la morte di Er e di Onan (Gen. 38:11, 14, 26). Padre dei selaniti (Num. 26:20). In Neemia 11:5 (*cfr.* I Cro. 9:5) il siriaco dà "Selanita" per "Silonita". (J.G.G. Norman)

SELAH

("Sela" in NVR, Nardoni). Un termine che si trova 71 volte nei Salmi e tre volte nel libro di Abacuc (3:3, 9, 13; detto "il salterio minore"). Dal momento che, ad eccezione dei Salmi 41 e 81, il termine ricorre in brani che nominano nel titolo il tipo di melodia o di salmodia adottato, si concorda che debba essere un segno musicale o liturgico, "pausa", sebbene non se ne conosca l'esatta portata. I suggerimenti principali sono i seguenti: **1**. Un termine in *musica, oppure direttiva musicale per i cantanti e/o per l'orchestra per "farsi sentire", ossia per cantare o suonare *forte* o in *crescendo*. Così la LXX ha *diapsalma*; forse si tratta di un interludio musicale piuttosto che dossologico. **2**. Un segno liturgico (*sālal*) "elevare"; *cfr.* il sostantivo accad. *sullu*, "preghiera"), forse per elevare la voce o le mani durante la preghiera. Può essere stato impiegato per i salmi usati nell'adorazione pubblica, probabilmente durante il periodo dell'esilio, per indicare alcuni punti nei quali i sacerdoti dovevano pronunciare una benedizione. Alcuni ritengono che significhi "alzare" gli occhi, allo scopo di ripetere il versetto, equiparandolo quindi all'espressione "da capo". Altri lo farebbero derivare da una radice aram. *sl*, "inchinarsi", interpretandolo così come una direttiva, rivolta all'adoratore, perché si prostri quando arriva a questo punto. **3**. Il Targ. Aquila e la Vulgata rendono "selah" con frasi esclamative quali: "per sempre", "Amen" e "Alleluia" (Sal. 46:3) nel corso della liturgia o al termine di essa (Sal. 3:2, 4, *ecc.*). (D.J. Wiseman)

SELEUCIA

1. L'antico porto di Antiochia in Siria (I Mac. 11: 8) che si trova 8 km. a nord della foce del fiume Oronte e 25 km. da Antiochia. Seleucia (*Seleukeia*) fu fondata nel 301 a.C. da Seleuco Nicatore, 11 anni dopo che questi aveva fondato il regno dei seleucidi. La città, ubicata ai piedi del monte Roso a nord, occupava l'angolo nord–orientale di una magnifica pianura fertile che è ancora conosciuta per la sua bellezza. Fu fortificata a sud e a ovest e circondata da mura, ma per quanto fosse considerata inespugnabile, fu conquistata da Tolomeo VI Evergete (I Mac. 11: 8), durante le guerre tra tolomei e seleucidi, e restò nelle mani dei tolomei fino al 219 a.C., quando Antioco il Grande la riconquistò. Egli la abbellì magnificamente e, anche se dopo breve tempo, nel 146 a.C., passò nuovamente a Tolomeo Filadelfo, fu presto ripresa. Nel 64 a.C., i romani con Pompeo ne fecero una città libera e da allora essa fiorì fino a quando non cominciasse il suo declino all'inizio dell'era cristiana. Nella Bibbia è menzionata soltanto in Atti 13.4 come porto dal quale Paolo e Barnaba s'imbarcarono dopo essere stati mandati dalla chiesa di Antiochia. Essi navigarono da Seleucia verso Cipro nel corso del primo viaggio missionario. È probabile che si tratti del porto a cui si fa allusione in Atti 14:26; 15:30, 39, anche se non è nominato in questi brani.

Oggi la vecchia Seleucia è visibile grazie alle rovine molto estese ed è stata oggetto di diverse spedizioni archeologiche a partire dal 1937. Si può tracciare l'area della città e sono visibili edifici, porte, mura, l'anfiteatro, il porto interno e il grande condotto d'acqua tagliato nella roccia da Costante nel 338 d.C., per trasportare in città l'acqua del torrente che proveniva dalla montagna. Ma il canale che collegava il porto al mare è insabbiato da lungo tempo, **2**. Città a sud–est. del lago Hule nella Gaulanitide conquistata da Alessandro Ianneo durante la campagna in Transgiordania nel I sec. d.C. Giuseppe Flavio informa che Agrippa II persuase il popolo della cittadina, saldamente fortificata, ad arrendersi ai romani.

3. Una città situata sul Tigri a sud di Bagdad, fondata da Seleuco I (312–280 a.C.) e occupata dai greci e dai siriani. Diventò una località in cui i giudei poterono stabilirsi nel I sec. dell'era cristiana. L'animosità nei loro confronti portò all'uccisione di 50.000 di essi; i sopravvissuti fuggirono a Nisibi e in altri centri. Questo sito è stato parzialmente riportato alla luce a opera di archeologi italiani. (J.A. Thompson)

SELEUCO

Uno dei generali minori di Alessandro il quale, dopo la morte di quest'ultimo, assunse il con-

trollo delle satrapie orientali dell'impero e divenne uno dei principali sostenitori della spartizione. Dopo la battaglia di Ipso del 301 a.C., fondò il porto di *Seleucia (nella Pieria) (Atti 13:4) per la sua nuova capitale occidentale, Antiochia; in seguito, i domini dei seleucidi si espansero ulteriormente per includere la maggior parte dell'Asia minore. La dinastia, di cui parecchi re portarono il nome Seleuco o Antioco, governò dalla Siria per 25 anni *ca.*, fino a quando non fu destituita dai romani. La popolazione, vasta ed eterogenea, fu sottoposta a una politica di ellenizzazione attiva per rendere stabile il potere. Questo fatto, oltre alla collocazione geografica della terra d'Israele, contesa con i tolomei d'Egitto, fu fonte di problemi per i giudei. La rivolta dei maccabei, e ciò che produsse in termini di piccoli regni, principati e sette religiose al tempo di Gesù, fu la conseguenza del tentativo dei seleucidi di stabilire il loro potere nel territorio di Israele.

Bibliografia. E.R. Bevan, *The House of Seleucus*, 1902; V. Tchreikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959, **in it.** D. Musti, *Lo stato dei Seleucidi: dinastia, popoli, città da Seleuco I a Antiocio III*, Pisa, 1966. (E.A. Judge)

SELOFEAD

Figlio di Chefer, nipote di Galaad della tribù di Manasse, e padre di cinque figlie (Num. 26:33; Gios. 17:3; I Cro. 7:15). Dopo la sua morte durante il pellegrinaggio nel deserto, dal momento che non aveva un erede maschile, le sue figlie rivendicarono con successo davanti a Mosè ed Eleazar l'eredità di loro padre (Num. 27:1, 7). Così ebbe origine la legge per cui la proprietà di un uomo senza eredi maschi doveva passare per prima alle sue figlie femmine (v. 8). Qui trova conferma un'usanza, attestata anche in Babilonia, Siria ed Elam in tempi più remoti e secondo la quale le proprietà potevano essere trasmesse mediante le figlie se non ci fossero stati eredi maschili. In seguito a una richiesta dei capi galaaditi, erano tenute a sposarsi all'interno del clan, mantenendo così il lignaggio e la possessione dell'eredità all'interno della tribù di appartenenza del padre (Si veda Z. Ben-Barak, *JSS* 24, 1979). Anche questa divenne una legge in Israele (Num. 36:2–9). (D.J. Wiseman)

SELSA

Dopo che Samuele ebbe unto Saul capo dell'eredità del SIGNORE (I Sam. 10:1), uno dei segni dati a Saul era che avrebbe incontrato "due uomini presso la tomba di Rachele ... a Selsa (v. 2). La LXX traduce Selsa "saltando in modo furioso" (da *ṣōlᵉḥîm*), mentre la Vulg. ha "nel sud". Il villaggio di Beit Jala tra Betel e Betlemme, a ovest, potrebbe essere la località. (R.A.H. Gunner)

SEM

Il figlio maggiore di Noè (Gen. 5:32; 6:10; I Cro. 1:4) e capostipite di molti discendenti (Gen. 10). Fu una delle otto persone che evitarono il diluvio rifugiandosi nell'arca (Gen. 7:13); in seguito, quando Noè si ubriacò, lui e Iafet coprirono la nudità del padre (Gen. 9:18, 23, 26–27). Due anni dopo il diluvio, quando Sem aveva 100 anni, diventò padre di Arpacsad (Gen.11:10), tramite il quale passa la linea della discendenza che arriva fino al Messia (Luca 3:36); forse la dichiarazione profetica di Noè fa riferimento a questo fatto (Gen. 9:26). Dal momento che tra i discendenti di Sem elencati in Genesi 10:21–31 alcuni sono identificati con popoli noti per il fatto di avere idiomi linguistici affini, i filologi moderni, per convenienza, hanno applicato a questo gruppo il termine "semitico". Tuttavia, si tratta di un uso moderno del termine e non implica che tutti i discendenti di Sem parlassero lingue semitiche. Leggiamo che Sem visse 500 anni dopo la nascita di Arpacsad (Gen. 11:11), da cui si deduce che visse per un totale di 600 anni. Tutte le versioni più importanti concordano su queste cifre. Recentemente, è stata ripresa (Kramer) una vecchia teoria sostenuta da Poebel, secondo cui il nome *šem* sarebbe derivato, tramite cambiamenti fonetici, da *šumer*, scritto *ki. en. gi.* dai sumeri, appellativo accadico di questo popolo che costituiva un elemento importante nell'antica Mesopotamia. Questa teoria non ha goduta di molto consenso.

Bibliografia. S.N. Kramer, *Analecta Biblica* 12, 1959, pp. 203–204; *The Sumerians*, 1963, pp. 297–299, tr. it. Roma, 1997. (T.C. Mitchell)

SEMARAIM

1. Cittadina di Beniamino, elencata insieme a Bet-Araba e Betel (Gios. 18:22). Sono state proposte diverse identificazioni, tra cui Ḫirbet es-Samrā, Ras ez-Zēmara e Rās eṭ-Ṭaḫūm. 2. Monte nella contrada montuosa di Efraim (II Cro. 13:4). Sembra che Betel fosse nella stessa zona (*cfr.* v. 19), quindi probabilmente il monte era vicino a, e prese nome da Semaraim. (D.F. Payne)

SEMAREI

Popolazione di Canaan, elencata in Genesi 10:18 e I Cro. 1:16. In entrambe le menzioni appare tra gli arvadei e i camatei. L'area di questa tribù era la Sumur delle lettere di Amarna e la Simirra dei testi assiri. Oggi si chiama Sumra e si trova sulla costa Mediterranea a nord di Tripoli (Tarablus). (D.F. Payne)

SEME

L'ovulo fecondato e maturo di una pianta in fiore che consente la riproduzione della specie. La prima menzione di piante che portano in sé il seme è in Genesi 1:11.

Anche la progenie della specie *Homo sapiens* era considerata "seme" (Gen. 3:15; 13:15). Così Isacco e la sua discendenza erano il seme di Abramo (21:12; 28:14). La relazione tra Dio e il suo popolo garantì il perpetuarsi del seme di Israele, sul quale avrebbe regnato un discendente della casa di Davide (Sal. 89:3–4) che i primi cristiani identificarono con Gesù il Messia (Atti 2:30; II Tim. 2:8).

Il concetto di seme come mezzo di riproduzione della vita vegetale trova espressione in diverse parabole di Gesù. Il significato spirituale attribuito al seme variava a seconda delle diverse circostanze nelle quali erano narrate le parabole. In quella dei semi e del seminatore, in Matteo (13: 3–23), il seme era la "parola del regno", mentre in Marco (4:3–20) e in Luca (8:5–15) esso era la "Parola di Dio". Nella parabola del seme e della zizzania (Matt. 13:24–30), il "buon seme" rappresenta i figli del regno, mentre nella parabola del granello di senape (Matt. 13:31–32; Mar. 4:30–32) il seme rappresenta il regno dei cieli. In Marco 4: 26–29, il mistero che circondava l'evoluzione del regno divino è paragonato alla germinazione e alla crescita di un seme.

La dottrina di Paolo sul corpo di risurrezione (I Cor. 15:35–50) rispecchiava il pensiero di Cristo sulla necessità che i chicchi di grano muoiano prima di poter portare frutto in abbondanza (Giov. 12:24). Il corpo di risurrezione del credente sarà significativamente diverso per genere e grado da quello che giace nella tomba, serbando con esso una relazione simile a quella esistente tra una ghianda e una quercia matura. (R.K. Harrison)

SENIR

Secondo Deuteronomio 3:9, si tratta del nome amoreo per il monte Ermon (*śᵉnîr*); ma in Cantico dei Cantici 4:8 e in I Cronache 5:23 sembra essere l'appellativo di uno dei picchi del crinale; il nome è applicato in modo impreciso all'intero monte. Manasse si espanse a nord fino a Senir (I Cro. 5:23), e gli abeti che crescevano sui pendii servivano per le navi di Tiro (Ez. 27:5). Salmanassar III definisce Senir (*sa–ni–ru*) una fortezza appartenente ad Azael (*ANET*, p. 280). (A.R. Millard)

SENNACHERIB

(Ebe. *sanḥērîb* [ma forse pronunciato *śnrîb*, come nei papiri aram.; *JSS* 21, 1976, p. 9]; assiro *Sin–aḫḫē–eriba*, "Sin [il dio luna] ha moltiplicato i fratelli".) Sennacherib regnò sull'Assiria dal 705 al 681 a.C. Quando fu assassinato il padre, che egli aveva servito come governatore del confine settentrionale, Sennacherib per prima cosa marciò verso Babilonia, dove Marduk–apla–iddina II (*Merodac–Baladan) era in rivolta; nel 703, aveva espulso Marduk–zakir–shumi ed era intento a raccogliere il sostegno contro l'Assiria. Forse si tratta del periodo in cui Merodac–Baladan mandò gli ambasciatori a Ezechia di Giuda (II Re 20:12–19; Is. 39). Alla fine del 702 a.C., durante le battaglie svoltesi a Kutha e Chis, Sennacherib sconfisse i caldei e i loro alleati, gli elamiti e gli arabi. Poi fu accolto in Babilonia dove mise sul trono Bel– ibni. Gli assiri devastarono Bit–Yakini e ritornarono a Ninive recando con loro molti prigionieri; lo stesso Merodac–baladan era fuggito a Elam.

Sennacherib esercitò il controllo del confine settentrionale con poche difficoltà perché conosceva bene la zona sin da quando era ancora principe ereditario. Dopo una serie di scorribande contro i popoli del territorio montano a est, si mosse contro l'Occidente, dove si stava preparando una coalizione anti assira appoggiata dall'Egitto. Il capo, Ezechia di Giuda, aveva catturato Padi, il sovrano di Ecron alleato dell'Assiria (II Re 18:8); inoltre, aveva rafforzato le fortificazioni e migliorato gli approvvigionamenti d'acqua a Gerusalemme per mezzo della costruzione del tunnel di *Siloe (II Re 20:20), e aveva chiesto aiuto all'Egitto (Is. 30:1–4).

Durante il XIV anno del regno di Ezechia (701 a.C.), si svolse la terza campagna di Sennacherib contro questa coalizione. Egli marciò prima verso la costa fenicia, conquistando la grande e la piccola Sidone, Sarepta, Maalliba (*Alab), Ushu, Aczib e Acco, ma non tentando di stringere d'assedio Tiro. Sostituì Etbaal (Tuba'al) a Luli (Eluleus), re di Sidone, il quale fuggì e morì in esilio. I sovrani di Sidone, Arvad, Biblo, Bet–Ammon, Moab ed Edom si sottomisero, ma Ascalon si rifiutò di farlo e fu saccheggiata insieme alle città circon-

vicine, compresa Bet–Dagon e Ioppe. Sennacherib afferma di aver marciato fino a Elteke, dove sconfisse l'esercito egiziano. Poi trucidò i nobili di Ecron perché avevano consegnato Padi a Ezechia, inoltre inviò distaccamenti in Giuda per distruggere quarantasei città fortificate e diversi villaggi, dai quali deportò 200.150 persone e molto bottino. Prese personalmente parte all'assedio e catturò *Lachis; è raffigurato nei bassorilievi del suo palazzo mentre passa in rassegna il bottino. Da qui, inviò gli ufficiali a chiedere la resa di Gerusalemme (II Cro. 32:9).

Nel racconto di questa campagna militare (negli Annali), Sennacherib sostiene che Ezechia gli versò un tributo e descrive l'assedio di Ezechia in questi termini: "Ezechia il giudeo ... lo serrai nella sua capitale regale, Gerusalemme, come un uccello in gabbia. Misi dei posti di guardia attorno alla città e respinsi chiunque uscisse dalla porta" (Taylor Prism, BM). Ezechia pagò il tributo agli assiri (II Re 18:13–16; Is. 36:1–2), successivamente portato a Ninive (Taylor Prism, datato 691 a.C.), e liberò Padi, al quale furono consegnati alcuni territori che precedentemente erano appartenuti ai giudei.

Nel resoconto di Sennacherib non si fà menzione alcuna della conclusione dell'assedio (*cfr.* II Re 19:32–34) né della sconfitta dell'esercito assiro operata dal SIGNORE, forse mediante una pestilenza (v. 35), che Erodoto (2. 141) descrisse come segue: "Una moltitudine di topi di campagna che la notte divorarono tutte le faretre e gli archi del nemico, e tutte le cinghie per mezzo delle quali tenevano gli scudi ... la mattina seguente iniziarono la battaglia e ne caddero un gran numero poiché non avevano armi con le quali difendersi".

La maggior parte degli studiosi sostiene che la citazione concernente l'avvicinamento delle armate egiziane guidate da *Tiraca (II Re 19:9; Is. 37:9) sia un anacronismo (ma si veda K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972). Inoltre, si ritiene che II Re 19:37 implichi che la morte di Sennacherib avvenne subito dopo il suo ritorno a Ninive. Quindi ipotizza una seconda, e infelice, campagna assira contro Gerusalemme, forse in seguito all'attacco contro gli arabi avvenuto tra il 689 e il 686 a.C. Né gli annali esistenti, né le cronache di Babilonia citano una tale guerra; ma i vv. 36–37 non si riferiscono a quanto tempo fosse trascorso (alcuni anni, secondo l'interpretazione corrente) tra il ritorno di Sennacherib dalla Giudea e la sua morte nel 681 a.C. Per questo si può ragionevolmente sostenere la teoria di una sola campagna avvenuta nel 701 a.C.

Nel 700 a.C., ancora una volta, gli assiri marciarono su Babilonia, dove Bel–ibni si era ribellato. Sennacherib mise sul trono suo figlio, Assur–nadin–sumi, che mantenne il controllo fino a quando non fu catturato dagli elamiti. Nella serie di campagne che seguirono, Sennacherib combatté contro gli elamiti e nel 694 mandò una spedizione navale attraverso il golfo Persico, diretta contro coloro che avevano ospitato Merodac–Baladan. Erec fu conquistata e, infine, nel 689 a.C., Babilonia fu saccheggiata. Su altri confini, Sennacherib invase la Cilicia e s'impadronì di Tarso, così come compì raid tra gli arabi a sud e a est di Damasco.

In patria Sennacherib fu aiutato da Naqi'a–Zakutu, l'energica moglie semitica, nella ricostruzione di Ninive, dove edificò un "palazzo che non aveva pari", un'arsenale, le mura e le porte nuove della città. Fornendo un nuovo approvvigionamento d'acqua dal fiume Gomel (Bavian), portato da un acquedotto (Yerwan) fino a una diga (Ayīla) situata a est della città, fu in grado di irrigare i parchi e ampi tratti di terra e, contemporaneamente, di migliorare le difese naturali di Ninive formate dai fiumi Tigri e Khosr. Edificò molti palazzi ad Assur e Kakzu e introdusse notevoli progressi tecnologici.

Sennacherib fu assassinato dai suoi figli mentre adorava nel tempio di Nisroc (II Re 19:37). La fuga dei figli, *Adrammelec e *Sarezer, forse è accennata in una narrazione sulle agitazioni che seguirono la sua morte nel dicembre del 681 a.C., agitazioni causate dal figlio minore Esaraddon, che era stato nominato principe ereditario nel 687 a.C. e ora era salito sul trono (v. 37). Ci sono poche prove a sostegno della teoria secondo la quale Esaraddon fosse il "figlio" anonimo menzionato come assassino nella cronaca babilonese, oppure che la morte fosse avvenuta a Babilonia.

Bibliografia. D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, 1924; D.J. Wiseman in *DOTT*, pp. 64–73. (D.J. Wiseman)

SENO DI ABRAMO

Figura linguistica usata da Gesù nella parabola di *Lazzaro e l'uomo ricco (Luca 16:22 23), per indicare "la grande voragine" esistente tra la beatitudine del paradiso e la miseria dell'Ades (*cfr.* Matt. 8:11–12). Il defunto Lazzaro è descritto con il capo reclino su Abramo alla festa dei santi, alla maniera giudaica in cui il capo di una persona poteva essere reclino quasi sul seno di chi era seduto al fianco, ponendo così l'ospite d'onore in stretta vicinanza con chi ospitava (*p.e.* Giov. 13:23). Nel linguaggio talmudico sedere nel seno di Abramo significava entrare nel *paradiso (*cfr.* IV Mac. 13: 17). Queste figure linguistiche orientali non do-

vrebbero essere considerate come prova di una credenza giudaica a proposito di uno stato intermedio dei morti. (J.D. Douglas)

SENO, PETTO

È possibile distinguere quattro modi in cui è usata questa parola. **1**. Ebr. *daḏ* o *šaḏ* (Giob. 3:12; Ez. 23:21, *ecc.*); gr. *mastos*, quando si parla di succhiarlo ecc., riferito sia alle mammelle di una donna sia a quelle di un animale (Lam. 4:3; Luca 11:27). **2**. La stessa parola è usata figurativamente (Is. 60:16; 66:11) e simboleggia le ricchezze. **3**. Ebr. *ḥāzeh* (Es. 29:26; Lev. 8:29, ecc.), la parte del petto di un animale, spesso offerto come offerta agitata. **4**. Aramaico *ḥᵃḏî* (Dan. 2:32), il petto, equivalente al gr. *stēthos* nel NT, dove battersi il petto è un segno di angoscia (Luca 18:13), e chinarsi sul petto un segno di affetto (Giov. 13:23, 25). La parola "petto", ebr. *ḥêq* (Mich. 7:5) ha un significato molto simile al precedente. Os. 13:8 (Nard.): "spezzai loro il cuore nel petto", ebr. *lēḇ*, "il loro *cuore*". (B.O. Banwell)

*Corpo

SENTINELLA, TORRE DI GUARDIA

"Sentinella" in ebr. è *ṣōp̄eh* e *šōmēr*, in gr. *phylax* e *tērōn*; "torretta di guardia" è in ebr. *miṣpâ*, *migdāl* e *baḥan*. Queste torri erano usate in tempi biblici per due precisi scopi: 1) venivano costruite, sin dall'antichità (*cfr.* Gen. 35:21) tra i pascoli per proteggere il bestiame e le greggi dagli animali selvatici e dai razziatori (*cfr.* II Cro. 26:10; Mich. 4:8). È probabile che nelle vigne e nei campi di grano ci fossero delle torri, poste a protezione contro i ladri (*cfr.* Is. 27:3). 2) Torri dalle strutture più complesse erano costruite all'interno delle fortificazioni delle città più importanti. Tra queste ultime, la torre più antica d'Israele nota fino a oggi fu rivenuta dall'archeologo W.F.Albright a Tell el–Fūl, la cittadella di Saul. È una torre ad angolo, inglobata in una casamatta.

Notevole fu la scoperta da Albright presso Tell Bēt Mirsim nel sud d'Israele, di una porta cittadina munita di torre, con un cortile rettangolare, che permetteva l'accesso a sei stanze lastricate, probabilmente destinate agli ospiti. Scavi effettuati a Tell en–Nasbeh mostrano che le torri erano costruite all'interno delle mura difensive delle città, distanti circa 30 metri l'una dall'altra e che si estendevano per circa 2 metri verso l'esterno. Al tempo dell'antico Israele si costruivano torri dalla forma quadrangolare ma in seguito si preferì la forma circolare. Erode aveva eretto a *Gerusalemme tre imponenti torri, chiamate Ippico, Fasael e Mariamne. La struttura portante della cosiddetta "torre di Davide" quasi certamente si riferisce a quella di Fasael (8 m. × 40 m.). Il *migdāl* e *millô'* (Giu. 9:6, 20; II Sam. 5:9; I Re 9:15) erano fortilizi o una sorta di roccaforte di una città fortificata. In particolare, svolgevano la funzione di estremo luogo di rifugio, nel caso la città fosse stata espugnata. Un ottimo esempio di *migdāl* fu rinvenuto a Bet–Sean (*cfr.* C. Watzinger, *Denkmäler*, 2, 1935, tavole 19–21).

Nelle torrette di guardia c'erano le sentinelle, sempre vigili per prevenire qualsiasi azione ostile ai danni del centro abitato. Il loro compito comprendeva anche quello di informare il re su qualsiasi individuo si avvicinasse alla cinta muraria (*p.e.* II Sam. 18:24–27; II Re 9:17–20). In tempo di ostilità, era temuto in modo particolare il calare della notte e, in quei casi, le guardie aspettavano impazientemente lo spuntar del giorno (Is. 21:11). (F.C. Fensham)

*Architettura; *Fortificazioni e assedio

SEPOLCRO DEI RE

La Bibbia indica che i re di Israele venivano sepolti in una zona particolare vicino a Gerusalemme. Espressioni come "tombe dei re d'Israele" (II Cro. 28:27), "tombe di Davide" (Nee. 3:16), "tombe dei figli di Davide" (II Cro. 32:33), si riferiscono specificatamente alle tombe dei re di Giuda della dinastia di Davide, situate nella città di Davide. Questi sepolcri si trovavano vicino al Giardino del re e alla piscina di Siloe (I Re 2:10; II Cro. 21:20; Nee. 3:15–16). Per questo, quando Neemia stava costruendo le mura di Gerusalemme, uno dei gruppi lavorò "sino di fronte alle tombe di Davide, fino al serbatoio che era stato costruito" (Nee. 3:15–16).

La maggioranza dei re da Davide fino a Ezechia furono sepolti nella città di Davide, anche se alcuni sovrani avevano il proprio sepolcro personale, *p.e.* Asa (II Cro. 16:14), e forse Ezechia (II Cro. 32:33), Manasse (II Re 21:18), Amon (II Re 21:26) e Giosia (II Re 23:30; II Re 35:24). Alcuni monarchi morirono fuori dai confini di Israele: Ieoaz in Egitto, Ieoiachin e Sedechia a Babilonia. È possibile che Ieoaz non fosse stato affatto sepolto (Ger. 22:19); inoltre Ieoram, Ioas, Uzzia e Acaz non furono ammessi al sepolcro reale (II Cro. 21:20; 24:25; 26:23; 28:27).

L'ubicazione dei sepolcri nella città di Davide continuò a essere menzionata anche dopo l'esilio. Giuseppe Flavio fa sapere che furono depredati dal re asmoneo Giovanni Ircano e anche da Erode (*Ant.* 13.249; 16.179).

Nel NT si ricorda ancora la tomba di Davide

(Atti 2:29) mentre Giuseppe Flavio (*Bell.*, 5.147) parla del terzo muro che oltrepassava le caverne adibite a sepolcri dei re. L'iscrizione su una tavoletta scoperta da E. Sukenik dichiara che le ossa del re Uzzia erano state spostate sulla cima del monte degli Ulivi.

Oggi, il sito esatto è sconosciuto. I monumenti nella valle del Chidron risalgono a tempi più recenti; sia l'architettura sia le epigrafi indicano l'epoca di Erode il Grande.

Il termine "città di Davide", nei pressi della quale si trovavano queste tombe, non denota l'intera città di Gerusalemme, ma solamente la cittadella di Sion. Per la localizzazione della città di Davide le testimonianze fanno riferimento allo sperone che si protende a sud tra le valli Tyropeon e del Chidron, successivamente noto con il nome Ofel. Esso sovrasta i giardini e la piscina di Siloe. In quest'area il luogo di sepoltura dei re della dinastia davidica potrebbe essere stato costituito da lunghi tunnel orizzontali scavati nella roccia. Ma il sito fu profanato e distrutto, forse all'epoca della rivolta di Bar Kochba (135 d.C.), e da allora si è persa la memoria dell'esatta ubicazione.

Nei secoli, sono stati proposti diversi altri luoghi. Una tradizione popolare che risale indietro nel tempo di 1000 anni colloca la tomba di Davide sulla collina occidentale, nel luogo ora chiamato monte Sion. La tradizione fu accettata da ebrei, musulmani e cristiani; in particolare, Beniamino di Tudela (1173 d.C *ca.*) raccontò della scoperta miracolosa della tomba di Davide sul monte Sion, avvenuta durante il restauro di una chiesa. Ancora oggi si fanno pellegrinaggi in questo luogo, ma c'è poco che ne suggerisce l'autenticità.

Le cosìddette tombe dei re di Giuda, situate a una qualche distanza in direzione nord del muro moderno segnano la tomba di Elena, regina di Adiabene, distretto situato nella Mesopotamia superiore menzionato da Giuseppe Flavio (*Ant.* 20.17, 35).

Bibliografia. S. Krauss, "The Sepulcres of the Davidic Dynasty", *PEQ* 1947, pp. 102–112; S. Yeivin, "The Sepulchres of the Kings of the House of David", *JNES* , 1948, 30–45. (J.A. Thompson)

*Re; *Sepoltura e lutto

SEPOLTURA E LUTTO

I. Nell'Antico Testamento

a) Al tempo dei patriarchi

I defunti di più generazioni erano seppelliti nella tomba di famiglia (una caverna o una tomba scavata nella roccia); così furono sepolti Sara (Gen. 23:19), Abramo (Gen. 25:9), Isacco e Rebecca, Lea (Gen. 49:31) e Giacobbe (Gen. 50:13). Se la morte avveniva lontano dalla tomba di famiglia, essa richiedeva una sepoltura individuale; infatti Debora fu sepolta vicino a Betel (Gen. 35:8) e Rachele sulla via di Efrata (Gen. 35:19–20). Oltre al pianto, in occasione del lutto era previsto lo stracciarsi le vesti e il vestirsi di sacco (Gen. 37:34–35), per sette giorni (Gen. 50:10). L'imbalsamazione di Giacobbe e di Giuseppe e l'uso di una bara per Giuseppe secondo il costume egiziano ebbe un carattere eccezionale (Gen. 50:2–3). Per la mummificazione era necessario asportare le viscere per conservarle separatamente, ed essiccare il corpo ricoprendolo completamente di sale (non immergendolo in acqua salata); dopo di ciò il corpo era coperto di tessuto di lino impregnato e quindi completamente avvolto in fasce di lino. L'imbalsamazione e il lutto di solito duravano settanta giorni, ma il periodo dell'imbalsamazione poteva essere più breve, come avvenne per Giacobbe.

b) La legislazione del Pentateuco

Di norma si provvedeva a una sollecita sepoltura, anche dei criminali impiccati (Deut. 21:22–23). Il contatto con un morto e la partecipazione al lutto causavano un'impurità cerimoniale. Il lutto che si manifestava con il pianto, lo stracciarsi le vesti e lo scoprirsi il capo era permesso ai sacerdoti, discendenti di Aronne (Lev. 21:1–4), ma non al Sommo sacerdote (Lev. 21: 10–11) e a colui che aveva fatto voto di nazireato (Num. 6:7). Ai sacerdoti (Lev. 21:5) e al popolo (Lev. 19:27–28; Deut. 14:1) era espressamente vietato procurarsi lacerazioni ("incisioni nella carne"), radersi i lati della barba, tagliarsi in tondo i capelli ai lati del capo (NVR, Diod.). Era anche proibito mangiare cose consacrate o offrirle per un morto (Deut. 26:14). La donna prigioniera di guerra poteva portare il lutto per i suoi genitori "per un mese intero" prima di essere presa in moglie da chi l'aveva fatta prigioniera (Deut. 21:11–13). Ai capi della nazione Aronne (Num. 20:28–29; Deut. 10:6) e Mosè (Deut. 34:5–8), dopo la sepoltura, fu riservato un periodo di lutto nazionale di trenta giorni.

c) Israele in Canaan

i) Sepoltura. Quando era possibile i morti erano sepolti nella tomba della famiglia ancestrale: così furono sepolti Gedeone e Sansone (Giu. 8: 32; 16:31), Asael e Aitofel (II Sam. 2:32; 17:23) e, alla fine, anche Saul (II Sam. 21:12–14). La sepoltura nella "casa" del defunto, come avvenne per Saul (I Sam.25:1, *cfr.* 28:3; la NVR ha "nella sua proprietà") e per Ioab (I Re 2:34), potrebbe voler dire la stessa cosa, a meno che non significasse,

letteralmente, sotto la casa o sottoterra in giardino. Il cadavere era portato al luogo del riposo in una bara (II Sam. 3:31). La mancanza di una decorosa sepoltura era una grande sventura (I Re 13:22; Ger. 16:6). Le tombe di solito erano poste fuori della città. Nella tarda età del bronzo si usavano tombe a fossa nelle pianure e nelle valli, ma nelle zone montuose vi erano tombe di famiglia con diversi piani, (R. Gonen, *Burial Patterns & Cultural Diversity in Late Bronze Age Canaan*, 1992). La cremazione era un'usanza dei fenici e delle regioni settentrionali; P. Bienkwski, *Levant* 14, 1982; pp. 80–89. Per le sepolture del periodo persiano, si veda E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in Persian Period, 538–332* BC, 1973, pp. 68–92. Si trovano iscrizioni tombali a partire dal VII sec. a.C.; *cfr.* W. G. Dever, *HUCA* 40/41, 1969–70, pp. 139–204, e R. Deutsch & M. Heltzer, *Forty New Ancient Semitic Inscriptions*, 1994, pp. 27–30. *Sebna, un tesoriere venuto dal nulla, si attirò la condanna di Isaia per essersi fatto preparare, per ostentazione, un sepolcro scavato nella roccia (Is. 22:15–16). Depositare oggetti in terracotta o di altro tipo con il morto, era diventata una mera formalità durante il periodo israelitico, in contrasto con le elaborate disposizioni funerarie dei cananei. A volte nell'antichità, in Israele e presso altri popoli, venivano erette colonne per perpetuare la memoria; il passo di II Samuele 18:18 ne è un'anticipazione. Fuori di Gerusalemme c'era una zona riservata alle "tombe della gente del popolo" (II Re 23:6; Ger. 26:23).

Le tombe dei criminali o dei nemici giustiziati erano a volte contrassegnate da un mucchio di pietre. Abbiamo degli esempi nella sepoltura di Acan (Gios. 7:26), di Absalom (II Sam.18:17), del re di Ai e dei cinque re cananei (Gios. 8:29; 10: 27). La cremazione non era un'usanza ebraica, ma poteva accadere che un cadavere fosse bruciato in attesa di un'adeguata sepoltura nella tomba degli antenati, come avvenne per Saul (I Sam. 31:12–13) e in Amos 6:10. Per le sepolture regali, vedi *sepolcro dei re.

ii) *Lutto*. Nella Canaan del II e del I mill. a.C. facevano parte del lutto: 1) il radersi il capo e tagliarsi la barba; 2) farsi incisioni nel corpo; 3) stracciarsi i vestiti e vestire di sacco; 4) cospargersi il capo di polvere e rotolarsi nella cenere; e 5) piangere e lamentarsi. Non tutte queste azioni trovavano il favore della legge. (Si veda sopra, sezione *b*). Per il lutto ebraico si vedano le azioni di Davide (II Sam. 1:11–12; 13:31), della donna di Tecoa (II Sam. 14:2), e si osservino le allusioni nei profeti (Is. 3:24; 22:12; Ger. 7:29; Ez. 7: 18; Gioe. 1:8; Am. 8:10; Mich. 1:16). Per i marinai della Filistia e di Moab, si veda Ez. 27:30, 32; Ger. 47:5; Is. 15:2–3 e Ger 48:37.

Davide compose un lamento funebre per Saul e Gionatan (II Sam. 1:17–27); Geremia e altri per Giosia (II Cro. 35:25). Per i piagnoni professionisti *cfr.* Geremia 9:17–18; Amos 5:16. Dopo un funerale poteva accadere che ai partecipanti fosse offerto un pasto per rompere il digiuno (Ger. 16: 7; *cfr.* Os. 9:4). A volte veniva bruciata una grande quantità di profumi in occasione del funerale di re giudei (II Cro. 16:14; 21:19–20; Ger. 34:5).

d) Pianto e cordoglio in occasioni diverse da un funerale

Il fare cordoglio accompagnava il ravvedimento o la contrizione (*p.e.* Es. 33:4; Gioe. 1:13; 2:12–13; Esdr. 9:3, 5) o avveniva in occasione di una disgrazia (*p.e.* II Sam. 13:19; 15:32; Giob. 2:12–13). Si parla anche di incisioni, di pianti, *ecc.* in pratiche cultuali pagane o paganizzanti. *Cfr.* le azioni dei profeti di Baal sul monte Carmelo (I Re 18: 28), e gli uomini d'Israele che portavano offerte a Dio (Ger. 41:5). Ezechiele in una visione vide donne di Gerusalemme che piangevano per il dio Tammuz (Ez. 8:14); e Isaia descrive cerimonie pagane che gli israeliti ribelli praticavano tra le tombe (Is. 65:4).

Bibliografia. Per le antiche grotte reali della Giudea si veda A. Kloner, *Levant* 18, 1986, pp. 126–129. Per le tombe cananee dell'epoca patriarchale si veda K.M. Kenyon, *Digging up Jericho*, 1957, pp. 233–255. Per le lacerazioni nei poemi epici ugaritici (cananei settentrionali) si veda *DOTT*, 1958, p. 130; si veda anche J.A. Callaway, "Burial in Ancient Palestine from the Stone Age to Abraham", *BA* 26, 1963, pp. 74–91; E.M. Myers, "Secondary Burials in Palestine", *BA* 33, 1970, pp. 2–29, **in it.** *DIB*, (lutto) pp. 806–807, (tomba) 1485–1486; S. Hodel–Hoenes, *Vita e morte nell'antico Egitto*, Cinisello, 1997. (K.A. Kitchen)

II. Nel Nuovo Testamento

a) *Il cadavere*. Tabita fu lavata e deposta in una stanza di sopra (Atti 9:37). Le mani e i piedi di Lazzaro e di Gesù erano avvolti da fasce (*keiriai; othonia*) impregnate di profumi aromatici, e un pezzo di stoffa, il sudario, era avvolto attorno alla testa (Giov. 11:44; 20:6–7). Che i Giudei avvessero preso a prestito la parola latina *sudarium* (fazzoletto, tovagliolo) per descrivere un "turbante" è evidente dall'uso che ne fa qui Giovanni e dal *ṣûdārîn* della Mishnah, che Jastrow (*Lexicon*, p. 962) definisce "una sciarpa avvolta attorno alla testa che scendeva sul collo". Si deve presumere che anche il corpo fosse vestito; forse il sing. *sindōn* (Mar. 15:46 e passi paralleli) indica una sottoveste

di lino (*cfr. Apocalisse di Mosè* 40:1–7, I sec. d.C.: plur. *sindones* = fasce per avvolgere). Se *M. Šabbat* 23.5 rispecchia un'usanza comune del I sec., il cadavere era unto immediatamente e il mento era legato, "non per sollevarlo, ma per impedire che cadesse in basso"; in modo analogo *Semaioth* 1.2 ci informa che erano legate le mascelle, chiarendo in tal modo la funzione del *sudarium*. Gesù riconobbe gli elementi di una sepoltura quando Maria gli unse i piedi o il capo a Betania (Mar. 14:3–9; Giov. 11:2; 12:7); ma i preparativi delle donne in vista dell'unzione del corpo di Gesù furono ostacolati (Mar. 16:1; Luca 23:56). Il plurale della Mishnah, ***taḵrîḵîn***, conferma il significato di "fasce", "avvolgimenti" da dare alle parole di Giovanni: *keiriai, othonia* (S. Safrai, *The Jewish People in the First Century*, 1974 1. 2 p. 777, *p.e. M.Kilaim* 9.4, *Maaser Sheni* 5.12); e il verbo corrispondente è ancora più esplicito in *Semaioth* 12.10: "Un uomo può avvolgere (***meḵārēḵ***) e legare (il cadavere di) un uomo, ma non (il cadavere di) una donna ...". Tuttavia, nel passo di *M. Sanhedrin* 6.5 H. Danby (*Mishnah*, 1933) tradusse "indumenti"; e D. Zlotnik (*Tractate Mourning*, 1966, p. 22) presuppone un "indumento di lino" alla morte di Gamaliele II, verso il 130 d.C. Si dovrebbe forse tener conto anche di quanto osserva R. Nathan (fine del II sec. d.C.): "negli gli stessi abiti (***keṣût***) che vanno insieme a lui nel soggiorno dei morti un uomo comparirà nell'età a venire". Tutto questo sembra suggerire sia fasce avvolte intorno al cadavere sia abiti.

b) Seppellimento e lutto. La gente che era in lutto nella casa di Iario, "piangeva e urlava" (NVR; Gar.: "piangeva e gridava forte", Mar. 5:38), era una folla numerosa che faceva grande strepito (CEI: "gente in agitazione", Matt. 9:23); è da supporre che i presenti si battessero il petto per la tristezza (come in Luca 18:13; 23:48). Similmente, quando fu sepolto Stefano ci fu "un gran cordoglio" (Atti 8:2; CEI: "fecero un grande lutto"). Vengono in mente le parole di Siracide, del II sec. a.C., 38:16–18 (Paoline):

"Figlio, versa lacrime sul morto,
e con sincero dolore intona il lamento;
avvolgi il cadavere come è stabilito
e non trascurare la sua sepoltura.
Sii amaro nel gemito e caldo nel lamento,
celebra il lutto secondo la sua dignità,
un giorno o due per evitare le maldicenze,
ma poi consolati dopo il dolore.
Dal dolore infatti esce la morte.
E il dolore del cuore fiacca il vigore."

Iairo pagò dei suonatori di flauto (Matt. 9:23), per accompagnare un canto funebre sia nella casa sia durante la processione; infatti Giuseppe Flavio ci dice che, nel 67 d.C. a Gerusalemme (dopo l'insuccesso della rivolta giudaica in Galilea), "... molti ingaggiavano suonatori di flauto perché accompagnassero i loro canti funebri" (*Bell.* 3.435–437). Più tardi una legge rabbinica impose obblighi speciali al marito nei confronti della moglie morta; R. Judah (fine del II sec. d:C.) diceva: "anche il più povero in Israele dovrebbe assumere non meno di due suonatori di flauto e una piagnona" (*M. Ketuboth* 4.4). Una massima rabbinica stabiliva che fosse consentito far restare un cadavere durante la notte entro le mura di Gerusalemme, ma ciò non corrispondeva a quanto succedeva in pratica (A. Guttmann, *HUCA* 60, 1969–70, pp. 251–275); tuttavia molti testi fanno capire che la sepoltura avveniva lo stesso giorno della morte. Giovanni 11:39 presuppone che la puzza della decomposizione si manifesti entro quattro giorni (probabilmente prima). A Nain Gesù si imbatté in una processione diretta verso il sepolcro, composta dalla madre e da molti abitanti della sua città. Il cadavere era stato posto su una bara (*soros*) trasportata da portatori. *Semaioth* 4.6 riferisce che a Gerusalemme il cadavere era posto in una bara, preceduta da un eulogista che proclamava le lodi del morto. Anche *M. Berakoth* 3.1 menziona quelli che portavano la ***miṭṭah*** (bara), quelli che davano loro il cambio, quelli che precedevano e quelli che seguivano il corteo. Invece, al funerale del re Erode (4 a.C.) il suo corpo fu esposto su un divano d'oro (***klinē***) costellato di pietre preziose; il defunto indossava la porpora regale e una corona d'oro (*Ant.* 17. 196–199; *Bell.* 1.670–673). Suo figlio Archelao diede un suntuoso banchetto funerario, com'era costume dei più benestanti, che erano "impoveriti" dalla loro pia generosità (2.1). Lo stesso re Erode aveva speso a profusione in occasione del funerale di Antigono (che lui stesso fece assassinare) per arredare il sepolcro, per bruciare profumi costosi come l'incenso e per abbellire con ornamenti (*kosmoi*) il cadavere (*Ant.* 15.57–56). Ma Giuseppe Flavio era ben consapevole che la cosa più importante non era la spesa sostenuta: "I pii riti prescritti dalla legge in onore del morto non consistono in esequie costose o nella costruzione di ammirevoli monumenti. L'incarico di organizzare la cerimonia funebre deve essere assunto dal parente più prossimo, e chiunque passi mentre è in corso il funerale deve unirsi alla processione e partecipare ai lamenti funebri della famiglia. Dopo il funerale la casa ed i suoi abitanti debbono essere purificati" (*Ap.* 2.205).

Il lutto proseguiva dopo il funerale. Nel II sec.

a.C. queste regole e disposizioni rimanevano in vigore per sette giorni (Sir. 22:12); alla fine del I sec. a.C. Archelao portò il lutto per Erode per sette giorni (*Bell.* 2.1), e nel I sec. d.C. detta usanza era ancora in vigore (*Ant.* 17. 200). Nel II sec. d.C. i rabbini parlavano ancora del *šiḇʿāh* o "i sette giorni di lutto" (*Semahoth* 7). Era invece eccezionale un periodo più lungo di trenta giorni (*Bell.*. 3. 435–437).

c) *Tombe.* Antiche tombe scavate nella roccia, risalenti al periodo dal 40 a.C. *ca.* al 135 d.C., circondano su tre lati le mura di Gerusalemme (ma non sul lato occidentale, da dove soffiavano in prevalenza i venti). Tra di esse si trovano quelle delle famiglie più abbienti, a Sanhedria (*PEQ* 84, 1952, pp. 23–38; *ibid.* 86, 1954, pp. 16–22; *Atiqot* 3, 1961, pp. 93–120), e le tombe più povere, ricche peraltro in quanto a reperti archeologici, in località "*Dominus flevit*", sul monte degli Ulivi. La più splendida di tutte è la tomba della regina Elena di Adiabene. Si trovano alcuni sarcofagi di pietra, ma per lo più i morti erano deposti in ***kôḵin***, a volte nei loculi degli *arcosolia* (NdT: nicchie per la sepoltura scavate nel tufo delle catacombe, di dimensioni maggiori dei loculi, oppure costruite in muratura e sormontate da una nicchia ad arco ...). Un sarcofago scavato nella roccia e sormontato da un *arcosolium* è estremamente raro, e l'unico esempio ben noto è quello della tomba 7, a Sanhedria, a Gerusalemme. Il ***kôḵ*** è l'unico tipo di sepoltura al quale si fa riferimento nella Mishnah (*M. Baba Bathra* 6. 8); la disposizione ideale secondo i rabbini (due ***kôḵîm*** messi di fronte all'ingresso della tomba e tre in ciascuna parete laterale) si trova raramente. Il ***kôḵ*** era una galleria funeraria scavata in senso verticale in una parete della camera e somigliante a un forno profondo, posto indietro, al di sopra delle mensole di pietra sporgenti tutto intorno alle pareti (interrotte soltanto al punto d'ingresso), che lasciava una cavità oblunga al centro, permettendo così di stare in piedi nella camera. Il sarcofago (raro), proiettante una mensola continua, e il ***kôḵ*** sono gli unici luoghi di riposo di un morto nelle tombe più piccole e con meno pretese, scavate nella roccia; esse erano formate da una o più camere con un basso ingresso quadrato, tale che bisognava entrarvi carponi. La pietra di chiusura era come un enorme tappo, che si inseriva in una scanalatura accanto al piccolo ingresso, come dentro il collo di una bottiglia, o un rozzo macigno. Per detto tipo di tomba si veda *AJA* 51, 1947, pp. 351–365, *Atiqot* 3, 1961, pp. 108–116. È chiaro che una tomba simile (per entrare nella quale bisognava camminare curvi, chiusa da una pietra da far rotolare lateralmente e nella quale il corpo poteva essere stato collocato, agli inizi, sulla mensola sporgente) corrisponderebbe a quanto i Vangeli ci dicono del luogo in cui Giuseppe depose il corpo di Gesù. Tombe più elaborate sono molto più rare, ma presentano la combinazione "cavità–mensola–***kôḵ***" con uno o più banchi–*arcosolia* (*Bankbogengräber*), dove si poteva vedere il corpo deposto su una mensola piatta tagliata nella parete della camera sepolcrale (cioè *lungo* la parete e non inserita in profondità) lasciando uno spazio di circa due metri al di sotto di un arco che occupava l'intera lunghezza della parete. Dette tombe erano formate da diverse camere, non da una sola, e spesso avevano un vestibolo–ingresso con un ingresso alto e spazioso, che immetteva nell'abituale piccola entrata quadrata all'interno di una o più camere sepolcrali. Spesso c'era anche una facciata ornamentale, e perfino un frontone, un fregio, un cornicione, un colonnato o un monumento separato. Oltre a ciò la tomba di Elena aveva un sistema elaborato di camere comprendente sia ***kôḵîm*** che banchi–*arcosolia*. Questa tomba e la tomba regale Erodiana sono le uniche del periodo in esame (fino al 135 d.C.) che abbiano una pietra di chiusura simile a un grande disco rotondo o a una pietra di mulino.

Tutte le tombe non contaminate di questo periodo contengono anche ossari, piccole scatole di calcare nelle quali le ossa venivano raccolte per poi essere nuovamente seppellite. *M. Sanhedrin* 6.5b parla di questa usanza adottata nei confronti di criminali, sepolti prima in due cimiteri speciali nei pressi del Sinedrio di Gerusalemme (dopo l'esecuzione capitale) e quindi formalmente seppelliti nella tomba di famiglia. Le ossa di un uomo crocifisso sono state trovate nella sua tomba di famiglia (*IEJ* 21, 1970, pp. 18–59). Una discussione più ampia sulla "raccolta delle ossa" (*ossilegium*) negli antichi documenti rabbinici è riportata con molti particolari in *Semaioth* 12–13, e riguarda i *rabbini* del periodo a decorrere dal 120 d.C. Forse fu il vecchio Eleazar bar Zadok, che raccomandò che le proprie ossa fossero raccolte e nuovamente sepolte in un *d^elôṣqōmā'* (ossario), così come erano state sepolte le ossa di suo padre, prima del 70. Gli elementi di prova archeologici provenienti da Gerusalemme datano l'uso degli ossari dal 30 a.C. *ca.* al 135 d.C., dopo le grandi camere mortuarie asmonee (*IEG* 8, 1958, pp. 101–105; 17, 1967, pp. 61–113). Anche nella tomba di Elena le ossa erano poste in piccoli scompartimenti simili a scatole vicino al ***kôḵim***. E.M. Meyers ha cercato di dimostrare l'esistenza continuativa di sepolture secondarie fin da tempi molto antichi (*Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth,* 1971); si veda l'importante recensione di L.Y. Rahmani, *IEJ* 23,

1973, pp.121–126, il quale negava che la pratica dell'ossario–sepoltura, a Gerusalemme, fosse da collegare con usanze precedenti.

d) Santo Sepolcro, tomba del Giardino, sindone di Torino. Tra questi tre *il Santo Sepolcro* è quello che può vantarsi della più grande probabilità di essere autentico: si vedano specialmente gli articoli di C.W. Wilson in *PEQ*, 1902–04. È estremamente improbabile che il sito del "Luogo del Teschio" (Golgota) sia andato perduto prima del 135 d.C. Inoltre nei primi anni del IV sec. d.C. Eusebio era sicuro che la tomba di Gesù fosse stata interrata al di sotto di un tempio romano dedicato ad Afrodite (*Vita di Costantino* 3. 26), forse un tempio di Venere costruito da Adriano (*PEQ* 1903, pp. 51–56, 63–65). Il pellegrino cristiano Arculfo (670 d.C.) visitò il Santo Sepolcro e descrisse nei particolari il luogo della sepoltura; purtroppo quest'ultimo in seguito fu ricoperto da lastre di marmo. Il documento di Arculfo descrive o una regolare arca sepolcrale (che è impossibile datare prima del II sec. d.C.) o forse il modello qui rappresentato. Quest'ultimo è estremamente raro prima del 135 d.C. ed è quindi improbabile che risalga al 30 d.C. *ca.* (anche se non impossibile; forse le ultime tombe monumentali giudaiche risalgono a prima delle rivolte del 66–70 e del 132–135 d.C., e perfino a prima delle agitazioni degli anni 50 e dei primi anni, 60). Altre tombe molto simili a quella tradizionale (anch'esse all'interno del Santo Sepolcro) sono del tipo comune nel I sec. (si veda R.H. Smith, *BA* 30, 1967, pp. 74–90, specialmente pp. 83–85 e gli articoli di C. Clermont–Ganneau, C.W. Wilson e C.P. Conder, *PEQ* 1877, pp. 76–84, 128–132, 132–134).

e) La tomba del Giardino: nel XIX sec. si disse per la prima volta che fosse la tomba di Gesù, e da allora in poi il sito ha rappresentato un luogo di attrazione per la devozione evangelica. Ha il merito di mostrare una semplice tomba scavata nella roccia in un giardino, ambiente evidentemente simile a quello descritto nei Vangeli. Ma mancano motivi concreti per dimostrarne l'autenticità; è stata "identificata" in base a elementi generici. I tipi di sepoltura, semplici canali scavati lungo i tre lati di una camera nei quali rientrano (non si trovano sotto degli *arcosolia*) sono sconosciuti nella Gerusalemme del periodo neotestamentario. Una recente ricerca israeliana fa pensare a una data dell'Età del Ferro.

La sindone di Torino, è una pezza di lino di 3 x 1m. *ca.*, ed evidenzia il dipinto o l'impronta di un cadavere umano, che si dice essere stato il corpo di Gesù. Il fatto che i tratti naturali più importanti del viso siano impressi alla rovescia sulla sindone è stato interpretato in due modi del tutto diversi: o che fosse stata usata una pittura poi deterioratasi nel tempo (per i particolari: H. Thurston, *Catholic Encyclopaedia*, 13, 1912, p. 763), oppure che le emanazioni chimiche fossero state prodotte dall'agonia umana (tesi sostenuta da Vignon nel 1902; si veda A. J. Otterbein, *New Catholic Encyclopaedia*, 13, 1967, p. 187). Il sudario è certamente quello che fu esibito a Lirey, in Francia, nel XIV sec., e forse anche a Costantinopoli dal XII sec. in poi. Ma il NT e altri testi antichi non documentano l'uso di un sudario nel I sec.; parlano piuttosto di fasce che avvolgevano la testa e le membra, e di una veste di lino o di altri indumenti per il corpo. La tesi di Thurston, secondo il quale sulla sindone di Torino era stato dipinto il cadavere di Gesù, per esibirla in un dramma liturgico pasquale, sembra essere la più ragionevole (altre "sindoni" furono certamente utilizzate allo stesso scopo).

Bibliografia in it. *EAA*, *s.v.* "Monumento funerario", 5, pp. 170ss., II Supp. (1970–1994), 3, pp. 775ss.; A. Parrot, *Golgotha e santo sepolcro*, Roma, 1972; J.M.C Toynbee, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma, 1993; C. Papini, *Sindone: una sfida alla scienza e alla fede*, Torino, 1998; P.W.L. Walzer, *Il mistero della tomba vuota*, Milano, 2000; O. Garbarino, *Il Santo sepolcro di Gerusalemme*, Jerusalem, 2005. (J.P. Kane)

*Croce; *Cura dei defunti; *Morte

SER

Città fortificata nel territorio di Neftali (Gios. 19: 35). Non è necessario seguire la LXX che porta Tyros, cioè Tiro, che presuppone una lettura ebr. *ṣōr* al posto di *ṣēr*, che è la scelta del *TM*. (J.D. Douglas)

SERAFINI

La sola citazione della Scrittura concernente questi esseri celesti si trova nella visione che Isaia ebbe all'inizio del suo ministero (Is. 6). I serafini erano associati ai *cherubini e agli *ophanim* (troni) nel compito di custodire il trono divino. Gli esseri celestiali visti da Isaia erano di sembianza umana ma possedevano sei ali, un paio per coprirsi il volto, un altro per celare i piedi e un terzo per volare. Questi serafini erano posizionati sopra il trono di Dio, e sembra che fossero incaricati di condurre l'adorazione. L'uno cantava all'altro un ritornello che Isaia riportò: "Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti! Tutta la terra è ripiena della sua gloria!"

Questo atto di adorazione fu tanto vigoroso che

le porte del tempio divino furono scosse sin dalle fondamenta, e la casa si riempì di fumo. Il profeta stava davanti a Dio in uno stato di profonda umiliazione confessando la propria iniquità. Poi uno dei serafini volò verso di lui, tenendo in mano un carbone ardente tolto dall'altare e, compiendo un gesto per purificarlo, annunciò a Isaia che la sua iniquità era tolta e il suo peccato espiato.

Sembrerebbe che per Isaia i serafini fossero esseri angelici incaricati di alcune funzioni di sorveglianza e adorazione. Sono presentati come vere creature morali, non proiezioni dell'immaginazione o personificazioni di animali. Le loro qualità morali erano utilizzate esclusivamente nel servizio a Dio e potevano compiere un certo ministero d'espiazione mentre nello stesso tempo, esaltavano il carattere etico e morale di Dio.

L'origine e il significato del termine ebr. sono incerti. Il *śārāp̄* di Numeri 21:6 e Deuteronomio 8:15 era un serpente velenoso che morse gli israeliti nel deserto, mentre in Isaia 14:29; 30:6 lo stesso vocabolo si riferisce a un rettile evidentemente popolare nel folclore (si veda D.J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, pp. 108–110). Se il nome è derivato dall'ebr. *śārāp̄*, "consumare con il fuoco", i serafini possono allora essere agenti di purificazione per mezzo del fuoco, come in Isaia 6. Non è possibile rendere *śārāp̄* "esseri splendenti, che brillano". Una scultura scoperta a Tell Halaf (*Gozan) raffigura una creatura con un corpo umano, due ali all'altezza delle spalle e quattro sotto il petto (*ANEP*, no. 655). Essa risale all'800 a.C. *ca.* Per altre rappresentazioni antiche, si veda *cherubino.

Bibliografia. H.S. Nash in *SHERK* (s. v. "angelo").; J. De Savignac, *VT* 22, 1972, pp. 320–325; S. Steck, *BZ* 16, 1972, pp. 188–206; G.V. Smith, *ISBE* 4, p. 410, **in it.** E.C. Prophet, *Angeli della vittoria. I serafini*, Milano, 2000. (R.K. Harrison, A.R. Millard)

*Angelo; *Cherubini

SERAIA

(Ebr. *ś^{e}rāyâ, ś^{e}rāyāhû*, "Yahweh ha predominato"). **1**. Segretario di Davide (II Sam. 8:17), chiamato anche Seia (II Sam. 20:25), Scisa (I Re 4:3) e Savsa (I Cro. 18:16). **2**. Figlio di Azaria e Sommo sacerdote durante il regno di Sedechia. Fu condannato a morte dal re di Babilonia a Ribla (II Re 25:18 = Ger. 52:24). **3**.Un figlio di Tanumet da Netofa; era uno dei capitani che Ghedalia, governatore della Giudea, avvertì di sottomettersi ai Caldei (II Re 25:23 = Ger. 40:8). **4**. Figlio di Chenaz (I Cro. 4:13–14). **5**. Simeonita, figlio di Asiel (I Cro 4:35). **6**. Sacerdote che tornò a Gerusalemme con Zorobabele (Esdr. 2:2; Nee. 12:1, 12). **7**. Un uomo che sigillò il patto (Nee. 10:2); forse si tratta della stessa persona di cui sopra al punto sesto. **8**. Sacerdote, figlio di Chilchia (Nee. 11:11) e "preposto alla casa di Dio" a Gerusalemme durante il periodo post–esilico. **9**. Uno degli ufficiali di corte incaricato dal re Ieoiachim di arrestare Baruc e Geremia (Ger. 36:26). **10**. Un principe di Giuda che accompagnò il re Sedechia a Babilonia durante il IV anno del suo regno. Seraia recò con sé e lesse la profezia di Geremia contro Babilonia (Ger.51:59, 61). Alcuni lo identificherebbero con la persona del punto **3**. (J.D. Douglas)

SEREDA

Menzionata in II Cronache 4:17, nella valle del Giordano, presso un guado, è altrove associata a Bet–Sean, Adam e Succot. La sua posizione esatta è incerta, ma quasi certamente si trovava a ovest del Giordano. Come identificazione è proposta Qarn Sartaba, che forse richiama il nome alternativo Zartan, ma la maggioranza degli esperti preferisce Tell es–Sa'idiyeh, esplorata archeologicamente tra 1964 e il 1967, con scavi proseguiti dal 1985 in poi (si veda *NEAEHL*, pp. 1295–1300). Un'altra possibilità è Tell Umm Hamâd. (D.F. Payne)

SERGIO PAOLO

Più esattamente PAULLO, fu il proconsole (gr. *anthypatos*) di *Cipro nel 47–48 d.C., quando l'apostolo Paolo visitò l'isola (Atti 13:7). Il suo nome fa pensare che fosse membro di una antica famiglia romana senatoriale: se era effettivamente il L. Sergius Paullo citato in *CIL*, 6.31545, si tratta di uno dei Curator del Tevere sotto Claudio. Un'altra iscrizione (*IGRR*, 3.930; *cfr. EGT*, 2, 1900, p. 286), scoperta a Cipro si riferisce al proconsole *Paulos*, mentre un'iscrizione scoperta ad Antiochia di Pisidia, in onore di un L. Sergius Paullo, *propraetor* della Galazia nel 72–74 d.C., potrebbe essere una commemorazione di suo figlio.

B. van Elderen (in W.W. Gasque e R.P. Martin, a cura di, *Apostolic History and the Gospel*, 1970, pp. 151–156) ritiene che l'iscrizione *IGRR*, 3.935 si riferisca al proconsole. I commentatori (di Atti 13) hanno pareri diversi sulla genuinità della professione di fede cristiana di Sergio Paolo. (D.H. Wheaton)

SERMONE SUL MONTE

Il sermone sul monte è il titolo dato comunemen-

te agli insegnamenti di Gesù riportati in Matteo 5—7. La possibilità che il nome sia attribuito correttamente per la parte del Vangelo di Luca corrispondente (6:20–49) dipende da come si intende la relazione letteraria fra queste due parti dei Vangeli. Spesso il secondo è chiamato "sermone della pianura" perché si dice che sia stato pronunciato in "un luogo pianeggiante" (Luca 6:17) anziché "sul monte" (Matt. 5:1). Ma forse entrambe le espressioni denotano la medesima località raggiunta da due direzioni diverse (si veda W. M. Christie, *Palestine Calling*, 1939, pp. 35–36).

Canon Liddon, nelle sue "Bampton Lectures", definisce il Sermone "genuino assaggio di cristianesimo essenziale". Se con questo si vuole intendere che il Sermone sul monte era il messaggio del cristianesimo diretto al mondo pagano, dobbiamo rispondere che esso è manifestatamente *didachē* (*dottrina*), non *kerigma* (annuncio). Non può dirsi affatto una "buona novella" quello che fa dipendere l'ingresso nel Regno di Dio dall'adempimento di quanto esso esige. (Si pensi a colui che senza Cristo è privo dell'aiuto dello Spirito Santo, che tenta di superare la giustizia degli scribi e dei farisei). Si tratta piuttosto di un ritratto del carattere di chi è già entrato nel regno e una descrizione della qualità di vita che ci si aspetta da lui. In questo senso, è vero che esso è "cristianesimo essenziale".

I. Composizione

Nel passato, si dava per scontato che il Sermone sul monte fosse un unico discorso proferito da Gesù in un'occasione particolare. Matteo dà quest'impressione. Egli si mise a sedere e i discepoli si accostarono a lui (5:1); Gesù aprì la bocca e insegnò loro (v. 2). Quando il discorso fu terminato, le folle erano stupite del suo insegnamento (7: 28). Ma la maggior parte degli studiosi è dell'opinione che in realtà il Sermone costituisca una raccolta di detti del Signore: "una sorta di epitome di tutte i sermoni che Gesù abbia mai predicato" (W. Barclay, *The Gospel of Matthew*, 1, p. 79). Si sostiene che: 1) vi sia concentrato troppo materiale per essere un solo sermone. I discepoli, che non sono certo noti per la loro acuta percezione spirituale, non avrebbero potuto assimilare un tale patrimonio d'istruzioni etiche. 2) L'ampia gamma di argomenti (le beatitudini del regno, l'istruzione sul divorzio, l'esortazione sull'ansietà) non favorisce l'unità del discorso. 3) I bruschi passaggi da un argomento all'altro (*p.e.*, all'insegnamento sulla preghiera, in 6:1–11) sono molto evidenti. 4) Nel Vangelo di Luca si trovano trentaquattro versetti collocati in altri contesti spesso molto più adatti (*p.e.* il "Padre nostro" in Luca è introdotto da una richiesta dei discepoli perché Gesù insegni loro a pregare (11:1); la massima sulla porta stretta giunge in risposta alla domanda: "Signore sono pochi i salvati?" (13:23); è molto più verosimile che Matteo abbia raccolto i discorsi di Gesù nel Sermone, piuttosto che Luca li abbia trovati nel Sermone e li abbia sparsi qua e là per tutto il Vangelo. 5) È tipico di Matteo riunire insieme il materiale didattico in categorie e inserirlo nella narrazione sulla vita di Gesù (*cfr.* B.W. Bacon, *Studies in Matthew*, 1930, pp. 269–325); perciò, il Sermone sul monte sarebbe semplicemente la prima di queste sezioni didattiche. (Le altre trattano i temi del discepolato (9:35—10:42), del regno dei cieli (13), della vera grandezza (18) e della fine dell'età presente (24—25).)

Tuttavia, queste considerazioni non obbligano a considerare tutto il Sermone come una composizione arbitraria. Il contesto storico in Matteo 4: 23—5:1 ci induce ad attenderci un discorso importante pronunciato in un'occasione particolare. All'interno del Sermone stesso si trovano varie sequenze che sembrano "piccoli sermoni" di Gesù, e non collezioni tematiche di *logia* separati. Un confronto con il Sermone riportato in Luca mostra sufficienti punti di somiglianza (entrambi iniziano con le beatitudini, concludono con la parabola degli edificatori, e il materiale lucano che si interpone, l'amore per i nemici (6:27–36) e il giudicare (6:37–42), segue la medesima sequenza in Matteo tanto da suggerire che dietro le due narrazioni ci fosse una fonte comune. Prima che i due evangelisti scrivessero, con ogni probabilità, c'era una tradizione primitiva corrispondente a un vero discorso pronunciato in un'occasione precisa. Alcuni interrogativi, come ad esempio se sia più vicino all'originale il Sermone di Matteo o la versione lucana, o se Matteo abbia seguito lo schema di una fonte già esistente, sono ancora oggetto di dibattito fra gli studiosi. Per il nostro scopo sarà sufficiente concludere che Matteo usò una fonte su una predicazione originale che ampliò secondo le sue finalità, introducendovi altro materiale pertinente.

II. Il linguaggio del sermone

Lo studio dell'aramaico ci ha insegnato molto a proposito della cosiddetta "poesia del nostro Signore", per dirla con il titolo del libro di C.F. Burney (1925). Anche quando il testo è tradotto sono riconoscibili vari tipi di parallelismi, che costituiscono la caratteristica distintiva della poesia semitica. Matteo 7:6, per esempio, è un bell'esempio di parallelismo sinonimico:

"Non date ciò che è santo ai cani

e non gettate le vostre perle davanti ai porci".

Sembra che la preghiera del Signore sia una poesia di due strofe, ciascuna delle quali ha tre versi di quattro battute ciascuno (*cfr.* Burney, pp. 112–113). Il valore pratico del riconoscimento della poesia là dove c'è, è che permette di non interpretare il testo in modo inflessibilmente letterale, come richiesto dall'interpretazione della prosa. Sarebbe tragico se qualcuno dovesse (la storia testimonia che qualcuno lo ha fatto) letteralmente "cavarsi l'occhio" nel tentativo di sbarazzarsi della propria concupiscenza. A.M. Hunter rileva che "i proverbi sono dei principi enunciati in termini estremi". Dobbiamo sempre evitare di intendere il paradosso con crudo letteralismo; piuttosto, siamo tenuti a ricercare il principio che soggiace al proverbio (*Design for Life*, pp. 19–20).

Consideriamo dunque la qualità assoluta degli imperativi morali di Gesù alla luce di questa precauzione. Versetti come Matteo 5:48, "Voi dunque siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro", hanno a lungo turbato i lettori. Parte della soluzione sta nel fatto che queste non sono "leggi nuove", ma principi posti nei termini dell'azione. Essi rientrano nella categoria dell'ingiunzione profetica, ingiunzione sempre più profonda che richiedeva più della pura e semplice lettera della legge. Si trattava di principi etici appartenenti alla nuova era, ideati per coloro che erano partecipi di una nuova potenza (*cfr.* A.N. Wilder, "The Sermon on the Mount", *IB*, 7, 1951, p. 163).

III. Circostanze

Sia Matteo sia Luca collocano il Sermone nel primo anno del ministero pubblico di Gesù; Matteo un po' prima rispetto a Luca, che lo colloca subito dopo la scelta dei Dodici, lasciando intendere che si debba interpretare come una sorta di "sermone di consacrazione". In ogni caso, esso appartiene al periodo precedente all'opposizione organizzata dagli scribi, ma sufficientemente avanti nel suo ministero per permettere il diffondersi della sua fama nel paese. Durante i primi mesi del suo ministero in Galilea, Gesù predicò nelle sinagoghe, ma presto l'entusiasmo delle folle determinò l'esigenza di una predicazione all'aperto. Il cambiamento traspare nel carattere del suo messaggio. La proclamazione dei primi tempi: "Ravvedetevi, perché il regno dei cieli è vicino" (Matt. 4:17), dà luogo all'esposizione concernente la natura del regno, rivolta a coloro che avevano un vero desiderio di imparare.

Dato che il Sermone rientra nel contesto del ministero di Gesù in Galilea, è naturale dedurre che il contesto del Sermone siano state le colline che circondavano la pianura settentrionale. Poiché poco dopo (Matt. 8:5) Gesù fece il suo ingresso nella città di Capernaum, si presume che esso ebbe luogo nelle vicinanze. Una tradizione latina, risalente al XIII sec., indica una collina con due picchi, i corni di Hattin (Qurun–hattun), un po' più a sud, ma questa identificazione sembra presa sul serio soltanto dalle guide turistiche e dai turisti.

Il sermone è rivolto principalmente ai discepoli, come suggeriscono Matteo 5:1–2 e Luca 6:20. Il fatto che Luca utilizzi la seconda persona nel riportare le beatitudini: "Beati voi che siete poveri" (6:20), come Matteo in 5:13 ("Voi siete il sale della terra"), oltre all'etica molto alta del Sermone nel suo insieme, significa che fu concepito per quanti avevano lasciato la vita profana per la vita nel regno. Eppure, al termine del Sermone, in entrambe le narrazioni (Matt. 7:28–29; Luca 7:1) veniamo a sapere della presenza di altre persone. La spiegazione sembra essere che la folla si trovasse sul posto e ascoltasse Gesù mentre insegnava, ma il discorso in sé era soprattutto rivolto alla cerchia dei discepoli. Espressioni saltuarie, come i "guai" di Luca 6:24–26, a meno che non siano espedienti retorici, appaiono come incisi rivolti agli astanti a cui poteva servire tale rimprovero.

IV. Analisi

Indipendentemente dal fatto che si consideri il Sermone come il riassunto di un unico discorso, oppure un mosaico di massime etiche composto da Matteo, quasi certamente Matteo 5—7 possiede un'unità concreta caratterizzata dallo sviluppo logico di un tema fondamentale. Questo tema è presentato dalle beatitudini e può essere espresso come "la qualità e la condotta della vita nel regno". Qui di seguito offriamo un'analisi descrittiva del contenuto del Sermone.

a) *La beatitudine di coloro che appartengono al regno*, 5:3–16
- *i*) Le beatitudini (5:3–10).
- *ii*) Ampliamento della beatitudine finale e approndimento per il ruolo del discepolo in un mondo incredulo (5:11–16).

b) *La relazione del messaggio di Gesù con il vecchio ordine*, 5:17–48
- *i*) Presentazione della tesi (5:17). Il messaggio di Gesù "adempie" la legge, andando oltre la lettera, dimostrandone l'intenzione sottostante, quindi completandola.
- *ii*) La tesi ampliata (5:18–20).
- *iii*) La tesi illustrata (5:21–48).
  1. Nel comandamento di non uccidere, l'ira è l'elemento da condannare (5:21–26).
  2. L'adulterio è il frutto di un cuore malvagio che si nutre di desideri impuri (5:

27–32).
3. La giustizia del regno esige un'onestà talmente trasparente da rendere superflui i giuramenti (5:33–37).
4. La *lex talionis* deve far posto a uno spirito non vendicativo (5:38–42).
5. L'amore si applica universalmente (5: 43–48).

c) Istruzioni pratiche per il comportamento nel regno, 6:1—7:12
i) Vigilare contro la falsa pietà (6:1–18).
1. Nel dare elemosina (vv. 1–4).
2. Nella preghiera (vv. 5–15).
3. Nel digiunare (vv. 16–18).

ii) Dissipare l'ansietà con fiducia semplice (6: 19–34).
iii) Vivere secondo l'amore (7:1–12).

d) La sfida a una vita consacrata, 7:13–29
i) La via è stretta (7:13–14).
ii) Un buon albero fa buoni frutti (7:15–20).
iii) Il regno è per coloro che ascoltano e fanno (7:21–27).

V. Interpretazione

L'interpretazione del Sermone sul monte ha avuto una storia lunga e diversificata. Per Agostino, che scrisse un trattato sul Sermone mentre era vescovo a Ippona (393–396 d.C.), esso era "la regola, o il modello perfetto della vita cristiana", una legge nuova in contrasto con quella vecchia. Gli ordini monastici la intesero come una "guida alla perfezione" non destinata al popolo, ma rivolta a pochi. I Riformatori sostenevano che fosse "l'espressione radicale della giustizia divina rivolta a tutti". Tolstoj, romanziere russo e (in età avanzata) riformatore sociale, la divise in cinque comandamenti (soppressione dell'ira, castità, nessun giuramento, remissività e amore senza riserve nei confronti dei nemici) che se obbediti alla lettera avremo estirpato il male, introducendo in un regno utopico. Weiss e Schweitzer sostennero che le esigenze erano troppo radicali per tutte le epoche; per questo le definirono esigenza per una "etica ad interim" per i primi cristiani, i quali credevano che la fine di tutte le cose fosse imminente. Altri ancora, facendo grandi concessioni al linguaggio figurato, hanno interpretato il Sermone come espressione di un modo nobile di pensare, un insegnamento su ciò che l'uomo dovrebbe *essere*, piuttosto che su quello che dovrebbe *fare*.

L'interprete odierno si trova dunque di fronte a un numero sconcertante di "chiavi" interpretative con le quali scoprire il significato essenziale del Sermone sul monte. Seguendo Kittel l'interprete può ritenere che le esigenze siano volutamente esagerate in modo da spingere l'uomo a un senso di fallimento (e da qui al ravvedimento e alla fede); oppure con Windisch, può differenziare l'esegesi storica da quella teologica e difendere la praticabilità delle richieste. Seguendo Dibelius può interpretare gli importanti imperativi morali come un'etica assoluta del regno che sta per irrompere oppure, con i dispensionalisti classici, relegare l'intero Sermone a un futuro regno millenario di Cristo.

Come si deve intendere il Sermone? Ciò che segue potrebbe servire da linea guida: *a*) Anche se espresso in poesia e in simboli, il Sermone esige comunque una qualità del comportamento etico che sbalordisce per la sua portata. *b*) Gesù non sta elaborando un nuovo codice di regolamenti legali ma sta affermando grandi principi etici, e il modo in cui essi governano la vita di coloro che appartengono al regno. "Sarebbe vantaggioso se la gente si rendesse conto che era un sermone e non un atto legislativo" (J. Denney). *c*) Il sermone non è un programma rivolto al mondo per il suo miglioramento, bensì a quelli che hanno rinunciato al mondo per entrare nel regno. d. Non si tratta di un ideale impraticabile, né di una possibilità completamente a portata di mano. Nelle parole di S.M. Gilmour, esso è "l'etica di quell'ordine trascendentale che irruppe nella storia nella persona di Gesù Cristo, che si è radicato nella storia per mezzo della chiesa, ma la cui piena realizzazione sta oltre la storia, quando Dio sarà *tutto in tutti*" (*Journal of Religion* 21, 1941, p. 263).

Bibliografia. Oltre all'ampia letteratura citata in altri dizionari biblici (*p.e.*, si veda l'articolo di Votaw in *HDB*, vol. aggiuntivo, pp. 1–45), si veda H.K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*, 1960; J.W. Bowman e R.W. Tapp, *The Gospel from the Mount,* 1957; W.D. Davies, *The Setting of the Sermont on the Mount*, 1964, tr. it., Torino, 1975; M. Dibelius, *The Sermon on the Mount,* 1940; A.M. Hunter, *Design for Life*, 1953; D.M. Lloyd–Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*, 2 ed., 1976, tr. it. parziale, Mantova, 2002; A.N. Wilder in *IB*, 7, 1951, pp. 155–164; H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 1951 (tr. ed. riv. di *Der Sinn der Bergpredigt*, 1929); D. Bonhoeffer, *The Cost of Disciplescip*, 1948, tr. it., Brescia, 1971; C.F.H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957, pp. 278–326; J. Jeremias, *Die Bergpredigt*, 7 ed., 1970, tr. it. 1 ed., Brescia, 1964; J.R.W. Stott, *The Message of the Sermon on the Mount*, 1978, **in it.** H. Thielicke, *Il discorso sulla montagna*, Torino, 1972; M. Miegge, *Il sermone sul monte: commentario esegetico*, Torino, 1970; M. Dumais, *Il discorso sulla montagna: stato della ricerca, interpretazione, bibliografia*, To-

rino, 1999; R. T. France, *Il Vangelo secondo Matteo*, GBU, Chieti, 2004; E Borghi, *La giustizia per tutti: dottrina esegetico-ermeneutica del Discorso sulla Montagna*, Torino, 2007. (R.H. Mounce)

*Gesù Cristo, vita e insegnamento

SERPENTE

I. In generale

I serpenti, o serpi, sono rettili dotati di testa, corpo e coda, ma privi di arti; si muovono sul terreno strisciando sul ventre e facendo guizzare la lingua, per cui spesso si dice che avanzano leccando e mangiando polvere (Gen. 3:14; *cfr.* Is. 65:25; Mich. 7:17; e implicitamente, Prov. 30:19). Per similitudine, si fa un paragone sostenendo che le nazioni strisceranno come serpenti, per riconoscere il Dio di Israele (Mich. 7:17), e che il rumore dell'Egitto mentre fugge dalla battaglia è come quello di un serpente sibilante nella sua tana (Ger. 46:22, concetto che contrasta con l'idea degli egiziani in merito al sacro serpente ureo che stava sulla fronte del faraone per assicurargli la vittoria). La capacità di diversi serpenti di iniettare veleno mortale tramite una ferita inferta con il morso (Gen. 49:17; Ecc. 10:8, 11; implicitamente, Matt. 7:10; Luca 11:11) si trova in molte similitudini bibliche. I soggetti di tali paragoni comprendono il danno fatto dai malvagi (Deut. 32:33 [gli ebrei ribelli]; Sal. 58:4; 104:3), dall'eccesso di vino (Prov. 23:32), dal Giorno del Signore (Am. 5:19) e, metaforicamente, da oppressori stranieri (Is. 14:29). Al pari della guerra, la carestia, *ecc.*, il morso del serpente poteva rappresentare il giudizio e la punizione divina (Num. 21:4–6; Ger. 8:17; Am. 9:3), mentre ai servitori di Dio poteva essere concessa la liberazione da questo male (Mar. 16: 18; Luca 10:19; *cfr.* Atti 28:3–6). Alcuni serpenti potevano essere incantati (Ecc. 10:11), altri erano ritenuti "sordi" alle tecniche dell'incantatore (Sal. 58:4–5; Ger. 8:17). È probabile che gli incantatori di serpenti siano raffigurati su amuleti scaraboidi (P. Montet, *L'Egypte et la Bible*, 1959, pp. 90–94, tav. 17). In merito agli incantatori di serpenti antichi e moderni, *cfr.* L. Keimer, *Histoires de Serpents dans l'Egypte Ancienne et Moderne*, 1947, e per la Mesopotamia, si veda N.L. Corkill, "Snake Specialists in Iraq", *Iraq* 6, 1939, pp. 45–52.

Oltre al termine generico ***nāḥāš***, "serpe, serpente", e ***śārāp***, "ardente" (vedi **II.**, sotto), l'ebr. possiede numerose altre parole per indicare questi rettili. Il vocabolo antico ***peṯen*** (Deut. 32:33; Giob. 20:14, 16; Sal. 58:4; 91:13; Is. 11:8), nei documenti ugaritici che risalgono al XIV sec. a.C. ricorre come ***bṯn***. Spesso si pensa che si tratti del cobra egiziano (arabo *naja haje*; e la specie affine *naja nigricollis*, M. A. Murray, *JEA* 34, 1948, pp. 117–118), e corrisponde all'"aspide" degli scrittori classici. Il cobra ispirò due geroglifici egiziani. Questa bestia velenosa rende vivaci brani come quello di Deuteronomio 32:33 e Giobbe 20.14, 16. Il termine ***'ep̄'eh*** (Giob. 20:16; Is. 30:6; 59: 5) è identico all'arabo ***afa'â*** e, allo stesso modo, sembra essere un ulteriore termine generico impiegato per i serpenti, e a volte in modo più specifico per le vipere (*cfr.* L. Keimer, *Etudes d'Egyptologie*, 7, 1945, pp. 38–39, 48–49). Spesso si ritiene che in Genesi 49:17, l'ebr. ***šᵉp̄îp̄ôn*** rappresenti le vipere *ceraste*: o soltanto "la vipera cornuta", *Cerastes cornutus*, oppure tanto questa, quanto la *Vipera Cerastes* non cornuta. In Egitto e nella terra d'Israele queste si conoscevano sin dai tempi antichi; in Egitto ispirarono il geroglifico che indica la lettera "f", dai vocaboli onomatopeici *fy*, *fyt*, "vipera ceraste" (Keimer, *Etudes d'Egyptologie* 7, 1945; P.E. Newberry, *JEA* 34, 1948, p. 118). Nel Salmo 140:3, non si conosce l'identificazione della parola ***'akšûḇ***; essa è resa con il gr. ***aspiss***, "aspide" in Romani. 3:13. Il termine ***ṣip̄'ônî***, in Proverbi 23:32, è reso "serpente"; come ***ṣep̄a'***, in Isaia 14:29, mentre in Isaia 11:8; 59:5 e Geremia 8:17, esso è tradotto "vipera"; queste parole indicano certamente alcuni tipi di serpi. Sovente si ritiene che l'animale che si attaccò alla mano di Paolo (Atti 28:3), fosse la vipera comune che abita le zone mediterranee; il medesimo termine greco (***echidna***) è usato nelle forti metafore di Matteo 3:7; 12:34; 23:33; Luca 3:7.

II. Riferimenti specifici

a) Il primo serpente che s'incontra nella Scrittura è la subdola creatura di Genesi 3, usata da Satana per allontanare l'uomo da Dio (Rom. 16:20; II Cor. 11:3); era controllata dal diavolo come i demoni negli uomini e nei maiali del tempo neotestamentario. A causa del ruolo giocato, il serpente fu posto sotto la maledizione per cui non si sarebbe mai alzato dalla posizione strisciante (già abituale allora) (Gen. 3:14). Il serpente, di conseguenza, rimase l'emblema dell'inganno (Matt. 23: 33); lo stesso serpente astuto è "il serpente antico" (Apoc. 12:9, 14–15; 20:2); i cristiani dovrebbero imitare il serpente soltanto per la sua leggendaria prudenza (Matt. 10:16).

b) Uno dei segno compiuti da Mosè davanti a Israele (Es. 4:2–5, 28–30) e da Mosè e Aronne davanti al faraone (7:8–12) fu di buttare a terra il bastone che divenne un serpente e di riprenderlo in mano come bastone, alla presenza del faraone esso ingoiò i serpenti–bastoni dei maghi d'Egitto (*magia e stregoneria. **2. II**.c)

c) Nel deserto accadde che Israele, in uno stato di ribellione, fu punito per mezzo dell'assalto di "serpenti ardenti" (*nāḥāš śārāp*) il cui veleno era mortale (Num. 21:4–9; *cfr.* Deut. 8:15). Quando Israele cercò la liberazione, Dio ordinò a Mosè di innalzare su un palo la figura di un serpente in bronzo, affinché quelli che erano morsi potessero guardarlo, fiduciosi del potere di guarigione di Dio, e vivere (*serpente di bronzo). È probabile che il termine *śārāp*, focoso, o "ardente", sia riferito all'effetto del veleno delle serpi; esso ricorre in Isaia 14:29 e 30:6 (dove "volante" potrebbe riferirsi alla velocità con la quale tali rettili riescono a colpire, come se possedessero "ali": così si desume dall'uso nella lingua araba moderna; in merito a questa e a altre spiegazioni, si veda Keimer, *Histoires de Serpents*, p. 10, n. 2; D.J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, pp. 108–110).

In lingua ebraica, alcuni riferimenti a "serpenti" si applicano piuttosto ad altre creature oppure, in senso metaforico, concernono alcune potenze militari di prim'ordine esistenti nel mondo biblico. Per questo, il "serpente" di Amos 9:3 rappresenta forse qualche abitante dell'abisso anziché una serpe. In Isaia 27:1, la spada che deve levarsi contro il "leviatano, l'agile serpente, il leviatano, il serpente tortuoso, e ucciderà il mostro che è nel mare", con grande probabilità esprimeva il giudizio futuro che pendeva rispettivamente sull'Assiria (terra del Tigri, fiume impetuoso), su Babilonia (con riferimento al tortuoso Eufrate) e sull'Egitto (*tannîn*, "dragone, mostro", come in Ez. 29:3; 32:2). Può darsi che qui Isaia stia annunciando il giudizio di Dio su queste terre pagane, condannandole facendo ricorso alla fantasia popolare, l'antico mito cananeo della distruzione di Lotan, o leviatano, da parte di Baal, e alle tante leggende mesopotamiche sull'uccisione di dragoni e serpenti (Labu, Zu, *ecc.*), per non citare la disfatta egiziana di 'Apep. In Giobbe 26:13, l'identità del "drago fuggente" associata al cielo sereno è incerta. Poiché il sostantivo "drago" potrebbe sostituire "Satana" (*cfr. a*, sopra, e Apoc. 12:7–10, 14–15; 20:2), forse si può fare un paragone qui con un'altra espressione che potrebbe indicarlo: "l'astro mattutino", con il quale il re di Babilonia è identificato in Isaia 14:12, 15 (*cfr.* Giuda 6 e II Pietro 2:4.)

Questi brani biblici e i racconti leggendari, non si riferiscono mai a una battaglia tra divinità e mostri in relazione alla creazione, perché in essi tutte le uccisioni di serpenti sono compiute all'interno di un mondo già creato. Inoltre, la Ti'amat babilonese, la cui morte per mano di Marduk è associata alla creazione, non era un serpente o un dragone; quindi questo mito non dà sostegno all'ipotesi di una battaglia tra divinità e serpente/drago nel momento della creazione (*cfr.* A Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1951, pp. 83–88, 102–114).

Nei culti e nelle mitologie cananea, mesopotamica, anatolica ed egiziana sono note le divinità–serpente; inoltre, le serpi rappresentano in vari contesti l'emblema della protezione (l'ureo egiziano), del male (*p.e.* l'Apofi egiziano), della fecondità (le dee della sessualità egizio–cananee; *ANEP*, tav. 471–474), oppure della vita che prosegue (simboleggiata dal ripetersi della muta della pelle di questi rettili, *cfr.* A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 1949, p. 92, n. 212). Per i sostegni degli altari cananei, sui quali erano modellati serpenti, si veda *ANEP*, fig. 585, 590. Nei documenti provenienti da Ugarit si noti il sacrificio ordinato di "una testa di bovino piccolo (per) 'Anat–Lōtan" (C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, pp. 114, 107, n.1) e un incantesimo contro le serpi (C. Virolleaud, in *Ugaritica* 5, 1968, pp. 564ss., n. 7; M. Astour, *JNES* 27, 1968, pp. 13–36; A.F. Rainey, *JAOS* 94, 1974, pp. 189–190, 194; M. Dietrich *et al.*, *UF* 7, 1975, pp. 121–125, **in it.** *DIB*, pp. 1317–1318. (K.A. Kitchen)

*Animali; *Dragone; *Leviatano

SERPENTE DI BRONZO

Sui confini di Edom, Israele, in uno stato di ribellione, fu punito mediante i morsi mortali di serpenti e pregò Mosè di intercedere presso Dio affinché lo salvasse. Dio ordinò allora a Mosè di fare una figura in bronzo rappresentante un serpente e di innalzarla sopra un'asta, così che chiunque era morso da un serpente, guardando semplicemente la figura, potesse vivere (Num. 21:4–9; I Cor. 10: 9, 11). Con questo mezzo Dio garantì al popolo la liberazione e costituì un principio generale. Secoli dopo, nel corso dell'opera di purificazione da oggetti e tradizioni idolatre, il re Ezechia distrusse il serpente di bronzo perché la gente ne aveva fatto un idolo, offrendogli incenso (II Re 18:4). La frase seguente, *wayyiqrā' lô n^eḥuštān*, può significa sia "egli (Ezechia) lo chiamò Nehustan" (cioè "soltanto un pezzo di bronzo"), sia "era chiamato Nehustan" (ossia dall'antichità era chiamato così dal popolo). In entrambi i casi, si tratta di un gioco di parole sulla frase *n^eḥaš-n^eḥošeṯ*, "serpente di bronzo", due termini ebraici che hanno un suono simile. Il significato attribuito ai serpenti nel paganesimo circostante rese particolarmente urgente l'azione di Ezechia (*cfr.* *serpente, alla fine della sezione **II.** *d*; si veda inoltre H.H. Rowley, "Zadok and Nehushtan", *JBL* 58, 1939, pp. 113ss.). Sono stati portati alla luce: un serpente in bronzo a Ghezer (si veda R.A.S. Macalister, *The*

Excavation at Gezer, 2, 1912, pp. 398–399 e tav.; oppure I. Benziger, *Hebraische Archeologie,* 3 ed., 1927, p. 327, tav. 418); uno stemma con serpente ad Asor e un serpente di rame dorato, proveniente da un santuario a Timna (B. Rothenberg, *Timna, Valley of the Biblical Copper Mines*, 1972, pp. 152, 183–184, tav. XIX–XX).

Quando parlava della sua imminente crocifissione, per illustrarne il senso Gesù Cristo si servì dell'episodio del serpente che era stato innalzato perché l'uomo potesse guardarlo con fede e vivere. Quelli che ponevano la propria fede in Lui, innalzato sulla croce per i loro peccati, avrebbero ricevuto la vita eterna (Giov. 3:14). (K.A. Kitchen)

SERUIA

(Ebr. *ṣ^{e}rûyâ*, *ṣ^{e}ruyâ*; forse dalla radice arab. con il significato di "scorrere sangue, sanguinare" oppure il nome di un albero odorifero o della sua resina.) La madre di Abisai, Ioab e Asael, ufficiali di Davide (I Sam. 26:6; II Sam. 2:18; 8:16; ecc.). Suo marito non è mai nominato, il che viene spiegato in vari modi. È possibile che fosse morte giovane oppure che lei fosse maggiormente in vista di lui. Potrebbe rispecchiare l'antica usanza di rintracciare la parentela attraverso la discendenza femminile. Ancora, è possibile che lei avesse sposato uno straniero, rimanendo nel suo clan di modo che anche i suoi figli fossero considerati membri del suo clan. Era anche sorella di Davide (I Cro. 2:16), sebbene da II Samuele 17:25 sembrerebbe che si trattasse di una sorellastra, essendo la moglie di Isai sposata precedentemente a Nacas; però il testo qui è incerto. (J.G.G. Norman)

SERVO DEL SIGNORE

I. Nell'Antico Testamento

a) I "Canti del Servo"

Il commentario di B. Duhm (1892) distingueva nel libro di Isaia quattro brani che, da allora in poi, sono stati considerati i "Canti del Servo": Isaia 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12. Alcuni studiosi (*p.e.*, S. Mowinckel) sono arrivati al punto di attribuire questi brani a un autore e a un periodo diversi da quelli del testo che li circonda. Tuttavia, in genere gli studiosi contemporanei li considerano parte integrante di Isaia 40—66, anche perché in questi capitoli sono riconoscibili tanti echi degli inni stessi. Il termine "servo" (*ʿeḇeḏ*) ricorre tante volte fuori dei brani selezionati da Duhm, quanto nei medesimi (*p.e.* Is. 41:8–9; 43:10; 44:1–2, 21; 45:4; 48:20), con riferimento alla nazione di Israele. Nell'AT esso è usato anche per persone che avevano una relazione stretta con Dio, come i patriarchi, i profeti e i re, e in particolare Mosè e Davide (*p.e.* Gen. 26:24; Es. 14:31; Deut. 34:5; II Sam. 7:5; Is. 20:3; Am. 3:7). Ma nei "Canti del Servo" si sottintende una concezione distinta di "servizio" così che, senza separare questi brani dal loro contesto, la maggior parte degli studiosi continua a parlare di una "figura del Servo" come elemento distintivo del messaggio profetico; e l'elemento più distintivo di questa figura è quello della sofferenza ubbidiente che conduce alla morte, intesa come mezzo per togliere il peccato dal proprio popolo e "fare giusti i molti". Per una trattazione più completa del carattere e della missione del Servo nel contesto del messaggio di Isaia 40–66, si veda *Messia, **I.** b. 1.

b) L'identità del Servo

Le principali linee d'interpretazione suggerite sono le seguenti.

1. *Collettiva.* Sia nei "Canti del Servo" (Is. 49:3) sia nel contesto immediato, la descrizione esplicita di Israele come il "servo" di Dio porta molti a ritenere i Canti come una raffigurazione dell'Israele ideale, dove il Servo è identificato con la nazione nel suo insieme oppure con il residuo pio all'interno di essa al quale è affidata una missione per Israele (49:5–6), che comporta la sofferenza per la redenzione dell'intera nazione (53:4–6, 8, 11–12).

2. *Individuale.* Il linguaggio riguardante il Servo è spesso fortemente individuale; esso descrive la nascita, la sofferenza, la morte e il trionfo finale di quello che in apparenza è più un individuo che un gruppo. Sono state proposte diverse identificazioni storiche: Mosè, Geremia, Ciro, Zorobabele o lo stesso profeta. Ma la spiegazione tradizionale, tanto giudaica quanto cristiana, vede nel Servo una figura individuale ideale che in futuro sarà il divino agente per redimere il suo popolo, ossia il Messia. Nel tardo giudaismo della Giudea stessa, era questa l'interpretazione predominante (il giudaismo ellenistico evidentemente era più favorevole a un'interpretazione collettiva). Così, il *Targum di Gionatan su Isaia 53, nonostante provi disagio all'idea della sofferenza messianica, tanto da ricostruire il testo in modo da eliminare tale dimensione, identifica il Servo con il Messia (si veda il testo nell'opera di Zimmerli e Jeremias, *The Servant of God*, 2 ed., pp. 60–71; e per altre interpretazioni giudaiche, *ibid*, pp. 37–79).

3. *Cultuale.* Alcuni studiosi scandinavi vedono l'origine del concetto del Servo nel mito babilonese della morte e della risurrezione del dio *Tammuz, nonché nella liturgia associata a esso. Il Servo, quindi, sarebbe una concezione mitologica

piuttosto che una figura o un gruppo storicamente individuabile. L'esistenza di tali miti e rituali in Israele, però, è fortemente discutibile.

4. *Personalità corporativa*. Le interpretazioni dei punti **1.** e **2.** sopra rispecchiano caratteristiche importanti dei "Canti del Servo": sono presenti in modo evidente sia gli aspetti collettivi, sia quelli individuali. Oggi la maggior parte degli studiosi tende perciò a cercare un'esegesi simile al concetto di "personalità corporativa" ipotizzato da H.W. Robinson, ossia il riconoscimento che nell'AT un individuo (*p.e.* un re, o un padre) possa rappresentare e incorporare il gruppo del quale è a capo, così che egli *è* quel gruppo e, contemporaneamente, come suo capo, può anche essere distinto da esso. Quindi, il Servo *è* Israele (49:3), egli riassume in se stesso tutto ciò che Israele rappresenta; eppure, è un individuo con una missione nei confronti di Israele (49:5–6), e le sue esperienze, vissute per conto del popolo, sono l'oggetto dell'interesse della nazione (53:1–6). Lo stretto accostamento tra Isaia 49:3 e 49:5–6 mostra che questi due aspetti del Servitore sono inseparabili. Il carattere individuale del Servo è espresso più chiaramente in Isaia 52:13—53:12, così che in questo brano "ciò che era una personificazione diventa una persona" (Rowley); qui tutta l'enfasi cade sulla natura vicaria della sofferenza che egli incontra in qualità di sostituto del suo popolo. Ma questo ruolo è possibile soltanto perché egli è Israele, e anche il capo che lo rappresenta.

II. Nel Nuovo Testamento

Alcuni studi (particolarmente quello fatto di M.D. Hooker, ma anche C.K. Barrett, C.F.D. Moule) hanno sostenuto che la figura del Servo nel NT costituisce un elemento minore nella comprensione dell'opera di redenzione compiuta da Gesù, e che la base veterotestamentaria per questo ruolo di sofferenza e di rifiuto si trovi piuttosto nel "Figlio dell'uomo" di Daniele 7. Si sottolinea che nel NT le citazioni formali tratte dai brani sul Servo sono poche, e che diverse di queste citazioni riproducono parti dei Canti che non parlano in modo esplicito di sofferenza, o almeno non di sofferenza redentrice.

Non è lecito, però, limitare la considerazione alle citazioni formali, poichè le allusioni evidenziano in modo ancor più forte l'influenza della figura del Servo; anche dove le parole a cui si fa allusione non interessano direttamente la sofferenza redentrice, è difficile credere che ci si possa riferire a questi brani senza pensare al loro tema più distintivo e alla sua rilevanza nella missione di Gesù. Soprattutto, è indiscutibile che nell'AT Isaia 53 rappresenti l'indicazione più chiara della sofferenza messianica, così che anche se non ci fossero allusioni esplicite al Servo nel NT, questa comunque costituirebbe (insieme con alcuni salmi e parte di Zaccaria 9 e 13) la fonte principale della convinzione reiterata che il Messia doveva soffrire, perché così "è scritto" di lui. Nessuna sofferenza messianica risulta esplicita in Daniele 7, brano in cui neppure l'esegesi giudaica contemporanea trova degli accenni. In realtà, non è possibile trascurare l'evidenza esplicita dell'influenza esercitata dalla figura del Servo (specialmente Is. 53, dove è sottolineato l'elemento della redenzione).

a) Nell'insegnamento di Gesù

Isaia 53:12 è citato esplicitamente in Luca 22: 37. Ulteriori allusioni esplicite a Isaia 53:10–12 sono contenute in Marco 10:45 e 14:24. Marco 9: 12 forse riecheggia Isaia 53:3; sono state riconosciute altre possibili allusioni in Matteo 3:15 (*cfr.* Is. 53:11), e nell'utilizzo di *paradidosthai* ("essere dato nelle mani") in Marco 9:31; 10:33; 14:21 (*cfr.* Is. 53:12). Inoltre, la voce udita al battesimo di Gesù (Mar. 1:11), che ne descrive per grandi linee la missione nei termini contenuti in Isaia 42:1, deve aver influenzato il pensiero di Gesù.

Si noti in queste allusioni la concentrazione su Isaia 53, e in modo particolare sui versetti 10–12, dove il ruolo di redenzione del Servo è molto esplicito. In Marco 10:45 e 14:24, in particolare, si sottolinea il carattere vicario e redentore della morte di Gesù in termini tratti da Isaia 53.

b) Nel resto del Nuovo Testamento

Il titolo stesso "servo" (*pais*) è limitato al discorso di Pietro in Atti 3:13 e 26 e alla preghiera della chiesa in Atti 4:27 e 30; ma l'influenza esercitata dalla figura del Servo risulta chiara anche in I Pietro 2:21–25 e 3:18, suggerendo il suo ruolo rilevante nel modo in cui Pietro comprese la missione di Gesù. Le spiegazioni di Paolo dell'opera di redenzione compiuta da Cristo contengono spesso concetti e a volte allusioni verbali tali da far pensare che anche lui vedesse prefigurata in Isaia 53 l'opera di Gesù. (Si veda Fil. 2:6–11; Rom. 4:25; 5: 19; 8:3–4, 32–34; I Cor. 15:3; II Cor. 5:21). Anche l'espressione "agnello di Dio" impiegata da Giovanni (1:29, 36) probabilmente mostra l'influenza di Isaia 53:7. Ebrei 9:28, "per portare i peccati di molti", fa eco a Isaia 53:12.

Ci sono anche numerose citazioni formali tratte dai brani del Servo con riferimento a Gesù e al vangelo, ossia Matteo 8:17; 12:18–21; Giovanni 12:38; Atti 8:32–33; Romani 10:16; 15:21. Nessuno fra questi passi contiene un riferimento specifico all'opera redentrice di Gesù; alcuni focaliz-

zano altri aspetti della sua missione, ma tutti testimoniano ulteriormente la convinzione della prima chiesa, secondo cui la figura del Servo, e in particolare Isaia 53, fosse un modello preordinato da Dio per la missione messianica di Gesù.

Bibliografia. Per l'intero articolo: W. Zimmerli e J. Jeremias, *The Servant of God*, 2 ed., 1965 (=A. Oepke, W. Zimmerli e J. Jeremias, *GLNT* 9: 223–440).

Per la sezione **I**: C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero–Isaiah*, 1948, H.H. Rowley, *The Servant of the Lord,* 1952, pp. 1–88; H. Blocher, *Songs of the Servant*, 1975; D.J.A. Clines, *I, He, We and They. A Literary Approach to Isaiah 53*, 1976; J.E. Goldingay, *God's Prophet, God's Servant*, 1984, pp. 77–159; R.N. Whybray, *Thanksgivig for a Liberated Prophet: an Interpretation of Isaiah Chapter 53*, 1978; J.D. W. Watts, *Isaiah (Word Biblical Themes)*, 1989, pp. 47–109. Per la sezione **II**: C.K. Barrett, in A.J.B. Higgings, a cura di, *New Testament Essays*, 1959, pp. 1–18; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959, pp. 51–82, tr. it., Bologna, 1970; M.D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 1959; C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament*, 1967, pp. 82–99; R.T. France, *TynB* 19, 1968, pp. 26–52; *idem, Jesus and the Old Testament*, 1971, pp. 286–299; D.J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, 1983, pp. 79–172; D. Juel, *Messianic Exegesis*, 1988, pp. 119–133, **in it.** P. Grelot, *I canti del Servo del Signore: dalla lettura critica all'ermeneutica*, Bologna, 1983; M. Masini, *Il Servo del Signore. Lectio divina dei carmi del profeta Isaia*, Milano, 1998; *Gesù servo: di Dio e degli uomini*, Roma, 1998. A. Motyer, *Isaia*, GBU, Chieti, 2003. (R.T. France)

*Isaia, libro; *Messia

SESAC

Probabilmente un vocabolo artificiale (Ger. 25: 26; 51:41). Le consonanti ebr. *š–š–k*, rappresenterebbero in realtà *b–b–l*, ossia Babilonia. Le vocali non hanno valore. Lo stratagemma in questo caso è un gioco di parole, non un monogramma, perché Geremia 51:41 successivamente menziona esplicitamente Babilonia. Forse, però, Sesac era un vero nome usato per Babilonia. (D.F. Payne)

SESBASAR

La persona che Ciro (Esd. 1:8) nominò governatore (ebr. *nāśî*, "principe") di Giuda, al quale furono dati in custodia i vasi del tempio portati via da Nabucodonosor II, affinchè fossero riportati a Gerusalemme (Esd. 5:14–15). Il nome può rappresentare il babilonese *Šaššu–aba–uṣur* ("Che Sassu/Shamash protegga il padre"). Il suo ruolo e la sua identità sono stati discussi a lungo, poiché alcuni considerano Sesbasar un altro nome, forse ufficiale, per *Zorobabele; altri pensano che si tratti dell'incaricato babilonese ufficiale a capo del gruppo di giudei esuli che tornarono in patria. Non è verosimile l'identificazione con Senassar (gr. *Sanesar*, *cfr.* I Esdra 2:11), uno zio di Zorobabele. (P.–R. Berger, *ZAW* 83, 1971, pp. 98–100). (D.J. Wiseman)

SET

1. Il terzo figlio di Adamo ed Eva, nato dopo l'uccisione di Abele e chiamato Set (*šēṯ*) perché Eva disse: "Dio mi ha dato (*šāṯ*) un altro figlio al posto di Abele" (Gen. 4:25). La genealogia di Noè passò attraverso Set (Gen. 5:3–4; I Cro. 1:1; Luca 3: 38). Suo figlio Enos fu generato quando Set aveva 105 anni (TM e SP; la LXX porta 205); egli visse 912 anni (TM, SP e LXX concordano; Gen. 4:26; 5:6–8). Ad Alalgar, l'individuo che secondo l'elenco dei re sumeri corrisponde a Set, è attribuito un regno durato 36.000 anni. **2**. Una persona sconosciuta il cui nome è tradotto Set (Num. 24:17, CEI; NVR rendono "razza turbolenta"), l'antenato di un popolo citato da Balaam come nemico di Israele. (T.C. Mitchell)

SETA

1. Ebr. *mešî* (Ez. 16:10, 13), forse "filato di seta", ma il senso è incerto. L'identificazione fa sorgere qualche dubbio poiché il vocabolo ebr. sembra derivare dall'egiz. (il cui significato è "lino"), ma la seta non fu introdotta in Egitto prima del periodo romano. La LXX ha *trichaptos*, "pelo intessuto"; nelle altre versioni ricorrono delle varianti. **2**. Il gr. *sērikon* (Apoc. 18:12) "seta", elencato tra le merci preziose vendute nei mercati di Babilonia.

La vera seta si ottiene dal bozzolo di un baco cinese nutrito con foglie di gelso bianco (*morus alba*). Il filo di seta era un articolo commerciale prezioso importato direttamente dalla Cina, poiché l'allevamento di questi bachi, fino al medioevo, non si sviluppò in Occidente. Tuttavia, esiste un'altra specie di baco da seta indigeno nella zona mediterranea orientale che si ciba di cipressi e di querce. Generalmente non si è tenuto conto del fatto che in tempi antichi a Cos e a Sidone nacque un'industria di produzione della seta, che può ben essere quella nominata nei riferimenti biblici. (J.D. Douglas)

SETTE PAROLE DI GESÙ DALLA CROCE

Le "sette parole di Gesù dalla croce" sono la sintesi delle dichiarazioni attestate dai quattro Vangeli, tra cui c'è il "gran grido" di Marco 15:37, equiparato a una delle dichiarazioni articolate menzionate da un altro degli evangelisti.

La prima "parola" che il nostro Signore pronunciò dalla croce (Luca 23:34) rivela un amore del tutto inaspettato e immeritato. Egli pregò per i soldati romani e persino, secondo quanto affermato da Pietro (Atti 3:17), per le guide religiose della nazione. (In alcuni casi questa parola è omessa dal testo, ma probabilmente ciò si deve alla mano di un redattore secondo cui gli eventi accaduti nel 70 d.C. erano la dimostrazione che Dio non aveva perdonato le autorità giudaiche che avevano accusato Gesù davanti a Pilato, il che presuppone che la preghiera riguardasse anche loro).

La seconda "parola" fu rivolta al malfattore pentito (Luca 23:43), il quale non vide soltanto la croce di Gesù, ma ne scorse anche la corona e la gloria futura e disse: "Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno!" (v. 42). Gesù gli disse in effetti: non nel lontano futuro, ma prima che tramonti il sole, "tu sarai con me in paradiso".

La terza "parola" (Giov. 19:25–27) racchiude quelle indirizzate sia alla madre sia al discepolo amato, e dimostra che in Gesù abbiamo l'esempio supremo di "un cuore talmente in pace con se stesso, da poter consolare ed essere compassionevole nei confronti di altri". Per quanto soffrisse tremendi dolori fisici e sopportasse un'agonia ancor più terribile nell'anima, pensava a sua madre e al suo futuro. La spada stava trafiggendo il cuore della donna (Luca 2:35), ma le tenere parole del Figlio devono averle portato un conforto e una guarigione profonda.

Le prime tre "parole" furono proferite durante le ore luminose del mattino, prima di mezzogiorno. La quarta "parola" molto forte (Matt. 27:46; Mar. 15:34) forse fu pronunciata da Gesù quando stavano finendo le tre ore di tenebre misteriose e soprannaturali.

La quinta "parola" ("ho sete", Giov. 19:28) seguì da vicino la quarta. Si tratta delle uniche parole che esprimono la sua sofferenza fisica. Gesù aveva rifiutato una bevanda drogata (Mar. 15:23), ma accettò un altro tipo di bevanda (aceto) per inumidire la gola e le labbra riarse, così da essere in grado di fare ad alta voce la dichiarazione contenuta nella sesta parola. L'evangelista osserva l'adempimento del Salmo 69:21b.

La sesta "parola" (Giov. 19:30) consiste in un verbo greco che esprime completezza: *tetelestai*, "È compiuto". Non si tratta del grido di una vittima sconfitta, ma di un Vincitore, che ha portato a termine l'opera che doveva compiere, che ha adempiuto tutte le profezie dell'Antico Testamento e ha offerto una volta per tutte il sacrificio per il peccato (Ebr. 10:12).

Nella "parola" finale ("Padre, nelle tue mani rimetto lo spirito mio", Luca 23:46), Gesù cita il Salmo 31:5, che tradizionalmente costituiva la preghiera serale del giudeo pio. I redenti sono così veramente fratelli del redentore (Ebr. 2:11–13), al punto che alla morte essi possono usare lo stesso linguaggio rimettendo le loro anime nelle mani del Padre, il Padre suo e il Padre loro.

Bibliografia. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1937, pp. 157ss., 197ss.; R.G. Turnbull, *The Seven Words from the Cross*, 1956, **in it.** K. Rahner, *Giovedi Santo, Venerdi Santo: l'ora santa e le sette parole*, Brescia, 1962; T. Radcliffe, *Le sette parole di Gesù in croce*, Cinisello Balsamo, 2006 (A. Ross, F.F. Bruce)

*Croce, crocifissione; *Eloi, Eloi, Lama Sabactani

SGABELLO DEI PIEDI

L'espressione ebr. ***hᵃḏôm raḡlaym*** è usata sei volte nell'AT, sempre in senso metaforico. L'equivalente nel NT (*hypopodion tōn podōn*) ricorre otto volte, sei volte in citazioni dell'AT e una sola volta con senso letterale (dove il termine è semplicemente *hypopodion*, Giac. 2:3). In senso metaforico si riferisce alla presenza di Dio in associazione con l'arca del patto (I Cro. 28:2), il Tempio (che contiene l'arca) (Sal. 99:5; 132:7; Lam. 2:1), la terra (Is. 66:1; Matt. 5:35; Atti 7:49) e i nemici del re messianico (Sal. 110:1, citato ben sei volte nel NT). Lo sgabello di Tutankhamon d'Egitto è scolpito con disegni dei suoi nemici e di altri re egiziani, su cui Tutankhamon appoggia i piedi. (M.A. MacLeod)

*Arca del patto; *Dio

SIBA

Il nome di un pozzo scavato dai servi di Isacco e chiamato Siba (ebr. *šiḇʿâ*), o Seba (Gen. 26:33), a causa di un patto stipulato con Abimelec. Il termine stesso significa "sette" o "giuramento". Già prima dell'epoca di Isacco, Abraamo aveva affrontato dei problemi con Abimelec re di Gherar, con il quale alla fine aveva stretto un patto (Gen. 21:22–34). Furono donati ad Abimelec sette agnelli per testimoniare l'evento, e Abraamo conservò la memoria di questo patto chiamando il luogo Beer–Sceba ("pozzo di sette", "pozzo

di un giuramento"). Isacco ristabilì l'antico nome, usando la forma femminile *šiḇʿâ* della parola *še ḇāʿ*. (J.A. Thompson)

SIBBOLET

Parola usata dai galaaditi, guidati da Iefte, per scoprire chi fossero gli efraimiti sconfitti che, dopo la battaglia, tentarono di fuggire attraverso il Giordano (Giu. 12:5–6). Poiché nel dialetto semitico indigeno di Efraim l'iniziale *sc* diventava *s*, la vera identità dei fuggitivi veniva allo scoperto quando essi pronunciavano *šibbōleṯ* come *sibbōleṯ*. Entrambi i termini significano "un torrente in piena" (*cfr.* Sal. 69:2; Is. 27:12), sebbene il primo sia facilmente confondibile con *šibbōle ṯ*, "spiga di grano". Quegli efraimiti che furono scoperti con questo stratagemma furono uccisi immediatamente (v. 6). Nell'impiego attuale, il sostantivo sta per il motto, ovvero il segno distintivo di una setta o di un gruppo, ed è usato spesso in senso dispregiativo. (D.J. Wiseman)

SIBMA

Città presa a Sicon, re degli amorei e assegnata da Mosè alla tribù di Ruben (*śibmâ*, Gios. 13:19, 21). È identica a Sebam; forse il nome fu cambiato dopo la sua ricostruzione (Num. 32:3, 38). Ai giorni di Isaia e di Geremia, che ne piansero la devastazione, era ritornata proprietà dei moabiti (Is. 16:8–9; Ger. 48:32). Originariamente, era una terra adatta per il bestiame (Num. 32:4), ma diventò famosa per le sue vigne e per la frutta. Girolamo (*Comm. in Is.* 5) la localizzò nei pressi di Esbon; è possibile che si tratti di Ḥirbet Qarn el–Qibš, che si trova 5 km. a ovest–sud–ovest. (J.W. Charley)

SICAR

La città samaritana dalla quale proveniva la donna per attingere l'acqua dal pozzo di Giacobbe; qui ella incontrò Gesù dal quale ricevette l'insegnamento sulla natura dell'adorazione spirituale (Giov. 4). Sicar è comunemente identificata con Askar, un villaggio situato a un chilometro a nord del pozzo di Giacobbe, sul versante orientale del monte Ebal. (A.R. Millard)

SICARI

In Atti 21:38 la parola "briganti" traduce il gr. *sikarioi*, usato qui per descrivere i seguaci di un impostore egiziano. Il termine era applicato in modo particolare a gruppi di militanti giudei nazionalisti negli anni centrali del I sec., che erano armati di pugnali tenuti nascosti (lat. *sicae*, da cui "sicari") per assassinare personalità considerate nemiche della nazione (Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.254–257; *Ant.* 20.163–165, 186–188). (F.F. Bruce)

SICHEM

1. Il figlio di Amor, l'ivveo, principe di Sichem (Gen. 34; Gios. 24:32; Giu. 9:28) che disonorò Dina, figlia di Giacobbe. **2.** Discendente di Manasse, il figlio di Giuseppe (Num. 26:31), e fondatore di una famiglia (Gios. 17:2). **3.** Figlio di Semida, della tribù di Manasse (I Cro. 7:19).

4. Un'importante città situata nella parte centrale della terra di Israele, con una lunga storia e molti collegamenti storici. Era situata nella parte collinare di Efraim (Gios. 20:7), nelle vicinanze del monte Gherizim (Giu. 9:7). Oggi il sito originale è rappresentato da Tell el–Balata, che si trova all'estremità orientale della vallata che si estende tra il monte Ebal a nord e il monte Gherizim a sud, circa 50 km. a nord di Gerusalemme e 9 km. a sud–est di Samaria.

Sichem è la prima località della terra promessa menzionata nel libro della Genesi. Abramo vi piantò le tende sotto "la quercia di Mamre" (12: 6). "Allora i Cananei erano nel paese", ma il Signore si rivelò ad Abramo e rinnovò la promessa del suo patto. Qui Abramo costruì un altare al Signore (v. 7).

Il nipote di Abramo, Giacobbe, tornando da Caran, giunse a Salem, città di Sichem e qui si accampò (33:18–19) su un terreno comprato da Camor, il principe ivveo della regione (33:18–19; 34:2). Quando Sichem, figlio di Camor, disonorò Dina, Simeone e Levi uccisero gli uomini della regione (vv. 25–26), e gli altri figli di Giacobbe la saccheggiarono (vv. 27–29); l'azione fu condannata da Giacobbe (34:30; 49:5–7).

In questa località Giacobbe seppellì gli "déi stranieri" sotto la quercia (35:1–4) e innalzò un altare a *El–elohe–Israel* ("Dio è il Dio di Israele", 33:20; *Dio, nomi). Giuseppe in seguito cercò i fratelli nei pressi delle ricche terre da pascolo che circondavano Sichem (37:12–16).

Nel XV sec. a.C., la città cadde nelle mani dei khabiru, secondo quanto apprendiamo dalle lettere di Amarna (*ANET*, pp. 477, 485–487, 489–490). Probabilmente il nome ricorre ancora prima, nelle narrazioni egiziane risalenti al XIX e XVIII sec. a.C. (*ANET*, pp. 230, 329).

Dopo la conquista israelita di Canaan, Giosuè radunò il popolo a Sichem per rinnovare il patto. In Giosuè 8:30–35, si possono individuare di-

verse caratteristiche del tipico patto conosciuto in Oriente durante il periodo tra il 1500 e il 700 a.C. (*sacrificio e offerta, **I.** c. 2). Prima della morte, Giosuè riunì nuovamente gli anziani a Sichem, reiterò il patto e ricevette il loro giuramento di fedeltà a Dio, il re (Gios. 24). Molti studiosi moderni vedono in questi raduni un chiaro indizio dell'esistenza di una lega di dodici tribù, che aveva il proprio centro a Sichem (*cfr.* M. Noth, *Storia di Israele*, Brescia, 1975).

Il confine tra Efraim e Manasse passava vicino alla città (Gios. 17:7), che era anche una delle città rifugio e una città levitica assegnata ai figli di Cheat (Gios. 20:7; 21:21; I Cro. 6:67), nel territorio di Efraim (I Cro. 7:28). Qui gli israeliti seppellirono le ossa di Giuseppe che avevano portato dall'Egitto (Gen. 50:25; Gios. 24:32).

All'epoca dei giudici, Sichem era ancora un centro di culto cananeo; il tempio di Baal–Berit ("il signore del patto") compare nella storia di Abimelec, figlio di Gedeone (Giu. 9:4), la cui madre era di Sichem. Abimelec persuase gli uomini della città a eleggerlo re (Giu. 9:6; *cfr.* 8:22–23). Uccise la stirpe reale, ma Iotam, un figlio che sfuggì allo sterminio, mentre era sul monte Gherizim (9:8–15), narrò la parabola con alberi come protagonisti, supplicando i cittadini di Sichem perché abbandonassero Abimelec. Lo fecero dopo tre anni (vv. 22–23), ma Abimelec distrusse Sichem (v. 45) e poi attaccò il torrione del tempio di Baal–Berit e lo bruciò con tutti gli occupanti (vv. 46–49).

Dopo la morte di Salomone, a Sichem l'assemblea di Israele rifiutò Roboamo ed elesse come re Geroboamo (I Re 12:1–19; II Cro. 10:1–11). Geroboamo restaurò la città e, per un periodo, ne fece la sua capitale (I Re 12:25), ma successivamente spostò la capitale a Penuel, e quindi a Tirza. Da allora, l'importanza della città si avviò al declino, ma soparavvisse a lungo dopo la caduta di Samaria nel 722 a.C., perché nel 586 a.C. uomini provenienti da Sichem giunsero a Gerusalemme con delle offerte (Ger. 41:5).

Nell'epoca post–esilica Sichem diventò la città principale dei samaritani (Sir. 50:26; Giuseppe Flavio, *Ant.* 11.340), che qui vi costruirono un tempio. Nel 128 a.C. Giovanni Ircano conquistò la città (Giuseppe Flavio, *Ant.* 13:255). Nel periodo della prima rivolta giudaica, Vespasiano si accampò vicino a Sichem e, dopo la guerra la città fu riedificata e fu chiamata Flavia Neapolis in onore dell'imperatore Flavio Vespasiano (l'odierna Nablus).

Gli importanti scavi eseguiti a Tell el–Balata da C. Watzinger (1907–1909), E. Sellin e i suoi colleghi (tra il 1913 e il 1934) e da G. E. Wright (1956–1966) hanno portato alla luce la storia di questo sito dalla metà del IV mill. fino al 100 a.C. *ca.*, che ebbe fine la città ellenistica. Sebbene durante il IV mill. a.C. ci fosse un insediamento numeroso della prima Età del Bronzo, la città del periodo storico sorse nel 1800 a.C. *ca.*, nella media Età del Bronzo (1700–1550 a.C. *ca.*). Durante questi anni furono costruiti diversi templi con cortili e la città fu circondata da mura. Intorno al 1600 a.C., furono erette mura in pietra massiccia, furono ricoperte le antiche mura e sul riempimento fu costruito un tempio fortezza che rimase fino al 1100 a.C. *ca.* con pochi cambiamenti; forse, nel periodo più tardivo, era proprio il tempio dedicato a Baal–Berit (Giu. 9:4) conosciuto dai primi israeliti. La città mantenne la sua importanza fino al IX–VIII sec. a.C., quando iniziò il declino. I resti di mattoni e di macerie bruciate attestano la distruzione della città avvenuta per mano degli assiri (724–721 a.C.). Tornò a essere un villaggio per quattro secoli, fino a quando non giunse a nuova vita, forse come centro samaritano, tra il 325 e il 108 a.C. *ca.* Un susseguirsi di nuove monete attesta questo periodo. La città cessò di esistere quando fu distrutta da Giovanni Ircano nel 108 a.C. *ca.* Non si è ancora risolto il quesito se la *Sicar citata in Giovanni 4:5 sia la stessa Sichem. A Tell el–Balata si trovano soltanto poche tracce dell'occupazione romana. Forse Sicar poteva essere ubicata nelle vicinanze.

Bibliografia. E.F. Campbell, Jr. e J.F. Ross, *BA* 26, 1963, pp. 2–26; E. Sellin, *ZDPV*, 1926, 1927, 1928; E. Sellin e H. Steckeweh, *ZDPV*, 1941; G.E. Wright, *Shechem, The Biography of a Biblical City*, 1965; in *AOTS*, pp. 458–462; *NEAEHL*, pp. 1345–1359, **in it.** A. Soggin, *Il regno di Abimelech in Sichem (Giudici 9) e le istituzioni della città-stato siro-palestinese*, Milano, 1969. (J.A. Thompson)

SICLAG

Siclag figura in Giosuè 15:31 nei pressi del confine di Edom, nel sud di Giuda. Fu assegnato ai simeoniti ma più tardi passò nelle mani dei filistei. Davide, quando viveva come vassallo dei filistei, governò Siclag e, in seguito, riuscì a incorporarla nel suo regno. Rimase nelle mani di Giuda sia nei tempi pre–esilici sia in tempi post–esilici. Sono state proposte quattro diverse località delle quali la più probabile sembra essere Telleš Šerī'a (Tell Sera', si veda *NEAEHL*, pp. 1329–1335), circa 25 km. a sud–est di Gaza. (D.F. Payne)

SICON

Re amoreo (XIII sec. a.C.), la cui capitale era Chesbon. Secondo Numeri 21:26–30 e Geremia 48: 45, Sicon soggiogò i moabiti e prese il loro territorio a sud fino al fiume Arnon. I suoi vassalli includevano cinque principi di Madian (Gios 13:21). Il suo dominio comprendeva l'area situata tra l'Arnon a sud e lo Iabboc a nord, e dal Giordano a ovest fino al deserto a est (Num. 21:24; Giu. 11: 22); pare che Giosuè 12:3 e 13:27 estendano il suo controllo sullo Iabboc a nord fino al mare di Chinneret. Mosè inviò un'ambasciata a Sicon chiedendo che agli israeliti fosse concesso il permesso di passare attraverso il suo regno (Num.21:21–22; Deut. 2:26–28). Quando Sicon si rifiutò, gli israeliti lo sconfissero e lo uccisero a Iaas, e ne occuparono il territorio (Num. 21:21–32). Quest'area fu assegnata alle tribù di Ruben e di Gad (Num. 32:33–38; Gios. 13:10). La vittoria su Sicon venne spesso ricordata nel corso della susseguente storia di Israele (Deut. 31:4, da Mosè; Gios. 2:10, da Raab; Gios. 9:10, dai gabaoniti; Giu. 11:19–21, da Iefte; Nee. 9:22, dai leviti in una preghiera di confessione; e nei Sal. 135;11; 136:19). Il nome Gebel Šīhān per la montagna a sud di Diban (la Dibon biblica) conserva l'appellativo di questo re nella forma araba per l'area un tempo da lui governata. *TB Niddah* 61a riporta una tradizione che non si trova nella Bibbia, secondo la quale Sicon era fratello del re Og (anche lui amoreo) e figlio di Aiia, figlio di Shamhazai il leggendario angelo caduto.

Bibliografia. G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* 25, 1931, pp. 588–591, 691–693; A. Musil, *Arabia Petraea* 1. *Moab*, 1907, pp. 375–376; M. Noth, *ZAW* 58, 1940, pp. 161–189. (J.A. Thompson)

SIDDIM, VALLE

(Ebr. *siddîm*, forse derivato dall'ittita *siyantas*, "sale"). In Genesi 14:3 e 10, una valle identificata con il "mar Salato" e descritta come "piena di pozzi di bitume". In questo luogo, i re delle cinque città giordane furono sconfitti da Chedorlaomer e i suoi alleati provenienti da oriente. Probabilmente si trattava di una regione fertile e ben irrigata situata a sud della penisola del Lisan, successivamente sommersa dall'estensione a sud del mar Morto per l'azione di un terremoto e del conseguente modificarsi delle formazione rocciose. A motivo del bitume del Mar Morto i greci la chiamarono *Asphaltitis*.

Bibliografia. J.P. Harland "Sodom and Gomorrah', *BA* 5, 1942, pp. 17ss.; 6, 1943, pp. 41ss. (F.F. Bruce)

SIDONE

(Ebr. *ṣîḏôn*, *ṣîdōn*). Un importante porto e città cinta di mura dell'antica *Fenicia (ora localizzata sulla costa del Libano). Sidone (l'odierna Saida) ha due porti uguali ed era divisa in Sidone la Grande (Gios. 11:8) e Sidone la Piccola.

Secondo la tradizione, Sidone fu la prima città fondata nella Fenicia e divenne una delle maggiori fortezze cananee (Gen. 10:19; I Cro. 1:13). Per alcuni secoli il porto fu sottomesso alle dinastie XVIII e XVIV d'Egitto. Con il declino del controllo militare egiziano, il governante della città Zimrida si ribellò nel 1390 a.C. *ca.* (secondo le tavolette di *Amarna). È possibile che il tentativo di annettere Dor al territorio di Sidone sia stata la ragione della guerra con i filistei, i quali intorno al 1150 a.C. saccheggiarono Sidone inducendo gli abitanti a fuggire a Tiro. La città era comunque forte abbastanza da opporre resistenza a Israele (Giu. 10:12), e durante un periodo di colonizzazione attiva sembra avesse fatto un tentativo privo di successo di insediarsi a Lais nel Giordano superiore (Giu. 18:7, 27). L'opposizione all'espansione fenicia giunse anche dagli assiri, i quali sotto Tiglat–Pileser I, nel 1110 a.C. *ca.*, iniziarono a riscuotere il tributo dai porti, Sidone incluso. Assurnasirpal II (880 a.C. *ca.*) rivendicò il vassallaggio sulla città e nell'841 a.C. Salmanassar III marciò fino al fiume Dog per riscuotere il tributo da Tiro, Sidone e Israele (*Ieu), e fece raffigurare tale fatto sulle porte del tempio a Balawat. Le richieste assire aumentarono e i sidoni si ribellarono. Nel 739–738, Tiglat–Pileser III conquistò Tiro e forse Sidone (H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, p. 269, riferisce a questo periodo Zacc. 9:2). Quando Sennacherib marciò nell'attacco predetto da Isaia (23:2–12), Luli fuggì; morì in esilio e fu sostituito da Etbaal (Tuba'lu) allorquando la Grande e la Piccola Sidone erano state conquistate.

Alla morte di Sennacherib, Sidone ancora una volta si ribellò ed Esaraddon la invase, uccise il governatore Abdi–Milkutti, saccheggiò il porto e spostò gli abitanti a Kar–Esaraddon, portando prigionieri provenienti da Elam e da Babilonia per rimpiazzarne la popolazione decimata.

Con il declino degli assiri Sidone recuperò l'indipendenza, per essere poi assediata da Nabucodonosor nel 587 a.C.*ca.* secondo quanto predetto da Geremia (25:22; 27:3; 47:4). Sotto i persiani, essa fornì gran parte della flotta (*cfr.* Zacc. 9: 2). Intorno al 350 a.C., sotto Tabnit II (Tennes),

Sidone guidò la ribellione della Fenicia e di Cipro contro Artaserse II (Oco). La città fu tradita, vi morirono 40.000 persone e i sopravvissuti bruciarono città e flotta. Le fortificazioni non furono mai ricostruite. Sotto Stratone II si unì ad Alessandro Magno senza opporre resistenza, aiutando quest'ultimo nell'assedio di Tiro.

Sotto Antioco III Sidone costituiva una parte prospera del regno tolomeo; successivamente passò ai seleucidi e poi ai romani, che le concessero l'autonomia locale. Per tutto il corso della sua storia, il tempio principale fu quello dedicato a Eshmun, la divinità della guarigione. Perciò è significativo che proprio nella regione di Sidone Cristo guarì la figlia della donna siro–fenicia (Mar. 7:24–31; *cfr.* Matt. 11:21). Molti abitanti di Sidone udirono il suo insegnamento (Mar. 3:8; Luca 6:17; 10:13–14). Erode Agrippa I ricevette a Cesarea una delegazione proveniente da Sidone (Atti 12: 20) e Paolo fece visita agli amici nella città durante il suo viaggio verso Roma (Atti 27:3). Gli abitanti di Sidone, celebre come centro di studi filosofici, erano in maggioranza greci (*cfr.* Mar. 7:26). Molte monete recano iscrizioni di governatori di Sidone e, tra le scoperte avvenute nell'area si trovano resti provenienti dalla media Età del Bronzo in poi, il sarcofago di Ešmun'azar (300 a.C. *ca.*) e gli edifici della zona portuale risalenti all'epoca del NT (A. Poidebard e J. Lauffray, *Sidon*, 1951). Per iscrizioni fenicie e provenienti da Sidone, si veda G.A, Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 1903, pp. 26–43, 401–403. (D.J. Wiseman)

*Fenicia; *Tiro

SIENE

Traduzione del *TM* s^e*wēnēh* (egiz. *Swn*, "luogo di scambio", "mercato"; copto *Suan*; arabo *'Aswân*) che si trova in Ezechiele 29:10; 30: 6. Situata sulla prima cateratta del Nilo, Siene (l'odierna Aswan o Assuan) segnava il confine tra l'Egitto e l'Etiopia; "da Migdol a Siene" significa "la lunghezza dell'Egitto da nord a sud". Nel *TM* s^e*wēnēh* andrebbe letto s^e*wēnâ*, oppure s^e*wānâ*, con la *â* che indica moto a luogo "a Siene". Fortezza di confine e base per le spedizioni sul Nilo, capolinea per il traffico fluviale e fonte di rifornimento di granito rosso destinato ai monumenti dell'Egitto (sienite), Siene ebbe una particolare importanza per i giudei a motivo della sua vicinanza all'isola di Elefantina che ospitò una colonia di giudei rifugiatisi in Egitto in seguito alla caduta di Gerusalemme (587 a.C.). Il *MS* di Isaia (49:12) di Qumran suggerisce che "sieniti" dovrebbe prendere il posto di Sinim; in Ezechiele 30:16, la LXX ha *Syene* per *Sin*.

Bibliografia. *BA* 15, 1952, pp. 50–68; B. Porten, *Archives from Elephantine*, 1968. (D.A. Hubbard)

SIENE, SINEI

Ebr. *sînîm*, terra lontana dalla quale farà ritorno il popolo (Is. 49:12), nominata insieme al settentrione e all'Occidente, ragione per cui è da pensare che sia da collocare o nel lontano meridione, oppure nell'estremo oriente (così, secondo la LXX "terra dei persiani"). Gli studiosi hanno cercato un collegamento con la Sinae classica (Cina), ma è inverosimile che i giudei si siano insediati in un luogo tanto distante in questo periodo. Perciò sono state proposte Sin (Pelusium, Ez. 30:15), o Sin nel Sinai (Es. 16:1). Più verosimile è l'identificazione con Siene di Ez. 29:10; 30:6, situata all'estremo confine egiziano meridionale. Si tratta dell'egiziano *swn* "mercato", copto *Suan*, l'odierna Aswan o Assuan. Una comunità giudaica qui residente durante il V secolo a.C. ci ha lasciato molti papiri in lingua aramaica nei quali il nome è scritto *swn*; da qui la traduzione "Siene" in Ezechiele 29 e 30. "Da Migdol a Siene", significa da un'estremità all'altra dell'Egitto. Siene, situata sulla prima caterratta del Nilo era una fortezza e una base per le spedizioni nella Nubia (Cus), un terminale per il traffico fluviale, oltre che una fonte di approvvigionamento di granito rosso destinato alle costruzioni monumentali (sienite). Il manoscritto di Qumran del libro di Isaia (1QIs[a]) fa pensare che "sieniti" dovrebbe sostituire *sînîm* (Is. 49:12); la LXX in Ezechiele 30:16, ha *Syene* per *Sin*. **2**. I sinei (ebr. *sînî*) erano un popolo cananeo (Gen. 10:17; I Cro. 1:15), probabilmente da associare a una regione situata nei pressi di Tell 'Arqa, sulla costa del Libano, nominata nei documenti provenienti da *Mari e forse da *Ebla. Il nome è conservato in Nahr as–Sinn in ugaritico *syn*, e in accad. *siyanu*.

Bibliografia. E.G. Kraeling, *BA* 15, 1952, pp. 50–68; *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, p. 21. (D.J. Wiseman)

SIGILLO, SIGILLARE

I. Nell'Antico testamento

Nel Vicino Oriente antico erano comuni i sigilli incisi e sono state riportate alla luce migliaia di sigilli personali; gli ebrei usavano un termine generico che non ne specifica la forma (*ḥōṯām*, egiz. *htm*). Il loro uso era più o meno identico a quello moderno.

a) Usi

i) Come segno di autenticità e di autorità. Per questo il faraone consegnò un sigillo a Giuseppe, suo viceré (Gen. 41:42), e Assuero sigillò gli editti reali (Est. 3:10; 8:8–10). L'azione descrive la trasmissione della parola del maestro ai propri discepoli (Isaia 8:16) e l'autorità concessa da Yahweh a Zorobabel (Agg. 2:23; *cfr.* Ger. 22:24). Per un esempio extra biblico di sigilli che ratificano un patto, si veda *Iraq* 21, 1958.

ii) Come sottoscrizione di un documento. Il sigillo era impresso sull'argilla, o sulla cera (*scrittura). In questo modo, gli amici di Geremia fecero da testimoni all'atto d'acquisto (Ger. 32: 11–14); Neemia, con i suoi compagni, sottoscrisse il patto (Nee. 9:38; 10:1) e Daniele una profezia (Dan. 9:24).

iii) Per chiudere un rotolo. Così, un documento contenuto nel suo involucro o in un altro contenitore, oppure un rotolo legato con una corda alla quale era attaccato un blocco di argilla che recava l'impressione di un marchio, poteva essere esaminato e letto unicamente dopo che il sigillo era stato spezzato da una persona autorizzata (*cfr.* Apoc. 5:1s.). Una profezia (Dan. 12:9) o un libro (Is. 29: 11) sigillati simboleggiavano dunque qualcosa di non ancora rivelato.

Per evitare l'accesso non autorizzato, le porte erano sigillate per mezzo di una corda o con l'argilla; il sigillo era apposto nello spazio tra la porta e la serratura. Così si operò con la fossa dei leoni a Babilonia (Dan. 6:17; *Bel e il Dragone* 14) e così si faceva con i sepolcri (Erodoto, 2. 121; *cfr.* Matt. 27:66).

Ingrandimento di una bulla di creta che reca impresso il sigillo di "Baruc figlio di Neria lo scriba" (lbrkyhw bn nryhw hspr). Fine del VII sec. a.C.

In senso metaforico, il sigillo sta per qualcosa che è tenuto saldamente, come lo sono i peccati dell'uomo davanti a Dio (Deut. 32:34; Giob. 14: 17), l'unico che possiede l'autorità di aprire e di sigillare (Giob. 33:16). Egli appone il proprio sigillo come segno di perfezione (Ez. 28:12). Forse la metafora di Cantico dei Cantici 4:12 riguarda la castità.

b) Formato

Con l'invenzione della scrittura, avvenuta nel IV millennio a.C., i sigilli furono utilizzati su vasta scala. I più comuni erano quelli cilindrici fatti rotolare sull'argilla, sebbene nello stesso tempo si usassero anche sigilli a forma di timbro. In Canaan, sotto l'influenza mesopotamica (mediata dai siriani e dai fenici) ed egiziana, si adoperavano sigilli a cilindro e a forma di scarabeo. Questi ultimi predominavano nell'uso sulla cera o sui blocchi di argilla appesi ai papiri. Durante la monarchia prevalsero i sigilli a timbro, conoidali, o a forma di scarabeo.

Il sigillo era forato in modo da poter essere indossato con una corda attorno al collo (Gen. 38: 18; Ger. 22:24; Cant. 8:6) o con una spilla da attaccare al vestito, come da rare testimonianze. I sigilli a forma di scarabeo, o pietre da sigillo, erano posti in un anello portato alla mano o al braccio (Est. 3:12).

c) Materiali

Le persone povere potevano acquistare sigilli incisi in modo rozzo, fatti di terracotta locale, di bitume, di calcare, di vetro poroso o di legno. La maggior parte dei sigilli, tuttavia, era intagliata da un intagliatore esperto, per mezzo di incisori di rame, una ruota per tagliare e a volte una punta ricurva, forse lo "stilo di ferro, con una punta di diamante" (Ger. 17:1; *arti e mestieri), per lavorare le pietre dure semi–preziose (*arte). In Israele, come altrove, erano importati e utilizzati di frequente la corniola, la calcedonia, l'agata, il diaspro, il cristallo di roccia e l'ematite. Le forme di scarabeo importate dall'Egitto erano fatte di steatite smaltata e successivamente furono di composizione vétrosa.

Negli ornamenti del Sommo sacerdote si usava incastonare le pietre incise (Es. 28:11–23; 39:8). Le pietre preziose e la perizia usata fecero sì che queste pietre o anelli da sigillo (ebr. *ṭabbaʿaṯ*, accad. *ṭimbuʾu*) fossero usati come ornamenti (Is. 3:21), offerte votive o per scopi sacri (Es. 35:22; Num. 31:50), come il gruppo di sigilli trovati nel santuario cananeo ad Asor, oppure come *amuleti. L'ebr. *ṭabbaʿaṯ* è usato anche in senso generico per gli anelli (Es. 25:12).

Sigillo recante l'iscrizione "di Eliachim" (l'lyqm n'r ywkn). Potrebbe risalire al VI sec. a.C. o a un'epoca precedente.

d) Disegni

Prima dell'era monarchica i sigilli cilindrici seguivano lo stile fenicio o siriano, mostrando disegni ben eseguiti, file di uomini o di disegni caratteristici delle diverse mode prevalenti in Mesopotamia nei vari periodi. I sigilli usati più tardi, di solito di forma ovale, recano raffigurazioni di leoni (si veda *IBA*, tav. 52), leoni alati dalla testa d'uomo, sfingi (cherubini), grifoni, o serpenti alati. Sono comuni motivi decorativi egiziani, con il fiore di loto, il simbolo *ankh* della vita o il dio bambino. Sembra che le scene di adorazione, con divinità sedute, animali e uccelli, non offendessero la sensibilità religiosa ebraica. Ma dopo il VII sec. a.C. la maggior parte dei sigilli recò solo un'iscrizione di due righe.

e) Iscrizioni

Sono stati riportati alla luce più di 200 sigilli ebraici sui quali sono scritti i nomi dei relativi proprietari. Il nome appare a volte da solo, altre volte seguito dal nome del padre o da un titolo. Molti appartenevano a funzionari regali, descritti come "servo del re". Il più raffinato è il sigillo di diaspro "appartenente a Sema, servitore di Geroboamo" (ossia, Geroboamo II), rinvenuto a Meghiddo. Un altro mostra un gallo, con l'iscrizione: "appartenente a Iaazania, servo del re"; potrebbe trattarsi dello Iaazania di II Re 25:23 oppure di un contemporaneo con lo stesso nome (Ger. 35:3; 40:8; *cfr.* Ez. 11:1). I sigilli erano impressi sull'argilla; ne sono stati recuperati alcuni che evidenziano sul retro i segni dei documenti di papiro su cui erano stati posti. Un sigillo, detto *bulla*, recava il marchio "appartenente a Ghedalia che governa la casa". È stato ritrovato a Lachis e può essere appartenuto al governatore di Giuda (II Re 25:22–25; per il titolo *cfr.* 18:18, e *Sebna). Un'impronta lasciata da un sigillo risulta particolarmente importante perché risale a una data certa. Si tratta del sigillo che reca l'iscrizione "appartenente a Yehozerah, figlio di Chilchia, servo di Ezechia" (*IEJ* 24, 1974, pp. 27–29), poiché Ezechia era re di Giuda e Chilchia il padre del suo sovrintendente (II Re 18:18).

Diversi uomini sono definiti "figli del re", anche se non é chiaro se fossero membri della famiglia reale o della corte. È incerta anche l'identità del padrone nominato sul sigillo che reca la scritta "di Eliachim, sovrintendente (*na'ar*) di Yawkin". Yawkin potrebbe essere Ieoachim, re di Giuda, ma i nomi di padroni incisi in questo modo su altri sigilli non erano tutti monarchi. Alcuni sigilli appartenevano sicuramente a donne, *p.e.* il sigillo di una Anna (*ḥnh*, *PEQ* 108, 1976, pp. 59–61), oppure "di Abigail, moglie di Asaia".

Il valore di questi sigilli sta nella gamma di nomi ebraici di persona che rivelano, non tutti contenuti nell'AT (*p.e.* Gamaria, Halasia). I titoli arricchiscono la nostra conoscenza dell'amministrazione pubblica. Il vasto numero di sigilli, parecchi privi di disegno ma soltanto con un nome, indica che nello stato relativamente piccolo di Giuda, da dove provengono la maggior parte, l'alfabetizzazione era diffusa. Ci giungono importanti informazioni storiche da una raccolta di sigilli di argilla e da alcuni stampi su vasi con manici che apparentemente recano i nomi di tre governanti di Giuda appartenenti al periodo successivo all'esilio (Elnatan, Yeoezer, Azai), ciascuno designato *peḥa*, da collocare dopo Zorobabele e prima di Esdra. Questi nomi sono altrimenti sconosciuti. (Si veda N. Avigad, 4, 1976).

f) Iscrizioni su manici di vasi

Gli scavi eseguiti nella terra di Israele hanno portato alla luce circa 1000 vasi con manici che recano impronte di sigilli. Alcune sembrano essere stemmi di fabbriche reali (*cfr.* I Cro. 4:23), poiché indicano il luogo d'origine. Le incisioni di solito sono di scarabei con quattro ali o di arabeschi volanti con sopra l'iscrizione "del re" (*lammeleḵ*), e sotto il nome di un luogo, *p.e.* Ebron, Zif, Soco e *mmšt*. Su altri compare l'incisione di nomi di persona (forse del vasaio), *p.e.* Sebnaia, Azaria. Yopia. Tali vasi con manici stampati sono stati ritrovati in grande quantità a Meghiddo, Lachis e Gabaon. Di interesse particolare è un gruppo di impronte di stampi fiscali scritte in aramaico *yhd* (Giuda) risalenti al 400—200 a.C. (*Monete; *BASOR* 147, oct. 1957, pp. 37–39; 148, dic. 1957, pp. 28–30; *IEJ* 7, 1957, pp. 146–153).

Bibliografia. 1) Sigilli nelle terra d'Israele: A.

Rowe, *Catalogue of Egyptian Scarabs in the Palestine Archeological Museum*, 1936; B. Parker, "Cylinder Seals of Palestine" *Iraq* 11, 1949; J. Nougayrol, *Cylindres sceaux et empreintes...trouvés en Palestine au cours de fouilles regulières*, 1939; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Seals*, 1950; D. Diringer, in *DOTT*, pp. 218–226. 2) Per altri sigilli del Vicino Oriente: H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939; D.J. Wiseman, *Cylinder Seals of Western Asia*, 1958, **in it.** *GLAT*, 3, coll. 328–336; *DIB*, pp. 1332–1333; S. Vattioni, *Sigilli Ebraici*, Napoli, 1978; G. Bergamini, *Sigilli a cilindro mesopotamici n. 70001-70044*, Milano, 1987. (D.J. Wiseman, A.R. Millard)

II. Nel Nuovo Testamento

a) Uso letterale

Il verbo *sphragizō* (sostantivo *sprhagis*) nel NT è usato di tanto in tanto con senso letterale, *p.e.* a proposito del sigillo posto alla tomba di Cristo dopo la sepoltura (Matt. 27:66; *cfr. Vangelo di Pietro.* 8:33), del confinamento di Satana nell'abisso (Apoc. 20:3) e del sigillo posto sul rotolo apocalittico per evitarne l'apertura non autorizzata (Apoc. 5:1–8:1, *passim*). La pratica di "sigillare", citata in quest'ultimo contesto, sarebbe risultata familiare sia ai romani sia ai giudei (*cfr.* Apoc. 22:10, dove i *logoi* non sono "sigillati" perché "il tempo è vicino", esprimendo così il concetto di imminenza; si noti il contrasto con Dan. 12:4, 9).

b) Usi figurati

i) In Romani 15:28, Paolo si riferisce alla propria intenzione di consegnare ai santi di Gerusalemme una colletta (*koinōnia*) dei gentili, e in questo modo "sigillare" (*sphragisamenos*) tale offerta. Forse questo comporta una garanzia della sua onestà, ma in ogni caso sottolinea l'approvazione di Paolo per l'azione dei gentili (questo secondo Teodoro di Mopsuestia; *cfr.* Giov. 3:33, dove *e sphragisen* è utilizzato per l'approvazione della verità di Dio da parte dell'uomo; *cfr.* Giov. 6:27, dove la stessa forma del verbo è usata per attestare l'approvazione da parte di Dio del suo Cristo.)

ii) Un uso insolito del termine *sphragis*, che reca sempre il senso di "autenticazione", ricorre in I Corinzi 9:2, dove Paolo afferma che i convertiti nella città di Corinto sono il "sigillo" nel Signore del suo apostolato.

iii) In Romani 4, nel descrivere la fede esemplare di Abraamo, Paolo dichiara che il *sēmeion* della circoncisione è il "sigillo" della giustizia ottenuta per fede prima che il rito stesso fosse istituito. Questo uso del vocabolo "sigillo" è simile a quello del libro dell'Apocalisse (Apoc. 7:2–8; 9:4), dove i servi di Dio sono "segnati" con "il sigillo del Dio vivente" (7:2–3; *cfr.* Ez. 9:4; Apoc. 14:1), il quale ha il senso di protezione, e di proprietà; A.G. Hebert vorrebbe (*TWBR*, p. 222) che questi brani "rientrassero in un contesto battesimale".

III. Suggellati mediante lo Spirito

Un'immagine importante del NT associa *sphragis* con *pneuma*. Ad esempio, la caratterizzazione paolina dell'eredità cristiana in Efesini 1, é presentata su uno sfondo pieno di speranza cristiana. Pertanto, al v. 13 si dice che i cristiani di Efeso hanno "ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso"; essi hanno ricevuto nel tempo una caparra di ciò che diventeranno nell'eternità. Anche qui l'uso del verbo "sigillare" include il concetto di "proprietà" (*cfr.* II Tim. 2:19; Gal. 6:17). Similmente, in Efesini 4:30 la menzione dello Spirito Santo, nel brano in cui l'apostolo esorta a imitare il comportamento di Cristo, è seguita dalla frase: "con il quale (*en hō*) siete stati suggellati per il giorno della redenzione", mentre in II Corinzi 1:21–22, i credenti sono descritti come "unti" da Dio, il quale li ha pure "segnati con il proprio sigillo" mettendo la caparra dello Spirito nei loro cuori. Dobbiamo considerare la natura di questo "sigillo", nonché il momento e i risultati dell'azione del "sigillare".

a) La natura del sigillo. Questo punto è stato oggetto di grandi discussioni. Ad esempio, R.E.O. White (*The Biblical Doctrine of Initiation*, 1960, p. 203) interpreta gli aoristi di *sphragizō* in Efesini 1:13; 4:30; II Corinzi 1:22 come riferentesi al dono dello Spirito, che effettua il "sigillo divino sul battesimo". A sostegno di quest'ipotesi, egli scopre nel NT un "uso normale" dell'aoristo in relazione al ricevimento dello Spirito nel battesimo da parte del credente. W.F. Flemington, dall'altro lato (*The New Testament Doctrine of Baptism*, 1953, pp. 66–67), propone come sigillo il battesimo stesso, collegando questo con l'uso della parola *saragis* nel rito giudaico della circoncisione (lo stesso dicasi per O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 1950, p. 46).

Ovviamente, non si può sminuire l'importanza del contesto ebraico per la teologia del battesimo e per la nozione di "sigillo"; Gregory Dix ha notato quanto fossero debitori i primi padri agli antenati a questo riguardo (*Th* 51, 1948, pp. 7–12). Allo stesso tempo, come fa notare Dix, non è necessariamente il NT a giustificare il nesso che, successivamente, fu ipotizzato tra "battesimo" e "sigillo"; neppure la *Didachè* chiama "sigillo" il battesimo in acqua, né collega in alcun modo l'ordinamento con il dono dello Spirito Santo.

b) Il momento del sigillo. Queste considerazioni evidenziano l'incertezza sul momento pre-

ciso in cui viene "suggellato" il credente. Se abbiamo ragione nell'associare il dono dello Spirito Santo con il battesimo (come è attestato spesso, ma non sempre, nel NT; *cfr.* Atti 8:36–38; 10:44), possiamo ritenere che questo "sigillo dello Spirito" avvenga al battesimo, o meglio, forse, nell'attimo in cui ci si arrende a Cristo, attimo che trova il proprio fulcro e la propria espressione nel battesimo in acqua. Così, *p.e.* G.W.H. Lampe (*The Seal of the Spirit*, 1951) ha esaminato accuratamente l'origine e il significato dei termini affini ***sphragis*** e ***chrisma***, collegati all'"unzione" di Cristo stesso, nel quale lo Spirito di Dio era attivamente presente. Egli ha mostrato che (nel linguaggio di Paolo) l'ingresso nel corpo di Cristo avviene con il battesimo (piuttosto che per mezzo di qualche rito equivalente a quello della "confermazione"), ed è "suggellato" dal dono dello Spirito Santo (pp. 6, 61–62; per una sintesi delle argomentazioni e dei loro sostenitori, si veda anche White, *op. cit.*, pp. 352ss.).

c) *Gli effetti del sigillo*. Dai papiri che risalgono al I sec. è chiaro che in Oriente la terminologia inerente al sigillare acquisì man mano, soprattutto in ambito legale, il significato di conferire validità ai documenti, garantire la genuinità della merce e così via. (I possibili paralleli tra ***sphragizō*** e i riti d'iniziazione dei culti misterici greci sono meno significativi). È facile vedere come la parola ***sphragis*** e i suoi affini s'inseriscano in quei contesti neotestamentari che presuppongono una teologia fondata su un patto e come, in relazione al dono dello Spirito Santo, significhino sia autenticazione sia sigillo di proprietà. Abbiamo già visto come questi significati appaiono in alcuni brani del NT.

Noteremo ora idee simili in altri contesti. Il "segno" di iniziazione amministrato da Giovanni il battista, *p.e*, era un rito escatologico (Luca 3:3–17; si noti la reazione del popolo all'identità di Giovanni); secondo l'apocalittica giudaica il suo battesimo equivaleva a "forare l'orecchio", ovvero destinare alla salvezza in preparazione per il giudizio futuro, un'immagine paragonabile a certe brani di *Salmi di Salomone* (*p.e.* 15:6–8; *cfr.* II Esdra 6:5) e dello stesso NT (II Tim. 2:19; e *cfr.* il pensiero del "sigillare per la protezione" in Apoc. 7:2–8; si veda White, *op. cit.*, p. 88).

Riassumendo: nel NT, negli usi del termine "sigillo" che abbiamo considerato, predominano le idee di proprietà, autenticazione e sicurezza. Tre brani paolini (Ef. 1:13; 4:30; II Cor. 1:22) presi insieme indicano che l' ***arrabōn*** dello Spirito Santo conferito al credente, incorporato ***en Christō*** con il battesimo per mezzo della fede, è un "pegno e una garanzia della redenzione finale" (Lampe, *op. cit.*, p. 61). In questo modo, il dono dello Spirito equivale a "rivestirsi" di Cristo, partecipare al suo ***chrisma*** ("unzione") "per formare un unico corpo" in cui ci sono "giudei e greci" (I Cor. 12:13). Infatti, il dono dello Spirito Santo è la conferma del patto nel quale i credenti sono "sigillati" come proprietà di Dio.

Bibliografia. L'opera inglese fondamentale su questo argomento (NT) è: G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951 (specialmente la Parte I). Per la storia della dottrina, si veda anche: G. Dix, *Th* 51, 1948, pp.7–12. Per una discussione più completa dei testi, si vedano le opere maggiori sul battesimo nel NT, in particolare: O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 1950; W.F. Flemmington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1953; P.Ch. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 1953; R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, 1960; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, 1964; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970, **in it.** R. Schippers, *DCBNT*, pp. 1737–1741; F. Salvoni, *Il battesimo*, Genova, 1977; G. Barth, *Il battesimo in epoca protocristiana*, Brescia, 1987; *La questione del battesimo*, "Sichem. Percorsi di Teologia Riformata", a. III, n. 2, 2000; R. Pache, *La persona e l'opera dello Spirito Santo*, 3 ed., Fondi, 2001. (S.S. Smalley)

*Archelogia; *Gioielli; *Ornamento; *Spirito Santo

SIGNORA ELETTA

La II *epistola di Giovanni è indirizzata alla "signora eletta" (***eklektē kiria***). Questo titolo potrebbe indicare un individuo senza nome, oppure una persona chiamata Electa, o Kyria, o Electa Kyria. Esistono obiezioni abbastanza convincenti a ciascuna di queste ipotesi. Inoltre, l'assenza di riferimenti personali, l'uso quasi senza eccezione del plurale, il contenuto della lettera e la conclusione "I figli della tua eletta sorella ti salutano" rendono quasi certa la probabilità che la lettera sia indirizzata a una chiesa. Non esistono paralleli conosciuti, ma questa sembra essere la spiegazione meno complicata. (L. Morris)

SIKKUT

In Amos 5:26 (Nardone) ***sikkûṯ***, TM, dove si parla dell'adozione da parte di Israele degli dèi assiri. (Altre versioni, *p.e.* la NVR, seguono la LXX nel vedere in ***sikkûṯ*** un riferimento ai santuari–tende, traducendo con "piedistallo. (J.A. Thompson)

SILA

Membro di spicco della chiesa di Gerusalemme che possedeva il dono di profezia (Atti 15:22, 32). Sila potrebbe essere un nome semitico, probabilmente *šᵉʼîlāʼ*, la forma aram. di Saul; quasi certamente da identificare con "Silvano" (II Cor. 1:19; I Tess. 1:1; II Tess. 1:1; I Pie. 5:12), che presumibilmente è la forma latinizzata di "Sila", anche se potrebbe trattarsi di un *cognomen*, un nome aggiuntivo scelto perché simile.

In Atti si legge che Sila fu inviato dalla chiesa di Gerusalemme ad accogliere in comunione i gentili convertiti mediante l'opera missionaria della chiesa di Antiochia (Atti 15:22–35). Quando *Paolo e Barnaba disputarono in merito a Giovanni Marco, Barnaba se ne andò con Marco e Paolo prese con sé Sila nel secondo viaggio missionario (15:36–41). Il fatto che egli possedesse la cittadinanza romana (16:37–39) può essere stata una delle ragioni di questa scelta, e l'appartenenza alla chiesa di Gerusalemme sarebbe tornata utile a Paolo. Pare che il suo ruolo sia stato quello di sostituire Marco, piuttosto che Barnaba. Da nessuna parte ci si riferisce a lui in modo generico come "apostolo" (come a Barnaba in Atti 14:14), e pare che la sua posizione fosse subordinata. Marco era "ministro" (*hypēretēs*) degli apostoli in precedenza (13:5); ciò potrebbe indicare che svolgesse qualche funzione simile all'inserviente nella sinagoga (Luca 4:20) nel prendersi cura delle Scritture e forse dei rotoli, che successivamente sviluppò nel suo Vangelo. Se il compito svolto da Sila era simile, possiamo capire come poteva ricoprire il ruolo letterario attribuito a Silvano nelle epistole. Accompagnò Paolo attraverso la Siria, l'Asia minore, la Macedonia e a Tessalonica. Quando Paolo partì per Atene, Sila rimase a Berea e in seguito raggiunse Paolo a Corinto (Atti 16—18). In II Corinzi 1:19, Paolo menziona l'opera di predicazione di Sila in questo luogo. È associato a Paolo nelle lettere scritte da Corinto; poi non lo si nomina più fino a un riferimento che lo riguarda in I Pietro.

Pietro afferma che sta scrivendo *dia Siloianou* (I Pie. 5:12). Questo indica una sua funzione letteraria, presumibilmente con un buon grado di libertà, e potrebbe spiegare alcune delle somiglianze d'espressione tra I Pietro, I e II Tessalonicesi e il decreto apostolico di Atti 15. Si veda E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, pp. 9–17. (R.E. Nixon)

SILO

Giudici 21:19 situa Silo "a nord di Betel, a oriente della strada che sale da Betel a Sichem e a mezzogiorno di Lebna". Questa descrizione la identifica come l'odierna Shilo, ubicata a circa 14 km. a nord di Betel (Beitin) e 5 km. a sud–est di El–Lubbān. Il sito fu oggetto di scavi eseguiti da Danes tra il 1926 e il 1932, e da Finkelstein tra il 1981 e il 1984. Nella media Età del Bronzo (2100–1600 a.C. *ca.*) esisteva una città fortificata con uno spalto; in seguito alla sua distruzione, il sito fu occupato in parte fino al 1200 a.C. *ca.*, quando vi fu costruito un insediamento israelita che comprendeva complessi di magazzini edificati sui pendii dello spalto risalente al passato. Nel 1050 a.C. *ca.*, l'abitato fu distrutto, forse dai filistei. Non è stato trovato alcun segno di un tempio risalente a questo periodo.

Secondo il resoconto biblico, a Silo fu posta la tenda di convegno nei primi tempi della conquista di Canaan (Gios. 18:1) e durante l'epoca dei giudici fu il santuario principale degli israeliti (Giu. 18:31). Era la località dove si svolgeva una festività annuale con danze nelle vigne, forse per la festa della mietitura (Es. 23:16), occasione che una volta fornì agli uomini di Beniamino l'opportunità di rapire le vergini di Silo per prenderle in moglie (Giu. 21:19–23); forse questa festività si evolse dando vita a un pellegrinaggio annuale al quale, successivamente, parteciparono i genitori di Samuele (I Sam. 1:3). Entro l'epoca di Eli e dei suoi figli, il santuario era divenuto una struttura ben stabilita per il culto centralizzato; la tenda di Giosuè era stata sostituita da un tempio (*hêḵāl*) con una porta e degli stipiti (I Sam. 1:9). Sebbene la Scrittura non si riferisca in modo diretto alla sua distruzione, i reperti archeologici suggeriscono che questa sia avvenuta; il fatto concorderebbe con i brani che si riferiscono a Silo come un esempio del giudizio divino sulla malvagità del suo popolo (Sal. 78:60; Ger. 7:12, 14; 26:6, 9). Dall'altro lato, in I Re 11:29 e 14:2 è menzionato Aiia il silonita, e altri abitanti di Silo in Geremia 51:5. Il luogo deve essere stato ancora abitato dopo il 1050 a.C., ma il sacerdozio fu trasferito a Nob (I Sam. 22:11; *cfr.* 14:3) e Silo cessò di essere un centro religioso.

In Genesi 49:10, troviamo un riferimento particolarmente difficile, "lo scettro non sarà rimosso da Giuda, né sarà allontanato il bastone del comando dai suoi piedi, finché venga colui al quale esso appartiene". La frase in ebr. *'aḏ kî–yāḇō' šîlōh* può essere resa in modi diversi: *i*) prendendo Silo come titolo messianico; *ii*) "finché egli venga a Silo", considerando Giuda come soggetto e vedendo l'adempimento di questa profezia nel raduno di Israele a Silo descritto in Giosuè 18:1, quando la tribù di Giuda rinunciò alla superiorità di cui aveva goduto in precedenza; *iii*) correg-

gendo *šîlōh* in *šellōh* e traducendo come la LXX "fino a quando ciò che è suo verrà ", ossia "le cose a lui riservate" (una speranza vagamente messianica); *iv*) correggendo *šîlōh* in *šay lô*, "finché gli sarà pagato un tributo"; *v*) seguendo una variante nella traduzione della LXX "finché venga colui al quale esso appartiene", qualunque cosa sia "esso" (Targ. Onkelos afferma che si tratta del regno).

L'ultima fra queste alternative era in genere quella preferita dai padri; mentre fino al XVI secolo non sembra che la prima sia stata presa seriamente in considerazione, eccetto che in un brano incerto del Talmud. Contro *i*) c'è la sua unicità: in nessun altro posto Silo è impiegato come titolo per il Messia e il NT non riconosce questo passo come una profezia. Se fosse preso come titolo dovrebbe significare qualcosa simile a "colui che dà pace", ma dal punto di vista linguistico non è molto naturale. La soluzione *ii*) è plausibile ma concorda poco con ciò che conosciamo della storia successiva di Giuda; non è neppure consueto che a una benedizione patriarcale sia posto un tale limite temporale. Per aggirare l'obiezione ci sarebbe la variante nella traduzione, "fin quando il popolo viene a Silo", ossia "per sempre", ma l'ebraico dev'essere forzato. *iii*), *iv*) e *v*) comportano una correzione, seppur minima, mentre le traduzioni lasciano molto spazio all'immaginazione, ma Ezechiele 21:27 (v. 32 in ebr.) dimostra che una costruzione simile è possibile; anzi, Ezechiele 21:27 è forse un'eco deliberata e un'interpretazione di Genesi 49:10. L'uso di *še–* per la particella relativa, però, e considerato più tardivo (ma *cfr.* Giu. 5:7). Per una rassegna delle possibili interpretazioni, si vedano in particolare i commentari di J. Skinner e E. Speiser; in *VT* Supp. 1 (=Congress Vol., 1953), pp. 78–87, di J. Lindblom, si trova un'interessante teoria in merito. Per le informazioni archeologiche, si vedano H. Kjaier, "Shiloh 1981", *IEJ* 32, 1982; I. Finkelstein, *Tel Aviv* 12, 1985, pp. 123–180; *idem. BAR* 12, 1986; A.S. Kaufmann, "The Site of the Tabernacle at Shiloh", *BAR* 14, 1988, pp. 46–47; *NEAHL*, pp. 1364–1370. (J.B. Taylor, J. Woodhead)

*Santuario

SILOE

Nella città di Gerusalemme, una delle principali fonti di approvvigionamento d'acqua era costituita dalla fonte intermittente del Ghion ("fontana della vergine"), situata sotto la porta della Sorgente (Nee. 3:15) a est–sud–est della città. Da questa scorreva l'acqua lungo un canale aperto, che fluiva lentamente per i pendii sud–orientali, chiamato *šilôaḥ* ("che manda"; LXX *Siloam*, Is. 8:6). Esso seguiva il tragitto del successivo "secondo acquedotto" (Wilson) con una pendenza di solo 5 cm. in 300 m., sfociando nella Vasca inferiore, o vecchia (l'odierna Birket el–Ḥamrā) al termine della vallata centrale situata tra le mura sud–orientali e le colline a sud–ovest. Perciò scorreva sotto "le mura del serbatoio di Sela" (Nee. 3: 15) e bagnava il "giardino del re" posto sui pendii adiacenti.

La Vasca vecchia presumibilmente era la "Vasca di Siloe" in uso ai tempi del NT per le abluzioni delle persone inferme e di altri (Giov. 9:7–11). La "torre di Siloe", che crollando uccise 18 persone, disastro ben noto ai giorni del Signore (Luca 13:4), probabilmente era situata sul crinale di Ofel sovrastante la vasca che, secondo Giuseppe Flavio (*Bell.* 5.145), si trovava presso la curva del muro antico sotto Ofla (Ofel). Secondo il Talmud (*Sukkot* 4.9), dell'acqua presa dalla vasca di Siloe veniva versata in un recipiente dorato che doveva essere trasportato in processione al tempio nel corso della festa dei Tabernacoli. Sebbene ci siano tracce di un bagno di Erode e di una cisterna aperta (circa 18 m. per 5, originariamente 22 mq. con gradini posti sul lato ovest), non si può essere certi che questa fosse effettivamente la vasca in questione. È stato suggerito che quella parte della città intorno alla Vasca superiore (*'Ain Silwān*), ubicata 100 m. sopra, fosse chiamata "Siloe", essendo quella inferiore invece il serbatoio del re (Nee. 2:14) o Ghion Inferiore.

Quando Ezechia si trovò di fronte alla minaccia d'invasione da parte dell'esercito assiro condotto da Sennacherib, "turò tutte le sorgenti", ossia tutti i ruscelletti e i canali sussidiari che portavano giù al Chidron, "il torrente che scorreva attraverso il paese" (I Cro. 32:4). Tracce di canali turati pressappoco in quest'epoca sono state scoperte dalla missione Parker. Poi il re deviò le acque del Ghion superiore attraverso un "condotto" o tunnel verso una cisterna o vasca superiore (il metodo normale per immagazzinare l'acqua), situata sul lato occidentale della città di Davide (II Re 20:20). Ben Sira narra come "Ezechia fortificò la sua città e condusse l'acqua nel suo interno; scavò con il ferro un canale nella roccia e costruì cisterne per l'acqua" (Sir. 48: 17–19). Ovviamente, Ezechia mise un terrapieno a difesa della nuova fonte di approvvigionamento (II Cro. 32:30). Isaia 22:11 potrebbe riferirsi allo scavo del serbatoio.

Nel 1880, bagnanti nella vasca superiore (chiamata anche ***birket silwān***), circa 5 m. dentro il tunnel, trovarono un'iscrizione ebraica in corsivo, che ora si trova a Istanbul (*scrittura), che recita: "...si stava scavando. Fu tagliato nella ma-

niera seguente … asce, ciascun uomo in direzione del proprio compagno, e mentre c'erano ancora 3 cubiti da fendere, si udì la voce di uno chiamare l'altro, per avvertirlo che stava deviando a destra. Quando il tunnel fu scavato, i minatori s'imbatterono l'uno nell'altro, ascia contro ascia, e l'acqua fluì per 1200 cubiti dalla sorgente fino alla cisterna. L'altezza della roccia sovrastante le teste degli scavatori era pari a 100 cubiti" (D.L. Wiseman, *IBA*, pp. 61–64).

Quando questa notevole opera ingegneristica giudaica fu scoperta negli scavi archeologici furono rintracciati i segni dei picconi e le deviazioni effettuate per incontrarsi a metà strada. Il tunnel attraversa 540 m. (o 643 m., Ussishkin), deviando, per evitare le costruzioni o le faglie nella roccia oppure per seguire una fenditura, e copre una distanza in linea diretta pari a 332 m. È alto circa 2 m. e in alcune parti largo soltanto 50 cm. La presenza di edifici moderni impedisce qualsiasi ricerca archeologica per comprendere se la vasca superiore fosse la "cisterna" (*b^{e}rēḵâ*) di Ezechia, oppure se da questa le acque straripassero direttamente nella vasca inferiore. Probabilmente, all'inizio la vasca era sotterranea e il tetto roccioso crollò, oppure fu tolto in seguito.

Il tunnel di Ezechia parte da una galleria precedente che incanalava l'acqua dalla sorgente del Ghion, fino al fondo di un condotto che si eleva fino a incontrare un tunnel inclinato, conducente a un punto nella città dei gebusei. Questo sistema del condotto e del tunnel fu costruito dai gebusei per fornire un approvvigionamento d'acqua sicuro, e probabilmente si tratta del "canale" o condotto d'acqua" (*ṣinnôr*) che fu scalato dagli uomini di Davide per conquistare la città (II Sam. 5:8).

Sotto l'odierno villaggio di Siloe (Silwan, citato per la prima volta nel 1697), ubicato sulla scarpata orientale di fronte alla collina di Ofel, si trovano diverse tombe intagliate nella roccia. Queste furono preparate per la sepoltura della "figlia del faraone" e per i ministri e i nobili del regno di Giuda. Una di esse recava un'iscrizione in ebr., l'epitaffio di un servitore di corte, probabilmente quel *Sebna che fu rimproverato da Isaia (22:15–16). Si veda *IBA*, p. 59; *IEJ* 3, 1953, pp. 137–152; D. Ussishkin, *The Village of Siloam*, 1986.

Bibliografia. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; D. Ussishkin, "The Original Length of the Siloam Tunnel", *Levant* 8, 1976, pp. 82–95; J. Wilkinson, "The Pool of Siloam", *Levant* 19, 1078, pp. 116–125. (D.J. Wiseman)

*Gerusalemme

SIMBOLO

Questo termine non si trova nella Bibbia; l'impiego di simboli però è comune a tutte le religioni. Il vocabolo gr. *symbolon* aveva diversi usi: *p.e.* come segno, pegno, ricordo; la sua importanza deriva dal fatto di essere un oggetto rappresentativo che garantiva la concretezza di ciò che simboleggiava. Il vocabolario definisce simbolo "elemento materiale, oggetto, figura animale, persona e simile, considerato rappresentativo di un'entità astratta" (Zingarelli). Questa chiara distinzione tra oggetto e simbolo è inevitabile nella filosofia analitica, ma non si riscontra nel pensiero primitivo. Malinowski sottolineò che il simbolismo si trova non nella relazione tra un oggetto e un segno, ma nell'influenza che un segno o un'azione esercitano su un organismo ricettivo (*A Scientific Theory of Culture*, 1944, tr. it. Milano, 1971). È importante tenere presente questo quadro, allorquando si esamina il simbolismo nella Bibbia.

I. Nell'Antico Testamento

a) Simboli personali

Nel pensiero ebraico primitivo l'elemento fondamentale non era costituito dal singolo, ma dalla famiglia o dal clan. La vita (*nepeš*) degli individui rendeva possibile l'esistenza del gruppo; la vita del gruppo era estesa a tutte le componenti. Questa concezione psicologica è stata definita personalità corporativa (Wheeler Robinson), oppure coscienza di gruppo (Radcliffe Brown), e permette di capire perché una persona potesse simboleggiare un gruppo di persone (II Sam. 18:3) o la presenza di Dio (Es. 7:1).

L'espressione *ʾîš hāʾ^{e}lōhîm*, usata più di 70 volte e tradotta "uomo di Dio", e che potrebbe essere resa "uomo divino", si riferisce per 27 volte a Eliseo e nei restanti casi a profeti come Elia e Samuele, o Mosè e Davide. A Eliseo erano stati attribuiti poteri divini, quali quello di ridare la vita (II Re 4:35) e la capacità di leggere il pensiero (II Re 5:26). Egli stava al posto di Dio, compiva le opere di Dio ed era il simbolo della presenza di Dio. Similmente, Mosè era come Dio per Aronne (Es. 4:15) e per il faraone (7:1) nelle parole e nei fatti (14:16; 17:9). Tutti i profeti pronunciavano la Parola di Dio e quando gli israeliti li ascoltavano, udivano Dio stesso; di conseguenza, la persona del profeta era immune dal male. Ci sono poche prove che la monarchia israelita fosse considerata divina, ma è possibile che Salomone si concepisse e presentasse come simbolo di Dio.

b) Simboli di enti non personali

Anche gli oggetti esteriori erano impiegati per

simboleggiare la presenza di Dio, in modo rappresentativo oppure convenzionale. L'arcobaleno era accettato come la garanzia che l'ira di Dio era passata e che egli si sarebbe ricordato del suo patto (Gen. 9:13). Mosè fece un serpente di bronzo che raffigurava la saggezza e la potenza di guarigione di Dio (Num. 21:9); i vitelli d'oro furono fatti per simboleggiare la grande potenza di Dio (Es. 32 e I Re 12). Più frequentemente gli oggetti erano costruiti senza rappresentare caratteristiche particolari di Dio; l'altare è un esempio importante. Il termine ebr. *mizbēaḥ*, tratto dalla radice *zbḥ* ("immolare"), suggerisce il posto dove era preparato l'animale per il sacrificio. Tuttavia si dovrebbe notare che nelle narrazioni più antiche i patriarchi erigevano gli altari in seguito a un'apparizione di Dio, per segnare il luogo e dedicarlo per sempre a lui. Nel culto israelita l'altare era emblema del luogo nel quale Dio incontrava l'uomo, mentre l'arca rappresentava la presenza di Dio perché conteneva le tavole del Decalogo, e laddove c'era la Parola del SIGNORE, Dio stesso era presente.

Quando fu costruito il tempio, esso simboleggiava il potere universale di Dio. Il tempio stesso era simbolo della terra, il mare di bronzo era figura del mare, e il candelabro d'oro un simbolo del sole. Il sacerdote doveva essere vestito adeguatamente quando entrava nel tabernacolo o nel tempio; gli abiti avevano un chiaro significato. Erano di lino (Es. 28:39), ritenuto dotato di qualità protettive (Lev. 6:8–12). Ci sono due possibili motivi. Dato che i sacrifici erano di animali, il tessuto di lino, essendo vegetale, conferiva un'immunità che non sarebbe stato possibile trovare negli indumenti di lana o di pelle. Ma è più verosimile che, come in molti racconti popolari, il lino fosse considerato un segno di immortalità o di indistruttibilità. Gli studiosi ebrei hanno suggerito significati simbolici per i colori dell'abbigliamento e per ciascun componente. L'efod e il pettorale rappresentavano le 12 tribù e il giudizio; quando il sacerdote li indossava, gli conferivano il potere del giudizio nel nome del Signore. La sua veste era decorata con melograni e campanelle, emblemi della fertilità e ammonimenti per gli spiriti maligni. Sul capo portava una piastra d'oro sulla quale erano incise le parole "Santo al SIGNORE" (Es. 28:36), che facevano del sacerdote stesso l'estensione della presenza di Dio, ovvero un simbolo divino.

c) Azioni simboliche

Questi simboli erano delle azioni che illustravano o che miravano ad andare oltre il loro contesto immediato. Esse dimostravano oppure introducevano nuovi scenari. Bisogna distinguerle dalla magia che aveva lo scopo di costringere Dio a compiere una particolare azione. Quando uno schiavo israelita preferiva consegnarsi in schiavitù permanente, piuttosto che accettare la libertà, il proprietario forava il suo orecchio accostandolo allo stipite della porta, per indicare che da ora in poi lo schiavo faceva parte della famiglia (Es. 21:6). Altre azioni emblematiche di natura domestica erano quella di togliere la scarpa e darla all'altro, per indicare la capitolazione dei diritti personali su un'eredità (Rut 4:7) e il taglio dei capelli, raffigurante l'offerta della vita di una persona in lutto (Is. 22:12).

Tra gli atti simbolici religiosi la *circoncisione è sempre stato un rituale altamente significativo; originariamente era connessa al matrimonio ed era eseguita per distogliere le intenzioni malvagie degli spiriti che sbirciavano la stanza nuziale. Ma in Israele era ricollocata nell'età della fanciullezza e poi dell'infanzia e raffigurava la consacrazione del vigore riproduttivo alla guida divina, oltre all'incorporazione del bambino nella comunità.

La cerimonia del capro espiatorio mediante il quale nel Giorno dell'espiazione i peccati del popolo venivano trasferiti sul capro, era un rito ben noto in molti paesi; è stato descritto come un chiaro esempio del principio di solidarietà vicaria, in questo caso tra il sacerdote, il popolo e il capro (C. Lattey, *VT* 1, 1951, p. 272). Altri esempi di trasferimento mediante atti emblematici sono la giovenca rossa (Num. 19) che asportava l'impurità e l'unzione, che trasferiva il potere spirituale (*p.e.*, I Sam. 16:13).

Si dovrebbe prestare un'attenzione particolare alle azioni simboliche dei profeti. Questi uomini non soltanto proclamavano il messaggio, ma eseguivano azioni per dimostrare ciò che Dio avrebbe fatto. Essi non agivano per influenzare la volontà di Dio, ma per preparare la via a quanto egli aveva decretato. Per questo Isaia andò nudo, come segno che Dio avrebbe portato la povertà e l'esilio su Israele (Is. 20:2). Geremia seppellì una cintura nuova in terra umida e più tardi la dissotterò imputridita per mostrare come Israele, un tempo così vicino a Dio, ora era rigettato e sarebbe stato saccheggiato (Ger. 13). Ezechiele disegnò una città sopra un mattone e costruì attorno ad essa un congegno per l'assedio, allo scopo di visualizzare la distruzione di Gerusalemme che era già stata decisa da Dio (Ez. 4:1–3). Altri esempi si trovano in I Samuele 15:27; Geremia 19:11; 28:11.

II. Nel Nuovo Testamento

Qui la situazione è del tutto diversa. Non ci sono persone che incarnano simboli; Gesù Cristo non era un emblema di Dio perché era Dio stesso,

come dichiarò apertamente: "Io e il Padre siamo uno" (Giov. 10:30). Neppure gli apostoli si possono descrivere come simboli, in quanto erano servi sotto un'autorità e non rappresentanti.

Ma Gesù eseguì azioni simboliche e le ordinò per la chiesa. I suoi miracoli di guarigione non erano meri atti di compassione, ma emblemi o segni che dimostravano l'approssimarsi del Regno di Dio. Similmente, quando prese il pane e il vino e li diede ai discepoli, dichiarando: "Fate questo in memoria di me", egli non li stava soltanto esortando alla buona comunione, ma istituì un ordinamento per mezzo del quale potessero simboleggiare la sua presenza permanente nella sua chiesa. Così la chiesa ha accettato il simbolismo degli ordinamenti. Nel pane e nel vino il credente partecipa per fede al corpo e al sangue del Signore. Nelle acque battesimali il peccato è emblematicamente lavato via e la persona è resa un membro del gregge di Cristo. In queste azioni la chiesa simboleggia la propria fede; gli ordinamenti non sono soltanto illustrazioni, ma facilitano la comprensione dell'esperienza della grazia divina.

Oltre ai simboli degli ordinamenti la chiesa ha usato l'emblema della croce. Si tratta di un vero simbolo in quanto costituisce una rappresentazione pittorica di un fatto storico, un riassunto visivo di alcune caratteristiche essenziali della fede cristiana e, al tempo stesso, un ricordo della grazia per il fedele. Nella storia dell'arte cristiana si sono formati simboli pittorici dei 12 apostoli che hanno assunto un aspetto ben definito, *p.e.* le chiavi di Pietro e i simboli dei quattro evangelisti. Un tempo il pesce era il segno popolare per la fede cristiana perché le lettere della parola greca per pesce, *ichthys*, formano le iniziali dell'espressione: "Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore". La chiesa cristiana non ha mai proibito l'uso dei simboli, perché essi sono radicati nella natura e nell'esperienza umana, ma neppure li ha incoraggiati affinché nel mettere in rilievo l'emblema visivo, il cristiano non arrivasse a perdere di vista il Signore Gesù Cristo stesso.

Bibliografia. F.W. Dillinstone, *Christianity and Symbolism*, 1955; G. Cope, *Symbolisme in the Bible and the Church*, 1958; A. Viberg, *Symbols of Law*, 1992, **in it.** E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme, 1962; M. Eliade, *Immagini e simboli: saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano, 1987. (A.A. Jones)

*Interpretazione biblica; *Numero

SIMEAT

In II Re 12:21 un'ammonita, madre di Iozacar (chiamato Zabad in II Cro. 24:26), uno degli assassini di Ioas. (J.D. Douglas)

SIMEI

(Ebr. *šim'î*, forse un'abbreviazione di *š^{e}ma'yāhû*, "Yahweh ha udito"). L'AT menziona 19 uomini col nome di Simei. Il primo più importante era nipote di Levi (Num. 3:21) e la sua famiglia (i simeiti) condivideva la responsabilità della manutenzione della tenda di convegno come impegno sacro (Num. 3:25–26).

Il più noto è Simei, figlio di Ghera, beniaminita parente di Saul che maledì Davide perché lo riteneva un uomo di sangue (II Sam. 16:5–8). Il riferimento sembra duplice: a) alla concessione di Davide ai gabaoniti (II Sam. 21:1–10) di consegnare loro sette uomini fra i figli e i nipoti di Saul, perché fossero impiccati per vendicare l'uccisione degli stessi gabaoniti operata da Saul (v. 1); b) alla ribellione di Absalom che avrebbe portato a termine il regno di Davide, giusta ricompensa per il sangue della casa di Saul che era stato versato prima dell'unione in un solo regno di Giuda e Israele; Davide, però, non era stato responsabile delle uccisioni (II Sam. 3:6–27; 4:8–11). Pare che Davide accettasse questa maledizione con umiltà, pensando che Simei stesse proferendo un ammonimento da parte del SIGNORE (II Sam. 16:11–12), come se prendesse coscienza di essere stato comunque causa delle morti. Più avanti nella sua vita, invece, Davide giunse alla conclusione che Simei aveva seminato discordia e perciò non era innocente (I Re 2:8–9). Salomone si mostrò clemente nei confronti di Simei, assegnandogli una dimora a Gerusalemme; ma per vendicare l'amarezza che Simei aveva mostrato verso Davide, in capo a tre anni lo fece uccidere poiché sospettava (erroneamente) che fosse complice dei filistei di Gat (II Re 2:36–46). (C.H. Duncan)

SIMEONE

1. Secondo figlio di Giacobbe partoritogli da Lea (Gen. 29:33). L'ebr. *šim'ôn* era derivato da *šāma'* ("ascoltare"), e questo è il significato datogli in Genesi 29:33. Simeone prese parte insieme a Levi al massacro degli uomini di Sichem, in risposta del disonore subito dalla loro sorella Dina (Gen. 34). Inoltre, giocò un ruolo di prim'ordine nella faccenda di Giuseppe e dei suoi fratelli, essendo trattenuto come ostaggio così che potessero tornare con Beniamino. Può darsi che Giuseppe avesse scelto Simeone perché era stato un protagonista allorquando i fratelli lo vendettero come schiavo, oppure forse perché era il secon-

do dopo Ruben, che aveva agito più responsabilmente (Gen. 37:21–22; 42:22). Nella benedizione di Giacobbe, Simeone e Levi furono rimproverati per la loro violenza, e fu loro predetto che dovevano essere divisi e dispersi (Gen. 49:5–7). I figli di Simeone furono Iemuel, Iamin, Oad, Iachin, Soar e Saul, il figlio di una donna cananea (Gen. 46:10; Es. 6:15). **2**. Tribù di Simeone. Il numero della tribù era di 59.300 unità secondo Numeri 1: 22–23 e di 22.200 "famiglie" secondo in Numeri 26:14. Doveva accamparsi accanto alla tribù di Ruben (Num. 2:12–13). La tribù di Simeone era tra quelle da mandare sul monte Gherizim per la benedizione (Deut. 27:12), ma non viene nominata (insieme a Issacar) nella benedizione di Mosè in Deuteronomio 33. Nella terra promessa le fu data una porzione all'estremità meridionale e quasi fu assorbita nel territorio di Giuda (Gios. 19:1–9). Le città dell'area furono riconosciute appartenenti a Giuda in Giosuè 15:26–32, 42 e altrove. Giuda e Simeone unirono le forze all'inizio della conquista di Canaan (Giu. 1:3, 17), ma Giuda fu ovviamente la tribù più potente. I figli di Simeone, nonostante mantenessero un resoconto genealogico, non si moltiplicarono velocemente quanto Giuda (I Cro. 4:24–33). Tuttavia, sotto Ezechia essi riportarono una vittoria sugli amalechiti (I Cro. 4:41–43) e fornirono più uomini a Davide di quanto non avesse fatto Giuda (I Cro. 12: 24–25). Il cronista sembra accennare al fatto che Simeone appartenesse al regno del nord, ma molti simeoniti si unirono ad Asa nel ripristinare il culto di Yahweh (II Cro. 15:9). La tribù non è citata dopo l'esilio; l'unico altro riferimento la vede tra quelle nominate in Apocalisse 7:7, dove occupa il settimo posto nell'elenco.

3. Antenato di Gesù (Luca 3:30). **4**. Uomo di Gerusalemme, giusto e devoto, che attendeva la "consolazione di Israele" (Luca 2:25–35). Non deve essere identificato con il rabbi Simone ben Hillel. Apparteneva al gruppo di coloro che aspettavano la venuta del Messia; aveva ricevuto una rivelazione diretta che non sarebbe morto prima di averlo visto con i propri occhi. Quando stava per succedere la presentazione di Gesù, fu guidato dallo Spirito a entrare nel tempio. Vedendo il bambino, pronunciò l'inno di lode ora conosciuto con il nome di *Nunc Dimittis. Previde che il Messia avrebbe difeso Israele agli occhi dei gentili. Simeone continuò, davanti a una Maria stupita, a parlare del ruolo di Cristo in Israele. Egli sarebbe stato come una pietra d'inciampo per alcuni e di rialzamento per altri. Doveva essere un segno al quale non si sarebbe prestata attenzione, piuttosto contraddetto (34). La sofferenza di Maria in qualità di testimone della sua vita e della sua morte sarebbe stata acuta; egli avrebbe svelato i pensieri più intimi degli uomini (35). Dopo aver dato la sua testimonianza al Cristo, Simeone scompare silenziosamente dalla scena. **5**. Discepolo nella città di Antiochia con doni di profezia e di insegnamento, che era tra quelli che imposero le mani su Barnaba e Saulo prima della loro partenza per il primo viaggio missionario (Atti 13: 1–2). Era soprannominato Niger, il che fa pensare che fosse africano, ma non c'è nulla di concreto per suggerire l'identificazione con Simone di Cirene (Luca 23.26). **6**. Versione arcaica del nome di Simon Pietro, usata da Giacomo nel discorso tenuto al Concilio di Gerusalemme (Atti 15:14). Alcuni buoni MSS leggono *Symeon* anche in II Pietro 1:1. (R.E. Nixon)

*Tribù di Israele

SIMON MAGO

Nel NT incontriamo Simone nella "città di Samaria" (forse Sebaste, Atti 8:9–24), dove "faceva stupire la gente di Samaria" con le sue arti magiche (v. 9). Luca non dice che questo Simone fosse un samaritano. Ciarlatano nella sostanza, Simone coltivava la leggenda secondo la quale era un'emanazione divina, " 'la potenza di Dio", quella che è chiamata "la grande' " (v. 10). Il concetto e il titolo erano abbastanza pagani (*cfr.* per le analogie, Ramsay, *BDR*, p. 117; Deissmann, *Bible Studies* 2, 1909, p. 336 n.), ma i samaritani per "Dio" avrebbero inteso Yahweh e Simone dev'essersi adattato all'ambiente religioso. Egli quindi incarna un notevole sincretismo di elementi magici, ellenistici e giudaici.

Simone professò la propria conversione e fu battezzato nell'ambito del movimento di massa prodotto dalla predicazione di Filippo. Luca impiega la consueta espressione che gli è propria quando scrive "credette", e fin qui non c'è motivo di mettere in dubbio la sincerità di questo uomo. Tuttavia, il seguito mostra che i suoi atteggiamenti di fondo restavano quelli del mago. Egli rimase così colpito dalle manifestazioni visibili dello Spirito Santo susseguenti all'imposizione delle mani da parte degli apostoli, che richiese loro la formula dietro pagamento di un prezzo adeguato, come rivolgendosi a professionisti del medesimo mestiere più esperti. Il rifiuto netto di Pietro deve averlo spaventato, poiché pregò gli apostoli affinché intercedessero per lui e gli fosse evitato il pericolo paventato. Simone era ossessionato dall'idea della *potenza*: egli la immagina insita negli apostoli che sono, ai suoi occhi, dei super maghi.

A questo punto, Luca abbandona Simone piuttosto bruscamente; ma nella letteratura cristia-

na sopravvive un groviglio di tradizioni riguardanti la sua successiva carriera. Dato per scontato che contengano incongruenze e leggende, non è però necessario, come fa E. de Faye, sminuire la loro importanza negli scritti patristici, oppure negare qualsiasi legame tra il Simone di Atti e la setta dei Simoniani. Persino Alessandro, il furfantesco mercante di oracoli di Luciano, parlò degli errori di Epicuro: e non vi è nulla di incredibile nel fatto che Simone, dotato di un'abilità e di una personalità sorprendenti e di veri e propri poteri psicologici, nonchè forse di una discreta istruzione, potesse combinare le qualità del ciarlatano e dell'eretico.

Giustino (*I Apol.* 26, *cfr.* 56, e *Dial* 120), proveniente anch'egli dalla Samaria, afferma che Simone era nato nel villaggio di Gitta; che la sua compagna Elena, in precedenza prostituta, era largamente considerata la sua prima "idea" divina, mentre egli stesso era acclamato come divinità dalle folle di Samaria e a Roma. Invero, l'adulazione romana era giunta addirittura alla costruzione di una statua che recava l'iscrizione *Simoni Deo Sancto*, "a Simone il santo dio". (È possibile che questa statua in realtà fosse stata eretta alla divinità sabina Semo Sanctus, ma i Simoniani, che adoravano davanti alle statue, vi videro un'opportunità da sfruttare).

Ireneo (*Adv. Haer.* 1. 16), Ippolito (*Philos.* 6. 7ss.) ed Epifanio (*Panarion* 21.2ss.) descrivono tutti la dottrina simoniana, gli ultimi due servendosi di pubblicazioni che attribuiscono, forse erroneamente nel caso di Ippolito, alla setta di Simone. Pare che egli abbia sviluppato il suo vecchio tema della "potenza di Dio ... la Grande" in uno schema trinitario: Simone appariva ai samaritani come il padre, ai giudei come il figlio (egli soffrì solo in apparenza) e al mondo intero come lo Spirito Santo. C'era un mito di redenzione nel quale liberava Elena ("la pecora perduta") dalla schiavitù di trasmigrazioni successive in vari corpi femminili; predicava la salvezza per grazia, richiedendo fede in Elena e in se stesso, ma concedendo in seguito una libertà sfrenata in questioni morali. Ma Simone prese molto in prestito anche dal paganesimo e dalla filosofia greca e compaiono nel suo pensiero alcuni concetti che ricorrono nel più sofisticato *gnosticismo cristiano. Ireneo e gli altri lo considerano come il primo e più grande eretico, l'iniziatore di una lunga catena di errori. L'associazione fatta dagli studiosi moderni tra l'origine dello gnosticismo e le forme eretiche del giudaismo fa pensare che la loro intuizione non fosse lontana dalla verità.

Scritti come il romanzo di Clemente romano e gli *Atti di Pietro* contengono molte storie inventate di incontri tra Simone e Pietro nella città di Roma. Non c'è più motivo di prendere sul serio l'idea, un tempo popolare, secondo cui negli scritti clementini Simone rappresentasse Paolo. Secondo Ippolito, l'ultimo tentativo di esibirsi da parte di Simone, fallì. Egli fu sepolto vivo, promettendo di riapparire dopo tre giorni; ma non lo fece, perché, secondo l'espressione laconica di Ippolito, "egli non era il Cristo".

Bibliografia. R.P. Casey in *BC*, 5, 1933, pp. 151ss.; J.W. Drane, "Simon the Samaritan and the lucan Concept of Salvation History', *EQ* 47, 1975, pp. 131–137; E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* 2, 1925, pp. 413ss, J. Fossum, in A. Crown, a cura di, *The Samaritans*, pp. 357–389; R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1960, pp. 70–96, tr. it. Bologna, 1976; G. Ludemann, *NTS* 33, pp. 420–426. (A.F. Walls)

*Atti degli apostoli, libro

SIMONE

Forma tardiva del nome veterotestamentario Simeone. **1**. Il discepolo più importante, apostolo di Gesù, che era figlio di Giona (o Giovanni) e fratello di Andrea. Gesù gli diede il nome Pietro. **2**. Il "cananeo" (Matt. 10:4; Mar. 3:18). Cananeo qui non può significare abitante di Canaan, non può neppure indicare uno che abiti a Cana. Piuttosto va inteso come un aderente al partito politico conosciuto successivamente con il nome di *Zeloti, come si può dedurre dalla definizione di (Luca 6:15; Atti 1:13). Si discute se Simone fosse uno zelota in senso politico o in senso religioso. **3**. Uno dei fratelli di Gesù (Matt. 13:55; Mar. 6:3). **4**. Lebbroso della città di Betania nella casa del quale fu unto con olio il capo di Gesù (Matt. 26:6; Mar. 14:3), e che si presume fosse imparentato con *Marta, *Maria e *Lazzaro (si veda J. N. Sanders, "Those whom Jesus loved", *NTS*, 1954–5, pp. 29–41). **5**. Uomo di Cirene che fu incaricato di portare la croce (Mar. 15:21), probabilmente il Simone di Atti 13:1 (*Rufo). **6**. Fariseo in casa del quale i piedi di Gesù furono lavati con lacrime e unti da una donna peccatrice (Luca 7:40). Alcuni studiosi identificano questo Simone con quello del punto **4**. ritenendo che le storie siano un duplicato; ma colpisce la diversità nei dettagli del racconto. **7**. Simone Iscariota, il padre di *Giuda Iscariota (Gen. 6:71; 12:4; 13:2). **8**. *Simon Mago. **9**. Conciatore a Ioppe nella cui casa era ospite Pietro (Atti 9:43). (F.S. Fitzsimmonds)

SIMRON–MERON

Città cananea il cui re era alleato di Asor (Gios.

11:1, semplicemente "Simron") sconfitto da Giosuè nella guerra in Galilea (Gios. 12:20); forse identico a Simron situata nel territorio assegnato a Zabulon, nel distretto di Betlemme (Gios. 19:15). Se fosse così, si tratterebbe dell'attuale Tell es–Semuniyeh, ubicata 5 km. a sud–sud–est di Betlemme ma è un'ipotesi discussa (si veda A. F. Rainey, *Tel Aviv*, 3.2, 1976, pp. 57–69). *Merom in "le acque di Merom" è totalmente distinta da Simron–Meron. È poco probabile che Simron debba essere identificata con la *Šmw'nwl'Sm'n* degli elenchi egiziani del XVIII e XV secolo a.C. (la Šamḫuna delle lettere di Amarna) mediante la forma *Symoōn* della LXX. (K.A. Kitchen)

SIN

L'egiz. *sinw*, *swn*, "fortezza", è associato successivamente all'egiz. *sin*, "argilla, fango", da cui deriva il nome gr. Pelusio, "città–fango". Una città–fortezza, l'attuale Tell Faramā, situata sulla costa a 32 km. A sud–est di Porto Said; un posto chiave per la difesa egiziana contro invasioni provenienti dalla parte settentrionale del Vicino Oriente. Riguardo al nome Sin, si veda Gardiner, *JEA* 5, 1918, pp. 253–254. (K.A. Kitchen)

SIN, DESERTO

(Ebr. *ṣin*). Nome applicato in modo approssimativo al deserto di Sin, vicino ai confini di Canaan, attraversato dagli israeliti durante l'Esodo (Num. 13:21). Si riferisce a un'area fra l'oasi di Cades–Barnea nel nord–est del Sinai, dove gli israeliti trascorsero diverso tempo, e la salita di Aqrabbim (o il passaggio dello Scorpione), che segnava il confine fra Edom e Giuda (Gios. 15:1–4; *cfr.* Num. 34:1–5). Il deserto di Paran rimaneva a sud, anche se sembra che Cades figuri in entrambi i territori, mentre i due deserti fanno parte del *Neghev.

Deserto attraverso il quale passarono gli israeliti durante il percorso tra Elim e il monte Sinai (Es. 16:1; 17:1; Num. 33:11–12). Normalmente è identificato con Debbet er–Ramlē, tratto sabbioso situato al di sotto dell'altipiano di Et–tih, nella zona sud–occidentale della penisola del *Sinai; ma è stata suggerita anche una località situata sulla piana costiera di el–Marhā. La sua localizzazione dipende dalla posizione del monte Sinai, che è incerta, per cui è impossibile determinarne il luogo esatto.

Bibliografia. C.L. Woolley e T.E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936. (J.M. Houston)

SINAGOGA

Il termine gr. *synagōgē* è usato frequentemente nella LXX per l'assemblea di Israele, e ricorre 56 volte nel NT. Il significato fondamentale del sostantivo è luogo di incontro, per questo giunse a indicare un luogo di culto ebraico. L'equivalente ebr. è *k*[e]*nēseṯ*, un assembramento di persone o cose, per un qualsiasi scopo. Nelle Scritture è un'assemblea di persone in una determinata località per un culto o per un'azione comune (Luca 12:11; 21:12). Con il tempo giunse a indicare l'edificio nel quale si tenevano tali incontri.

I. Il significato

Non si può sovravvalutare l'importanza della sinagoga per il giudaismo post–esilico. Essa più di qualsiasi altra istituzione diede l'impronta alla fede giudaica. In questo luogo il giudaismo apprese l'interpretazione della legge. Ezechiele 11: 16, "io sarò per loro, per qualche tempo, un santuario", era interpretato dalle autorità giudaiche come un'indicazione che nella dispersione mondiale la sinagoga sarebbe stata un santuario in miniatura per Israele, prendendo il posto del tempio che non esisteva più. Diversamente dal tempio, essa si trovava in ogni parte e permetteva il contatto fra il popolo e i capi religiosi. A. Menes dichiara: "Nei sabati e nei giorni consacrati gli esuli sentivano profondamente la mancanza del tempio e l'assenza delle celebrazioni sacrificali solenni ... la sinagoga ... aveva la funzione di sostituire il tempio. Nella sinagoga non c'era altare; la preghiera e la lettura della Torah presero il posto del sacrificio. Inoltre, la casa di preghiera svolgeva una funzione sociale di primo piano ... era un punto di incontro e di raduno dove il popolo poteva incontrarsi ogni volta che ci si doveva consultare per gli affari comunitari importanti. La sinagoga diventò la culla di un tipo completamente nuovo di vita religiosa e sociale e stabilì il fondamento per una comunità religiosa di portata universale. Per la prima volta il monoteismo giudaico nella pratica religiosa si emancipò dai suoi legami con un luogo specifico e definito. Ora Dio era portato al popolo dovunque esso dimorasse" ("The History of the Jews in Ancient Times", *The Jewish People*, 1, pp. 78–152). Nel giudaismo odierno la sinagoga resta ancora una delle istituzioni predominanti e il centro della vita religiosa della comunità ebraica. Il libro degli Atti indica il ruolo significativo della sinagoga nella propagazione della nuova fede messianica.

II. Le origini

Né l'AT né il NT forniscono informazioni precise

sull'origine della sinagoga, neppure i libri apocrifi menzionano casi di sinagoghe incendiate durante le persecuzioni di Antioco Epifane nel II secolo a.C. Molti vedono nell'esilio l'origine della sinagoga, quando il culto nel tempio a Gerusalemme era impossibile.

I più antichi riferimenti alle sinagoghe si trovano nelle iscrizioni greche provenienti dall'Egitto del III sec. a.C. Nel I sec. a.C. a Delo, nell'Egeo, c'era una sinagoga definita *proseuchē*, "luogo di preghiera". L'iscrizione gr. di Teodoto, un "capo della sinagoga" (***archisynagōgos***), ritrovata a Gerusalemme e i ritrovamenti archeologici altrove nella Giudea (vedi **III.**) testimoniano l'esistenza delle sinagoghe nella Giudea durante il I secolo.

III. Descrizione generale

Nel I sec. d.C. le sinagoghe si trovavano ovunque c'erano giudei. *Cfr.* Atti 13:5 (Salamina, sull'isola di Cipro); 13:14 (Antiochia di Pisidia); 14:1 (Iconio); 17:10 (Berea). Le grandi città, quali Gerusalemme e Alessandria, avevano numerose sinagoghe. Secondo una leggenda, a Gerusalemme, quando Tito distrusse la metropoli nel 70 d.C., esistevano 394 sinagoghe; un'altra leggenda ne conta 480.

I Vangeli descrivono le sinagoghe di Nazaret (Matt. 13:54; Luca 4:16) e di Capernaum (Mar. 1: 21; Giov. 6:59) come luoghi dove il Signore svolgeva il suo ministero. L'apostolo Paolo le trovò ovunque in Israele, in Asia minore e in Grecia. Secondo il Talmud (*Shabbath* 11a) le sinagoghe dovevano essere costruite su terreni alti, o al di sopra delle case circostanti. I reperti archeologici non confermano l'esistenza di una tale pratica per quanto concerne il territorio d'Israele. Rovine portate alla luce a Gamala, situata a est della Galilea e a Herodium e Masada mostrano uno schema comune: un salone con colonne ai margini del pavimento e delle panche poste in fila lungo ciascun muro. Poteva esserci un armadio per custodire i rotoli della legge e dei profeti. Per le letture sarebbero stati portati al centro della sala dove era situato un leggio, o piattaforma (***bemâ'*** ***Megillah*** 3.1). Nelle sinagoghe di data posteriore, spesso il ***bemâ'*** era collocato vicino a un muro rivolto verso Gerusalemme. Le sedie poste vicino al ***bemâ'*** rappresentavano i posti più onorevoli (Matt. 23: 6; Giac. 2:2–3) e "la cattedra di Mosè" rappresentava un posto speciale (Matt. 23:2). Maimonide affermò: "Mettevano una piattaforma nel mezzo del locale, così che colui che leggeva dal libro della legge, o colui che proferiva parole di esortazione al popolo, potesse stare in piedi e tutti i presenti avessero la possibilità di udirlo". Nelle prime sinagoghe non ci sono testimonianze che uomini e donne sedessero separatamente.

IV. Destinazione e consuetudini

La sinagoga era letteralmente un luogo d'incontro, come indica il termine usato nell'iscrizione di Teodoto quando narra di aver costruito "una sinagoga per recitare la legge e per lo studio dei comandamenti". Era soprattutto un luogo di preghiera (*proseuchē*), come il tempio (si veda Matt. 21:13, ecc.; Atti 16:13). Soggetta alla legge del paese, la sinagoga aveva il proprio governo (Giuseppe Flavio, *Ant.* 19.291). La congregazione era governata da anziani che avevano l'autorità di esercitare la disciplina e di punire i membri. I trasgressori erano puniti con fustigazioni e scomunica. Il funzionario principale era il capo della sinagoga (*cfr.* Mar. 5:22; Atti 13:15; 18:8). Egli sorvegliava le funzioni per assicurare che si svolgessero secondo la tradizione. L'inserviente (Luca 4: 20) portava i rotoli della Scrittura affinché fossero letti, li riponeva nell'arca, puniva con frustate i membri che trasgredivano e istruiva i bambini alla lettura. L'addetto alla distribuzione delle elemosine le riceveva dalla sinagoga per ripartirle ai destinatari. Infine, un interprete competente doveva parafrasare la legge e i profeti nella lingua aramaica indigena.

Le persone dotate dei requisiti necessari erano autorizzate a condurre le funzioni (Cristo, Luca 4: 16; Matt. 4:23; Paolo, Atti 13:15). Il giorno stabilito per l'adorazione pubblica era il sabato (Atti 15: 21). La Mishnah (*Megillah* 4.3) indica che il servizio era articolato in cinque parti. Per prima cosa era letto lo *Shema*. Questa preghiera comprende Deuteronomio 6:4–9; 11:13–21; Numeri 15:37–41. Poi si recitavano le preghiere sinagogali, fra le quali le più antiche e le meglio conosciute erano le diciotto suppliche e benedizioni.

La prima delle "diciotto benedizioni" recita: "Benedetto sei tu, Signore, Dio dei nostri padri, Dio di Abramo, Dio d'Isacco e Dio di Giacobbe, grande, forte e venerando Dio, Dio eccelso che concedi la ricompensa e hai creato cielo e terra, scudo nostro e scudo dei nostri padri, nostra fiducia in ogni generazione; ricordi la pietà dei padri e fai venire il redentore per i figli dei loro figli in grazia del tuo nome, con amore. Re liberatore che aiuti, salvi e difendi. Benedetto sei tu, Signore, scudo di Abraamo."

Un'altra preghiera dice: "E a Gerusalemme, la tua città, tu farai ritorno nella tua compassione per dimorare in mezzo a lei, come hai dichiarato. E fanne presto un edificio eterno nel nostro tempo, stabilirai in modo celere il trono di Davide in mezzo a lei".

I temi ricorrenti nelle preghiere sono la restaurazione di Israele nella terra dei padri, il ritorno della gloria della *shekinà* nel tempio, la ricostruzione della città di Gerusalemme e il ripristino della dinastia davidica.

Alle orazioni faceva seguito la lettura della Legge. Il Pentateuco, che nelle sinagoghe attualmente si completa in cicli annuali, all'origine si leggeva nel corso di tre anni. Dopo la lettura dalla prima porzione del canone dell'AT si proseguiva con una selezione tratta dai Profeti. All'epoca di Cristo non era ancora stata fissata questa lettura, ma al lettore era permesso di fare una scelta individuale (Luca 4:16–20). La lettura della Scrittura era centrale. La parte tratta dai profeti era esposta e da essa era tratta un'esortazione. La benedizione chiudeva la funzione. In seguito furono aggiunte la traduzione e l'esposizione dei brani della Scrittura letti. Per poter condurre l'adorazione pubblica nella sinagoga, era necessario che ci fossero dieci uomini adulti.

"La Sinagoga detta dei Liberti" (*libertinoi*, derivato dal lat. *Libertini*, *sinagoga dei liberti) era il nome dato a coloro che frequentavano una sinagoga a Gerusalemme; essi furono protagonisti di una disputa con Stefano (Atti 6:9). Si trattava di giudei che erano stati catturati durante la campagna di Pompeo, e liberati successivamente dai loro padroni; quindi erano stati loro accordati i privilegi della cittadinanza romana.

In Apocalisse 2:9 e 3:9 si fa riferimento alla "sinagoga di Satana". Dato che la menzione è generica, risulta impossibile individuare con certezza il riferimento di Giovanni. Sembra che si voglia indicare un gruppo eretico all'interno della chiesa nascente.

Bibliografia. Articoli in: *JewE, HDB, HJP, EJ*; G.F. Moore, *Judaism*, 1, 1927, pp. 281–307; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, 1917; L.I. Levine, *Ancient Synagogues Revealed*, 1981, tr. it. Brescia, 2005; C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 1944; A.E Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; *NEAEHL*, pp. 1421–1424, con riferimenti, **in it.** *GLNT*, 13:5–148; L. Coenen, *DCBNT*, pp. 260–261; *ER* 6, pp. 658–667; F. Manns, *L'Israele di Dio: sinagoga e chiesa alle origine cristiane*, Bologna, 1998. (C.L. Feinberg)

*Diaspora; *Giudaismo

SINAGOGA DEI LIBERTI

Il gr. di Atti 6:9 non permette di decidere se i *Libertinoi*, i membri di una sinagoga giudea a Gerusalemme, adorassero da soli o con i cirenei, gli alessandrini, quelli di Cilicia e dell'Asia. Anche il significato del nome è incerto e ciò ha dato origine a parecchi modi di rendere questo versetto (*p.e.* "libici" per "liberti," che compare nella versione armena e in quella siriaca). Schürer suggerisce che erano liberti romani discesi da giudei che erano stati prigionieri di guerra sotto Pompeo (63 a.C.) e in seguito emancipati. È possibile che si faccia riferimento a una sola sinagoga (*kai Kyrēnaiōn ... Asias* figurerebbe come una spiegazione di *Libertinōn*), frequentata dai liberti giudei o dai loro discendenti provenienti dai luoghi citati (così F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 2 ed., 1952, p. 156). (S.S. Smalley)

*Sinagoga

SINAI, MONTE

I. Posizione

La localizzazione di questo monte non è certa. Secondo gli studiosi, il monte Sinai potrebbe essere individuato in queste montagne: Gebel Musa, Ras es–safsafeh, Gebel Serbal, o un monte situato nei pressi di al–Hrob. Risale ai tempi di Eusebio la tradizione a favore dello Gebel Serbal, quella che favorisce Gebel Musa soltanto fino a Giustiniano. La localizzazione dello Gebel Serbal, ad esempio il fatto che non ci sia un deserto ai suoi piedi, rende improbabile la sua identificazione con la montagna del patto. L'ipotesi di A. Musil, un tempo ampiamente accolta, che vedrebbe nel monte vulcanico vicino ad al–Hrob il monte Sinai, non trova più consenso tra gli studiosi perché rende impossibile la ricostruzione del percorso dell'esodo; inoltre, richiede troppe aggiunte a Esodo 19. Tentativi più recenti tesi a far coincidere il Sinai con monti vulcanici ubicati a est del golfo di Aqaba sono talmente incerti che non vi si può fare molto affidamento. Restano aperte due possibilità: Gebel Musa e Ras es–safsafeh. I due rilievi si trovano su un breve crinale di granito che si estende per circa 4 km. da nord–ovest a sud–est. Ras es–safsafeh (1.993 m.) è situato sul limite settentrionale e Gebel Musa su quello meridionale. La tradizione e la maggioranza degli studiosi odierni hanno accolto lo Gebel Musa considerandolo il monte Sinai. D'altra parte, tra alcuni studiosi esiste una forte preferenza per Ras es–safsafeh, a motivo della grande pianura ai suoi piedi che sarebbe stata sufficientemente spaziosa per ospitare il numeroso popolo d'Israele (*cfr.* Es. 20:18: "Il popolo ... stava lontano"). Tuttavia, la tradizione a favore dello Gebel Musa è talmente antica (circa 1500 anni) e le formazioni di granito così imponenti, che con grande probabilità si tratta del monte Si-

nai. Inoltre, alcune tappe del percorso che condusse alla montagna portano alla medesima conclusione.

II. Nell'Antico Testamento

Il monte Sinai è chiamato anche Oreb nell'AT. Passando per Mara ed Elim, gli israeliti giunsero al Sinai durante il terzo mese dalla partenza dall'Egitto (Es. 19:1); si accamparono su una piana situata ai suoi piedi dalla quale era visibile la cima (Es. 19:16, 18, 20). Il SIGNORE si rivelò a Mosè su questa montagna e gli consegnò i Dieci comandamenti e altre leggi. Il patto stretto tra Dio e il popolo in questo luogo ebbe un ruolo importante nel legare le tribù e formare un'unica nazione che serviva un solo Dio. Sebbene alcuni studiosi rifiutino l'autenticità di questa narrazione, Giudici 5:5 rende evidente che la tradizione riguardante il Sinai era una parte antica del credo israelita. Il ruolo predominante che l'AT attribuisce al Sinai e la tenace tradizione associata a esso rappresentano delle valide prove della storicità del resoconto.

Ai piedi dello Gebel Musa vi è il monastero di Santa Caterina. Fu in questo luogo che Tischendorf scoprì il famoso MS della Bibbia in lingua greca a caratteri onciali e risalente al IV secolo, chiamato Codice sinaitico. La biblioteca di Santa Caterina possiede MSS antichi in lingua greca, araba, etiopica e siriaca (molti dei quali sono stati resi disponibili).

Bibliografia. B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; G.I. Davies, in J.A. Emerton, a cura di, *Studies in the Pentateuch*, 1990, **in it.** E. Anati, *La montagna di Dio Har Karkom. Ricerche archeologiche sulla strada dell'Esodo*, Milano, 1986; P. Kaswalder, E. Bosetti, *Sulle orme di Mosè. Egitto, Siria Giorna. Nuova guida biblica ed archeologica*, Bologna, 2002; A. Terino, *Chi ha scritto i primi cinque libri di Mosè? Misteri, attribuzioni e false scoperte dei primi cinque libri della Bibbia*, Firenze, 2003. (F.C. Fensham)

III. Nel Nuovo Testamento

1. Nel suo ultimo discorso tenuto prima del martirio, Stefano citò due volte il Sinai facendo riferimento alla teofania apparsa a Mosè nel pruno ardente (Atti 7:30, 38; in Es. 3:1–12 è impiegato il sinonimo Oreb). Stefano ricorda ai suoi accusatori che anche un luogo dei gentili come il Sinai, situato nell'Arabia nord–occidentale, diventò luogo santo perché era piaciuto a Dio di rivelare se stesso lì; egli non era limitato dalla geografia giudaica.

2. In Galati 4:21–31, Paolo fa uso di un'allegoria per identificare Israele con la moglie–schiava Agar (Gen. 16:15; 21:2, 9) e poi con il monte Sinai "in Arabia" (cioè, in una brulla zona desertica appropriata all'allegoria). Agar e il Sinai rappresentano rispettivamente e in modo simbolico: il trovarsi fuori del patto della promessa e la schiavitù alla legge di Mosè. Essi sono considerati insieme per raffigurare "la Gerusalemme presente", cioè il giudaismo, il quale è schiavitù (alla legge e al peso insostenibile delle aggiunte apportate dai farisei, oltre che ai romani). Per contrasto "la Gerusalemme di sopra" è "libera" (nata libera) e "nostra madre", la madre di tutti coloro che sono in Cristo "figli della promessa, come fu Isacco".

3. Sebbene in Ebrei 12:19–29 non sia nominato direttamente il Sinai, simbolo del vecchio patto, esso è messo in contrasto con il monte Sion, simbolo dell'offerta del vangelo sotto il nuovo patto. Le terrificanti manifestazioni sul Sinai mentre veniva data la legge sono rievocate da Esodo 19:16–19; 20:18–21; Deuteronomio 3:11–12; e il lettore è avvertito del fatto che, rifiutando il vangelo e i suoi privilegi, incorre in un giudizio ancor più terrificante di quello che seguì alla disubbidienza alla legge.

Bibliografia. C. Brown, *NIDNTT* 3, pp. 1013–1015, **in it.** E. Lohse, O. Betz, *GLNT* 12:225–238.(N. Hillyer)

*Esodo (vedi carta); *Pellegrinaggio nel deserto

SINEDRIO

Si tratta della trascrizione usata nel Talmud per rendere il gr. *synedrion* (dal quale deriva l'ebr. *sanhedrîn*). Sia in precedenza, sia all'epoca di Cristo, era il nome che i giudei attribuivano al loro tribunale più importante e anche a vari tribunali di minore importanza. Nelle versioni inglesi il termine è spesso tradotto "concilio". Ci sono paralleli negli scritti classici che parlano di tribunali simili in Grecia e a Roma. Giuseppe Flavio adoperava il vocabolo per indicare il concilio che governava i cinque distretti nei quali il romano Gabinio, proconsole di Siria nel 57–55 a.C., divise la Giudea (*Ant.* 14.90; *Bell.* 1.170). Lo usò per la prima volta per i giudei, parlando della convocazione del giovane Erode per presunti comportamenti sconvenienti (*Ant.* 14.163–184). Nel NT il termine si riferisce alla corte suprema giudaica (Matt. 26:59; Mar. 14:55; Luca 22:66; Giov. 11:47; Atti 4:15; 5:21–42; 6:12–15; 22:30; 23:1–10; 24:20), o semplicemente a qualsiasi tribunale (Matt. 5:22). In pochi casi altri sostantivi sostituiscono *synedrion*, *p.e. presbyterion*, "il corpo dell'anzianato" (Luca 22:66; Atti

22:5), e *gerousia*, "senato" (Atti 5:21).

I. La storia

La storia del sinedrio non è completamente chiara. Tradizionalmente, esso trae la propria origine dai settanta anziani che assistettero Mosè (Num. 11:16–24). Si suppone che Esdra abbia riorganizzato questo gruppo dopo l'esilio. I persiani conferirono ai giudei l'autorità per gli affari locali (Esd. 7:25–26; 10:14), ed è probabile che gli anziani di Esdra 5:5, 9; 6:7, 14; 10:8, e gli alti funzionari di Neemia 2:16; 4:14, 19; 5:7; 7:5, costituissero un organismo che assomigliava al successivo sinedrio. In seguito, i greci permisero un ente conosciuto come *gerousia* ("senato"), composto da anziani e che esso rappresentava la nazione (Giuseppe Flavio, *Ant.* 12.142; I Mac. 12:3, 6; 14:20). Nell'epoca seleucida, questo organo, *gerousia*, aveva relazioni con alcuni governanti come Antioco il Grande nel 208 a.C. e Antioco V (Giuseppe Flavio, *Ant.* 12.128); e all'epoca sembra sia stato composto da anziani provenienenti dall'aristocrazia (I Mac. 12:6; II Mac. 1:10; 4:44; 11:27). Nei giorni della rivolta maccabea fu questo concilio, unito a Gionatan, Sommo sacerdote e guida del popolo, a stringere un'alleanza con Sparta (I Mac. 12:5-23) e a consigliare di costruire delle fortezze in Giudea (I Mac. 12:35; *cfr.* 13:36; 14:20, 28, 47). Sembrerebbe che il Sommo sacerdote presiedesse l'organismo.

Sotto i romani, eccetto che per un breve periodo nel quale governava Gabinio, il sinedrio aveva ampi poteri. Il termine adoperato per i concili distrettuali in seguito fu adottato per la *gerousia* più potente di Gerusalemme; entro la fine del I sec. a.C. questo concilio era noto come *synedrion*, sebbene a volte si ricorresse anche ad altri appellativi, quali *gerousia* e *boulē*. Giulio Cesare rovesciò il piano di Gabinio e estese nuovamente il potere del sinedrio su tutta la Giudea, anche se durante il regno di *Erode (37—4 a.C.) i suoi poteri furono limitati pesantemente. Sotto l'amministrazione dei procuratori (6–66 d.C.) i poteri del sinedrio erano grandi; in pratica era affidato a esso il governo interno del paese (Giuseppe Flavio, *Ant.* 20.200), e sua autorità fu riconosciuta in qualche modo anche nella *diaspora* (Atti 9:2; 22:5; 26:12). Dai giorni di Archelao, figlio di Erode il Grande, il suo potere effettivo era limitato alla Giudea, visto che non aveva alcuna autorità su Gesù mentre era in Galilea. In Giudea, naturalmente, c'erano autorità locali che si pronunciavano in merito ai casi a livello locale, ma ne riferivano alcuni all'autorità centrale. I concili (*synedria*) di Matteo 5:22; 10:17; Marco 13:9 e i *boulai* di Giuseppe Flavio (*Ant.* 4.214), erano tribunali locali composti da almeno sette anziani e arrivavano fino a un numero di 23 nelle città più grandi.

Dopo il 70 d.C. il sinedrio fu abolito e sostituito dal Bet Din (corte di giudizio), che si dice fosse riunito a Iabne (68–80 d.C.), Usah (80–116), Shafran (140–163), Sefforis (163–193) e Tiberiade (193–220). Sebbene il Talmud lo consideri un proseguimento del sinedrio, esso era essenzialmente diverso, essendo composto da scribi le cui decisioni avevano unicamente autorità morale e religiosa.

II. Costituzione e composizione

La costituzione del sinedrio si modificò durante gli anni. All'origine era formato fondamentalmente dalla predominante aristocrazia sacerdotale sadducea, ma la situazione cambiò a partire dal tempo della regina Alessandra (76–67 a.C.), quando vi furono inclusi i farisei, come pure gli *scribi. La modalità di nomina dei membri non è chiara, ma la derivazione aristocratica fa pensare alla nomina diretta da parte di famiglie di provata genealogia, con l'aggiunta di governatori secolari. Sotto Erode, che favoriva i farisei e desiderava limitare i sadducei e l'influenza della vecchia nobiltà, l'elemento sadduceo diventò meno preminente, mentre quello fariseo, che aveva accresciuto la propria forza fin dall'epoca della regina Alessandra, diventò più influente. Durante il periodo neotestamentario, il Gran sinedrio a Gerusalemme comprendeva i Sommi sacerdoti (cioè, il sacerdote in carica e quelli che erano stati Sommi sacerdoti in passato), membri delle famiglie influenti dalle quali erano scelti i Sommi sacerdoti, gli anziani (capi delle tribù e capi di famiglia del popolo e del sacerdozio), e gli scribi, cioè gli esperti della legge. Il tutto comprendeva sia i sadducei sia i farisei (Matt. 26:3, 57, 59; Mar. 14:53; 15:1; Luca 22:66; Atti 4:1, 5–22; 5:17, 21, 34; 22:30; 23:6). I membri erano consiglieri (*bouletēs*, Mar. 15:43; Luca 23:50) come per esempio Giuseppe di Arimatea.

Secondo Giuseppe Flavio e il NT, il Sommo sacerdote, all'epoca, era il presidente (Giuseppe Flavio, *Ant.* 4.224; 20.224ss.; Matt. 26:57; Atti 5:17–22; 22:5; 24:1). Quindi Caiafa presiedeva durante il processo di Gesù, e Anania al processo di Paolo (Atti 23:2). Sembrerebbe che in tempi più antichi il Sommo sacerdote avesse suprema autorità, ma successivamente i suoi poteri furono limitati. La nomina non era più ereditaria ma politica, mentre gli ex–Sommi sacerdoti e coloro che erano vicini a loro (come il responsabile del tempio) erano i "capi" (Giov. 7:26; Atti 4:5–8, *ecc.*).

III. Estensione della giurisdizione

All'epoca di Cristo, il sinedrio aveva un'ampia

giurisdizione. Esso interveniva non solamente sugli aspetti civili della legge giudaica ma, fino a un certo punto, gestiva anche la giurisdizione criminale. Aveva autorità amministrativa e poteva emanare ordini d'arresto mediante i propri ufficiali (Matt. 26:47; Mar. 14:43; Atti 4:1–7; 5:17–21; 9:2). Era investito di autorità per giudicare i casi che non comportassero la pena capitale (Atti 4—5). Questi ultimi esigevano la conferma del procuratore romano (Giov. 18:31), anche se il giudizio del procuratore normalmente si accordava con le richieste del sinedrio, il quale in base alla legge giudaica aveva potere di vita e di morte (Giuseppe Flavio, *Ant.* 14.168; Matt. 26:66). Nel caso particolare in cui un gentile oltrepassasse il divisorio tra il cortile interno del tempio e quello dei gentili, al sinedrio era concesso il potere di decretarne la morte per mano dei romani (Atti 21:28–36); è possibile che questa concessione si estendesse ad altre ingiurie contro il tempio perpetrate con azioni o, come nel caso di Stefano (Atti 6:13–14), con parole. Nel NT, l'unico caso citato di sentenza capitale emessa dal sinedrio fu quello del Signore, ma l'esecuzione fu effettuata in base al giudizio del governatore romano. Il caso di Stefano ha delle caratteristiche che fanno pensare a un azione illegale della folla tumultuosa.

Studiando il NT si viene a conoscere un campione delle questioni di cui si occupava il sinedrio. Gesù fu accusato di bestemmia (Matt. 26: 57–66; Giov. 19:7), Pietro e Giovanni furono accusati di insegnare al popolo false dottrine (Atti 4), Paolo di trasgressione alla legge mosaica (Atti 22—24). Queste, naturalmente, erano questioni religiose. Ma a volte, come all'epoca di Floro, (Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.406), era responsabilità del sinedrio raccogliere le entrate fiscali. Tuttavia, esisteva sempre un controllo sui poteri del sinedrio, perché i romani si riservavano il diritto di interferire in qualunque questione giudicassero necessario farlo, indipendentemente dalla corte giudaica. L'arresto di Paolo in Atti 23:10 è un esempio. Conviene pensare al sinedrio come a un organo avente due aree principali di responsabilità: quella politica (amministrativa e giudiziaria) e quella religiosa. Non è sempre chiaro come esse fossero esplicate, e alcuni scrittori hanno persino suggerito l'esistenza di due corpi diversi, ciascuno conosciuto con il nome di sinedrio. Tale ipotesi non è necessaria, ma viene suggerita a motivo della conoscenza lacunosa delle procedure.

IV. Procedura

Secondo la tradizione conservata nel trattato omonimo della Mishnah, esistevano tempi e luoghi precisi per gli incontri del sinedrio. Le corti locali si riunivano il secondo e il quinto giorno della settimana, e il sinedrio si riuniva a Gerusalemme in tempi prestabiliti (sebbene non ci siano noti). Non si radunava durante i giorni di festa e il sabato.

Si seguivano procedure precise. Il sinedrio sedeva a semicerchio e aveva due scrivani di corte, uno per registrare i voti di assoluzione e l'altro per i voti di condanna. I discepoli frequentavano i cortili e sedevano di fronte. I prigionieri partecipavano vestiti in modo da rendere evidente la loro condizione. Nei casi per cui era prevista la pena capitale, erano presentati per primi gli argomenti a favore dell'assoluzione, quindi quelli a favore della pena. Se ci si esprimeva per il proscioglimento, non era possibile cambiare opinione; ma se ci si dichiarava favorevole alla condanna, in seguito si poteva cambiare il proprio voto. Gli studenti potevano esprimersi a favore dell'assoluzione, ma non per la condanna. Il proscioglimento poteva essere dichiarato il giorno del processo, ma per il pronunciamento di condanna si doveva attendere fino al giorno seguente. Durante la votazione, i membri stavano in piedi e il primo a esprimere il proprio parere era il membro più giovane. Per l'assoluzione era sufficiente la maggioranza semplice, per la condanna una maggioranza di due terzi era necessaria. Se 12 dei 23 giudici necessari per il numero legale, votavano per il proscioglimento, il prigioniero era assolto. Se 12 votavano per la pena e 11 erano contrari, il numero dei giudici doveva essere incrementato di due membri; questo si ripeteva fino a un totale di 71, o fino a quando non si giungeva all'assoluzione. Il beneficio del dubbio era consentito agli imputati quando il caso era incerto. In verità, il vantaggio propendeva sempre a favore dell'imputato (Mishnah, *Sahendrin* 5. 5).

In merito a ciò, la legalità del processo di Gesù è stata messa in discussione da molti scrittori ed è abbastanza chiaro che ci sono elementi al riguardo che indicano un errore giudiziario.

Bibliografia. E. Schurer, *HJP*, 1901, 2, i, pp. 44, tr. it. Brescia, Brescia, 1984–1998; J.Z. Lauterbach, *JewE*, 11, 1905, pp. 41–44; I. Abrahams, *ERE*, 2, 1920, pp. 184–185; H. Danby, *The Mishnah*, E.T., 1933, trattato *Sanhedrin*, pp. 382–400; *ibidem*, "The Trial of Jesus", *JTS* 21, 1919–20, pp. 51–76; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; W.J. Moulder, *ISBE*, 4, pp. 331–334, **in.it.** *ER* 6, pp. 667–671; G. Castello, *L'interrogatorio di Gesù davanti al Sinedrio: contributo esegetico-storico alla cristologia*, Roma, 1992 (J.A. Thompson)

*Gerusalemme; *Giudaismo

SION

Vocabolo diverso da Sion, sinonimo di Gerusalemme, e usato, anch'esso come sinonimo, per indicare il monte Ermon o parte di esso (Deut. 4:48). Presumibilmente è una variante di "Sirion" (Deut. 3:9); infatti in questo punto la Pesh. ha "Sirion". (J.D. Douglas)

SIOR

Città elencata in Giosuè 15:54 situata nelle colline di Giuda, a nord–est di Ebron e facente parte del territorio assegnato a Giuda; l'odierna Si'ir (*Zair). (J.D. Douglas)

SIOR–LIBNAT

Piccolo fiume che seguiva parte del confine meridionale del territorio assegnato alla tribù di Ascer (Gios. 19:26). Forse si tratta del moderno Nahr ez–Zerqa che scorre a sud del monte Carmelo (*torrente d'Egitto). Si veda *GTT*, p. 190, n. 78; L.H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1957, pp. 58–59. Aharoni (*LOB*, pp. 237–238) sostiene che si tratta del Chison. (T.C. Mitchell)

SIPPOR

(Ebr. *ṣippôr*, *ṣippōr*, "piccolo uccello", forse "passero"). Padre di Balac, il re moabita che ingaggiò Balaam per maledire Israele (Num. 22:2, 4, 10, 16; 23:8; Gios. 24:9; Giu. 11:25). Alcuni pensano che il nome implichi rimandi totemistici. (J.G.G. Norman)

SIRACUSA

Città con un grande porto, situata sulla costa orientale della Sicilia. Fondata nel 734 a.C. da coloni corinzi, entro la fine del V secolo a.C era diventata la città principale della Sicilia, sia politicamente che commercialmente, in particolare sotto i despoti Gelone e Dionisio I. Insieme agli alleati fu forte abbastanza da sconfiggere la grande spedizione degli ateniesi in Sicilia nel 415–413 a.C. I romani la conquistarono nel 212 a.C., nonostante la difesa fortificata dalle invenzioni del grande matematico Archimede. Ne fecero la sede governativa della provincia di Sicilia, che divenne una delle fonti di approvvigionamento di grano per Roma. Siracusa continuò a fiorire fino al III secolo d.C.

Durante l'ultima fase del viaggio alla volta di Roma, la nave sulla quale era imbarcato Paolo si fermò a Siracusa per tre giorni (Atti 28:12), forse in attesa di un vento favorevole alla navigazione. (K.L. McKay)

SIRIA, SIRIANI

1. Ai tempi dell'AT questo nome indicava la maggior parte delle regioni chiamate *Canaan e *Aram nell'antichità. **2**. La Siria come entità geografica è limitata dai monti Tauro a nord, a oriente dall'ansa occidentale del fiume Eufrate e dall'estremità del deserto arabico fino al Mar Morto, a ovest dal mar Mediterraneo, e all'estremo sud dall'istmo del Sinai (R. Dussaud, *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale*, 1927, pp. 1–2, *ecc.*). **3**. "Siria" è un termine greco; secondo Noldeke è derivato da *Assiryos*, "Assiria, assiro"; questo suggerimento incontra il minor numero di obiezioni. *Cfr.* F. Rosenthal, *Die Aramaistische Forschung*, 1939, p. 3, n.1. **4**. Dal punto di vista storico, l'antica Siria come *unità* politica fu in vita solamente durante il periodo della monarchia ellenistica dei seleucidi, fondata da Seleuco I (312–281 a.C.) che governava un regno che si estendeva dall'Asia minore orientale e dalla Siria settentrionale, comprendendo la Babilonia e la Persia, fino al confine con l'India. Nel 198 a.C., tutta l'area denominata "Siria" apparteneva a questo reame, quando Antioco finalmente strappò la terra d'Israele a Tolomeo V d'Egitto. Ma dal 129 a.C., con la morte di Antioco VII, tutto ciò che si trovava a est dell'Eufrate fu perduto e i seleucidi conservarono unicamente la Siria. In seguito, la contesa dinastica interna mise in subbuglio questo stato che andava restringendosi sempre più, fino a quando nel 64 a.C. Pompeo non conquistò la regione. La Siria come definita al punto **2**. costituiva la provincia romana di Siria alla quale era strettamente connessa la Cilicia (la Giudea era separata già dal 70 d.C.). Si vedano *Antiochia (di Siria), *Antioco, *Ugarit, *Alalakh, *ecc.*, anche *CAH*. (K.A. Kitchen)

SIRION

(Ebr. *śiryōn*). Nella Bibbia è il nome cananeo usato dagli abitanti di Sidone per indicare il monte Ermon (Deut. 3:9; *cfr.* Sal. 29:6); nei documenti ugaritici si trova nella forma *šryn*. Vedi C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965, p. 495 (*Sion). (T.C. Mitchell)

SIROFENICIA (DONNA)

Abitante della Fenicia, che all'epoca del NT faceva parte della provincia romana della Cilicia e Siria. È stata una donna sirofenicia (*syrophoinikis-*

sa), una greca proveniente dalla regione di Tiro e Sidone, a supplicare Gesù affinché le guarisse la figlia (Mar. 7:26; *cfr.* Matt. 15:21–28). Il versetto parallelo in Matteo 15:22 chiama la donna cananea, facendo uso dell'antico nome con il quale erano note queste popolazioni. Il termine sirofenicia combina la zona della Fenicia che comprendeva Tiro e Sidone, con la più ampia provincia romana della Siria. I fenici che abitavano a Cartagine erano chiamati libofenici. (J.A. Thompson)

SIRTI

(Gr. *syrti*, "banchi di sabbia", Atti 27:17). L'equipaggio della nave su cui Paolo stava viaggiando ritenne necessario prendere delle precauzioni per evitare che l'imbarcazione fosse sospinta verso le Grandi Sirti, banchi di sabbia che si trovavano a ovest di Cirene sulla costa nordafricana. Oggi conosciuto come golfo di Sidra, a quei tempi le sue acque e le sue infide sabbie erano grandemente temute dai marinai. (J.D. Douglas)

SIS

Nome di una salita usata dai moabiti e dagli ammoniti in una campagna contro Giosafat di Giuda (II Cro. 20:16). Il loro esercito si era stanziato a En–Ghedi, sulla sponda occidentale del Mar Morto, poi passando dalla salita raggiunsero il deserto di Tecoa. Questi dettagli favoriscono lo uadi Hasasa, appena a nord di En–Ghedi. (D.F. Payne)

SISAC

Principe libico che fondò la XXII Dinastia d'Egitto, adottando il nome di Shesonq I. Regnò per 21 anni, dal 945 al 924 a.C. *ca*. Ospitò Geroboamo al tempo della fuga da Salomone, dopo che il profeta Aiia aveva profetizzato sul suo futuro regno (I Re 11:29–40). Verso la fine del suo regno, Sisac invase la Giudea (nel 925 a.C), durante il V anno di Roboamo. Soggiogò Giuda, prendendo i tesori di Gerusalemme come tributo (I Re 14:25–26; II Cro 12:2–12); inoltre, affermò il proprio dominio sopra Israele, fatto questo attestato da una sua stele spezzata proveniente da Meghiddo. A *Tebe, nel tempio di Amon, si può vedere un bassorilievo raffigurante scene di trionfo di Sisac, su cui sono elencati molti centri abitati della terra d'Israele; si veda *ANEP*, p. 118, tav. 349, p. 290. Si veda inoltre *Libia. Per l'invasione di Sisac, si veda K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, pp. 292–302, 432–447. (K.A. Kitchen)

SISERA

(*sîsᵉrāʼ*, nome semitico, ma che probabilmente proviene dall'Illiria). **1.** Comandante dell'esercito di Iabin (Giu. 4:2–3) e forse il re subordinato di Aroset–Goim ("Aroset delle nazioni"), identificata con poca certezza con l'odierna Tell el 'Amr, situata 19 km. a nord–ovest di Meghiddo, una località strategica per lo spiegamento delle forze di Iabin che aveva 900 carri. Il suo ruolo militare predominante nella battaglia contro Debora e Barac, giustifica l'importanza attribuitagli dalla narrazione biblica, messo a confronto con il suo potente signore Iabin (del quale non si fa alcuna menzione in Giu. 5). Dopo la sconfitta schiacciante subita presso il monte Tabor e la fuga successiva, fu ucciso da *Iael (Giu. 4:15–21; 5:24–27). Si veda A.E. Cundall, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968, pp. 81–100. **2.** Il nome della famiglia di una classe di servitori del tempio di origine straniera, i quali nel 537 a.C. fecero ritorno dall'esilio con Zorobabele (Esdr. 2:53; Nee. 7:55). (A.E. Cundall)

SITNA

(Ebr. *śiṭnâ,* "odio", "contesa"). Nome dato a un pozzo scavato a Gherar dai servitori di Isacco (Gen. 26:21) e del quale s'impossessarono i servi di Abimelec. Per una localizzazione, si veda *Gherar. (J.D. Douglas)

SITTIM

1. Uno dei nomi dati all'ultimo accampamento israelita prima che il popolo attraversasse il Giordano; è situato di fronte a Gerico (Num. 25: 1; Gios. 2:1; 3:1; *cfr.* Mich. 6:5). Num. 33:49 usa una forma più lunga del nome, Abel–Sittim (forse "il ponte delle acacie", per indicare una delle estremità del campo, perché *šiṭṭîm* significa "acacia"). Giuseppe Flavio cita una città di quest'epoca chiamata Abila, che si trovava a 60 stadi dal Giordano (*Ant.* 5.4), la quale sembra rappresentare l'elemento "Abel" del nome. Abila era localizzata probabilmente a Tell el–Ḥammām (Glueck, Aharoni), sebbene altri studiosi abbiano preferito Tell el–Kefrein, che si trova leggermente più a nord. Si veda *IDB*, 4, p.339.

2. La "valle di Sittim/delle acacie" in Gioele 3: 18, bagnata da un fiume che sgorgava dal tempio (*cfr.* Ez. 47:1–12), non può essere il medesimo luogo, perché presuppone un'ubicazione a ovest del Giordano. È più verosimile che, in questo caso, si tratti di un termine generico per alludere a uno uadi del deserto, oppure a un nome usato per denotare la parte inferiore della valle del Chi-

dron, che conduce al Mar Morto da ovest (piuttosto che riferirsi allo uadi es–Sant).

Bibliografia. H.W. Wolff, *Joel and Amos* (*Hermeneia*) su Gioele 4:18 (3:18); per la foresta di Sittim, si veda *albero, Acacia. (G.I. Davies)

SIVA, CISTERNA

Il luogo dal quale Ioab richiamò segretamente Abner, precedente comandante dell'esercito di Saul, di ritorno da una visita a Davide per discutere la resa di Israele. All'insaputa di Davide, Ioab uccise Abner (II Sam. 3:26). Probabilmente il luogo si trova nell'odierna Ain Sarah, situata a 21 km. a nord–ovest di Ebron. (J.A. Thompson)

SMIRNE

Città situata nella provincia romana dell'Asia, sulla sponda egea di quella che ora la Turchia. Dai primi tempi c'era nelle vicinanze una colonia greca, ma la città fu conquistata e distrutta dagli abitanti della Lidia verso la fine del VII secolo a.C. e di fatto cessò di esistere fino a quando, all'inizio del III secolo a.C., non fu rifondata da Lisimaco sul sito attuale. Crebbe fino a diventare una delle città più prospere dell'Asia minore. Era il porto naturale per l'antico percorso commerciale che attraversava la valle dell'Ermo; il suo entroterra era molto fertile. Smirne era una fedele alleata di Roma molto prima che nel Mediterraneo orientale si stabilisse la supremazia di quest'ultima. Come parte dell'impero, era famosa per la sua bellezza e per la magnificenza degli edifici pubblici. Ora è identificata nella città di Izmir nella Turchia asiatica.

Il vangelo giunse a Smirne molto presto, probabilmente dalla città di Efeso (Atti 19:10). "L'angelo della chiesa di Smirne" è il destinatario della seconda delle lettere alle "sette chiese ... in Asia" (Apoc. 2:8–11). Come nelle altre città commerciali, la chiesa incontrò l'opposizione dei giudei (Apoc. 2:9; *cfr.* 3:9). La descrizione di Cristo come colui che morì, ma che tornò in vita (v. 8) può alludere alla rinascita a nuova prosperità della città dopo un lungo periodo trascorso nell'anonimato. La "corona" (v. 10) è ricca di associazioni applicabili alla città di Smirne. Può suggerire l'idea della ghirlanda della vittoria nei giochi, o delle forme correnti di elogio che impiegavano l'immagine della bellezza e della gloria della metropoli e dei suoi edifici.(*cfr.* Giacomo 1:12). Il richiamo alla fedeltà (v. 10) è una chiamata rivolta alla chiesa affinché adempia nel modo più profondo in campo spirituale la reputazione storica della città. Essa fu esemplificata nel coraggio con cui l'anziano vescovo Policarpo rifiutò di ritrattare; fu martirizzato in quel luogo intorno al 155 d.C. (si veda C.J. Hemer, *Buried History* 11,1975; *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, 1986; E.M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, 1980). (E.M.B. Green, C.J. Hemer)

*Apocalisse, libro; *Asia minore

SMOCCOLATOI

Per rassettare e mettere in ordine gli stoppini delle lampade nel tabernacolo e nel tempio erano usati due strumenti distinti: **1.** ***mᵉzammᵉrôṯ***, tradotto "smoccolatoio" (I Re 7:50; II Re 12:13; 25:14; II Cro 4:22; Ger. 52:18), probabilmente un tipo di forbici. **2.** ***melqāḥayim***. Questi ultimi erano "molle", "pinze" (*cfr.* Is. 6:6), ma il termine viene tradotto in diversi modi: I Re 7:49; II Cronache 4: 21("smoccolatoi, NVR; "pinze", Nardoni) Esodo 37:23 "smoccolatoi"; Esodo 25:38; Numeri 4:9, "smoccolatoi". Si veda G. E. Wright, *Biblical Archeology*, 1957, pp. 141–142. (D.W. Gooding)

*Altare; *Tempio

SO

Nel 726/725 a.C. *ca*. il re Osea, in ragione di un complotto con "So, re d'Egitto" (II Re 17:4), attirò la punizione degli assiri che si abbatteva su Israele. Se So è il nome proprio appartenente a un re egiziano, deve trattarsi dell'ultimo e poco noto faraone libico, Osorkon IV (*Aa–kheper–rēʿ*), 727–716 a.C. *ca*., o di Tefnakht, il governatore del Delta occidentale, 727–720 a.C. *ca*., oppure di qualche insignificante re minore del Delta orientale, non identificato. Nessun semplice re di importanza minore avrebbe potuto aiutare Osea, né si può derivare *Sôʾ* dal nome di Tefnakht; ma è possibile che *Sôʾ* sia l'abbreviazione di Osorkon (IV), come lo è l'egiz. *Sesẹ* per Ramses (II).

Alcuni identificano So, vocalizzato *Siweʾ*, o *Seweʾ*, con il faraone etiopo Shabako (omettendo l'elemento *–ko*) che prima dell'ascesa al trono svolgeva il ruolo di comandante dell'esercito in Egitto. Ciò è impossibile per gli anni 726/725 a.C., perché i rivali degli etiopi, regnanti nel Delta orientale, Tefnakht e Bekenranef (Boccoris), dominarono il basso Egitto fino al 716 a.C. Altri identificano So/Siwe con *Sibʾe* il *turtan* (comandante dell'esercito) d'Egitto che nel 720 a.C. fu sconfitto a Rafia da Sargon II d'Assiria. Ma non è possibile che So sia stato re nel 726/725 a.C. e poi semplice comandante dell'esercito nel 720 a.C., a meno che egli fosse a capo di un piccolo regno

di poca importanza nel Delta e svolgesse il ruolo di comandante per Osorkon IV (oppure per Tefnakht e Boccoris). Dunque, se So è il nome di un governante egiziano, si tratterebbe o del nome di Osorkon IV abbreviato (ma non *Sib'e* il *turtan*), oppure di un re minore, comandante dell'esercito sotto Osorkon IV, Tefnakht o Bocoris.

Il suggerimento di S. Yeivin in *VT* 2, 1952, pp. 164–168, secondo il quale So non sarebbe un nome proprio, ma soltanto una trascrizione dell'egiz. *ṯ'*, "visir", rende ***sô' meleḵ miṣrayim*** "il visir del re d'Egitto" foneticamente impossibile. Il nome cuneiforme del comandante egiziano del 720 a.C., finora letto come *Sib'e*, ora deve quasi certamente essere letto come Re'e (R. Borger, *JNES* 19, 1960, pp. 49–53); questo appellativo non può essere identificato con So come nome proprio. È possibile che Re'e potesse essere il nome del visir egiziano. H. Goedicke (*BASOR* 171, 1963, pp. 64–66) lesse in modo inverosimile "alla (città) Sa(is), [al] re di Egitto", pensando a Tefnakht. Si veda K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, pp. 182, 372–276. (K.A. Kitchen)

*Egitto

SOA

Ezechiele (23:23, Diod., Nardoni; la NVR rende "ricchi [e grandi]") profetizza che questo popolo, insieme ad altri abitanti della Mesopotamia, attaccherà Gerusalemme. Soa è stato individuato nel popolo chiamato Sutu, o Su nelle fonti accadiche, sebbene ora alcuni mettano in discussione questa identificazione. Secondo le lettere di Amarna erano nomadi semitici che nel XIV secolo a.C. vivevano nel deserto siriano. Successivamente, migrarono verso la zona a est di Bagdad; i resoconti babilonesi spesso li citano con i Qutu, chiamati Qoa in Ezechiele 23:23 (Nardone), dove si legge che mossero guerra all'Assiria. Alcuni studiosi (*p.e.* O. Procksch) ritengono che il nome Soa sia tratto da Isaia 22:5, dove comunemente è tradotto "piangente, che piange" ("che grida").

Bibliografia. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881, pp. 233–237; G.A. Cooke in *ICC*, 1936, su Ez. 23:23; R.T.O'Callaghan, *Aram Naharaim, Analecta Orentalia* 26, 1948, pp. 88, 92–98, 101. (J.A. Thompson)

SOAN

Città antica, egiz. *d'n(t)* al quale corrisponde esattamente l'ebr. *ṣō'an*. Il gr. Tanis e il sito moderno San el–Hagar vicino alla sponda meridionale del lago Menzale nel nord–est del Delta. La nota curiosa di Numeri 13:22, secondo la quale Ebron fu costruita 7 anni prima di Soan in Egitto potrebbe indicare una ricostruzione di Soan nel Medio Regno (2000–1800 a.C. *ca.*), o più probabilmente nel XVI sec. a.C., a opera degli Hyksos la cui capitale settentrionale potrebbe essere stata Avaris Soan. Per l'epoca di Tanis, si veda *Cronologia dell'AT. **III.** *b.* Salmo 78:12, 43 colloca i miracoli dell'Esodo nel territorio di Soan, precisamente l'egiz. *sḫt d'n(t)*, "campo di *Dja'ne*, termine apparentemente applicato alle regione vicino a Soan; la possibile identificazione di Soan con *Ramses ora appare improbabile. Dal 1100 a.C. fino al 660 a.C. *ca.*, Soan era la capitale dell'Egitto, durante le dinastie XXI—XXIII, nonché la base settentrionale durante la XXV dinastia etiope. Da questo deriva l'importanza di Soan come sede dei consiglieri e dei principi del faraone (Is. 19:11, 13; 30:4) e il fatto che è enumerata fra le grandi città d'Egitto nella parola di giudizio pronunciata da Ezechiele (30:14). Su Soan/Tanis, si veda A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, pp. 199–201, e P. Montet, *Les Énigmes de Tanis*, 1952; H. Kees, *Tanis*, 1964. (K.A. Kitchen)

SOBA

Regno arameo che prosperava durante i primi tempi della monarchia ebraica, e che mosse guerra a Saul e a Davide. Uno dei suoi re era Adadezer (II Sam. 8:3). Era situato fra Camat, più a nord, e Damasco più a sud; al culmine della sua potenza estendeva la sua influenza a queste città. Non è necessario ipotizzare due Zoba, una a sud di Damasco, semplicemente perché si trova elencata in II Samuele 10:6 fra Bet–Reob e Maaca, (entrambe a sud di Damasco).

Bibliografia. B. Mazar, *BAR* 2, 1977, pp. 127–151; W. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987, pp. 88–97. (D.F. Payne)

SOBAC

Generale arameo a capo delle armate di Adadezer, re di Aram, all'epoca della guerra con Ammon (II Sam. 10:16–18). Non è menzionato nel corso delle operazioni precedenti svoltesi a Rabba, dove Ioab e Abisai misero in fuga l'esercito siriano (vv. 10–14), ma ciò potrebbe essere dovuto alla presenza del re in persona al comando. Perciò si presume che abbia ricevuto l'incarico dopo l'evento; è chiamato (***šôḇaḵ***; gr. ***sōbak***, *cfr.* ***šôp̄aḵ***; I Cro. 19:16–18) capo delle armate provenienti dalla Siria e dall'est dell'Eufrate nella bat-

taglia di Chelam, a est del Giordano. Sobac fu ferito a morte e gli aramei fuggirono davanti a Davide. (D.J. Wiseman)

SOBAL

1. Secondo figlio di Seir, un edomita (Gen. 36:20), padre di un clan (v. 23) e un capo dei corei (hurriti) (v. 29 = I Cro. 1:38, 40). **2**. Figlio di Caleb e "padre" (fondatore) di Chiriat–Iearim (I Cro. 2: 50, 52), inoltre un giudeo (I Cro. 4:1–2). È probabile che **1**. e **2**. siano imparentati. (D.J. Wiseman)

SOBI

Ammonita (II Sam. 17:27–29), principe di Rabba. Il padre, Nacas (forse il figlio del Nacas a cui si riferisce I Sam. 11:1) aveva a quanto pare mostrato bontà nei confronti di Davide (II Sam. 10:2; I Cro. 19:2) quando era fuggiasco.

Quando Davide giunse all'apice del potere, a sua volta mostrò bontà verso la casa di Nacas. Questa cortesia fu apprezzata da Sobi, così quando Davide fuggiva a Manaim davanti ad Absalom, Sobi fu uno di quelli che fornirono alloggio e ristoro al gruppo di Davide. (C.H. Duncan)

SOCO

1. Città situata a sud–est di Azeca nella Sefela, scenario della sconfitta filistea (I Sam. 17; si veda G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed.,1966, pp. 161–162, per la descrizione tattica). Il nome è conservato in Ḫirbet eš–Šuwēke (romano e bizantino); leggermente più lontano in direzione ovest, la fortificazione risalente al primo periodo dell'Età del Ferro, Ḫirbet 'Abbād, domina lo uadi es–Sunt (valle di Ela) dal lato meridionale. Qui lo uadi es–Sur che scorre da meridione è raggiunto dagli uadi che scendono dalle colline a ovest di Betlemme. Questo sito, oppure quello al punto **2**. (sotto), fu fortificato da Roboamo e successivamente conquistato dai filistei (II Cro. 11:7; 28:18). Soco è una delle città citate nelle incisioni sulle maniglie dei vasi scoperti a Lachis e in altri siti archeologici, che probabilmente ne indicano l'importanza come uno dei maggiori centri amministrativi giudaici durante il regno di Ezechia (*scrittura). **2**. Località situata nella regione montuosa vicino a Debir (Gios. 15: 48; il v. 35 si riferisce a **1**.); Ḫirbet eš–Šuwēke, che si trova 3 km. a est di eḍ–Ḍaheirīye (I Cro. 4:18 probabilmente si riferisce a questo luogo). **3**. Città nell'area tributaria di Chefir, appartenente a Salomone (I Re 4:10); si presume si tratti di Tell er–Ras, il luogo bizantino risalente all'Età del Bronzo, situato a nord di Tul Kerm nella piana di Saron e 24 km. a nord–ovest di Sichem (elenco di Tutmòsi III n. 67). *Cfr. ANET*, pp. 246–247, *LOB* pp. 60, 310. (J.P.U Lilley, G.I. Davies)

SODA

(Ebr. *neṯer*). Il nome biblico si riferisce al carbonato di soda, che proveniva soprattutto dai "laghi di soda" del basso Egitto. In Proverbi 25:20 l'effetto dei canti su un cuore afflitto è paragonato all'azione dell'aceto sulla soda cioè, una forte effervescenza. La Nardoni, seguendo la LXX: traduce: "gettare aceto su una piaga viva".

Bibliografia. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955. (J.D. Douglas)

SOFFERENZA

Nella Bibbia la sofferenza è considerata un'intrusione nell'ordine del creato. La creazione è buona (Gen. 1:31). L'ingresso del peccato ha segnato anche l'entrata della sofferenza in forma di conflitto, dolore, corruzione, lavoro faticoso e morte (Gen. 3:15–19). Nei nuovi cieli e nella nuova terra finalmente la sofferenza sarà tolta (Apoc. 21: 4; Is. 65:17–25). L'opera di Cristo consiste nel liberare l'uomo dalla sofferenza, dalla corruzione e dalla morte (Rom. 8:21; I Cor. 15:26), così come dal peccato (Matt. 1:21). Sebbene Satana sia considerato il detentore del potere di far soffrire gli uomini (II Cor. 12:7; Giob. 1:12; 2:6), essi soffrono solamente perché Dio lo permette; è Dio che controlla e manda la sofferenza (Am. 3:6; Is. 45:7; Matt. 26:39; Atti 2:23).

Il peso della sofferenza fu sempre avvertito intensamente dal popolo di Dio (Gen. 47:9; II Sam. 14:14). Spesso la sua presenza diventava un problema, poiché si riteneva che fosse mandata da Dio (Sal. 39:9) e quindi la si doveva mettere in relazione con l'amore e con la giustizia divine (Sal. 73). Perciò, in mezzo alla sofferenza, l'uomo era costretto a decidere fino a che punto poteva vivere per fede, resistendo all'esigenza di una spiegazione razionale. Il problema non era così acuto in tempi in cui vigeva un forte senso di solidarietà all'interno della comunità, e il singolo, in quanto membro responsabile della propria tribù o famiglia, era in grado di accettare il giudizio e la sofferenza che cadevano sul proprio popolo come sua responsabilità personale (Gios. 7). Ma il problema diventava più pressante quando si sottolineava la responsabilità di ciascuna persona nei confronti di Dio (Ger. 31:29; Ez. 18:2–4).

La fede vera, mentre sviscera il problema e

il peso della sofferenza, non sente il bisogno di un'immediata e completa giustificazione da parte di Dio. Essa può attendere nelle tenebre (Ab. 2:2–4). Nella presenza e nella benignità di Dio la fede scopre, nella situazione concreta, un fattore molto più decisivo che l'amarezza del dolore (Sal. 73:21–23), e al profilo distorta della realtà desidera contrapporre il nuovo ordine perfetto delle cose nel Regno di Dio, delle quali ha già potuto avere un primo assaggio (Sal. 73:24–26; Rom. 8: 18; II Cor. 4:16–18). L'uomo di fede, tuttavia, non è insensibile alla natura sconcertante del problema. Il libro di Giobbe ci mostra quest'uomo mentre sperimenta la sofferenza con un grado estremo di amarezza e di perplessità per questo inspiegabile patimento; intento a non acconsentire a teorie razionali che rendono le vie di Dio soggette alla semplice valutazione umana, si scorge Giobbe perdere temporaneamente il proprio equilibrio; alla fine, però, egli è in grado di ristabilirsi e in ultimo, mediante una visione straordinaria di Dio stesso, è capace di raggiungere una certezza tale da poter trionfare sopra tutte le difficoltà, anche se egli non è ancora, ed è conscio che non lo sarà mai, in grado di spiegare in modo razionale tutte le circostanze della sua esistenza.

Quindi, sebbene si asserisca che certe soluzioni siano inadeguate quando sono applicate universalmente, a volte sono fornite delle ragioni comprensibili per esperienze di sofferenza (*cfr.* Sal. 37), e si vedono apparire e convergere diverse linee di pensiero. Il dolore può essere il frutto del peccato (Os. 8:7; Luca 13:1–5; Gal. 6:8), sia per il singolo (Sal. 1) sia per la comunità e la nazione (Am. 1:2). A volte può essere considerato una punizione somministrata da Dio, un castigo destinato a correggere i comportamenti del suo popolo (Prov. 3.12; Giu. 2:22–3:6), oppure un mezzo mediante il quale gli uomini sono messi alla prova, purificati (Sal. 66:10; Giac. 1:3, 12; I Pie. 1:7; Rom. 5:3), mediante il quale sono portati più vicino a Dio in una nuova relazione di dipendenza e di comunione (Sal. 119:67; Rom. 8:35–37). Quindi la sofferenza può essere per il bene (Rom. 8:28–29), o può sortire l'effetto opposto (Matt. 13:21).

Mentre testimoniano delle future sofferenze del Messia, gli scrittori dell'AT ricevono l'insegnamento su come Dio possa dare un nuovo significato alla sofferenza (I Pie. 1:10–12). La coscienza personale di servire i disegni di Dio per Israele, insegnò loro che l'amore di Dio esigeva la partecipazione alle afflizioni e alla vergogna di coloro che egli stava cercando di redimere, e la sopportazione dell'onta (Os. 1—3; Ger. 9:1–2; 20:7–10; Is. 63:9). Perciò il suo vero Servo, che adempirà in modo completo la sua volontà redentrice, sarà un *Servo sofferente*. Tale sofferenza non sarà semplicemente il risultato della fedeltà a Dio nel compimento della sua vocazione, ma costituirà essa stessa tale vocazione (Is. 53). Ora in tale sofferenza unica si vede un nuovo significato e lo scopo vicario, con essa qualcuno può soffrire al posto di tutti e come rappresentante di tutti.

Il dolore può assumere un significato nuovo per coloro che sono membri del corpo di Cristo. Essi possono partecipare alle sofferenze di Cristo (II Cor. 1:5–7; Mar. 10:39; Rom. 8:17) e considerarsi impegnati in una vita o vocazione di sofferenza (Fil. 1:29; I Pie. 4:1–2), perché come membri del corpo devono conformarsi al capo nella sofferenza (Fil. 3:10; Rom. 8:29) così come lo saranno nella gloria. Qualsiasi forma assuma, la sofferenza di un cristiano, in quanto tale, può essere considerata una croce assunta su di sé nel seguire il Cristo crocifisso (Matt. 16:24; Rom. 8:28–29). Tale sofferenza è in verità la via obbligata che conduce alla risurrezione e alla gloria (Rom. 8:18; Ebr. 12:1–2; Matt. 5:10; II Cor. 4:17–18). È mediante la sofferenza che gli uomini entrano nel Regno di Dio (Atti 14:22; Giov. 16:21). L'arrivo di una nuova epoca sulla terra è preceduto dai dolori del parto, ai quali la chiesa partecipa in modo determinante (Matt. 24:21–22; Apoc. 12:1–2, 13–17; *cfr.* Dan. 12:1; Mich. 4:9–10; 5:2–4). Dal momento che le sofferenze di Cristo sono sufficienti per dare libertà a tutti gli uomini (Is. 53:4–6; Ebr. 10–14), è interamente per grazia, e mai per necessità, che le sofferenze del suo popolo possono essere descritte come completamento delle sue sofferenze (Col. 1:24) e comunione nel suo dolore vicario e redentivo.

Bibliografia. H.E Hopkins, *The Mystery of Suffering*, 1959; J. Schabert e J. Schmidt, in *EBT* 3, 1970, pp. 890–897; J. Boeker, *The Problem of Suffering in the World of Religions*, 1970; W.C. Kaiser, *A Biblical Approach to Personal Suffering*, 1982; D.A. Carson, *How Long'O Lord?*, 1990, E.S. Gerstemberger e W. Schrage, *Suffering and Hope*, 1987; T.E. Fretheim, *The Suffering of God*, 1984, **in it.** B. Gartner, *DCBNT*, pp. 1753–1758; *DIB*, pp. 1342–1345; *DPL*, pp. 1481–1485; C.S. Lewis, *Il problema della sofferenza*, GBU, Roma, 1988; D.A. Carson, "Male e sofferenza di fronte a Dio buono e sovrano", *LB*, 12, 1995, pp. 1–76; J.M. McDermott, *La sofferenza umana nella Bibbia: saggio di teologia biblica*, Roma, 1990; F.W. Smith, *Sofferenza. Alla ricerca di una risposta*, Torino, 2004; H. Simian–Jofre, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio: nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente antico*, Roma, 2005. (R.S. Fallace)

*Male; *Pazienza; *Perseveranza; *Tribolazione

SOFIM

Questo nome di luogo deriva dall'ebr. *ṣōpîm*, "sentinelle". È difficile stabilire la località in cui si trovava "il campo di Sofim" (Num. 23:14). Doveva essere a un punto elevato delle montagne del Pisga, da dove Balaam poteva vedere il campo degli israeliti a Sittim. Alcuni propongono che l'ebr. *śāḏeh* qui vada inteso come l'accad. *šādû*, "montagna" ("la montagna delle sentinelle"). La parola "sentinella" è talvolta usata per indicare un "profeta" (Is. 52:8; 56:10) per cui è particolarmente appropriata per definire Balaam (*cfr.* Ramataim-Sofim, I Sam. 1:1). (F.C. Fensham)

SOFONIA

Gli unici riferimenti biografici a Sofonia appaiono nel primo versetto del libro che porta il suo nome. La genealogia del profeta risale alla quarta generazione, a Ezechia. Sebbene questo Ezechia non venga identificato esplicitamente con il re del regno di Giuda che portava tale nome, la forma insolita della genealogia di Sofonia si spiega meglio ipotizzando tale identità. Il nome Sofonia, "Yahweh ha nascosto", potrebbe indicare che il profeta fosse nato durante il tempo delle atrocità perpetuate da Manasse, il quale "sparse moltissimo sangue innocente" (II Re 21:16).

Sofonia profetizzò durante il regno del suo parente Giosia, pronipote di Ezechia. Giosia salì al trono all'età di 8 anni (640 a.C.) ed era fortemente influenzato dal Sommo sacerdote Chilchia. Si può presupporre che anche Sofonia abbia influenzato Giosia in favore di un'autentica pietà. Nel suo diciottesimo anno il giovane re ordinò la restaurazione del tempio durante la quale fu ritrovato "il libro della legge". Quando esso fu letto davanti al re e al popolo di Gerusalemme, questa Scrittura produsse una riforma nella vita della nazione.

È probabile che Sofonia svolse il suo ministero nei primi tempi del regno di Giosia. Egli parla di un rimanente "di Baal" in Gerusalemme (Sof. 1:4) e di altri costumi idolatri che furono abbandonati dopo la riscoperta della legge (1:5; *cfr.* II Re 22:1—23:25; II Cro. 34:1–7).

Naum, che profetizzò la distruzione di Ninive, avvenuta nel 612 a.C., era probabilmente un contemporaneo di Sofonia, come pure Geremia, che visse sufficientemente a lungo per vedere la distruzione di Gerusalemme (587 a.C.). Non si conosce la durata del ministero di Sofonia. (C.F. Pfeiffer)

SOFONIA, LIBRO

Nono dei Profeti minori. Parla in particolare del Giorno di Yahweh, che già in precedenza era apparso come tema nelle profezie di Amos (Am.5:18–20). Sofonia invece ne fece il suo messaggio centrale. In seguito le visioni del Giorno di Yahweh figurarono in modo cospicuo nella letteratura apocalittica.

I. Sommario dei contenuti

a) Avvertimento che il Giorno di Yahweh é vicino, 1:1—2:3
- *i*) Intestazione (1:1)
- *ii*) La distruzione di tutte le cose (1:2–3)
- *iii*) Il giudizio di Giuda e di Gerusalemme (1:4–13)
- *iv*) La descrizione del giudizio (1:14–18)
- *v*) Il giudizio può essere evitato (2:1–3)

b) Il giudizio delle nazioni straniere, 2:4–15
- *i*) Filistia (2:4–7)
- *ii*) Moab e Ammon (2:8–11)
- *iii*) Egitto (2:12)
- *iv*) Assiria (2:13–15)

c) Giudizio su Gerusalemme, seguito da benedizione, 3:1–20
- *i*) I peccati di Gerusalemme giudicati (3:1–8)
- *ii*) Il residuo di Giuda benedetto (3:9–20).

II. Contesto storico

La condizione spirituale del regno di Giuda si deteriorò notevolmente dopo la morte di Ezechia. Suo figlio Manasse ricostruì gli altari di Baal distrutti da Ezechia (II Cro. 33:1–11). La religione fu ridotta a un'osservanza formale ed esteriore. La ripresa dei culti idolatri, caratteristica dei giorni di Acaz (II Re 16:3–4), dal punto di vista profetico, rappresentava il rifiuto del rapporto d'Israele con Yahweh.

Invasori sciti attaccarono l'Assiria nel 632 a.C., per cui Giosia fu in grado di compiere le sue riforme senza timore di interferenze da parte degli assiri. Gli sciti si insediarono nell'Asia occidentale spingendosi anche a sud fino in Egitto, dove il faraone Psammetico I pagò loro un tributo per bloccarne l'avanzata. Sembra che non abbiano attaccato Israele, sebbene la ferocia dei loro metodi fornì a Sofonia un quadro con il quale poteva paragonare l'ira di Yahweh.

III Il messaggio del libro

Le profezie di Sofonia iniziano con una nota cupa. Il profeta parlò contro l'idolatria che vedeva a Gerusalemme, dove mancava il risveglio spirituale da dopo i giorni di Ezechia. Sofonia dichiarò l'imminenza del giudizio di Dio sia sulle nazioni idolatre circonvicine (2:14–15) sia su Giuda e Gerusalemme (1:4–18; 3:1–7).

Nonostante ciò, il profeta non è pessimista. Ol-

tre la condanna imminente egli scorge un giorno migliore. Dio deve portare il suo popolo attraverso il fuoco dell'afflizione affinché siano preparati per essere uno strumento di benedizione per tutta l'umanità. Alcuni degli abusi denunciati da Sofonia furono aboliti nelle riforme di Giosia nel 621 a.C.

Bibliografia. J.H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; J.D.W. Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 1988; P.R. House, *Zephaniah, A Prophetic Drama*, 1988; A Berlin, *Zephaniah*, 1994, **in it.** *CBI* 2, pp. 471–481; *PS* 1, pp. 421–422; *IS* 1, pp. 1599–1611; A. Spreafico, *Sofonia*, Genova, 1991; E. Achtemeier, *I dodici profeti*, vol. 2, Torino, 2007 (C.F. Pfeiffer)

*Canone dell'AT; *Profezia

SOGGIORNO DEI MORTI (*šᵉʾôl*)

Il termine *Sceol* (ebr. *šᵉʾôl* è usato nell'AT per indicare il luogo in cui si trovano i morti. Non è certa la derivazione di questo sostantivo ebr. Sono state proposte al riguardo due ipotesi principali.

a) Alcuni hanno suggerito che provenga da una forma attenuata della radice *šʿl*, dalla quale derivano i due vocaboli per "cavo della mano" (Is. 40: 12) e "sentiero incavato" (tra le vigne, Num. 22: 24). *šaʿal*, nell'ebr. post–biblico significa il "fondo" del mare. Se questa derivazione è corretta, il senso originario della parola sarebbe il luogo cavo, o più probabilmente, profondo.

b) Più studiosi sosterrebbero l'idea che il termine derivi dalla radice *šʾl*, il cui senso è "domanda" o "indagine". In questo caso, forse, in origine poteva trattarsi del luogo di inchiesta, dove si potevano ricevere gli oracoli. La radice *šʾl* è usata frequentemente nell'AT con riferimento a oracoli, ma l'idea non è centrale nella concezione del soggiorno dei morti. La personificazione del soggiorno dei morti con un mostro che spalanca una bocca insaziabile (Is. 5:14; *cfr.* Ab. 2:5, *ecc.*) collega in qualche modo il termine con questa radice. Delitzsch (*Commentary on Is. 5:14*) pensava d'aver trovato un equivalente nella parola assira *šualu*, ma Jensen e altri hanno messo in dubbio l'esistenza di questo vocabolo (*cfr. Transactions of the Society of Biblical Archeology* 8, 1885, p. 269).

Il significato di *šᵉʾôl* si colloca tra le concezioni di sepolcro, oltretomba e morte. Per tutto il Vicino Oriente, come altrove, il morto nelle raffigurazioni dimorava in un regno sotterraneo noto in babilonese come *aralu* e in ugaritico come *ʾereṣ*, "terra". Ma mentre questi erano governati dalle loro divinità, Yahweh era il sovrano dello *šᵉʾôl*.

Il soggiorno dei morti si trovava sotto la superficie terrestre (Ez. 31:15, 17; Sal. 86:13), era un luogo di polvere (Giob. 17:16, di tenebre (Giob. 10: 21), di silenzio (Sal. 94:17) e di oblio (Sal. 88:12). A volte le distinzioni che caratterizzano la vita terrena sono raffigurate come persistenti anche nello soggiorno dei morti (Is. 14:9; Ez. 32:27), ma si tratta sempre di un posto di debolezza e tristezza.

In alcuni brani lo *Sceol* presenta un aspetto punitivo (*p.e.* Sal. 49:13–14) e la sepoltura prematura è considerata una forma di giudizio. L'AT considera la vita terrena come lo scenario del servizio a Yahweh; qui si può ricevere la sua parola, offrirgli i sacrifici, sperimentare il suo intervento. Per questo, trovarsi nel soggiorno dei morti ha il senso concreto di essere tagliati fuori dalla possibilità di un suo intervento (Sal. 88:3–5). Ma Yahweh è al tempo stesso presente nello soggiorno dei morti (Sal. 139:8) e in grado di liberare da esso (Sal. 16:10).

Alcuni hanno scorto nei termini come *ʾᵃḇaddôn*, "distruzione" (Giob. 31:12; 26:6; 28: 22; Sal. 88:11; Prov. 15:11; 27:20), *šaḥaṯ*, "fossa" e forse, a volte, anche "corruzione" (E.F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, pp. 39–40; Giob. 33:24; Sal. 16:10; Ez. 28:8, *ecc.*) e *bôr*, "fossa" (Sal. 30:3; Ez. 31:14), un luogo di punizione situato all'interno dello *Sceol*. Ma nessuno di questi brani esige una simile interpretazione; né si trova quest'ipotesi formulata esplicitamente nell'AT. È meglio considerare questi vocaboli sinonimi di soggiorno dei morti, con il quale ognuno appare qualche volta in parallelismo.

Nella letteratura giudaica più tardiva, appaiono divisioni nel soggiorno dei morti che separano i malvagi dai giusti, e nelle quali ciascuno pregusta il proprio destino finale (Enoc 22:1–14). Questa idea sembra soggiacere al linguaggio della parabola di Lazzaro e del ricco riportata in Luca 16: 19–31. Nei classici, il sostantivo gr. *hadēs* utilizzato in questo brano rappresenta l'oltretomba, o regno dei morti. Nella LXX, esso traduce quasi sempre l'ebr. *šᵉʾôl*, e nel NT la Pesh. lo rende con *šᵉyûl*. Quindi, nel NT Ades equivale a *šᵉʾôl*, soggiorno dei morti. In Atti 2:27, 31, citazione del Salmo 16:10, esso è impiegato in collegamento con la morte di Cristo. In Matteo 16:18, Cristo afferma che le porte dell'Ades (*cfr.* Is. 38:10; Sal. 9:13; 107:18) non prevarranno sulla sua chiesa. Poichè le porte sono essenziali per mantenere il controllo di una città, il riferimento qui è probabilmente al potere della morte. In Matteo 11: 23, la frase "scenderai sino all'Ades" si comprende meglio attribuendole il senso metaforico di "le profondità della vergogna". In Apocalisse, Cristo possiede le chiavi della Morte e dell'Ades (1:18).

Il loro potere (6:8) è spezzato ed essi sono confinati nel lago di fuoco (20:13–14).

Bibliografia. R.H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Futire Life*, 1913; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels*, 1946, pp. 137–223; N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*, 1989, **in it.** H. Bietenhard, *DCBNT*, pp. 842–849; *DTAT* 2, coll. 756ss.; *DIB*, *s.v.* "Aldilà", pp. 53–57, "Tomba", pp. 1485–1486; *DPL*, *s.v.* "Vita e morte", pp. 1610–1613; *ER* 6, pp. 17–21; A. Chambers, *La nostra vita dopo la morte*, Milano, 1910; O. Knoch, *Morte e vita eterna secondo la Bibbia*, Roma, 1985. (D.K. Innes)

*Escatologia; *Giudizio; *Inferno; *Morte; *Seno di Abramo; *Sepoltura

SOGLIA

1. ***miptān*** è usato per la soglia del tempio di Dagan ad Asdod (I Sam. 5:4–5), per il tempio di Gerusalemme (Ez. 9:3; 10:4, 18) e per il tempio di Ezechiele (46:2, 47:1). Sofonia allude a una pratica idolatra di saltare la soglia (1:9). Un esempio di soglia fu trovato ad Asor (Y. Yadin, *Hazor*, 1972, tav. 22a). **2.** *sap* ("soglia"; anche porta, cancello, stipite) si applica soprattutto alle costruzioni sacre, anche se I Re 14:17 si riferisce probabilmente alla casa di Geroboamo, Ester 2:21; 6:2 a un palazzo e Giudici 19:27 a una casa. La maggior parte dei riferimenti (II Re 12:9; Is. 6:4; Am. 9:1) indicano che la soglia in questione appartiene al luogo santo del tempio di Gerusalemme, sebbene nel tempio di Ezechiele (40:6–7) si riferisca all'unica porta del muro esterno. La soglia stessa era fatta di pietra e poteva essere dotata di manicotti a forma di coppa su cui girava la porta. **3.** ***'asupîm*** (Nee. 12:25), "soglia" (Diod.), è meglio "magazzini" (NVR). (C.J. Davey)

SOGNO

Confrontando la letteratura babilonese ed egiziana legata al sogno con i riferimenti veterotestamentari ci si soprende del mancato interesse degli ebrei per questo fenomeno. Né hanno grande significato religioso i sogni riportati nell'AT. È detto infatti che i sogni sono legati alle attività svolte dal sognatore durante la giornata (Eccl. 5:3). Tuttavia, l'AT riconosce che, quale che sia l'origine del sogno, questo può diventare uno strumento di cominicazione tra Dio e gli uomini, siano essi israeliti (I Re 3:5) o meno (Gen. 20:3–4).

I sogni riportati nelle Scritture sono di due tipi. In primo luogo, abbiamo i sogni come fenomeno naturale, nei quali il dormiente "vede" una serie di immagini connesse fra di loro che corrispondono a eventi quotidiani (Gen. 40:9–17; 41:1–7). In secondo luogo troviamo i sogni che comunicano al dormiente un messaggio da parte del Signore (Gen. 20:3–7; I Re 3:5–15; Matt. 1:20–24). Talvolta non vi è alcuna distinzione tra un sogno e una *visione notturna (Giob. 4:12–13; Atti 16: 9; 18:9–10).

Nell'interpretazione dei sogni la Bibbia fa distinzione tra i sogni dei non–israeliti e quelli degli israeliti. Pagani, come il faraone (Gen. 41:15–16) e i suoi alti ufficiali (40:12–13, 18–19), necessitano dell'assistenza di Giuseppe per una spiegazione, e Nabucodonosor ha bisogno di Daniele (Dan. 2:17–24). Talvolta è direttamente Dio a parlare, rendendo così superfluo un intervento umano di interpretazione (Gen. 20:3–7; 31:24; Matt. 2:12). Quando sono invece i membri della comunità del patto ad avere sogni, l'interpretazione accompagna il sogno stesso (Gen. 37:5–10; Atti 16:9–10).

Questo argomento è importante per la comprensione della profezia nell'AT. Tra gli ebrei vi era uno stretto legame tra i sogni e la funzione del profeta. Il *locus classicus* è Deuteronomio 13:1–5, dove il profeta è affiancato al sognatore senza alcuna incongruenza. Nel pensiero ebraico il collegamento stretto tra il sogno e la profezia è nuovamente rivelato in Geremia 23:25–32. È inoltre chiaro che al tempo di Samuele e di Saul era convinzione comune che il Signore parlasse per mezzo dei sogni oltre l'urim e profeti (I Sam. 28:6). Gioele 2:28 (citato in Atti 2:17) lega la profezia, i sogni e le visioni allo Spirito Santo.

Mosè è descritto come l'unico profeta al quale Dio parlasse "a tu per tu, con chiarezza e non per via di enigmi" (Num. 12:6–8; *cfr.* Deut. 34:10), ma il contesto dimostra che visioni e sogni sono mezzi egualmente validi di rivelazione profetica (Num. 12:6). Geremia riprende i falsi profeti per aver trattato i sogni del loro subconscio come rivelazioni da Dio (Ger. 23:16, 25–27, 32), ma ammette che un vero profeta può ricevere un sogno genuinamente profetico (v. 28), il cui sigillo di garanzia è rappresentato dal messaggio "come un martello che spezza il sasso" (v. 29). Geremia stesso conosceva senza dubbio il sogno come forma di ispirazione profetica (31:26).

Nel NT Matteo riporta cinque sogni legati alla nascita e all'infanzia di Gesù, in tre dei quali appare un angelo recante il messaggio di Dio (Matt. 1:20; 2:12–13, 19, 22). Successivamente riporta il sogno inquietante della moglie di Pilato (27:19). Altri brani parlano di visioni anziché di sogni, ma il confine è labile.

Bibliografia. *EBT*, 1, pp. 214ss.; P.J. Budd, *NIDNTT* 1, pp. 511–513; *ZPEB*, 2, p. 162; E.D. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, *BZAW* 73, 1953; A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; **tr. it.** *DIB*, pp. 1346–1350; R. Quaglia, *I sogni nella Bibbia. Un'interpretazione psicodinamica*, Roma, 2002. (J.G.S.S. Thomson, J.S. Wright)

*Giuseppe; *Oracolo; *Profezia

SOLE

(Ebr. *šemeš*; gr. *hēlios*). Oltre ai tanti riferimenti che indicano semplicemente l'ora del giorno, la Bibbia menziona gli effetti naturali del sole, come il far crescere i frutti della terra (Deut. 33:14; II Sam. 23:4), far appassire ciò che non ha radici sufficientemente profonde (Mat. 13:6), produrre danni al fisico (Sal. 121:6; Is. 49:10; Gio. 4:8; Apoc. 7:16; 16:8, *ecc.*) e ispirare il desiderio di vivere (Ecc. 11:7). Alcune allusioni poetiche come "una tenda per il sole" (Sal. 19:4) e "la dimora" del sole (Ab. 3:11) possono essere state suggerite dal termine ebr. usato per il tramonto, *bô'* che letteralmente significa "andare dentro". Un'idea affine trova espressione in certi sigilli babilonesi dove il sole è rappresentato mentre viene fuori da una porta. L'adorazione del sole, pur essendo chiaramente vietata (Deut. 4:19; 17:3), assunse in Giuda varie forme (II Re 23:11; Ez. 8:16–17). Diversi brani indicano il controllo di Dio del sole (Gios. 10: 12–14; II Re 20:8–11; Is. 38:7–8). L'orologio solare di Acaz (II Re 20:11; Is. 38:8) probabilmente aveva la forma di una scalinata (*gradini).

Nel libro dei Salmi, il sole è citato tre volte come emblema di costanza (Sal. 72:5, 17; 89:36) e si dice che Dio stesso è sole (Sal. 84:11), indicando che rappresenta la fonte della luce spirituale e della gioia. Il volto di Gesù nel momento della trasfigurazione è paragonato al sole splendente (Matt. 17:2), e sull'isola di Patmos, egli apparve a Giovanni "splendente come il sole quando risplende in tutta la sua forza" (Apoc. 1:16). Dall'altra parte si dichiara che la gloria di Dio e di Cristo sono maggiori e più durevoli della luce del sole (Is. 24:23; 60:19; Atti 26:13; Apoc. 21:23; 22:5). Malachia predice che nel giorno del SIGNORE "il sole della giustizia" sorgerà, la guarigione sarà nei suoi raggi per coloro che temono Dio. Nel contesto ciò indica che non solo saranno puniti i malvagi ma la giustizia di Dio sarà soddisfatta e il desiderio di giustizia delle persone e del creato sarà totalmente adempiuto (Mal. 4:2). I padri compresero che l'espressione si riferiva a Cristo, e l'obiezione secondo la quale *šemeš* è femminile non regge, dato il suo uso nel Salmo 84:11 (si veda sopra). Una delle immagini associate nelle Scritture al "giorno del SIGNORE" è un'eclisse solare (Is. 13:10; Gioe. 2:10; 3:15; Am. 8:9; Matt. 24:29; Apoc. 6:12), mentre un terzo del sole cessa la sua funzione dopo il suono della quarta tromba (Apoc. 8:12). (W.J. Cameron)

*Creazione; *Luna; *Stelle

SONAGLIO

Due parole ebr. sono tradotte così. **1.** *pa'ᵃmôn* ("che colpisce", "che batte"). Piccoli sonagli d'oro, alternati con melagrane di colore violaceo, porporino e scarlatto erano attaccati all'orlo dell'efod del Sommo sacerdote (Es. 28:33–34; 39:25–26), e il loro tintinnio annunciava il suo ingresso nel santuario. Sono noti dall'Assiria campanelli adibiti a usi religiosi (si veda B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*,1, 1020, p. 268, con foto, Abb. 142). È inoltre documentato l'uso di campanelli come ornamento personale in Egitto, quanto meno dal periodo bubastide (800 a.C. *ca.*) fino ai tempi dei romani e dei copti ed essi erano appesi ai bambini per segnalare i loro movimenti. Si veda l'opera di Petrie, con illustrazioni, *Objects of Daily Use*, 1927, pp. 24, 57–58, tavole 18:33–37 e 50:292–305. Campanelli con batacchi compaiono nel I mill. a.C.; in precedenza si usavano dei piccoli "sonagli", oggetti di metallo traforato contenenti una pallina di metallo. **2.** Ebr. *mᵉṣillâ* ("tintinnante"): sono dei piccoli sonagli. In Zacc. 14:20 fanno parte dei finimenti ornamentali dei cavalli, ed è profetizzato che sarebbero diventati "santi al Signore", e così era scritto sui sonagli stessi. Piccoli sonagli compaiono spesso nei finimenti dei cavalli dell'antichità; è possibile vederli al collo dei cavalli da guerra degli assiri, in Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, p. 113, foto in fondo. Si veda anche J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia in the British Museum*, 1969, pp. 37 e ss., tav. XVII–XX. (K.A. Kitchen)

*Amuleto; *Musica; *Ornamento

SOPATRO

Un credente proveniente da Berea, città della Macedonia (Atti 20:4), appartenente al gruppo di missionari che attendevano Paolo a Troas, e in seguito lo accompagnarono nel suo viaggio verso la Siria, passando per l'Asia. In Romani 16:21 Paolo definisce Sopatro un suo parente (*syngenēs*). Il suo saluto fu inviato alla chiesa di Roma. Alcuni ritengono che i riferimenti siano allo stesso uomo. Forse Sopatro era un frutto della predicazione di

Paolo in Macedonia e, di conseguenza, parente di Paolo in Cristo. Presumibilmente rappresentava la chiesa di Berea nella delegazione che stava per imbarcarsi con Paolo per portare a Gerusalemme i contributi delle chiese dei gentili. (C.H. Duncan)

SOREA

Città nella parte bassa di Giuda (Gios. 15:33), strettamente legata ai racconti di Sansone. Il suo sito è Ṣar'a, a nord dello uadi eṣ-Ṣarār, conosciuta nella Bibbia come la valle di Sorea. Le lettere di Tell el-Amarna ne parlano come Ṣarḫa. Fu fortificata da Roboamo (II Cro. 11:10) e occupata nuovamente dopo l'esilio babilonese (Nee. 11:29-30). I riferimenti a Ebron e Beer-Sceba in questi due brani, però, potrebbero suggerire un'altra città con un nome simile parecchio più a sud del territorio di Sansone. (D.F. Payne)

SOREC, VALLE

La patria di Dalila (Giu. 16:4). È quasi certo che la si possa identificare con l'odierno uadi el-Ṣarār, un'ampia vallata che si apre a 20 km. da Gerusalemme e si estende fino al Mediterraneo. Deve aver sempre costituito un percorso agevole verso l'interno (oggi vi scorre la linea ferroviaria). Ci sono rovine nei pressi della valle, Kirbet Surik, che conservano il nome biblico. Eusebio e Girolamo la identificarono nel medesimo modo. (D.F. Payne)

SOSTENE

Capo della sinagoga di Corinto e successore (o forse collega) del Crispo che si convertì a Cristo. Sostene fu assalito davanti al tribunale, dopo che Gallione respinse un procedimento penale dei giudei contro Paolo (Atti 18:17), o nel corso di una dimostrazione antisemita da parte dei greci (secondo il testo occidentale), oppure in ragione di una ripicca giudaica contro un fallito o poco convinto portavoce.

Il secondo caso potrebbe indicare solidarietà verso i cristiani: è vero forse che "Paolo ha piantato, Apollo ha innaffiato" (*cfr.* I Cor. 3:6)? Insieme a Paolo, "il fratello Sostene" è mittente di I Corinzi (1:1), e Sostene non rientra fra i nomi greci più comuni. Il tatto e la modestia di Paolo nel rivolgersi a una chiesa problematica associandosi l'ex capo della sinagoga della città, allora a Efeso, spiegherebbero bene l'allusione. Non significa che entrambi erano *autori* della lettera. Il fatto che Sostene fosse incluso tra i Settanta (Clem. Aless., *Ipotiposi* 5, in Eus., *Hist. Eccl.* 1. 12. 1-1) rispecchia indubbiamente la sua presunta partecipazione a una lettera canonica. (A.F. Walls)

SPAGNA

Per il dibattito concernente l'eventualità che l'AT contenga riferimenti alla Spagna, si veda *Tarsis. La conoscenza della Spagna nella storia mondiale si ebbe grazie a una serie di colonie greche commerciali fondate da Massilia (Marsiglia), e nel III secolo a.C la Spagna divenne teatro della lunga battaglia tra Cartagine e Roma. Entro il 197 a.C, dopo che i cartaginesi furono spodestati, furono fondate due province romane, Hispania Citerior e Hispania Ulterior, ma ci vollero quasi altri due secoli perché si avverasse la riconciliazione forzata tra le tribù spagnole e il governo romano. In seguito, comunque, la Spagna si sviluppò economicamente e culturalmente forse in modo più rapido di qualsiasi altra parte dell'impero. Augusto riorganizzò la penisola in tre province, Hispania Tarraconensis, Baetica e Lusitania, e Vespasiano estese lo *status* latino a tutte le municipalità spagnole. I Seneca, Lucano, Quintiliano, Marziale e altri scrittori latini di spicco dell'epoca erano spagnoli di nascita.

Questi fatti mostrano quanto fosse lungimirante il progetto di Paolo di compiere un viaggio missionario oltre Roma fino in Spagna (Rom. 15:24, 28), progetto per il quale si aspettava la collaborazione dei cristiani romani. Anche se il suo obiettivo primario riguardava le città ellenizzate, "esso segna l'inizio di un'impresa totalmente innovativa; al di là della quale si trovano la Gallia, e forse la Germania e la Bretagna. Sta per passare dalla parte greca del mondo civilizzato alla sua metà distintamente romana" (J: Weiss, *History of Primitive Christianity*, 1, 1937, p. 359).

È incerto se Paolo abbia realizzato o meno quest'ambizione. Il silenzio delle lettere pastorali in merito potrebbe indicare un mutamento del piano. Clemente di Roma, 95 d.C. *ca.*, afferma che Paolo raggiunse "il confine dell'ovest" (*I Clem.* 5), e l'interpretazione più naturale di questa espressione non è Roma ma le colonne di Ercole. Gli *Atti di Pietro*, appartenenti al II secolo e il canone Muratoriano sono più espliciti, ma potrebbero rispecchiare presupposti basati su Romani 15. Le tradizioni spagnole più antiche esistenti sono troppo tardive per essere d'aiuto e la teoria romana successiva mirava a provare che tutte le chiese occidentali fossero state fondate dai collaboratori di Pietro (Innocenzo I, *Ep.* 35.2, 416 d.C.).

Bibliografia. Strabone, 3; C.H.V. Sutherland, *The Romans in Spain 217 BC-AD 117*, 1939; Th.

Zahn, *INT*, 1909, 2, pp. 61ss., 73ss.; P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, pp. 102ss.; F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, Exeter, Paternoster, 1977, pp. 445–448, **in it.** P. Caiazza, *San Paolo e la Spagna: un viaggio in Oriente?*, Salerno, 2007. (A.F. Walls)

SPECCHIO

Nel periodo veterotestamentario gli specchi erano fatti di metallo fuso e levigati ad alta lucentezza (Giob. 37:18). Una serie di reperti bronzei risalenti alla media Età del Bronzo sono stati rinvenuti in Canaan. Erano del tipo comune a tutto il Vicino Oriente; *cfr.* quelli usati dalle donne israelite in Esodo 38:8 (vedi *ANEP*, n. 71). Il significato dell'ebr. ***gillāyôn*** nell'elenco che il profeta Isaia fa dell'abbigliamento lussuoso (3:23, e tradotto in 8:1 con "tavoletta") è incerto; potrebbe significare specchi (Targ., NVR); altri suggeriscono capi di garza (LXX, RSV). Gli specchi di vetro furono probabilmente introdotti nel I sec. d.C. Questi specchi, sia di metallo che di vetro, non davano mai una riflessione perfetta (I Cor. 13:12). È probabile che in II Cor. 3:18 (gr. ***hēmeis ... katoptrizomenoi***) l'idea di Paolo è che noi vediamo un semplice riflesso (NVR); ma può anche essere quello che noi rispecchiamo (Nardoni, RV; si veda Arndt, pp. 425–426; R.V.G. Tasker, *2 Corinthians*, *TNTC*, 1958, pp. 67–68, tr. it. GBU, Roma, 1977). Giacomo si spiega con un esempio semplice partendo proprio dall'uso di uno specchio (1:23). (A.R. Millard)

SPERANZA

La speranza, si può dire, è una necessità psicologica dell'uomo che guarda al suo futuro. Anche quando non vi è alcuna base razionale per essere fiduciosi, l'uomo continua a sperare. Per sua stessa natura una tale speranza, perfino quando sembra essere ben fondata, è effimera e illusoria; è significativo notare quanto spesso poeti e scrittori in genere la qualifichino come "flebile", "tremante", "debole", "disperata", "irreale". La Bibbia usa talvolta il termine speranza in questo senso convenzionale; per esempio, chi ara deve arare con speranza (I Cor. 9:10) perché è la speranza del raccolto che allevia la fatica. Ma il più delle volte la speranza di cui parla la Bibbia è qualcosa di totalmente differente; in confronto a essa, ogni altra speranza quasi non merita di essere definita tale. Per la maggior parte dei pensatori secolari del mondo antico la speranza non era considerata una virtù, ma al massimo un'illusione passeggera; Paolo fa una descrizione calzante dei pagani quando dice che essi non hanno speranza (Ef. 2:12; *cfr.* I Tess. 4:13), per la ragione fondamentale che sono "senza Dio".

Dove vi è la fede nel Dio vivente che agisce e interviene nella vita umana, e sul quale si può fare affidamento perché manderà a effetto le sue promesse, allora la speranza in senso specificamente biblico diventa possibile. Una tale speranza non è una questione di temperamento, e neppure è condizionata dalle circostanze favorevoli o dalle possibilità umane. Non dipende da ciò che uno possiede, né da ciò che è in grado di fare per se stesso o che gli altri possono fare per lui. Per esempio, nella situazione in cui si trovava Abraamo, non vi era nulla che giustificasse la sua speranza che Sara gli avrebbe partorito un figlio; ma siccome egli credeva in Dio, potè "sperare contro speranza" (Rom. 4:18). La speranza biblica è quindi inseparabile dalla fede in Dio. A causa di ciò che Dio ha fatto in passato, particolarmente nel preparare la venuta di Cristo, e a causa di ciò che Dio ha fatto e sta facendo in Cristo, il cristiano può permettersi di aspettare con fiducia le benedizioni future, per ora invisibili (II Cor. 1:10). La bontà di Dio verso di lui è inesauribile; il meglio deve ancora venire. La sua speranza si rafforza mentre egli riflette sull'agire di Dio nella Scrittura (Rom. 12:12; 15:4). Cristo in lui è la speranza della gloria futura (Col. 1:27). La sua salvezza finale si fonda su questo tipo di speranza (Rom. 8:24), e questa speranza di salvezza è per lui un "elmo", una parte essenziale della sua armatura difensiva nella battaglia contro il male (I Tess. 5:8). La speranza non è un aquilone alla mercè dei venti mutevoli, ma è "un'àncora dell'anima, sicura e ferma che penetra oltre la cortina dove Gesù è entrato per noi" (Ebr. 6:19). A causa della sua fede in Cristo, il cristiano ha la certezza che le cose in cui spera sono reali (Ebr. 11:1), e la sua speranza non lo delude mai (Rom. 5:5).

Non vi sono riferimenti specifici alla speranza nell'insegnamento di Gesù. Egli insegna comunque ai suoi discepoli a non essere in ansia per il domani, perché il loro futuro è nelle mani di un Padre amoroso. Li incoraggia anche ad aspettarsi una potenza spirituale rinnovata che sarà a loro disposizione dopo la sua risurrezione, e li renderà capaci di compiere opere anche più grandi delle sue, a trionfare sul peccato e sulla morte, nell'attesa di condividere la sua gloria eterna. La risurrezione di Gesù riaccese la loro speranza. Si trattava del più potente atto di Dio nella storia. Di fronte a essa, "il panico e la disperazione svaniscono". La fede cristiana è essenzialmente fede nel Dio che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti (I Pie. 1:21). Questo Dio al quale il cristiano rivolge la sua fede è chiamato "il Dio

della speranza", che può riempire il credente di gioia e di pace rendendolo capace di abbondare nella speranza (Rom. 15:13). Grazie alla risurrezione di Cristo, il credente è salvato dalla miserabile condizione di chi ha una speranza in Cristo limitata a questo mondo soltanto (I Cor. 15: 19). Gesù Cristo è la sua speranza per il presente e per l'eternità (I Tim. 1:1). La sua chiamata a essere discepolo di Cristo porta in sé la speranza di condividere alla fine la sua gloria (Ef. 1:18). La sua speranza è conservata per lui nei cieli (Col. 1: 5) e sarà manifestata al momento della rivelazione del suo Signore (I Pie. 1:13).

L'esistenza di questa speranza fa sì che il cristiano non può essere soddisfatto dalle gioie passeggere (Ebr. 13:14); essa lo stimola anche a purificare la propria vita (I Giov. 3:2–3) e gli permette di sopportare di buon animo la sofferenza. Vale la pena di notare quanto spesso la speranza sia associata nel NT alla "pazienza" e alla "costanza". Questa virtù si differenzia nettamente dalla sopportazione stoica, proprio perché è strettamente vincolata a una speranza sconosciuta allo stoico (I Tess. 1:3; Rom. 5:3–5).

Alla luce di quanto detto finora, non sorprende che la speranza sia così spesso menzionata in concomitanza con la fede. Gli eroi della fede in Ebrei 11 sono anche grandi esempi di speranza. Ancor più significativa è la frequente associazione della speranza con l'amore unitamente alla fede. Questa triplice combinazione di fede, speranza e amore ricorre in I Tessalonicesi 1:3; 5:8; Galati 5:5–6; I Corinzi 13:13; Ebrei 6:10–12; I Pietro 1:21–22. Grazie al suo stretto legame con l'amore, la speranza è libera da ogni egoismo. Il cristiano non si attende per se stesso delle benedizioni che non desideri condividere con gli altri. Se ama i suoi simili, egli spera che essi siano i destinatari delle buone cose che, come egli sa, Dio desidera dare loro. Paolo dà una dimostrazione della sua speranza e al tempo stesso del suo amore e della sua fede quando rimanda lo schiavo fuggiasco Onesimo al suo padrone Filemone. Fede, speranza e amore sono quindi inseparabili. La speranza non può esistere senza la fede, e l'amore non può essere esercitato senza speranza. Queste sono le tre cose che durano (I Cor. 13:13), e che insieme costituiscono lo stile di vita cristiano.

Bibliografia. E.J. Bicknell, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, *WC*, 1932; *RB* 61, 1954, pp. 481–532, **in it.** *DPL*, pp. 1485–1489; *DIB*, pp. 1372; R. Bultmann e K.H. Rengstorf, *GLNT*, 3:507–552; E. Hoffmann, *DCBNT*, pp. 1762–1767; J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia, 1970; *La speranza. Indagine biblico–teologico–letteraria: XXII corso biblico*, L'Aquila, 2002. (R.V.G. Tasker)

*Fede; *Perseveranza; *Salvezza

SPEZIE

Vedi *erbe aromatiche.

SPIGOLARE

(Ebr. *lāqaṭ*, "raccogliere, spigolare"; *ʿālal*, "spigolare, succhiare", di solito con riferimento all'uva). In mezzo ai festeggiamenti, in occasione della mietitura e della vendemmia, si osservava in Israele una legge benevola che permetteva ai poveri, agli orfani e agli stranieri di spigolare grano, uva e olive (Lev. 19:9–10; 23:22; Deut. 24:19). Rut approfittò appieno di quest'usanza (Rut 2:2–7); Gedeone se ne servì come illustrazione efficacissima per puntualizzare la superiorità bellica di Efraim (Giu. 8:2); e Geremia ne fece una metafora per illustrare il completo annichilimento di un'Israele apostata (Ger. 6:9; 49:9–10). (J.D. Douglas)

*Agricoltura; *Rut

SPIRITI IN CARCERE

L'unico riferimento esplicito si trova in I Pietro 3:19, con una probabile allusione al capitolo 4:6. L'esegesi patristica di 3:19–20 considerava i "ribelli" del tempo di Noè i peccatori che prima dell'incarnazione non ebbero la possibilità di ascoltare il vangelo e ravvedersi. Più tardi si giunse a comprendere, specialmente nella chiesa orientale, che l'intervallo tra la morte e la risurrezione di Gesù fu l'occasione per Cristo, grazie alla sua *discesa nella loro "prigione", di predicare il vangelo a questi spiriti. Un altra ipotesi sul significato di questa frase (Reicke, Dalton) tende a collegarla alla proclamazione della vittoria ottenuta da Cristo dopo la sua passione (con o senza l'offerta di nuova vita) agli *angeli* caduti (*cfr.* II Pie. 2:4–5; Giuda 6; si noti inoltre la possibile influenza di *I Enoc*). Quest'ipotesi trova sostegno nell'uso senza ulteriori qualificazioni di *pneumata* ("spiriti"), che altrove nella Bibbia si riferisce soltanto a esseri soprannaturali, mai a esseri umani, defunti.

Bibliografia. Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, 1946; E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, pp. 314–362; W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 1965. (S.S. Smalley)

*Discesa agli inferi; *Pietro, epistole

SPIRITI MALVAGI (MALIGNI)

L'espressione "spiriti maligni (*ponēra*)" si trova in sei brani di Matteo, Luca e Atti. Vi sono 23 riferimenti a "spiriti immondi (*akathara*)", nei Vangeli, in Atti e nell'Apocalisse. Sembra che si tratti di termini interscambiabili, per cui in Luca 11:24 "lo spirito immondo" che esce da un uomo, quando torna è insieme a "sette altri spiriti peggio di lui" (v. 26). A conferma che "spiriti immondi" e "demoni" sono termini intercambiabili vediamo che in Luca 8:27 e 29 entrambi i termini sono usati nel racconto dell'indemoniato di Gerasa.

Questi spiriti sono stati considerati a partire da diverse prospettive. Possono causare un problema fisico (Mar. 1:23; 7:25). In effetti, nella maggior parte delle occasioni in cui sono nominati nel NT si tratta di casi del genere. Sembrerebbe che in questa condizione non vi fosse alcunchè di moralmente biasimabile, in quanto la persona che soffriva non era esclusa dai luoghi di culto, quali la sinagoga. L'ipotesi è che che lo spirito fosse maligno (o immondo) in quanto causa di effetti malefici. Il sofferente non era considerato particolarmente malvagio o contaminato. Lo spirito in sé, invece, non era considerato in maniera neutrale. In ogni occasione bisognava resistergli e combatterlo. A volte leggiamo che Gesù lo fa di persona (Mar. 5:8; Luca 6:18), mentre in altre occasioni questa potenza è delegata ai discepoli (Matt. 10:1) oppure è esercitata direttamente da loro (Atti 5: 16; 8:7). Gli spiriti sembrano appartenere alle forze di Satana e sono quindi considerati nemici di Dio e degli uomini.

A volte è chiaro che gli spiriti hanno un legame con il male morale. È questo il caso dello "spirito immondo" che esce da un uomo e ritorna con altri più malvagi (Matt. 12:43–45). Questo racconto indica l'impossibilità per un uomo di giungere a una riforma morale della propria vita eliminando i demoni che lo abitano. È necessaria anche la presenza dello Spirito di Dio. Per i nostri scopi, comunque, è sufficiente notare che gli spiriti sono maligni e possono veicolare il male. Gli spiriti maligni "simili a rane" di Apocalisse 16:13 sono anch'essi agenti malvagi, in quanto raccolgono le forze del male per la battaglia finale. Questi indizi indicano che dal punto di vista biblico il male non è meramente impersonale. Esso è inpersonato da Satana e così come vi sono potenze sottomesse al bene, gli angeli, similmente vi sono forze sottomesse al male. La loro comparsa è principalmente una risposta, all'incarnazione (anche se si afferma che essa riprenderà vigore negli ultimi giorni), come opposizione all'opera di Cristo. (L. Morris)

*Demoni; *Possessione demoniaca; *Satana

SPIRITO, SPIRITO SANTO

Nell'AT l'ebr. *rûaḥ* ricorre 378 volte (più 11 volte in aram. nel libro di Daniele); nel NT *pneuma* lo troviamo 379 volte.

I. Gamma dei significati di *rûaḥ* e di *pneuma*

rûaḥ, sin dai tempi più remoti, assunse vari significati, tutti più o meno ugualmente importanti. **1.** *Vento*, invisibile, potente forza misteriosa (Gen. 8:1; Es. 10:13; Num. 11:31; I Re 18:45; Prov. 25: 23; Ger. 10:13; Os. 13:15; Gio. 4:8), che normalmente comprende le nozioni di forza o di violenza (Es. 14:21; I Re 19:11; Sal. 48:7; 55:8; Is. 7:2; Ez. 27:26; Gio. 1:4). **2.** *Soffio* (ossia, un lieve spostamento d'aria), oppure *spirito* (Gen. 6:17; 7:15, 22; Sal. 31:5; 32:2; Eccl. 3:19, 21; Ger. 10;14; 51: 17; Ez. 11:5), la forza misteriosa che è considerata vita e vitalità dell'uomo (e delle bestie). Può essere disturbato o mosso in una direzione particolare (Gen. 41:8; Num. 5:14, 30; Giu. 8:3; I Re 21:5; I Cro. 5:26; Prov. 29:11; Ger. 51:17; Dan. 2:1,3), può essere indebolito o diminuito (Gios. 5:1; I Re 10:5; Sal. 143:7; Is. 19:3) e anche ravvivato (Gen. 45:27; Giu. 15:19; I Sam. 30:12). La forza dinamica che costituisce un uomo può essere debole (se ne va alla morte), o può manifestare uno slancio repentino di vitalità. **3.** *Potenza divina*, dove *rûaḥ* è usato per descrivere occasioni nelle quali gli uomini sembravano portati fuori di sé stessi, quindi non un semplice impeto di vitalità, ma una forza soprannaturale che prende possesso dell'uomo. Questo si vede particolarmente nel caso dei primi giudici o capi carismatici (Giu. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19; 15:14s.; I Sam. 11:6), e dei primi profeti; lo stesso *rûaḥ* divino induceva all'estasi e al discorso profetico (Num. 24:2; I Sam. 10:6, 10; 19:20, 23–24).

Questi significati non dovrebbero essere ritenuti distinti l'uno dall'altro; piuttosto ci troviamo di fronte a una gamma di significati che si compenetrano l'uno nell'altro. Notiamo, *p.e.*, la sovrapposizione tra i significati **1.** e **2.** nel Salmo 78:39; tra **1.** e **3.** in I Re 18:12; II Re 2:16; Ezechiele 3:12, 14; tra **2.** e **3.** in Numeri 5:14, 30; I Samuele 16:14–16; Osea 4:12; e tra **1.**, **2.** e **3.** in Ezechiele 37:9. Almeno all'inizio questi sono visti tutti come manifestazioni di *rûaḥ* e i significati di *rûaḥ* non sono tenuti separati. Quindi non possiamo presupporre che agli esordi del pensiero ebraico esistesse una distinzione tra *rûaḥ* divino e *rûaḥ* umano; al contrario, *rûaḥ* dell'uomo può essere identificato con quello di Dio (Gen. 6:3; Giob. 27:3; 32:8; 33: 4; 34:14–15; Sal. 104:29–30).

Inoltre, diventa subito palese che il concetto di *rûaḥ* è esistenziale. Al centro vi è l'*esperienza* di

una forza misteriosa e impressionante, la potente forza invisibile del vento, il mistero della vitalità, la forza soprannaturale che trasforma; tutte queste manifestazioni (*rûaḥ*) sono manifestazioni dell'energia divina.

In un tempo successivo, nell'uso del vocabolo predominavano i significati di spirito umano, spirito angelico o demoniaco e Spirito divino, e tali significati sono distinti. Per questo nel NT *pne uma* è usato circa 40 volte per indicare quella dimensione della personalità umana che rende possibile una relazione con Dio (Mar. 2:8; Atti 7:59; Rom. 1:9; 8:16; I Cor. 5:3–5; I Tess. 5:23; Giac. 2: 26). Il termine si riferisce un po' più spesso al senso di spirito impuro, maligno, demoniaco, una forza che l'uomo sperimenta come afflizione, una forza che limita la relazione completa con Dio e con altre persone (principalmente nei Vangeli sinottici e negli Atti: Matt. 8:16; Mar. 1:23, 26–27; 9:25; Luca 4:36; 11:24, 26; Atti 19:12–13, 15–16; I Tim. 4:1; Apoc. 16:13–14). Occasionalmente, ci sono riferimenti agli spiriti (buoni) celesti (Atti 23:8–9; Ebr. 1:7, 14), o agli spiriti dei morti (Luca 24:37, 39; Ebr. 12:23; I Pie. 3:19; *cfr.* I Cor. 5:5). Ma il riferimento di gran lunga più frequente nel NT concerne lo Spirito di Dio, lo Spirito Santo (più di 250 volte). Nello stesso tempo, la più primitiva e ampia gamma di significati è ancora presente e oscillano in brani come Giovanni 3:8; 20: 22; Atti 8:39; II Tessalonicesi 2:8; Apocalisse 11: 11; 13:15, e ci sono diversi brani dove non è possibile decidere in maniera definitiva se si intende lo spirito umano o quello divino (Mar. 14:38; Luca 1:17, 80; I Cor. 14:14, 32; II Cor. 4:13; Ef. 1:17; II Tim, 1:7; Giac. 4:5; Apoc. 22:6).

II. Caratteristiche dell'uso pre–cristiano del termine

Nella comprensione più antica di *rûaḥ*, si faceva poca o nessuna distinzione tra il naturale e il soprannaturale. Il vento poteva essere descritto poeticamente come soffio delle narici di Yahweh (Es. 15:8, 10; II Sam. 22:16; Sal. 18:15; Is. 40:7). Il *rûaḥ* dell'uomo soffiato da Dio dal principio era più o meno sinonimo del suo *nep̄eš* (anima) (specialmente Gen. 2:7). *rûaḥ* era esattamente la stessa divina, misteriosa forza vitale che si vede in modo più evidente nel vento, oppure nel comportamento estatico del profeta, o del capo carismatico.

Inizialmente, anche il *rûaḥ* di Dio era concepito in termini di forza più che in senso morale, non ancora come lo Spirito (Santo) di Dio (*cfr.* di nuovo Giu. 14:6, 19; 15:14–15). Un *rûaḥ* da Dio poteva essere tanto per il bene quanto per il male (Giu. 9:23; I Sam. 16:14–16; I Re 22:19–23). In questo primo stadio, si pensava che il *rûaḥ* di Dio fosse semplicemente un potere soprannaturale (sottoposto all'autorità divina) che esercitava forza in qualche direzione.

Durante la formazione di Israele come nazione, la rivendicazione dell'autorità dei primissimi capi del popolo dipendeva da particolari dimostrazioni del *rûaḥ*, della forza estatica; fu così per i giudici (si veda i riferimenti sopra al punto 3), per Samuele, il quale aveva la reputazione di veggente ed era evidentemente a capo di un gruppo di profeti estatici (I Sam. 9:9, 18–19; 19:20, 24), e per Saul (I Sam. 11:6; *cfr.* 10:11–12; 19:24). È da notare il ruolo della musica nello stimolare l'estasi dell'ispirazione (I Sam. 10:5–6; II Re 3:15).

Diversi sviluppi sono evidenti nei periodi successivi. Possiamo discernere una tendenzaa a distinguere tra il naturale e il soprannaturale, tra l'uomo e Dio. Proprio come vengono lasciati alle spalle gli antropomorfismi del discorso più antico concernente Dio, così *rûaḥ* diventa più chiaramente quello che caratterizza il soprannaturale e distingue il divino dal meramente umano (si veda in particolare Is. 31:3; *cfr.* Giov. 4:24). Così inizia a emergere anche una distinzione tra *rûaḥ* e *nep̄eš*: il *rûaḥ* nell'uomo mantiene il collegamento con Dio, indicando la dimensione "più elevata" dell'esistenza umana, ossia quella che tende verso Dio (*p.e.* Esdr. 1:1, 5; Sal. 51:12; Ez. 11:19), mentre *nep̄eš* tende sempre più a rappresentare gli aspetti "più bassi" della consapevolezza umana: la vita personale ma semplicemente umana, la sede degli appetiti, delle emozioni e passioni dell'uomo. Così si delinea la distinzione più nitida di Paolo fra ciò che è fisico e ciò che è spirituale (I Cor. 15:44–46).

Si può notare anche una tendenza a spostare il centro dell'autorità dalla manifestazione del *rûaḥ* nell'estasi a un concetto più istituzionalizzato. Ora c'è il concetto che il possesso dello Spirito di Dio sia permanente e che sia possibile comunicarlo ad altri (Num. 11:17; Deut. 34:9; II Re 2: 9, 15). Così presumibilmente l'unzione del re era sempre di più concepita in termini di unzione dello Spirito (I Sam. 16:13; e l'implicazione del Sal. 89:20–21; Is. 11:2; 61:1). I profeti venivano spesso associati ai sacerdoti, come guide del popolo (Is. 28:7; Ger. 6:13; 23:11; è verosimile che alcuni dei Salmi per il culto iniziassero come discorsi profetici; Abacuc e Zaccaria molto probabilmente erano profeti cultuali). Questo sviluppo segna l'inizio della tensione tra il carisma prodotto dal *rûaḥ* e il culto (si veda specialmente I Re 22:5–28 e Am. 7:10–17).

La caratteristica più singolare del periodo che precedette l'esilio è la strana riluttanza (così sem-

brerebbe) dei profeti classici ad attribuire la propria ispirazione allo Spirito. Né i profeti dell'VIII sec. a.C. (Amos, Michea, Osea, Isaia) né quelli del VII sec. (Geremia, Sofonia, Naum, Abacuc) fanno riferimento allo Spirito che conferisce autenticità al loro messaggio, con la sola eccezione di Michea 3:8 (brano che, proprio per questa ragione, è spesso considerato un'interpolazione successiva). Nel descrivere la propria ispirazione, essi preferiscono parlare della Parola di Dio (specialmente Am. 3:8; Ger. 20:9) e della mano di Dio (Is. 8: 11; Ger. 15:17). Non sappiamo perché fosse così: forse sia in Israele sia nelle altre religioni del Vicino Oriente, il ***rûaḥ*** era stato troppo identificato con le esperienze estatiche (*cfr.* Os. 9:7); forse si trattava di una loro reazione alla crescente abitudine di trasformare l'adorazione in una professione e all'abuso che ne veniva fatto (Is. 28:7; Ger. 5:13; 6:13; 14:13–18; *ecc.*, Mich. 2:11); o forse stava emergendo già la convinzione che l'opera del ***rûaḥ*** di Dio sarebbe stata principalmente escatologica (Is. 4:4).

Nel periodo precedente e susseguente all'esilio, l'opera dello Spirito tornò a essere importante. Fu riconfermato il ruolo di ispiratore della profezia del ***rûaḥ*** divino (Prov. 1:23; *cfr.* Is. 59:21, Spirito *e* Parola insieme; Ez. 2:2; 3:1–4, 22–24; *ecc.*, Spirito, parola *e* mano). Anche l'ispirazione dei primi profeti era liberamente attribuita allo Spirito (Nee. 9: 20, 30; Zacc. 7:12; *cfr.* Is. 63:11–14). Il senso della presenza di Dio mediante il proprio Spirito, espresso nel Salmo 51:11, ricorre anche nel Salmo 143:10; in Aggeo 2:5; Zaccaria 4:6. Forse II Cronache 20:14 e 24:20 rispecchiano il desiderio di congiungere ispirazione carismatica e culto.

La tradizione che attribuiva all'attività dello Spirito le abilità artistiche e le maestrie di Besaleel e altri (Es. 28:3; 31:3; 35:31), creò un'unione tra lo Spirito e qualità più estetiche ed etiche. Forse è per questo motivo, o semplicemente in base alla considerazione che lo Spirito è lo Spirito del Dio santo e buono, che alcuni autori caratterizzano lo Spirito come lo "Spirito santo" di Dio (soltanto tre volte nell'AT, Sal. 51:13; Is. 63:10–11) oppure come il "buono Spirito" di Dio (Nee. 9: 20; Sal. 143:10).

Un'altra enfasi che compare raramente, e in periodi diversi, è l'associazione dello Spirito all'opera della creazione (Gen. 1:2; Giob. 26:13; Sal. 33: 6; 104:30). Nel Salmo 139:7 ***rûaḥ*** indica la presenza cosmica di Dio.

Da una prospettiva cristiana probabilmente la cosa più importante è la tendenza crescente tra i profeti a comprendere il ***rûaḥ*** di Dio in termini escatologici, come la potenza della Fine, il marchio distintivo della nuova era. Lo Spirito avrebbe attuato una nuova creazione (Is. 32:15; 44:3–4). Gli agenti della salvezza escatologica sarebbero stati unti dallo Spirito di Dio (Is. 42:1; 61:1; e più tardi in modo particolare i *Salmi di Salomone* 17:42). Gli uomini sarebbero stati creati di nuovo mediante lo Spirito per godere una relazione con Dio molto più vitale e diretta (Ez. 36:26–27; cap. 37; *cfr.* Ger. 31:31–34), e lo Spirito sarebbe stato distribuito liberamente su tutto Israele (Ez. 39:29; Gioe. 2:28–29; Zac. 12:10; *cfr.* Num. 11:29).

Nel periodo intertestamentario il ruolo attribuito allo Spirito è notevolmente ridotto. Nella letteratura sapienziale ellenistica non si dà alcuna importanza allo Spirito. Nel parlare del rapporto divino/umano, la Sapienza domina interamente, così che lo "spirito" è semplicemente un modo per definire la Sapienza (Sap. 1:6–7; 7:22–25; 9:17), persino la profezia è attribuita alla Sapienza piuttosto che allo Spirito (Sap. 7:27; Siracide 24:33). Nel tentativo compiuto da Filone di fondere la teologia giudaica e la filosofia greca, lo Spirito è ancora lo Spirito di profezia, ma il concetto di profezia è quello più tipicamente greco di ispirazione mediante l'estasi (*p.e. Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 265). Altrove, nelle sue speculazioni sulla creazione, lo Spirito ha ancora un posto, ma la categoria principale di pensiero è il logos stoico (la ragione divina immanente nel mondo e negli uomini).

Negli scritti apocalittici i riferimenti allo spirito umano superano quelli allo Spirito di Dio per quasi tre volte, mentre i riferimenti agli spiriti angelici e demoniaci sono 6 volte di più. Solamente in una manciata di brani si riconosce nello Spirito l'agente dell'ispirazione, ma si ritiene che questo ruolo sia eclissato (*p.e. I Enoc* 91:1; *IV Esdra* 14: 22; *Il Martirio di Isaia* 5:14).

Nel giudaismo rabbinico lo Spirito è specificamente (quasi esclusivamente) lo Spirito di profezia, ma questo ruolo è considerato enfaticamente come appartenente al passato. Con i rabbini diventa molto forte la credenza che Aggeo, Zaccaria e Malachia fossero gli ultimi profeti e che da allora in poi lo Spirito fosse stato ritirato (si veda *Tosefta Sotah* 13:2; le espressioni precedenti nel Sal. 74:9; Zacc. 13:2–6; I Mac. 4:46; 9:27; *II Baruc* 85:1–3). La cosa più sorprendente è il modo in cui lo Spirito è praticamente subordinato alla Torah (legge). Lo Spirito ispirò la Torah, concezione introdotta in modo naturale nel cristianesimo primitivo (Mar. 12:36; Atti 1:16; 28:25; Ebr. 3:7; 9:8; 10:15; II Pie. 1:21; *cfr.* II Tim. 3:16). Ma per i rabbini questo significa che in realtà la legge ora è la sola voce dello Spirito, che lo Spirito non parla se non per mezzo della legge. "Dove non ci sono profezie, va da sé che non vi è nemmeno lo

spirito Santo" (*GLNT* 10:909). Similmente nella speranza rabbinica dell'età a venire la Torah riveste un ruolo ben superiore a quello dello Spirito. Il ridimensionamento del ruolo dello Spirito si rispecchia anche nel Targum, dove altri termini che denotano l'attività divina assumono un'importanza maggiore (*memra*, *shekinà*); e nel Talmud babilonese *shekinà* (la gloria) ha sostituito più o meno completamente il discorso concernente lo Spirito.

Soltanto nei Rotoli del Mar Morto lo "Spirito" torna a essere centrale nel parlare dell'esperienza attuale (in modo particolare 1QS 3.13—4.26); ciò rispecchia la convinzione di vivere negli ultimi tempi, convinzione non dissimile dalla coscienza escatologica dei primi cristiani.

III. Lo Spirito nell'insegnamento di Giovanni Battista e nel ministero di Gesù

1) *Nel giudaismo*, all'epoca di Gesù, c'era la tendenza a credere che Dio fosse sempre più distante dall'uomo, un Dio santo e trascendente, sublime e alto, che dimora in una gloria inavvicinabile. Da qui provengono la riluttanza persino a pronunziare il nome divino e l'atteggiamento crescente a parlare di figure intermediarie: il nome, gli angeli, la gloria, la sapienza, *ecc.*, modi di sottolineare l'attività di Dio nel mondo senza comprometterne la trascendenza. Nell'antichità "lo Spirito" era stato uno dei modi principali per parlare della presenza di Dio (si noti, *p.e.*, l'allusione di I Sam. 16:13–14, di 18:12 e di Is.63:11–12, secondo la quale lo Spirito del SIGNORE è la presenza del SIGNORE). Ma nel periodo in esame mancava la consapevolezza della presenza divina (con l'eccezione di Qumran). Lo Spirito, inteso principalmente come Spirito di profezia, era stato attivo nel passato (ispirando i profeti e la Torah) e sarebbe stato riversato nella nuova era. Ma al presente, il discorso concernente lo Spirito era diventato totalmente subordinato a quello sulla Sapienza, sul Logos e sulla Torah; in particolare, con i rabbini la Torah stava divenendo sempre più il punto focale ed esclusivo, l'autorità della vita religiosa.

Fu in questo contesto che Giovanni il battista suscitò grande interesse. Egli non asserì di avere lui stesso lo Spirito, pur essendo largamente riconosciuto come profeta (Matt. 11:9–10; Mar. 11:32) e quindi ritenuto ispirato dallo Spirito di profezia (*cfr.* Luca 1:15, 17). Più sorprendente era il suo messaggio, poiché egli sosteneva che la profusione dello Spirito era imminente, colui che sarebbe venuto avrebbe battezzato con lo Spirito e con il fuoco (Matt. 3:11; Luca 3:16; Mar. 1:8 e Giov. 1:33 omettono "e con il fuoco"). Questa forte metafora probabilmente è tratta in parte dalle metafore sullo Spirito familiari nell'AT in cui questo veniva rassomigliato a un "fluido" (Is. 32:15; Ez. 39:29; Gioe. 2:28; Zacc. 12:10) e in parte dal rito del battesimo in acqua caratteristico della sua azione; l'immersione in acqua raffigurava un'esperienza travolgente dello Spirito ardente. Si sarebbe trattato di un'esperienza di giudizio (si noti l'accento del messaggio di Giovanni in Matt. 3:7–12 e in particolare l'accento posto sul fuoco in 3:10–12), ma non necessariamente del tutto distruttiva; il fuoco poteva tanto distruggere quanto purificare (Mal. 3:2–3; 4:1). È probabile che qui il Battista avesse il pensiero rivolto ai guai dell'epoca messianica, al periodo di sofferenza e di tribolazione che avrebbe introdotto il tempo del Messia (Dan. 7:19–2; 12:1; Zacc. 14:12–15; *I Enoc* 62:4; 100:1–3; *Oracoli sibillini* 3. 632–651). Alla luce dei paralleli contenuti in Isaia 4:4; 30:27–28; Dan. 7:10; 1QS 4.21; 1QH 3. 29–31; *IV Esdra* 13:10–11, il concetto formulato da Giovanni secondo cui l'ingresso nella nuova era si sarebbe realizzato per mezzo dell'immersione in un fiume di ***rûaḥ*** ardente che avrebbe distrutto l'impenitente e purificato colui che si pentiva, non era strano, né sorprendente.

2) *Gesù* suscitò uno scompiglio ancora più grande, affermando che la nuova era, il Regno di Dio, non soltanto era imminente, ma era già presente nel suo ministero (Matt. 13:41–42; 13:16–17; Luca 17:20–21). Il presupposto di questa affermazione era chiaramente il fatto che lo Spirito escatologico, la potenza degli ultimi giorni, era già operante in lui in misura unica, come evidenziavano i suoi esorcismi, le liberazioni delle vittime di Satana (Matt. 12:24–32; Mar. 3:22–29) e la proclamazione della buona novella ai poveri (Matt. 5:3–6 e 11:5; che riecheggiano Is. 61:1–2). Naturalmente gli evangelisti non avevano dubbi sul fatto che l'intero ministero di Gesù sin dal suo esordio si fosse svolto all'insegna della potenza dello Spirito (Matt. 12:18; Luca 4:14, 18; Giov. 3:34; anche Atti 10:38). Secondo Matteo e Luca, quest'opera particolare dello Spirito in Gesù e per suo tramite risale al suo concepimento (Matt. 1:18; Luca 1:35); inoltre l'annuncio della sua nascita in Luca fu accompagnato da un'esplosione di attività profetica che annunciava la prossima fine della vecchia era (Luca 1:41, 67; 2:25–27, 36–38). Ma tutti e quattro gli evangelisti concordano che al Giordano Gesù sperimentò un conferimento di speciale potenza per il ministero, un'unzione che fu palesemente unita alla conferma del suo *status* unico come Figlio (Matt. 3:16–17; Mar. 1:10–11; Luca 3:22; Giov. 1:33–34), per cui nel corso delle tentazioni che seguirono, egli fu in grado di conservare la propria certezza e di chiarire ciò che la

sua figliolanza comportava, sempre sostenuto dalla medesima potenza (Matt. 4:1, 3–4, Mar. 1:12–13; Luca 4:1, 3–4, 9–12, 14).

L'enfasi nel messaggio di Gesù era significativamente diversa da quella del Battista, non tanto nella proclamazione del regno come realtà presente, quanto nel carattere che attribuva al regno nel tempo presente. La sua visione del regno era più in termini di benedizione che di giudizio. In particolare, in Matteo 11:4–5 la sua risposta alla domanda del Battista sembra far risaltare deliberatamente la promessa di benedizione contenuta nei brani a cui egli fa eco (Is. 29:18–20; 35: 3–5; 61:1–2), e pare ignorare il preavviso di giudizio contenuto negli stessi (*cfr.* Luca 4:18–20). Dall'altro lato, quando volgeva lo sguardo alla fine del proprio ministero terreno, parlava della morte che gli era posta davanti in termini presumibilmente tratti dalla predicazione del Battista (Luca 12:49–50, battesimo e fuoco), probabilmente considerando questa morte come uno dei guai dell'epoca messianica predetti da Giovanni, lo svuotamento della coppa dell'ira di Dio (Mar. 10:38–39; 14:23–24, 36). Inoltre, promise che lo Spirito avrebbe sostenuto i discepoli quando a loro volta avrebbero sperimentato la tribolazione e la prova (Mar. 13:11; in modo più completo in Giov. 14:15–17, 26; 15:26–27; 16:7–15). D'altronde "lo Spirito Santo" in Luca 11:13 quasi certamente prende il posto delle "buone cose" non rese esplicite in Matteo 7:11. In Atti 1:5 e 11:16 è probabile che Luca attribuisca la ripetizione della promessa del Battista al risorto (*cfr.* Luca 24:49; forse anche Matt. 28:19).

IV. Lo Spirito in Atti e negli scritti di Paolo e Giovanni

I maggiori scrittori del NT concordano sulla comprensione dello Spirito di Dio, benché presentino enfasi diverse.

a) Il dono dello Spirito segna l'inizio della vita cristiana

In Atti il riversamento dello Spirito alla Pentecoste fu il momento nel quale gli apostoli sperimentarono per sé stessi e per la prima volta "gli ultimi giorni" (essendo il dono dello Spirito escatologico il segno che contraddistingueva la nuova era). Si trattò del momento in cui ebbe pienamente inizio la loro fede cristiana (Atti 11:15–17). Così in Atti 2:38–39 la promessa del vangelo per i primi che chiedono consigli agli apostoli si concentra sullo Spirito, e in altre situazioni evangelistiche la ricezione dello Spirito è vista come il fattore cruciale che manifestava l'accettazione da parte di Dio di chi rispondeva al vangelo (8:14–17; 9:17; 10:44–45; 11:15–17; 18:25; 19:2, 6).

Similmente, secondo Paolo, il dono dello Spirito costituisce il principio dell'esperienza cristiana (Gal. 3:2–3), un altro modo per descrivere la nuova relazione che segue la giustificazione (I Cor. 6: 11; Gal. 3:14; così Tito 3:7). Espresso diversamente, non si può appartenere a Cristo se non si possiede lo Spirito di Cristo (Rom. 8:9), non si può essere uniti a Cristo se non per mezzo dello Spirito (I Cor. 6:17), non si può essere figli di Dio, insieme con Cristo, senza essere partecipi del suo Spirito (Rom. 8:14–17; Gal. 4:6–7), non si può essere membri del corpo di Cristo se non si è battezzati nello Spirito (I Cor. 12:13).

Similmente, in Giovanni lo Spirito dall'alto è la potenza che realizza la nuova nascita (Giov. 6:63), come un fiume di acqua viva che sgorga da Cristo portando vita a colui che crede (7:37–39; così 4: 10, 14). In 20:22 il linguaggio riecheggia deliberatamente quello di Genesi 2:7; lo Spirito è l'alito vitale della nuova creazione. E in I Giovanni 3:24 e 4:13 la presenza dello Spirito costituisce una delle "prove di possedere la vita eterna".

È importante comprendere che per i primi cristiani lo Spirito era la potenza divina manifestata chiaramente con effetti palesi nella vita di chi lo aveva ricevuto; l'impatto dello Spirito non lasciava in dubbio la persona stessa, e neanche lo spettatore, che era avvenuto un cambiamento significativo mediante un intervento divino. Paolo riporta continuamente i lettori alla loro esperienza iniziale dello Spirito. Per alcuni si è trattata di un'esperienza travolgente dell'amore di Dio (Rom. 5:5), per altri di gioia (I Tess. 1:6), per altri di illuminazione (II Cor. 3:14–17), di liberazione (Rom. 8:2; II Cor. 3:17), di trasformazione morale (I Cor. 6: 9–11), di vari doni spirituali (I Cor. 1:4–7; Gal. 3: 5). In Atti la manifestazione dello Spirito citata più comunemente è il parlare sotto ispirazione, il parlare in lingue, la profezia, la lode e la proclamazione ardita della Parola di Dio (Atti 2:4; 4:8, 31; 10: 46; 13:9–11; 19:6). Ecco perché il possesso dello Spirito può essere considerato la caratteristica che definisce il cristiano (Rom. 8:9; I Giov. 3:24; 4:13) e la domanda di Paolo in Atti 19:2 poteva attendersi una risposta lineare (*cfr.* Gal. 3:2). Lo Spirito in quanto tale era invisibile, ma la sua presenza era immediatamente riconoscibile (Giov. 3:8).

Perciò il dono dello Spirito per i primi cristiani non fu semplicemente un corollario o una deduzione tratta dal battesimo o dall'imposizione delle mani, ma un evento percepibile. È molto probabile che in brani come I Corinzi 6:11; 12:13; II Corinzi 1:22; Efesini 1:13; anche Tito 3:5–6, Paolo si stia riferendo direttamente all'impatto di questa esperienza, anche se molti collegano questi bra-

ni all'ordinamento del battesimo. E sebbene Romani 6:3 e Galati 3:27 ("battezzati in Cristo") siano solitamente riferiti all'atto battesimale, questi brani potrebbero essere compresi ugualmente come un'allusione alla più completa esperienza dello Spirito, "battezzati mediante un unico Spirito" in Cristo (I Cor. 12:13). Secondo Atti i primi cristiani amministrarono il battesimo con semplicità, conformemente all'opera dello Spirito, piuttosto che il contrario (Atti 8:12–17; 10:44–48; 11: 15–18; 18:25–19:6). E sebbene Giovanni 3:5 probabilmente unisca strettamente il battesimo ("acqua") e il dono dello Spirito nella nascita dall'alto, i due non devono essere fusi (*cfr.* 1:33); la nascita per mezzo dello Spirito è chiaramente il pensiero primario (3:6–8).

Atti, Paolo e Giovanni testimoniano di conoscere diverse esperienze dello Spirito, ma non dimostrano la coscienza di esperienze definibili "seconda" o "terza" esperienza dello Spirito. Per quanto riguarda Luca, la pentecoste per i discepoli non costituì una seconda esperienza dello Spirito, ma fu il loro battesimo nello Spirito, con il quale furono introdotti nella nuova era (Atti 1: 5 e sopra, **III.**), fu la nascita della chiesa e l'inizio della sua missione. I tentativi di armonizzare Giovanni 20:22 e Atti 2 a livello storico, possono essere incauti, perché lo scopo di Giovanni a questo punto potrebbe essere più teologico che storico, cioè quello di enfatizzare l'unità *teologica* della morte, risurrezione e ascensione di Gesù con il dono dello Spirito e la missione (J.D. Pentecost, su Giov. 20:21–23; *cfr.* 19:30, *lett.* "chinato il capo, rese lo spirito/Spirito"). Similmente, poiché in Atti 8 Luca non concepisce la venuta dello Spirito come qualcosa di silenzioso o invisibile, per lui il dono dello Spirito in 8:17 "ricevettero lo Spirito Santo" rappresenta la ricezione iniziale dello Spirito (*cfr.* v. 16, "erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù"). Sembra che Luca suggerisca che la loro fede precedente non avesse raggiunto il livello di arresa a Cristo, o della fede in Dio (*cfr.* l'espressione del v. 12, avevano "creduto a Filippo", per descrivere una conversione, sarebbe stata senza paralleli in Atti).

b) Lo Spirito come potenza della nuova vita

Secondo Paolo il dono dello Spirito è anche un esordio che mira all'adempimento finale (Gal. 3: 3; Fil. 1:6), l'inizio e la prima tappa di un processo di trasformazione all'immagine di Cristo che dura per tutta la vita e giunge a termine soltanto al momento della risurrezione del corpo (II Cor. 1:22; 3:18; 4:16—5:5; Ef. 1:13–14; II Tess. 2:13; inoltre I Pie. 1:2). Lo Spirito è la "primizia" del raccolto che avverrà alla risurrezione, per mezzo della quale Dio esercita il proprio diritto sull'uomo intero (Rom. 8:11, 23; I Cor. 3:16; 6:19; 15:45–48; Gal. 5:16–23).

Perciò la vita per il credente è qualitativamente diversa da ciò che era prima di aver creduto. La sua vita quotidiana diventa il mezzo per rispondere alla richiesta dello Spirito, essendone reso capace dalla potenza dello Spirito stesso (Rom. 8:4–6; Gal. 5:16, 18, 25; 6:8). Per Paolo questa rappresentava la differenza decisiva tra il cristianesimo e il giudaismo rabbinico. Il giudeo viveva per la legge, ovvero quello che era il deposito dell'opera di rivelazione dello Spirito nelle generazioni passate, un atteggiamento che inevitabilmente portava all'inflessibilità e alla casistica, poiché la rivelazione proveniente dal passato non sempre era direttamente appropriata alle esigenze del presente. Ma lo Spirito portava un'immediatezza di rapporto personale con Dio che realizzava l'antica speranza di Geremia 31:31–34 e faceva dell'adorazione e dell'ubbidienza qualcosa di molto più libero, vitale e spontaneo (Rom. 2:28–29; 7:6; 8:2–4; 12:2; II Cor. 3:3, 6–8, 14–18; Ef. 2:18; Fil. 3:3).

Allo stesso tempo, poiché lo Spirito rappresenta soltanto un *inizio* della salvezza finale, non può esserci alcun adempimento finale dell'opera che lo Spirito svolge nel credente finché dura questa vita. L'uomo spirituale non dipende più da questo mondo e dai suoi modelli per quanto concerne il suo significato e la sua realizzazione, resta però ancora un uomo dagli appetiti e dalla fragilità umani ed è parte della società umana. Ne consegue che possedere lo Spirito significa sperimentare tensione e conflitto tra la vecchia e la nuova vita, tra carne e Spirito (Rom. 7:14–25; 8:10, 12–13; Gal. 5:16–17; *cfr.* Ebr. 10:29). A coloro che concepivano la vita nello Spirito in termini di visioni, rivelazioni e cose del genere, Paolo rispose che la grazia giunge all'espressione più completa unicamente nella debolezza (II Cor. 12:1–10; *cfr.* Rom. 8:26–27).

Luca e Giovanni parlano poco degli altri aspetti concernenti la vita nello Spirito (*cfr.* Atti 9:31; 13: 52), ma concentrano l'attenzione sul fatto che la vita dello Spirito è tesa allo svolgimento della missione (Atti 7:51; 8:29, 39; 10:17–19; 11:12; 13:2, 4; 15:28; 16:6–7; 19:21; Giov. 16:8–11; 20:21–23). Lo Spirito è quella potenza che testimonia di Cristo (Giov. 15:26; Atti 1:8; 5:32; I Giov. 5:6–8; anche Ebr. 2:4; I Pie. 1:12; Apoc. 19:10).

c) Lo Spirito della comunità e di Cristo

Una peculiarità dello Spirito nella nuova epoca è che egli è sperimentato da tutti e opera per mezzo di tutti e non mediante uno o due soltanto (*p.e.* Atti 2:17–18; Rom. 8:9; I Cor. 12:7, 11; Ebr. 6:4; I

Giov. 2:20). Nell'insegnamento di Paolo, è soltanto questa comune partecipazione (*koinonia*) nell'unico Spirito a fare di un gruppo composto di individui diversi un unico corpo (I Cor. 12:13; II Cor. 13:14; Ef. 4:3–4; Fil. 2:1). Soltanto quando ciascuno permette allo Spirito di esprimersi con parole e azioni come membro del corpo, il corpo cresce fino a giungere alla maturità di Cristo (I Cor. 12:12–26; Ef. 4:3–16). Ecco la ragione per cui Paolo, mentre promuove tutta la gamma e la libera espressione dei doni dello Spirito (Rom. 12:3–8; I Cor. 12:4–11, 27–31; Ef. 5:18-19; I Tess. 5:19-20; *cfr.* Ef. 4:3–16), insiste che la comunità metta alla prova ogni parola e ogni atto che rivendica l'autorità dello Spirito, mediante la misura di Cristo e l'amore incarnato nella sua persona (I Cor. 2:12–16; 13; 14:29; I Tess. 5:19–22; *cfr.* I Giov. 4:1–3).

In Giovanni 4:21–24 (*cfr.* Apoc. 19:10) è presente la stessa enfasi su un'adorazione determinata dalla diretta dipendenza dallo Spirito (piuttosto che in relazione a un luogo consacrato, o santuario) e in accordo con la verità di Cristo. Similmente, Giovanni pone l'accento sul fatto che il credente può aspettarsi un insegnamento che viene direttamente dallo Spirito, il Consigliere (Giov. 14:26; 16:12–15; I Giov. 2:27), ma anche sul fatto che la nuova rivelazione sarà in continuità con la vecchia, una nuova proclamazione e una reinterpretazione della verità di Cristo (Giov. 14:26; 16: 13–15; I Giov. 2:24).

È questo rapporto stretto con Cristo che distingue la comprensione cristiana dello Spirito dal concetto precedente e meno definito. Lo Spirito è ora definito lo Spirito di Cristo (Atti 16:7; Rom. 8:9; Galati 4:6; Filippesi 1:19; inoltre I Pietro 1:11; *cfr.* Giov. 7:38; 19:30; 20:22; Atti 2:33; Ebr. 9:14; Apoc. 3:1; 5:6), l'altro Consigliere che ha assunto il ruolo di Cristo sulla terra (Giov. 14: 16; *cfr.* I Giov. 2:1). Questo significa che Gesù ora è presente per il credente unicamente nello Spirito e per mezzo di lui (Giov. 14:16–28; 16:7; Rom. 8:9–10; I Cor. 6:17; 15:45; Ef. 3:16–17; *cfr.* Rom. 1:4; I Tim. 3:16; I Pie. 3:18; Apoc. 2—3), e il segno dello Spirito nel credente si esprime sia nel riconoscere l'attuale posizione di Gesù (I Cor. 12: 3; I Giov. 5:6–12) sia nel riprodurre le caratteristiche della sua figliolanza e della sua vita di risurrezione (Rom. 8:11, 14–16, 23; I Cor. 15:45–49; II Cor. 3.18; Gal. 4:6–7; I Giov. 3:2). Le radici della conseguente teologia trinitaria sono forse evidenti nel fatto che il credente per mezzo dello Spirito sperimenta una duplice relazione, con Dio come Padre (Rom. 8:15–16; Gal. 4:6) e con Gesù come Signore (I Cor. 12:3).

Bibliografia. G.M. Burge, *Yhe Anointed Community*, 1987; Church of England Doctrine Commission, *We Believe in the Holy Spirit*, 1991; Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, 3 voll., 1983, tr. it. Brescia, 1982–1987; J.D. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; *idem.*, *Jesus and the Spirit*, 1975; *idem*, "Rediscovering the Spirit", *ExpT* 84, 1972–3, pp. 7–12, 40–44; 94, 1982–3, pp. 9–18; B. Gaybba, *The Spirit of Love*, 1987; M. Green, *I Believe in the Holy Spirit*, 1975; M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit*, 1976; G.F. Hawthorne, *The Presence and the Power*, 1991; A. Heron, *The Holy Spirit*, 1983; F.W. Horn *ABD* 3, pp. 260–280; G.T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, 1976; C.F D. Moule, *The Holy Spirit*, 1978; T.S. Smail, *Reflected Glory: the Spirit in Christ and Christians* 1975; E. Schweizer, *The Holy Spirit*, 1980, tr. it. Torino, 1988; J.V. Taylor, *The Go–Between God*, 1972; per lo spirito (umano) si veda: H.W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 1956, **in it.** *DTAT* (*rûaḥ*), 2, coll. 654–678; *GLNT*, 10:767–1108, *s.v.* "Spirito dell'uomo", 10:893ss., *s.v.* "Spirito di Dio", 1:275–283; *DCBNT*, pp. 1770–1781; *DPL*, pp. 1489–1504; *VB*, pp. 472–476; R. Pache, *La persona e l'opera dello Spirito Santo*, 3 ed. Fondi, 2001; A. Dalbesio, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa e nella vita del cristiano*, Cinisello, Balsamo, 1994; B. J. Hilberath, *Pneumatologia*, Brescia, 1996; J. Moltmann, *La fonte della vita: Spirito Santo e la teologia della vita*, Brescia, 1998; G. Ravasi, *Lo Spirito Santo nelle Scritture*, Bologna, 1998; B. Graham, *Lo Spirito Santo*, Marchirolo, 2000. (J.D.G. Dunn)

*Angelo; *Battesimo; *Conversione; *Corpo di Cristo; *Demoni; *Dio; *Doni spirituali; *Escatologia; *Ispirazione; *Potenza; *Profezia; *Trinità; *Vita

SPOSI

È del tutto naturale che le parole sposa e sposo siano complementari l'una all'altra (Giov. 3:29a) e si trovino una accanto all'altra in molti brani (Is. 62:5; Ger. 7:34; 16:9; 25:10; 33:11; Apoc. 18: 23). In tali passi a "il canto dello sposo e il canto della sposa" fa riscontro "il grido di gioia e il grido d'esultanza"; sono espressioni che illustrano il ricco concetto della gioia matrimoniale, della quale la Bibbia parla spesso (*p.e.* Sal. 128; Prov. e Cant.). Isaia 62:5 amplia tale significato facendo un paragone tra le relazioni umane e la gioia di Dio, il quale si rallegra per il suo popolo Israele, visto come la sua sposa (*cfr.* Is. 54:6; Ger. 2:2; 2:30; Ez. 16:8; 23:4; Os. 2:16). Tale metafora prepara la strada per le allusioni del NT alla chiesa

come sposa di Cristo, specialmente nelle epistole (II Cor. 11:2; Ef. 5:25–31–32; *cfr.* Apoc. 19:7; 21: 2; 22:17). Secondo l'immagine il Signore è lo Sposo divino che cerca la sua sposa, la ama e stabilisce con lei una relazione fondata su un patto.

Se questa allegoria di Cristo e della Chiesa sia o non sia derivata dall'insegnamento di Gesù è un punto su cui si può discutere. Alcuni rifiutano l'interpretazione allegorica di Matteo 25:1–12 basandosi sul fatto che nell'AT e nella letteratura rabbinica il Messia non è rappresentato come uno Sposo (così J. Jeremias, *GLNT*, 7:1439–1458, e *The Parables of Jesus*, E.T. 1954, p. 46, tr. it., Brescia, 1976). Ma, d'altro lato, c'è la testimonianza di Marco 2:19–20 (*cfr.* Matt. 9:15; Luca 5:34–35), dalla quale si vede che il termine Sposo era usato dal Signore come designazione messianica e corrisponde all'uso della terza persona quando parla di sé come del "Figlio dell'uomo" (in questo senso, V. Taylor. *The Gospel according to St Mark*, 1952. *ad loc.*). Questo punto riceve un'ulteriore conferma se si accetta la variante di Matteo 25:1: "a incontrare lo sposo e la sposa"; variante che trova un'antica e importantissima attestazione (si veda A. H. McNeile, *The Gospel according to St Matthew*, 1915, *ad loc.*; F.C. Burkitt, *JTS* 30, 1929, pp. 267–270; T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, pp. 243–244; questo autore presenta una tesi interessante e plausibile per spiegare l'identità della sposa). Si veda anche Giovanni 3:29b a proposito di Giovanni Battista quale "amico dello sposo", cioè testimone dello sposo (ebr. *šôšᵉḇîn*; *cfr.* I Mac. 9:39). Costui agiva per conto dello sposo nell'organizzare il matrimonio e svolgeva un ruolo importante nei festeggiamenti per le nozze, cosa che facevano anche gli amici dello sposo, citati da Marco 2:19 (AV: "i figli della camera nuziale", traduzione letterale dal gr. N.d.T.).

Bibliografia. A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple*, 1965; R. Batey, *NT Nuptial Imagery*, 1971; J.P. Sampley, *And the Two Shall Become One Flesh*, 1971; D.J. Williams, *DJG*, pp. 86–88, **in it.** *DIB*, pp. 1380–1384; R. Infante, *Lo sposo e la sposa*, San Paolo, Cinisello, 2004; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (R. P. Martin)

*Donna; *Famiglia; *Matrimonio

SPUTARE

Fin dai tempi antichi il gesto orientale di sputare sulla faccia di una persona trasmetteva il senso dell'inimicizia profonda (Num. 12:14). Cristo, il Servo sofferente, fu sottoposta a questa offesa (Is. 50:6; Matt. 26:67).

Gli esseni punivano con una penitenza che durava 30 giorni coloro che sputavano nella loro assemblea (Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.147, e il *Manuale di disciplina* di Qumran, 7.13).

Cristo usò la "saliva" (gr. *ptysma*) per curare il cieco (Mar. 8:23; Giov. 9:6) e un sordomuto (Mar. 7:33). Nel secondo caso fu probabilmente messa in bocca per facilitare il parlare. Ireneo affermò che in Giovanni 9:6 l'uso dello sputo unito all'argilla aveva un'efficacia creatrice. Tale tecnica di guarigione era comune sia tra i giudei sia tra i greci. Svetonio racconta che Vespasiano curò un cieco con lo sputo. I rabbini ne condannavano l'uso quando era accompagnato da magie. L'usanza, accompagnata dalla parola *ephphata*, continuò a Roma e a Milano nei riti battesimali. Si veda A.E.J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark*, 5 ed., 1942, p. 102. (D.H. Tongue)

STACHI

Amico di Paolo (Rom. 16:9) con un nome greco non comune (ma si vedano gli esempi in Arndt). Lightfoot (*Philippians*, p. 174) ha individuato uno Stachi, che visse approssimativamente nello stesso periodo, impiegato come medico presso la casa imperiale (*Ampliato). (A.F. Walls)

STEFANA

Abitante di Corinto la cui famiglia, una delle poche battezzate da Paolo stesso (I Cor. 1:16), era nota per gli sforzi nel servizio cristiano; l'affermazione di Paolo, forse pensando alle fazioni a Corinto, costituisce un segno di riconoscimento verso un tale esempio da seguire.(16:15–18). La frase "primizie dell'Acaia" (*cfr.* Rom. 16:5) è stato presa per indicarne l'origine ateniese (Atti 17:34), ma potrebbe piuttosto indicare la prima *famiglia* cristiana nella provincia, e quindi la "caparra" della chiesa in quel luogo (*cfr.* Ramsay, *BDR*, pp. 385ss,). Il collegamento fatto a volte con l'ordinazione apostolica delle loro "primizie" in *I Clemente* 42 è puramente verbale.

Stefana, insieme a *Fortunato e *Acaico, visitò Paolo a Efeso rallegrandolo (I Cor. 16:17); indubbiamente gli portarono una lettera da parte dei corinzi e poi tornarono portando con loro la I Corinzi. Non è verosimile che vi sia connessione con la "famiglia di Cloe".

Il nome ha la forma di un nomignolo (forse derivato da *Stephanēphoros*). In due MSS tardivi di Atti 16:27 è identificato con il carceriere di Filippi. (A.F. Walls)

STEFANO

(Gr. *stephanos*, "corona"). Stefano fu uno dei sette uomini scelti dai discepoli poco dopo la risurrezione per garantire l'assistenza alle vedove della chiesa, affinché gli apostoli stessi fossero sollevati da tale incarico per potersi dedicare ai loro compiti spirituali (Atti 6:1–6). Tutti e sette avevano nomi greci, il che fa pensare che fossero giudei ellenisti (infatti uno di essi, Nicola di Antiochia, era un proselita). È scritto che Stefano si distingueva dagli altri per la fede, la grazia, la potenza spirituale e la saggezza (vv. 5, 8, 10). Egli aveva tempo per svolgere molto più dell'opera particolare che gli era assegnata, perché era fra quelli più impegnati nell'operare miracoli e predicare il vangelo.

Presto si scontrò con i membri della sinagoga ellenista, i quali lo condussero davanti al Sinedrio con l'accusa di bestemmia (vv. 9–14). Stefano, con espressione angelica, replicò alle accuse con una rassegna della storia d'Israele e con un attacco ai giudei perché proseguivano nella tradizione dei loro padri e avevano causato la morte del Messia (6:15—7:53). Ciò scatenò la furia del concilio nei suoi confronti e quando egli dichiarò di vedere Gesù in piedi alla destra di Dio (probabilmente come suo avvocato o testimone a sua difesa) fu arrestato e lapidato a morte (7:54–60). Andò coraggiosamente incontro alla propria fine, come aveva fatto il suo Signore, accusato da falsi testimoni nel tentativo di rovesciare il tempio e la legge (*cfr.* Matt. 25:59–61). Pregò come aveva fatto Gesù (Luca 23:34) perché i suoi persecutori fossero perdonati e rimise lo spirito nelle mani di Cristo (*cfr.* Luca 23:46). Che si sia trattato di un'esecuzione legittima o meno, comunque, pare che Pilato residente normalmente in Cesarea, abbia chiuso un occhio su tutta la faccenda.

Ci furono sorprendenti conseguenze derivate dalla morte di Stefano. La persecuzione che seguì (Atti 8:1) causò una predicazione molto più diffusa del vangelo (8:4; 11:19). La morte di Stefano fu anche certamente un fattore che contribuì a portare Saulo da Tarso a Cristo (7:58; 8:1, 3; 22:20). Ma soprattutto il discorso di Stefano fu l'inizio di una rivoluzione teologica all'interno della prima chiesa, poiché per la prima volta furono dichiarati apertamente i principi della missione universale. Luca lo riporta per esteso e sicuramente ciò ne indica l'importanza.

L'argomentazione di Stefano nel ripercorrere la storia d'Israele fu che la presenza di Dio non può essere circoscritta e che il popolo si era sempre ribellato alla volontà di Dio. Per prima cosa ricordò che Abramo condusse una vita da pellegrino, non ereditando di persona la terra promessagli (7: 2–8). Poi dimostrò come anche Giuseppe fosse partito da Canaan, venduto dai fratelli per gelosia (vv. 9–16). Una lunga sezione tratta di Mosè, (*cfr.* l'accusa mossa contro Stefano, di aver parlato contro Mosè, vv. 17:43). Anche Mosè subì il rifiuto dei propri fratelli quando andò a liberarli. Eppure Dio lo giustificò, rimandandolo in Egitto per trarre fuori il suo popolo. Di nuovo essi nel deserto si volsero all'idolatria e rifiutarono di ubbidire a Mosè. Quest'idolatria continuò fino all'esilio babilonese causato dalla loro brama di avere divinità visibili.

La sezione successiva (vv. 44–50) parla del tabernacolo e del tempio. Il tabernacolo era mobile e accompagnava il popolo di Dio nel suo pellegrinaggio. Il tempio era fisso e fece nascere troppo facilmente l'idea di un Dio circoscritto; ma l'Altissimo non abita in edifici fatti da mani d'uomo (*cfr.* Mar. 14:58). La religione giudaica era diventata statica, e fallì nel protendersi verso il nuovo tempio, il corpo di Cristo.

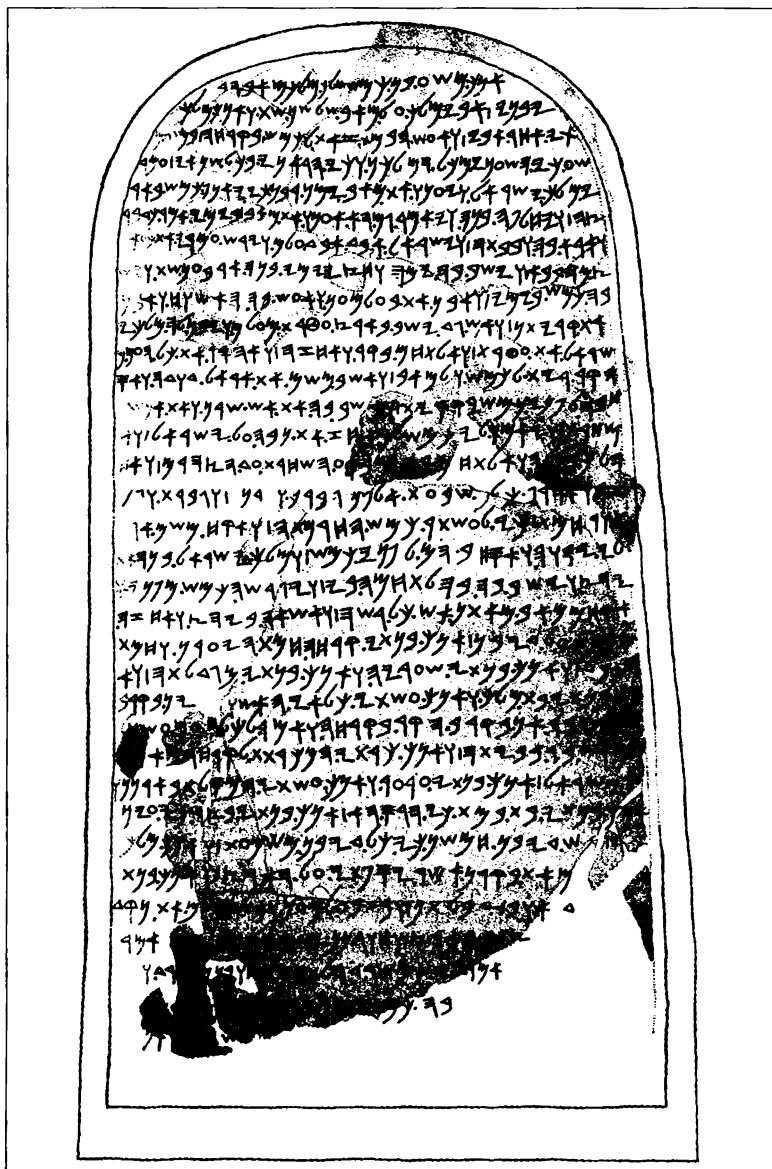
I riferimenti al tabernacolo e l'intera idea di un culto cristiano reale, ma invisibile, sono sviluppati nella lettera agli Ebrei, che ha molte affinità con questo discorso. Anche Paolo sicuramente elaborò i principi affermati da Cristo e ampliati da Stefano. Quando tali concetti fondamentali furono compresi dalla chiesa, ne conseguì una rottura con il vecchio culto del tempio (*cfr.* Atti 2:46). I cristiani vedevano nella pratica che non erano una setta all'interno del vecchio Israele; costituivano il nuovo popolo di Dio, con il vero tempio, l'altare e il sacrificio, vivendo da pellegrini nel vero senso della parola, sebbene rifiutati dai giudei increduli, come lo erano stati i profeti e Gesù.

Bibliografia. R.J. McKelvey, *The New Temple*, 1969; F.F. Bruce, *New Testament Hystory*, 1969, pp. 206ss.; M. Hengel, "Between Jesus and Paul. The "Hellenists", the "Seven" and Stephen", in *Between Jesus and Paul*, 1983; *BAI CS* 6, (R.E. Nixon)

*Atti degli apostoli, libro; *Ellenisti; *Persecuzione

STELE DI MESA

Iscrizione su basalto nero lasciata da *Mesa, re di *Moab, a *Dibon per commemorare la sua rivolta contro Israele e la successiva ricostruzione di molte città importanti (II Re 3:4–5).

La pietra fu trovata il 19 agosto 1868 da S. Klein, missionario tedesco che lavorava per la *Church Missionary Society.* Uno sceicco arabo di nome Zattam gli mostrò una lastra incisa alta circa 120 cm., larga 60, e dallo spessore di 6 cm., arrotondata

Stele di Mesa (Pietra moabita) che commemora la rivolta di Mesa, re di Moab, contro Israele (II Re 3:5 ss) e la ricostruzione di una serie di città grazie al lavoro di schiavi israeliti. Alta 1m, larga 60 cm, risale all'830 a.C. ca.

in cima e contenente trentaquattro righe di scrittura. Klein copiò alcune parole e denunciò la sua scoperta al console tedesco, il quale iniziò una trattativa per ottenere l'iscrizione per il museo di Berlino. Purtroppo, C.S. Clermont–Ganneau del consolato francese cercò di ottenerla per il museo di Parigi. Questi inviò dei rappresentanti, indipendentemente, per avere un calco dell'iscrizione, ma in seguito a un litigio, il calco cadde e si ruppe in diversi pezzi. Gli arabi, rendendosi conto del valore della pietra, alzarono il prezzo. Quando ci fu l'interferenza degli ufficiali turchi, gli arabi, nell'intento di frantumare la pietra vi accesero un fuoco sotto e poi vi versarono dell'acqua; i frammenti furono portati via come amuleti per aumentare la fertilità del loro grano. Clermont–Ganneau in seguito recuperò diversi frammenti, ne fece un nuovo calco, e alla fine ricostruì la stele al Louvre di Parigi (si veda *IBA*, p. 54). Di circa 1.100 lettere, 669 furono recuperate, meno dei due terzi, ma il calco originale, sebbene un po' sfigurato, preservava gran parte dello scritto.

L'iscrizione parla del trionfo di "Mesa, figlio di *Chemos, re di Moab", il cui padre regnò su Moab per 30 anni. Racconta di come spezzò il giogo di Israele e onorò il suo dio Chemos costruendo un alto luogo a Qeriho (*qrḥh*) per riconoscenza. Il racconto continua in questi termini: "Quanto a Omri re di Israele, egli umiliò Moab per molti anni [*lett.* giorni] in quanto Chemos era arrabbiato con la sua terra. Suo figlio lo seguì e anch'egli si propose "Umilierò Moab". (Così) ha parlato ai miei giorni, ma io ho trionfato su di lui e sulla sua casa, mentre Israele è perito per sempre! (Ora) Omri aveva occupato la terra di Medeba e (Israele) aveva abitato lì al suo tempo e per metà del tempo di suo figlio (Acab), quarant'anni; ma Chemos vi dimorò ai miei giorni".

Questo resoconto sembra implicare che Mesa si fosse liberato da Israele prima della morte di Acab e dunque sembra contraddire II Re 1:1. Tuttavia, non esiste alcuna contraddizione, in quanto durante gli ultimi anni della vita di Acab egli fu sotto grande pressione a causa delle guerre con i siriani e probabilmente perse il controllo su Moab. Dal punto di vista di Mesa, la sua libertà risale ad allora, ma dal punto di vista di Israele, Moab non poteva essere considerata libera fino a dopo la fallita campagna condotta dal figlio di Acab, Ioram (II Re 3).

La pietra prosegue con il racconto della costruzione di Baal-Meon, Qiryaton, Qeriho, Aroer, Bamot-Baal, Bezer, Medeba, Bet-Diblataim, Bet-Baal-Meon. Atarot, costruita dal re di Israele per gli uomini di Gad, fu conquistata, la sua popolazione trucidata e il suo capo Arel (o Oriel) trascinato davanti a Chemos a Cheriot. Nebo fu presa e 7000 dei suoi uomini sacrificati ad Astar-Chemos. Iacaz, costruita dal re di Israele, e il suo centro durante i combattimenti, fu presa e annessa a Dibon.

Mesa faceva riferimento ai serbatoi e cisterne, mura, porte, torri e al palazzo reale costruiti in Qeriho con il lavoro forzato di israeliti. Costruì anche una strada lungo la valle dell'Arnon.

La grande importanza di questa iscrizione da un punto di vista linguistico, religioso e storico si trova nel suo stretto legame con l'AT. Il linguaggio è strettamente affine all'ebraico. Sono citati sia Chemos, dio di Moab, sia Yahweh il Dio di Israele, e ci è consentita un'interessante incursione nelle credenze moabite, in qualche modo vicine a quelle di Israele. Chemos può arrabbiarsi con il suo popolo, perdonarlo, liberarlo dai nemici e alla fine salvarlo. Può rivolgersi a Mesa con parole simili a quelle che Yahweh rivolgeva ai suoi servi. Il rito di *ḥerem* e l'esistenza di santuari negli alti luoghi è citato sia qui sia nell'AT. Sebbene l'autenticità della pietra sia stata messa in dubbio, non ci sono basi adeguate per questi dubbi. Essa deve essere datata verso la fine del regno di Mesa, 830 a.C. *ca*. Per la riproduzione della Pietra si veda *IBA*, p. 54; *DOTT*, p. 198; *ANEP*, n. 274 (e la tavola alfabetica in N. 286).

Bibliografia. W.F. Albright, *ANET*, pp. 320–321; *BASOR* 89, 1943, p. 16; F.I. Andersen, "Moabite Syntax", *Orientalia* 35, 1966, pp. 81–120; A Dearman, a cura di, *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, 1989; H. Donner e W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I, 1962; R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïque*, 1912, pp. 4–22; E. Ullendorff in *DOTT*; A. H. van Zyl, *The Moabites*, 1960; J.R. Bartlett in *POTT*, pp. 229–258; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, I, 1971, pp. 71–83.
(J.A. Thompson)

*Archeologia

STELLE

I. Uso generico del termine

In nessun posto della Bibbia le stelle (ebr. *kôḵāḇîm*, gr. *asteres* LXX, NT) sono materia di curiosità scientifica. Il termine generalmente è usato per qualsiasi corpo luminoso non terrestre diverso dal sole e dalla luna. Il vasto numero di stelle è simbolo della prodigalità di Dio (Es. 32:13; Deut. 1:10; 10:22; 28:62; I Cro. 27:23; Nee. 9:23; Ebr. 11:12). Dio promette ad Abraamo che la sua progenie sarà numerosa come le stelle (Gen. 15:5; 22:17; 26:4). Gli astronomi pre-cristiani (*p.e.* Ipparco, 150 a.C.) produssero una mappa di circa 3000 stelle; non ci si rese conto di quante stelle esistessero fino all'introduzione dell'astronomia telescopica con Galileo nel 1610. Tuttavia, un numero quasi infinito di stelle è suggerito dai riferimenti biblici dati sopra.

Esse sono poeticamente considerate come la maestosa manifestazione della diversità di Dio nei confronti dell'uomo. Solo Dio le fa, le controlla e le conta. L'orgoglio arrogante dell'uomo a volte tenta di usurpare questa autorità (Gen. 1:16; Sal. 8:3; 136:9; 147:4; Am. 5:8; Giob. 9:7; Ger. 31:35; Is. 14:13; Abd. 4; Na. 3:16; *cfr*. Gen. 37:9). L'adorazione delle divinità stellari costituiva una tentazione costante; ma le stelle sono insignificanti di fronte a Yahweh stesso (Deut. 4:19; Ger. 7:18; Am. 5:26; Atti 7:43). Egli è allo zenit dei cieli (Giob. 22:12).

Le azioni di Dio di redenzione e di giudizio sono preannunziate da segni astronomici. I profeti e il Signore predissero tali segni, e in Apocalisse

essi sono notevoli (Is. 13:10; Ez. 32:7; Dan. 8:10; Gioe. 2:10; 3:15; Matt. 24:29; Mar. 13:25; Luca 21:25; Apoc. 6:13; 8:10–12; 9:1).

La parola "stella", inoltre, è usata in senso metaforico, senza riferimento astronomico, di solito per indicare dignità, sia innata sia usurpata (Giob. 38:7; Dan. 12:3; Apoc. 1:16, 20; 2:1; 3:1; 12:1; 22:16).

II. Costellazioni citate nella Bibbia

a) L'orsa (Giob. 9:9; 38:32). La costellazione cospicua circumpolare Orsa Maggiore. Di qui, "con i suoi piccoli", le sette stelle principali del gruppo. *Mazzaroth* (ebr. Giob. 38:32). Il significato è incerto. Probabilmente i (dodici) segni zodiacali, o soltanto quelli meridionali (aram. *Mazzaloth*, "stelle che circondano", ossia, il circolo zodiacale).

b) Orione (Giob, 9:9; 38:31; Am. 5:8). "il cacciatore", una costellazione meridionale ben visibile, che contiene le stelle di prima grandezza Betelguese (in cima a sinistra, rossa) e Rigel (in fondo a destra, blu). La gamma di colori e di lucentezza di queste stelle e di quelle adiacenti offre un'illustrazione interessante in I Corinzi 15:41.

c) Pleiadi (Giob. 9:9; 38:31; Am. 5:8). Un ammasso compatto di sette stelle chiare nella costellazione del Toro, che costituiscono un sistema connesso, racchiuso in una materia nebulosa distante circa tre anni luce dal sole. Le espressioni "stringere i legami" e "sciogliere le catene" possono riferirsi al supposto annuncio della primavera e dell'autunno da parte delle Pleiadi e di Orione. Un'affascinante interpretazione alternativa, ma probabilmente non valida, è che il "legare" delle Pleiadi per mezzo della loro reciproca attrazione, o (poeticamente) mediante la nebulosità che le circonda, è messa in contrasto con lo "sciogliere" di Orione, le cui stelle sono fisicamente sconnesse, e associate da noi solamente per il modo in cui noi le vediamo.

d) Le regioni del cielo australe (Giob. 9:9). Riferimento poco chiaro; probabilmente le costellazioni che appaiono sopra l'orizzonte quando si viaggia in direzione sud lungo la via commerciale verso l'Arabia.

III. La stella di Betlemme

La stella che annuncia la nascita di Gesù è citata unicamente in Matteo 2, sebbene sia forse predetta in Numeri 24:17 e in Isaia 60:3. È stata spiegata storicamente in tre modi: come una cometa maggiore; come una congiunzione planetaria, o una sequenza di congiunzioni; oppure come una supernova.

Una congiunzione planetaria si verifica quando due o più pianeti maggiori sembrano trovarsi l'uno molto vicino all'altro, come fecero Giove e Saturno per tre volte nel 7 a.C. La localizzazione di tale evento nel cielo sarebbe stata considerata piena di significato, in un'epoca in cui l'astrologia e l'astronomia non erano praticamente differenziate.

Una supernova si ha quando una stella esplode con grande violenza e diventa estremamente brillante (forse un centinaio di milioni di volte più splendente del sole) per un breve periodo, prima di tornare a uno stato relativamente normale. Sebbene nessuna stella simile sia stata osservata nella nostra galassia dal 1604, se si avverasse un tale fenomeno sarebbe molto spettacolare e si noterebbe con facilità nel cielo notturno.

Negli anni recenti molti astronomi e storici della scienza hanno considerato molto sul serio la storia della stella di Betlemme e si sono impegnati nel tentativo di identificarla in relazione ai registri cinesi straordinariamente dettagliati e precisi di quel periodo. Le loro conclusioni naturalmente variano (si veda la bibliografia), ma una trattazione affascinante di Humphreys suggerisce che congiunzioni planetarie furono viste dai magi come un segno che indicava il verificarsi di un evento importante. Una cometa con la coda, osservata dai cinesi per oltre 70 giorni nel 5 a.C. potrebbe essere la "stella" che li guidò fino a Betlemme.

IV. Astronomia

Nella Bibbia non c'è una vera "astronomia" e non vi si trova, per esempio, l'impostazione scientifica dei babilonesi che, entro il IV sec. a.C., furono in grado di predire molti eventi astronomici. Si presuppone però un'idea dell'universo che non si trova in contraddizione con la moderna cosmologia scientifica. Naturalmente, è facile trovare riferimenti a una visione del mondo primitiva e inaccettabile, paragonabile ad esempio ai miti babilonesi concernenti la creazione. Ma giudicare la Bibbia soltanto sulla base di tali riferimenti è privo di senso critico quanto lo sarebbe giudicare la nostra conoscenza moderna dell'universo in base al nostro uso di alcune espressioni come "il sorgere del sole" e "la volta del cielo".

Si stima che il nostro sistema stellare, o galassia, contenga almeno 100 miliardi di stelle: la luce impiega 100.000 anni luce per attraversarlo. Il sole è una stella di media grandezza situata a circa un terzo della distanza dal centro; ma si possono osservare miliardi di altre galassie simili, che distano da noi fino a dieci miliardi di anni luce (questo secondo le stime del 1994; un miliardo corrisponde a mille milioni). Il contrasto tra questo cosmo e l'universo "a tre piani" della mitologia semitica è notevole. La Bibbia spesso è più vicina

nel pensiero al primo che al secondo. L'universo degli scrittori biblici è razionale, e di un'immensità che ispira la riverenza. Il Salmo 104, per esempio, parla di un mondo totalmente razionale che dipende interamente dalle leggi divine; questo è tipico del modo di vedere degli scrittori biblici. Nella promessa fatta a Abraamo, Dio mette in parallelo il numero delle stelle con il numero dei granelli di sabbia. Solo circa 3000 stelle sono visibili a occhio nudo, il paragone dunque, considerato superficialmente, è debole. Il numero totale di stelle nella galassia, però, *è* paragonabile al numero di granelli di sabbia su tutta la terra! La Bibbia è piena di tali implicazioni la cui portata vanno ben oltre le conoscenze della sua epoca. Quindi asseriamo che la Bibbia ha sempre come presupposto un universo che è pienamente razionale e di vaste proporzioni, in contrasto con la visione del mondo del tempo, secondo la quale l'universo non era razionale ed era grande soltanto quanto si poteva provare mediante i sensi e senza alcun ausilio. I libri di I. Velikovsky (*Worlds in Collison*, 1950, *ecc.*), sebbene molto discutibili, sono scritti da un punto di vista giudaico e sono di grande interesse per lo studioso dell'AT che s'interessa anche di astronomia.

Bibliografia. G.R. Driver e L.W. Clarke, "Stars", *HDB*, 2 ed., 1963, pp. 936ss.; R.A. Rosenberg, "The 'Star of the Messiah' reconsidered", *Bib.* 53, 1972, pp. 105ss.; D.A. Hagner, *NIDNTT* 3, pp. 734–736; D. Hughes, *The Star of Bethlehem Mystery*, 1979; C.J. Humphreys, "The Star of Bethlehem" *TynB* 43.1, 1992, **in it.** *GLAT* 4, coll. 250–263; W. Foerster, *GLNT* 1:1337–1342; *DIB*, pp. 1389–1390; M.R. Molnar, *La stella di Betlemme*, Milano, 2000. (M.T. Fermer)

*Creazione; *Esercito dei cieli ; *Luna ; *Sole

STERILITÀ

La condizione di una donna che non partoriva figli era sempre considerata in Oriente non solo fonte di rammarico, ma anche come una vergogna che poteva portare al divorzio. Fu questo il motivo del riso disperato di Sara (Gen. 18:12), della preghiera silenziosa di Anna (I Sam. 1:10–18), dell'appassionata alternativa espressa da Rachele tra avere dei figli o la morte (Gen. 30:1) e del grido di esultanza di Elisabetta quando disse che Dio aveva cancellato la sua vergogna (Luca 1:25). Quanto fosse terribile il giudizio che incombeva su Gerusalemme è messo in evidenza dalla terribile affermazione: "Beate le sterili...." (Luca 23:29). Si credeva che il dono dei figli o la mancanza di figli indicassero la benedizione o la maledizione di Dio (Es. 23:29; Deut. 7:14), e che lo stesso significato avesse la sterilità o la fertilità della terra (Sal. 107:33–34). (J.W. Meiklejohn)

*Adozione; *Donna; *Sara

STIPITE

1. Ebr. *m^{e}zûzôṯ,* erano le tavole di legno che delimitavano la porta e sostenevano l'architrave, *mašqôp̄*, e sulle quali, in seguito, era posto un *amuleto . Su di essi fu spruzzato del sangue in occasione della prima pasqua (Es. 12:7, 22–23), l'orecchio di uno schiavo era forato contro lo stipite quando sceglieva di rimanere con il suo padrone (Es. 21:6), e bisognava scrivere sui pilastri (Deut. 6:9; 11:20). Il termine è impiegato anche per i templi (I Sam. 1:9; I Re 6:33; Ez. 41:21) e per i cancelli (Giu. 16:3). **2.** *'ayil* , impiegato principalmente in riferimento al tempio di Ezechiele (40:9–10, *ecc.*) dove è tradotto con "pilastro". Si pensa che fosse una sporgenza del muro simile a una lesena. **3.** *sap̄*, si veda *soglia. (C.J. Davey)

STOICI

La scuola filosofica dello stoicismo trae il suo nome dalla Stoa Poikile, il portico di Atene dove Zeno di Cizio (335–263 a.C.) per primo insegnò le sue dottrine caratteristiche. Il suo insegnamento fu sistematizzato e ampliato da Crisippo (280–207 a.C. *ca.*), il "secondo fondatore" dello stoicismo. Al tempo in cui Paolo incontrò gli stoici ad Atene (Atti 17:18) il loro pensiero era già stato modificato da elementi assunti dal platonismo; l'esponente principale di questo stoicismo più sincretistico fu Posidonio.

Alle prese con la stessa incertezza della vita che induceva gli epicurei a ricercare la felicità in una serena obiettività, gli stoici cercavano la salvezza nell'allineare la volontà alla razionalità insita nell'universo, il *Logos. L'uomo è felice quando non desidera che le cose siano diverse da come sono; lo si lasci quindi ricercare la chiara conoscenza del ciclo della natura e coltivare un'accettazione volontaria di esso. Sebbene un uomo, volente o nolente, debba fare la propria parte nel disegno generale della Ragione universale, è essenziale per la sua pace che lo faccia in modo conscio e volontario; deve scoprire le cose che giovano al posto che occupa nell'ordine naturale (*ta kathēkonta*) e perseguirle non con il desiderio, che potrebbe essere deluso, ma con la virtù disinteressata. Deve servire i suoi consimili non partendo da un presupposto d'amore, che lo farebbe soffrire se fallisse nell'aiutarli, ma da un puro riconoscimento che la vita di servizio è

la vita "naturale" per l'uomo. La Ragione universale è Dio; alle mitologie tradizionali era data un'interpretazione simbolica che assecondava questo senso.

Tutto questo sembra molto formale e austero, ma gli stoici, compreso l'imperatore romano Marco Aurelio, fissarono un modello di condotta personale molto elevato. Inoltre, la forma poteva essere in parte adattata per ricevere un contenuto cristiano; molti elementi del linguaggio che Paolo adoperò nel discorso apologetico sulla collina di Marte erano tratti da quello dello stoicismo.

Bibliografia. H. von Arnim, *Stoicum Veterum Fragmenta*, 1903–5; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, 1969; F.H. Sandbach, *The Stoics*, 1975, tr. it. Milano, 1999, **in it.** *Enc. Fil.*, 11, pp. 11105–11109; J. Brun, *Lo stoicismo*, Milano, 1988; M. Isnardi Parente, *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, Roma, 1993; G. Reale, *Storia della filosofia antica* vol. 5. *Cinismo, epicureismo e stoicismo*, Milano, 2004. (M.H. Cressey)

*Areòpago; *Epicurei

STOLTO

Vedi *follia.

STOLTO (RACA)

Si tratta, probabilmente, di una parola aramaica *rêqā'*, o *rêqâ*, che significa "canaglia" o "stupido". Dalla scoperta in un papiro del gr. *rhachas* (di cui *rhacha* potrebbe essere un vocativo) usato in senso negativo (*Atiochon ton rhachan*), alcuni studiosi hanno suggerito che la parola sia greca. Raca è, tuttavia, da far derivare dall'aram. e dall' ebraico. L'ebr. *rêqîm* è usato nell'AT per "buoni a nulla". In Giudici 11:3 gli "avventurieri" che si unirono a Iefte sono chiamati *rêqîm*; in II Samuele 6:20 Mical disprezzò Davide perché questi si scoprì come un *rêqîm* "uomo da nulla". La parola è usata anche nei documenti sadochiti (10: 18), dove è combinata con *nāḇāl* (*cfr.* Matt. 5:22, gr. *mōre* per l'ebr. *nāḇāl*) come aggettivo di "parola". Raca è ampiamente usata nella letteratura rabbinica (*cfr. SB*, 1, pp. 278–279) nel senso di "stolto". La parola *raca* è presente in Matteo 5:22 nel Sermone sul monte. Gesù diede un nuovo spirito alla ben nota legge sull'omicidio. Non si tratta solo di uccidere materialmente, ma anche di un atteggiamento. Agli uomini non è consentito rivolgersi ai propri simili con appellativi che sono frutto di risentimento. Da un punto di vista spirituale si tratta di una trasgressione grande quanto un vero assassinio. (F.C. Fensham)

STRADA

Vedi *via.

STRADA MAESTRA (DEI RE)

Nome dato alla strada che collega il golfo di Aqaba con Damasco in Siria, passando a est del Mar Morto e della valle del Giordano. La strada era in uso fra il XXIII e il XX secolo a.C., fatto evidenziato dal ritrovamento di insediamenti e fortezze che risalgono all'inizio dell'Età del Bronzo. Probabilmente Chedorlaomer e i suoi alleati usarono questa strada per avvicinarsi a Sodoma e Gomorra e poi furono inseguiti da Abramo lungo la stessa (Gen. 14). L'uso della stessa strada fra il XIII e il VI secolo a.C. è testimoniato dalle rovine esistenti che dimostrano anche l'occupazione del territorio quando gli edomiti e gli ammoniti ne impedirono l'utilizzo a Mosè e agli israeliti (Num. 20:17; 21:22; *cfr.* Deut. 2:27; la NVR ha: strada "principale", "pubblica", "maestra"). Nel regno di Salomone la strada maestra ebbe un ruolo importante come collegamento commerciale fra Ezion–Gheber, Giuda e la Siria. Pietre miliari romane indicano che essa fu incorporata nella strada di Traiano costruita nel II secolo d.C. e fu usata dai nabatei. L'odierna autostrada segue parte del vecchio tracciato, che viene ancora chiamato Tariq es–Sultan.

Bibliografia. N. Glueck, *The other Side of the Jordan*, 1945, pp. 10–16; J.A. Thompson, *Archaeology and the Old Testament*, 1957, pp. 57–58; Y. Aharoni, *LOB*, pp. 54–57. (D.J. Wiseman)

*Israele, terra

STRANGOLATE (COSE)

Gr. *pnikta* (Atti 15:20, 29; 21:25) si riferisce agli animali uccisi senza versarne il sangue; cibarsene per i giudei era ripugnante (*cfr.* Lev. 17:13; Deut. 12:16, 23). Per i principi generali implicati, si veda *carne offerta agli idoli. (J.D. Douglas)

STRANIERO

a) L'estraneo o alieno

Un estraneo è essenzialmente uno che non appartiene alla casa o alla comunità nella quale si trova. Il termine *zār* viene dalla radice *zûr*, "voltarsi da una parte" o "partire"; pertanto, può essere usato semplicemente per un estraneo (I Re 3: 18). Può indicare uno che usurpa una posizione alla quale non ha diritto. La donna adultera nel libro dei Proverbi è un'estranea del genere. Un'ul-

teriore estensione del termine lo rende equivalente allo straniero, a uno che non appartiene alla nazione mentre questa, di conseguenza, lo considera alla stregua di un nemico (Is. 1:7; Ger. 5:19; 51: 51; Ez. 7:21; 28:7, 10; Abd. 11).

b) Lo straniero

Il termine ***nokrî*** può riferirsi semplicemente a qualcuno di un'altra razza, ma acquisisce anche una connotazione religiosa a causa del legame delle altre nazioni con l'idolatria. Era per questo motivo che agli israeliti era proibito imparentarsi con i cananei (Deut. 7:1–6). Una delle accuse fatte a Salomone è che amò molte donne straniere che lo sviarono dal SIGNORE (I Re 11:1–11). L'esilio in Babilonia era considerato un giudizio contro questa trasgressione assai diffusa nella nazione. Di conseguenza, il ritorno dall'esilio fu caratterizzato dall'applicazione rigorosa della proibizione dei matrimoni misti. Nel giudaismo successivo, l'enfasi posta da Esdra sulla purezza nazionale (Esdr. 9—10) degenerò in uno spirito fortemente esclusivistico. Questo movimento trovò espressione nell'opera dei giudaizzanti che, nell'ambito della chiesa primitiva, ostacolarono l'accoglienza dei convertiti non giudei.

c) Il forestiero

Il forestiero è una persona la cui residenza si trova in un'altra nazione. Il termine ebr. tradotto in questo modo è ***gēr*** dalla radice ***gûr***, "soggiornare", benché il suo sinonimo ***tôšāḇ*** venga a volte usato con il significato di colono. Gli stessi israeliti furono stranieri in Egitto (Gen. 15:13; Es. 22: 21; Deut. 10:19; 23:8, Diod.). Questo fatto doveva influenzare il loro atteggiamento verso gli stranieri presenti in Israele; questi potevano costituire un'intera tribù come i gabaoniti (Gios. 9) o ciò che era rimasto delle tribù cananee dopo la conquista. Il loro numero era consistente, come si può vedere dal censimento fatto da Salomone (II Cro. 2:17).

Il visitatore di passaggio aveva molti privilegi. Gli israeliti non dovevano opprimerlo (Es. 22:21; 23:9; Lev. 19:33–34, Diod.), bensì amarlo (Deut. 10:19, Diod.). Uno dei motivi per cui bisognava osservare il sabato era che lo straniero potesse ristorarsi (Es. 23:12). I grappoli rimasti nella vigna e il raccolto ai margini del campo dovevano essere lasciati per lui (Lev. 19:10; 23:22; Deut. 24: 19–21). Valeva anche per il forestiero il provvedimento delle città di rifugio (Num. 35:15; Gios. 20:9). È annoverato insieme agli orfani di padre e alle vedove come persona indifesa, ragion per cui Dio è la sua difesa e giudicherà il suo oppressore (Sal. 94:6; 146:9; Ger. 7:6; 22:3; Ez. 22:7, 29; Zacc. 7:10; Mal. 3:5). Il principale svantaggio della sua posizione è che se era schiavo non era incluso nella liberazione generale dell'anno del Giubileo (Lev. 25:45–46).

Per quanto riguarda la vita religiosa, il forestiero era vincolato dalla legge che proibiva il lievito durante la Festa dei Pani Azzimi (Es. 12:19), doveva astenersi dal lavoro il sabato e nel giorno dell'Espiazione (Es. 20:10; Lev. 16:29), è chiamato a rispettare le proibizioni sul sangue (Lev. 17:10, 13), sulle unioni sessuali illecite (Lev. 18:26), sull'idolatria (Lev. 20:2) e sulla bestemmia (Lev. 24: 16). Però gli è permesso di mangiare carne impura (Deut. 14:21) e non è obbligato a osservare la Pasqua ma, se desidera farlo, deve essere circonciso (Es. 12:48). Di fatto, è considerato quasi al livello dell'israelita (Lev. 24:22) e, nella visione di Ezechiele dell'era messianica, condividerà l'eredità di Israele (Ez. 47:22–23). Nel NT, la meravigliosa caratteristica del vangelo è che coloro che erano esclusi dalla cittadinanza d'Israele e quindi considerati "stranieri e ospiti" (Ef. 2:12, 19–20), sono stati fatti "concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio". Ora i cristiani sono stranieri in questo mondo e devono vivere come pellegrini (I Pie. 2:11).

Bibliografia: *EBi* e *DAC* (*s.v.* "estraneo"); J. Pedersen, *Israel*, 3–4, 1940, 272 ss., 585, **in it.** *GLAT*, (*zār*), 2, coll. 593–600; (***nokrî***), 5, coll. 866–875; (*gēr*), 1, coll. 1999–1024; *DTAT*, 1, coll. 355–358, 451–452; 2, coll. 61–64; H. Bietenhard *et al.*, *DCBNT* pp. 1305–1306, 1784–1795; *DIB*, pp. 1404–1407; *Lo straniero nella Bibbia: aspetti storici, istituzionali e teologici,* EDB, Bologna, 1996; J. Schreiner, *Il prossimo, lo straniero, il nemico*, Bologna, 2002. (H.M. Carson)

*Nomade; *Ospitalità

STRUMENTI MUSICALI

Vedi *Musica e strumenti musicali.

SUA

1. Sua (ebr. *šû'ā'*), figlia di Eber della tribù di Ascer (I Cro. 7:32). **2.** Sua (*šûa'*) cananeo di Adullam la cui figlia, Batsua (I Cro. 2:3), fu presa in moglie da Giuda (Gen. 38:2, 12). **3.** Suac (*šûaḥ*) figlio di Abraamo partoritogli da Chetura (Gen. 25:2; I Cro. 1:32). **4.** Suca (*šûḥâ*) discendente di Giuda e fratello di Chelub, padre di Meir (I Cro. 4:11). (T.C. Mitchell)

SUAL, TERRA DI

Distretto in Beniamino che secondo la citazione

si trovava sul sentiero di un gruppo di guastatori filistei, che si spostarono da Micmas a Ofra (I Sam. 13:17). Si tratta di una località sconosciuta al di fuori della Bibbia, ma presumibilmente era nei pressi di Micmas. Sual ("volpe") è identificata da alcuni con Saalim, dove Saul andò alla ricerca delle asine perdute (I Sam. 9:4). (T.C. Mitchell)

SUCCHEI

(Egiz. *ṯknt, ṯk*). Ausiliari libici appartenenti all'esercito egiziano quando Sisac invase il paese di Giuda (II Cro. 12:3). Nel periodo dal XIII al XII sec. a.C. furono impiegati come esploratori. Si vedano i riferimenti in R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, pp. 176–177, 180. (K.A. Kitchen)

SUCCOT

1. Il primo luogo incontrato dagli Israeliti nel viaggio durante l'esodo, forse equivalente all'egiziano antico, *ṯkw* (Pitom), la città che si trovava nella parte orientale dello uadi Tumilat (Es. 12:37; 13:20; Num. 33:5–6). Questa per i profughi era la normale via d'ingresso e di uscita dall'Egitto. La troviamo menzionata nel racconto di Sinuhe, nel Papiro Anastasi V e VI. (*accampamento presso il mare, *Pitom). **2.** Città appartenente alla tribù di Giuda (Gios. 13:27) situata nella valle del Giordano non distante da un guado (Giu. 8:5, 16) e da Sartan (I Re 7:46). Si tratta dell'odierna Tell Aḫsās, o Tell Deir 'Alla. Il nome Succot è spiegato in Genesi 33:17, dove è collegato a "grandi tende", perché Giacobbe si stabilì in quel posto. (C. de Wit)

SUCCOT-BENOT

Il nome di un oggetto fatto dai babilonesi esiliati in Samaria nel 722 a.C. e indicato fra le divinità pagane adorate in quel luogo (II Re 17:30). ***sukkôṯ–bᵉnôṯ*** del *TM* implica l'interpretazione "le grandi tende delle figlie" (*cfr.* il gr. ***sockōthbe nithei***). Questo nome è stato spiegato come indicazione di luoghi di prostituzione, oppure di santuari nei quali erano portate le immagini di divinità femminili, *p.e.* Banitu (un epiteto della dea babilonese Ishtar).

Anche il parallelismo con Nergal di Cuta qui sembra esigere il nome di un dio. Seguendo l'ipotesi di Rawlinson, è stata proposta, ma con grande incertezza, Zer–banit (Zarpanitum) la consorte di Marduk (*Merodac). (D.J. Wiseman)

SUDARIO

(Dal gr. *soudarion*, reso "fazzoletto" in Luca 19:20 e Atti 19:12, e "sudario" in Giovanni 11:44; 20:7). È una traslitterazione del latino *sudarium*, etimologicamente un indumento che asciuga il sudore. Catullo tuttavia usa questo termine nel senso di "tovagliolo" (12. 14) mentre Nerone (Svetonio, *Nero* 25) usa *sudarium* con il significato di "fazzoletto". (E.M. Blaiklock)

SUF

In Deuteronomio 1:1 ("di fronte a Suf") sembra indicare il nome di una località, la cui ubicazione è incerta (*cfr. GTT*, § 431, p. 255, n. 223). Alcune versioni antiche hanno tradotto "di fronte al mar Rosso", comprendendo che Suf stia per ***yam–sûp̄***, in riferimento al golfo di Aqaba, il che è anche possibile (*Mar Rosso). In Num. 21:14, Sufa, "tempesta", è forse una zona nella quale si trova Vaeb, nella breve citazione tratta dal libro delle guerre del SIGNORE. La sua relazione con la Suf di Deuteronomio 1:1 è incerta. Musil suggerì che potesse trattarsi di Ḫirbet Sufē, situata a circa 6 km. a sud–sud–est di Madaba (*GTT*, §441, pp. 261–262, n. 229). Per Suf e Sufa, *cfr.* anche E.G. Kraeling, *JNES* 7, 1948, p. 201. (K.A. Kitchen)

SULAMITA

Sostantivo femminile (***šûlammîṯ***) applicato alla protagonista in Cant. 6:13; il termine "sulamita" ha costituito un problema non indifferente per gli studiosi. Alcuni (*p.e.*, *Lexicon* di Koehler) lo hanno collegato con una città sconosciuta, Sulam; alcuni (*p.e.*, *ISBE*) lo classificano come una variante di sunamita (si veda sotto); altri (*p.e.*, L. Waterman e H. Torczyner) individuano la sulamita in *Abisag, la sunamita. E.J. Goodspeed (*AJSL* 50, 1934, pp. 102ss.) e H.H. Rowley (*AJSL* 56, 1939, pp. 84–91) negano qualsiasi connessione con Sunem, ma ipotizzano che la parola sia l'omologo femminile di Salomone, "la Salomonessa". È stato fatto un tentativo di trovare l'origine dei nomi Salomone e sulamita nella divinità Selem. Si veda H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, p. 223. (D.A. Hubbard)

SUMER, SUMERI

Sumer è la terra dei sumeri, e la lingua è il sumero. Sumer deriva dal termine accad. usato per territorio: ***šumeru***. I sumeri chiamarono la patria KI–En–GI(R) e la loro lingua EMEGI$_7$(R). Partendo dalla città più recente di Bagdad, andando a valle, le principali città dei Sumeri (*p.e*, Eridu, Chis, Lagash, Nippur, Ur e Uruk) sono situate vicino al fiume Eufrate. La civiltà sumera fiorì durante il

III mill. a.C. I documenti arcaici di Uruk risalenti al lontano 3100 a.C. attestano la presenza della lingua sumera. Poiché i nomi delle città situate in questa regione non sembrano correlati alla lingua sumera, molti hanno sostenuto che i sumeri emigrarono da altrove. Tuttavia, nessuno ha trovato altrove indizi della lingua e della cultura sumera. Il fatto che nella lingua sumera il nome per designare i babilonesi e altri popoli fosse "dalla testa nera", oltre ai riferimenti alla valle dell'Indo, potrebbe suggerire un'origine indiana. Le acque del golfo Persico attraverso i millenni si spostarono in direzione nord, fino a raggiungere il livello attuale nel 4000 a.C. *ca.* (Roux 1982). La prova della dimora antica dei sumeri in questa regione può essere scomparsa sotto le acque del golfo.

La lingua e la letteratura sumere diventarono l'eredità permanente di questa civiltà. Il sumero non appartiene alle lingue semitiche. Non ha alcuna relazione con alcuna lingua conosciuta. Si discute se i sumeri avessero ideato la scrittura cuneiforme da loro utilizzata, o se invece l'abbiano importata. Gli studiosi hanno ricostruito gran parte della storia più antica di Sumer (3500–3000 a.C. *ca.*), partendo dai miti e dalle leggende documentati in epoca più tardiva. I sigilli portati alla luce dagli scavi eseguiti nelle tombe reali della città di Ur (2600–2500 a.C. *ca.*), parlano di sovrani antichi come Meskalamdug. Non è certa la storicità della figura di maggior spicco, Gilgamesh. Se visse realmente, può costituire un esempio del modo in cui, quando si sviluppò la letteratura mitologica, le figure dell'antichità assunsero lo stato di semi–divinità. Questa tendenza allora diffusa non trova paralleli nella letteratura biblica con il suo monoteismo e la conseguente esclusione di altre divinità.

Le storie ricche di particolari sui sumeri si concentrano sui re di una successione di città–stato dominanti durante l'arco del III mill. a.C., per cui dipendiamo da composizioni che risalgono a periodi posteriori. La storia politica dei sumeri si divide tra il periodo più antico del III mill. a.C e il periodo più tardivo nell'ultimo secolo di quel millennio. Il periodo più antico terminò, nel XXIII sec., con la conquista da parte del re semitico Sargon di Accad. La città di Ur dominò il secondo periodo e provocò un risveglio della cultura sumera. I re Ur–Nammu e Shulgi, dominarono questa III dinastia di Ur. La città cadde nel 2000 a.C. *ca.* L'antico periodo babilonese che fiorì nei secoli successivi mantenne il sumero come lingua degli scribi e per le composizioni letterarie. Ciò diede il via a una pratica, continuata ancora in buona parte del I mill. a.C., di scrivere opere letterarie e religiose di significato particolare in lingua sumera. Il sumero diventò la lingua religiosa del mondo assiro–babilonese e oltre.

Alcuni hanno individuato Scinear, citata per la prima volta in Genesi 10:10, in Sumer. Tuttavia, Zaddok (1984) ha messo in relazione Scinear con il nome Shanhar, usato dagli ittiti e da altri durante la tarda Età del Bronzo (1550–1200 a.C.) per indicare Babilonia e i suoi sovrani stranieri. Ci sono due ragioni per cui Sumer e i sumeri non compaiono nella Bibbia. Prima di tutto, i sumeri fiorirono precedentemente alla maggior parte degli eventi narrati nella Bibbia. L'eccezione si trova nell'uscita di Abramo da Ur dei caldei, località che spesso è stato associata a Ur di Sumer. Se Abramo visse durante il II mill. a.C., allora il suo legame con l'area risalirebbe al periodo successivo alla conquista della città di Ur da parte di una popolazione non sumera. Sumer ebbe un impatto sulla Bibbia in due modi: lo sviluppo di forme letterarie e la concezione del mondo così come descritta in Genesi da 1 a 11.

Walton (1989) e Hallo (1992) paragonano la letteratura sumera a quella biblica. La maggior parte dei tipi di letteratura trova qualche parallelo in altre del Vicino Oriente. Tra la Bibbia e i testi sumeri non ci sono esempi di materiale preso in prestito. Tuttavia, l'identificazione dei tipi di letteratura serve come strumento importante per l'interpretazione dei testi biblici. Durante l'era precedente a Sargon, Hallo individua incantesimi, inni, poemi epici e letteratura sapienziale. Di questi, gli incantesimi non hanno paralleli nella Bibbia. L'incantesimo attribuisce un potere magico alle parole recitate, allo scopo di manipolare il mondo spirituale. La Bibbia rifiuta i contatti con il mondo spirituale (Lev. 19:31; 20:6, 27; Deut. 18:10–12; I Sam. 28). Essa enfatizza la potenza della Parola di Dio che dovrebbe essere ascoltata e ubbidita dal credente (Deut. 6–8; Is. 55).

Gli inni lodano le divinità e i templi. Queste formule si trovano spesso nei salmi in cui molti inni esprimono la lode al Dio d'Israele (Sal. 33; 93; 96–99) e l'amore per il tempio di Gerusalemme (Sal. 46; 76; 87). I poemi epici e mitologici recitano le imprese di eroi umani e divini (*cfr.* i giudici della Bibbia). Non ci sono altre divinità coinvolte oltre al Dio d'Israele, ma troviano inni in onore dell'unto di Dio come re (2, 110). Anche le elegie in onore dei re caduti contengono similitudini con le descrizioni sumere delle imprese dei sovrani (II Sam. 1:19–27). Nei testi sumeri ricorrono lamenti collettivi per la distruzione di una città. Il più conosciuto è la lamentazione per la devastazione di Ur. I trattati tra stati e le raccolte legali adottano tipiche forme letterarie dell'antico Vicino Oriente seguite nei codici del patto e delle

leggi presenti nel Pentateuco e in Giosuè.

La letteratura sapienziale sumera è presente già nel periodo antico e prosegue nel II mill. a.C. Il tipo più frequente è rappresentato dalle raccolte di proverbi. Sono simili ai proverbi della Bibbia. "Una petizione alla divinità personale di un uomo" lamenta la perdita della salute e della ricchezza fino a quando la divinità non le ristabilisce. Questa forma ricorre nel tema accadico del giusto sofferente e compare nel libro di Giobbe.

Le influenze più importanti provenienti da Sumer si trovano in Genesi 1—11. Gli studiosi hanno confrontato le narrazioni della creazione e del diluvio, come le genealogie (Hess e Tsumura, 1994). Una versione sumera del poema epico "Atrahasis" dimostra che esso formava parte del corpus letterario di quella lingua. Sebbene simile, nella sua struttura generale, alle storie della creazione e del diluvio in Genesi, esso diverge su molti punti nel dettaglio e nel suo scopo complessivo. La Bibbia afferma che il fine del diluvio è morale; i miti cuneiformi dichiarano che era una riduzione della popolazione umana perché infastidiva gli dèi.

Le genealogie di Genesi 4, 5 e 11 contengono similitudini e differenze se confrontate con l'elenco sumero dei re. La lista dei re nomina soltanto i sovrani. La Bibbia elenca i membri di una famiglia. Mentre l'elenco dei re sumeri (e anche altri) mira ad affermare la legittimità di una dinastia a discapito delle dinastie rivali, le genealogie bibliche dimostrano la grazia di Dio nel preservare la sua linea eletta per mezzo della quale sarebbe giunta la benedizione a tutte le nazioni del mondo (Gen. 12:1–3). La lista dei re sumeri inoltre contiene nomi di *apkallu*, figure di saggi legate a re antidiluviani. In quanto sembrano rappresentare imprese culturali ben precise, assomigliano a quelle figure della linea di Caino in Genesi 4, i cui nomi ed epiteti sono legati a imprese simili. Qualcuno ha trovato anche paralleli con Enoc che ascende in cielo (Gen. 5:24) e con i "giganti" misteriosi di Genesi 6:1–4. Lambert (1988) suggerisce che la longevità dei personaggi vissuti precedentemente al diluvio e altri dettagli abbiano similitudini con gli elenchi cuneiformi dei re, e con le figure di saggi a loro associati. Questo materiale entrò nella tradizione israelita prima del I mill., probabilmente durante il periodo internazionale dell'epoca di Amarna (XIV secolo a.C.).

Bibliografia. J.S. Cooper, "Sumer, Sumerians", *ABD* 6, 1992, pp. 231–234; W.W. Hallo, "Sumerian Literature", *ABD* 6, 1992, pp. 234–237; R.S. Hess e D. Tsumura, a cura di, *"Studied Inscriptions From Before the Flood". Ancient Near Eastern Linguistic and Literary Approaches to Genesis 1–11.* Sources for Biblical and Theological Study 4. Eisenbrauns, 1994; T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, 1976; S.N. Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, 1963; W.G. Lambert in *Congress Volume, Jerusalem 1986*, 1988, pp. 124–143; *VT Supp.* 40, Leiden; G. Roux, *L'histoire* 45, 1982, pp. 46–59; J.H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context*, 1989; R. Zadok, *Zeitschrift fur Assyriologie* 74, 1984, pp. 240–244; per i documenti in traduzione: *ANET*, pp. 37–59 *et passim*; T. Jacobsen, *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, 1987, **in it.** *ER* 11, *s.v.* "Religioni della Mesopotamia", pp. 368–399; H. Schmockel, *I Sumeri*, Firenze, 1959; H. Uhlig, *I Sumeri*, Milano, 1979; S.N. Kramer, *I Sumeri alle radici della storia*, Roma, 1988; G. Pettinato, *I Sumeri*, Milano, 1992. (R.S. Hess)

SUNEM, SUNAMITA

Sunem (*šûnēm*) era una città (probabilmente l'odierna Solem) nel territorio di Issacar vicino a Izreel (Gios. 19:18), e luogo dell'accampamento filisteo prima della battaglia di Ghilboa (I Sam. 28:4).

Eliseo soggiornò frequentemente a Sunem, ospite nella casa di una donna generosa (chiamata la sunamita), il cui figlio, nato grazie a una predizione di Eliseo, risuscitò mediante un miracolo compiuto dal profeta, dopo essere stato stroncato da un'insolazione (II Re 4:8–37). Questa donna dopo essersi recata in Filistia a causa di una carestia, ritornò e presentò al re la richiesta di restituzione dei propri beni. Il re, al quale Gheazi stava narrando i miracoli compiuti da Eliseo in favore della donna, diede ordine che le fosse restituità la sua proprietà (II Re 8:1–6). Da Sunem inoltre gli uomini di Davide portarono la bella Abisag affinché fosse di conforto al loro anziano re (I Re 1:3, 15). La richiesta di Adonia per averla in moglie gli costò la vita (I Re 2:17, 21–22) (*sulamita). (D.A. Hubbard)

SUR

Regione desertica nella parte nord–ovest dell'istmo di Suez, a sud del litorale mediterraneo e la "via della terra dei filistei", tra l'attuale linea del canale di Suez sul lato ovest e il "fiume d'Egitto" (uadi el–'Arīš) a est. Agar, la serva di Abraamo e Sara, fuggì presso un pozzo situato oltre Cades sulla strada per Sur (Gen. 16:7).

Per un certo tempo, Abraamo "dimorò tra Cades e Sur" e successivamente soggiornò a Ghe-

rar (Gen. 20:1); i discendenti di Ismaele spaziavano su un'area che si estendeva fino a "Sur, che è di fronte (ossia a est di) all'Egitto" (Gen. 25: 18). Dopo essere passato attraverso il *Mar Rosso, Israele entrò nel deserto di Sur prima di dirigersi in direzione sud nella zona del Sinai (Es. 15: 22). Sur è situata sulla strada fra Egitto e Canaan meridionale (I Sam. 15:7 e, più esplicitamente, 27: 8). (K.A. Kitchen)

SUSA

La città, le cui rovine si trovano nei pressi del fiume Karun (*Ulai), nella Persia sud-occidentale, fu occupata pressoché ininterrottaamente dai tempi preistorici fino a quando non fu abbandonata dai seleucidi. In questo luogo sorgeva la capitale di *Elam, della quale sono state ricuperate iscrizioni regali risalenti al II mill. a.C. Fu importante sotto i cassiti e mantenne la sua indipendenza fino al 645 a.C. quando fu saccheggiata da Assurbanipal, che mandò uomini di Susa in esilio a Samaria (Esd. 4:9). Sotto gli achemenidi Susa fiorì diventando una delle tre città reali (Dan. 8:2; Nee. 1:1). Dario I vi costruì il proprio palazzo, le cui rovine furono restaurate da Artaserse I (Longimano) e II (Mnemone) e sono insieme all'Apadana, una delle opere architettoniche persiane del V secolo a.C. più imponenti. Questo palazzo figura molto nel libro di Ester (1.2, 5; 2:3; 3:15, *ecc.*; vedi *Assuero). Il sito fu oggetto di scavi archeologici per la prima volta nel 1851 per opera di Loftus; successivamente i francesi intrapresero estese ricerche.

Bibliografia. R. Ghirshman, *Iran*, 1963; E.M. Yamauchi, *Near. East Archaeological Society Bullettin* 8, 1976, pp. 5–14. (D.J. Wiseman)

T

TAANAC

L'odierna Tell Ta'anek all'estremità sud della valle di Izreel, a difesa di un passo che va da una parte all'altra del monte Carmelo, seguendo lo uadi 'Abdullāh.

Tutmòsi III menziona Taanac nel suo racconto della conquista della parte occidentale di Canaan (1450 a.C. *ca.*; *ANET*, p. 234ss.), come pure *Sisac. La lettera 248 di Amarna lamenta un'invasione di Meghiddo, che era fedele all'Egitto, da parte degli uomini di Taanac. Gli israeliti sconfissero il re di questa città ma la tribù alla quale fu assegnata, Manasse, non riuscì ad impossessarsene (Gios.12:21; 17:11; Giu. 1:27). Taanac era una delle città levitiche (Gios. 21:15) e fu occupata anche da Issacar (I Cro. 7:29). Taanac e Meghiddo sono strettamente collegate nella divisione amministrativa che Salomone fece d'Israele (I Re 4:12), e nel cantico di Debora, dove "Taanac, presso le acque di Meghiddo" (Giu. 5:19) è il luogo della sconfitta dei cananei. Gli scavi del 1901–1904, 1963, 1966, e 1968, hanno portato alla luce una città risalente al primo periodo dell'Età del Bronzo; una città occupata nel Bronzo medio con tipiche fortificazioni a spalto, distrutte con violenza; e una prospera città alla fine dell'Età del Bronzo (vi furono trovate 14 tavolette cuneiformi in accad.). La città fu distrutta nella tarda Età del Bronzo, forse per mano degli uomini di Debora. Nei frammenti archeologici è stata ritrovata una tavoletta scritta a caratteri cuneiformi cananei. La città risalente all'Età del Ferro, che conteneva un presunto luogo di culto con stele in pietra, numerose ossa di maiale, e stoviglie per l'incenso, sembra sia stata distrutta da Sisac. In seguito la città cadde in declino.

Bibliografia. E. Sellin, *Tell Ta'annek*, 1904; P. W. Lapp, *BA* 30, 1967, pp. 1–27; *BASOR* 173, 1964, pp. 4–44; 185, 1967, pp. 2–39; 195, 1969, pp. 2–49; D.R. Hillers, *BASOR* 173, 1964, pp. 45–50; A. Glock, *BASOR* 204, 1971, pp. 17–30; *NEAHL*, p.. 1428–1433. (A.R. Millard)

TABERNACOLI, FESTA

In ebraico *ḥag̅ hassukkôṯ*, "festa delle capanne" (Lev. 23:34; Deut. 16:13), o *ḥag̅ hā'āsîp̄*, "festa della raccolta" (Es. 23:16; 34:22). Questa era una delle tre feste principali con pellegrinaggio dell'anno ebraico; durava 7 giorni dal quindicesimo al ventiduesimo giorno del settimo mese. Cadeva alla fine dell'annata agricola quando i lavori dei campi erano terminati, ed era una delle tre festività annuali in cui ogni maschio doveva presentarsi "davanti al Signore" (Es. 23:14–17; 34:23; Deut. 16:16). Era un periodo di gioia (Deut. 16: 14). Il termine "festa delle capanne (tabernacoli)" deriva dal fatto che ogni israelita doveva vivere in capanne fatte con rami di alberi o di palme per la durata della festa (Lev. 23:42). In questi 7 giorni erano offerti sacrifici, cominciando con 13 tori e altri animali il primo giorno e diminuendo di un toro al giorno, fino a offrire 7 tori il settimo giorno. L'ottavo giorno c'era una solenne assemblea in cui veniva offerto un toro, un montone e sette agnelli (Num. 29:36). Questo è l'ultimo giorno, "il giorno più solenne della festa" a cui probabilmente si fa allusione in Giovanni 7:37. Essendo una festa di istituzione divina, non fu mai dimenticata. Fu osservata ai tempi di Salomone (II Cro. 8:13), di Ezechia (31:3; *cfr.* Deut. 16:16), e dopo l'esilio (Esd. 3:4; Zacc. 14:16, 18–19). La cerimonia del versamento dell'acqua associata a questa festa nei tempi post–esilici e rispecchiata nell'affermazione di Gesù in Giovanni 7:37–38, non è prescritta nel Pentateuco. Il riconoscimento in questa cerimonia della pioggia come dono di Dio, necessaria per un raccolto abbondante, è sottinteso in Zaccaria 14:17 (*cfr.* I Sam. 7:6).

Questa festa aveva riferimenti storici all'esodo e ricordava agli ebrei il loro vagare e il loro dimorare in capanne quando si trovavano nel deserto (Lev. 23:43). Non è corretto quindi pensare, come hanno fatto alcuni, che Israele abbia trasformato una festa agricola in una festività a sfondo storico. Piuttosto, la festa sottolinea la verità che la vita d'Israele si basa sulla redenzione la quale in ultima analisi significa perdono dei peccati. Questo fatto distingue questa festa dalle feste della mietitura, le cui radici affondano nella mitologia delle nazioni circonvicine.

Bibliografia. N. Hillyer, *TynB* 21, 1970, pag. 39–51. (D. Freeman)

*Festa

TABERNACOLO

1. "Tenda di convegno", piccolo e provvisorio luogo d'incontro tra Dio e il suo popolo (Es. 33: 7–11). Questa tenda era piantata fuori dell'accampamento. Mosè entrava quando la nuvola, che segnalava la presenza divina, scendeva e si fermava all'ingresso. In questo senso la tenda è paragonabile alla fenditura nella roccia in cui fu posto Mosè (34:22–23), e alla spelonca in cui stava Elia (I Re 19:9–18), quando Dio si rivolgeva loro mentre la sua gloria passava all'esterno. Al contrario (si veda **2.**), il tabernacolo fu eretto in mezzo all'accampamento, e la nuvola della gloria non rimaneva all'esterno ma dentro, mentre Mosè all'inizio dovette rimanere fuori (Es. 40:34–35).

2. Il tabernacolo, propriamente detto (Es 25:9; 35:11), era il santuario mobile nel quale Dio abitò in mezzo agli israeliti nel deserto. Dopo il loro ingresso in Canaan fu successivamente eretto a Silo (Gios. 18:1), a Nob (I Sam. 21) e a Gabaon (I Cro. 16:39). A tempo debito Salomone lo trasportò nel tempio (I Re 8:4). Esso è chiamato semplicemente ***miškān*** = "abitazione", come in Esodo 25:8–9; o ***miškān*** *Yahweh* = "tabernacolo del SIGNORE" come in Levitico 17:4; o ***miškān ha'ēḏûṯ*** = "tabernacolo della testimonianza" perché ospitava le tavole del patto, come in Esodo 38:21; o *'ōhel mô'ēḏ* = tenda di convegno ("tabernacolo" NVR), *p.e.* il luogo di incontro stabilito tra Dio e il suo popolo come in Esodo 28:43; o ***miškān*** *'ōhel mô'ēḏ* = "tabernacolo e tenda di convegno", come in Esodo 39:32; o ***miqdāš*** = "santuario" come in Esodo 25:8 e 38:24. È anche chiamato *bēṯ Yahweh* = "casa del SIGNORE", come in Esodo 34:26. I materiali usati per la costruzione sono elencati in Esodo 25:3–7.

I. Tabernacolo, tenda, rivestimenti e strutture

Nel suo più stretto significato tecnico il termine "tabernacolo" si riferisce a una serie di dieci teli di lino appesi intorno a strutture di legno che formavamo il luogo della dimora di Dio. I teli erano di lino con figure di cherubini tessute in arazzeria di colore violaceo, porporino, e scarlatto. Ogni telo misurava 28 cubiti per 4, ed erano cuciti insieme per la lunghezza in due serie di cinque. Quando venivano montati erano tenuti insieme da cinquanta fermagli d'oro che passavano attraverso occhielli posti all'estremità di ogni serie (Es. 26:1–6). Il tabernacolo era ricoperto da undici teli di pelo di capra, definiti in senso stretto: "la tenda" (vv. 7–15). Ognuno d'essi misurava 30 cubiti per 4, ed erano cuciti insieme in due serie, una di cinque e l'altra di sei. Quando i teli venivano montati erano tenuti insieme, come per il tabernacolo, da fermagli e occhielli. Questi fermagli erano di rame.

Sopra la tenda c'era una copertura di pelli di montone conciate (letteralmente, "tinte di rosso"), e sopra quelle ancora una copertura di pelli di delfino (v. 14).

Questi teli erano stesi sopra, dietro e ai due lati della struttura di legno (25:15–30) fatta di quarantotto parti, ognuna della misura di dieci cubiti di altezza e 1½ di larghezza, chiamate ***qᵉrāšîm***. L'interpretazione più probabile di queste ***qᵉrāšîm*** è quella data da A.R.S. Kennedy (*HDB*, 4, pp. 659–662); non erano né assi (NVR) né tavole, bensì telai aperti, ognuno composto da due lunghi montanti (*yāḏôṯ*: non "cardini" come nella maggior parte delle versioni) tenuti insieme da traverse poste come piuoli di una scala. Questi telai avrebbero avuto tre vantaggi sulle tavole solide: sarebbero stati più leggeri, meno soggetti a sbattere, e invece di nascondere i bellissimi teli ricamati del tabernacolo li avrebbero reso visibili all'interno tutt'intorno alle pareti. I due montanti su ogni telaio poggiavano su basi d'argento fatte con l'argento ottenuto dalle tasse del censimento (Es. 30:11–16; 38:25–27). Venti telai posti sulle loro basi, poste una accanto all'altra, formavano ciascun lato del tabernacolo; sei ne formavano il retro. A ogni angolo sulla parte posteriore del tabernacolo c'era un telaio in più. Lo scopo di questi telai è evidente: dare rigidità all'intera struttura; ma non sono forniti i dettagli specifici.

Forse la spiegazione migliore è quella data da U. Cassuto: ognuno dei telai che costituivano l'angolo era legato in fondo e in cima per formare una coppia con l'ultimo telaio, a fianco, e poi fissato allo stesso con un anello di metallo (bisogna tradurre il v. 24 "un unico anello" e non "fino al primo anello", come la NVR). Per tenere i telai in allineamento c'erano cinque traverse che passavano lungo i lati e lungo la parte posteriore dei telai tenuti assieme da anelli d'oro attaccati alla struttura di ogni telaio. La traversa di mezzo scorreva per l'intera lunghezza, le altre quattro solo per una parte. I telai e le traverse erano di legno d'acacia ricoperte d'oro.

Quando i telai erano assemblati la distanza dalla cima dei telai sul davanti, per tutta la lunghezza del tetto e ancora giù fino al bordo inferiore dei telai sul retro era di 20 cubiti x 1½ + 10 = 40 cubiti. I teli del tabernacolo assemblati misuravano 28 cubiti di larghezza per 10 x 4 = 40 cubiti. I teli assemblati della tenda, invece, misuravano 30 cubiti per 11 x 4 = 44 cubiti. Quando venivano stesi sopra i teli del tabernacolo, i 2 cubiti che avanzavano (30 contro 28) ricadevano di 1 cubito su ciascun lato (Es. 26:13). I 4 cubiti che avanzava-

no nella lunghezza (44 contro 40) erano disposti nel modo seguente: sulla parte posteriore la tenda si estendeva 2 cubiti oltre i teli del tabernacolo (v. 12), e gli altri 2 cubiti sulla parte anteriore erano ripiegati e, probabilmente, rimboccati sotto i teli del tabernacolo per tutto il bordo, proteggendo così ciò che altrimenti sarebbe stato un bordo del telo del tabernacolo esposto (v. 9). La parola usata per disporre i teli sopra i telai non è la normale parola per rizzare una tenda, ***naṭâ***, ma ***pāraś***, che significa "coprire" (usata per l'imballaggio dei mobili). Il tetto era piatto. Per evitare che i teli si piegassero sul tetto facendo crollare i telai sottostanti, probabilmente c'erano delle traverse di legno (il testo non lo dice, ma esso omette molti dettagli che servirebbero per costruire un tabernacolo) che attraversavano la struttura da un lato all'altro (si veda, per un confronto, il padiglione mobile di Hetep–heres). J. Fergusson (*Smith's Dictionary of the Bible*, 3, pp. 1452–1454) e molti altri hanno sostenuto in modo poco convincente che i teli dovevano essere disposti sopra una trave di colmo. Alcune delle argomentazioni presuppongono che i lati e la parte posteriore del tabernacolo fossero formati da tavole solide; siccome non erano formati da solide tavole ma da telai aperti, le argomentazioni non sono valide, e porterebbero a un risultato impossibile; infatti il luogo santo e il luogo santissimo sarebbero esposti alla vista dall'esterno. Altre argomentazioni sono inficiate dal fatto che i loro sostenitori ignorano che il termine "tabernacolo" in Esodo 26:1–13 si riferisce non alla costruzione generale ma ai dieci teli di lino.

II. L'interno

L'interno della dimora era divisa in due ambienti da un velo posto sotto i fermagli che tenevano assieme i teli del tabernacolo (Es. 26:31–34). Sappiamo che la prima parte era lunga 20 cubiti e la seconda 10. La larghezza dei telai, 10 cubiti, ci dà la seconda misura, e con ogni probabilità la larghezza di entrambi gli ambienti era di 10 cubiti: perché mentre i sei telai sul lato posteriore danno una larghezza totale di 9 cubiti, bisogna anche calcolare lo spessore dei telai laterali e quelli d'angolo. Il primo ambiente era chiamato il "luogo santo", il secondo "luogo santissimo", cioè, il luogo più santo (Lev. 16:2–3; Ebr. 9:12; 10:19). Ancora, il primo ambiente a volte è chiamato "il primo tabernacolo" e il secondo "il secondo tabernacolo" (Ebr. 9:6–7). Il velo di separazione (***pārōḵeṯ***: un termine usato per nessun'altra tenda), fatto dello stesso tessuto, colori e disegno dei teli del tabernacolo, era appeso con fermagli d'oro a quattro colonne di legno d'acacia ricoperte d'oro e poggiate su basi d'argento. Le colonne non avevano capitelli. Alla porta (= ingresso) c'era una portiera di lino ricamata con filo violaceo, porporino, e scarlatto (ma senza i cherubini). Era appesa con ganci d'oro a cinque colonne d'acacia ricoperte d'oro poggianti su basi di rame (Es. 26:36; 39:38). Per distinguere il ***pārōḵeṯ*** (velo) dalla portiera, il ***pārōḵeṯ*** è a volte viene chiamato il *secondo* velo.

III. Gli arredi

Nel luogo santissimo c'era l'*arca del patto (Es. 25:10–22). Essa era ricoperta con una lastra d'oro puro e un cherubino posto su ogni estremità del coperchio. Il nome di questa lastra, ***kappōreṯ***, non significa "coperchio" ma "propiziatorio", cioè, il luogo dove veniva sparso il sangue della propiziazione. Questo è come lo intende la LXX (***hilastērion***) e anche il Nuovo Testamento (Ebr. 9:5; "propiziatorio"). Le stanghe per trasportare l'arca passavano attraverso degli anelli posti ai piedi dell'arca (Es. 25:12). Non c'è nessuna discrepanza reale tra Esodo 25:15 e Numeri 4:8. Quest'ultimo brano indica che le stanghe, per facilitare la copertura dell'arca per il trasporto, venivano temporaneamente tolte e rimesse immediatamente al loro posto; il primo versetto, invece, dà l'istruzione che le stanghe dovevano rimanere nei loro anelli anche quando l'arca non veniva trasportata.

Nel luogo santo davanti al velo c'era l'altare dei profumi (Es. 30:1–10). Esso era fatto di legno d'acacia ricoperto d'oro puro (da qui il suo altro nome: "l'altare d'oro"), misurava un cubito quadrato con un'altezza di due cubiti, con dei corni che sporgevano ai quattro angoli e una ghirlanda d'oro ornamentale che girava tutt'intorno. (Per un altare di pietra con i corni, usato dai pagani per i profumi, si veda *altare). Per il trasporto venivano fatte passare due stanghe attraverso gli anelli d'oro posti appena sotto la ghirlanda. L'altare stava di fronte all'arca (da notare l'enfatizzazione di Es. 30:6), e quindi veniva ritenuto un "arredo" del "luogo santissimo" (*cfr.* I Re 6:22 e Ebr. 9:4, dove sembra più corretta la traduzione di "altare d'oro per l'incenso" e non "incensiere d'oro"). Quanto alla posizione dell'altare, si può confrontare quella dei due altari per l'incenso nel tempio di Arad (*BA* 31, 1968, pp. 22ss.).

Sul lato nord (Es. 26:35) c'era una tavola per il pane della presentazione (Es. 25:23–29). Una tavola simile e un candeliere provenienti dal tempio di Erode sono rappresentati sull'arco di Tito a Roma. Alcuni, comunque, dubitano della genuinità di queste sculture, perché alla base del candeliere appaiono diverse figure non ebraiche. La forma sottintesa al versetto 25 è alquanto incerta:

alcuni traduttori lo considerano un ampio bordo orizzontale di 8 cm., altri un bordo verticale di 8 cm. che gira intorno al tavolo, altri concordando con le vestigia dell'arco di Tito, lo considerano un ampio supporto tra le gambe del tavolo.

Il vasellame associato alla tavola era formato da: piatti, presumibilmente per il pane; coppe (*kappōṯ*, per l'incenso; *cfr.* *kap̄*, in Num. 7: 14 "coppa"); e calici e tazze per le offerte di libagione.

Sul lato sud (Es. 26:35) si trovava il *candelabro, *m^e^nōrâh* (Es. 25:31–40), avente la forma di un albero stilizzato. In linguaggio strettamente tecnico la base e il tronco centrale formano il candelabro vero e proprio; i sei bracci vengono quindi descritti come "uscenti dal candelabro" (v. 33). La traduzione del versetto 31 nella NVR ("i suoi calici, i suoi pomi e i suoi fiori") rende bene il testo. I pomi erano protuberanze rotonde di qualche tipo, poste sui bracci e sul tronco del candelabro. È probabile, ma non assolutamente certo, che i sei bracci sorgessero alla stessa altezza del tronco centrale. Le sette lampade probabilmente erano poste una alla fine di ognuno dei sei bracci e una sul tronco centrale. Erano forniti anche di *smoccolatoi" e *piattini.

IV. Il cortile

Il tabernacolo si trovava nella metà settentrionale del cortile, che misurava 100 cubiti x 50 con il lato più lungo in linea nord–sud (Es. 27:9–19). La porta del tabernacolo si affacciava a est.

Il cortile era chiuso con cortine di lino di 5 cubiti di altezza sospese su colonne. C'era un'apertura per l'ingresso larga 20 cubiti, posta al centro sul lato est. La portiera era di lino, ricamata con filo di colore violaceo, porporino, e scarlatto.

Sembra che le colonne fossero fatte di legno d'acacia (non sono menzionate nell'elenco articoli di rame. Es 38:29–31), e poggiavano su basi di rame. Erano tenute ferme per mezzo di tiranti e pioli, e avevano aste e ganci ricoperti d'argento.

Ci sono tre modi diversi per determinare lo spazio fra le colonne:

1) Supponendo che ci fosse una colonna per ogni cinque cubiti di cortina, e che nessuna colonna fosse contata due volte, ci sono allora sessanta colonne in tutto per fare venti spazi lungo i due lati e dieci spazi sulle due estremità. La portiera poi era sospesa su quattro delle sue proprie colonne e su una delle altre. È discutibile se quest'ipotesi soddisfi le istruzioni per i venti cubiti della portiera "*... con quattro colonne...*".

2) La *Baraita* sull'erezione del tabernacolo, 5, dice che le colonne stavano tra ognuno degli spazi immaginari di 5 cubiti e che non c'erano colonne sugli angoli. (Per un tentativo di risolvere le difficoltà che questo creerebbe agli angoli e alla porta, si veda M. Levine, *The Tabernacle*, 1969, pp. 76, 81).

3) Poiché il testo non dice in nessun punto che le colonne fossero distanti 5 cubiti l'una dall'altra, forse agli angoli le due colonne finali stavano insieme. O forse le colonne d'angolo erano contate due volte (il testo non specifica che il totale era sessanta). L'ingresso quindi potrebbe essere spostato indietro (o avanti). Ma questo sistema determina misure molto strane per gli spazi tra le colonne.

Nella metà orientale del cortile stava un altare. Esso era chiamato sia l'altare di rame, a causa del materiale che lo ricopriva, sia l'altare degli olocausti così chiamato a motivo del principale *sacrificio offerto su di esso (Es. 27:1–8; 38:1–7). L'altare era una struttura vuota di legno d'acacia, di 5 cubiti quadri e 3 cubiti di altezza, con corni che spuntavano agli angoli superiori. Tutto era ricoperto di rame. A metà dell'altezza dell'altare, sulla parte esterna, c'era un bordo orizzontale tutt'intorno. (Per un altare di pietra con corni di dimensioni simili, si veda Y. Aharoni, *BA* 37, 1974, pp. 2–6.) Dal fondo in su fino al bordo orizzontale c'era una graticola di rame a forma di rete, e sui quattro angoli c'erano anelli per le stanghe. La graticola non era un focolare e l'altare non aveva una superficie sulla parte superiore ma era vuoto. Secondo alcuni quando veniva usato era riempito di terra e pietre, secondo altri fungeva da inceneritore, essendo il tiraggio fornito dalla graticola. (*ndr*: la NVR ha: "Porrai la rete sotto la cornice dell'altare, nella parte inferiore, in modo che la rete raggiunga la metà dell'altezza dell'altare", Es 27:5; così anche la Nardoni; *cfr.* Num. 4:13). Gli utensili erano vasi per raccogliere la cenere, *palette, *forchettoni e *bracieri.

Tra l'altare e la porta del tabernacolo c'era una conca (30:17–21; 38:8; 40:29–32). Era di rame poggiata su una base di rame. Non è detto niente della sua misura, grandezza, e ornamento (né dei suoi mezzi di trasporto, anche se l'assenza di questo dettaglio in Numeri 4 del *TM* può essere casuale: la LXX dà le informazioni necessarie). Conteneva l'acqua per le abluzioni dei sacerdoti.

Il cortile del tabernacolo nell'accampamento era circondato dalle tende dei sacerdoti e dei leviti, e all'esterno quelle delle dodici tribù (Num. 2; 3:1–30).

V. Problemi

La revisione compiuta dalle teorie critiche delle fonti, in particolare quelle riferite ai cosiddetti testi "sacerdotali", insieme alle scoperte archeologiche, hanno modificato notevolmente le argomentazioni della vecchia scuola liberale contro la sto-

ricità del tabernacolo. Si veda *p.e.*, G. Henton-Davies, *IDB*, 3, pp. 503–506; Y. Aharoni, *Orient and Occident*, a cura di H.A. Hoffner, Jr, p. 6; C.L. Meyers, *IBDS*, p. 586. Affermazioni come quella secondo la quale le istruzioni per la costruzione del tabernacolo sono in parte impraticabili, e quindi opera di un idealista, sarebbero valide solo se le descrizioni fossero da intendere come progetti dettagliati. Ma non lo sono, naturalmente. Sono date "per il nostro ammaestramento". Perciò molti dettagli pratici che non abbiano alcun valore estetico, simbolico o spirituale sono stati omessi. Allo stesso tempo è noto che i padiglioni mobili, utilizzando praticamente le stesse tecniche di costruzione del tabernacolo, erano in uso in Egitto molto tempo prima di Mosè; si veda K.A. Kitchen, *Eretz Israel* 24, 1993, pp. 119–129. Partendo dal fatto che le istruzioni per la costruzione dell'altare dei profumi si trovano in Esodo 30, e non come sarebbe da aspettarsi, in Esodo 25, in passato si pensava che la sua descrizione fosse un'aggiunta tardiva al testo di Esodo e che l'altare dei profumi non fosse introdotto nel culto d'Israele fino a data relativamente posteriore. Ma siccome sono stati scoperti altari per l'incenso ad Arad e in diversi siti cananei risalenti al X sec. a.C., è molto improbabile che, nel primo periodo del culto, Israele non ne avesse. Similmente, vista l'ampia divergenza della LXX dal *TM* nei capitoli 36—40 di Esodo, in passato c'era chi sosteneva che gli ultimi capitoli del libro in ebraico non avessero ancora raggiunto la loro forma finale quando è stata tradotta la LXX, e che quest'ultima seguisse in parte una tradizione ebraica che non aveva conoscenza di un altare dei profumi. Ma la deduzione non è valida: si veda D.W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959.

VI. Significato

Teologicamente il tabernacolo come dimora di Dio sulla terra è di massima importanza, essendo il primo nella serie: tabernacolo, tempio, incarnazione, corpo del singolo credente, chiesa. Proprio perché il tabernacolo fu costruito secondo il disegno di Dio come "rappresentazione e ombra delle cose celesti" (Ebr. 8:5) i suoi simboli trasmettevano un significato spirituale agli israeliti del tempo. Questo significato spesso è dichiarato in modo esplicito, come per l'arca e il propiziatorio (Es. 25:16, 22; Lev. 16:15–16), per il velo e la divisione in due ambienti (Lev. 16:2; Ebr. 9:8), per l'altare dei profumi (Sal. 141:2; *cfr.* Luca 1:10–13; Apoc. 5:8; 8:3–4), per la conca di rame (Es. 30:20–21), per l'altare di rame (Lev. 1:3–9; 17:11); e dove non è dichiarato esplicitamente, come per la tavola e il candelabro, il significato è evidente dalla loro funzione. Fin dove questi simboli fossero anche figure di realtà spirituali, rivelate in seguito, è discutibile. Chiaramente, le stravaganti interpretazioni che dai primi secoli sono state fatte sul tabernacolo hanno screditato il tema. Ma il Nuovo Testamento dichiara che la legge era "un'ombra dei beni futuri", i quali beni sono giunti con Cristo (Ebr. 10:1; 9:11). È detto quindi che Cristo è entrato oltre la cortina (6: 19–20), per essere stabilito come propiziatorio, o trono di grazia (Rom. 3:25, ***hilastērion***; *cfr.* LXX Es. 25:17–22; Lev. 16:15–16), mentre l'autore della Lettera agli Ebrei indica che egli avrebbe potuto esporre in questo modo ogni aspetto del tabernacolo e dei suoi utensili e non soltanto quella che era l'unica caratteristica pertinente alla sua argomentazione (Ebr. 9:5).

Bibliografia. M. Haran, *HUCA* 36, 1965, pp. 191–226; U. Cassato, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, pp. 319ss.; R.K. Harrison, *IOT*, 1970, pagg. 403–410; R.P. Gordon, in G.C.D. Howley, a cura di, *An Old Testament Commentary*, 1979; N.M. Sarna, *Exploring Exodus*, 1986, **in it.** *GLAT*, (***miškān***), 5, coll. 416–424.; *DIB*, pp. 1415–1419; *L'ombra dei futuri beni. Uno studio sulla tipologia del tabernacolo, dei sacrifici del Levitico e delle feste di pellegrinaggio*, Roma, 2000. (D.W. Gooding)

*Altare; *Arca del patto; *Culto; *Padiglione; *Sacerdoti e leviti; *Sacrificio e offerta; *Tempio

TABITA

("Gazzella"), era nota per la sua carità nella chiesa di Ioppe (Atti 9:36). Quando morì furono inviati a Lidda due membri della chiesa per chiamare l'apostolo Pietro. Egli venne immediatamente e, seguendo l'esempio di Gesù, fece uscire tutti dalla stanza in cui si trovava il cadavere, si inginocchiò e pregò, seguendo il suo mandato divino (Matt. 10:8 "risuscitate i morti"). È l'unica donna definita discepola (*mathētria*) nel NT. (M. Beeching)

TABOR

Se Giosuè 19:22; Giudici 8:18, e I Cronache 6: 77 si riferiscono allo stesso luogo, allora Tabor si trovava sul confine tra Zabulon e Issacar, probabilmente vicino o sul monte Tabor. La "quercia" di Tabor, o "terebinto" di I Samuele 10:3 indica senz'altro un altro Tabor, nel territorio di Beniamino. (D.F. Payne)

TABOR, MONTE

Montagna che sorge dalla pianura di Izreel, rag-

giungendo i 558 m. sul livello del mare. I suoi pendii sono ripidi, e lo spettacolo che si offre dalla vetta è magnifico; per questo fu considerato degno di confronto con il monte Ermon nonostante quest'ultimo fosse più alto e più imponente (*cfr.* Sal. 89:12). Fu lo scenario per l'adunata di Barac (Giu. 4:6) e ai giorni di Osea accoglieva un santuario idolatra (*cfr.* Os. 5:1). In epoca posteriore c'era una città sulla vetta che fu presa e poi fortificata da Antioco III nel 218 a.C. Nel 53 a.C. fu lo scenario di una battaglia tra i romani e Alessandro, figlio di Aristobulo. Giuseppe Flavio, nel suo ruolo di generale ebreo, vi fortificò dei bastioni di difesa nel 66 d.C.; si possono ancora vedere i resti di queste mura. La montagna figura anche nella storia delle Crociate.

Dal IV secolo d.C., e forse anche prima, la tradizione ha identificato nel monte Tabor il monte della Trasfigurazione. Ciò è molto improbabile; più probabile invece è che Deuteronomio 33:19 si riferisca al monte Tabor. Gli arabi lo chiamavano Gebel eṭ–Ṭor; gli israeliani gli hanno dato il suo vecchio nome ebraico, *Har Tāḇôr*. (D.F. Payne)

TADDEO

Questo nome si trova solo nell'elenco dei dodici apostoli in Matteo 10:3 e Marco 3:18. L'equivalente in Luca 6:16 è "Giuda, figlio di Giacomo" (*cfr.* anche Atti 1:13). Diod. in Matteo 10:13 riporta "Lebbeo, chiamato per soprannome Taddeo". La maggior parte della critica testuale ora riporta semplicemente "Taddeo" e considera "Lebbeo" un'aggiunta dovuta al Testo occidentale, anche se alcuni hanno suggerito che "Lebbeo" fosse corretto e che il "Taddeo", introdotto da Marco 3: 18, probabilmente deriva dall'aram. *taḏ*, che significa mammella, e fa pensare a un carattere pieno di entusiasmo e di devozione quasi femminile. "Lebbeo" viene dall'ebr. *lēḇ*, "cuore", e questo potrebbe spiegare l'altro nome. Sono stati fatti dei tentativi di derivare "Taddeo" da "Giuda" e "Lebbeo" da "Levi".

Sembra quasi certo che Taddeo debba essere identificato con "Giuda, figlio di Giacomo" (si veda F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 3 ed., 1990, p. 105). Il nome "Giuda" non sarebbe stato popolare pensando al gesto di Giuda Iscariota, e questa potrebbe essere una delle ragioni per cui non è stato usato in Matteo e Marco. La letteratura post–canonica non ci aiuta ad avere un quadro più chiaro, ma Girolamo dice che Taddeo era chiamato anche "Lebbeo" e "Giuda di Giacomo", e che fu mandato in missione presso Abgar, re di Edessa. Eusebio, dall'altra parte, lo include tra i settanta discepoli. Si pensa che la menzione di un Vangelo di Taddeo in alcuni MSS del *Decretum Gelasii* sia dovuta all'errore di uno scriba. (R.E. Nixon)

*Discepolo

TADMOR

Il nome di questa località ricorre due volte nella NVR (I Re 9:18; II Cro. 8:4), ed è generalmente identificata con l'odierna Tadmor, "Palmira", 200 km. a nord–est di Damasco; menzionata col nome di *Tadmar* nei testi assiri del 1110 a.C. *ca.* Tadmor in I Re 9:18 è basata su *qᵉrē'* e le versioni antiche. *kᵉṯîḇ* è *tāmār*. Le versioni antiche portano "Palmira (gr. "pianta di palma" = ebraico *tāmār*). Il problema è capire se Tamar (Paoline) in I Re 9:18 sia da identificare con Tadmor in II Cro. 8:4. Vengono proposte le seguenti soluzioni: **1**. Alla fine del periodo della redazione delle Cronache, quando il regno di Salomone veniva idealizzato, la sconosciuta Tamar del deserto giudaico fu trasformata nell'allora nota, illustre Tadmor del deserto siriano. **2**. Bisognerebbe seguire *qᵉrē'* e le antiche versioni nell'identificare il luogo di I Re 9:18 con Tadmor, la Palmira del deserto siriano. **3**. Tamar di I Re 9:18 e Tadmor di II Cronache 8:4 sono due località diverse. Tamar, l'odierna *Kurnub*, chiamata *Thamara* nell'*Onomisticon* di Eusebio, era situata lungo il tragitto tra Elat ed Ebron. Questa città fu fortificata per proteggere il commercio con l'Arabia meridionale e il porto di Elat. Tadmor, invece, era il famoso centro di scambio commerciale a nord–est di Damasco e potrebbe essere stata sottomessa a Salomone nelle operazioni contro i siriani di Camat e Zoba.

La terza soluzione è la più verosimile, perché Tamar di I Re 9:18 è chiaramente detta "nella parte deserta del paese" e quindi in territorio israelita (*cfr.* anche Ez. 47:19; 48:28).

Bibliografia. J. Starcky, *Palmyra*, 1952. (F.C. Fensham)

TAFANES, TAPANES

Importante centro egiziano nel Delta orientale, nominato insieme a Migdol, Nof (Menfi) *ecc.* (Ger. 2:16 [Tafanes]; 44:1; 46:14; Ez. 30:18 [Tapanes]), dove fuggirono alcuni giudei nel 586 a.C. *ca.*, portandovi anche il profeta Geremia (Ger. 43). La stessa ortografia di consonanti *Tḥpnhs* si trova in una lettera fenicia su papiro del VI secolo a.C. trovata in Egitto (*cfr.* A Dupont–Sommer, *PEQ* 81, 1949, pp. 52–57). La forma nella LXX: Taphnas, Taphnais, probabilmente identifica Tafanes con la Dafne pelusiaca di Erodo-

to (2.30, 107) dove la XXVI Dinastia di Psammetico I (664–610 a.C.) stabilì una guarnigione di mercenari greci. In base alla collocazione geografica, l'equivalenza della *Defnēḥ* araba con Dafne e il ritrovamento negli scavi di *Defnēḥ* di ceramiche e altri oggetti greci, si ha che Tafanes–*Defnēḥ* è identificata con l'odierna Tell Defnēḥ ("*Defennēḥ*"), 43 km. *ca.* a sud–sud–ovest di Porto Said. Non vi sono conferme derivanti da iscrizioni per la forma egiziana di Tafanes, ma potrebbe essere *T' –h(wt)–p'–nḥsy*, "casa del nubiano", nome composto da *nḥsy*, "nubiano", noto anche altrove in Egitto (Spiegelberg).

"La casa del Faraone a Tapanes" e la "fornace da mattoni" all'ingresso del suo palazzo in cui Geremia nascose le sue pietre per predire la visita di Nabucodonosor (Ger. 43:9) potrebbe essere la fortezza di Psammetico I, con tracce di una piattaforma di mattoni sul lato nord–ovest, portata alla luce da Petrie (*Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes)* rilegato con *Tanis II*, 1888). (K.A. Kitchen)

*Egitto

TAFNI

Una regina egiziana la cui sorella faraone diede in sposa a Adad di Edom (I Re 11:19–20; *Faraone **II**. 6). B. Grdseloff (*Revue de l'Histoire Juive en Egypte;* N. 1, 1947, pp. 88–90) comprese l'ebraico **tḥpns** come una trascrizione del titolo egizio *t(')–ḥ(mt)–p(')–ns(w)*, "Moglie reale". W.F. Albright (*BASOR*, 140, 1955, p. 32) postulò un nome egizio *T(')–ḥ(nt) –p(')–* (o *pr*) *ns(w)*, (punt) per il quale esistono equivalenti parziali. (K.A. Kitchen)

TALITÀ CUM

"Ragazza ... alzati!" Marco 5:41 riporta queste parole dette da Gesù in un dialetto galileo–aramaico alla figlia di Iairo, un capo giudeo. La parola usata per ragazza viene da una radice che significa "agnello" ed è un termine affettuoso, come "agnellino". I MSS N, B, e C portano *koum* per *koumi*. Ciò è dovuto al fatto che in alcuni dialetti la vocale finale non è pronunciata. (R.A.H. Gunner)

TALMAI

1. Discendente di "*Anac", un gigante, residente a Ebron ai tempi della conquista (Num. 13:22) ma cacciato da Caleb (Gios. 15:14). È descritto come cananeo in Giudici 1:10, dove viene riportata la sua morte. **2.** Figlio di Ammiur e capo di Ghesur. Davide sposò sua figlia Maaca, che partorì Absalom (II Sam. 3:3; 13:37; I Cro. 3:2). Dopo l'assassinio di Amnon, Absalom cercò rifugio presso Talmai a *Ghesur (II Sam. 13:37). Il nome Talmai (forse di origine hurrita) si trova nei testi provenienti da *Alalakh e Ugarit del XIV secolo a.C., e in seguito tra i nomi nabatei. (D.J. Wiseman)

TALMUD E MIDRASH

I. Talmud

Il Talmud è composto dalla Mishnah, la tradizione orale che esiste in forma scritta dalla fine del II sec. d.C., essendo stata raccolta dal rabbino Giuda il Santo; e dalla *Gemara*, i commenti dei rabbini sulla Mishnah fatti nel periodo 200–500 d.C. Il Talmud contiene *Halakhah*, decreti e precetti legali insieme con le discussioni complesse con cui venivano raggiunte le decisioni; e *Aggadah*, interpretazioni non legali. Il Talmud è la fonte da cui provengono le leggi giudaiche ed è vincolante per la fede e per la vita degli ebrei ortodossi. Gli ebrei liberali non lo considerano autorevole, ma anche per loro conserva un certo interesse e lo tengono in considerazione. Esso è importante per capire come i giudei hanno interpretato l'AT. Inoltre getta luce su parti del NT.

Si sostiene che la legge di Mosè doveva essere adattata alle condizioni mutevoli della storia di Israele. Si ritiene che una simile autorità fosse posseduta dalla "Grande Sinagoga" (120 uomini), ma non esistono prove a sostegno di questa tesi. Il rabbi Akiba (110–135 d.C. *ca.*) o qualche studioso prima di lui fece una raccolta il più possibile completa delle leggi tradizionali. Il rabbino Giuda il Santo utilizzò questo materiale insieme ad altro nella sua edizione della Mishnah. La raccolta più antica della Mishnah potrebbe risalire ai tempi delle note scuole di Hillel e Shammai, che fiorirono nel periodo del secondo tempio.

La Mishnah è ordinata secondo tre criteri: 1) contenuto; 2) ordine biblico; e 3) accorgimenti ulteriori, come i numeri. La Mishnah si divide in sei ordini, ovvero divisioni principali, chiamate **s^e^ḏārîm**, che contengono sessanta trattati. Le sei categorie principali sono divise in trattati, capitoli e paragrafi. Il primo ordine (*Sementi*) tratta le leggi agricole e i doveri religiosi relativi alla coltivazione della terra, inclusi i comandamenti relativi alla tassa sui prodotti agricoli da dare al sacerdote, al levita e al povero. Il secondo ordine (*Feste*) espone le diverse festività del calendario religioso, inclusa l'osservanza del sabato, con le cerimonie e i sacrifici da rispettare in quei giorni. Il terzo ordine (*Donne*) tratta le leggi del matrimonio,

del divorzio, del matrimonio levirato, dell'adulterio nonché le regole per il nazireato. Il quarto ordine (*Danni*) tratta la legge civile, le trascrizioni commerciali di vario genere, i procedimenti legali e una raccolta di massime etiche dei rabbini. Le *Cose sacre*, il quinto ordine della Mishnah, presenta le leggi riguardanti i sacrifici, il primogenito, gli animali puri e impuri, insieme a una descrizione del tempio di Erode. Il sesto ordine (*Purificazioni*) espone le leggi che riguardano la purezza e l'impurità levitica, le persone e gli oggetti puri e impuri, e le purificazioni. Lo scopo del rabbino Giuda, in questi sei ordini, era di distinguere tra legge corrente e legge obsoleta, e tra pratiche civili e pratiche religiose.

La Mishnah è caratterizzata da brevità, chiarezza, e comprensibilità, ed era usata come libro di testo nelle scuole rabbiniche. Dopo la sua pubblicazione, la Mishnah divenne presto la base ufficiale di discussione nelle Scuole della Giudea e oltre (Tiberia, Cesarea, Sefora e Lidda) e di Babilonia (Sura, Pumbedita, e Nehardea). I dibattiti sviluppatisi in questi luoghi di studio divennero il nucleo per lo studio della legge, dando vita rispettivamente al Talmud Palestinese e al Talmud Babilonese.

La maggior parte dei dibattiti riportati nel Talmud sono in forma di dialogo. Il dialogo introduce le domande e poi si cercano le cause e le origini. Ci sono svariate e lunghe digressioni nelle *Aggadah* (interpretazioni non legali). Si tratta di un meccanismo letterario per alleggerire la complessità e la monotonia delle discussioni legali. Le edizioni esistenti del Talmud contengono un commentario sui due terzi della Mishnah. Esso documenta sia le decisioni respinte sia quelle accettate inerenti la legge. L'osservazione di A. Darmesteter è più che giustificata: "Il Talmud, anche senza la vasta letteratura rabbinica che vi è associata, rappresenta l'opera ininterrotta del giudaismo da Esdra fino al VI sec. dell'era attuale, il risultato di tutte le componenti viventi e di tutte le pratiche religiose di una nazione. Se consideriamo che esso rispecchia fedelmente i costumi, le istituzioni, e la conoscenza degli ebrei, in una parola l'intera loro civiltà in Giudea e Babilonia durante i prolifici secoli precedenti e seguenti l'avvento del cristianesimo, capiremmo l'importanza di un'opera, unica nel suo genere, in cui un intero popolo ha depositato i suoi sentimenti, le sue credenze, la sua anima" (*Talmud*, p. 7).

II. Midrash

Il termine *midrash* deriva dalla radice ebraica ***dāraš***, "cercare, investigare", cioè scoprire un pensiero non visto in superficie. Si riferisce, quindi, a un'esposizione didattica oppure omiletica. Il termine ricorre due volte nell'AT, in II Cronache 13:22, dove si parla delle "memorie" (NVR) o "commentario" (Paoline) del profeta Iddo e in II Cronache 24:27, dove fa riferimento alle "memorie" (Paoline "commentario") del libro dei re. "Probabilmente erano elaborazioni didattiche delle narrazioni storiche pervenute, dove queste narrazioni erano usate per sottolineare verità religiose; ma oltre ai titoli riportati non si sa nulla di esse" (*HDB*, 1, p. 459).

Il termine midrash è stato usato soprattutto nel contesto extra–biblico. Midrash a volte è usato in contrapposizione a Mishnah; in questo caso indica quel ramo dello studio rabbinico che tratta in particolare le regole della legge tradizionale. È impossibile stabilire quale sia il metodo di studio più antico, Midrash o Mishnah. (Si veda G.F. Moore, *Judaism*, 1, p.150ss.). Comunque, possiamo osservare che dopo il ritorno dei giudei dalla Babilonia, con l'attività di Esdra e di coloro che lo seguivano a favore delle legge, l'esposizione e il commento di quest'ultima a beneficio della comunità post–esilica divenne una necessità.

La forma orale di questi commenti fu più tardi affiancata da una forma scritta. Poiché la maggior parte delle opere importanti non esiste più nella forma originale, è quasi impossibile stabilire con certezza la data di compilazione. L'attività midraschica declinò dopo il completamento del Talmud Babilonese. In seguito il Midrash fu sostituito da discipline come la storia, la grammatica e la teologia.

I Midrashim si dividono in espositivi e omiletici. Il primo gruppo commenta i testi della Scrittura secondo il loro ordine attuale, aggiungendovi racconti, parabole e simili (H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, pp. 201–205). Il secondo gruppo commenta brani isolati, soprattutto quelli posti agli inizi delle selezioni per la lettura. Esistono midrashim sul Pentateuco, i Cinque rotoli, Lamentazioni, Salmi, Proverbi e altri libri.

Bibliografia. *HDB* (s. v. "Commentary"); B. Cohen, "Talmudic and Rabinical Literature", in *The Jewish People*, III vol., pp. 54–79; G. F. Moore, *Judaism*, 3 voll., 1927–30; H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, 1931; *JewE* (*s.v.* "Midrash"); *EJ* (*s.v.* "Midrash", "Mishna", "Talmud"), **in it.** *ER* 6, pp. 698–702; G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e Midrash*, Roma, 1995; A. Steinsaltz, *Cos'è il Talmud*, Firenze, 2004. (C.L. Feinberg)

*Bibbia; *Giudaismo

TAMAR

(Ebr. *tāmār*, "palma"). **1**. Moglie di Er primogenito di Giuda, e di Onan, suo secondogenito (Gen. 38:6–30). Dopo la morte di Onan, suo padre Giuda non riconoscendo Tamar divenne per mezzo suo il padre di due gemelli, Perez e Zerac. Il racconto di Tamar ci rivela qualcosa sulle usanze matrimoniali in Israele nei primi tempi della sua storia (*matrimonio, **IV**). **2**. Figlia di Davide, violentata dal fratellastro Amnon e vendicata da Absalom (II Sam.13:1–29.; I Cro. 3:9). **3**. Figlia di Absalom (II Sam. 14:27). 4. Città nel sud–est della Giudea (Ez. 47:19; 48:28) nei pressi del Mar Morto. Per una discussione sull'identificazione del sito originale, si veda *Tadmor. (J.D. Douglas)

TAMMUZ

La divinità il cui culto era caratterizzato da offerte rituali e lamentazioni. Ezechiele in una visione vide donne che sedevano alla porta settentrionale del *tempio a Gerusalemme piangendo per "Tammuz" (8:14). Il culto di Tammuz è poco conosciuto e non è affatto certo che il lamento per questo dio veniva fatto nel IV mese (chiamato "tammuz") del *calendario babilonese.

Tammuz era nella mitologia un pastore sumero vissuto prima del diluvio, che sposò la dea *Ishtar. Quando morì, lei lo seguì negli inferi per liberarlo e così cessò ogni fertilità sulla terra. Si pensava una volta che la morte e la risurrezione di Tammuz fosse rispecchiata nella scomparsa della vegetazione a giugno e nel suo risveglio nella primavera seguente.

Sembra più probabile, invece, da ricerche testuali che egli non risuscitò (*JSS*, 7, 1962, p. 153), o se risuscitò era soltanto per mezzo anno, mentre fu sostituito nell'aldilà dalla dea Geshtinanna (*BASOR* 183, 1966, p. 31), oppure che non fosse altro che un fantasma che, insieme agli altri, tornava per le offerte funerarie (*JSS* 11, 1966, pp. 10–15). Fonti babilonesi forniscono inni e lamenti per Tammuz ma danno poche informazioni sul relativo culto. Sembra che Tammuz abbia avuto i suoi fedeli ad Air e Arad (*BASOR* 208, 1970, pp. 9–13) e più tardi in Fenicia e in Siria dove una leggenda simile è narrata per Adone (identificato in *Egitto con Osiride) e Afrodite il cui tempio a Biblo (Gebal) era un centro di culto nei tempi ellenistici.

Bibliografia. T. Jacobsen in W. L. Moran, a cura di, *Towards the Image of Tammuz*, 1970, pp. 73–103; B. Alster, *Dumuzi's Dream*, 1972, pp. 9–15; *ANET*, 1969, pp. 637–642, **in it.** P. Mander, *Canti sumerici d'amore e di morte: la vicenda della dea Inanna/Ishtar e del dio Dumuzi/Tammuz*, Brescia, 2005. (D.J. Wiseman)

TAPPUÀ

(Forse "melo cotogno"?). **1**. Villaggio nella Sefela, a est di Azeca (Gios. 15:34, 53, Bet–Tappuà), identificato a volte con Beit Netif, a circa 18 km. a ovest di Betlemme. Il nome della località potrebbe derivare da un calebita di Ebron (I Cro. 2:43). **2**. Una cittadina nel territorio di Efraim (Gios. 16: 8), sul confine meridionale di Manasse (17:7–8), probabilmente l'odierna Šeḥ Abū Zarad, a circa 12 km. a sud di Sichem. Il suo re cananeo fu sconfitto da Giosuè (Gios. 12:17; *Test. di Giuda* 3:2; 5:6). Se II Re 15:16 si riferisce allo stesso posto (così le Paoline "Taffua" seguendo la LXX), essa in seguito fu attaccata da Menaem di Israele. (D.J. Wiseman)

TARGUM

La parola ebraica *targum* (pl. *targumîm*) indica la traduzione o la parafrasi aramaica di alcune parti dell'AT. Esistono targumim per tutti i libri tranne che per Esdra, Neemia, e Daniele.

I. Panoramica storica

Il Targum si formò contestualmente allo sviluppo della sinagoga. Dopo l'esilio babilonese la lingua aramaica prevalse su quella ebraica come lingua dei giudei; di conseguenza, divenne usanza comune far seguire la lettura delle Scritture ebraiche da una traduzione in aramaico per il maggior profitto dei fedeli; *cfr.* Neemia 8:8. Senza dubbio tali traduzioni erano all'inizio libere e spontanee, ma col tempo divennero sempre più fisse e quindi "tradizionali". Lo stadio successivo fu quello di mettere tale materiale per iscritto; il più antico materiale targumico esistente, proveniente da Qumran, risale al II sec. a.C.

Nel I mill. d.C. il giudaismo ebbe due centri principali, Babilonia e la Palestina. Sembrerebbe che la maggior parte, se non tutto, il materiale del Targum ebbe origine in Palestina; parte di esso fu trasmesso a Babilonia, dove il Targum Onchelos, per il Pentateuco e il Targum Jonathan, per i Profeti, ricevettero uno status ufficiale. (Nel resto di quest'articolo, i riferimenti al "Targum" o ai singoli targumim, senza ulteriori definizioni, sono a quelli di Onkelos o di Jonathan.) Secondo il TB (*Megillah* 3. 1), Onchelos sarebbe stato un proselito del I sec. d.C., mentre Jonathan ben Uzziel visse nel I sec. a.C.; ma esistono considerevoli dubbi a proposito delle attribuzioni di entrambi i

nomi (*cfr.* M. McNamara, *Targum and Testament*, p. 174). Probabilmente nessuno dei due Targum è così antico; infatti, entrambi nella forma finale risalgono al V sec.

Nello stesso tempo si sviluppò una tradizione di targumim indipendente in Palestina, di cui una parte ottenne uno status semi–ufficiale. È conveniente chiamare questa tradizione "Targum *palestinese*", nonostante il suo carattere piuttosto variegato. La datazione dei vari targumim individuali è molto dibattuta; è ancora più difficile decidere la data di origine di aspetti specifici all'interno dei targumim.

II. Caratteristiche generali

A un estremo, il Targum Onchelos è per la maggior parte una traduzione accurata, parola–per–parola, dell'ebraico. Però, tenuto conto della funzione sinagogale non sorprende che il Targum in generale venisse usato come mezzo di interpretazione e istruzione. Perfino il più letterale dei Targum mostra tratti interpretativi; *p.e.* sono aggiornati i nomi dei luoghi, le difficoltà testuali sono attenuate, e i punti oscuri chiariti. Nel Targum dove si vedono maggiormente le parafrasi (*p.e.* Pseudo–Jonathan), il testo è ampliato notevolmente. Di conseguenza non solo possiamo trovare alterato il senso del versetto o del brano, ma possiamo anche trovarvi una quantià di materiale aggiuntivo ("midrash"). Così un targum può essere difficilmente riconoscibile come traduzione dell'originale ebraico (si veda, *p.e.*, la traduzione di Is. 53 nel *The Targum of Isaiah*, 1949, di J.F. Stenning).

III. Elenco dei targumim

I targumim seguono la divisione della Bibbia ebraica (*canone dell'AT, **III**)

a) La legge

i) Il Targum Onchelos: la versione ufficiale dei giudei babilonesi, tra i quali fu autorevole non prima del IV sec.
ii) Il Targum *palestinese*, esistente in tre forme. L'unica versione completa è Neofiti I, probabilmente del III sec. d.C., sebbene il suo primo redattore lo fa risalire a una data precristiana. È incompleto il Targum Yerushalmi I e II (noti rispettivamente come "Pseudo–Jonathan", a causa di un errore medioevale, e "Targum Frammentario"). Il primo è molto complesso, a volte identico a Onchelos, altre volte estremamente parafrasato. Frammenti del Targum palestinese sul Pentateuco esistono ancora tra i rotoli della Geniza del Cairo.

b) I profeti

i) Targum Jonathan.
ii) Targum *palestinese* conservato solo in alcuni frammenti e citazioni occasionali.

c) Gli scritti

Esistono targumim separati su Giobbe–Salmi, Proverbi, i Cinque rotoli, e Cronache. Questi, che non furono mai ufficiali, erano più vicini all'originale che non quelli sulla Legge e i Profeti. Da Qumran provengono frammenti di molti targumim più vecchi e completamente diversi su Giobbe (4QTargum di Giobbe; 11QTargum di Giobbe).

IV. Valore

a) Lingua

Il materiale targumico offre alcune delle principali prove riguardanti la lingua parlata in Israele nel periodo post–esilico. Esso, perciò, è di vitale importanza per lo studio degli *ipsissima verba* di Gesù e del substrato aramaico del Nuovo Testamento in generale. Restano comunque problemi a motivo di incertezze riguardanti la data dei vari Targum, e l'esistenza di vari dialetti parlati nel territorio.

b) Testo

I targumim offrono un'importante testimonianza al testo dell'AT, paragonabile per valore a quella della LXX, della Peshitta, e della Vulgata (*testi e versioni, **I**). Ciò vale di più per il materiale targumico letterale che non per quello parafrasato, per ovvie ragioni. Occasionalmente, citazioni del NT tratte dall'AT sono più vicine al Targum che ad altre versioni o a *TM*.

c) Ambiente del NT

Il Targum getta luce sulle modalità di espressione dei giudei, dell'esegesi, e dell'interpretazione, correnti nei primi secoli del cristianesimo. Molte di questi modalità sono rispecchiate, chiaramente o nel tono, nel NT. I targumim perciò spesso gettano luce sul Nuovo Testamento, anche se non vanno usate come prova in isolamento dalle altre fonti rabbiniche.

Bibliografia. Testi principali: A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, 1957–1973; A. Diez Macho, *Neophyti*, 1, 1968– ; M. McNamara, a cura di, *The Aramaic Bible*, 1987– ; E. Schurer, *HJP*, pp. 99–114, tr. it. Brescia, 1984–1998; M. Mc Namara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 1966; *idem.*, *Targum and Testament*, 1968, tr. it. Bologna, 1978; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, 1969; R. Le Dèaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible*, 1982; B. H. Young, *ISBE* 4, pp. 727–733. Si veda anche B. Crossfeld, *A Bib-*

liography of Targumic Literature, 1972; *Newsletter for Targumic Studies*, 1974– , **in it.** M. McNamara, *I targum e il Nuovo Testamento*, Bologna, 1978 (D.F. Payne)

*Bibbia; *Giudaismo; *Talmud

TARSIS

1. Nipote di Beniamino, figlio di Bilan (I Cro. 7: 10). **2**. Uno dei sette principi di Assuero, governatore della Persia (Est.1:14).

3. Figlio di Iavan, nipote di Noè (Gen. 10:4; I Cro. 1:7). Il nome Tarsis (*tarsis*), si riferisce sia ai discendenti sia al paese (I Re 10:22; 22:48; I Cro. 7:10).

Molti dei riferimenti nell'AT riguardano le navi e indicano che Tarsis fosse situata su mare. Così Giona si imbarcò su una nave che salpò da Ioppe per Tarsis (Gio. 1:3; 4:2) per fuggire in un paese lontano (Is. 66:19). Il paese era ricco di metalli come argento (Ger. 10:9), ferro, stagno, e piombo (Ez. 27:12), che venivano esportati in località come Ioppe e Tiro (Ez. 27). Un paese sul Mediterraneo occidentale dove esistono ottimi depositi di minerali sembra una probabile identificazione, e molti hanno pensato a Tartesso, in Spagna. Secondo Erodoto (4,152) Tartesso si trovava "oltre le colonne d'Eracle", e Plinio e Strabone la pongono nella valle del Guadalquivir. Certamente la ricchezza mineraria della Spagna attraeva i fenici, i quali vi fondarono delle colonie. Prove interessanti provengono dalla Sardegna, dove iscrizioni su monumenti eretti dai fenici nel IX sec. a.C. hanno il nome Tarsis. W.F. Albright ha suggerito che la stessa parola Tarsis indichi l'idea di estrazione o di fusione di minerali, e che in un certo senso qualunque paese abbia minerali può essere chiamato Tarsis, sebbene sembra più probabile che si intendesse la Spagna. Un'antica radice semitica presente in accad., ***rašāšu*** significa "fondere", "essere fuso". Un sostantivo derivato ***taršīšu*** può essere usato per definire una fonderia o un impianto di raffineria (arabo, ***ršš***, "stillare", "gocciolare", *ecc.* di un liquido). In questo caso qualsiasi luogo dove veniva fatta l'estrazione e la fusione di minerali poteva chiamarsi Tarsis.

Esistono altre ipotesi. Secondo I Re 10:22 Salomone aveva una flotta di Tarsis che portava oro, argento, avorio, scimmie e pavoni a Esion–Gheber sul mar Rosso, e anche I Re 22:49 parla delle navi di Tarsis di Giosafat salpate da Esion–Gheber per Ofir. Inoltre, II Cronache 20:36 afferma che queste navi erano costruite a Esion–Gheber per andare a Tarsis. Questi ultimi riferimenti sembrano escludere qualsiasi destinazione mediterranea e indicare, invece, una località lungo il mar Rosso o in Africa. L'espressione "***'onî taršîš***", navi di Tarsis o flotta di Tarsis, potrebbe riferirsi più in generale alle navi che trasportavano metallo fuso sia in paesi lontani da Esion–Gheber sia in Fenicia salpando dal Mediterraneo occidentale. Per l'ipotesi che le navi di Tarsis fossero navi in grado di navigare in mari profondi, e che presero il loro nome dal porto di Tarso, o dal greco *tarsos*, "remo", si veda *navi e barche.

Queste navi erano simbolo di ricchezza e potere. Un modo vicace di raffigurare il giorno del giudizio divino era di ritrarre la distruzione di queste grandi navi (Sal. 48:7; Is. 2:16; 23:1, 14). Il fatto che Isaia 2:16 paragona le navi di Tarsis a "tutto ciò che piace al o sguardo" indica che qualunque possa essere stata l'identificazione di Tarsis, essa divenne nella letteratura e nell'immaginazione popolare un paradiso lontano da cui si trasportava ogni tipo di lusso in luoghi quali la Fenicia e Israele.

Bibliografia. W. F. Albright, "New Light on the Early History of Phoenician Colonization" *BASOR* 83, pp. 14ff; W. S. La Sor, *ISBE* 4, p. 734. (J.A. Thompson)

*Navi e barche

TARSO

Città nella pianura della Cilicia, bagnata dal fiume Cidno, quasi 16 km. all'interno, secondo lo schema della maggior parte delle città costiere dell'Asia minore. A giudicare da quanto rimane di essa, Tarso deve aver ospitato una popolazione di non meno di mezzo milione di persone in epoca romana. Il basso Cidno era navigabile, e vi era stato costruito un porto. Una strada principale portava a nord alle Porte di Cilicia, il famoso passo che attraversava la catena del Tauro, distante circa 50 km. da Tarso.

Non si sa niente della fondazione di Tarso. Probabilmente era una città della Cilicia conquistata molto presto da coloni greci. Il nome Mopsus è tradizionalmente associato all'arrivo dei greci in Cilicia e potrebbe indicare, come pensava Ramsay (*The Cities of St. Paul*, 1907, pp. 116–117), antichi insediamenti ionici. Genesi 10:4, "I figli di Iavan furono: Elisa, Tarsis ..." potrebbe appoggiare questa teoria. Giuseppe Flavio identifica Tarsis con Tarso in questo brano ma ciò non esclude un'interpretazione diversa in altri contesti. L'antichità di Genesi 10 è un problema serio, ma le parole potrebbero indicare l'arrivo degli ionici in epoca molto remota.

Tarso appare sporadicamente nella storia. È menzionata nell'Obelisco nero di Salmanassar

come una delle città sopraffatte dagli assiri nella metà del IX sec. a.C. Si susseguirono governanti medi e persiani, con la tipica organizzazione libera che permetteva il governo di un re cilicio vassallo. Quando Senofonte l'attraversò nel 401 a.C., notò che era dominata da un Siennesi, che la governava in qualità di re. Questo re vassallo potrebbe essere stato deposto a causa della sua alleanza con Ciro nella rivolta che portò Senofonte e i Diecimila in Cilicia, in quanto Alessandro nel 334 a.C. trovò l'area nelle mani di un satrapo persiano. Le monete del periodo indicano una mescolanza di influenza greca e orientale, e non testimoniano alcun grado di autonomia. Ramsay vedeva un declino dell'influenza greca sotto il governo persiano. Neanche i re seleucidi, che governarono dopo Alessandro, favorirono l'influenza dei greci a Tarso. La loro politica generale, qui come altrove, fu quella di scoraggiare la tendenza greca all'autonomia della città e il suo conseguente liberalismo. È possibile che le conseguenze della sconfitta romana di Antioco il Grande e la pace del 189 a.C. capovolgessero questo processo. L'insediamento romano fece sì che il dominio siriano avesse come limite la catena del Tauro, mentre la Cilicia divenne una regione di frontiera. Questo fatto sembra aver spinto la Siria alla riorganizzazione, e a garantire una forma di autonomia per Tarso. La Tarso di Paolo, con la sua sintesi di est e ovest, greco e orientale, prende forma in questo periodo.

Un racconto in II Maccabei 4:30–36 rivela la rapida crescita dell'indipendenza e, in seguito a una protesta nei confronti di Antioco Epifane nel 171 a.C., la riorganizzazione della città. La formazione di una "tribù" di cittadini Giudei, seguendo il modello di Alessandria, potrebbe risalire a questo periodo. (L'antisemitismo di Antioco fu in qualche modo una risposta alla ribellione della città.) La storia di Tarso nel resto del II sec. a.C. è oscura. Il I sec. a.C. è più documentato. La conquista romana della Cilicia iniziò nel 104 a.C. ma l'influenza romana e greca furono entrambe sopraffatte in Asia dalla reazione orientale sotto Mitridate (83 a.C.). L'insediamento di Pompeo nel 65–64 a.C. ricostituì la Cilicia quale "sfera di competenza", che è il significato basilare di "provincia", e non un'entità geografica, e i governanti, tra cui Cicerone (51 a.C.), ebbero il compito continuo di pacificare la costa infestata di pirati e l'entroterra per proteggere gli interessi romani.

Nonostante gli esperimenti romani compiuti nell'area, Tarso fiorì ed ebbe un certo ruolo nelle guerre civili, fu visitata da Antonio e favorita da Augusto in quanto paese natio di Atenodoro, il suo insegnante ad Apollonia, oltre che suo amico per tutta la vita. La cittadinanza romana di alcuni abitanti giudei di Tarso risale probabilmente all'insediamento di Pompeo. (E.M. Blaiklock)

TARTAC

Nome di un idolo o divinità (in ebr. *tartāq*) adorato dagli uomini di *Avva stanziati in Samaria dopo che questa fu presa dagli assiri nel 722 a.C. (II Re 17:31). L'identificazione rimane una questione aperta finché non diviene certa la localizzazione di Avva stessa. Il Talmud babilonese (*Sanhedrin* 63b) attribuisce a Tartac la forma di un asino, ma probabilmente si tratta di una congettura, come anche il suggerimento che si intendesse la divinità Atargatis. (D.J. Wiseman)

TARTAN

Titolo di un alto ufficiale assiro. Due sono menzionati nell'AT: il primo fu mandato da Sargon II per assediare e catturare Asdod nel 711 a.C. (Is. 20:1). Il secondo fu mandato da Sennacherib insieme ad altri ufficiali (*Rabsaris, *Rabsachè) e a una forza militare per chiedere la resa di Gerusalemme nel 701 a.C. (II Re 18:17). In nessuno dei due casi è citato il nome personale dell'ufficiale. L'assiro *turtanu* si trova nei testi eponimi assiri come l'ufficiale secondo soltanto al re. Era anche il titolare della provincia di cui Caran era la capitale. (D.J. Wiseman)

TASSA

I pagamenti regolari riscossi da uno stato e dalle province dai propri subordinati sono chiamati tasse, da distinguersi dalle ricchezze ricevute dagli stati conquistati che sono invece definite *tributo.

All'inizio della storia d'Israele le uniche tasse richieste servivano per mantenere il tabernacolo e i suoi ministri, una pratica rinnovata dopo l'esilio (Deut. 18:1–5; 14:22–27; *ecc.*; Nee. 10:32–39). Con la monarchia arrivarono richieste più pesanti come previsto da Samuele (I Sam. 8:15, 17), paragonabili alle usanze di tutti i re dell'antichità. Di tanto in tanto c'erano imposte eccezionali per pagare il tributo a conquistatori stranieri (II Re 15: 19–20; 23:35).

Ai tempi del NT le province romane pagavano tributi regolari in moneta romana a Cesare, come si evince da Matteo 22:17; Marco 12:14, mentre i governanti erodiani raccoglievano tasse nei territori che amministravano (Matt. 17:24–27). In questi brani Matteo e Marco usano il gr. *kēnsos*, dal lat. *censum*, "testatico" (tassa individuale), mentre Luca usa la parola più generica *phoros*, "tributo, tassa" (Luca 20:22).

Bibliografia. A. N. Sherwin–White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, pag. 125–127; M. J. Harris, C. Brown, N. Hillyer, in *NIDNTT* 3:751–759. (A.R. Millard)

*Censimento; *Decima; *Pubblicano

TATIM–ODSI

Accennato in II Samuele 24:6, località nel nord del regno di Davide, presso il confine con il regno di Amat, citato nel suo censimento. Secondo la LXX e il *TM* *'ereṣ taḥtîm ḥoḏšî* ("nel paese di Tatim–Odsi") è stato plausibilmente corretto in *qāḏēš 'ereṣ ha–ḥittîm* (Nardoni "alla regione degli ittiti, a Cades"); (*Cades; *ittiti). (F.F. Bruce)

TATTENAI

(Ebr. *tatt^{e}nai*). Governatore persiano successore di Reum del territorio di Samaria durante il regno di Dario Hystaspes e Zorobabele (Esd. 5:3, 6; 6: 6, 13). Egli fece ricerche e un resoconto comprensivo sulle lamentele fatte da Gerusalemme contro i giudei del suo territorio. È chiamato "Tattanni, governatore d'oltre il fiume"(come in Esd. 5: 6) in un'iscrizione cuneiforme proveniente da Babilonia, datata 5 giugno 502 a.C. (*JNES* 3, 1944, p. 46), e sembra che in questo periodo Tattenai fosse sotto Ushtani, il satrapo di Babilonia. (D.J. Wiseman)

TAVOLA DELLE NAZIONI

Elenco dei discendenti di Noè e dei suoi tre figli: *Sem, *Cam e *Iafet, riportato in Genesi 10 e, con poche variazioni, in I Cronache 1:5–23.

I. La tavola

Nella tabella i nomi dei discendenti si trovano sotto quelli del relativo antenato.

II. Collocazione della Tavola nel libro della Genesi

Se la Genesi viene divisa in sezioni seguendo la formula ricorrente "questa è la genealogia/ *posterità/discendenza (ebr. *tôl^{e}ḏôṯ*) di ...", la Tavola delle nazioni risulta nella sezione di Genesi 10:2—11:9, come una vera e propria sezione (Gen. 10:1 e 11:10). C'è disaccordo su queste formule, se costituiscano titoli oppure dichiarazioni conclusive, ossia una sorta di "colofone", ma non incide in questo casò se la Tavola delle nazioni, insieme alla storia della torre di Babele, sia da considerare parte del *tôl^{e}ḏôṯ* dei figli di Noè (se 10:1 è il titolo) o di Sem (se 11:10 è una dichiarazione conclusiva).

Iafet	Cam	Sem
Gomer	Cus	Elam
Aschenaz	Seba	Assur
Rifat	Avila	Arpacsad
Togarma	Sabta	Sela
Magog	Raama	Eber
Madai	Seba	Peleg
Iavan	Dedan	Ioctan
Elisa	Sabteca	Almodad
Tarsis	Nimrod	Selef
Chittim	Misraim	Asarmavet
Dodanim	Ludim	Iera
Tubal	Anamim	Adoram
Mesec	Leabim	Uzal
Tiras	Naftuim,	Dicla,
	Patrusim	Obal
	Casluim	Abimael
	Filistei	Seba,
	Caftorim	Ofir
	Put	Avila
	Canaan	Iobab
	Sidon	Lud
	Chet,	Aram
	Gebusei	Uz
	Amorei	Ul
	Ghirgasei,	Gheter
	Ivvei	Mas
	Archei	
	Sinei,	
	Arvadei	
	Semarei	
	Camatei	

La Tavola delle nazioni secondo Genesi 10, con i discendenti di Noè, Iafet, Cam e Sem

III. Struttura

La dichiarazione contenuta in 10:32 riassume la Tavola, affermando che queste sono le famiglie (*mišp^{e}ḥôṯ*; *famiglia, AT) dei figli o discendenti (*b^{e}nê*) di Noè, secondo le loro *generazioni (*l^{e}ṯôl^{e}ḏôṯ*) nelle loro nazioni (*b^{e}ḡôyīm*); da questi (*mē'ēlleh* uscirono le nazioni (*gôyim*) che si sparsero sulla terra (*'ereṣ*) dopo il diluvio. Mentre questo versetto riassume tutta la Tavola, i vv. 5, 20 e 31 riassumono alcune sottosezioni (vv. 2–4, 6–19 e 21–30) che elencano rispettivamente i discendenti di Iafet, Cam e Sem. Hanno la stessa funzione del v. 32, ma affermano inoltre che i nomi sono dati "secondo" le loro famiglie (*mišp^{e}ḥôṯ*) e le loro lingue (*l^{e}šōnôṯ*; il colofone di Iafet porta la variante: "ciascuno secondo la propria lingua"), i loro paesi e le loro nazioni (*gôyim*). Nel colofone di Iafet queste informazioni sono presentate in ordine diverso, e si afferma ulteriormente che "da costoro derivarono i popoli sparsi nelle isole delle nazioni". Molti commentatori pensano che questa frase si applica soltanto ai discendenti di Iavan, visto che la designazione "popoli sparsi nelle isole" non è calzante per gli altri membri del gruppo. È stato inoltre suggerito, sulla base delle analoghe affermazioni dei vv.

20 e 31, che la frase "questi sono i figli di Iafet" originariamente precedeva quella "nei loro diversi paesi ..." del v. 5, e che fu tralasciata inavvertitamente nella trasmissione del testo.

Nei tre lignaggi i nomi sono collegati l'uno all'altro, sia con la formula "i figli di furono (*b^e^nê*) ..." sia con "... generò (*yālad*) ..." (*genealogia). Quest'ultima formula non si trova nell'elenco dei discendenti di Iafet, ma sotto il nome di Cam è usata per la nascita di Nimrod, e per i discendenti di Misraim e di Canaan, e sotto Sem per i discendenti di Arpacsad. Dei filistei si dice che "uscirono" (*yāṣā'*) da Casluim (v. 14).

La regolare struttura in tre elenchi di nomi è modificata da ulteriori informazioni. La struttura del capitolo potrebbe essere riassunta come segue:

- Titolo (o colofone della sezione precedente) (1)
- I discendenti di Iafet (2–4)
- Dettagli concernenti Iavan (5a)
- Colofone (5b)
- I discendenti di Cam (6–7, 13–18a)
- Dettagli concernenti Nimrod (8–12) e Canaan (18b–19)
- Colofone (20)
- I discendenti di Sem (22–29a)
- Dettagli concernenti Sem (21) e Ioctan (29b–30)
- Colofone (31)
- Colofone generale (o titolo della sezione successiva) (32)

L'ordine secondo cui Sem è elencato per ultimo segue l'usanza della Genesi in cui la progenie prescelta è presentata dopo quelle collaterali. La genealogia in Genesi 11 porta avanti la discendenza, tramite Peleg, fino ad Abramo.

IV. Contenuti

Molti dei nomi della Tavola sono stati collegati a nomi di popolazioni o regioni riportati nelle antiche iscrizioni, e fra gli studiosi c'è sufficiente accordo da permettere di avere un'idea generale sulla portata dei questi tre elenchi.

a) Considerazione preliminare

I nomi nella Tavola erano probabilmente nomi di individui, applicati poi ai loro discendenti, e in alcuni casi anche ai territori da loro abitati. È importante notare che in vari momenti della storia questi nomi potrebbero avere avuto significati diversi, al punto che l'identificazione morfologica di un nome di Genesi 10 con uno derivante da una fonte extrabiblica potrebbe essere completamente valida solo se i due nomi appartenessero alla stessa epoca. Tali cambiamenti nel significato dei nomi sono dovuti in gran parte ai movimenti dei popoli per mezzo di flussi, immigrazioni, conquiste o migrazioni.

Vi sono tre caratteristiche principali di un popolo, sufficientemente distintive da permettere la formazione del nome. Si tratta delle caratteristiche somatiche, della lingua (elemento appartenente alla cultura) e dell'area geografica in cui il popolo vive o dell'unità politica in cui è organizzato. Le caratteristiche somatiche non cambiano, ma possono modificarsi in ragione di matrimoni misti al punto da non potersi più individuare. La lingua può cambiare completamente, come nel caso di un popolo soggiogato che acquisisce quella del conquistatore, e in molti casi si tratta di mutamenti permanenti. L'habitat geografico può cambiare completamente con la migrazione. Dal momento che per determinare il significato di un nome di una popolazione prevalgono ora una ora l'altra di queste caratteristiche, è improbabile che gli elenchi di Genesi 10 siano stati compilati in base a una sola considerazione.

Ad esempio, è improbabile che i discendenti di Sem abbiano tutti parlato una stessa lingua, siano tutti vissuti nella stessa area, o perfino siano appartenuti tutti a uno stesso ceppo razziale (visto che i matrimoni misti potrebbero aver ridotto tale ceppo). Che si sia verificata una situazione del genere è indicato dalla presenza di evidenti doppioni in più elenchi, come Assur (*Assiria), Seba, Avila e Lud(im) che si trovano sia in quello di Sem sia quello di Cam, e probabilmente anche Mesec, che figura come Mas nell'elenco di Sem e come *Mesec in quello di Iafet. Anche se si potrebbe trattare di nomi completamente diversi l'uno dall'altro, è possibile tuttavia che rappresentino momenti in cui una popolazione più forte ha assorbito una più debole.

È necessario osservare che nei tempi moderni sono stati tratti da questo capitolo alcuni nomi usati in modo tecnico. Così nella linguistica "semitico" si riferisce a un gruppo di lingue che comprende l'ebr., l'aram., l'accad., l'arabo.; mentre si definisce gruppo "camitico" quello la cui lingua principale è l'(antico) egiziano. Si tratta, tuttavia, di un uso convenzionale e non significa che tutti i discendenti di Sem abbiano parlato le lingue semitiche né che tutti quelli di Cam una lingua camitica.

Di conseguenza, le voci Elam sotto Sem, e Canaan sotto Cam, non sono necessariamente erronee, anche se l'elamita era una lingua non–semitica e il cananeo invece lo era. In breve, i nomi di Genesi 10 indicano probabilmente ora delle entità geografiche, ora linguistiche, ora politiche, ma non in modo coerente.

b) Iafet

Su questo elenco c'è un consenso generale, anche se non universale in merito alle seguenti identificazioni: Gomer = cimmeri; Aschenaz = sciti; Madai = medi; Mescec = *Muški*, popoli che entrarono nel Vicino Oriente dalla steppa settentrionale. Iavan = ionici, e i suoi discendenti, compreso Elisa = *Alašia* (di Cipro) e Dodanim (probabilmente una corruzione di Rodanim; *cfr.* I Cro. 1: 7) = Rodi; si trattava probabilmente di un gruppo occidentale dei popoli nordici che avevano attraversato lo Ionio ed erano giunti nelle isole e nelle zone costiere (*'iyyê*, v. 5) dell'Egeo e del Mediterraneo. Sembrerebbe così che i discendenti di Iafet fossero popoli che nel II mill. a.C. si trovavano nelle regioni a nord e a nord–ovest del Vicino Oriente.

c) Cam

Le seguenti identificazioni sono ampiamente accettate: Cus = Etiopia; Seba = Saba (in Arabia del sud); Dedan = Dedan (in Arabia del nord); Misraim = Egitto; Ludim = Lidia (?); Caftorim = cretesi; Put = Libia; Cheth = ittiti; *ivvei = hurriti.

In una nota riguardante *Nimrod, si dice che il principio del suo regno fu a *Scinear = Babilonia, dove egli regnò a Babel = Babilonia, Erec = Uruk, Accad = Agada, e *Calne, forse da vocalizzare in ***kullānâ***, "tutte" le prime città importanti nella Mesopotamia del sud, sebbene Agada non sia stata ancora localizzata. Da qui egli si recò ad Assur = Assiria e costruì Ninive, Recobot–Ir, Cala = Kalḫu, e Resen. Ninive e Kalḫu erano città reali, ma gli altri due nomi sono sconosciuti.

Secondo la situazione riportata nelle iscrizioni extrabibliche potrebbe sembrare sbagliato affermare che gli abitanti della Mesopotamia (Nimrod) provenissero dall'Etiopia, e che i filistei e i cretesi dall'Egitto, ma la natura e le origini di tutti gli elementi delle popolazioni primitive della Mesopotamia sono tuttora oscure, e gli antichi collegamenti fra l'Egitto, Creta e l'area dell'Egeo mostrano la possibilità di contatti primitivi non documentati. In generale, in questo elenco sono indicati i popoli a sud del Vicino Oriente.

d) Sem

Dell'elenco di Sem generalmente sono accettate solo alcune identificazioni: Elam=Elam (la parte sud–orientale della piana mesopotamica); Assur = Aššur (o Assiria); Asarmavet = Hadramaut (in Arabia del sud); Seba = Saba; Lud = Lidia (?); Aram = Aramei. Questi nomi suggeriscono che l'area generale in cui si stanziò il gruppo si estendeva dalla Siria a nord, e nella Mesopotamia fino all'Arabia.

V. Fonti

Lo studio del Vicino Oriente fornisce solo qualche idea degli orizzonti della conoscenza geografica posseduta fino al II mill. a.C.

a) Mesopotamia

Le prove archeologiche preistoriche hanno dimostrato che nel IV mill. a.C. fioriva una cultura comune nell'area che si estendeva dal golfo Persico al Mediterraneo. È attestato che intorno al 3000 a.C. c'erano contatti commerciali fra quest'area e la penisola arabica, l'Anatolia, l'Iran e l'India. I documenti cuneiformi forniscono dati inerenti al periodo che va dalla fine del III e al II mill. I primi dominatori avevano rapporti d'affari e altri contatti con l'Iran, il Libano ("la Foresta dei Cedri"), il Mediterraneo ("mar Superiore"), il Tauro ("Montagna d'Argento") e l'Anatolia (Burušḫatum) al nord, e al sud con il Barhein (Dilmun), dove scavi hanno riportato alla luce un centro di scambio commerciale con l'Arabia e l'India. Nel XVIII sec. a.C. una colonia di mercanti assiri operava in Cappadocia (Kültepe), e da questo periodo si ha conoscenza dell'itinerario di un mercante che operava fra il sud della Mesopotamia e la Cappadocia (*JCS* 7, 1953, pp. 51–72).

Movimenti di popoli nel III mill. a.C. sulla steppa settentrionale causarono lo spostamento, nella prima parte del II mill., verso il Vicino Oriente di popoli come i cassiti e più tardi i governatori di Mitanni, che probabilmente portarono con sé conoscenze dalle terre del nord.

b) Egitto

Nella preistoria gli abitanti del basso Nilo avevano contatti commerciali con il mar Rosso, la Nubia, la Libia e forse altre zone del Sahara, e durante le prime dinastie nel III mill. venivano fatte regolarmente spedizioni nel Sinai, e a Biblo sulla costa siriana. All'inizio del II mill. i contatti commerciali con Cipro, la Cilicia e particolarmente con Creta sono attestati da scoperte di oggetti scambiati nel corso di questo commercio. Agli egiziani piaceva elencare nomi, e i Testi di esecrazione del XVIII sec. , nonché l'elenco delle città e dei popoli tributari ai faraoni del XV sec. mostrano una conoscenza geografica del Vicino Oriente. Nel XIV sec. l'archivio delle tavolette cuneiformi scoperto ad Amarna mostra che era usata una lingua comune (accadico) dai diplomatici di tutto il Vicino Oriente e che era possibile nel mondo di allora avere una buona conoscenza di altre regioni.

c) Critica letteraria

Molti studiosi ritengono che la distinzione fra le formule *bᵉnê* e *yālaḏ* nella disposizione della Ta-

vola della nazioni, sia dovuta a una paternità composita. Secondo questa ipotesi, la struttura principale, che usa la formula *b^e nê*, deve essere attribuita al Codice sacerdotale (P), mentre le parti introdotte con *yālaḏ*, insieme con altro materiale che fornisce informazioni aggiuntive su alcuni nomi degli elenchi, derivano da un documento yahvista primitivo e meno scientifico (J) che fu incorporato dagli scrittori sacerdotali. La struttura che ne risulta è: P = vv. 1*a*, 2–7, 20, 22–23, 31–32; J = vv. lb, 8–19, 21, 24–30.

Questa diversità è comunque spiegabile come una semplice variazione di stile, e in ragione della conoscenza geografica che si possedeva nel II mill. a.C. non siamo costretti a ipotizzare una data di composizione recente, risalente alla prima monarchia (J) e al periodo post–esilico (P). Anzi, l'assenza della Persia da questo elenco sarebbe difficile da spiegare se la Tavola fosse stata in gran parte compilata e messa nella forma finale dai sacerdoti che dovevano il loro ritorno dall'esilio proprio alla politica tollerante dei persiani.

VI. Finalità

A parte le ipotesi che ritengono la Tavola tardiva e poco affidabile, ci sono due punti di vista fondamentali a proposito della sua finalità. Alcuni ritengono che questa Tavola indichi i popoli di tutto il mondo, altri che menzioni solo quei popoli del Vicino Oriente con cui gli israeliti potevano avere contatto. Ciò dipende in gran parte dalla parola *'e res* del v. 32. Nella traduzione è resa con il senso di *terra, ma è un termine il cui significato potrebbe variare a seconda del contesto fra "tutta la terra", "il mondo conosciuto", e "un singolo paese". L'opinione generale deducibile dall'identificazione comunemente accettata dei nomi nella Tavola dà credito all'opinione che *'eres* qui significa "il mondo conosciuto"; ma il fatto che molti dei nomi nella Tavola non sono stati ancora identificati dimostra che l'altra opinione, per la quale che *'eres* potrebbe significare tutta la terra, non può essere scartata completamente. Accettare la prima opinione non implica che altri, oltre alla famiglia di Noè, fossero sopravvissuti al diluvio, perché anche se Genesi 9:19 indica che la terra era popolata dai discendenti dei tre figli di Noè (*Noe, d), la Tavola non ha la pretesa di citarli tutti.

VII. Paternità e data

I fatti menzionati sopra mostrano che le conoscenze attestate nella Tavola delle nazioni non erano necessariamente inaccessibili a una persona istruita nelle scuole d'Egitto nel XV o XIV sec. a.C. Coloro che sostengono una data post–mosaica lo fanno basandosi sul fatto che popoli come i cimmeri, gli sciti, i medi e forse i muški non figurano nei documenti scritti prima del I mill. e quindi postulano una data da collocare nella prima parte del I mill. Però tali popoli dovevano esistere come tribù o gruppi abbastanza numerosi prima ancora di essere menzionati nei documenti esistenti, ed è possibile che invasori precedenti come i cassiti e i governatori di Mitanni, che avevano avuto contatti con le tribù più a nord, avessero potuto trasmettere la conoscenza della loro esistenza. Si ritiene inoltre che i *filistei (v. 14) non compaiano nel mondo biblico prima del XII sec., ma diverse considerazioni indicano la possibilità di contatti precedenti con questi popoli. Analogamente, i popoli arabi del sud menzionati nella Tavola, che non appaiono nei documenti scritti prima del I mill., esistevano senz'altro come tribù ancor prima di quel periodo.

Concludendo, sebbene ci siano alcune divergenze di opinioni, non è impossibile che la Tavola delle nazioni sia stata compilata nel XIII sec. a.C. da Mosè.

Bibliografia. W.F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, 1955, pp. 70–72; W. Brandenstein, "Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis"; *Festschrift ... Debrunner*, 1954, pp. 57–83; G. Hölscher, *Drei Erdkarten. ...* , 1949, cap. 5; J. Simons, "The Table of Nations (Gen. 10): Its General Structure and Meaning", *OTS* 10, 1954, pp. 155–184; D.J. Wiseman, "Genesis 10: Some Archaeological Considerations", *JTVI* 87, 1955, pp. 14–24, 113–118 e *POTT*, pp. xv–xxi; E.A. Speiser, *Genesis*, 1964, pp. 64–73; la maggior parte delle teorie primitive sono discusse in S.R. Driver, *The Book of Genesis*, 12 ed., 1926, pp. xxvi–xxvii, 112–132; G.R. Driver, *ibid.*, pp. 444–447; J. Skinner, *Genesis*, 2 ed., 1930, pp. 196–207, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1971–1986; *DTAT*, 2, coll. 261–292; *VB*, pp. 299–305; J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza*, Roma, 1968; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984; J.A Soggin, *Genei 1–11*, Genova, 1991; *Genesi 1–11*, Padova, 2004. (T.C. Mitchell)

*Genesi, libro

TAVOLETTA

A Ezechiele fu ordinato di fare su un mattone una rappresentazione di Gerusalemme (4:1; ebr. *l^e ḇēnâ*). Sono state rinvenute piante topografiche incise su tavolette d'argilla (*p.e. ANEP*, n. 260). Quando Mosè e gli anziani ebbero la visione del Dio d'Israele (Es. 24:10), sotto i suoi piedi "vi era come un pavimento lavorato in trasparente zaffiro". È ben possibile che ciò fosse qualcosa para-

gonabile al palco costruito da Ramses II a Qantir, ricoperto di maioliche smaltate blu; *cfr.* "Zaffiro" sotto *gioielli e pietre preziose, e W.C. Hayes, *Glazed Tiles from a Palace of Rameses II at Kantir*, 1937. Per quanto ne sappiamo, in Galilea al tempo di Gesù non si usavano tegole, così in Luca 5:19 il greco *keramos* dovrebbe essere tradotto più genericamente "copertura del tetto"; (*casa). (A.R. Millard)

TAVOLO

1. Un tavolo come mobile (ebr., *šulḥān*; gr., *trapeza*). Nel deserto la tavola (Sal. 23:5; *cfr.* 78:19), era un posto apparecchiato o una pelle stesa al suolo (ebr., *šlḥ*). Altrove la parola è usata come nell'equivalente moderno per la tavola fatta di legno o di metallo, comune elemento di arredamento (II Re 4:10). Mangiare "alla mensa del re" era un segno d'onore (II Sam. 9:7; I Re 18:19; *cfr.* Luca 22:21), mentre mangiare alla propria tavola, oltre al suo senso letterale, significava vivere delle proprie risorse (Nee. 5:17–18). La "Tavola del SIGNORE" (Mal. 1:7, 12; Ez. 41:22; 44:16; *cfr.*I Cor. 10:21; *altare) indica quella in cui egli è colui che accoglie e ospita. Il Salmo 69:22 ha un significato incerto. **2**. "Tavola" sta anche per tavolette su cui si scriveva (Es. 24:12; si veda *scrittura). Esodo 27:8 usa "tavole" per tradurre l'ebraico *lûaḥ*, per definire il legno usato nella costruzione dell'altare (Es. 27:8); *cfr.* Cant. 8:9). Tutte queste erano anche potenziali superfici sulle quali poter scrivere. (D.J. Wiseman)

TEATRO

I teatri greci erano generalmente ricavati in aree collinari naturalmente concave e vicine alle città. Non c'erano quindi limiti alla loro grandezza, a patto che ci fossero le proprietà acustiche adeguate; alcuni teatri ospitavano migliaia e migliaia di persone. I posti a sedere erano disposti a scendere intorno all'*orchēstra*, o allo spazio predisposto per la danza. Dietro a questo c'era il palcoscenico rialzato, *skēnē*. Insieme al ginnasio, il teatro era il centro della vita culturale, e poteva essere usato come luogo per le assemblee ufficiali, come a Efeso (Atti 19:29). Questo particolare teatro si affacciava sulla strada principale della città rivolto verso il porto, e come in molti stati greci costituisce l'insieme delle rovine più importante. (E.A. Judge)

TEBE

(In ebr. *No*). Un tempo era la capitale più splendida dell'Egitto. L'ebr. *No* corrisponde all'egiziano *nlw(t)*, "la Città" per eccellenza, e No–Amon corrisponde alla frase egiziana *nlw(t)–'Imn*, "la Città di (il dio) Amon". In gr. è chiamata sia Tebe, termine usuale negli scritti odierni, sia Diospolis Magna. Posta sulle due rive del Nilo a quasi 530 km. in linea d'aria a monte del Cairo, è segnata sul lato orientale da due ampi siti del tempio del dio Amon (*Amon, **2**.), noti oggi con i nomi arabi di Karnak e Luxor, e sul lato occidentale da un serie di templi funerari reali dall'odierna Qurnē a Medinet Habu, e oltre i quali si estende una vasta necropoli con tombe intagliate nella roccia.

Tebe assurse a importanza nazionale all'inizio del Regni Medio (verso il II mill. a.C.), come patria dei potenti faraoni della XII Dinastia (*Egitto, Storia); comunque, il paese non fu amministrato a partire da Tebe, che si trovava nel profondo sud, ma dalla città di Ittowe poco a sud dell'antica *Menfi e del Cairo, che aveva una migliore posizione. Durante il secondo periodo intermedio Tebe divenne il centro dell'opposizione egiziana ai re stranieri Hyksos, e da Tebe provennero i re della famosa XVIII Dinastia, che alla fine cacciarono gli Hyksos, stabilendo il Nuovo Regno. Durante le Dinastie XVIII–XX (1550–1070 a.C. *ca.*), i tesori dell'Asia e dell'Africa furono posti nelle casse di Amon di Tebe, divenuto ora il dio ufficiale dell'impero. Tutta questa ricchezza più i continui doni dei faraoni dell'ultimo periodo, come *Sisac, rappresentò un bottino di guerra quando l'assiro Assurbanipal nel 663 a.C. conquistò brutalmente la città. Nel predire la caduta della potente Ninive, Naum (3:8–10) non poteva fare un confronto più appropriato del destino di Tebe. La forza di questo paragone esclude le ipotesi avanzate per identificare No–Amon con una città del basso Egitto che porta lo stesso nome. Il Nilo, i "fiumi" di Naum 3:8, rappresentava realmente la difesa di Tebe. Gli ultimi faraoni fecero uso degli affluenti del Delta orientale del Nilo e dei canali d'irrigazione e di drenaggio come prima linea di difesa, costruendo fortezze sulla costa del mare alle foci del Nilo e lungo la via che proveniva da Canaan. È forse a questo che allude Naum con la frase "aveva il mare per baluardo" (3:8). A questa protezione si aggiungeva la grande distanza che gli invasori dovevano percorrere per raggiungere Tebe. All'inizio del VI sec. a.C. Geremia (46:25) ed Ezechiele (30:14–16) parlarono entrambi contro Tebe. Si veda C. F. Nims, *Thebes*, 1965, tr. it. Novara, 1965. (K.A. Kitchen)

TEBES

(In ebr. *tēḇēṣ*, "lucentezza"). Una città fortifica-

ta sul monte Efraim, in cui *Abimelec durante la sua conquista fu mortalmente ferito da una macina gettata da una donna (Giu. 9:50–55; II Sam. 11:21). Tebes è l'odierna Tūbās, a 16 km. *ca.*, a nord di Nabus, e a nord–est di Sichem sulla via di Bet–Sean. (J.D. Douglas)

TECOA

1. Città di Giuda, circa 10 km. a sud di Betlemme, il paese di Amos (Am. 1:1). Quando Ioab si accorse che "il cuore del re si placava verso Absalom", fece venire da Tecoa una donna saggia in grado di riconciliare Davide con Absalom (II Sam. 14:1–2). Roboamo fortificò la città (II Cro. 11:6). Più tardi, quando Giosafat fu attaccato dagli ammoniti e dai moabiti, prese consigliò dal popolo "nel deserto di Tecoa" (II Cro. 20:20). Geremia ordinò di suonare la tromba a Tecoa davanti all'avanzare del nemico (Ger. 6:1). Dopo l'esilio la città fu abitata di nuovo (Nee. 3:5, 27). Al tempo dei maccabei e dei romani il luogo era noto. Tecoa corrisponde all'odierna Hirbet Tequ', villaggio in rovine di circa 2 ettari, dove sono stati fatti pochi scavi. Nei pressi si sono trovate tombe risalenti all'Età del Ferro. **2.** Discendente di Chesron, nipote di Giuda, della linea di Caleb (I Cro. 2:24; 4:5).

Bibliografia. D. Baly, *Geography of the Bible*, 2 ed., 1974, pp. 89, 182: J.J. Davis, *Bullettin of the Near East Archaelogical Society* 4, 1974, pp. 27–49; C.E. DeVries, *ISBE* 4, p. 746. (J.A. Thompson)

TELAIM

Il luogo dove Saul radunò il suo esercito prima di attaccare gli amalechiti (I Sam. 15:4). L'episodio descritto in I Samuele 15, vide Saul disubbidire alla Parola di Dio pronunciata dal profeta Samuele, provocando il severo rimprovero di I Samuele 15:22–23, "l'ubbidire è meglio del sacrificio". Telaim (ebr. *ṭᵉlā'îm*) è identificata da alcuni con Telem (Gios. 15:24), nel Neghev. Alcuni MSS attestano l'uso della parola in I Samuele 27:8, e hanno: "le regione che va da *Telam* verso Sur" (Paoline), al posto di "tempi antichi". (J.A. Thompson)

TELASSAR

Località abitata dai "figli di Eden" e citata dai messaggeri inviati da Sennacherib a Ezechia come esempio di città distrutte in precedenti attacchi assiri (come anche *Gozan, *Caran, *Resef). Il nome *tᵉlaśśār* (II Re 19:12) o *tᵉlaśśār* (Is. 37:12) rappresenta Til–Ašūri ("cumulo di Assur"). *bᵉnê 'eḏen* probabilmente vivevano nell'area tra il fiume Eufrate e il fiume Balikh, chiamato in assiro, Bit–Adini (Bet–Eden), ma non è stato rinvenuto nessun Til–Ašūri in questa regione, anche se la zona sembra rispecchiare bene il contesto. Una Til–Ašūri citata negli annali di Tiglat–Pileser III ed Esaraddon sembra essere stata collocata presso il confine assiro con Elam. La forma molto comune di questo nome di luogo impedisce una sua identificazione certa. Non c'è bisogno di correggerlo in Tell Bassar, a sud–est di Reqqa sull'Eufrate (come fa L. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956, p. 164). (D.J. Wiseman)

TEMA

Nome (ebraico *tēmā'*) del figlio di Ismaele e dei suoi discendenti (Gen. 25:15; I Cro. 1:30) e del territorio che abitarono (Giob. 6:19). È menzionato insieme a Dedan e Buz, come località lontana (Ger. 25:23) e come oasi nel deserto, lungo la principale via commerciale dell'Arabia (Is. 21:14). Nelle rovine di Taimā furono trovate delle stele aramaiche del V sec. a.C. a circa 400 km. a nord–nord–ovest di Medina nell'Arabia nord–occidentale. La città (babilonese *Tema'*) è anche citata nei documenti che registrano la sua occupazione da parte di Nabonido durante il suo esilio (*AS*8, 1958, p. 80; *ANET*, 3 ed., p. 562). (D.J. Wiseman)

TEMAN

Nipote di Esaù (Gen. 36:11; I Cro. 1:36), che potrebbe aver dato il proprio nome al territorio, alla città o tribù omonime, in Edom settentrionale (Ger. 49:20; Ez. 25:13; Am. 1:12). Gli abitanti erano rinomati per la loro saggezza (Ger. 49:7; Abd. 8–9). Elifaz di Teman fu uno dei consolatori di Giobbe (Giob. 2:11, *ecc.*). Un capo (*'allûp̄*) di Teman (*têmān*) è menzionato tra i capi di Edom (Gen. 36:15, 42; I Cro. 1:53), e Cusam fu uno dei primi governanti (Gen. 36:34). I profeti includono Teman fra le città edomite da distruggere (Ger. 49:20; Ez. 25:13; Am. 1:12; Abd. 9). Abacuc nella sua grande visione vide Dio, il Santo, venire da Teman (Ab. 3:3).

N. Gluek (*The Other Side of Jordan*, 1940, pp. 25–26) la identificò con Ṭawīlān. In seguito, scavi in quest'ultima località hanno riportato alla luce una grande città edomita del VIII–VI secolo a.C. (*RB* 76, 1969, pp. 386–387). R. de Vaux contestò la teoria che Teman significasse Edom meridionale (*RB* 77, 1969, pp. 379–385). (J.A. Thompson)

TEMPESTA

I fatti naturali più violenti e virulenti di solito

sono associati a tempeste di pioggia e grandine. Generalmente, le tempeste violente e i nubifragi avvengono all'inizio della stagione piovosa, oppure all'inizio di ogni nuovo ciclo di precipitazioni durante i mesi più freddi. Ad Haifa, per esempio il 9 dicembre 1921, caddero 28 cm di pioggia in 24 ore. Le tempeste con tuoni sono più frequenti in novembre e dicembre e si ripetono con maggiore frequenza nella valle del Giordano. Abbastanza spesso la grandine segue i tuoni tra dicembre e marzo. La Scrittura descrive in modo vivace gli effetti devastanti sulle piante (Sal. 78:47; Is. 28: 2; Ez. 13:13–14; Agg. 2:17). Le tempeste di vento che si scatenano sul mar di Galilea sono vividamente riportate negli eventi di Marco 4:37–39, e forse nella parabola della casa le cui fondamenta erano erroneamente poste in qualche falda freatica prosciugata, così quando "La pioggia è caduta, sono venuti i torrenti, i venti hanno soffiato e hanno fatto impeto contro quella casa, essa è caduta e la sua rovina è stata grande" (Matt. 7:27).

Dio parlò nella tempesta (Es. 9:28; 19:16, 19; I Sam. 7:10; 12:18; Giob. 37:1–5; Sal. 18:13; 29: 3–9; 104:7), così come esercitò il suo giudizio nel terremoto (Ger. 4:24–26; Na. 1:5). Gli ebrei considerando che "la gloria passò attraverso le quattro porte del fuoco e del terremoto e del vento e del ghiaccio" (II Esdras 3:19), dovevano imparare che Yahweh si sarebbe rivelato loro maggiormente nei fatti dell'esodo, piuttosto che nella tempesta e nel terremoto che accompagnavano quei fatti. Questa era di certo l'esperienza di Elia, cosciente che "un suono dolce e sommesso" esprimeva meglio la presenza e la forza divine che non il terremoto, il vento e il fuoco (I Re 19:11–13). (J.M. Houston)

*Pioggia; *Terremoto; *Tuono; *Vento

TEMPIO

I. Sfondo Storico

Alcuni dei più antichi edifici mai costruiti dall'uomo furono templi o santuari edificati con il fine di rendere il culto alla divinità nella sua "casa" (si veda K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 4 ed., pag. 24, 33, per i templi mesolitici e neolitici a Gerico). La torre di *Babele è la prima struttura menzionata nella Bibbia che implica l'esistenza di un tempio (Gen. 11:4). Anche se sembra che questa fosse stata costruita come luogo dove l'uomo poteva incontrare Dio, essa esprimeva la convinzione umana di potersi arrampicare fino al cielo, e per tale orgoglio l'impresa fu frustrata.

In Mesopotamia, terra che Abraamo lasciò, ogni città aveva un tempio dedicato al suo dio protettore. Il dio era considerato proprietario del paese e se non fosse benedetto da lui sarebbe rimasto improduttivo, con il risultato che le entrate per il suo tempio sarebbero state scarse. Il re locale o governatore fungeva da amministratore per questo dio.

I patriarchi semi–nomadi non avevano alcun motivo per costruire un particolare santuario per il loro Dio. Egli si rivelava quando e dove voleva. Queste manifestazioni talvolta diventavano l'occasione per la costruzione di un *altare per il sacrificio e potevano essere commemorate con una *pietra (Gen. 28:22).

Quando Israele divenne una nazione, un santuario centrale divenne una necessità, come punto di raccolta per tutto il popolo, simbolo della sua unità nel culto di Dio. Questo bisogno fu soddisfatto dal *tabernacolo durante il viaggio nel deserto e da luoghi sacri riconosciuti durante il periodo dei giudici (*p.e.* Sichem, Gios.8:30–31; 24: 1–2; Silo, I Sam. 1:3).

I popoli di Canaan avevano i propri templi. Erano chiamati semplicemente "casa di Dagon" o casa del nome del dio protettore (ebr. ***bêṯ dāḡôn***, I Sam. 5:5; ***bêṯ*** *ʿ**aštārôṯ***, I Sam. 31:10; *cfr.* ***bêṯ yhwh***, Es. 23:19). Ne sono stati scoperti diversi a Betlemme, Asor, e altrove.

La mancanza di un luogo sacro per Yahweh sembrava disdicevole nell'epoca in cui Davide consolidò il proprio potere e costruì un palazzo per sé. Il re disse, "io abito in un palazzo di cedro e l'arca di Dio sta sotto una tenda" (II Sam. 7:2). A lui non fu permesso di costruire il tempio perché si era macchiato del sangue dei suoi nemici, ma egli raccolse i materiali, il tesoro e comprò il sito dove sarebbe sorto (I Cro. 22:8, 3; II Sam. 24: 18–25). La costruzione del tempio iniziò nel quarto anno del regno di Salomone, e fu terminato sette anni dopo (I Re 6:37–38).

II. Il Tempio di Salomone

a) Il luogo

È fuori discussione che il tempio sorgesse nella zona oggi chiamata "Haram es–Sherif" sul lato orientale della "città vecchia" di *Gerusalemme. Meno certo è il sito preciso nell'ambito di questa area. La parte più alta (oggi occupata dalla "Cupola della Roccia") potrebbe essere stato il luogo dove si trovava il santuario stesso o l'altare degli olocausti esterno (II Cro. 3:1). Questa roccia elevata probabilmente faceva parte dell'aia di *Arauna, acquistata da Davide per 50 sicli d'argento (II Sam. 24:24) o 600 sicli d'oro (I Cro. 21:25).

Dell'edificio di Salomone non resta nulla, né sono state rinvenute tracce negli scavi sponsorizzati dal *Palestine Exploration Fund*. Infatti, è pro-

babile che il livellamento della roccia e la costruzione delle grandi mura di cinta per il cortile del tempio di Erode abbiano distrutto le costruzioni più antiche.

b) Descrizione

I brani di I Re 6—7 e II Cronache 3—4 sono la base per qualsiasi ricostruzione del tempio di Salomone. Questi racconti, anche se dettagliati, non trattano però ogni aspetto, non sono completamente comprensibili e sembrano contenere qualche contraddizione (*p.e.* I Re 6:2 e 16–17). Essi possono essere integrati da riferimenti casuali e dalla descrizione del tempio di Ezechiele, una sorta di rielaborazione dell'edificio di Salomone (Ez. 40—43). Il tempio vero e proprio era rettangolare, situato in direzione est–ovest. È ragionevole pensare che, come il tempio di Ezechiele, sorgesse su un piano elevato (*cfr.* Ez. 41:8). Non sono fornite le dimensioni dell'area circostante. Sempre seguendo il piano di Ezechiele, sembra che ci fossero due cortili, uno interno e uno esterno, il che sembra trovare conferma in I Re 6:36; 7:12; II Re 23:12 e II Cronache 4:9.

L'altare di rame per le offerte si trovava nel cortile interno (I Re 8:22, 64; 9:25). Era lungo 20 cubiti, largo 20, e alto 10 (II Cro. 4:1). Tra questo e il portico c'era la conca di bronzo che conteneva l'acqua per i lavaggi rituali ("mare di bronzo", I Re 7:23–26). Questa grande conca, del diametro di 10 cubiti, poggiava su quattro sostegni ciascuno formato da quattro buoi di bronzo, ognuno rivolto verso un punto cardinale. Questi furono rimossi da Acaz (II Re 16:17).

Nel momento della consacrazione del tempio Salomone stava su una "tribuna" di bronzo (II Cro. 6:12–13, ebr. ***kîyyôr***, parola usata altrove per "conca", Es. 30:18, *ecc.*; qui potrebbe indicare una sorta di contenitore capovolto), che ha paralleli nelle sculture siriane ed egiziane e probabilmente accadiche (si veda W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3 ed., 1953, pp. 152–154).

Una rampa di scale portava dal cortile interno al *portico (ebr. ***'ûlām***). All'entrata c'erano due colonne, *Iachim e Boaz, con capitelli molto elaborati. Lo scopo di queste colonne rimane un mistero; non facevano parte della struttura. Delle porte probabilmente chiudevano l'ingresso (*cfr.* Ez. 40:48).

Il portico era lungo 10 cubiti e largo 20 (per la lunghezza del cubito si veda *pesi e misure). Secondo II Cronache 3:4 l'altezza era di 120 cubiti, ma questo è errato, visto che il resto dell'edificio era alto solo 30 cubiti. A settentrione del portico c'era una grande camera in cui erano compiuti riti ordinari. Questo "luogo santo " (NVR "tempio"; ebr. ***hêḵāl***, parola derivata tramite il cananeo dal sumero *é. gal*, "grande casa") era lungo 40 cubiti, largo 20, e alto 30. Era diviso dal portico da doppi battenti di legno di cipresso, ognuno composto di due parti. Gli stipiti occupavano "un quarto" del muro (ebr. ***m***^e^***zûzôṯ mē'ēṯ r***^e^***ḇi'îṯ*** I Re 6: 33; Nardoni "cornice quadra", segue la versione LXX); probabilmente l'entrata era un quarto della larghezza del muro divisorio (si veda A.R. Millard, *Eretz Israel* 20, 1989, pp. 135–139).

Finestre provviste di grate sotto il soffitto illuminavano l'intero luogo santo (I Re 6:4). Qui si trovava l'*altare d'oro per i profumi, la *tavola dei pani della presentazione e cinque paia di candelabri insieme agli utensili per il *sacrificio. Le due porte di legno di cipresso che introducevano nel luogo santissimo (ebraico ***d***^e^***ḇîr***, "il luogo più interno"; Paoline "santuario o Santo dei Santi") venivano aperte raramente, probabilmente solo per il Sommo sacerdote in occasione della cerimonia dell'espiazione. Gli stipiti e gli architravi occupavano la quinta parte della parete (ebr. ***hā'ayil m***^e^***zûzôṯ ḥ***^a^***miššîṯ***, I Re 6:31), ossia 4 cubiti.

Il santuario interno era un cubo perfetto di dimensioni di 20 cubiti. Sebbene si potrebbe pensare che il pavimento di ***hêḵāl*** fosse rialzato, non ci sono cenni a questo riguardo. All'interno si trovavano due figure di legno poste l'una accanto all'altra, alte 10 cubiti. Due delle loro ali si toccavano al centro sopra l'*arca del patto, e l'altra ala di ognuno toccava la parete settentrionale uno e la parete meridionale l'altra (I Re 6:23; *Cherubini). In questo luogo santissimo la presenza di Dio appariva nella forma di una nuvola (I Re 8:10–11).

Ogni stanza era rivestita di legno di cedro e il pavimento di legno di cipresso (o pino, ebr. ***b***^e^***rôš***; *albero). Le pareti e le porte erano impreziosite con intarsi di fiori, palme e cherubini e ricoperte d'oro alla maniera dei templi antichi, come testimoniano le iscrizioni. Nessuna pietra era scoperta.

Il muro di cinta del santuario interno e del luogo santo erano costruiti con due riseghe di un cubito per sostenere i travetti di tre piani di piccole camere tutto intorno. Così le camere del piano terra misuravano 5 cubiti, quelle di sopra 6, e le ultime 7. Una porta dal lato meridionale dava accesso a una scala a chiocciola per raggiungere i piani superiori. Queste stanze, con ogni probabilità, erano usate come depositi per provviste e per i vestimenti sacri, le offerte di beni e denaro, e probabilmente ospitavano i sacerdoti in carica (si veda K.A. Kitchen, *Eretz Israele* 20, 1989, pp. 107–112).

Si è posta molta enfasi alla vicinanza tra il pa-

lazzo reale e il tempio deducendo che fungesse da una sorta di "cappella reale". Pur ammettendo questo collegamento (un passaggio collegava i due edifici, II Re 16–18), si dovrebbe ricordare che era normale per il viceré di Yahweh risiedere vicino alla casa di Dio; l'ingresso al tempio non era riservato al re.

Salomone assunse un uomo proveniente da Tiro per sovrintendere il lavoro e si servì di artigiani fenici (I Re 5:10, 18; 7:13–14). Non sorprende il fatto che ci siano paralleli tra il disegno del tempio e le sue decorazioni negli esemplari di opere d'arte fenice e cananee di cui siamo a conoscenza. La pianta è molto simile a quella di un piccolo santuario del IX sec. a.C. riportato alla luce a Tell Taynat sul fiume Oronte, che comprende tre stanze, un altare nella parte più interna e due colonne nel portico che sostengono il tetto (per maggiori informazioni si veda R.C. Haines, *Excavations in the Plain of Antioch*, 2, 1971). Anche ad *Asor un santuario risalente al tardo Bronzo è tripartito ed era costruito con supporti di legno tra file di pietra (Y. Yadin, *Hazor*, 1972, pp. 89–91; *cfr.* I Re 5: 18; 6:36). Molti pannelli d'avorio intagliati (provenienti dalle pareti o dall'arredo dei palazzi) scoperti negli scavi dell'antico Oriente sono fenici, spesso con temi e disegni egizi. Tra i soggetti più diffusi ci sono i fiori, le palme, e le sfingi alate, indubbiamente simili agli intarsi del tempio. Gli intarsi dei pannelli erano ricoperti d'oro e con pietre colorate a incastro.

c) Dopo Salomone

I templi antichi generalmente servivano come tesoreria di stato, svuotati per pagare tributi o riempiti e impreziositi con bottino a secondo del potere politico che dominava nel paese. Se, per qualche motivo, un governante poneva poca attenzione al tempio perdeva le sue entrate e cadeva immediatamente in rovina (*cfr.* II Re 12:4–15). Il tempio di Salomone non fece eccezione. I tesori che aveva raccolto nel tempio furono saccheggiati da Sisac d'Egitto, durante il regno di suo figlio Roboamo (I Re 14:26). Gli ultimi re, incluso Ezechia, che avevano adornato il tempio (II Re 18:15–16), usarono i tesori per contrarre alleanze (Asa, I Re 15:18) o per pagare tributi e placare un invasore (Acaz, II Re 16:8). I re idolatri vi aggiunsero elementi tipici di santuari cananei, inclusi i simboli delle divinità pagane (II Re 21:4; 23: 1–12), mentre Acaz spostò la conca e introdusse un altare di tipo straniero ai tempi della sua sottomissione a Tiglat–Pileser III (II Re 16:10–17). Ai tempi di Giosia (640 a.C. *ca.*) il tempio, tre secoli dopo la sua costruzione, aveva bisogno di restauri consistenti, che dovevano essere finanziati dai contributi dei fedeli (II Re 22:4). Nel 587 a.C. il tempio fu saccheggiato da Nabucodonosor (II Re 25:9, 13–17). Anche dopo la sua distruzione gli uomini venivano a sacrificare nello stesso luogo (Ger. 41:5).

III. Il Tempio di Ezechiele

Gli esuli furono rincuorati nella loro afflizione (Sal. 137) dalla visione di un nuovo tempio, concessa ad Ezechiele (Ez. 40—43, 571 a.C. *ca.*). Di questo edificio vengono forniti maggiori dettagli rispetto a quello di Salomone, anche se non fu mai costruito. Era diverso soltanto nelle misure (il portico era largo 20 cubiti e lungo 12; il luogo santo era largo 20 cubiti e lungo 40; il luogo santissimo era 20 cubiti per lato). Le mura erano rivestite e impreziosite con palme e cherubini. L'edificio poggiava su un piano rialzato raggiungibile per mezzo di dieci gradini affiancati da due pilastri di bronzo. Tre file di camere circondavano il luogo santissimo e il luogo santo. La visione comprendeva una descrizione dell'area circostante, cosa che mancava nella descrizione del primo tempio. Una superficie di 500 cubiti quadrati era recintata da un muro attraversato da una porta sul lato settentrionale, orientale e occidentale. Altre tre porte, di fronte alle precedenti, conducevano nel cortile interno, dove si trovava l'altare del sacrificio davanti al santuario. Tutte queste porte erano ben fortificate per permettere l'entrata a nessun altro se non agli israeliti. Nel cortile c'erano diversi edifici come depositi e per l'uso dei sacerdoti.

IV. Il Secondo Tempio

Questo tempio durò per cinquecento anni, quindi più a lungo sia del primo tempio sia di quello di Erode. Le informazioni sono casuali. Gli esuli che ritornarono (537 a.C. *ca.*) portarono con sé il vasellame portato via da Nabucodonosor, e l'autorizzazione di Ciro alla ricostruzione del tempio. A quanto pare il luogo fu liberato dalle macerie, fu costruito un altare, e furono gettate le fondamenta (Esdr. 1; 3:2–3, 8–10). Un tratto di muro sul lato orientale, confinante con le mura di Erode, potrebbe essere parte di queste fondamenta. Quando fu completato misurava 60 cubiti di lunghezza e 60 di altezza, ma perfino le fondamenta mostravano che sarebbe stato inferiore al Tempio di Salomone (Esd. 3:12). Intorno al tempio c'erano dei magazzini e le camere per i sacerdoti. Da alcune di queste camere Neemia espulse Tobia l'ammonita (Nee. 13:4–9). I Maccabei 1:21 e 4:49–51 danno una descrizione dell'arredamento. L'arca era sparita al tempo dell'esilio e non fu mai ritrovata né sostituita. Invece dei dieci candelabri di Salomone, c'era un solo candelabro a set-

te bracci nel luogo santo insieme alla tavola per la presentazione dei pani e l'altare dei profumi. Questi furono portati via da Antioco IV Epifane (175–163 a.C. *ca.*) il quale vi pose "l'abominazione della desolazione" (un altare pagano o una statua) il 15 dicembre del 167 a.C. (I Mac. 1:54). I *Maccabei, dopo che avevano trionfato, purificarono il tempio da questa profanazione e vi rimisero gli arredi sacri nel 164 a.C. (I Mac. 4:36–59). Essi trasformarono anche la recinzione in una fortezza così solida da resistere per tre mesi all'assedio di Pompeo nel 63 a.C.

V. Il Tempio di Erode

La costruzione del tempio di Erode, iniziata nel 19 a.C., fu parte del tentativo di riconciliare i giudei con il loro re idumeo piuttosto che di glorificare Dio. Furono presi tutti gli accorgimenti per rispettare l'area sacra durante i lavori, perfino l'addestramento di 1000 sacerdoti come muratori per la costruzione di questo tempio. Sebbene l'edificio principale fu terminato in dieci anni (il 9 a.C. *ca.*), il lavoro continuò fino al 64 d.C.

Come base per la costruzione del tempio e per avere un luogo di raduno, fu spianata un'area di circa 450 m. da nord a sud e 300 metri da est a ovest. In alcuni punti fu tagliata la superficie rocciosa ma gran parte della spianata fu riempita di macerie e il tutto recintato da un muro di massicci blocchi di pietra (alte circa 1 m. e lunghe 5 m.; *cfr.* Mar. 13:1). Sul lato sud–orientale, affacciato sullo strapiombo del Chidron, il cortile interno stava a 45 m. sopra la roccia. Forse il parapetto sovrastante questo angolo era il pinnacolo del tempio (Matt. 4:5). Tratti di questo muro sono ancora visibili. Una porta attraversava il muro settentrionale (la porta di Tadi), ma sembra che non fosse mai usata, un'altra passava per il muro a oriente (sotto l'attuale porta d'Oro). Tracce delle due porte di Erode sul lato meridionale sono ancora visibili sotto la moschea di el–Aqsa. Alcune rampe conducevano da queste porte al livello del cortile. Quattro porte si affacciavano sulla città a occidente, raggiungibili dai viadotti attraverso la valle del Tyropoeon (*Gerusalemme). Sul lato nord–occidentale la fortezza Antonia dominava l'area recintata. Questa fortezza era la residenza dei procuratori quando si trovavano a Gerusalemme e la sua guarnigione era sempre pronta a domare qualsiasi sommossa nel tempio (*cfr.* Luca 13:1; Atti 21:31–35). I paramenti del Sommo sacerdote erano conservati qui come pegno di sottomissione.

Un portico circondava il cortile esterno. Giuseppe Flavio descrive il portico meridionale, o reale, con quattro fila di colonne (*Ant.* 15. 410–416). I portici degli altri lati avevano due fila di colonne ciascuno. Il portico di Salomone si estendeva lungo il lato orientale (Giov. 10:23; Atti 3:11; 5:12). Sotto questi colonnati gli scribi conducevano le loro scuole e i loro dibattiti (*cfr.* Luca 2:46; 19:47; Mar. 11:27) e i mercanti e i cambiavalute ponevano le loro bancarelle (Giov. 2:14–16; Luca 19:45–46). L'area interna era leggermente rialzata rispetto al cortile dei gentili ed era circondata da una balaustra. Iscrizioni in greco e latino declinavano ogni responsabilità per la probabile morte di un gentile che si fosse avventurato all'interno. Sono state rinvenute due di queste iscrizioni. Quattro porte permettevano l'accesso al lato settentrionale e meridionale e una al lato orientale. Quest'ultima aveva porte con lavorazione artistica corinzia in bronzo e potrebbe trattarsi della porta detta "Bella" di Atti 3:2.

Il primo cortile interno (il cortile delle Donne) conteneva le casse per le offerte per le spese dei servizi (Mar. 12:41–44). Gli uomini erano ammessi nel cortile degli israeliti, rialzata rispetto al cortile delle Donne, e durante la festa dei Tabernacoli potevano entrare nel cortile più interno (quello dei sacerdoti) per girare intorno all'*altare. Questo era costruito con pietre grezze, 22 cubiti distante dal portico (*cfr.* Matt. 23:35). Il progetto del tempio ricalcava quello di Salomone. Il portico misurava 100 cubiti di larghezza e 100 cubiti di altezza. Un ingresso largo 20 cubiti e alto 40 permetteva l'entrata, e un altro che era la metà di questo permetteva l'entrata nel luogo santo che misurava 40 cubiti di lunghezza per 20 di larghezza. Una tenda divideva il luogo santo dal luogo santissimo ("il velo del tempio", Matt. 27:51; Mar. 15:38; *cfr.* II Cro. 3:14). Il luogo santissimo era quadrato, 20 cubiti per 20 e, come il luogo santo, era alto 40 cubiti. Una stanza vuota sopra il luogo santo e il luogo santissimo raggiungeva la sommità del portico, 100 cubiti, formando così un tetto piatto. Tre piani di camere circondavano i lati settentrionale, meridionale, e occidentale fino a un'altezza di 40 cubiti. Sul tetto erano poste punte dorate per evitare che gli uccelli vi si appollaiassero.

I lavori di muratura scoperti a partire dal 1967 rivelano la magnificenza dell'edificio, fatto di bellissime pietre tagliate color crema con volte intagliate con cura. L'edificio fu a mala pena terminato (64 d.C.) prima che i soldati romani lo distruggessero (70 d.C.). Il candelabro d'oro, la tavola dei pani della presentazione e altri utensili furono portati in trionfo a Roma, come raffigurati nell'arco di Tito. Per l'organizzazione del tempio, si veda *sacerdoti e leviti.

Bibliografia. Il miglior riassunto è quello di A.

Parrot, *The Temple of Jerusalem*, 1957, con una bibliografia esauriente, tr. it. Roma, 1973. Per un esame più dettagliato, si veda L.H. Vincent, *Jerusalem de l'Ancien Testament*, 1–2, 1954; M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple*, 1985. T.A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, 1970; L.H. Vincent, "Le temple hérodien d'après la Mishnah, *RB* 61, 1954, pp. 1–35; C.J. Davey, "Temples of the Levant and the Buildings of Solomon", *TynB* 31, 1980, pp. 107–146. Per la ricostruzione del Tempio di Salomone, si veda G.E. Wright, *BA* 18, 1955, pp. 41–44. **In it.** *ER* 6, pp. 704–720; S. Tuzi, *Le colonne e il tempio di Salomone: la storia, la leggenda, la fortuna,* Gangemi, Roma, 2002. (A.R. Millard)

VI. Il "Tempio" nel Nuovo Testamento

Due parole greche, *hieron* e *naos*, sono tradotte "tempio". La prima, *hieron*, si riferisce al complesso di edifici che comprendeva il tempio di Gerusalemme l'altra, *naos*, si riferisce più specificamente al santuario. Il termine preferito dagli autori del Nuovo Testamento per descrivere la chiesa come il tempio di Dio è *naos*, ma non si dovrebbe fare molta distinzione tra i due termini. In Matteo 17:5 *naos* quasi certamente deve essere interpretato nel senso di *hieron*, altrimenti avremmo l'enorme difficoltà di spiegare come mai Giuda potesse entrare nell'area riservata espressamente ai soli sacerdoti. L'affermazione in Giovanni 2:20, che furono spesi 46 anni per la costruzione del *naos*, deve riferirsi a qualcosa che va oltre il solo santuario. L'uso di *naos* come sinonimo di *hieron* si trova anche in Erodoto (2.170) e Giuseppe Flavio (*Bell.* 5, 207–211). *Cfr.* con l'uso letterale di "tempio" nel Nuovo Testamento, quello di "casa" (*oikos*) e "luogo" (*topos*). Per una descrizione del tempio di Gerusalemme ai tempi di Gesù, si veda il paragrafo precedente (**V**). L'uso metaforico della parola "tempio" dovrebbe essere confrontato con l'uso metaforico di "casa", "edificio" (*oikodomē*), "tenda" (*skēnē*), "abitazione" (*katoikētērion*; "dimora").

a) "Tempio" nei Vangeli

I vangeli rispecchiano due atteggiamenti opposti da parte di Gesù nei confronti del tempio di Gerusalemme. Da una parte, Gesù rispettava il tempio; dall'altra, vi attribuiva poca importanza. Così egli lo definì "casa di Dio" (Matt. 12:4; *cfr.* Giov. 2:16) e disse che ogni cosa in esso è santificata da Dio che vi dimora (Matt. 23:17–22). La preoccupazione per gli abusi perpetrati nel tempio spronarono Gesù a ripulirlo (Mar. 11:11–12 e paralleli) e il pensiero dell'imminente distruzione di Gerusalemme lo fece piangere (Luca 19:41–44. *Cfr.* Matt. 23:37; paralleli). In contrasto ci sono quei brani in cui Gesù relega il tempio a una posizione subordinata. Esso era diventato un alibi per l'aridità spirituale della nazione (Mar. 11:12–26 e paralleli). Presto sarebbe stato distrutto, perché una terribile profanazione l'avrebbe reso non idoneo (Mar. 13:1–2, 14). La morte di Gesù causò la spettacolare divisione in due del velo del tempio (Mar. 14:38 e paralleli). Si veda anche Marco 14:57–58; 15:29–30, e brani paralleli. Questi atteggiamenti contrastanti non sono, comunque, senza una spiegazione.

All'inizio del suo ministero Gesù si rivolse ai giudei e invitò tutto Israele al ravvedimento (Mar. 1:14–15). Nonostante l'opposizione crescente, si rivolse nuovamente a Gerusalemme (Mar. 11: 1 e paralleli). Il tempio fu purificato con lo scopo di riformare l'ordine esistente (11:15–18 e paralleli). Ma l'implicazione di questo atto (Mal. 3: 1–4; *cfr. Salmi di Salomone* 17:32–33; Mar. 11:27–33) generò ancora più ostilità da parte dei capi religiosi e del giudaismo, ostinatamente impegnato a non farsi riformare, e alla fine fu giudicato indegno della presenza divina (Mar. 12:1–12). Così Gesù, che iniziò venerando il tempio, alla fine annunciò che al rifiuto della nazione di credere in lui, seguito dalla sua morte, sarebbe seguita la distruzione del tempio. L'accusa addotta al processo secondo la quale Gesù avrebbe affermato: "Io distruggerò questo tempio fatto da mano d'uomo, e in tre giorni ne ricostruirò un altro, non fatto da mani d'uomo" (Mar. 14:58; *cfr.* 15:29), sarebbe stata perciò una difesa appropriata del Signore. Marco attribuisce tuttavia il detto a falsi testimoni e gli studiosi discutono di quale sia l'elemento falso nella loro testimonianza. Probabilmente esso deve essere considerato come una sintesi senza scrupoli della predizione di Gesù secondo la quale il tempio di Gerusalemme sarebbe stato distrutto (Mar. 13:2 e paralleli) e del detto sul Figlio dell'uomo che sarebbe stato ucciso e sarebbe risuscitato il terzo giorno (Mar. 8:31; 9:31; 10:34 e paralleli). Vale a dire, la falsità sta nel travisamento di quanto Gesù aveva veramente detto. Un motivo perché Marco non si preoccupa di correggere il travisamento può essere che l'accusa era vera in un senso più profondo di ciò che avevano in mente i testimoni. La morte di Gesù, infatti, portò alla sostituzione del tempio di Gerusalemme, in quanto la sua risurrezione ne pose un altro al suo posto. Il nuovo tempio era la congregazione escatologica di Gesù Messia (Matt. 18:20; *cfr.* Giov. 14: 23). Luca e Giovanni, perciò, non fanno alcun riferimento alla falsa testimonianza, evidentemente perché quando essi scrissero i loro Vangeli l'accusa non era più ritenuta priva di fondamento.

b) "Tempio" negli Atti degli Apostoli

Comunque, prima che le implicazioni complete dell'opera di Cristo fossero evidenti, passò un certo lasso di tempo e negli Atti troviamo gli apostoli che continuano ad adorare nel tempio di Gerusalemme (Atti 2:46; 3:1–11; 5:12, 20–25,42; *cfr.* Luca 24:52). Sembra che i giudei–ellenisti, rappresentati da Stefano, fossero i primi a capire che la fede in Gesù come Messia implicava l'abrogazione dell'ordine che aveva il suo fulcro nel tempio di Gerusalemme (Atti 6:11–14). Di conseguenza, la difesa di Stefano divenne un attacco al tempio o, più esattamente, all'atteggiamento mentale legato al tempio (Atti 7). Ma se sia giustificato o meno rinvenire nella denuncia di Stefano un'allusione al nuovo tempio non fatto da mano d'uomo, come sostengono alcuni commentatori, non è cosa certa. Il "tabernacolo di Davide" di Amos 9:11 è usato in Atti 15:13–18, ma è dubbio se questo voglia intendere che la chiesa sia il nuovo tempio di Dio, anche se lo stesso testo dell'AT è spiritualizzato nei CDC 7,16, *cfr.* 4QFlor. 1:11–12. Ma l'uso di Amos 9:11 nell'escatologia degli adepti di Qumran, per sostenere il loro nuovo concetto di un tempio spirituale (CDC 3,9), ci permette di vedere un adombramento della dottrina della chiesa come nuovo tempio di Dio, concetto comune nelle epistole.

c) "Tempio" nelle epistole

La dottrina della chiesa vista come realizzazione del tempio escatologico previsto nell'AT e negli scritti intertestamentari, riveste grande importanza nelle epistole di Paolo. Si veda I Corinzi 3:16–17; 6:19; II Corinzi 6:16–7:1; Efesini 2:19–22. L'appello alla profezia è particolarmente forte nel caso di II Corinzi 6:16 –7:1, dove troviamo un distico veterotestamentario (Lev. 26:12; Ez. 37:27) già utilizzato nell'escatologia giudaica per il tempio messianico (*Giubilei* 1:17). Un'altro uso dell'immagine del tempio in I e II Corinzi è come applicazione in ambito esortativo. Dal momento che i cristiani realizzano la speranza da lungo tempo attesa di un tempio glorioso, devono vivere una vita santa (II Cor. 7:1; *cfr.* I Cor. 6:18–20). Inoltre ciò impone loro l'unità.

Poiché Dio è uno, c'è una sola abitazione in cui egli può dimorare. Lo scisma equivale alla profanazione del tempio e merita la stessa terribile pena di morte (I Cor. 3:5–17). In Efesini la figura del tempio è usata negli interessi dell'istruzione dottrinale. Il pensiero predominante nella mente dell'autore è il carattere interetnico della chiesa. Il linguaggio del contesto di 2:19–22 chiarisce che l'apostolo prende liberamente in prestito la speranza dell'AT di raccogliere Israele e le nazioni nel tempio escatologico a Gerusalemme. Per esempio, le parole "lontani" e "vicini" dei versetti 13 e 17 (*cfr.* Is. 57:19; Dan. 9:7) erano termini tecnici usati dai rabbini per descrivere i gentili e i giudei (*Numbers Rabbah* 8:4). Nello stesso modo la "pace" menzionata nei versi 14 e 17 è un'allusione alla pace escatologica che avrebbe dovuto prevalere quando Israele e le nazioni sarebbero state unite in un unico culto a Sion (Is. 2:2–5; Mich. 4:1–5; *Enoc* 90:29–30). Paolo indubbiamente considerava i frutti della sua missione ai gentili come l'adempimento della fede giudaica nella sua espressione più ampia e più aperta. Egli spiritualizzò l'antica speranza di un'umanità riunita, e rappresentò giudei e gentili come le due parti di un unico edificio, unito e fondato su Cristo, la prima pietra angolare (Ef. 2:19–22). L'affermazione che l'edificio "si innalza" (*auxein*) per diventare un "tempio" introduce una figura diversa, cioè quella del corpo e rivela una fusione delle due immagini. "Tempio" e "corpo" sono in gran parte idee sinonime per indicare la chiesa. Da notare la giustapposizione dei due concetti in Efesini 4:12 e 16.

Paralleli per la metafora del tempio usata da Paolo in I e II Corinzi, sono talvolta cercati negli scritti di Filone e degli stoici, dove l'individuo è chiamato "tempio". Questo tentativo, comunque, è poco giustificabile. È vero che I Corinzi 6:19–20 sottintende l'individuo, ma soltanto in quanto membro della comunità che corporativamente comprende il tempio di Dio. Filone e gli umanisti greco–romani spiritualizzavano la parola "tempio" per ragioni antropologiche, mentre il NT si interessava dell'ecclesiologia e dell'escatologia e aveva solo un interesse secondario per l'antropologia. Se si vogliono fare dei confronti si possono ricercare paralleli, con maggiori giustificazioni, negli scritti di Qumran (1QS, 5. 6; 8. 4–10; 9. 5–6). Insieme a "tempio" nel corpus paolino, *cfr.* "casa" in I Pietro 2:4–10, dove è chiaro che le innumerevoli allusioni al sacerdozio e al carattere sacrificale della vita cristiana fatte nel NT prendono origine dalla concezione della chiesa come santuario di Dio. Si veda anche "casa" in Ebrei 3:1–6.

d) "Tempio" in Ebrei e Apocalisse

L'idea di un tempio celeste, comune tra i semiti, che aiutava a sostenere la speranza dei giudei nel periodo intertestamentario quando sembrava che il tempio di Gerusalemme non sarebbe mai divenuto il centro della metropoli universale, fu adottata dai primi cristiani. Allusioni a essa si trovano in Giovanni 1:51 (*cfr.* 14:2–4); Galati 4:21–26, e probabilmente in Filippesi 3:20. L'"edificio ...

eterno nei cieli" nel noto e difficile brano di II Corinzi 5:1–5, può anche avere qualche collegamento con questa idea. Il concetto è sviluppato in Ebrei e Apocalisse.

Secondo l'autore della Lettera agli Ebrei, il santuario in cielo è il modello (*typos*), cioè l'originale (*cfr.* Es. 25:8–9), e quello sulla terra usato dai giudei è "rappresentazione e ombra" (Ebr. 8:5). Il santuario celeste perciò è il vero santuario (9: 24). Esso appartiene al popolo del nuovo patto (6: 19–20). Inoltre, il fatto che Cristo il nostro Sommo sacerdote sta in questo santuario significa che noi, sebbene ancora sulla terra, partecipiamo al culto offerto in questo santuario (10:19–23; 12: 22–24). Che cos'è questo tempio? L'autore fornisce un'idea quando afferma che il santuario celeste era purificato (9:23), cioè pronto per l'uso (*cfr.* Num. 7:1). L'assemblea dei primogeniti (Ebr. 12: 23), vale a dire, la chiesa trionfante, è il tempio celeste (*tabernacolo).

Il tempio celeste in Apocalisse fa parte del grande schema di spiritualizzazione intrapreso dall'autore; si noti anche il riferimento al celeste monte Sion (14:1; 21:10) e alla nuova Gerusalemme (3: 12; 21:2–27). In realtà, al profeta di Patmos furono mostrati due templi, uno in cielo e l'altro sulla terra. In 11:1–6 Giovanni ha in mente l'ultimo. La chiesa stremata sulla terra è dipinta sotto le sembianze del tempio di Gerusalemme o, più esattamente, del santuario del tempio di Gerusalemme, perché il cortile, cioè, la tiepidezza che c'è nella frangia della chiesa, è esclusa dalla misurazione. L'immagine deve qualcosa a Zaccaria 2:5, e sembra avere lo stesso significato dei 144.000 in 7:1–8. Quelli che sono misurati, cioè numerati, sono gli eletti che Dio protegge.

Una spiritualizzazione simile si vede nella visione del tempio celeste. In cima al monte Sion egli vede non un magnifico edificio, ma la compagnia degli eletti (14:1; *cfr.* 13:6). Da 3:12 si deduce che Giovanni voleva che i suoi lettori considerassero i martiri parte del tempio: "Chi vince io lo porrò come colonna nel tempio del mio Dio". Il tempio celeste quindi "si innalza" come il suo equivalente terrestre (si veda Ef. 2:21–22), man mano che ognuno dei fedeli sigilla la propria testimonianza con il martirio. L'edificio sarà finalmente completato quando il numero designato degli eletti sarà completo (Apoc. 6:11). È partendo da questo tempio di esseri viventi che Dio invia il suo giudizio sulle nazioni ribelli (11:19; 14:15–20; 15:5–16: 1), proprio come una volta egli dirigeva i destini delle nazioni dal tempio di Gerusalemme (Is. 66: 6; Mich. 1:2; Ab. 2:10).

La nuova Gerusalemme non ha un tempio (21: 22). In un documento come l'Apocalisse che segue così attentamente le figure e i motivi tradizionali, l'idea di una Gerusalemme senza tempio è davvero una novità. L'affermazione di Giovanni che "nella città non vidi alcun tempio" (21:22) è stata intesa come se considerasse l'intera città un tempio; si noti che la forma della città è cubica (21:16), come il luogo santissimo del tempio di Salomone (I Re 6:20). Ma Giovanni non dice così. Egli afferma chiaramente che Dio e l'Agnello sono il tempio. Ciò che probabilmente intende è che al posto del tempio c'è Dio e suo Figlio. Questa sembrerebbe essere realmente la grande rivelazione per la quale l'autore prepara i suoi lettori. Prima egli annuncia in maniera drammatica che il tempio in cielo è aperto e il suo contenuto è svelato agli occhi umani (11:19). Più avanti lascia intendere che la dimora divina non è altro che Dio stesso (21:3; da notare il gioco di parole tra ***skēnē*** e ***skēnōsei***). Infine, egli dichiara molto semplicemente che il tempio è il Signore Iddio Onnipotente e l'Agnello (21:22). Una dopo l'altra le barriere che separavano gli adoratori da Dio sono abbattute finché non rimane nulla che nasconde Dio dal suo popolo. "I suoi servi lo serviranno, vedranno la sua faccia" (22: 3–4; *cfr.* Is. 25:6–12). Questo è il glorioso privilegio di tutti coloro che entreranno nella nuova Gerusalemme. L'uso fatto quindi dall'autore dell'Apocalisse dell'antico tema del raccoglimento e del raduno di Israele e delle nazioni nel tempio escatologico è diverso, sebbene complementare, rispetto a quello di Paolo. Paolo, come abbiamo visto in precedenza, lo applicava alla chiesa terrestre; Giovanni lo proietta nella sfera celeste e nel mondo a venire. La differenza è illustrata ancora una volta dalla flessibilità dell'immagine del tempio.

Bibliografia. P. Bonnard, *Jésus Christ èdifiant son Eglise*, 1961; A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, 1960; J. Comblin, "La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem (Apoc. 21.1–22.5), *Ephremerides Theologicae Lovanienses* 29, 1953, pp. 5–40; C.J. Davey, *TynB* 31, 1980, pp. 107–146; M. Fraeyman, "La spiritualisation de l'idée du Temple dans epitres pauliniennes", *ETI* 23, 1947, pp. 378–412; B. Gartner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, 1965; J. Jeremias, "Eckstein–Schlusstein", *ZNW*36, 1937, pp. 154–157; D. Juel, *Messiah and Temple*, 1977; C.R. Koester, *The Swelling of God*: 1989; I.H. Marshall, "Church and Temple in the New Testament", *TB* 40:2, 1989, pp. 203–222; R.J. McKelvey, *The New Temple*, 1969, C.F.D. Moule, "Sanctuary and Sacrifice in the New Testament", *JTS* (n.s.) 1, 1950, pp.

29–41; E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, 1985, tr. it. Genova, 1992; M. Simon, "Le discours de Jésus sur la ruine de Temple", *RB* 56, 1949, p.. 70–75; R. Schnackenburg, "Die Kirche ais Bau: Epheser 2:19–22 unter okumenischem Aspekt"; *Paul and Paulinism*, M.D. Hooker e S.G. Wilson, a cura di, 1982, pp. 258–270; W. . Telford, *The Barren Temple and the Whitered Three*, 1980; P. Vielhauer, *Oikodome*, 1989; H. Wenschkewitz, "Die Spiritualisierung der Kulusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament", *Angelos* 4, 1932, pp. 77–230, **in it.** G. Schrenk, (hieron), 4:764–811; O. Michel, (naos), 7:849–878; (oikos, oikodomē), 8:337–415; W. Michaelis, (skēnē), 12:449–522; *DPL*, pp. 1526–1529; *DIB*, 1429–1433; A. Casalegno, *Gesù e il tempio: studio redazionale di Luca-Atti*, Brescia, 1984; P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, Torino, 1994; L.M. Gorniak, *Gesù, il tempio e la comunità die credenti nel Vangelo di Marco*, Roma, 2006. (R.J. McKelvey)

TEMPO

Le parole bibliche per tempo non provvedono una base solida per una riflessione sul concetto biblico di tempo, concetti che vanno ricavati dai contesti in cui le parole sono inserita.

I. Tempi e stagioni

Gli ebrei avevano il loro modo di misurare lo scorrere del tempo ma la maggior parte dei contesti in cui si trovano le parole tradotte con "tempi" e "stagioni" indicano un interesse per i tempi stabiliti, il tempo giusto, il tempo opportuno, per qualche evento o azione. La parola più comune è ʿēṯ (*cfr.* Eccl. 3:1–8 per un uso caratteristico); ***zᵉmân*** ha lo stesso significato. ***môʿēḏ*** viene da una radice che significa "stabilire" ed è usato per periodi naturali come la luna nuova (*p.e.* Sal. 104:19) e per le festività (Num. 9:2). Tutte queste parole sono usate per riferirsi in modo specifico ai tempi stabiliti da Dio e alle opportunità da lui offerte (Deut. 11:14; Sal. 145:15; Is. 49:8; Ger. 18: 23). Nel NT il gr. *kairos* ricorre spesso in contesti simili, anche se non significa in sé "un momento decisivo" (*cfr.* Luca 19:44; Atti 17:26; Tito 1:3; I Pie. 1:11).

La Bibbia quindi sottolinea non la continuità astratta del tempo, ma piuttosto il senso dato da Dio a certi momenti della storia. Questo modo di vedere il tempo può essere definito "lineare", in contrasto con il concetto ciclico del tempo comune nel mondo antico; il disegno di Dio spinge avanti il tempo per arrivare al compimento; le cose non vanno semplicemente avanti per poi tornare al punto di partenza. Ma nel definire "lineare" il concetto biblico del tempo non dobbiamo pensare che il tempo e la storia scorrano come un'inesoribile successione di avvenimenti; piuttosto, la Bibbia sottolinea i "tempi", ovvero i momenti in cui Dio stesso porta avanti i suoi scopi nel mondo.

Dio è sovrano nello stabilire questi tempi, e così neanche il Figlio durante il suo ministero terreno conosceva il giorno e l'ora del compimento (Mar. 13:32; Atti 1:7). La sovranità di Dio si estende anche ai tempi dell'individuo (Sal. 31:15).

Nell'aram. del libro di Daniele la parola ***ʿiddān*** si riferisce a periodi di tempo cronologici (2:9; 3: 15), spesso il riferimento sembra essere a un anno (*p.e.* 4:16: 7:25, benché non tutti gli interpreti concordino). La sovranità di Dio è sempre sottolineata (2:21).

La parola *chronos* si riferisce nel NT, come nel greco secolare, semplicemente allo scorrere del tempo (si veda Luca 20:9; Atti 14:28). Il contesto può dargli il senso di ritardo, oppure il senso di un tempo di attesa o di indugio (Atti 18:20, 23; Apoc. 10:6)

II. Eternità

In ebr. ci sono le parole ***ʿaḏ*** e ***ʿôlām*** per indicare un tempo lungo o remoto in riferimento alla vita dell'uomo (*cfr.* I Sam. 1:22, 28) o l'età dei monti (Gen. 49:26). Queste parole sono applicate soprattutto a Dio, la cui esistenza non è limitata da nessuna misura di tempo (Sal. 90:2). Questa mancanza di limite temporale riguarda anche tutti gli attributi di Dio e la sua grazia verso il suo popolo (*cfr.* Ger. 31:3; 32:40; Os. 2:19). Per esprimere più intensamente la convinzione che Dio non è limitato da alcun termine di tempo, l'ebr. usa una forma poetica intensiva (come in Sal. 145:13; Dan. 9:24) o le tecnica della ripetizione (come in Sal. 132:14).

L'uso di ***aiōn*** nel NT è simile; può riferirsi alla durata della vita (I Cor. 8:13) o a un tempo remoto sia con riferimento al passato sia con riferimento al futuro (Luca 1:70; Marco 11:14). È usato intensivamente in frasi come ***eis tous aiōnas tōn aiōnōn*** (Gal. 1:5); che tali usi siano intensivi piuttosto che veri plurali aventi in vista una serie di periodi mondiali, "secoli dei secoli", è indicato da Ebrei 1:8, dove il genitivo è al singolare. Dio è anche descritto come attivo ***pro tōn aiōnōn***, "prima dei secoli" (I Cor. 2:7).

Questi usi sia nell'AT sia nel NT corrispondono all'uso italiano di "eterno, eternità" per indicare ciò che è sempre esistito e che esisterà; il linguaggio usato nella Bibbia di per sé non solleva le questioni filosofiche riguardanti il tempo

e l'eternità, questioni che discutiamo brevemente al punto **IV**.

L'aggettivo *aiōnios* corrisponde all'uso di *aiōn* quando è riferito a Dio, e perciò aggiunge al suo senso temporale di "perenne" un significato qualitativo di "immortale/divino". Questa tendenza fu facilitata dal fatto che nel tardo ebr. *'ôlām* era usato nel senso di "secolo/mondo" (come nella traduzione di *aiōn* in Mar. 10:30; Ef. 1:21).

III. Le due ere

Il NT indica uno dei tempi stabiliti da Dio come decisivo. Gesù iniziò la sua predicazione dicendo: "Il tempo è compiuto" (Mar. 1:15). La vita e l'opera di Gesù segnano la svolta decisiva nei disegni di Dio (Ef. 1:10). Il suo avvento costituisce la grande opportunità (II Cor. 6:2) che bisogna cogliere (Ef. 5:16; Col. 4:5). Durante il periodo del ministero terreno di Gesù l'attenzione è focalizzata ulteriormente sul momento della sua morte e della sua risurrezione (si veda Matt. 26:18; Giov. 7:6).

Il fatto che questo tempo decisivo si colloca ormai nel passato segna la differenza tra la speranza futura degli ebrei e quella dei cristiani: l'ebreo aspetta l'intervento decisivo di Dio nel futuro; il cristiano può avere un'aspettativa perfino più viva della realizzazione di tutte le cose perché egli sa che il momento decisivo è passato "una volta per sempre". Gli ultimi tempi sono già con noi (Atti 2:17; Ebr. 1:2: I Giov. 2:18; I Pie. 1:20).

Il NT introduce una modifica radicale nella divisione concettuale del tempo comune fra i Giudei, vale a dire quella fra l'età presente e l'età futura. Esiste ancora un punto in cui ci sarà nel futuro la transizione da "questo tempo a "il secolo a venire" (Mar. 10:30; Ef. 1:21; Tito 2:12–13), ma adesso c'è già un pegno della consumazione finale, poiché in Gesù il disegno di Dio è stato compiuto in modo decisivo. Il dono dello Spirito è il segno di questo pegno, per cui già si sperimentano le potenze del secolo a venire (Ef. 1:14; Ebr. 6: 4–6; *cfr.* Rom. 8:18–23; Gal. 1:4). Perciò Giovanni sottolinea costantemente che ora abbiamo la vita eterna, *zoē aiōnios* (*p.e.* Giov. 3:36). L'aggettivo *aiōnios* non indica soltanto una qualità della vita; piuttosto, Giovanni sta sottolineando che i cristiani possiedono ora la stessa vita nella quale entreranno pienamente con la risurrezione (Giov. 11: 23–25). Questa "sovrapposizione" delle due ere è probabilmente quello a cui Paolo sta pensando in I Corinzi 10:11.

IV. Tempo ed eternità

Molti filosofi cristiani hanno ritenuto che il linguaggio intensivo sul tempo che si trova nella Bibbia concerna un aspetto dell'Essere di Dio che nella filosofia è espresso meglio nei termini di un'eternità in qualche modo qualitativamente diversa dal tempo.

Altri hanno ritenuto che qualsiasi discorso sull'Essere di Dio come un Essere al di fuori del tempo non trovi riscontro nella Bibbia; che il nostro linguaggio deve necessariamente essere riferito al tempo e che non possiamo parlare dell'Essere fuori del tempo senza correre il rischio di caratterizzarlo come un Essere senza tempo, Estraneo al mondo al punto che non influisce direttamente sulla vita del mondo. Perciò per preservare il concetto cristiano di un Dio attivo nella storia dobbiamo attenerci al linguaggio biblico piuttosto che usare una terminologia platonica che pone in opposizione il mondo del tempo "qui" con un mondo eterno "là". Ciò nonostante, il NT, con la sua dottrina dell'attesa, va oltre la semplice antitesi fra quEsto mondo e quello avvenire, "ora" e "allora".

Quale che sia l'esito del dibattito filosofico, la Scrittura asserisce chiaramente che Dio non è limitato dal tempo come lo siamo noi; egli è "il re dei secoli" (I Tim. 1:17; *cfr.* II Pie. 3:8).

Bibliografia: J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951, tr. it., Bologna, 1965; H.W. Wolff, *Anthropology of the OT*, 1973, cap. 10, tr. it., Brescia, 1965, **in it.** *GLAT*, (*'ad* e *'ôlām*), 6, coll. 437–445, 526–544; H. Sasse, *GLNT* 1:531–562; J. Gurth, H.C. Hahn, *DCBNT*, pp. 1806–1817; *DIB*, pp. 1433–1437; R. Diprose, *Passato, presente e futuro nell'opera di Dio*, *Lux Biblica*, (1990). (M.H. Cressey)

*Calendario; *Escatologia; *Giorno del Signore; *Ora; *Posterità

TENDA

Struttura mobile in stoffa o pelle sostenuta da pali, e spesso tenuta ferma con corde tenute tese dai pali stessi o da pioli fissati nel suolo tutt'intorno. Si confronti Isaia 54:2, che menziona i teli, le corde, i paletti o picchetti (ma non i pali). I teli di stoffa spesso erano di colore scuro (Cant. 1:5). Le tende furono tra le prime abitazioni fatte dall'uomo (Gen. 4:20; 9:21). Erano le abitazioni comuni delle popolazioni nomadi e semi–nomadi. I patriarchi vivevano in tende (Gen.18:1, 6, 9–10, *ecc.*); e le loro donne spesso avevano le proprie tende (Sara, Gen. 24:67; Giacobbe, Lea, le serve; Rachele, Gen. 31:33), senza dubbio contingue a quelle dei mariti. Durante il loro viaggio dall'Egitto verso Canaan, gli israeliti vissero in tende (Es. 16:16; 33:8, 10; Num. 16:26; 19:14), giungendo

ad avere abitazioni stabili solo dopo aver occupato Canaan. Ai tempi di Geremia, il gruppo dei recabiti tornò all'ideale nomade abitando in tende e disprezzando la vita sedentaria (Ger. 35:7), e questo ideale romantico del nomadismo era posto al di sopra della devozione dovuta a Dio (Sal. 84: 10). La morte è paragonata al "disfare la tenda" (*cfr.* Giob. 4:21; II Corinzi 5:1).

Le Scritture menzionano le tende dei madianiti (Giu. 6:5; 7:13), di Chedar (Cant. 1:5), d'Etiopia (Ab. 3:7, anche Madian), tutte popolazioni dimoranti ai margini del deserto della Transgiordania e in Arabia nord–occidentale. Le tende avevano un uso specifico tra nelle nazioni di popolazioni sedentarie. Oltre ai pacifici pastori accampati con tende sui pascoli (Cant. 1:8; Is. 38:12), anche i re e gli eserciti si accampavano con le tende nei campi, *cfr.* I Samuele 17:54 (Davide); II Re 7:7–8 (*ittiti). Infine, "tenda" nel linguaggio comune finì per essere usata per qualsiasi tipo di dimora (non solo letteralmente; *cfr.* I Re 8:66; II Re 13:5) forse perché la tenda era largemente usata da molti abitanti delle città e dei villaggi nelle stagioni calde. I dati extra–biblici in merito a questo tipo di abitazione confermano quelli delle Scritture. Al tempo dei patriarchi l'egiziano Sinuhe in Canaan aveva una tenda e un accampamento e saccheggiò le tende dei suoi avversari (*ANET*, p. 20b, rigo 145). Nel periodo successivo all'esodo dall'Egitto e alla sistemazione iniziale d'Israele, Rameses III scrisse che (1192–1161 a.C. *ca.*) "devastò Se'ir (cioè, Edom) e saccheggiò le loro tende (*'hr*, dall'ebr. *'ōhel*) di persone e beni" (*ANET*, 262a). *Cfr.* Madian, Etiopia o Chedar. Per figure di tende militari assire (circolari, sostenute con pali e bastoni), si veda *ANEP*, tav. 170–171, 374 (tenda militare reale). Per le tende dell'epoca patriarcale, *cfr.* D.J. Wiseman, in G.A. Tuttle, a cura di, *Biblical and Near Eastern Studies* (Essays in Honor of W. S. LaSor), 1978. *DIB*, pp. 1437–1438; *DPL*, pp. 602–605; E. Bosetti, *La tenda e il bastone: figure e simboli della pastorale biblica*, Cinisello Balsamo, 1992. (K.A. Kitchen)

*Casa; *Nomadi; *Padiglione; *Tabernacolo

TENDINE

Il termine ebr. ***gîḏ***, significa "tendine", tessuto che tiene legate le ossa (Ez. 37:6; Giob. 10:11). L'usanza menzionata in Genesi 32:32-33 è poco chiara. C. A. Simpson in *IB* cita Robertson Smith quando spiega tale costume, partendo dal presupposto che la coscia era sacra, sede della vita; inoltre, l'autore cita Wellhausen che richiama l'attenzione su un accenno a tale usanza esistente nell'antica Arabia. L'applicazione dell'usanza comportava la rimozione del tendine della giuntura dell'anca prima di procedere alla cottura della carne. Il vocabolo non c'è nel NT. (B.O. Banwell)

TENTAZIONE

L'idea biblica di tentazione non è in primo luogo quella di seduzione, come nell'uso moderno, bensì quella di vagliare una persona, o metterla alla prova; il che può essere fatto tanto a scopo benevolo per provare o migliorare le sue qualità, quanto con il motivo malvagio di mettere in mostra le sue debolezze o intrappolarlo in un'azione sbagliata.

Il sostantivo ebr. è ***massâ*** ("tentazione"); i verbi ebr. sono ***māsâ*** ("tentare") e ***bāḥan*** ("mettere alla prova" o "raffinare": una metafora derivante dalla raffinazione dei metalli). La LXX e il NT usano come equivalenti il sostantivo ***peirasmos*** e i verbi ***(ek)peirazō*** e ***dokimaō***, quest'ultimo corrispondente nel significato a ***bāḥan***.

L'idea di mettere alla prova una persona appare diverse volte in tutta la Bibbia.

1. Gli uomini mettono alla prova i loro simili, nello stesso modo in cui si prova l'armatura (I Re 10:1; *cfr.* I Sam. 17:39; ***māsâ*** entrambe le volte), per esplorare e valutare le loro capacità. I Vangeli raccontano che gli avversari giudei, con risentito scetticismo, "mettono alla prova" Cristo per vedere se possono costringerlo a dimostrare la sua messianicità secondo i loro parametri (Mar. 8:11); per vedere se la sua dottrina difettava di qualcosa, oppure non era ortodossa (Luca 10:25); e per vedere se potevano incastrarlo con qualche affermazione con la quale poteva compromettersi (Mar. 12:15).

2. Gli uomini dovrebbero esaminare se stessi prima della Cena del Signore (I Cor. 11:28: ***dokimazō***), e anche in altre circostanze (II Cor. 13:5: ***peirazō***, per non diventare presuntuosi e illusi sul loro stato spirituale. Il credente ha bisogno di provare la sua "opera" (cosa sta facendo della propria vita), affinché non vada fuori strada e sia privato del suo premio (Gal. 6:4). Una sobria conoscenza di sé, frutto di un disciplinato auto–esame, è un elemento basilare del concetto biblico di pietà.

3. Gli uomini tentano Dio quando lo sfidano, provocandolo per mettere alla prova la verità delle sue parole e la bontà e la giustizia delle sue vie (Es. 17:2; Num. 14:22; Sal. 78:18, 41, 56; 95:9; 106:14; Mal. 3:15; Atti 5:9; 15:10). "Massa", nome di una località, conservava la memoria permanente di una tale tentazione (Es. 17:7; Deut. 6: 16). L'azione di provocare Dio, mettendolo alla prova, rivela un'estrema irriverenza, e Dio stes-

so vieta ciò (Deut. 6:16; *cfr.* Matt. 4:7; I Cor. 10: 9–10). In qualsiasi afflizione il popolo di Dio dovrebbe confidare in lui con pazienza, fiducioso che a suo tempo egli risponderà alle necessità secondo la sua promessa (*cfr.* Sal. 27:7–14; 37:7; 40; 130:5–8; Lam. 3:25–33; Fil. 4:19).

4. Dio mette alla prova il suo popolo ponendolo in situazioni che rivelano la qualità della fede e della devozione, in modo che tutti possano vedere che cosa c'è nei loro cuori (Gen. 22:1; Es. 16: 4; 20:20; Deut. 8:2, 16; 13:3; Giu. 2:22; II Cro. 32: 31). Mettendo alla prova coloro che gli appartengono, li purifica, proprio come si fa con il metallo che viene purificato nel crogiolo (Sal. 66:10; Is. 48:10; Zacc. 13:9; I Pie. 1:6 e seg.; *cfr.* Sal. 119:67, 71); così rafforza la loro pazienza e il loro carattere cristiano diviene più maturo (Giac. 1:2–4, 12; *cfr.* I Pie. 5:10); e li conduce a una maggiore sicurezza sull'amore che nutre per loro (*cfr.* Gen. 22: 15–18; Rom. 5:3–11). Mediante la fedeltà nei momenti di difficoltà gli uomini diventano *dokimoi*, "approvati", agli occhi di Dio (Giac. 1:12; I Cor. 11:19).

5. Satana mette alla prova i figli di Dio manipolando le circostanze, nei limiti permessi da Dio (*cfr.* Giob. 1:12; 2:6; I Cor. 10:13), nel tentativo di far trascurare l'adempimento della volontà di Dio. Il NT parla di Satana come del "tentatore" (*ho peirazōn*, Matt. 4:3; I Tess. 3:5), il nemico implacabile di Dio e degli uomini (I Pie. 5:8; Apoc. 12). I credenti devono stare sempre all'erta (Mar. 14:38; Gal. 6:1; II Cor. 2:11) e vigili (Ef. 6: 10–18; Giac. 4:7; I Pie. 5:9) contro il diavolo, perché egli è sempre all'opera cercando di farli cadere; sia schiacciandoli sotto il peso della privazione e della sofferenza (Giob. 1:11–2:7 ; I Pie. 5:9; Apoc. 2:10; *cfr.* 3:10; Ebr. 2:18), sia spingendoli alla soddisfazione dei desideri naturali (Matt. 4: 3–11; I Cor. 7:5); rendendoli pieni di sé, incuranti e facenti valere i propri diritti (Gal. 6:1; Ef. 4: 27), oppure travisando Dio e generando false idee sulla sua verità e sulla sua volontà (Gen. 3:1–5; *cfr.* II Cor. 11:3; Matt. 4:5–7; II Cor. 11:14; Ef. 6: 11). Matteo 4:5–7 dimostra che Satana può perfino citare (a sproposito) la Scrittura per i propri fini. Ma Dio promette che quando consente a Satana di mettere alla prova i credenti offrirà sempre una via per sfuggire alla tentazione (I Cor. 10: 13; II Pie. 2:9; *cfr.* II Cor. 12:7–10).

La strategia della tentazione descritta nel NT è una combinazione di queste due ultime linee di pensiero: le "prove" (Luca 22:28; Atti 20:19; Giac. 1:2; I Pie. 1:6; II Pie. 2:9) sono opera sia di Dio sia del diavolo. Entrambi stanno verificando le situazioni in cui il servo di Dio, che affronta nuove possibilità che implicano sia il bene sia il male, è esposto a vari fattori che lo spingono a preferire il secondo. Da questo punto di vista, la tentazione è opera di Satana; ma Satana è tanto strumento di Dio quanto suo nemico (*cfr.* Giob. 1:11–12; 2:5–6), e in definitiva è Dio stesso che guida la tentazione (Matt. 4:1; 6:13), permettendo a Satana di cercare di sedurre i suoi, per realizzare i suoi disegni benevoli. Comunque, anche se gli uomini non sono tentati senza che Dio non lo permetta, bisogna ricordare che l'incitamento a fare il male non viene da Dio, né esprime la sua volontà (Giac. 1:12–15). Il desiderio che spinge a peccare non viene da Dio, ma è proprio dell'individuo, ed è fatale cedergli (vv. 14–15). Cristo insegnò ai suoi discepoli a chiedere a Dio di non esporli alla tentazione (Matt. 6:13), e a stare all'erta e a pregare, affinché non "cadessero" in tentazione (cioè, non cedere alla sua pressione) quando in qualsiasi momento Dio ritiene appropriato metterli alla prova (Matt. 26:41).

La tentazione non è ancora peccato, in quanto Cristo fu tentato come noi, ma non peccò (Ebr. 4: 15; *cfr.* Matt. 4:1–11; Luca 22:28). La tentazione diventa peccato solo quando la si accoglie e si cede al suggerimento di Satana di fare ciò che è male.

Bibliografia. *BAGD*; H. Seeseman in *TSNT* 6, pag. 23–26; M. Dods in *DCG*: R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, 10 ed., pp. 267–268, **in it.** *GLAT*, 5, coll. 270_ss.; *GLNT*, 9:1413–1454; W. Schneider; *DCBNT* 1836–1839; *DIB*, pp. 1443–1446; J. Dupont, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, Brescia, 1985. (J.I. Packer)

*Caduta; *Peccato; *Satana

TEOFILO

(In gr., *theophilos*, "amato da Dio", "amico di Dio"), personaggio a cui furono dedicate entrambe le parti del racconto di Luca (Luca 1:3; Atti 1:1). Alcuni ritengono che il nome indichi in generale "il lettore cristiano", altri che nasconda il nome di una nota figura, come Tito Flavio Clemente, nipote dell'imperatore Vespasiano (B.H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, pp. 534ss.). Ma probabilmente si tratta di un nome reale. Il titolo "illustre" datogli in Luca 1:3 potrebbe indicare un membro dell'ordine equestre (forse con qualche carica ufficiale) oppure essere un titolo di cortesia (*cfr.* Atti 23:26; 24:3; 26:25). Teofilo aveva acquisito alcune informazioni sulla fede cristiana, ma Luca decise di fornirgli un racconto più ordinato e fedele. Egli potrebbe essere stato rappresentativo di quella classe della società romana che Luca pensava di influenzare a favore del vangelo, ma difficilmente potrebbe trattarsi dell'av-

vocato che si impegnò nella difesa di Paolo davanti a Nerone (J.I. Still, *St. Paul on Trial*, 1923, pp. 84ss.). (F.F. Bruce)

TEOLOGIA BIBLICA

Il termine "teologia" non fa parte del lessico biblico, dove non appare mai, ma è stato ampiamente usato a partire dal Medio Evo per indicare la disciplina che cerca, grazie all'aiuto della Ragione essenzialmente di sistematizzare il pensiero biblico. La *Teologia Biblica*, invece, secondo la tradizionale definizione di Vos tratta del "processo di autorivelazione così come esso è riportato nella Bibbia" (G. Vos, *Teologia Biblica,* Caltanissetta, 2005, p. 13). In sintesi, il tentativo è quello di "rinarrare" il racconto biblico, cercando in esso alcune componenti di tipo sistematico e cogliendo alcuni nessi che lo rendano unitario. La teologia biblica, che ha origine nel XVIII secolo come disciplina autonoma rispetto alla teologia sistematica o dogmatica, ha avuto un suo particolare sviluppo soprattutto nel XX secolo e, grazie a numerosi specialisti che se ne sono occupati, ha visto il sorgere di diverse trattazioni sistematiche inerenti sia l'Antico Testamento (Von Rad, Westermann. Rendtorff, Brueggemann,), sia il Nuovo Testamento (Schlatter, Bultmann, Ladd, Guthrie, Goppelt, Jeremias), talvolta tenendoli separati nella trattazione, talaltra cercando in essi un'intrinseca unità (Vos, Kaiser, Childs, Gese).

Cenni di teologia biblica nell'Antico Testamento

Diversi sono stati gli approcci che si sono avuti per parlare della teologia biblica dell'Antico Testamento. Sicuramente possono essere individuate almeno tre grandi narrazioni, che ricalcano la divisione del Canone veterotestamentario. Abbiamo la teologia della *Torah,* quella dei *Profeti* e, infine, quella degli scritti o, secondo, una dizione del Von Rad, della *Sapienza di Israele.*

La prima grande divisione contempla sia il periodo premosaico (quello dei Patriarchi, i cui racconti sono presenti nel libro della *Genesi*), sia quella del periodo propriamente mosaico. Al centro di questo periodo vi sono sicuramente due concetti, la rivelazione di un Dio esclusivo (già presente con Adamo e Noè), che stringe un *patto* con l'uomo, in particolare con Abraamo (*cfr.* Gen. 12 e 15). Questo patto, nell'età patriarcale, viene ripetuto anche con i successori di Abraamo, sino a Giuseppe ed i suoi fratelli e consiste nella richiesta di obbedienza al Dio Onnipotente e nella promessa di una Terra e del fatto che Abraamo diventerà Padre di molte Nazioni.

Al patto stretto con Abraamo si aggiunge quello stretto con il Popolo sotto Mosè, cui Dio si manifesta in Esodo 3 nel pruno ardente e che conduce al di fuori del paese di Egitto il proprio popolo, liberandolo dalla schiavitù. Unicità di Dio, Patto, Promessa e Liberazione dalla schiavitù sono alcune delle principali caratteristiche rivelatorie di questo Dio, che si manifesta in vari modi, ma che tiene fermi questi concetti. La stessa Legge mosaica può essere compresa all'interno di questi concetti–chiave che si trovano già nei primi cinque libri dell'Antico Testamento.

Proprio partendo dai libri della *Torah* l'idea di Patto, voluto da Dio e, per certi versi, accettato dall'uomo, domina una buona parte del Vecchio Testamento. Il libro dei *Giudici,* insieme a quelli dei cosiddetti Profeti Anteriori (o libri storici) altro non fanno che narrare la storia del popolo di Israele come una storia di perdizione, rottura del patto mosaico e ripristino di esso sino alla punizione definitiva per quanto riguarda l'Autorità politica. Molti studiosi (McConville tra gli evangelici) sono d'accordo che, in questo caso, si possa parlare di un'interpretazione teologica della storia di Israele di tipo deuteronomistico, ovvero di una storia che viene ricostruita sulla base del quinto libro della *Torah* che, per l'appunto, altro non fa che ripristinare il patto che Dio aveva rotto dopo la perdizione del Popolo.

La seconda parte importante dell'Antico Testamento è data dalla testimonianza profetica. Questi uomini di Dio, a partire dai primi profeti non scrittori (Natan ed Elia) garantirono il monoteismo del Dio di Israele, rifacendosi soprattutto al periodo mosaico, visto come periodo ideale del rapporto tra Dio e il Popolo, rispetto alla perdizione presente nei tempi dove svolsero la loro attività. Il profetismo posteriore, inoltre, si caratterizza per un'alternanza di messaggi di castigo con messaggi di speranza che sono ben rappresentati soprattutto nei libri dei profeti maggiori (Isaia, Geremia, Ezechiele). Per la teologia biblica particolarmente significativo è l'annuncio profetico di un nuovo patto, diverso rispetto a quello fatto con gli israeliti al tempo dell'Esodo, presente nel libro di Geremia (*cfr.* Ger. 31: 31–37).

Un'adeguata esposizione del contenuto teologico dell'Antico Testamento non può considerarsi conclusa senza prendere in esame la terza parte del Canone veterotestamentario, quello degli scritti. Le stesse teologie classiche (Vos e Von Rad) hanno ignorato questa parte, anche se oggi esistono interessanti trattati sugli scritti sapienziali, che, secondo alcuni, possono essere visti come la risposta dell'uomo alle richieste di Dio o, soprattutto nei Salmi, come le invocazioni degli uomini nei confronti delle richieste di Dio. La

teologia sapienziale, ben espressa in libri come il Qohelet o nei Proverbi e che trova alcune alte manifestazioni poetiche nel libro dei Salmi, più che essere posteriore da un punto di vista cronologico, va vista come una visione del mondo complementare a quella profetica, dove più che la voce critica del richiamo alla fedeltà all'unico Dio di Israele, prevalgono precetti educativi preziosi per l'epoca in cui furono scritti e preghiere e canti, espressioni del culto e della devozione nei confronti del Dio di Israele.

Alcune caratteristiche teologiche del Nuovo Patto

Anche il Nuovo Testamento ha visto l'alternarsi di diversi modi di interpretazione teologica dello stesso. Al centro della teologia del nuovo patto, buona parte degli studiosi concorda ci sia la predicazione di Gesù. Il centro della sua predicazione può essere visto sia nell'annuncio escatologico dell'avvento del Regno di Dio (*cfr*. Mar. 1: 14)) (come hanno pensato Schweitzer, Jeremias e Ladd), sia nelle dottrine (quale Dio? Quale tipo di salvezza?) che Gesù esprime nelle sue parole (questo il modello usato da Vos), sia nella continuità tra la Torah e la rivelazione neotestamentaria (come succede nel Sermone sul Monte e nel discorso che Gesù fa sulla Torah in Matt. 5:17–18), sia nell'elemento di discontinuità (quando Gesù annuncia l'inaugurazione del nuovo patto per mezzo del suo sacrificio, Luca 22:19–20), sia nella narrazione fatta di Gesù come Salvatore da parte dei quattro evangelisti.

La dottrina del Regno di Dio e del suo avvento e della predicazione della Buona Notizia, espressa con detti che si ricollegano direttamente alla teologia sapienziale, prescrizioni che portano a compimento la Legge, parabole e segni, sono al centro del messaggio di Cristo e, sebbene, esso possa essere tipizzato in maniera differente a seconda del Vangelo che si legge (sia esso Matteo, Marco, Luca o Giovanni), rimane armonicamente unico e arricchente a seconda della prospettiva in cui viene letta la narrazione del Nuovo Testamento che vuole, tra l'altro, con la predicazione di Cristo costituire il Regno, tramite la formazione di un Popolo di Dio che aderisca al Nuovo Patto. L'espansione di questo messaggio ai pagani, oltre che alle pecore perdute di Israele, avviene nel libro degli Atti, dove, dopo il giorno di Pentecoste i due protagonisti della diffusione del messaggio di Cristo sono Paolo e Pietro. E' proprio Paolo, l'apostolo dei pagani, che porta il messaggio nel resto dell'Impero e annuncia il messaggio di Cristo alle popolazioni non ebraiche, pur essendo stato Pietro il primo a convertire un pagano (Cornelio in Atti 9).

Anche per Paolo, che, con le sue epistole, è il più importante scrittore del Nuovo Testamento, si è cercato di identificare un centro della sua teologia. Per diverso tempo la tradizione protestante, dando un'interpretazione chiara di alcuni assunti dell'Epistola ai Romani (*cfr.* Rom. 5), corroborati da una parallela lettura dell'Epistola ai Galati, ha visto nella giustificazione per fede il centro della teologia paolina, dove a prevalere sarebbe stato un atteggiamento fondamentalmente ostile alla Torah ebraica o alla possibilità di una salvezza che venisse tramite la Legge. Oggi, un'attenta lettura del testo paolino, porta a pensare soprattutto alla piena ebraicità del suo messaggio, portato avanti da un Fariseo, figlio di Fariseo (*cfr.* Fil. 3,5), che non vuole contraddire la Legge, ma, esattamente come Cristo, vuole portarla a compimento per il tramite di un patto di Grazia che risale non solo alla Legge mosaica, ma che può essere attribuito alla promessa che Dio fece ad Abraamo.

Uno dei capolavori della teologia della Bibbia è senz'altro l'epistola agli Ebrei, dove l'autore cerca di rendere conto di quale rapporto ci sia tra Vecchio e Nuovo Patto soprattutto riprendendo il concetto di sacerdozio, attribuibile ad ogni credente e quello di sacrificio espiatorio, compiuto una volta per tutte da Gesù.

Il discorso teologico sul Nuovo Testamento non può concludersi se non parlando dell'attesa del ritorno di Cristo, pienezza dell'avvento del suo Regno, la cui visione viene narrata nel libro dell'Apocalisse che, riprendendo alcune delle caratteristiche dell'apocalittica dell'Antico Testamento e di alcuni testi del periodo intertestamentario, mette al centro della rivelazione della fine dei tempi Cristo che viene visto come il leone e l'agnello di Dio (Apoc.. 5:5–6) e come l'Alfa e l'Omega, facendolo pertanto coincidere con lo stesso Dio.

Bibliografia. *Die Theologie des Neuen Testaments*, 2 voll., Stuttgart, 1909–1910. Rosner, Alexander, Goldsworthy, Carson, a cura di, *New Dictionary of Biblical Theology*, Downers Grove, 2000; W.C. Kaiser jr., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids, 1978; C.G. McConville, *Grace in The End. A Study in Deuteronominist Theology,* Grand Rapids, 1993; J. Goldingay, *Old Testament Theology,* 2 voll., Downer Grove, 2003–2006; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament,* Grand Rapids, 1974; D. Guthrie, *New Testament Theology*, Downers Grove, 1981; L. Morris, *New Testament Theology*, Grand Rapids, 1991; I. H. Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel,* Downers Grove, 2004; W.C. Kaiser jr., *The Promise–Plan*

of God: A Biblical Theology of Old and New Testament, Grand Rapids, 2008, **in it.** Rossano, Ravasi, Girlanda, a cura di, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1998; J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento. 1. La predicazione di Gesù*, Brescia, 1974; G. Von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento,* 2 voll., Brescia, 1972–1974; C. Westermann, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia, 1983; W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento: testimonianza, dibattimento, perorazione*, Brescia, 2002; R. Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento,* 2 voll., Torino, 2001–2003; G. Vos, *Teologia Biblica: Antico e Nuovo Testamento*, Caltanissetta, 2005; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento,* 2 voll., Brescia, 1982–1983; R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1985; A. Schlatter, *New Testament Theology*, Grand Rapids, 1999; Dunn, a cura di, *Teologia del Nuovo Testamento,* 7 voll., Brescia, 1990–2003; R. Diprose, *La teologia del Nuovo Patto*, Roma, 2002; F. Vouga, *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino, 2007; H. Gese, *Sulla teologia biblica*, Brescia, 1989; B.S. Childs, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, 1998. (V. Berardi)

TERA

1. Padre di *Abraamo, Naor e Aran (Gen.11:27; Luca 3:34). In ebr. *teraḥ* in genere è ritenuto un termine collegato al dio della luna e paragonato a *Turaḫj*, località vicino a Caran. Tera emigrò da Ur dei caldei e si stabilì a Caran, dove morì molto tempo dopo la partenza di Abramo (Atti 7:4 contiene un errore orale). In Giosuè 24:2 è descritto come idolatra. **2.** Accampamento israelita non identificato nel deserto tra Taat e Mitca (Num. 33: 27–28; "Taràh", NVR). (J.W. Charley)

TERAFIM

Questi oggetti sono menzionati in ogni periodo dell'AT: quello dei patriarchi (Gen. 31:19 "idoli"); quello dei giudici (Giu. 17:5–18:30 "immagine scolpita"); quello della monarchia (I Sam. 15: 23 "déi domestici"; 19:13–16:2; II Re 23:24; Os. 3:4; Ez. 21:21; e quello post–esilico (Zacc. 10:2 "idoli domestici"). I terafim, quando sono menzionati in relazione con la vita d'Israele, sono quasi sempre condannati, direttamente (I Sam. 15:23; II Re 23:24) o indirettamente (Giu. 17:6; Zacc. 10:2). Nel loro utilizzo, sono in generale fatti risalire alla *divinazione (da notare lo stretto legame tra l'efod e i terafim nella religione idolatra di Mica; Giu. 17:5), in particolare a quella per mezzo di frecce ed epatoscopia (Ez. 21:26), e alle pratiche spiritiche (II Re 23:24). Non è detta la modalità della loro consultazione, né quale fosse la loro forma. Mentre Genesi 31:34 suggerisce che erano piccoli oggetti, I Samuele 19:13–16 indica una figura a grandezza d'uomo o mezzo busto. Comunque, è possibile che Mical ponesse il terafim ai "piedi del letto" piuttosto che "nel letto", per il fatto che si pensava che avessero qualche efficacia curativa o profilattica. W.F. Albright (*Archaeology and the Religion of Israel*, 1942, pag. 114) rivela che tutte le prove disponibili depongono contro l'idea che fossero a grandezza d'uomo in quanto "nessun idolo di tale misura è stato mai trovato negli scavi della Palestina". Egli inoltre suggerisce (*op. cit.*, pag. 207) che a partire dal cananeo *trp*, "logorare", si potrebbe pensare che forse il "terafim" di questo brano non fosse un'immagine bensì si trattasse di "stracci", che presumibilmente avevano lo scopo di simulare la figura di Davide sdraiata.

Questi ultimi due riferimenti (Giu. 17:5–13) collegano *t^erāp̄îm* con la casa e almeno Labano li considerava divinità tutelari della casa (Gen. 31: 30). L'ipotesi, comunque, che il furto degli idoli di suo padre da parte di Rachele (Gen. 31:19, 30: 35) indicasse un'eredità reclamata, secondo il costume vigente Nuzi, non può essere più sostenuta. Il possesso di divinità domestiche a Nuzi indicava con ogni probabilità il primato di una famiglia, ma tale privilegio era concesso, e non estorto (si veda M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, pp. 239–248; si veda anche M.J. Selman, *TynB* 27, 1976, pp. 123–124). Lo scopo di Rachele può essere soltanto ipotizzato ma esempi provenienti dalla Mesopotamia indicano che essa può aver voluto assicurarsi una protezione durante il pericoloso viaggio verso Canaan.

In ebr. *t^erāp̄îm* è una forma plurale, ed è sconosciuta la forma singolare. Possibili derivazioni proposte sono *rāp̄ā'*, "guarire", o il post–biblico *tōrep̄*, "oscenità" (W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 1957, p. 311), ma l'associazione più probabile è quella con l'ittita *tarpiš*, un tipo di spirito, a volte malvagio, a volte protettivo (H. A. Hoffner, *POTT*, pp. 215ss; *JNES* 27, 1968, pp. 61–68). Altri suggerimenti hanno collegato *t^erāp̄îm* con il culto degli antenati, forse sotto forma di maschera degli antenati (A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970, pag. 61) o teste umane mummificate (H.L. Ellison, *Ezekiel: The Man and his Message*, 1956).

Bibliografia: H. A. Hoffner, *BS* 124, 1967, pp. 230–238; *idem*, *JNES* 27, 1968, pp. 61–68; K. Van del Toorn, *CBQ* 52, 1990, pp. 203–222, **in it.** *DTAT*, 2, coll 954–956; (J.A. Motyer, M.J. Selman)

TERRA

1. Il *mondo nel quale vive l'uomo, considerato in contrapposizione ai cieli (*p.e.* Gen. 1:1; Deut. 31: 28; Sal. 68:8; Dan. 6:27, dall'ebr. *'ereṣ* o l'aram. *'ᵃraʿ*). Questo termine è ambiguo in quanto, come in italiano, talvolta esprime il concetto allargato di "terra–pianeta" (come la conoscevano gli ebrei) e talvolta, al contrario, indica un territorio. Nei resoconti del diluvio (Gen. 6—9) e della divisione dei linguaggi (Gen. 11:1) ciascun significato ha i suoi sostenitori. Questa ambivalenza non è una peculiarità della lingua ebraica; basta ricordare il vocabolo egiziano *ta'* , che significa anch'esso terra (come nell'espressione "conquistatore di ogni terra") e terra–pianeta ("voi che siete sulla terra", cioè i viventi). **2.** Terra asciutta contrapposta al mare, come in Genesi 1:10 (ebr. *'ereṣ*; anche *yabbešeṯ*, "terra asciutta" in Dan. 2:10). Espressioni quali "le colonne della terra" e "le fondamenta della terra" (I Sam. 2:8; Giob. 9:6; Sal. 102: 25; Is. 48:13) sono semplici forme poetiche dell'antico semitico, che non implicano alcuna dottrina di una terra dalla superficie simile a una tavola posata su sostegni. L'"acqua sotto la terra" (Es. 20:4) si riferisce probabilmente alle sorgenti e ai giacimenti sotterranei, che costituiscono la principale fonte d'acqua nella terra d'Israele, elementi questi ripresi anche in alcuni brani di natura poetica, quali Salmo 24:2; 136:6; *cfr.* Genesi 8: 2. **3.** La superficie del suolo, il terreno che nutre la vegetazione e quindi l'intera vita, come in Genesi 1:11–12 e Deuteronomio 26:2 (sono utilizzati in questo senso sia *'ereṣ* che *'ᵃḏāmâ*). La terra serviva per costruire altari temporanei (Es. 20: 24); Naaman il Siro prese del terreno d'Israele per adorare il Dio d'Israele (II Re 5:17). Stracciarsi le vesti e mettersi terra sul capo erano segni di lutto (II Sam. 1:2; 15:32). **4.** In brani quali Genesi 11: 1; Salmo 98:9; Lamentazioni 2:15, il termine indica gli abitanti della terra o di parte di essa. Nel gr. del NT. *gē* è tradotto variamente, anche se di norma con "terra", e appare con tutti e quattro questi significati. Per **1.** si veda Matteo 6:10 e Giovanni 3:22 (da notare l'uso limitativo): "le terre di Giudea"; per **2.** si veda Atti 4:24 (*cfr.* Mar. 4:1); per **3.** si veda Matteo 25:18, 25 (*cfr.* 10:29); per **4.** si veda Apocalisse 13:3. *GLAT*, (*'ereṣ*) 1, pp. 839–875; (*'ᵃḏāmâ*), 1, pp. 187–210. (K.A. Kitchen)

*Creazione; *Natura

TERRA PROMESSA

L'espressione "...soggiornò nella terra promessa" (Ebr. 11:9) si riferisce a Canaan nel periodo che precedette l'ingresso degli israeliti condotti da Giosuè. Dio promise, nel suo patto con Abraamo, di fare di questa una grande nazione, per essere una benedizione per "tutte le famiglie della terra" e di dargli una terra in eredità (Gen. 12: 1–3; *cfr.* 12:7; 13:15; 24:7). I patriarchi vissero nella terra come "stranieri" (Gen. 17:8), ma la promessa fu spesso ripetuta (26:3–4, 13; 35:12; 48: 4; 50:24) e procurava la speranza che sosteneva gli israeliti dopo l'esodo (Es. 3:8, 17; Num. 10:29, *ecc.*). La promessa divenne realtà sotto la guida di Giosuè e raggiunse il massimo adempimento con Davide e Salomone (II Sam. 3:10; I Re 4:21; 8: 65; *cfr.* Ez. 47:15–20). Le invasioni assire e babilonesi portarono all'esilio in una "terra straniera" (Sal. 137:4), eppure i profeti predissero una "restaurazione" (Is. 27:12–13; 43:19–21; 60:18; Ger. 16:15; 23:8; 30–33; Ez. 36–37; 47–48; Sof. 3:10) che si verificò in parte sotto la guida di Zorobabele, Esdra e Neemia.

La terra "dove scorre il latte e il miele" (Num. 13:27; Deut. 6:3) era un dono di grazia di Yahweh, anche se doveva essere conquistata (Deut. 1: 25; 5:31; 9:6; 11:17). Yahweh ne era il proprietario (Lev. 25:23), riceveva le primizie della terra (Deut. 26:9–15). Ne conseguiva che la proprietà non era trasferita (si veda Lev. 25:8–10, 13–16). Israele avrebbe avuto la terra "per sempre", ma il dono era condizionato (Deut. 28:63–64; Gios. 23: 13, 15; I Re 17:23; Ger. 12:10–12).

Il NT dice poco riguardo alla terra, nonostante registri il fatto che molte promesse divine siano state adempiute in Gesù (*p.e.* II Cor. 1:20; *cfr.* Rom. 15:8). Alcuni sostengono che la terra non ha niente a che fare con il NT (è citata di passaggio in Atti 7:3–7; 13:17–19), ma è più verosimile che "la terra" adesso sia reinterpretata alla luce di Cristo. La promessa concernente "la terra" adesso è vista come una metafora potente riferita al mondo (Rom. 4:13). Inoltre è compresa in chiave escatologica come simbolo (Ebr. 4:9) del "riposo" celeste. Abraamo aveva lo sguardo rivolto verso "una patria migliore, quella celeste" (11:16). I credenti fra i gentili che precedentemente erano stati "lontani", adesso erano "portati vicino, come concittadini" (Ef. 2:12–13, 19). Se n'è dedotto che il NT scoraggi l'interesse per la terra in senso letterale, come fa nei confronti del tempio e della città di Gerusalemme (*cfr.* Gal. 4:25–26; Ebr. 8:13; 12:22; Apoc. 3:12; 11:8; 21:2–22:5). Ciò ha delle implicazioni per il Sionismo moderno secondo cui le promesse riguardanti la terra non sarebbero state adempiute in Cristo (ma *cfr.* Luca 21:24; Rom. 11: 26; e si veda, per un'opinione diversa, W.J. Kaiser, *Ritorno al futuro*, GBU, Chieti, in corso di stampa, N.d.E.).

Tuttavia, dobbiamo stare attenti a non spiritua-

lizzare troppo. In una società con un interesse per l'ecologia è spesso segnata da un senso di alienazione, la promessa di una "terra" per il popolo di Dio è un ricordo continuo dell'interesse divino sia per la terra, sia per coloro che si sentono senza radici. Ancor più, lo sfondo socio–politico della "terra" (cioè "terra", intesa come una "concretizzazione" ebraica che si riferisce a rapporti politici, sociali ed economici) ci ricorda la preoccupazione dell'AT che la santità di Dio venga esemplificata e praticata nella società ("nella terra"). Alcuni dei riferimenti del NT alla "terra" (una normale traduzione di *gē* (*p.e.* in Matt. 5:5), vanno compresi alla luce di questo particolare interesse ebraico per la "terra". Così Wright sostiene che nel NT, nel mentre si enfatizza la lettura tipologica e "universalizzante" della "terra", bisogna anche capire che "terra" è un paradigma che fornisce principi importanti per la società.

Bibliografia. W. Brueggemann, *The Land*, 1977: C. Chapman, *Whose Promised Land?*, 1989; W.D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974; T. Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 1985; R.T. France, "Old Testament Prophecy and the Future of Israel" *TB* 26, 1975, pp. 53–78; J. Jeremias, *Jesus' Promises to the Nations*, E.T., 1956; L. Lambert, *The Uniqueness of Israel*, 1979; G. Von Rad, "Promise Land and Yahweh's Land in the Exateuch", in *Problems of the Hexateuch and Other Essays*, E. T. 1966, pp. 79–93; P.W.L. Walker, a cura di, *Jerusalem Past & Present in the Purposes of God*, 1994; C.J.H. Wright, *Living as the People of God*, 1983; *God's People in God's Land*, 1990, **in it.** *DTAT*, 1, coll. 199–206; *DIB*, pp. 1454–1456; E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia, 1972; N. Lohfink, *La terra promessa come giuramento*, Brescia, 1975; G. Pozzi, *La terra del nome*, Pisa, 2000; G. Vanhoomissen, *Cominciando da Mosè*, Bologna, 2004; W.J. Kaiser, *Ritorno al futuro*, GBU, Chieti, in corso di stampa. (P.W.L. Walker)

*Esodo; *Israele, terra

TERREMOTO

I terremoti sono stati una sorta di *alter ego* della terra d'Israele, a causa della sua struttura geologica. Nella cronaca biblica i terremoti o i fenomeni associati sono riportati in vari periodi e attestati da diversi scavi (*p.e.* Y. Yadin, *Hazor*, 1975, pp. 150–151); alcuni esempi: sul monte Sinai, alla consegna della legge (Es. 19:18), ai tempi di Saul (I Sam. 14:15), di Elia (I Re 19:11), di Uzzia (Am. 1:1; Zacc. 14:5), di Paolo e Sila (Atti 16:26). Una scossa con fenditure della crosta terrestre distrusse Core e i suoi compagni (Num. 16:31), ed è possibile che un evento simile abbia accompagnato la distruzione di Sodoma e di Gomorra (si veda Am. 4:11). Il terremoto verificatosi durante la crocifissione e descritto in Matteo 27:51–52 fu accompagnato da manifestazioni miracolose.

Esistono numerosi riferimenti a questo terribile tipo di calamità naturale (Giu. 5:4; Sal. 18:7; 29:6; 97:4; 114:4; Gioe 2:10; 3:16; Am. 8:8; Na. 1:5; Ab. 3:6; Zacc. 14:4; Apoc. 6:12; 8:5; 11:13; 16:18). Il terremoto era una figura del giudizio divino (Is. 29:6; Ez. 38:19–20). Terremoti (***rîbu***) sono attestati anche in testi assiri (*Iraq* 4, 1927, pp. 186–189).

Bibliografia. Per un elenco dei terremoti nell'era cristiana, si veda E. Hull, art. "Earthquake" in *HDB*, 1, p. 634. (J.M. Houston, D.J. Wiseman)

TERTULLO

Nome romano abbastanza comune, in origine un diminutivo di Terzio. Non si sa niente dell'avvocato Tertullo che accusò Paolo davanti a Felice tranne ciò che si può dedurre da Atti 24:1–9.

Dall'uso della prima persona nei versi 3–4 e 6–7 (sebbene solo nel testo occidentale, il v. 7 è indubbiamente autentico) sembra probabile che Tertullo fosse giudeo. Le parole "questa nazione" (v. 3) e "i giudei" (v. 5) non sono in contrasto con questa deduzione. Non era insolito tra i giudei di questo periodo avere nomi gentili, ed era possibile che un bravo giudeo fosse anche un cittadino romano, con un nome romano, come nel caso di Paolo.

L'esagerata adulazione di Felice nelle frasi iniziali pronunciate da Tertullo concordano con la retorica del periodo, ma il resto del discorso non contiene nulla di particolare. Sebbene Luca offra soltanto un riassunto del discorso, lascia trapelare che Tertullo stava cercando di coprire l'infondatezza dell'accusa con abilità retorica.

Oltre alla vera accusa secondo la quale Paolo aveva cercato di "profanare il tempio" Tertullo cerca di rappresentare l'apostolo come uno dei faccendieri–fomentatori e aspiranti messianici di tipo politico che molto spesso causavano problemi per i governatori romani della Giudea. (K.L. McKay)

TERZIO

L'amanuense che scrisse l'Epistola ai Romani sotto la dettatura di Paolo (Rom. 16:22); sull'operazione si veda B.M. Metzger, "Stenography and Church History", in *TCERK*, 2, pp. 1060–1061,

e le relative note. Terzio aggiunge i propri saluti, forse al momento in cui riprende la penna dopo che Paolo ha scritto alcuni saluti di proprio pugno (*cfr*. Gal. 6:11; Col. 4:18; II Tess. 3:17). Ciò potrebbe indicare che egli stesso avesse legami con Roma. Il nome è latino e appare in un'iscrizione del I sec. nel cimitero romano di Santa Priscilla (citato da *MM*). (A.F. Walls)

TESORO, CASA DEL

"Tesoro" in genere si riferisce a oggetti di valore, come l'oro e l'argento: *Cfr*. "tesori nascosti nelle tenebre" (Is. 45:3); "tesori illecitamente acquistati" (Mich. 6:10; *cfr*. Prov. 10:2). In Matteo 2:11 i "tesori" sono scrigni contenenti cose di valore.

"Tesoro", "casa del tesoro" sono espressioni che si riferiscono a un luogo dove erano conservati questi valori, luogo generalmente contiguo al santuario (Gios. 6:19, 24; I Re 7:51; Dan. 1:2) o appartenente a un re (II Re 12:18; Est. 3:9). In Esdra 2:69; Neemia 7:70–71, il "tesoro" è un fondo per la ricostruzione del tempio. In Marco 12: 41; Luca 21:1 si riferisce alle tredici casse per le offerte a forma di tromba poste nel cortile delle Donne nel tempio; "sala del tesoro", in Giovanni 8:20, si riferisce all'area in cui queste casse erano poste.

"Tesoro" ha anche il significato più ampio di magazzino. In II Re 20:13–15 "le stanze" sono magazzini nel palazzo. In Matteo 13:52 "tesoro" è un deposito.

La Bibbia usa "tesoro" e "casa del tesoro" anche in forma metaforica. Yahweh tiene il peccato nei "tesori" della sua memoria (Deut. 32:34). La sapienza deve essere custodita come un tesoro nella mente, cioè, deve essere valorizzata e portata nel cuore (Prov. 2:4; 7:1). Il timore di Yahweh è il tesoro di Sion (Is. 33:6). Il cielo è "il buon tesoro" di Yahweh che contiene la pioggia (Deut. 28: 12); nella poesia, neve, grandine (Giob. 38:22) e vento (Sal. 135:7; Ger.10:13; 51:16) hanno anche un "deposito". In Zaccaria 11:13 il *TM hayyôṣēr*, "vasaio", è stato emendato in *hā'ôṣār*, "tesoreria" seguendo la Peshitta, ma è possibile che il *TM* possa significare "fonditore".

Nei Vangeli sinottici Gesù spesso usa "tesoro" in senso figurato. Poiché Dio ricompensa nell'aldilà il servizio fatto di cuore, tale servizio viene descrivo come un farsi tesori in cielo, in contrasto con l'accumulazione del denaro (Matt. 6:19–21; Mar. 10:21; Luca 12:33–34; 18:22). Come deposito del bene o del male, il cuore controlla la condotta (Matt. 12:35; Luca 6:45). Il cuore dell'uomo è là dov'è il suo tesoro (Matt. 6:21; Luca 12:34), cioè, i suoi interessi sono determinati da ciò che egli valuta più importante.

La frase di Paolo "tesoro in vasi di terra" (II Cor. 4:7) pone in contrasto la gloria del divino vangelo con la debolezza dei suoi ministeri umani. Sapienza e conoscenza sono tesori che si trovano solo in Cristo (Col. 2:3).

Il "tesoro particolare" traduce *s^e^gullâ* in Esodo 19:5; Salmo 135:4; Ecclesiaste 2:8. Lo stesso termine è tradotto "proprietà particolare" in Malachia 3:17. La parola ebr. è abbinata a "popolo" in Deuteronomio 7:6; 14:2; 26:18. Significa "tesoro particolare", "popolo consacrato" e vuol indicare "proprietà personale" o qualcosa del genere. A parte I Cronache 29:3; Ecclesiaste 2:8, dove è usato letteralmente per indicare i possedimenti del re (NVR "tesoro"), *s^e^gullâ* è applicato a Israele come popolo personale di Yahweh. Tito 2: 14; I Pietro 2:9 e forse Efesini 1:14 usano l'equivalente della LXX per l'Israele allargato del nuovo patto.

Bibliografia. *BAGD*. (L.C. Allen)

TESSALONICA

Fondata dopo il trionfo della Macedonia per onorare la sua nuova posizione nelle vicende mondiali, la città rapidamente superò le città antiche nelle vicinanze e divenne la principale metropoli della Macedonia. Posta sul punto di congiunzione della principale via terrestre dall'Italia all'Oriente e della principale strada dall'Egeo al Danubio, la sua posizione di preminenza fu confermata sotto i romani, ed è rimasta una città importante fino ai giorni nostri. Tessalonica fu il primo posto dove la predicazione di Paolo ebbe numerosi seguaci socialmente importanti (Atti 17: 4). I suoi oppositori, privati della loro (fino ad allora) abituale influenza sulle autorità, ricorsero alla folla per forzare la mano del governo. Le autorità, messe in difficoltà dall'accusa di slealtà verso il potere imperiale, decisero di allontanare Paolo senza alcuna violenza. Nonostante il suo successo, Paolo fece in modo di non essere debitore ad alcuno dei suoi seguaci (Fil. 4:16–17; I Tess. 2:9). Non che non fossero generosi (I Tess. 4:10); a quanto pare Paolo temeva che le floride condizioni della chiesa avrebbero incoraggiato i parassiti, a meno che egli stesso non fosse stato un severissimo esempio di persona che sostiene se stesso (II Tess. 3:8–12). Le due Epistole ai *Tessalonicesi, scritte poco dopo la sua partenza, rispecchiano anche la sua preoccupazione per proteggere il frutto del suo ministero da insegnanti rivali (II Tess. 2:2) e da disillusioni di fronte a ulteriori difficoltà (I Tess. 3:3). Egli non ave-

Tessalonica e la Macedonia.

va bisogno di temere. Tessalonica restò una corona trionfale in onore dei suoi sforzi (I Tess. 1:8).

Bibliografia: E: Oberhummer, *RE*, *s. v.* "Thessalonika". (E.A. Judge)

*Macedonia; *Tessalonicesi, epistola

TESSALONICESI, EPISTOLE

I. Sommario del contenuto

I Tessalonicesi

a) Saluto (1:1).
b) Ringraziamento per la fede e per la fermezza

dei credenti tessalonicesi (1:2–10).
c) Paolo spiega il suo comportamento recente (2: 1–16).
d) Racconto degli avvenimenti da quando ha lasciato Tessalonica (2:17—3:10).
e) Preghiera per incontrarli presto (3:11–13).
f) Incoraggiamento a vivere nella santità e nell'amore fraterno (4:1–12).
g) A proposito della *parousia* (4:13—5:11).
h) Esortazioni varie (5:12–22).
i) Preghiera, saluti finali e benedizione (5:23–28).

II Tessalonicesi

a) Saluto (1:1–2).
b) Ringraziamento e incoraggiamento (1:3–12).
c) Avvenimenti che precederanno il giorno del Signore (2:1–12)
d) Ulteriore ringraziamento e incoraggiamento (2: 13—3:5).
e) Il bisogno di disciplina (3:6–15).
f) Preghiera, saluti finali e benedizione (3:16–18).

II. Paternità

Entrambe le Epistole ai Tessalonicesi riportano nell'intestazione i nomi di Paolo, Silvano (Sila) e Timoteo; ma il vero autore di entrambe è Paolo, sebbene egli si associ i due compagni che avevano condiviso la sua opera missionaria a Tessalonica. In I Tessalonicesi 2:18 Paolo parla in prima persona singolare mentre si riferisce a Timoteo in terza persona in 3:2, 6; in II Tessalonicesi egli appone la propria firma (3:17) identificarsi così con l'"[io] ero" del 2:5. L'uso che egli fa del "noi" e del "ci" quando intende soltanto se stesso è tanto evidente in queste epistole quanto lo è in altre, in particolare quando scrive in I Tessalonicesi 3:1: "preferimmo restar soli ad Atene" (*cfr.* Atti 17:15–16).

Non sono state sollevate molte difficoltà sulla paternità di I Tessalonicesi; l'attribuzione di F.C. Baur a un discepolo di Paolo che avrebbe scritto dopo il 70 d.C. per risvegliare l'interesse per la venuta del Signore, non è altro che una curiosità nella storia della critica.

Maggiori difficoltà sono state percepite riguardo alla II Tessalonicesi. Si sostiene che il suo stile sia formale in confronto a quello della prima epistola. Questo giudizio, basato su espressioni quali: "noi dobbiamo sempre" e "com'è giusto" in 1: 3, non ha molto peso; certamente non serve una spiegazione come quella offerta da M. Dibelius, secondo il quale questa epistola fu scritta per essere letta alla chiesa, in quanto lo stesso vale per la prima epistola (*cfr.* I Tess. 5:27). Molto più seria è il suggerimento che l'escatologia di II Tessalonicesi contraddice quella di I Tessalonicesi. La prima epistola sottolinea l'elemento di sorpresa del modo in cui giungerà il giorno del Signore: "come un ladro nella notte" (I Tess. 5:2), mentre la seconda epistola sottolinea che prima del suo arrivo dovranno accadere alcuni eventi (II Tess. 2:1–12), e lo fa in un brano il cui carattere apocalittico non ha paragoni negli scritti di Paolo.

A. Harnack spiegò la differenza suggerendo che I Tessalonicesi fosse stata scritta alla parte gentile della chiesa di Tessalonica, mentre II Tessalonicesi alla parte giudaica. Questa spiegazione non solo è reso improbabile dalla direttiva di I Tessalonicesi 5:27, secondo la quale l'epistola doveva essere letta "a tutti i fratelli" ma è inverosimile alla luce della fondamentale insistenza di Paolo sull'unità dei credenti in Cristo, gentili e giudei. È similmente poco convincente il supplemento alla teoria di Harnock fornito da F.C. Burkitt, secondo il quale entrambe le epistole furono abbozzate da Silvano e approvate da Paolo, il quale aggiunse I Tessalonicesi 2:18 ("io, Paolo") e II Tessalonicesi 3:17 di proprio pugno.

Suggerimenti alternativi sulla paternità paolina di entrambe le lettere sollevano difficoltà maggiori di quelle della paternità paolina stessa. Se II Tessalonicesi fosse un caso di pseudonimia, allora il mettere in guardia i lettori da lettere contraffatte con il nome di Paolo (2:2) sarebbe un'incredibile sottigliezza da parte dello scrittore; inoltre, il saluto in II Tessalonicesi 3:17 è intelligibile soltanto come salvaguardia da parte di Paolo dal pericolo di tali lettere contraffatte. Le difficoltà sollevate dalla paternità paolina possono essere meglio spiegate considerando l'occasione e la relazione fra le due lettere. Entrambe furono incluse nella prima raccolta del *corpus* paolino di cui abbiamo notizie certe.

III. Circostanze storiche

a) La prima Epistola

Paolo e i suoi compagni dovettero lasciare *Tessalonica precipitosamente all'inizio dell'estate del 50 d.C., dopo aver visto un certo numero di persone convertirsi e aver fondato una chiesa nella città (Atti 17:1–10). Le circostanze di questa partenza resero inevitabile il fatto che questa chiesa sarebbe stata esposta alla persecuzione, per la quale non era pienamente preparata, perché Paolo non aveva avuto tempo per dare loro tutto l'insegnamento fondamentale che riteneva necessario. Alla prima occasione mandò Timoteo per vedere come questi credenti se la cavavano. Quando Timoteo ritornò da lui a Corinto (Atti 18:5) portò buone notizie sulla loro fermezza e sul loro zelo nel propagare il vangelo, ma raccontò anche che avevano problemi, alcuni di natura etica (con particolare riferimento alle relazioni sessuali) e al-

cuni di natura escatologica (in particolare, erano preoccupati che, al ritorno del Signore, quelli del loro numero che erano morti sarebbero stati svantaggiati rispetto a quelli rimasti in vita). Paolo scrisse immediatamente, esprimendo la sua gioia per le buone notizie portate da Timoteo, dichiarando che la sua improvvisa partenza non dipendeva da lui (come, invece, i suoi detrattori affermavano), sottolineando l'importanza della castità e della diligenza nel lavoro quotidiano, e assicurandoli che i credenti morti prima del ritorno del Signore non avrebbero avuto nessuno svantaggio alla sua venuta ma che sarebbero risorti per unirsi ai loro fratelli viventi per "incontrare il Signore nell'aria".

b) La seconda Epistola

Non passò molto tempo, comunque, prima che ulteriori notizie giungessero a Paolo le quali indicavano che c'erano ancora alcuni malintesi da chiarire. Egli sospettava che alcuni di questi malintesi fossero dovuti a travisamenti del suo insegnamento. Alcuni membri della chiesa avevano dedotto che la *parousia* fosse così imminente che non c'era motivo di continuare a lavorare. Paolo spiega che prima del ritorno del Signore devono verificarsi alcuni eventi; in particolare, ci sarà una ribellione mondiale contro Dio, guidata da qualcuno che incarnerà le forze dell'illegalità e dell'anarchia, forze che al presente sono trattenute da una potenza che Paolo non ha bisogno di nominare per iscritto, dato che i suoi lettori sanno bene ciò a cui si riferisce. (Il carattere allusivo del suo riferimento a questa potenza fa pensare che probabilmente avesse in mente l'impero romano, la cui funzione, quale custode della legge e dell'ordine pubblico, fu per lui molte volte motivo di gratitudine nel corso del suo servizio apostolico.) Quanto a coloro che erano poco inclini al lavoro, egli si rivolge a loro in modo forse ancora più brusco di quanto non avesse fatto che nella prima epistola; vivere a spese altrui è indegno di credenti che possono lavorare, credenti che avevano visto un esempio in Paolo stesso e nei suoi colleghi. Parassiti e fannulloni devono essere trattati dai loro fratelli in fede in un maniera che li riporti al buon senso.

A volte è stato fatto un tentativo di attenuare le difficoltà che si avvertono quando si pongono in relazione le due epistole, presupponendo che II Tessalonicesi fosse stata scritta per prima (*cfr.* J. Weiss, *Earliest Christianity*, 1, 1959, pp. 289ss.; T.W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, pp. 268ss.; R.G. Gregson, "A Solution to the Problems of the Thessalonian Epistles" *EQ* 38, 1966, pp. 76ss.). Invece, II Tessalonicesi presuppone una precedente corrispondenza di Paolo (2:15), mentre il linguaggio di I Tessalonicesi 2:17–3:10 senza dubbio fa comprendere che fu questa la prima lettera di Paolo ai tessalonicesi, dopo la sua forzata partenza.

IV. Insegnamento

Con la possibile eccezione di *Galati, le due lettere ai Tessalonicesi sono i primi scritti di Paolo giunti a noi. Esse ci danno un'illuminante, e in qualche modo sorprendente comprensione di alcune fasi della fede e della vita cristiana a vent'anni dalla morte e dalla risurrezione di Cristo. Le linee principali erano state già tracciate; i credenti tessalonicesi (in precedenza per lo più pagani idolatri) si erano convertiti per mezzo dell'ascolto e dell'ubbidienza alla predicazione apostolica (I Tess. 1:9–10); Gesù, in cui essi avevano posto la propria fede, è il Figlio di Dio di cui si può parlare liberamente e spontaneamente in termini che danno per scontato, più che asserire, la sua eguaglianza con il Padre (*cfr.* I Tess. 1:1; 3:11; II Tess. 1:1; 2:16); il vangelo che ha portato loro la salvezza, porta con sé anche salutari implicazioni per la vita di ogni giorno. Il Dio vivente e vero è santo, e desidera che il suo popolo sia santo; questa santità si estende alle problematiche dei rapporti con l'altro sesso (I Tess. 4:3) e alla maniera onesta di guadagnarsi il pane quotidiano (I Tess. 4:11–12: II Tess. 3:10–12). In queste, come in altre questioni, gli apostoli stessi erano stati d'esempio (I Tess. 2:5–12; II Tess. 3:7–15).

Entrambe le epistole rispecchiano il grande interesse in quegli anni verso la dimensione escatologica delle fede, e gli eccessi ai quali tendeva a dare origine. Paolo non scoraggia questo interesse (anzi, sembra che l'escatologia fosse stata preminente nella sua predicazione a Tessalonica), ma insegna ai tessalonicesi a non confondere l'imprevedibilità della *parousia* con la sua imminenza, e insiste con loro sui corollari etici dell'escatologia cristiana. Egli stesso non sapeva in quel momento se sarebbe stato ancora vivo al ritorno del Signore; sperava di esserlo, ma non aveva ricevuto nessuna certezza a riguardo. La sua prima preoccupazione era quella di svolgere il compito affidatogli in modo così fedele che quel giorno non lo avrebbe trovato impreparato e manchevole. Quindi presenta la *parousia* ai credenti come un motivo di conforto e di speranza, particolarmente per coloro che erano in lutto e afflitti, come un ammonimento per i superficiali e gli indisciplinati, e per tutti come uno stimolo a vivere in modo santo. La *parousia* determinerà la sconfitta finale del male; fornirà la manifestazione universale di quel trionfo che è già garantito dall'opera salvifica di Cristo.

Bibliografia. Commentari sul testo greco di J.E. Frame, *ICC*, 1913; B. Rigaux, *Etudes Bibliques*, 1956; F.F. Bruce, *WBC*, 1982; sul testo inglese, C.F. Hogg e W.E. Wine, 1914; E.J. Bicknell, *WC*, 1932; W. Neil, *MNT*, 1950; *idem*, *TBC*, 1957; J.W. Bailey, *IB*, 11, 1955; W. Hendriksen, 1955; L. Morris, *NIC*, 1991; A.L. Moore, *NCB*, 1969; D.E.H. Whiteley, *NCIB*, 1983; anche J. B. Lightfoot, *Biblical Essay*, 1893, p. 235ss.; *Notes on the Epistles of St. Paul*, 1895, pp. 1ss.; K. Lake, *Earlier Epistles of St. Paul*, 1911, pp. 61ss.; T.W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, pp. 259ss., B.C. Johanson, *To all the Brethren*, 1987, **in it.** *CBI* 3, pp. 486–501; *PS* 2, pp. 263–274; *IS* 2, pp. 727–765; H. Schlier, *L'apostolo e la sua comunità: esegesi della prima lettera ai Tessalonicesi*, Brescia, 1976; R. Pesch, *La scoperta della più antica lettera di Paolo: Paolo rivisitato: Le lettere ai Tessalonicesi*, Brescia, 1987; L. Morris, *Le epistole di Paolo ai tessalonicesi*, GBU, Roma, 1988; W. Marxsen, *La prima lettera ai Tessalonicesi. Guida allo studio*, Torino, 1988; P. Iovino, *La prima lettera ai Tessalonicesi. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 1992. (F.F. Bruce)

*Canone del NT; *Epistola

TESTA

La testa (ebr. *rō'š*; gr. ***kephalē***) non è considerata la sede dell'intelletto, bensì la fonte della vita (Matt. 14:8, 11; Giov. 19:30). Rialzare la testa a qualcuno significa allora concedere vita nel senso di successo (Giu. 8:28; Sal 27:6; Gen. 40:13, ma *cfr.* il gioco di parole nel v. 19), oppure aspettarsela in Dio stesso (Sal. 24:7; Luca 21:28). Coprire la testa con la mano oppure con polvere e ceneri è un segno di lutto (II Sam 13:19; Lam. 2:10). In senso figurativo, la testa, intesa come "capo", denota superiorità di rango e autorità (Giu. 11:11; II Sam 22:44); anche se, quando Cristo viene descritto come il capo del suo corpo, la chiesa (Ef 5: 23; Col. 2:19), di ogni uomo (I Cor. 11:3), di tutto l'universo (*hyper panta*, Ef 1:22), e di ogni potenza cosmica (Col. 2:10), e quando l'uomo viene descritto come capo della donna (I Cor 11:3; Ef. 5: 23; *cfr.* Gen 2:21–22), predomina il senso di capo come fonte di vita e di energia.

La chiesa è il corpo di Cristo ed egli è il suo capo (Ef 4:15–16): i due non possono essere separati. In questa unità di capo e corpo, Cristo il capo dirige la crescita del corpo verso se stesso; egli non è soltanto la fonte del corpo nel senso di determinarne l'esistenza (I Cor. 10:16–17), ma anche la consumazione della sua vita (Ef 4:15–16); *cfr.* *pietra angolare. Quindi, riconoscere qualsiasi altro mediatore spirituale, come veniva fatto a Colosse, spezza il rapporto vitale fra i membri del corpo e Cristo il capo, la fonte del loro essere (Col. 2:18–19).

Bibliografia. F. Foulkes, *Ephesians*, *TNTC*, 1963, pp. 65s., 124, 155ss., tr. it., Roma, 1999; K. Munzer e C. Brown, *NIDNTT* 2, pp. 156–163; H. Schlier, *TDNT* 3, pp. 673–681; D.W. Baker, *Idiomatic Expressions in Hebrew and Akkadian Relating to the Head* (diss. London), **in it.** *DIB*, 1467–1469; *DPL*, pp. 182–188. (F.H. Palmer)

*Autorità *Corpo;

TESTI E VERSIONI

I testi e le versioni rappresentano i materiali primi della disciplina nota come critica testuale il cui scopo fondamentale è di offrire il testo nella sua forma originale, voluta dall'autore. In linea di massima, più una copia dell'originale è antica, maggiore è la sua autorità. Possono esserci casi, comunque, quando questo principio non calza, quando per esempio, di due MSS quello più antico risulta talvolta copiato da un esemplare più lontano dall'originale e qualitativamente inferiore, rispetto all'altro che risale al contrario a uno anteriore e migliore. Prima di prendere una decisione sul valore di un testo, bisogna considerare la storia di tale documento.

I MSS sono esposti sia al deperimento causato dal tempo sia alla fragilità della natura umana, ed è quest'ultima che dà origine alla maggior parte dei problemi. Gli errori degli scribi, comunque, sembrano seguire schemi abbastanza precisi. Tra gli errori più comuni troviamo:

1. l'*aplografia* (omettere di ripetere una parola o un gruppo di parole identiche); **2.** la *dittografia* (ripetere ciò che appare una sola volta); **3.** la *ripetizione fuori contesto di* un brano simile o di un altro MSS); **4.** l'*omeoteleuto* (omissione di un passaggio tra parole con desinenza identica); **5.** l'*omissione di un rigo* (errore a volte legato al precedente); **6.** la *confusione di lettere che hanno forma simile*; **7.** l'*inserimento di note al margine del corpo del testo*. Lo studio comparato dei testi può aiutare nell'eliminazione delle alterazioni. Qui la prevalenza numerica non è decisiva: molti testi che provengono dallo stesso archetipo contano come testimonianza unica. Possiamo comprendere meglio la forma della trasmissione testuale rappresentandola come un albero genealogico, e i criteri dei rapporti genealogici possono essere applicati per valutare l'autorità di ogni testo.

1. AT: EBRAICO

Le prove documentarie del testo dell'AT sono co-

stituite da MSS ebraici risalenti al III sec. a.C. fino al XII sec. d.C., e di antiche versioni in aramaico, greco, siriaco e latino.

Fin dal principio gli ebrei ebbero a loro disposizione i mezzi per produrre documenti scritti. L'alfabeto semitico esisteva già molto tempo prima di Mosè (*scrittura). Mosè avrebbe avuto familiarità con gli scritti e con i metodi letterari egiziani. Avrebbe forse avuto conoscenza anche del carattere cuneiforme, perché le lettere di *Amarna e altri documenti attestano la diffusione dell'accadico come lingua diplomatica dal XV al XIII secolo a.C. Anche se la Bibbia non dichiarasse esplicitamente che Mosè era colto (Num. 33:2 e *passim*) saremmo comunque costretti a dedurlo dalle prove collaterali. Non esiste, quindi, alcuna necessità di postulare un periodo di tradizione orale. Le analogie tratte da popolazioni di cultura diversa, anche se contemporanee, non sono pertinenti. Il fatto è che i popoli di cultura affine agli ebrei avevano una propria cultura risalente fino al IV mill. a.C., e almeno dal III mill. Erano addestrati non solo scribi ma anche esperti copisti. È improbabile che gli ebrei che lavoravano sotto Mosè fossero meno istruiti dei loro contemporanei o che fossero meno scrupolosi degli egiziani e dei babilonesi nella trasmissione dei loro testi (*cfr.* W.J. Martin, *Dead Sea Scroll of Isaiah*, 1954, pag. 18ss).

Prima di descrivere le fonti a nostra disposizione che permettono di risalire alla forma originale del testo dell'AT, è importante ricordare l'atteggiamento degli ebrei verso le Scritture. Questo può essere riassunto meglio nella dichiarazione di Giuseppe Flavio: "Abbiamo prove pratiche della nostra riverenza per le nostre Scritture. Perché, anche se è passato tanto tempo, nessuno ha mai cercato di aggiungere o togliere o alterare una sola sillaba; ed è istintivo per ogni giudeo, dal giorno della sua nascita, ritenerle come i decreti di Dio, seguirle e, se necessario, morire gioiosamente per esse. Abbiamo abbondanti testimonianze di prigionieri che hanno sopportato le torture e la morte sotto ogni forma, piuttosto che esprimere una sola parola contro la legge e i suoi scritti" (*Ap.* 1,42–43).

Che Giuseppe Flavio stia semplicemente esprimendo l'atteggiamento degli autori biblici stessi è evidente da brani come Deuteronomio 4:2 ("Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla, ma osserverete i comandamenti del Signore vostro Dio, che io vi prescrivo") o Geremia 26:2 (di "tutte le parole che io ti comando di dir loro; non omettere nessuna parola"). Non esiste alcun motivo per supporre che gli ebrei abbiano mai abbandonato questi principi. Molte delle divergenze fra i testi possono essere dovute alla pratica di impiegare gli stessi scribi per copiare sia i testi biblici sia i targumim. Dato che questi ultimi sono spesso parafrasi, questa libertà ha potuto facilmente influenzare i copisti.

I. La trasmissione del testo

Già nell'era pre-cristiana esistevano accorgimenti per preservare il testo, perché nel rotolo di Isaia del Mar Morto (*p.e.* tav. XXIX, rigo 3 e 10) sono messi dei puntini sulle parole dubbie, proprio come fecero più tardi i Masoreti. Ai tempi del NT gli scribi erano una categoria stabile della società quindi non sorta di recente. Senza dubbio fu grazie alla loro attività che si diffusero termini come *"iota" e "apice". Il Talmud dichiara che questi scribi erano chiamati *sōp̄*^{e} *rîm* perché contavano le lettere della Torah (*Qiddushin* 30a). Siccome la loro forte preoccupazione per il testo della Scrittura li qualificava come esegeti e pedagoghi, la trasmissione del testo cessò di essere ritenuta la loro primaria responsabilità.

II. I Masoreti

Fino a quando l'ebraico continuava a essere una lingua parlata, era sufficiente scrivere le sole consonanti. Laddove una parola risultasse ambigua, per renderne la lettura più chiara si usava il sistema "vocale–lettere". Questi "indicatori di vocali" in origine erano pochi: essi nacquero dalla "waw (*w*) e da "iod" (*y*) che si amalgamavano alla vocale precedente, perdendo la propria identità consonantica, pur continuando a essere scritte e assumendo con il tempo il ruolo di vocali lunghe. Il loro uso poi fu esteso ad altre parole, rispetto alle quali erano etimologicamente estranee. Il loro inserimento o la loro omissione era a discrezione dello scriba e le conseguenti varianti non significano nulla. Soltanto nel VII sec. d.C. i Masoreti introdussero un sistema completo di segni per vocalizzare.

I Masoreti (letteralmente, "trasmettitori") succedettero agli antichi scribi (*sōp̄*^{e} *rîm*) come custodi dei testi sacri. Furono attivi dal 500 al 1000 d.C. L'apparato testuale da loro introdotto è probabilmente il più completo del suo genere. Molto prima di loro, naturalmente, altri si erano preoccupati della preservazione della purezza del testo. A Rabbi Akiba, che morì nel 135 d.C. *ca.*, fu attribuito il detto: "L'(accurata) trasmissione è un recinto per la Torah". Egli sottolineò l'importanza di preservare perfino la più piccola lettera. In questo senz'altro egli non fu il primo, come dimostra Matteo 5:18: "In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, neppure un iota o un apice della legge passerà senza che tutto sia adempiuto".

I Masoreti introdussero i segni–vocalici e la punteggiatura o segni accentuati, nel testo consonantico. Furono sviluppati tre sistemi di vocalizzazione: due supralineari (quello babilonese e quello israeliano) e uno intralineare con i segni fra le righe, tranne uno. Questo sistema, chiamato tiberiano o tiberiense, soppiantò gli altri due, ed è quello attualmente usato nei testi ebraici. (A. Saenz–Badillos, *Storia della lingua ebraica*, Brescia, 2007)

Siccome i Masoreti vedevano la loro missione come quella di trasmettere il testo così come lo avevano ricevuto, non cambiarono il contenuto consonantico del testo. Laddove pensavano che fossero necessarie correzioni o miglioramenti, lo scrissero al margine. Qui, la parola che si voleva fosse usata (chiamata *Q*^{e}*rē*’, cioè, “ciò che si dovrebbe leggere”) veniva posta al margine, ma le sue vocali erano poste sotto le consonanti della parola da sostituire nel testo inviolabile (chiamato il *K*^{e}*ṯîḇ*, “lo scritto”). È possibile che una forma data nel margine (*Q*^{e}*rē*’) a volte fosse una variante. L’opinione sostenuta secondo la quale gli scribi o i Masoreti stentavano a fornire varianti e addirittura le evitavano, contraddice ciò che sappiamo della pratica di questi copisti.

I Masoreti mantennero, per esempio, alcuni segni dei primi scribi relativi a parole incerte e compilavano degli elenchi delle loro ipotesi (*s*^{e}*ḇîrîn*). Essi usarono ogni possibile e immaginabile precauzione, non importa quanto scomoda e laboriosa fosse, per assicurare l’accurata trasmissione del testo. Il numero delle lettere in un libro era contato e si indicava la sua lettera centrale. Similmente con le parole e, di nuovo, la parola centrale del libro era annotata. Essi segnalavano qualsiasi peculiarità ortografica, fosse essa formale o avente a che fare con la posizione delle lettere. Registravano il numero di volte in cui una particolare parola o frase ricorreva. Tra i tanti elenchi che compilarono ce n’è uno che contiene le parole che occorrono solo due volte nell’AT. I loro elenchi alla fine inclusero tutte le particolarità ortografiche del testo.

Le note testuali fornite dai masoreti sono chiamate *Massorah*. Le note più corte poste al margine dei codici sono chiamate *Massorah Parva*. Esse in seguito furono ampliate e raccolte in elenchi e poste in cima o in fondo alla pagina. In questa forma furono chiamate *Massorah Magna*. In questa forma completa troviamo, per esempio, i riferimenti al brano dove ricorre una certa forma, mentre le note più brevi potrebbero dare solo il numero di volte in cui la forma ricorre. Le note rappresentano i risultati della loro analisi o delle particolarità testuali. Esse indicano le varianti contenute in Codici riconosciuti, come il Mugah e l’Hilleli (entrambi andati perduti).

Fra i Masoreti più noti ricordiamo Aaron ben Asher, attivo nella prima metà del X sec. d.C. Sembra che cinque generazioni della sua famiglia abbiano lavorato sul testo ebraico, e sotto Aaron il lavoro raggiunse uno stadio definitivo. Si pensa che il miglior codice di questa scuola sia quello che si trovava già prima in Aleppo, e ora in Israele. Un’altra nota famiglia di Masoreti fu quella di ben Naphtali, di cui uno, a quanto pare, era contemporaneo di Aaron ben Asher. Le differenze tra di loro nel modo di trattare il testo aveva a che fare soprattutto con la vocalizzazione. Il codice “Reuchlin” a Karlsruhe è un esemplare dell’approccio dei ben Naphtali.

Il testo edito da Jacob ben Hayyim, per la seconda Bibbia rabbinica pubblicata da Daniele Bomberg a Venezia nel 1524–1525, fu accettato praticamente come testo standard. Il testo era di carattere eclettico, e per 250 anni gli studiosi sono stati consapevoli che poteva essere migliorato. È interessante segnalare, comunque, che M.D. Cassuto, uno studioso che probabilmente aveva una sensibilità per il testo ebraico più di qualsiasi altro, e che aveva una conoscenza senza pari del Codice Ben Asher di Aleppo, evidentemente non vedeva alcun motivo per preferire questo testo a quello di Ben Chayyim, che egli usò nella sua eccellente edizione della Bibbia Ebraica (Gerusalemme, 1953). I non addetti ai lavori potrebbero facilmente essere indotti dal linguaggio a volte iperbolico usato a sopravvalutare le differenze trovate nei vari MSS. Esse si riferiscono soprattutto a problemi di vocalizzazione, processo questo non del tutto indispensabile nelle lingue semitiche. Considerate sotto il profilo linguistico, esse sono minuzie irrilevanti, al massimo di interesse diacronico. Per inciso si potrebbe dire che la fiducia nell’età d’oro del fonema è dura a morire; essa si pone sullo stesso livello dell’ingenuità di chi ritiene la parola “giuoco” una forma ortografica migliore di “gioco”. La vocalizzazione nella lingua semitica attiene soprattutto all’ortografia, alla grammatica e all’esegesi, e soltanto limitatamente alla sfera della critica testuale. Non c’è mai stato un testo originale *vocalizzato* da restaurare. È chiaro che il *TM* è un tipo unico, riconosciuto autorevole dopo la Caduta di Gerusalemme nel 70 d.C. Tutti i frammenti ebraici del testo biblico, trovati insieme ai ritrovamenti relativi alla Seconda rivolta (132–135 d.C.) nelle caverne vicino al Mar Morto, appartengono a questa tradizione testuale, in contrasto con la situazione esistente a Qumran prima del 70 d.C. (si veda il paragrafo **III**).

III. I Rotoli del Mar Morto

La scoperta di MSS biblici nelle caverne a ovest del Mar Morto ha rivoluzionato l'approccio al testo dell'AT in quanto risalgono a circa 800 anni prima del *TM*. Si è trattato anche di un salutare richiamo allo scopo della critica testuale, vale a dire la ricostruzione del testo consonantico. La prima scoperta nel 1947 include un MSS completo del libro di Isaia e un altro contenente circa un terzo del libro. Le scoperte che seguirono portarono alla luce frammenti di ogni libro dell'AT, a eccezione di Ester, oltre a commentari biblici e opere varie di natura religiosa.

I MSS biblici del Mar Morto ci danno per la prima volta esempi dei testi ebraici risalenti a un'epoca pre–cristiana, ovvero di circa 1000 anni prima dei MSS precedentemente conosciuti; essi ci portano dunque a prima della soppressione di tutti i testi divergenti, che si pensa sia avvenuta intorno al 100 d.C. A proposito di quest'evento, secondo il Talmud, fu fatto un tentativo di avere un testo standard servendosi di tre rotoli che erano stati conservati nel tempio; nel caso di disaccordo tra i tre, si accettava la versione che aveva il sostegno di almeno due di questi rotoli (TJ, *Ta'anith* 4, 2 *Soferim* 6, 4; *Sifre* 356). Le scoperte dei MSS del Mar Morto hanno aiutato a collocare i problemi della vocalizzazione nella loro giusta sfera, quella dell'ortografia e della grammatica e hanno ridotto l'importanza degli studi masoretici, fornendoci MSS più antichi di qualsiasi altro fino ad allora a nostra disposizione.

I MSS di Isaia contengono una notevole varietà di errori di scrittura, ma tutti noti alla critica testuale. Troviamo esempi di aplografia, dittografia, armonizzazione (cioè, alterazione del testo in favore di una lezione più familiare), confusione di lettere, omeoteleuto, omissione di un rigo e introduzione nel testo di note in precedenza scritte al margine.

Il grande significato di questi MSS sta nel fatto che costituiscono una testimonianza indipendente all'attendibilità della trasmissione del nostro testo accettato. È da escludere che la comunità di Qumran avesse collaborato con i capi di Gerusalemme nell'elaborazione e accoglienza di qualche testo standard. I Rotoli di Qumran, dunque, ci portano indietro nel tempo a un punto della storia della trasmissione antecedente al comune antenato dei grandi rotoli del tempio e ai comuni rotoli di Qumran. Oltre a MSS vicini al *TM*, altri frammenti mostrano testi che divergono. La pubblicazione di tutto il materiale sta consentendo una valutazione migliore; per la loro natura questi ultimi hanno attirato più attenzione (si veda per maggiori dettagli la voce *Rotoli del Mar Morto). È discutibile se alcuno di questi MSS sia superiore al *TM* o rappresenti un testo più antico; ogni divergenza deve essere considerata separatamente alla luce delle consuetudini degli scribi a noi note.

IV. La Geniza del Cairo

I MSS scoperti dal 1890 in poi nella Geniza dell'antica Sinagoga del Cairo sono di notevole importanza per il testo vocalizzato. (Una geniza era il deposito per i rotoli non più considerati adatti all'uso.) La mancanza di uniformità nella vocalizzazione e la quasi totale assenza di variazioni del testo consonantico dimostra che la vocalizzazione era un fatto secondario. Tra i frammenti dei MSS biblici provenienti da questa Geniza ce ne sono alcuni con indicatori di vocalizzazione soprascritti. Nella collezione c'erano anche una grande quantità di frammenti del Targum e di letteratura rabbinica. Alcuni dei MSS potrebbero risalire a prima del IX sec.

V. Il Pentateuco ebraico dei samaritani

Il Pentateuco ebraico conservato dai *samaritani è senza dubbio derivato da un testo molto antico. Ai samaritani (i discendenti della popolazione mista di Samaria, frutto di una parziale deportazione di israeliti da parte di Sargon nel 721 a.C. seguita dal trasferimento forzato di stranieri nello stesso territorio, *cfr.* II Re 17:24; 24:15–16), fu negata la possibilità di partecipare alla ricostruzione del tempio da parte dei giudei che ritornarono con Esdra e Neemia. La rottura che seguì (probabilmente ai tempi di Neemia, 445 a.C. *ca.*) portò all'istituzione di un centro di culto dei samaritani separato, sul monte *Gherizim, vicino Sichem. I contatti tra le due comunità cessarono quasi del tutto durante il II secolo a.C. ed è a questo periodo che viene datato il testo detto samaritano. Probabilmente è una revisione di una forma comune anteriore. Tutte le copie sono scritte con un tipo di scrittura derivata dell'alfabeto "fenicio" simile a quello delle monete giudaiche del II sec. a.C. , e non nella forma aramaica "quadrata" usata per l'ebraico dopo l'esilio.

Il MS più antico è con ogni probabilità quello tradizionalmente attribuito a Abisua, il pronipote di Aronne (I Cro. 6:3–4). Il MS stesso, scritto su pergamena fine non è antico in maniera uniforme; la parte che sembra più antica comincia dalla fine di Numeri. Secondo l'opinione di esperti questo rotolo sarebbe da datare nel XIII sec. d.C., o non molto prima della sua presunta scoperta a opera del Sommo sacerdote Fineas nel 1355.

La prima copia del Pentateuco samaritano giunse in Europa nel 1616 per mezzo di Pietro della Valle, e nel 1628 fu pubblicata una relazio-

ne di J. Morinus il quale la riteneva di gran lunga superiore al *TM*. Questo sembra ciò che accade a ogni scoperta di documenti, atteggiamento questo determinato o da una preferenza per la LXX o da un'innata ostilità nei confronti del testo ebraico tradizionale. In questo caso esisteva una terza motivazione: il desiderio da parte di certi studiosi di indebolire la posizione dei Riformatori nella loro difesa dell'autorità della Bibbia. Gesenius, forse il più grande studioso tedesco di lingua ebraica, pose fine a quest'annosa controversia dimostrando la superiorità del *TM* (1815). Oggi si assiste al tentativo di riqualificare il Pentateuco samaritano. Alcuni dei protagonisti di questo tentativo evidenziano, nella loro ostentata fiducia sull'attendibilità della trasmissione samaritana, un'ingenuità che non è superata neanche dai conservatori più estremi. È vero che in 1600 punti il testo samaritano concorda con la LXX, ma i disaccordi sono altrettanto numerosi. Non è facile spiegare le tante concordanze; una possibilità è che quando dovevano essere apportate correzioni al Pentateuco samaritano, si usava un targum aramaico (il dialetto samaritano e l'aramaico sono praticamente identici, e la versione samaritana, cioè, la traduzione del Pentateuco in samaritano, in alcune parti concorda alla lettera con il Targum Onkelos). Nella versione della LXX ci sono numerose tracce dell'influenza dei targumim.

Per molte delle varianti c'è una spiegazione semplice: il tentativo di dimostrare che Dio avesse scelto Gherizim. Dopo i Dieci comandamenti in Esodo 20 e Deuteronomio 5, il Pentateuco samaritano inserisce il testo di Deuteronomio 27:2–7 sostituendo "monte Ebal" con "monte Gherizim", e Deuteronomio 11:30 trasforma "di fronte a Ghilgal" in "di fronte a Sichem".

Molte delle varianti sono dovute a fraintendimenti di forme grammaticali o di costruzioni sintattiche. Altre consistono in aggiunte gratuite prese da brani paralleli. Alcune sono il frutto di influenze dialettali. Molte sorgono dallo sforzo di eliminare tutte le espressioni antropomorfiche.

Non ci sono prove del fatto che i samaritani avessero mai avuto un corpo di esperti scribi, e la mancanza di adeguate collazioni di MSS, come attestano numerose variazioni, non è compatibile con una seria conoscenza testuale. Inoltre, la presenza di cambiamenti deliberati e aggiunte superflue non permettono di considerare gli scribi samaritani come custodi coscienziosi del sacro testo. Perciò le sue varianti vanno trattate con estrema cautela. Si veda l'importante studio di B.K. Waltke, in J.B. Payne, a cura di, *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, pp. 212–239.

Bibliografia. C. D. Ginsburg, *Hebrew Bible*, 1926–; R. Kittel, *Biblia Ebraica*, 1952; C.D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico–Critical Edition of the Hebrew Bible*, 1897; F. Buhl, *Kanon und Text*, 1891; F. Delitzsch, *Die Lese– und Schreibfehler im Alten Testament*, 1920; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965, tr. it. Brescia, 1984; P.E. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2 ed., 1959; F.G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 1939 (nuova ed., 1958); B.J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 1951; E. Wurthwein, *The Text of the Old Testament*, 19979; M. Burrows, *Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, 1950; W.J. Martin, *Dead Sea Scrolls of Isaiah*, 1954; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1958; P.E. Kahle, *Der hebraische Bibeltext seit Franz Delizsch*, 1958; F.M. Cross, S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text*, 1975, **in it.** F. Garcia Martinez, a cura di, *I testi di Qumran*, Brescia, 2003; A. Saenz–Badillos, *Storia della lingua ebraica*, Brescia, 2007.. (W.J. Martin, A.R. Millard)

2. LA SEPTUAGINTA (SETTANTA, LXX)

Le più antiche e più importanti traduzioni greche dei libri dell'AT si trovano nella cosiddetta Septuaginta (comunemente abbreviata in LXX).

I. Contenuti diversi e i limiti incerti

La LXX è una raccolta di opere diverse: essa contiene almeno una traduzione in greco di ognuno dei libri canonici dell'AT e a volte, come nel caso di Daniele ed Esdra–Neemia, più di una. Le traduzioni furono radicalmente revisionate, alcune più di una volta, e i MSS della LXX presentano oggi un miscuglio vario di traduzioni più o meno revisionate. Alcuni dei libri canonici, come per esempio Ester e Daniele, sono ampliati con l'inserimento di materiale apocrifo, anche se non tutti i MSS contengono la stessa quantità di materiale. Inoltre, l'odierna versione della LXX contiene molti libri apocrifi, sebbene non coincidono per numero (ne ha di più), né per nome, con i libri *apocrifi delle versioni della Bibbie in italiano. D'altronde, neanche i primi codici della LXX concordano sul numero di libri apocrifi da includere, e di conseguenza non lo fanno neanche le edizioni moderne. Alcune delle ultime edizioni includono inni e cantici cristiani. Similmente, i libri apocrifi differiscono tra di loro in quanto alcuni sono tradotti da un originale ebraico (o aramaico), mentre altri furono composti originariamente in greco. La data d'origine di tutto questo materiale è similmente molto variegata: la traduzione del Pentateuco fu fatta ad Alessandria nella pri-

ma metà del III sec. a.C.; la traduzione di Ecclesiaste probabilmente è opera di Aquila, nel qual caso, fu fatta in Giudea nel II secolo d.C. Alcuni studiosi pensano che i Salmi possano essere stati tradotti prima in Giudea e poi portati ad Alessandria. Alcuni credono che parti dei libri di Samuele–Re originariamente fossero tradotti a Efeso, e che alcuni libri apocrifi furono composti ad Antiochia. Questo materiale vario esisteva un tempo nella forma di libri singoli, o di gruppi di libri, in rotoli separati; né fu mai possibile raccoglierli in un volume unico prima che il progresso tecnologico (e il miglioramento di condizioni sociali) permettessero di metterlo a disposizione dei cristiani, dal II secolo d.C. in poi, sotto forma di ampi codici. La cosiddetta LXX, quindi, è lontana dall'essere omogenea: le sue diverse parti esigono resoconti altrettanto diversi.

II. Origini

a) Pentateuco

La prima fonte di informazione sull'origine del Pentateuco della LXX è il filosofo giudeo–alessandrino Aristobulo (170 a.C. *ca.*). Negli ultimi anni è stata dimostrata l'autenticità dei frammenti dei suoi scritti. Aristobulo afferma che una traduzione della legge fu fatta durante il regno di Tolomeo II Filadelfo (285–247 a.C.), e non c'è motivo per dubitare di questa informazione. Egli aggiunge che Demetrio di Falero fece i preparativi per quest'opera. Poiché subito dopo la sua ascesa al trono, Filadelfo bandì Demetrio, abbiamo qui una discrepanza, a meno che Aristobulo intendesse dire che Demetrio avesse fatto alcuni preparativi preliminari prima di essere bandito.

La fonte successiva è rappresentata da Aristea, autore della cosiddetta *Lettera a Filocrate.* Egli lascia intendere di essere un greco presente alla corte di Tolomeo quando Demetrio suggerì che la legge ebraica doveva essere tradotta, e che successivamente fu inviato a chiedere al Sommo sacerdote di Gerusalemme una copia accurata della legge e settantadue esperti giudaici per tradurla (donde in parte il nome di Septuaginta, che in seguito fu attribuito all'intero AT in greco). Aristea, comunque, non era greco, ma giudeo, e scrisse non al tempo di Filadelfo, ma tra il 170 e il 100 a.C. Malgrado gli stravaganti dettagli del suo racconto, non attendibili da un punto di vista storico, va detto che concorda con la testimonianza di Aristobulo il fatto principale secondo cui la legge fu tradotta durante il regno di Tolomeo II, e questa informazione è generalmente accettata.

Giuseppe Flavio si rifa al racconto di Aristea e quindi la sua non è una testimonianza indipendente. Filone (*Vit. Mos.* 2. 5ss.) forse può essere indipendente da Aristea; anch'egli colloca la traduzione durante regno di Tolomeo II, ma aggiunge al racconto dettagli miracolosi.

Alcuni Padri della chiesa seguono in modo equilibrato il racconto di Aristea, altri quello di Filone, aggiungendovi ulteriori elementi miracolosi. Giustino Martire (100–165 d.C. *ca.*) è il primo che applica il racconto di Aristea all'intero AT. Agostino (354–430 d.C.) osserva che era usanza ai suoi giorni chiamare la traduzione "la Septuaginta".

Nella letteratura rabbinica persiste la tradizione secondo la quale la traduzione della legge fu fatta ai tempi di Tolomeo, ma c'è disaccordo sul numero dei traduttori: TB *Megillah* 9a ha 72, ma *Massekhet Soferim* 1. 7–10, cinque (sebbene alcuni studiosi ritengano questo un errore dello scriba).

Sia Aristobulo sia Aristea affermano che c'erano state traduzioni anteriori al tempo di Tolomeo II. Ma l'affermazione di Aristobulo è fatta per spiegare il perché, secondo lo stesso Aristobulo, Platone fosse capace di incorporare materiale proveniente da Mosè nella sua filosofia; mentre Aristea afferma che sebbene ci fosse una traduzione anteriore l'intervento divino non aveva permesso che alcun pagano la citasse mai. Questa testimonianza discordante è di poca importanza. Gli studiosi odierni, infatti, lasciano aperta la questione del fatto se ci siano state o meno traduzioni anteriori; ma a differenza di Paul Kahle, le cui teorie furono ampiamente accettate negli anni '50 e '60 del sec. scorso, essi non trovano prove di tali traduzioni né all'interno della tradizione manoscritta della LXX né al di fuori di tale tradizione.

b) Gli altri libri canonici

Dalle osservazioni fatte dal nipote di Ben Sira nel Prologo della sua traduzione del libro del suo antenato, sembra che traduzioni "della Legge, dei profeti e del resto dei libri", cioè dell'intero AT, esistessero già alla fine del II sec. a.C., sebbene, come notato sopra, la traduzione di Ecclesiaste, che ora appare nella LXX, risale al II sec. d.C. e la versione riveduta e notevolmente ampliata di Ester in greco che abbiamo oggi fu introdotta in Egitto, come apprendiamo dal colofone, nell'anno 78–77 a.C.

c) I libri non–canonici

Le date della traduzione (o composizione) variano dal II sec. a.C. al I sec. d.C.

III. Revisioni

Molte delle traduzioni originali (scritte in greco antico), furono successivamente soggette, per intero o in parte, al lavoro di revisione. Le più im-

portanti di queste revisioni furono:

1. *La versione kaige*. Eseguita probabilmente in Giudea, ma forse ad Alessandria, a cavallo fra le due epoche, puntava a riprodurre in maniera estremamente letterale l'originale ebraico nel testo greco. La sua diffusione è sconosciuta, ma sopravvive in parti di numerosi libri.

2. *La versione di Origene*. Completata intorno al 245 d.C., quest'opera di Origene fu disposta in sei colonne parallele (da cui il nome esapla) contenenti: 1) il testo ebraico; 2) la traslitterazione del testo ebraico in lettere greche; 3) la traduzione di Aquila; 4) la traduzione di Simmaco; 5) la LXX revisionata da Origene stesso; 6) la versione Teodozione, o qualcun'altra come la Quinta. A volte, come nei profeti minori, la versione Teodozione fu posta in una settima colonna. Lo scopo principale dell'edizione, contenente l'intero AT, era di dimostrare dove la LXX conteneva materiale non presente nel testo ebraico, e dove la LXX ometteva materiale presente nell'ebraico.

3. *La versione di Esichio*. Di questa revisione si sa poco; alcuni studiosi mettono in discussione perfino la sua esistenza, mentre chi la sostiene non può identificarne l'esistenza in molte parti dell'AT. Il suo autore, un vescovo egiziano, morì nel 311 d.C.

4. *La versione di Luciano*. Fatta dal martire Luciano verso la fine del III sec. d.C., questa revisione fu famosa a lungo perché in alcuni libri, specialmente in Samuele, presenta versioni che sembravano basarsi su un testo ebraico di qualità migliore del TM. Oggigiorno, comunque, si ritiene che queste migliori versioni non furono fornite da Luciano, il cui contributo, infatti, non è di rilievo, ma erano già presenti nei MSS su cui basò la sua revisione. Le migliori versioni possono essere infatti quelle del greco antico, mentre le varianti degli altri MSS frutto di revisioni. Sfortunatamente la mano di Luciano, mentre è evidente in alcuni libri, in altri sembra completamente assente o non identificabile.

I risultati di queste importanti revisioni, e molte altre di minore importanza, sono disseminate in varia misura nei MSS a nostra disposizione e di conseguenza bisogna avere cura di controllare se il testo stampato rappresenti in un dato punto il greco antico, tradotto nel III–II sec. a.C., oppure una qualche revisione successiva, proveniente dall'Egitto, dalla Giudea, o dall'Asia minore e risalente ai tre secoli successivi.

IV. Caratteristiche delle traduzioni della LXX

A questo punto sorgono due domande: 1) quanto è accurato il greco nel trasmettere il significato dell'originale ebraico, e 2) quanto è idiomatico il greco? In entrambi i casi le traduzioni e le revisioni variano enormemente. In nessun caso il greco dei libri tradotti è semplicemente il greco *koinè*. Alla meglio, bisogna dire che abbonda di ebraismi; alla peggio è poco più che ebraico mascherato. Le traduzioni letterali seguono l'ebraico così da vicino che il risultato sarebbe stato in gran parte incomprensibile per un greco che non conoscesse l'ebraico. Le traduzioni più idiomatiche possono, come quella del Pentateuco, trasmettere il significato dell'ebraico in modo accurato, oppure possono, come è il caso dei Proverbi, essere libere parafrasi che includono materiale e idee non presenti nell'ebraico. Comunque, perfino i traduttori che normalmente seguono l'ebraico attentamente, qualche volta se ne allontanano deliberatamente. Qualche volta il cambiamento è determinato da una profonda riveranza: *p.e.*, in Esodo 24:10 "e videro il Dio d'Israele" è stato trasformato in "e videro il luogo dove stava il Dio d'Israele". A volte il traduttore, o qualche revisore successivo (non è sempre possibile identificarli con chiarezza), sostituisce alla traduzione vera e propria un'interpretazione midraschica che chiaramente va oltre il senso o, addirittura, lo contraddice. Non di rado tali interpretazioni midrashiche trovano paralleli nella letteratura rabbinica posteriore. Ad esempio, la strana interpretazione delle dimensioni di larghezza e dell'altezza della parte orientale del cortile del tabernacolo data nel greco di Esodo 27:14–16 si trova anche nel Talmud babilonese *'Erubin* 2b e *Zebahim* 59b, dove la fonte non è un testo ebraico alternativo al *TM*, bensì l'esegesi rabbinica. Allo stesso modo, nei libri storici il carattere di Davide, Salomone e Acab nella LXX è reinterpretato a loro vantaggio secondo i principi esegetici che più tardi furono formalmente enunciati nelle scuole talmudiche. Il semplice fatto che il Pentateuco fu tradotto in Egitto è sufficiente per spiegare alcune delle sue deviazioni dal testo ebraico. L'influenza egiziana è evidente in Isaia, mentre in Levitico i termini tecnici per i vari sacrifici del tempio sono inesatti e resi in maniera incostante: forse ad Alessandria, dove tali sacrifici non potevano essere offerti, l'accuratezza e la coerenza non avevano molta importanza. Oltre a presentare deliberate alterazioni, i traduttori quando affrontavano parole ebraiche di cui non conoscevano il significato erano obbligati a fare congetture. Le congetture, naturalmente, non sempre corrispondevano al vero significato.

V. Status delle traduzioni

Su quest'argomento ci sono stati e ci sono ancora oggi diversi punti di vista. Per esempio, Filone sostiene che i traduttori della legge "fossero come

posseduti, e scrivevano sotto ispirazione; non accadeva che ogni singolo scriba scriveva qualcosa di diverso ma scrivevano tutti la stessa cosa, parola per parola, come se seguissero il dettato di un invisibile suggeritore ... le parole greche usate corrispondevano letteralmente a quelle caldee" (*Vit. Mos.* 2. 37–38).

Questa esagerata pretesa contrasta in modo evidente con il realismo dimostrato precedentemente dal giudeo nipote di Ben Sira. Arrivato da poco ad Alessandria e dopo aver sperimentato le difficoltà insite nella traduzione in greco dell'opera del nonno, osserva nel Prologo alla sua propria traduzione: "Ciò che era espresso originariamente in ebraico non ha esattamente lo stesso senso quando tradotto in un'altra lingua. Non solo quest'opera, ma anche la legge stessa, le profezie, e il resto dei libri differiscono non poco da quanto espresso originariamente".

Aristea, da parte sua, è consapevole che i MSS ebraici in circolazione ad Alessandria non erano della migliore qualità (30), e senza dubbio è consapevole anche delle voci critiche per le quali la traduzione greca non era sempre accurata. Egli perciò inventa una storia ad arte per conferire alla traduzione greca della legge, vecchia ormai di 100–150 anni, la massima autorità culturale, quella del regnante Tolomeo, la massima autorità religiosa, quella del Sommo sacerdote di Gerusalemme, e la massima autorità accademica, quella di Demetrio di Falero (che egli riteneva erroneamente il capo della famosa biblioteca di Alessandria). Nell'affermare inoltre che la traduzione fu eseguita da settantadue traduttori, sei per ognuna delle dodici tribù, e che una volta completata fu letta solennemente davanti alla comunità giudaica riunita insieme ai sacerdoti e agli anziani, che la ricevettero con grandi acclamazioni e pronunciarono maledizioni su chiunque l'avesse successivamente modificata, Aristea, come ha sottolineato H.M. Orlinsky, sta senza dubbio affermando la canonicità della traduzione. Risulta quindi ancora più insolito che, a differenza di Filone, non asserisce che i traduttori producessero la loro opera per ispirazione divina, ma piuttosto che usassero le normali procedure erudite, "facendo sì che tutti i dettagli fossero armonizzati, confrontando l'opera di ciascuno con quella dell'altra" (302). Il racconto di Aristea avrebbe difficilmente convinto il suo contemporaneo, il nipote di Ben Sira; ma il suo zelo nell'affermare l'autorità della traduzione della legge indica che questa traduzione era la traduzione ufficiale usata correntemente nelle sinagoghe di Alessandria. Per quanto concerne la traduzione degli altri libri canonici Aristea non dice nulla, anche se al suo tempo la maggior parte, se non tutti, erano stati tradotti, o stavano per essere tradotti. Dell'esatta origine e dello scopo immediato di queste traduzioni non sappiamo praticamente nulla. Erano forse il risultato erudito dello studio compiuto dagli storici e dai teologi? Oppure furono fatte innanzitutto per servire da traduzioni nelle sinagoghe? Alcune potrebbero aver avuto quest'ultimo scopo ma altre, come nel caso della traduzione di Proverbi, certamente no. Il libro di I Re, perfino al primo stadio del greco antico, assomiglia spesso più a un midrash che a un targum. La sua singolare cronologia degli avvenimenti e il suo riordinamento dei contenuti del libro per far concordare questa cronologia, può aver avuto origine dai dibattiti delle scuole, come quelle guidate dal cronografo giudeo–alessandrino, Demetrio (inizio del II sec. a.C.)

È quasi superfluo dire che i libri non–canonici non sarebbero stati mai ritenuti ispirati neanche dai giudei di Alessandria. II Maccabei, per esempio, un libro che per propria ammissione non è ispirato, composto direttamente in greco, fu scritto dai giudei in patria per persuadere i loro fratelli alessandrini a osservare certe feste, introdotte di recente e in concomitanza con le vittorie dei maccabei, nonostante il fatto che non avessero alcuna sanzione biblica. Il primo libro di Maccabei, inoltre, fu tradotto in greco per impressionare i Giudei che parlavano greco con la devozione degli asmonei al tempio e alla legge. Ma esso ammette liberamente che in certi momenti non erano stati capaci di decidere cosa fare, poiché la Scrittura non dava nessuna direttiva ed essi non avevano tra di loro un profeta ispirato che li potesse guidare.

Già nel II sec. a.C. i giudei che vivevano in patria cominciarono a interessarsi delle traduzioni greche dell'AT. Eupolemo, vicino ai maccabei, nella sua opera storica sembra dipendere dalla traduzione greca dei libri di Cronache. Nei due secoli successivi sembrerebbe che tanto i giudei in patria quanto quelli in Alessandria facessero molti sforzi per revisionare le traduzioni greche e renderle più conformi all'ebraico, il che dimostra dove i giudei ritenevano risiedesse l'autorità finale. Quando più tardi i cristiani cominciarono a servirsi delle traduzioni nelle loro controversie con i giudei, questi ultimi, già insoddisfatti di tali traduzioni, finirono per abbandonarle e produrre versioni proprie (si veda sotto). Il Talmud testimonia due atteggiamenti verso la LXX, uno favorevole e l'altro ostile, atteggiamenti che probabilmente rispecchiano rispettivamente il punto di vista primitivo e quello tardivo del giudaismo.

Gli scrittori del NT citano spesso le traduzioni della LXX, in particolare nel caso di citazioni te-

stuali. Ma non esclusivamente: quando lo esige il loro scopo, citano altre versioni. Ai loro tempi, oltre alla traduzione di Daniele della LXX, ne era disponibile un'altra, più accurata (attribuita più tardi, erroneamente, a Teodozione). Nel NT quest'ultima è citata, anziché quella della LXX. Nei secoli successivi, comunque, alcuni Padri della chiesa che non conoscevano l'ebraico giunsero a considerare le traduzioni della LXX ugualmente ispirate quanto gli originali ebraici e, in caso di disaccordo, addirittura da preferirsi. A sostegno di questa posizione (e con il grande disappunto di Girolamo), essi arricchirono i racconti di Aristea e Filone con ulteriori meraviglie e miracoli, e li ampliarono facendo riferimento non solo la legge ma anche agli altri libri, canonici e non canonici. Girolamo però scartò le versioni in latino antico tradotte dalla LXX e fece una nuova traduzione latina dei libri canonici direttamente dall'ebraico. Questa traduzione fu poi conosciuta con il nome di Vulgata.

VI. Altre traduzioni

a) Aquila. Prodotta nel 128 d.C., questa versione era estremamente letterale; fu pensata per esprimere in greco le minuzie della lingua ebraica che erano ritenute importanti per l'esegesi rabbinica del tempo. Restano solo dei frammenti (anche se alcuni sono abbastanza estesi).

b) Teodozione. Associato tradizionalmente a Efeso, Teodozione, di cui si conosce poco, sembra aver prodotto verso la fine del II sec. d.C. una versione che in realtà era una semplice revisione di una vecchia versione o revisione, comunemente chiamata oggi proto–Teodozione. Le opinioni, comunque, su che cosa possa essere stata questa proto–Teodozione e sull'estensione della sua opera, sono molto disparate. Alcuni ritengono che provenisse dall'Asia minore e che qui traducesse gran parte dell'AT che i giudei alessandrini non avevano completato, ma che alla fine presero da lui. Altri ritengono che era un palestinese e niente meno che Jonathan ben Uzziel, autore della versione *kaige*.

c) Simmaco. La versione di Simmaco, prodotta verso la fine del II sec. d.C., o all'inizio del III sec., si colloca agli antipodi rispetto a quella di Aquila, essendo sia idiomatica sia molto elegante. Dell'origine e della natura di altre versioni, note come Quinta, Sesta, e Settima, si sa poco: non è neanche certo se fossero versioni indipendenti o semplici revisioni.

VII. La storia del testo

Le traduzioni della LXX furono esse stesse tradotte dai primi missionari cristiani in latino, siriaco, copto, armeno, etiopico, gotico, georgiano, e arabo. Inoltre, furono abbondantemente citate dai Padri della chiesa che parlavano greco, e le versioni latine erano citate dai Padri della chiesa che parlavano latino. Queste traduzioni e citazioni, insieme alle centinaia di MSS della LXX, in un arco di tempo che va dal III sec. a.C. fino alla scoperta della stampa, costituiscono la documentazione a partire dalla quale dobbiamo cercare di ricostruire la storia del testo. Idealmente, il primo scopo dovrebbe essere quello di recuperare il testo delle traduzioni originali, quelle del traduttore stesso, eliminando tutti i cambiamenti apportati sia per errore sia in ragione del processo di revisione. Per molti dei libri dell'AT l'obiettivo è raggiungibile, entro limiti ragionevoli. In alcuni casi, comunque, la storia del testo è estremamente problematica, ed è dubbio se mai sarà possibile identificare con assoluta certezza la forma originale della traduzione, anche se è ancora possibile perseguire lo scopo più limitato, e necessario, di mostrare come appariva il testo ai diversi stadi della sua storia.

VIII. Importanza

Le traduzioni della LXX sono preziose per quattro motivi principali: 1) sono una testimonianza dell'influenza dell'ellenismo sul giudaismo sia nella Diaspora sia in patria; 2) formano un ponte linguistico tra il vocabolario teologico dell'AT e quello del NT; 3) furono la forma in cui i Padri della chiesa lessero l'AT durante i secoli in cui elaboravano le loro formulazioni teologiche; 4) sono una parte importante delle testimonianze utili per la ricostruzione della storia del testo dell'AT ebraico. I traduttori a volte lavoravano senza dubbio con un testo ebraico superiore al *TM*, e il NT stesso a volte (*p.e.* Ebr.11:21) segue la LXX piuttosto che il *TM*. Inoltre, i Rotoli del Mar Morto ci hanno dimostrato che i punti in cui la LXX diverge dal *TM* si basano su MSS ebraici non corrispondenti al *TM* più spesso di quanto alcuni studiosi avevano precedentemente pensato. Dall'altra parte, il fatto che qualche antico MS ebraico concordi con la LXX contro il *TM* non significa necessariamente che esso rappresenti l'originale meglio del *TM*. La questione va decisa secondo i canoni ordinari della critica testuale. Inoltre, laddove la LXX diverge dal *TM* e non c'è a disposizione alcun MS alternativo ebraico, l'uso della LXX per ricostruire l'ebraico originale è pieno di difficoltà. Ovviamente nei libri dove la traduzione della LXX è parafrastica, è quasi impossibile essere certi su che cosa c'era in ebraico in un particolare punto nel testo. Ma dove i traduttori hanno seguito da vicino l'ebraico, sapere quale ebraico seguissero in quel punto è per vari motivi mol-

to difficile, più di quanto si potesse pensare. E anche laddove il *TM* non rende nessun significato chiaro e la LXX offre ciò che sembra avere più senso, non vuol dire necessariamente che i traduttori della LXX avessero tratto tale senso dal MS ebraico che stavano seguendo: come gli studiosi moderni, posti davanti a un discorso ebraico difficile da sviscerare e dovendo mettere qualcosa nella loro traduzione, essi possono aver fatto ricorso alla congettura. E infine, quando si tenta di ritradurre una parola o una frase greca in ebraico, non di rado accade che è possibile più di una retroversione. Questo non vuol dire che non dobbiamo consultare la LXX, ma semplicemente che dobbiamo servircene con molta cautela. Le traduzioni più problematiche nella LXX sono il testo di Giobbe in greco antico (un sesto più corto di quello del *TM*), di Geremia (un ottavo più corto di quello del *TM* e con un ordine diverso di contenuto, ma che trova sostegno nel MS 4QGer[b] di Qumran), degli ultimi capitoli di Esodo, e parti dei libri di Samuele e Re. Maggiori ricerche sono necessarie per comprendere e valutare in modo appropriato l'apporto della LXX: è dunque sconsigliabile riempire le nuove traduzioni di congetture discutibili basate sulla LXX.

Bibliografia. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 1968, rist.. 1993; S.P. Brock *e al.*, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, 1973; J.W. Wevers, *Text History of the Greek Genesis*, 1974, *Exodus*, 1992, *Leviticus*, 1986, *Numbers*, 1982, *Deuteronomy*, 1978; D.W. Gooding, *Current Problems and Methods in the Textual Criticism of the Old Testament*, 1978; D. Barthelemy *et al.*, *The Story of David and Goliath*, 1986; E. Tov, *The Text–Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 1981; *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 1992; Bullettins of *IOSCS* 1 – , 1968– , **in it.** M. Cimosa, *Guida allo studio della Bibbia Greca: storia, lingua, testi*, Roma, 1995; S.P. Carbone, *Le Scritture ai tempi di Gesù: introduzione alla LXX ed agli antichi testi aramaici*, Bologna, 1992; N. Fernandez Marcos, *La Bibbia dei Settanta: introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Brescia, 2000. (D.W. Gooding)

3. LA VERSIONE SIRIACA

Dopo la LXX, la traduzione più antica e più importante delle Scritture ebraiche è quella siriaca. Questa traduzione, usata dalla chiesa siriaca, è stata definita fin dal IX sec. come la Peshitta (*pšiṭṭâ*) o traduzione "semplice".

I. Origini

Non abbiamo alcuna informazione sulla paternità o sulla data di questa versione; infatti, già al tempo di Teodoro di Mopsuestia (m. 428 d.C.) le informazioni sulla sua provenienza erano sconosciute.

Tuttavia, sono le sue caratteristiche a fornire un'indicazione sulla sua probabile origine. Sono state notate affinità linguistiche tra il Targum aramaico palestinese e la traduzione siriaca del Pentateuco, mentre il siriaco (il nome generalmente usato per indicare l'aramaico cristiano) è una lingua aramaica orientale, e la spiegazione di questo fenomeno offerta da P. Kahle getta luce sulla possibile origine della versione stessa.

Le tracce linguistiche dell'aram. occidentale, in una versione altrimenti in dialetto aram. orientale, rivelano qualche rapporto del Pentateuco con un Targum palestinese. Similmente, A. Baumstark ha dimostrato l'armonia del testo di Genesi 29:17 nella Peshitta con un testo della Geniza e il Targum palestinese contro il Targum Onkelos e Pseudo–Jonathan ("Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte", *ZDMG* 14, 1935, pp. 89–118). Questi elementi suggeriscono che il Pentateuco della Peshitta fosse scritto in un'area linguistica di aramaico–orientale che aveva qualche rapporto con Gerusalemme.

La casa regnante di Adiabene si convertì al giudaismo verso il 40 d.C. Il giudaismo si diffuse tra il popolo di Adiabene, ed essi ebbero bisogno delle Scritture ebraiche in una lingua che potevano capire, e cioè il siriaco, ed è così probabile che alcune parti dell'AT siriaco, in primo luogo il Pentateuco, furono introdotte nel regno verso la metà del I sec. Il Targum, definito "palestinese", composto nel dialetto aram. occidentale della Giudea, era d'uso corrente in quel periodo appunto in Giudea e dobbiamo supporre che fu modificato nel dialetto aram. parlato ad Adiabene.

Non si tratta, comunque, di una soluzione completa dal momento che, come ha dimostrato Baumstark, il testo originale della versione siriaca è più antico del Targum palestinese. Quest'ultimo contiene spiegazioni aggadiche che in genere non si trovano nella Bibbia siriaca. Dall'altra parte, il più antico frammento di questo Targum che contiene parte di Esodo 21 e 22 non possiede spiegazioni aggadiche, mentre la versione siriaca di Esodo 22:4–5 segue la consueta interpretazione giudaica. Perciò si suppone che questo frammento rappresenti un tipo più antico di Targum rispetto a quello che si pensa possa essere stato mandato ad Adiabene.

MSS del Pentateuco della Peshitta indicano l'esistenza di due versioni: una è tradotta più letteralmente dall'ebraico, l'altra, invece, appare molto vicina al Targum palestinese nei termini indica-

ti sopra. Molti studiosi pensano che la traduzione letterale sia la più antica dato che i Padri della chiesa siriaca mostrano familiarità con un testo che seguiva l'ebraico più da vicino di quanto facesse il testo d'uso comune nel VI sec. (si veda W.E. Barnes, *JTS* 15, 1914, p. 38). Comunque, contro questo punto di vista c'è il fatto che Afraate ed Efrem non sempre citano la traduzione "letterale".

Sembrerebbe che la traduzione letterale fatta dagli studiosi giudaici per la comunità giudaica fu adottata dalla chiesa siriaca migliorandone lo stile e che questo testo fosse accolto come testo standard verso il V sec. d.C. Questa chiesa siriaca aveva posto le radici nel distretto di Arbela, la capitale di Adiabene, prima della fine del I sec., e nel corso del II sec. Edessa, a est dell'alto Eufrate, divenne il centro della cristianità mesopotamica.

Quando all'inizio del IV sec. la fede cristiana fu dichiarata religione ufficiale dell'impero romano, furono prodotti i codici della LXX, e B.J. Roberts scrive (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, p. 222): "È ragionevole supporre che la stessa cosa accadesse per la Peshitta. Quindi si ritiene che fu fatto un tentativo di rivedere la versione siriaca per renderla più in armonia con la LXX. Questo avvenne subito dopo la revisione del NT della Peshitta, ma è ovvio che la revisione non fu eseguita nello stesso modo per tutti i libri sacri. Così il Salterio e i libri profetici, poiché relativamente più importanti per il NT, furono collazionati con più attenzione utilizzando la versione greca. Dall'altra parte, Giobbe e Proverbi furono a malapena ritoccati e lo stesso si può dire, ma in grado minore, della Genesi".

Un'alternativa sull'origine è stata avanzata da R.H. Pfeiffer (*IOT*, 1941, p. 120), citando F. Buhl (*Kanon und Text des Alten Testaments*, 1890, p. 187): "la Peshitta deve la sua origine agli sforzi cristiani: in parte furono utilizzate antiche traduzioni singole giudaiche, il rimanente fu commissionato per la traduzione a giudei cristiani". Questo punto di vista è possibile, dato che la cristianità siriaca comprendeva un ampia componente giudaica e forse proveniva da congregazioni originariamente giudaiche.

Per quanto concerne l'influenza della LXX sulla Peshitta, possiamo citare la conclusione di W.E. Barnes (*JTS* 2, 1901, pag. 197): "L'influenza della Septuaginta è per la maggior parte *sporadica*, e concerne la traduzione di una parola qua e là. I traduttori della versione siriaca devono aver saputo che la loro conoscenza dell'ebraico era molto più avanzata della conoscenza che avevano avuto i traduttori della Septuaginta, eppure di tanto in tanto l'influenza della moda greca ebbe il sopravvento. I copisti siriaci, invece, ignoravano l'ebraico ed erano pronti a introdurre espressioni trovate in una versione greca o raccomandate da un Padre greco. Così la Peshitta nel suo testo finale contiene più della Septuaginta di quanto non accadesse nella sua forma primitiva. Soltanto nel Salterio (così mi sembra a questo punto dei miei studi) si trova qualche influenza greca generale che determina caratteristiche consistenti. Si tratta del rifiuto di antropomorfismi, cosa non avvertita affatto dai traduttori siriaci del Pentateuco".

II. Lingua e traduzione

Un esame delle caratteristiche della traduzione siriaca dei vari libri dell'AT mostra che non c'è uniformità, e questo implica una varietà di traduttori. Del libro di Samuele nella Peshitta, S.R. Driver ha scritto (*Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2 ed., 1913, p. lxxi): "Il testo ebraico presupposto dalla Peshitta si allontana meno dal *TM* che non quello rispecchiato nella LXX, anche se non si avvicina così tanto quanto quello su cui si basano i targumim. È interessante osservare che non di rado si trovano brani nella quale la Peshitta concorda con il testo di Luciano, dove entrambi si allontanano dal *TM*. Nella traduzione dei libri di Samuele l'elemento giudaico a cui si accennava sopra non è fortemente marcato come nel Pentateuco; ma è tuttavia presente, e si può rintracciare in alcune espressioni caratteristiche che difficilmente si troverebbero al di fuori dell'ambito dell'influenza giudaica ...".

Per la traduzione degli altri libri possiamo citare B.J. Roberts (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, pag. 221 e seg.): "il libro dei Salmi, per esempio, è una libera traduzione che mostra una notevole influenza della Septuaginta; Proverbi ed Ezechiele assomigliano moltissimo ai targumim. Isaia e i Profeti minori, per la maggior parte, sono anch'essi tradotti abbastanza liberamente. Il libro di Giobbe, sebbene sia una traduzione servile, è inintelligibile, in parte a causa della corruzione testuale e in parte a causa dell'influenza di altre traduzioni. Il Cantico dei Cantici è una traduzione letterale, Rut una parafrasi. Cronache più di altri libri è parafrastico e contiene elementi midrashici, mostrando molte delle caratteristiche di un Targum. Questo libro all'inizio non faceva parte del Canone siriaco, e si ipotizza che la versione siriaca fosse composta da giudei nel III secolo d.C. a Edessa. Nella traduzione di molti brani si osservano tendenze cristiane, forse provenienti da una riedizione cristiana più antica, in particolare Genesi 47:31; Isaia 9:5; 53:8; 57:15; Geremia 31:31; Osea 13:14; Zaccaria 12:10. La soprascritta

di molti Salmi evidentemente ha origine cristiana, anche se in alcuni casi esprime tradizioni giudaiche. Fino a che punto, comunque, queste possono essere dovute ad attività di redazione più tardive non può essere stabilito".

III. La storia successiva del testo della Peshitta

Uno scisma nella chiesa siriaca nella prima parte del V sec. causò il ritiro di Nestorio e dei suoi seguaci verso Oriente. Nestorio fu espulso dalla diocesi di Costantinopoli nel 431 e portò con sé la Bibbia Peshitta. Dopo la distruzione della loro scuola a Edessa nel 489, i nestoriani fuggirono in Persia e stabilirono una nuova scuola a Nisibis. I due rami della chiesa tennero i propri testi della Bibbia, e dal tempo di Bar ebrèo nel XIII sec. altri testi sono stati divisi in tipi orientali e occidentali. I testi orientali, nestoriani, hanno subìto meno revisioni basate sulle versioni ebraiche e greche a causa della posizione più isolata di questa chiesa.

IV. Altre traduzioni

Ci furono altre traduzioni siriache nei primi tempi, ma manca un'attestazione documentaria completa. Esistono frammenti di una traduzione cristiano–palestinese siriaca (Gerusalemme), una versione dell'AT e del NT risalente al IV–VI sec. Questa fu tradotta dalla LXX per l'uso cultuale della chiesa melchita (siriaco–palestinese). È scritta in caratteri siriaci, e la lingua è l'aram. palestinese.

Filosseno di Mabbug commissionò la traduzione dell'intera Bibbia dal greco (508 d.C. *ca.*); di questa rimangono solo alcuni frammenti, fra cui parti del Nuovo Testamento e del Salterio. Baumstark, invece, sostiene che i frammenti si limitano a quelli basati sulla revisione di Luciano del testo di Isaia. Questi risalgono all'inizio del VI sec. d.C.

Un'altra versione siriaca dell'AT fu fatta da Paolo, vescovo di Tella in Mesopotamia, fra il 617 e il 618. Questa versione segue il testo greco e mantiene i segni esaplari nelle note a margine, con riferimento ad Aquila, Simmaco e Teodozione. Siccome questa è in effetti una versione siriaca della colonna della LXX nell'esapla di Origene, è conosciuta come testo siro–esaplare, ed è una valida testimonianza al testo esaplare della LXX.

V. I manoscritti e le edizioni della Peshitta

Il più antico manoscritto biblico della Peshitta conosciuto fino a ora, il MS del British Museum Add. 11425, del 464 d.C., contiene il Pentateuco tranne il libro del Levitico (MS "D"). Altri MSS esistenti di Isaia e Salmi datano dal VI sec. L'importante Codice siriaco occidentale ambrosiano, conservato a Milano, del VI o VII sec. è stato pubblicato in riproduzione fotolitografica da A.M. Ceriani (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti*, 1867). Esso contiene l'intero AT e assomiglia al *TM*.

Gli scritti dei Padri della chiesa siriaca, *p.e.* Efrem siro (morto nel 373 d.C.) e Afraate (lettere datate 337–345), contengono citazioni dall'AT, riportando versioni testuali di data antica. I commentari di Filosseno, vescovo di Mabbug 485–519, riportano versioni giacobite. La maggior autorità per il testo di queste versioni è l'*Ausar Raze* di Barebrèo, composto nel 1278.

L'*editio princeps* della Peshitta fu preparata da un maronita, Gabriele Sionita, per l'inclusione nella Poliglotta di Parigi del 1645. Egli si servì come fonte principale del MS *Codex Syriaque* b che si trova nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Questo è un MS erratico risalente al XVII sec.

Il testo della Peshitta nella Bibbia Poliglotta di Brian Walton del 1657 è quello della Poliglotta di Parigi; il *Vetus Testamentum Syriace* di S. Lee, del 1823, è essenzialmente una ristampa dei testi poliglotti di Parigi e di Walton, anche se Lee aveva accesso al Codice B (la Bibbia Buchanan, XII sec.) e a tre MSS: p, u, ed e, MSS in siriaco occidentale del XVII sec.

L'edizione Urmia fu pubblicata nel 1852, e in molti punti segue le versioni dei MSS nestoriani. Fra il 1887 e il 1891 i monaci domenicani a Mosul pubblicarono sia l'AT sia il NT, servendosi sempre di una tradizione siriaca orientale.

Un'edizione critica della versione siriaca è in preparazione sotto l'egida della *Peshitta Commission of the International Organization for the Study of OT*.

Bibliografia. P. B. Dirksen e M. J. Mulder a cura di, *The Peshitta*, 1988; S. P. Brock, *The Bible in the Syrian Tradiction*, 1989.

4. ARAMAICO

I. Testo Aramaico dell'AT

Si veda *Lingua dell'AT, II.

II. Aramaico nel Nuovo Testamento

L'Aramaico si diffuse come lingua franca nel Vicino Oriente fin dai tempi dell'esilio, e fu la lingua comunemente parlata ai tempi del Nuovo Testamento, probabilmente più del greco, introdotto al tempo delle conquiste di Alessandro Magno.

I Vangeli riportano parole di Cristo in aram. in tre occasioni: Marco 5:41 – **Talità cum*; Marco 7: 34 – *Effatà*, forma dialettale di *ʿiṯpattaḥ*; e il suo grido sulla croce, Marco 15:34 – **Eloì, Eloì lamà sabactàni*? (*cfr.* Matt. 27:46). Quando Gesù pregò

nel giardino di Getsemani si rivolse a Dio Padre con *'*Abbā*', aramaico per "padre".

In Romani 8:15 e Galati 4:6 anche Paolo usa questa forma familiare di "*Abba*, Padre", per lasciar intendere che quando i credenti in Cristo dicono: "*Abba*, Padre" è perché Dio ha mandato lo Spirito di suo Figlio nel loro cuore. Un altro aramaismo corrente nella chiesa primitiva, **Maranatà*, (*maranā ṯā'*), "Signore, vieni" è usato da Paolo in I Corinzi 16:22. Altre parole aramaiche trovate nel NT sono: **Acheldama* ("Campo di sangue", Atti 1:19), e diversi nomi di luoghi e di persone.

Atti 26:14 menziona il fatto che Paolo udì il Cristo risorto che gli parlava "nella lingua ebraica", da intendere sicuramente come aramaico (si veda F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, 1954, p. 491, n. 18), come anche in Atti 22:2. Si veda anche *Lingua del NT.

5. ALTRE VERSIONI

Delle altre traduzioni dell'AT la Copta è basata sulla LXX. Probabilmente fu realizzata nel III sec. d.C. Esistono due versioni: una in boairico, il dialetto del basso Egitto; l'altra, la più antica, è in saidico, il dialetto di Tebe.

La traduzione etiopica, a quanto pare anch'essa una traduzione della LXX, è troppo posteriore per avere qualche valore reale nella critica testuale dell'AT.

La traduzione araba meglio conosciuta è quella di Saadia Gaon (892–942). Sarebbe sorprendente se fosse la prima traduzione in una lingua così importante come l'arabo. Un riferimento midrashico a una traduzione araba della Torah suggerisce che una traduzione araba già esisteva. Quelle a noi note sono tutte troppo posteriori per fornirci materiale per la critica testuale dell'AT.

Bibliografia. F.F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 3 ed., 1963, pp. 54ss, 19ss. e bibl. pp. 268–269, tr. it. Casale Monferrato, 1994; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 1947, pp. 129ss, 179–197; R.H. Pfeiffer, *IOT*, 1941, pp. 120–121; B.J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 1951, pp. 214–228 e bibl. pp. 309–310; T.H. Robinson, in *Ancient and English Versions of the Bible*, H. Wheeler Robinson, a cura di, 1940; E.R. Rowlands, VT9, 1959, pp. 178ss; H.H. Rowley, a cura di, *OTMS*, pp. 257–258; E. Wurthwein, *The Text of the Old Testament*, 1957, pp. 59ss. e bibl. p. 172; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3 ed., 1967; G.H. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902; *Jesus–Jeshua*, 1929; C.C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, 1941; G.M. Lamsa (tr.), *The Holy Bible fron Ancient Eastern Manuscripts*, 1957; P.K. McCarter Jr., *Textual Criticism*, 1986, **in it.** M. Carrez, *Le lingue della Bibbia: dai papiri alle Bibbie a stampa*, Cinisello Balsamo, 1987; M. Cimosa, *L'ambiente storico–culturale delle scritture ebraiche*, Bologna, 2000. (R.A.H. Gunner)

6. IL NUOVO TESTAMENTO

Il NT è stato tramandato in mezzo ai molti rischi che hanno caratterizzato la trasmissione di tutta la letteratura antica. L'errore dello scriba e le correzioni del redattore hanno lasciato il loro segno su tutte le fonti dalle quali deriva la nostra conoscenza del testo del NT. Prima di stabilire con certezza qual è il testo originale, dobbiamo trattare l'enorme massa di materiale con una serie di discipline: 1) la *Codicologia*, lo studio dei documenti antichi e la loro interrelazione, studio intimamente collegato alla paleografia, la scienza degli scritti antichi. In alcuni casi può essere stabilito lo stemma (albero genealogico), ossia si può essere certi sugli stadi di trasmissione (con o senza la precisione genealogica) e, in condizioni ideali, giungere a testo archetipo. 2) la *Critica razionale*, la scelta intelligente tra le varianti dei documenti o dei loro archetipi quando questi differiscono in modo radicale e le varianti non possono essere spiegate in termini di semplice errore. 3) L' *Emendazione ipotetica*, può essere invocata quando ci sono difficoltà insolubili. Per quanto concerne il testo del NT c'è ancora molto da fare nello studio dei singoli documenti e della loro interrelazione, anche se è stato fatto molto: le ultime decadi hanno visto porre molta enfasi sulla critica razionale come modo per arrivare a conoscere il testo originale. Le fonti d'informazione sono molte e pochi studiosi ormai ricorrono all'emendazione ipotetica.

Le fonti greche sono numerose. L'elenco standard dei MSS del Nuovo Testamento, iniziato da C.R. Gregory (*Die griechishen Hss. Des Nts*, 1908, ristampato nel 1973), è superato da K. Aland, *Kurzefasste Liste der griechischen Hss. Des N.T.*, 1963; *Materialien z. nt. Handschriftkunde*, 1, 1969, pp. 1–53; *Bericht der Stiftung z. Foerderung der nt. Textforschung*, 1972–1974; *idem*, 1975–1976. In questo elenco ora compaiono 88 papiri, 274 MSS onciali, 2795 MSS in minuscolo, e 2209 MSS di lezionari. Qui veramente c'è l'imbarazzo della scelta. Per di più, oltre alle fonti nell'originale greco, si può ricorrere alle traduzioni antiche (generalmente dette "versioni") nelle lingue dell'antichità cristiana e alle citazioni bibliche degli scrittori cristiani. Entrambe si dimostrano fonti di prima importanza per stabilire il testo e la sua storia.

I. Manoscritti

La fonte primaria sono i MSS greci, redatti su diversi materiali. Il primo è il *papiro*, un materiale duraturo ricavato dalle canne. Fu usato in tutto il mondo antico ma è stato preservato soprattutto nelle sabbie d'Egitto. Fra i più significativi degli 88 papiri del NT elencati (contraddistinti nella lista di Gregory–von Dobshutz–Aland da una "p" in stile gotico, seguita da un numero), ci sono i seguenti:

i) Dei Vangeli. P^{45} (Papiro del Vangelo di Chester Beatty, Dublino), 250 d.C. *ca.*, contiene ampie porzioni di Luca e Marco, e un po' meno di Matteo e Giovanni; P^{52} (Biblioteca Universitaria John Rylands, Manchester) 100–150 d.C. *ca.*, è il frammento più antico del NT; P^{66} (Papiro Bodmer II, Ginevra), 200 d.C. *ca.*, contiene il Vangelo di Giovanni, con alcune lacune nei capitoli 14–21; P^{75} (Papiro Bodmer XIV–XV) del II sec, contiene Luca 3—14; Giovanni 1—15.

ii) Degli Atti degli Apostoli. P^{38} (Papiro 1571 del Michigan, Ann Arbor), datato da alcuni nel III sec., da altri nel IV, contiene Atti 18:27—19:6; 19: 12–16; P^{45} (come sopra, Chester Beatty) contiene parti di Atti 5:30—17:17; P^{48} (Firenze) dal III sec., un foglio singolo contenente Atti 23:11–29.

iii) Delle Epistole paoline. P^{46} (Papiro delle Epistole, Chester Beatty, Dublino) 250 d.C. *ca.*, contiene una considerevole parte di Romani, Ebrei, I e II Corinzi, Galati, Efesini, Filippesi, Colossesi, I Tessalonicesi, in questo ordine.

iv) Delle Epistole cattoliche. P^{72} (Papiro VII–VIII, Bodmer), III o IV sec., contiene Giuda, I Pietro, II Pietro (mescolati con scritti apocrifi e agiografici, e Salmi 33 e 34).

v) Dell'Apocalisse. P^{47} (Papiro dell'Apocalisse, Chester Beatty, Dublino) contiene Apocalisse 9:10—17:2.

Tutti questi papiri danno un significativo contributo alla nostra conoscenza del testo. Si dovrebbe notare, in particolare, che è l'epoca a cui risalgono questi MSS e non il materiale o il luogo d'origine, a conferire loro tale importanza. Papiri più recenti non hanno necessariamente un'importanza maggiore.

Il secondo tipo di materiale usato per i MSS greci è la *pergamena*. Si tratta della pelle di pecore e capre essiccata e levigata con pietra pomice; essa forniva un durevole materiale per scrivere, resistente a tutti i climi. Fu usata dai tempi antichi fino al Medio Evo, quando si cominciò a sostituirla con la carta. La forma del libro manoscritto inizialmente fu il rotolo, ma pochi scritti cristiani sopravvivono in questa forma. Il libro cristiano, di solito, era il codice, cioè, la forma di rilegatura e impaginazione a noi familiare (*scrittura (scrivere), IV.). Sono pervenuti molto codici in pergamena (anche i papiri sono in questa forma) e alcuni sono opere di grande bellezza. Alcuni erano perfino edizioni "di lusso" colorati con la porpora e scritti con inchiostro d'oro o d'argento. In alcuni periodi, comunque, era difficile reperire pergamena, di conseguenza la scrittura di vecchi MSS era cancellata e la pergamena riutilizzata. Questi MSS riutilizzati sono conosciuti come *palinsesti*: spesso ciò che è importante per gli studiosi è lo scritto cancellato, e in questo caso è necessario l'uso di reagenti chimici, fotografia e altre tecniche prima che si possa decifrare questo scritto.

I MSS su pergamena del NT (insieme ai relativamente pochi MSS su carta del XV e XVI sec.) sono divisi in tre tipi di classificazione. La prima e principale è quella tra MSS che contengono testi continui e quelli sistemati secondo le lezioni per il culto quotidiano e le feste della chiesa. Questi ultimi sono chiamati lezionari o *evangelistaria*; nell'elenco di Gregory–von Dobschultz–Aland sono indicati con la lettera "l" seguita da un numero ("l" da sola indica un lezionario dei Vangeli; "l^a" indica un lezionario delle Epistole; "l + ^{a}", un lezionario che contiene brani sia dei Vangeli sia delle Epistole). I MSS di questo gruppo furono poco studiati in passato in modo sistematico, ma la serie *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament* (1933–1966), e R.E. Cocroft (*Studies and Documents* 32, 1968) hanno in parte colmato questa lacuna. Il primo di questi gruppi è ulteriormente diviso in due sotto–gruppi distinti, in base allo stile della scrittura utilizzata, e sono approssimativamente consecutivi dal punto di vista cronologico. Il gruppo relativamente più antico è quello *Onciale*, cioè, i MSS redatti in lettere maiuscole; il gruppo relativamente più recente è quello dei *Minuscoli* o *Corsivi*, cioè i MSS redatti nella forma stilizzata del minuscolo, perfezionata intorno al X sec., e forse diffuso a partire dal monastero di Stoudios.

Come nel caso dei papiri, si dovrebbe notare che un MS onciale non è automaticamente una rappresentazione migliore del testo del NT rispetto a quello scritto in minuscolo. Alcuni onciali antichi occupano giustamente un posto di rilievo nell'apparato critico; alcuni più recenti sono, invece, praticamente senza valore. Similmente, manoscritti in minuscolo, anche se datati più tardi, possono dimostrarsi copie fedeli di MSS antichi, avendo così un'importanza grande quanto quella degli onciali.

Gli onciali sono solitamente indicati nell'elenco di Gregory–von Dobschutz–Aland con lettere maiuscole dell'alfabeto latino e greco o da un numero preceduto da uno zero. Tra gli onciali sono

importanti: 1) Il Codice Sinaiticus — o 01), un MS del IV sec. dell'AT e del NT; oltre al suo testo intrinsecamente importante contiene una serie di correzioni fatte nel VI sec., da collegarsi probabilmente con l'opera critica di Pamfilo di Cesarea. 2) Il Codice Vaticano (B o 03), un MS di simile contenuto, ma privo dell'ultima parte del NT, da Ebrei 9:14 alla fine dell'Apocalisse. Entrambi questi MSS sono probabilmente di origine egiziana. 3) Il Codice Alessandrino (A o 02), un MS del V sec. contenente l'AT e il NT, probabilmente proveniente da Costantinopoli. 4) Il Codice Efraemi Rescriptus (C o 04), un MS palinsesto del V sec. contenente l'AT e il NT, riutilizzato nel XIII sec. per la traduzione greca delle opere di Efraem il siro. 5) Il Codice Bezae (Cantabrigiensis) (D o 05), risalente al IV o V sec. e di provenienza incerta (le ipotesi vanno dalla Gallia a Gerusalemme); presenta un testo greco sulla pagina sinistra, uno latino a destra, e contiene un testo incompleto dei Vangeli e degli Atti con pochi versi di I Giovanni. 6) Il Codice Washingtonianus (Codice Freer) (W o 032), probabilmente un MS del IV sec., contenente i Vangeli con una considerevole varietà di testo utilizzato. 7) Il Codice Koridethianus (Θ o 038), che è impossibile datare, in quanto apparentemente realizzato da uno scriba non familiare con il greco, probabilmente un georgiano; il MS da lui copiato probabilmente era un onciale risalente al X sec. 8) Il Codice Laudianus (E^{a} o 08), un MS greco–latino del VI–VII sec. degli Atti. 9–10–11). I Codici Claromontanus, Boernerianus, Augiensis (D^{paul} o 06; G^{paul} o 012; F^{paul} o 010), un gruppo di MSS greco–latini, il primo del VI sec., gli ultimi due del IX sec., contenenti le Epistole paoline. 12) Il Codice Euthalianus (H^{paul} o 015), MS del VI sec. molto frammentario e confuso, contenente le epistole paoline collegate, secondo un colofone con un MS della biblioteca di Pamfilo di Cesarea.

Questi MSS ci introducono ai vari tipi di testi esistenti nel IV sec.; è intorno a questi che il dibattito si è concentrato negli ultimi cento anni e su questi MSS che si basano i testi critici. Come procedura questo approccio è giustificabile, ma, come hanno dimostrato le scoperte più recenti, la complessità dei dati è maggiore di quanto si crederebbe.

Le ricerche fatte da Lake, Ferrar, Bousset, Rendel Harris, von Soden, Valentine–Richards e molti altri hanno ampiamente dimostrato che una proporzione considerevole di MSS in minuscolo di tutte le epoche contengono in maggiore o minore misura importanti testi antichi o tracce di essi: dare quindi anche un'indicazione approssimativa di tutti i MSS in minuscolo più importanti è praticamente impossibile. Le seguenti osservazioni danno qualche idea dell'importanza delle ricerche. Due MSS numerati 33 e 579 nell'elenco di Gregory sono strettamente imparentati con il testo di B; si pensa addirittura che 579 abbia origine da un testo più antico del B stesso. Il testo di _, altrimenti sconosciuto negli onciali salvo in una parte del W, si trova anche nel 565, 700 e altri ancora; dal momento che tale testo era noto a Origene, si capisce l'importanza di questi MSS. Testi strettamente imparentati sono stati trovati nelle famiglie di MSS in minuscolo, note come famiglia 1 e famiglia 13 e nei MSS 21, 22 e 28. Negli Atti alcune delle caratteristiche di D ed E sono confermate da diversi MSS in minuscolo, tra i quali sono preminenti 383, 614 e 2147. Per le Epistole paoline l'apporto di questi MSS non è stato ancora esaminato dettagliatamente, tranne che nel lavoro poco soddisfacente di von Soden. Comunque, il MS 1739 ha attirato molta attenzione e, insieme ai suoi congeneri 6, 424, 1908, e gli onciali recenti posti erroneamente insieme come M^{paul}, dimostra di rappresentare una testimonianza altrettanto antica e di importanza simile al P^{46} e a B. Per l'Apocalisse, il MS 2344 è affine ad A e C, le migliori testimonianze del testo originale di quel libro.

II. Versioni

Entro la metà del III sec. almeno alcune parti del NT erano state tradotte dall'originale greco in tre delle lingue del mondo antico: latino, siriaco, e copto. Da allora in poi, queste versioni sono state revisionate e ampliate, e a loro volta divennero la base di altre traduzioni. Specialmente nell'est, la traduzione della Bibbia divenne parte integrante dell'opera missionaria dei cristiani sia di lingua greca sia di lingua siriaca. A mano a mano che le chiese si sviluppavano e la teologia fioriva, le versioni erano revisionate secondo lo standard del testo greco allora prevalente. Così, sia a motivo della loro antichità sia per il loro contatto con il greco in diversi momenti storici, le versioni conservano molto materiale importante per la critica testuale.

Da questa breve sintesi apparirà chiaro che ogni versione ha una sua storia. C'è bisogno, quindi, di una critica testuale interna di ogni versione prima che essa possa essere usata per determinare la forma del testo greco; e in ogni caso, difficilmente possiamo parlare di "la tale versione"; piuttosto, dobbiamo parlare di tali MSS o tale forma o stadio della versione in questione. Questa regola, già osservata per le versioni latine e siriache, dovrebbe diventare la regola generale.

Nel tracciare la storia interna di una versione abbiamo il vantaggio del fenomeno della "tradu-

zione" che ci aiuta, cosa che non si trova quando esamiamo il testo greco. In greco, i tipi di testo possono essere differenziati soltanto da varianti testuali: in qualsiasi versione anche una stessa variante è tradotta in modi diversi in particolari MSS. In tal modo è possibile scoprire diversi stadi nell'evoluzione della versione.

Tuttavia difficoltà si incontreranno anche nell'uso di qualche versione per la critica del testo greco. Esse sorgono perché nessuna lingua può rendere un'altra alla perfezione. Questo è vero perfino nel caso di lingue affini al greco, come il latino o l'armeno; la difficoltà aumenta per le lingue di altro ceppo come il copto o il georgiano. Si scopre che particelle essenziali per l'una non hanno nessun equivalente nell'altra, oppure non sono importanti; per i verbi non esiste una coniugazione equivalente; sfumature e modi di dire si perdono. A volte un traduttore pedante maltratterà la propria lingua per tradurre letteralmente il greco; in tal caso ritroviamo quasi parola per parola il modello greco. Ma nelle prime versioni la pedanteria non ha posto, incontriamo così le difficoltà causate da modi di dire e a volte dalle parafrasi. Nonostante queste difficoltà, bisogna studiare a fondo le prove fornite dalle versioni, per risalire al testo originale.

Alcuni hanno sostenuto che un importante ruolo nella storia di molte delle versioni è svolto dal *Diatessaron*, un'armonia dei quattro Vangeli e qualche fonte apocrifa compilato nel 180 d.C. *ca.* da Taziano, un cristiano siro convertitosi a Roma e discepolo di Giustino Martire (*Canone del NT). Sfortunatamente per la ricerca, almeno fino a qualche tempo addietro, nessuna prova certa di quest'opera era disponibile in siriaco, probabilmente la lingua originale dell'opera. Le testimonianze più importanti sono un commentario fatto da Efrem siro conservato in armeno (buona parte dell'originale siriaco di questo commentario venne alla luce nel 1957); una traduzione in arabo esistente in diversi MSS, ma a quanto pare molto influenzata prima della sua traduzione dal testo della Peshitta siriaca; il Codice Fuldensis latino, similmente influenzato dalla Vulgata; e un frammento in greco trovato a Dura Europos. La sua assai diffusa popolarità e influenza è dimostrata dall'esistenza di armonie in antico alto tedesco, in tedesco medio–alto, in olandese medioevale, in inglese medio, nei dialetti toscano e veneto dell'italiano medievale, in persiano e in turco. È evidente che dietro il più antico strato delle versioni siriaca, armena e georgiana c'è un *Diatessaron*, ma l'opinione che esso influenzò il latino manca di fondamenti. Tali questioni richiedono ulteriori ricerche.

Le tre versioni fondamentale fatte direttamente dal greco sono quelle in latino, siriaco e copto. Di nessuna di queste si conosce con certezza la forma primitiva. Tertulliano generalmente traduceva direttamente dal greco, rendendo il testo in vari modi, mostrando di conoscere una forma antica della traduzione in latino. La prova per lo stadio della Bibbia in latino prima della Vulgata è rappresentata da circa 30 MSS frammentari. Questo mostra una sconcertante ricchezza di varianti che ben meritano il commento di Girolamo, "*tot sunt paene (exemplaria) quot codices*". Gli studiosi distinguono di solito due o tre tipi principali di testo ("africano", "europeo" e a volte "italiano") nelle varie parti del NT prima di Girolamo; il *Vetus Latina Institute* di Beuron presenta nella sua edizione un'analisi più precisa con sigle alfabetiche per indicare i tipi e sotto–tipi di testo.

Ma almeno nei Vangeli c'è più interconnessione tra i diversi tipi di quanto si pensa comunemente: e anche nel latino "africano" dei MSS "k" ed "e" si può distinguere più di uno stadio di traduzione e revisione. Girolamo intraprese una revisione della Bibbia latina (nota come Vulgata) dietro richiesta del vescovo di Roma Damaso verso il 382 d.C. Non si sa fino a che punto arrivò il suo lavoro di revisione. Gli ultimi libri del NT probabilmente sono stati poco revisionati. Nel corso del tempo questa revisione stessa si corruppe e nella sua storia si registrano diversi tentativi di purificazione, i più noti dei quali sono quelli di Cassiodoro, di Alcuino e Teodulfo.

La chiesa siriaca, dopo aver usato un vangelo apocrifo, fu prima introdotta ai Vangeli canonici nella forma del *Diatessaron*: questa restò popolare, ma fu gradualmente soppiantata dai Vangeli separati, nella forma nota a noi, nei MSS Curetoniano e Sinaitico e nelle citazioni. Questi mantennero molto del linguaggio di Taziano, nonostante si presentassero come quattro Vangeli. Non abbiamo alcun MS di una versione parallela degli Atti e delle Epistole, ma le citazioni fatte da Efrem indicano la sua esistenza. Verso la fine del IV sec. fu fatta una revisione del testo in siriaco antico allineanandolo a un testo standard greco analogo al Codice B; si tratta della Peshitta, che nel corso dei tempi divenne la "versione con imprimatur" di tutte le chiese siriache. Il suo autore è sconosciuto: infatti l'opera testimonia la presenza di più di una mano. La versione comprende nel NT i libri canonici tranne II Pietro, II e III Giovanni, Giuda e Apocalisse. Revisioni fatte da studiosi successivi, da Policarpo, su ordine di Filosseno di Mabbug (508 d.C.) e da Tommaso di Harkel (616 d.C.) colmarono questa lacuna. Di esse rimangono pochi MSS, e si discute ancora se sia mai esisti-

ta un'altra versione proveniente da Harkel (a prescindere dall'aggiunta alla versione di filosseniana di apparati critici). Generalmente si pensa che la versione scritta nel dialetto palestinese siriaco ha un'altra storia rispetto a questa corrente di traduzione, ed le sue origini al momento sono oscure. Buona parte del NT esiste in forma lezionaria.

Riferimenti biblici sono stati ritrovati in molti dialetti copti: l'intero NT in noairico, il dialetto del basso Egitto e del Delta; quasi tutto in saidico, il dialetto dell'alto Egitto; considerevoli frammenti in fayyumico e akhmimico; e il Vangelo di Giovanni in sub–akhmimico. Tracciare nei dettagli la storia delle versioni in questi dialetti inerenti alle varie parti del NT è un compito ancora incompiuto: né le date delle versioni né la loro relazione, se ne esiste una, sono state ancora dedotte dall'abbondante materiale a disposizione. Il saidico in genere è datato nel III o IV sec., mentre per il boairico sono state proposte date dal III al VII sec. In genere queste versioni concordano con i tipi di testo greco trovati in Egitto: l'influenza del *Diatessaron* avvertita nei testi latino e siriaco è minima in questo caso e si può concludere che, quali che siano le relazioni fra le versioni dei diversi dialetti il copto, nell'insieme, è in diretta relazione con il testo greco.

La maggior parte delle altre versioni dipende da quella latina, siriaca o copta. Dal latino provengono le versioni medioevali in diverse lingue europee occidentali: mentre queste rispecchiano soprattuto la Vulgata, sopravvivono tracce del latino antico. Così, le versioni provenzale e boema preservano un importante testo degli Atti. Le versioni siriache servirono come base per altre, di cui le più importanti sono l'armena (da cui a sua volta fu tradotta la georgiana), e l'etiopica. Queste hanno una complessa storia: la loro forma finale è conforme al greco, ma i primi stadi lo sono molto meno. La versione persiana e quella sogdian derivano dalla siriaca, mentre le molte versioni arabe e le nubiane preservate in modo frammentario, derivano sia da quella siriaca sia da quella copta. La gotica e la slava furono tradotte direttamente dal greco, rispettivamente nel IV e nel X sec.

III. Citazioni patristiche

Per la datazione dei diversi tipi di testi e per stabilire la loro localizzazione geografica, dipendiamo dai dati forniti dalle citazioni scritturali di opere scritte nei primi secoli cristiani. Molto è stato fatto in questo campo. I risultati più importanti sono dovuti a Origene, Crisostomo e Fozio tra gli scrittori greci, a Cipriano, Lucifero di Cagliari e Novaziano tra i latini, e a Efrem e Afraate tra i siri. Per quanto concerne gli effetti dell'opera di Marcione e di Taziano sul testo del NT e concernenti il testo attestato da Ireneo, tutte questioni di grande importanza, permangono incertezze.

L'impresa è complicata non poco dalla natura poco affidabile dei ricordi degli scrittori e dai vari modi di fare le citazioni. Troviamo casi in cui lo scrittore, nel cambiare il proprio luogo di residenza, cambiò anche i MSS di cui si serviva abitualmente, oppure portò con sé un particolare tipo di testo. Per questo motivo pochi accetterebbero una versione attestata soltanto da citazioni; eppure F. Blass e M.–E. Boismard hanno osato farlo nelle loro opere sul testo del Vangelo di Giovanni.

IV. Analisi

In molti casi della letteratura classica si è scoperto che il materiale disponibile per la creazione del testo può essere analizzato grazie a uno *stemma* o linea ereditaria, che discende dall'archetipo che può essere adeguatamente ricostruito anche là dove una trascrizione accurata del testo non è attestata dai MSS, fenomeno quest'ultimo abbastanza comune. Il materiale del NT non consente tale analisi, nonostante gli sforzi di diversi studiosi di applicare a esso il metodo genealogico. Wescott e Hort usarono il criterio di fusione di diverse forme del testo come punto di partenza per una simile analisi. In questo modo stabilirono l'inferiorità del testo di gran parte dei MSS posteriore, una conclusione corroborata dal loro secondo principio, la prova fornita dalle citazioni patristiche. Spesso però dovettero affrontare due tipi principali di testo, vale a dire quello attestato dal greco B ℵ e quello attestato dal testo latino D. Tra questi due testi di eguale antichità essi furono incapaci di decidere sulla base dei due criteri oggettivi, e a quel punto facevano valere un terzo criterio, inevitabilmente alquanto soggettivo, vale a dire quello della probabilità intrinseca dell'una o dell'altra forma del testo. Questi criteri permisero loro di optare per il testo B ℵ nella maggior parte dei casi e di rigettare il testo latino D.

L'analisi di H. von Soden dello stesso materiale riportò a tre forme del testo, tutte datate secondo lui dal IV sec.: con un semplice procedimento aritmetico egli riteneva di poter risalire a un unico testo che stava dietro queste tre forme, sempre tenendo conto del fattore dell'armonizzazione che egli considerava onnipresente (causata, nel caso dei Vangeli, dall'influenza corruttrice del *Diatessaron*).

Nessuna delle due teorie ha ricevuto un'approvazione senza riserve. Il metodo di Von Soden è aperto alla critica a causa, a volte, la rigidità artificiale del suo modello triplice, e del suo uso non

critico del *Diatessaron* arabo. Egli è, per dirla con Lake, "molto spesso istruttivo, raramente corretto". Dalla teoria di Hort sono scaturiti dibattiti continui. Seguito pedissequamente all'inizio, in seguito fu messo in dubbio dalla conoscenza sempre maggiore delle versioni latina e siriaca, e di famiglie di MSS in minuscolo aventi collegamenti con fonti patristiche. Entrambi i campi di studio contribuirono a formare un quadro complesso di "testi misti" piuttosto che di una semplice divisione netta di due tipi di testo. Ma più recentemente, partendo dall'approvazione critico–razionale del codice B e dei suoi affini da parte di Lagrange e Ropes, nuove scoperte e un riesame hanno portato a un crescente consenso per il quale il testo P^{75}–B in Luca e Giovanni, il testo P^{46}–B nelle Epistole paoline, è per la maggior parte un buon testo. Ciò non esclude, comunque, la presenza in esso di possibili alterazioni. L'errore di Hort fu di suggerire, intenzionalmente o meno, che il terzo criterio della probabilità intrinseca aveva lo stesso valore oggettivo del metodo genealogico esemplificato nel primo e secondo criterio. In effetti, egli stava usando la critica razionale, e in molte delle sue conclusioni, sebbene probabilmente non in tutte, il suo giudizio sembrava valido. Abbiamo bisogno dell'analisi dei tipi di testo e della loro storia e la definizione di tali forme di testo, dove queste esistevano, ma qualsiasi ricerca di un testo originale può giungere a una conclusione soltanto per mezzo di una critica razionale, vale a dire della pratica del giudizio scientifico secondo una probabilità intrinseca. A questo scopo possono essere stabiliti diversi criteri oggettivi.

V. Criteri

Nella critica testuale gli standard stilistici e linguistici giocano un ruolo importante. In ogni parte del NT c'è abbastanza materiale che non ha subito serie variazioni per consentire che si facciano studi sullo stile caratteristico di vari scrittori. Nel caso di dubbi testuali possiamo appellarci allo stile consueto del libro in questione. Inoltre, nei Vangeli dovremmo preferire le varianti esenti da influenze di brani sinottici paralleli; oppure varianti in cui è presente nel greco una forma chiaramente aramaica, che rivela la tradizione originale sottostante. Ovunque, dobbiamo evitare costruzioni di greco attico o atticismi, preferendo quelle del greco *koinē*, tipico del mondo ellenistico. Altrove, si possono distinguere altri generi di fattori. La paleografia può spiegare varianti che derivano da errori primitivi nella tradizione del MS. La storia o l'economia del I sec. d.C. possono a volte spiegare la scelta tra varianti fornendoci informazioni sui termini tecnici, sul valore del danaro, ecc. La storia della chiesa e la storia della dottrina possono rivelarci il punto in cui varianti mostrano accomodamenti a tendenze dottrinali più posteriori.

Il fatto che ci si possa appellare a tali criteri, nonostante l'abbondanza di MSS, dimostra che il testo del NT è stato preservato accuratamente e abbastanza bene da permetterci di dare un giudizio stilistico su Paolo o su Giovanni, o di giudicare in quali casi la dottrina ha portato all'alterazione del testo. In nessun caso il testo è così incerto da necessitare l'alterazione del messaggio basilare del vangelo. Resta il fatto che coloro che amano la Parola di Dio desidereranno la massima accuratezza nei minimi dettagli, sapendo che la finezza del significato è reso possibile dall'ordine delle parole, dai tempi, dai cambiamenti delle particelle, *ecc.*

VI. Storia del testo

Possiamo delineare in modo schematico la storia del testo del NT. Molti dei fattori iniziali sono quelli già descritti nella storia della formazione del *Canone del NT. La circolazione da un lato di singoli Vangeli e dall'altro di un *corpus* di lettere paoline; la variegata storia di Atti e Apocalisse; la relativa sopraffazione delle epistole cattoliche da parte delle altre, sono tutti fattori che si ritrovano nei dati testuali dei diversi libri. Durante il periodo della formazione del Canone erano all'opera questi e altri fattori. C'era una tendenza, che va indietro fin dove possiamo arrivare, ad apportare emendamenti al greco secondo la moda prevalente o perfino l'arbitrio di uno scriba; nel caso dei Vangeli si puntava su una minuziosa armonia verbale, spesso a spese di Marco. In alcuni casi, c'è l'aggiunta dei dettagli dalla "tradizione orale"; oppure furono tolti elementi dal testo scritto. Insegnanti eretici come Marcione e Taziano lasciarono sulle loro edizioni del testo il segno di correzioni tendenziose ma indubbiamente in questo i loro avversari non erano senza colpa. Nel caso degli Atti, le alterazioni furono fatte forse per motivi puramente letterari o per facilitarne la lettura. A ogni modo, ci sono buoni testi, preservati o per miracolo o per l'attenzione filologica profusa, anche se nessuno dei testi noti è privo di alterazioni. Tutte le prove che abbiamo del II e del III sec., presentano una miscela di aspetti positivi e negativi, in diverse proporzioni.

Ad alcuni studiosi è parso che a un certo punto verso la fine del III sec. o all'inizio del IV. vi fossero tentativi di fare revisioni, ma di ciò ci sono poche prove dirette, e le scoperte e discussione recenti hanno messo la questione in una luce completamente nuova. Ora sappiamo dalla precisa affinità di P^{75} con B che il tipo di testo rappresenta-

to da quest'ultimo, conosciuto dai Padri alessandrini, non fu una creazione del poco noto Esichio (indicato insieme a Luciano da Girolamo nella sua lettera a Damaso come autore di una revisione), ma esisteva già nel II sec. Però dal momento che, come sappiamo dai papiri, altri tipi di testo erano noti in Egitto, si può dire che questo tipo di testo ci è pervenuto in ragione della scelta di studiosi che l'hanno preferito su basi filologiche tradizionali. Il testo bizantino è stato associato al nome di Luciano, e questo è stato sostenuto a motivo della somiglianza di molti dei suoi tratti con quelli della edizione della LXX realizzata da Luciano. Quel testo, comunque, può essere anteriore a Luciano, almeno in alcuni dei suoi elementi e allo stesso modo nel NT abbiamo attestazioni di testo di tipo bizantino su papiri anteriori ai tempi di Luciano. Il cosiddetto Testo di Cesarea, che Streeter e Lake credevano di aver trovato nelle citazioni di Origene ed Eusebio e nel codice Θ e in vari MSS in minuscolo, è stato ridimensionato a un esame più attento. Mentre in alcune delle testimonianze addotte può esserci una forma di revisione, c'era uno stadio pre–revisione noto, per esempio, in P^{45}. In altre parole, gli scribi cristiani, là dove può essere scorta la loro attività di revisione, più che creare nuovi testi stavano scegliendo tra la grande varietà già esistente. A quanto pare, nelle Epistole la gamma di scelte fu minore dato che si sono trovate solo tre forme (alessandrina, bizantina e "occidentale"), ma nel caso di Apocalisse esiste un quadruplo modello, di cui uno non collegato alle divisioni testuali dei Vangeli. Il materiale che le prime generazioni chiamarono "testo occidentale" esemplifica il modo in cui, all'interno di specifiche tradizioni, potevano coesistere materiale originale con materiale palesemente secondario. Ciò che esige la nostra attenzione è il criterio di scelta utilizzato dagli studiosi cristiani del III e IV sec., e ci si rende conto sempre di più della generale sobrietà del giudizio alessandrino. Ma nessun critico oggi darebbe retta a un solo tipo di testo, anche se dovesse preferirne uno in particolare.

Nel Medio Evo il Testo alessandrino sembra essersi eclissato. Diverse forme di testo cesareano e bizantino lottarono per la supremazia fino al X sec. *ca.* In seguito si può dire che il testo bizantino è stato il più diffuso nel senso che molti MSS più o meno dello stesso tipo furono prodotti e sono stati preservati. Ma varianti provenienti perfino da tempi più antichi ricompaiono in MSS successivi, e importanti MSS contenenti altre forme del testo perfino del tipo antecedente alla comparsa delle varie forme, provengono da date molto recenti, mentre alcuni MSS tardivi cambiano la loro dipendenza in modo sconcertante da un tipo di testo a un altro.

VII. Conclusione

Così il compito della critica testuale del NT è molto vasto e infinito. Certamente, passi avanti sono stati fatti da quando il materiale cominciò a essere raccolto ed esaminato nel XVII sec. Sia Hort sia von Soden presentano testi migliori dei testi stampati nel Rinascimento, e forniscono una salda base sulla quale può procedere un'esegesi soddisfacente. È evidente che molti dei principi che soggiacciono il Testo alessandrino erano validi. Ma si deve tenere in mente costantemente che anche la migliore opera filologica dell'antichità richiede un esame critico accurato se vogliamo risalire alla forma originale del testo. Il critico del testo sarà come lo scriba ammaestrato nel regno dei cieli, che estrae dal suo tesoro cose vecchie e cose nuove. Gli intensi progetti testuali degli anni post–bellici dovrebbero portarci più vicino all'*ipsissima verba* apostolico di quanto fosse possibile per le precedenti generazioni; eppure non possiamo fare altro che costruire sui fondamenti altrui.

Bibliografia. P. Maas, *Textkritik*, 2 ed., 1950 (E.T. 1958), tr. it. Firenze, 1972; G. Pasquali, *Storia della Traduzione e Critica del Testo*, 2 ed., 1952; A. Dain, *Les Manuscrits*, 2 ed., 1964; C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, 8 Ed. Maior, 1869–1872; B.F. Westcott e F.J.A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, 1881; K. Lake, *The Text of the New Testament*, 6 ed., 1928; M.-J. Lagrange, *Critique Textuelle, 2: La Critique Rationelle*, 2 ed., 1935; G.D. Kilpatrick, *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism*, 1990; J. Duplacy, *Etudes de critique textuelle du Nouveau Testament*, 1987; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, 1953; A.J.F. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, 1, 1949; 2, 1969; J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse–Textes*, 1955; S. Ephrem, *Commentaire de l'evangile concordante*, *Texte syriaque edite et traduite par D. Louis Leloir*, 1963; *Fonds Additionels*, 1990; J.N. Birdsall, "The New Testament Text", *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, pp. 308–377; *New Testament Textual Criticism, 1881 to the Present*, 1992; K. Aland, *Die alten Ubersetzungen del neuen Testaments, die Kirchenvaterzitate u. Lektionare*, 1972; B. e K. Aland, *The Text of the New Testament*. E.T. 1989, tr. it. dal ted., Genova, 1987; D.C. Parker, *Codex Bezae*, 1992; ed. con apparati selezionati: *Novum Testamentum Grasce ...*, Nestle–Aland,

26 ed., 1979, **in it.**, B.M. Metzger, *Il testo del Nuovo Testamento: trasmissione, corruzione e restituzione*, Brescia, 1996. (J.N. Birdsall)

TESTIMONE

La traduzione di sostantivi e verbi quali "testimoniare", "recar testimonianza", "testimone", "attestare", "testimonianza" rappresenta una traduzione alquanto arbitraria e non sempre coerente delle seguenti parole ebr. e gr. Nell'AT: *'ānâ* (*lett.* "rispondere"), *'ûḏ* (verbo), *'ēḏ*, *'ēḏâ*, *'ēḏûṯ*, *t^e'ûḏâ*; nel NT: *martyreō* (verbo) e le parole affini: *martys*, *martyria*, *martyrion*. Sebbene al verbo "testimoniare" sia attribuita un'ampia gamma di significati, di fatto, tralasciando spesso la sua principale accezione forense, il termine non ricorre mai nel linguaggio moderno come sinonimo di "vedere".

'ēḏ e il suo raro sinonimo *'ēḏâ* si riferisce sempre alla persona o alla cosa che reca testimonianza; ne sono esempi Genesi 31:48, 52; Giosuè 22: 27–28, 34; 24:27; Isaia 19:20. L'equivalente neotestamentario, *martys*, è usato soltanto per le persone, non essendoci nessun caso di un oggetto che possa deporre nelle vesti di testimone.

L'ebr. che non privilegia i concetti astratti, raramente parla di "testimonianza" nel senso di *prova fornita.* Nei tre casi in cui lo fa (Rut 4:7; Is. 8: 16, 20) usa il termine *t^e'ûḏâ*. Il gr. invece fa un uso frequente di questo concetto, pur distinguendo tra *martyria*, l'atto del testimoniare o la testimonianza stessa, e *martyrion*, ossia ciò che può servire come indizio o prova, oppure il fatto stabilito dall'evidenza.

'ēḏûṯ, reso quasi sempre con "testimonianza" (fa eccezione Num. 17:7–8, dove è tradotto "convegno"), avendo completamente perso il suo significato forense ed essendo un termine tecnico religioso (*patto), è tradotto da *KB* "segno ammonitore, promemoria, esortazione". L'esempio più importante di *'ēḏûṯ* sono le tavole dei Dieci comandamenti (Es. 16:34; 25:16, 21, *ecc.*). Di conseguenza, l'arca che le conteneva prese il nome di "arca della testimonianza" (Es. 25:22, *ecc.*), la tenda che le proteggeva divenne "la tenda della testimonianza" (Num. 17:7), e il velo che le separava dal luogo santissimo venne chiamato "il velo della testimonianza" (Lev. 24:3). Il termine, inoltre, è spesso applicato, per estensione, a tutta la legge mosaica, come in Salmo 78:5; 119:2.

Appare inopportuna la traduzione "martire" (Diod.) della parola *martys* in Atti 22:20; Apocalisse 2:13; 17:6, sebbene il termine *martys* abbia assunto rapidamente questo significato; *cfr.* Arndt, p. 495b.

Bibliografia. A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, 1977, **in it.** *GLAT*, 6, coll. 483–510; H. Strathmann, *GLNT* 6:1269–1392; L. Coenen, in *DCBNT*, pp. 11843–1851; *DIB*, pp. 1469–1470. (H.L. Ellison)

*Apostolo; *Martire; *Patto

TESTIMONI OCULARI

I quattro Vangeli canonici si basano sulle testimonianze di persone che hanno visto con i propri occhi il ministero terreno di Gesù di Nazaret. Due dei Vangeli, Matteo e Giovanni, sono stati scritti da testimoni oculari; gli altri due, Marco e Luca, si rifanno alla testimonianza oculare (sulla paternità dei singoli Vangeli *cfr. infra* le singole voci su ciascun Vangelo). Su che cosa si basano queste affermazioni?

1. Il quarto Vangelo afferma esplicitamente di essere scritto da un testimone oculare: "Questo è il discepolo che rende testimonianza di queste cose, e che ha scritto queste cose" (Giovanni 21: 24a; per affermazioni simili *cfr.* II Pie. 1:12-16 e I Giov. 1:1-4). Alcuni studiosi dubitano di questa affermazione e considerano il quarto Vangelo un prodotto di più strati redazionali, un'affermazione per la quale mancano del tutto prove nei MSS e che si poggia su ipotesi di carattere letterario e su supposti retroscena storici successivi alla vita terrena di Gesù (in particolare i rapporti tra la "chiesa" e la "sinagoga"). I ventuno capitoli del quarto Vangelo costituiscono invece un prodotto letterario unitario che ben si colloca nei metodi storiografici antichi.

2. Il terzo Vangelo inizia con una dedica (1:1-4) in cui l'autore espone la metodologia che ha seguito nella produzione della sua opera. Sulla base (v. 3) di attente ricerche, egli si è prefissato di (vv. 1, 3) comporre una narrazione di ciò che era avvenuto in mezzo ai seguaci di Gesù, (v. 2) come tramandato da quelli che erano testimoni oculari fin dall'inizio del ministero di Gesù (v. 3; *cfr.* Atti 1: 21-22; e Giov. 15:27). L'autore si rifà palesemente ai racconti di testimoni oculari. Affermazioni comuni secondo cui l'autore avrebbe poi inventato di sana pianta la natività di Gesù (capp. 1-2) e avrebbe fatto qualcosa di simile con la sua risurrezione (cap. 24) (o si sarebbe rifatto in ambedue i casi a "miti" già sviluppatisi in merito) si basano su pregiudizi di carattere filosofico nei riguardi del sovrannaturale e non su problemi nel racconto dell'evangelista. Il terzo evangelista dice invece di essersi documentato, andando indietro quanto poté fino agli stessi testimoni oculari, ove possibile, per informarsi su quanto era realmente accaduto nella vita di Gesù. Va notato che il meto-

do storiografico ideale di quel periodo era quello di essere un partecipante agli stessi eventi raccontati. Se lo storico non lo era stato, il passo successivo era quello di intervistare i testimoni oculari o qualcuno che era stato in contatto con loro. Le attente ricerche che menziona il terzo evangelista avrebbero incluso tali interviste, ove possibile, e la consultazione di documenti scritti.

3. Ma come possiamo sapere a quali testimoni risalgano le tradizioni messe per iscritto nei Vangeli? Nella stesura dei loro rispettivi Vangeli i quattro evangelisti provvidero a includere i nomi che facevano parte delle tradizioni che utilizzarono. A questo riguardo è bene tener presente che i nomi propri trovati nei Vangeli rientrano a pieno titolo e senza anacronismi nell'onomastica coeva attinente. Uno dei motivi per cui un nome era abbinato a un determinato racconto era per segnalare che tale persona faceva da garante per quella tradizione. Così p.e. chi voleva sapere di più sulla guarigione finalmente messa per iscritto in Marco 10:46-52, poteva consultare Bartimeo; chi voleva sapere di più sulla apparizione post-pasquale di Gesù sulla via per Emmaus (scritta poi in Luca 24:13-35) poteva consultare Cleopa. È più che plausibile pensare che i testimoni oculari della vita di Gesù continuassero a testimoniare dei loro incontri con lui fino alla fine delle loro vite, dopodichè la testimonianza oculare di alcuni di loro, messa per iscritta, ricevette una forma duratura. In I Corinzi 15:4-7 Paolo presenta un elenco di alcune persone che hanno visto il Cristo risorto. Di certuni include i nomi ma fa comunque presente che alcuni di questi testimoni oculari sono ancora in vita e di conseguenza possono essere consultati da chi vuole. La testimonianza oculare è ben radicata nel tessuto del NT.

Ma dovremmo credere alle testimonianze? Tra alcuni studiosi regna infatti il dettame secondo cui una testimonianza è colpevole fino a prova contraria. Tale pregiudizio è infondato e conduce al suicidio epistemologico sia in merito al presente che in merito al passato. La procedura va invertita: una testimonianza va ascoltata finché non si incontra un motivo per dubitarle.

4. Tornando ai singoli Vangeli, il secondo Vangelo dimostra di rifarsi a testimonianze oculari, in modo particolare, sulla base di due tecniche letterarie di cui possiamo illustrare soltanto la prima. Si tratta di una *inclusio* che segnala il testimone oculare più autorevole a cui risalgono i contenuti del racconto, una tecnica trovata in altri racconti "biografici" dello stesso periodo e di conseguenza comprensibile ai primi lettori. Il testimone principale a cui si rifà il secondo Vangelo è Pietro; è la sua testimonianza che racchiude i contenuti di questo Vangelo. Per questo motivo egli è il primo (1:16) e l'ultimo discepolo (16:7; l'ultimo versetto autentico di questo vangelo è 16:8) a essere menzionato per nome, facendo sì che i contenuti di questo Vangelo stiano all'interno, siano "inclusi", nel suo nome. Inoltre la prima volta che troviamo il suo nome in questo Vangelo, Pietro è menzionato una seconda volta in modo non necessario ("[Gesù] vide Simone e Andrea, fratello di *Simone*", il pronome "suo" sarebbe bastato) e l'ultima volta è menzionato in modo superfluo: l'angelo disse a Maria Maddalena, Maria, madre di Giacomo, e Salome: "Andate a dire ai suoi discepoli *e a Pietro* che [Gesù] vi precede in Galilea" (dove Pietro è già compreso nel gruppo dei discepoli di Gesù; perché menzionarlo esplicitamente?). Oltre alla suddetta *inclusio* e alle relative intenzionali ridondanze, la distribuzione della presenza di Pietro negli episodi del secondo Vangelo come anche la frequenza del suo nome, comunicavano ai primi lettori e lettrici di quel periodo che l'autore si rifaceva alla testimonianza autorevole di Pietro, un protagonista e testimone oculare del racconto. (La seconda tecnica letteraria, più complessa e basandosi strettamente sull'originale greco, non può essere illustrata in queste sede. Si tratta della cosiddetta "tecnica narrativa plurale-al-singolare" su cui *cfr.* Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, il cap. 7.)

5. Il primo Vangelo è collegato a "Matteo" dai titoli trovati nei primi MSS pervenutici dei Vangeli. A questo riguardo è importante ricordare che nei MSS i quattro Vangeli canonici hanno sempre e solamente i rispettivi titoli di Matteo Marco Luca e Giovanni. Come questi nomi possono essere stati associati ai rispettivi Vangeli? Nel periodo in cui i Vangeli erano scritti un autore faceva circolare la propria opera tra i suoi conoscenti che a loro volta potevano fare copie per i loro conoscenti. Nel cristianesimo delle origini un'opera letteraria circolava in questo modo anche nelle varie comunità cristiane (*cfr.* p.e. Col. 4:16 e *il Pastore d'Erma, Vis.* 2:4:3: "Scriverai due libretti e manderai uno a Clemente e uno a Grapte. Clemente poi lo manderà ad altre città, come è stato incaricato"; trad. di Antonio Quacquarelli, ne *I Padri apostolici*, Roma, 2001). Le prime persone a ricevere una copia dei singoli Vangeli, la cui ricopiatura era un'impresa faticosa e costosa, avrebbero saputo benissimo la paternità dell'opera. Tale attribuzione poi è stata tramandata insieme all'opera letteraria fino al momento di essere fissata all'interno o all'esterno di essa. Questo scenario spiega bene le attribuzioni uniformi nei titoli dei Vangeli nonché chiarisce il senso tecnico in cui i Vangeli di Matteo Marco e Luca sono "anonimi",

vale a dire all'interno dell'opera essi non contengono un'esplicita menzione del nome dell'autore (a differenza p.e. di un'opera come Neemia, *cfr.* 1: 1). Il Vangelo di Giovanni invece a rigor di termini non è anonimo in quanto secondo 21:7 e 24 il "discepolo che Gesù amava" ne è l'autore.

Tornando al caso specifico del primo Vangelo, l'unica persona (attinente) nel NT chiamata "Matteo" è il Matteo che fa parte dei dodici (Matt. 10: 3; Mar. 3:18; Luca 6:15; Atti 1:13; sull'importanza dei dodici per la loro testimonianza collettiva e autorevole in merito alle tradizioni su Gesù *cfr.* Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, il cap. 5). Negli elenchi dei dodici è solo il primo Vangelo che aggiunge l'appellativo "il pubblicano" al nome di Matteo. I tre Vangeli sinottici raccontano la chiamata di un pubblicano che Marco (2:14) e Luca (5:27) chiamano Levi. Il parallelo in Matteo (9:9) lo chiama invece Matteo. Si tratta di un caso di una persona con due nomi (*pace* Bauckham), di cui l'esempio più noto del nostro periodo è quello di Simone Pietro. Di conseguenza, come nel caso del quarto Vangelo, anche l'autore del primo Vangelo è un testimone oculare della vita di Gesù Cristo. È interessante notare che Matteo/Levi non è mai menzionato nel NT al di fuori degli elenchi degli apostoli (compreso quello in Atti 1) o del racconto della sua chiamata nei Vangeli sinottici. Se Matteo non avesse scritto il primo Vangelo, la chiesa primitiva non avrebbe avuto alcun motivo di attribuirlo a un apostolo così "insignificante", quando altri candidati apostolici spiccavano di più nelle tradizioni dei Vangeli.

6. Più aspetti di quanto abbiamo esposto sopra si oppongono a ipotesi seguite da alcuni studiosi dei Vangeli. Un aspetto importante di tali ipotesi riguarda l'applicazione della critica delle forme (*Formgeschichte*) alle tradizioni dei Vangeli nella forma sviluppata da Rudolph Bultmann e altri, secondo cui i testimoni oculari avrebbero poco a che fare con i quattro Vangeli. Tale metodologia fu sviluppata sulla base di analogie (per esempio quella della trasmissione folcloristica attraverso più generazioni) che hanno poca attinenza con i dati storici culturali e letterari del periodo neotestamentario, in particolare in merito a questioni della trasmissione di insegnamento e di tradizione. A questo riguardo modelli più convincenti e consoni con le prove si rifanno alle antiche pratiche ebraiche di insegnamento e memorizzazione, alla fondamentale distinzione tra *tradizione* orale e *storia* orale, e a ricerche attinenti sulla memoria. Tali modelli dimostrano che il processo ipotizzato dalla *Formgeschichte* bultmanniana di una trasmissione anonima collettiva della tradizione su Gesù, in cui tanti dati vengono dimenticati aggiunti inventati e radicalmente modificati, non si basa né sulla nostra conoscenza del cristianesimo delle origini né sulle ricerche fatte sulla *storia* orale. Inoltre sia in merito al cristianesimo delle origini (che nasce in un contesto ebraico) sia in merito alle dinamiche della storia orale il modello bultmanniano sottovaluta gravemente l'importanza e la capacità della memoria. Le prove invece indicano che le tradizioni dei Vangeli sono state formulate ricordate e tramandate, finalmente in forma scritta, da testimoni individuali specifici e specificati per nome, in un contesto religioso e teologico in cui la conservazione del passato era di fondamentale importanza, in quanto sulla base di eventi storici passati si fondava la fede attuale in Gesù Cristo.

Bibliografia. K.E. Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels," *Themelios* 20, 1995, pp. 4-11; R. Bauckham, a cura di, *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences,* Grand Rapids/Cambridge, 1998; R. Bauckham, *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels,* Grand Rapids, 2002, il cap. 8, "The Women and the Resurrection: The Credibility of Their Stories"; R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony,* Grand Rapids/Cambridge, 2006; S. Byrskog, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen, 2000; (ristampa Leiden, 2002); C.A.J. Coady, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford, 1992; J.D.G. Dunn, *Gli albori del cristianesimo. La memoria di Gesù,* in tre volumi, Brescia, 2006-7; C.A. Evans, *Fabricating Jesus. How Modern Scholars Distort the Gospels,* Downers Grove, 2006; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Uppsala, 1961; *idem, The Reliability of the Gospel Tradition,* Peabody, 2001; M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, London, 1985; John P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico: vol. 1, Le radici del problema e della persona*, Brescia, 2002; Nicholas Perrin, *Thomas and Tatian. The Relationship between the* Gospel of Thomas *and the* Diatessaron, Atlanta, 2002; P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, 2004; R. Riesner, *Jesus als Lehrer,* Tübingen, 2007; G. Theissen e A. Merz, *Il Gesu storico. Un manuale,* Brescia, 2003; J. Vansina, *Oral Tradition as History,* Madison, 1985; N.T. Wright, *Risurrezione*, Torino, 2006. (P. Ciavarella)

TETRARCA

Il titolo (gr. *tetraarchēs*, contratto in *tetrarchēs*)

era usato nel greco classico per indicare il governatore di una quarta parte della regione, e applicato specialmente ai governatori delle quattro regioni della Tessaglia. I romani lo diedero a qualsiasi governatore di una parte di una provincia orientale. Quando Erode il Grande, che governò gran parte della terra d'Israele come re–vassallo dei romani, morì nel 4 a.C., i suoi figli contestarono il testamento del padre. L'appello a Cesare Augusto portò alla divisione del territorio tra i tre figli: Archelao che fu nominato etnarca di Giudea, Samaria e Idumea; Antipa tetrarca della Galilea e Perea; e Filippo tetrarca della Betanea, della Traconitide, dell'Iturea, della Gaulanitide e della Auranitide, territori a nord–est del mar di Galilea. Nel Nuovo Testamento il sostantivo è usato solamente per Erode Antipa (Matt. 14:1; Luca 3:19; 9:7; Atti 13:1), anche se in Luca 3:1 il verbo affine è applicato a *Antipa, *Filippo e *Lisania tetrarca dell'Abilene.

Bibliografia. S. Perowne, *The Later Herods*, 1958; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972. (D.H. Wheaton)

TEUDA

1. In Atti 5:36 è un impostore (forse un pretendente messianico) che poco prima del 6 d.C. aveva raccolto una banda di quattrocento uomini, ma fu ucciso e i suoi seguaci dispersi. La sua attività probabilmente è da inserire in uno degli innumerevoli episodi di disordine pubblico che ebbero luogo in Giudea dopo la morte di Erode avvenuta nel 4 a.C. Origene (*C. Cels.*, 1. 57) sostiene che sorse "prima della nascita di Gesù", ma ciò potrebbe essere semplicemente una conclusione tratta da questo brano, dove Gamaliele parla della sua ribellione che fu precedente a quella di *Giuda.

2. Secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 20. 97–99) Teuda era un mago che portò molti seguaci al Giordano, promettendo che a un suo ordine il fiume si sarebbe diviso, in modo che potessero attraversarlo all'asciutto. Furono attaccati dalla cavalleria inviata contro di loro dal procuratore Fado (44–46 d.C. *ca.*), e la testa di Teuda fu portata a Gerusalemme. (F.F. Bruce)

TIATIRI

Città nella provincia romana dell'Asia, nella parte occidentale dell'odierna Turchia asiatica. Occupava un'importante posizione in un basso "corridoio" che collegava le valli di Ermo e del Caico. Era un presidio di frontiera, prima della frontiera occidentale del territorio di Seleuco I di Siria e poi, dopo il suo passaggio sotto un nuovo padrone, della frontiera orientale del regno di Pergamo. Insieme a quel regno, passò sotto il dominio romano nel 133 a.C. e rimase un importante punto nel sistema stradale romano, perché si trovava sulla strada che andava da Pergamo, passando per Laodicea, verso le province orientali. Fu anche un importante centro manifatturiero; tra i mestieri noti figurano la tintura, l'abbigliamento e la lavorazione del bronzo e della ceramica. Sullo stesso luogo sorge ancora una grande città (Akhisar).

Lidia, la "commerciante di porpora" che Paolo incontrò a Filippi (Atti 16:14) veniva da Tiatiri. Probabilmente Lidia era l'agente di un manifatturiere di Tiatiri, con l'incarico di organizzare la vendita di merci di lana tinta, note semplicemente dal nome della tintura. Questa "porpora" si otteneva dalla radice della robbia, prodotta nell'area con il nome di "rosso di Turchia", fino al secolo scorso.

La chiesa di Tiatiri è la quarta delle "sette chiese dell'Asia" (Apoc. 1:11). Alcuni dei simboli usati nella lettera alla chiesa (2:18–29) sembrano alludere alle condizioni della città. La descrizione del Cristo (v. 18) è appropriata per una città rinomata per la lavorazione del bronzo (*chalkolibanos*, tradotto "bronzo incandescente", potrebbe essere un termine tecnico per indicare qualche tipo di bronzo locale). I termini della promessa (vv. 26–27) possono riflettere la lunga storia militare della città. "Iezabel" (il nome probabilmente è simbolico) era con ogni probabilità una donna accettata nella comunione della chiesa (v. 20). Il suo insegnamento promuoveva forse un certo compromesso con qualche attività di tipo pagano. Forse era un membro dei club sociali o "gilde" in cui erano organizzate le attività commerciali. Questi corpi adempivano molte funzioni lodevoli, e la conduzione di un mestiere era quasi impossibile senza appartenere alla gilda; ma le loro riunioni erano inestricabilmente connesse ad atti di culto pagano e a immoralità. (Si veda C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, 1986; E. M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, 1980). (M.J.S. Rudwick, C.J. Hemer)

*Apocalisse, libro

TIBAT

Città nel regno arameo di Soba (*ṣôḇâ*). Dopo aver sconfitto una ingente forza di aramei, incluso uomini da Soba e Damasco, Davide proseguì verso la città di Tibat (*ṭiḇhaṯ*) e Cun, dalle quali prese il bottino (I Cro. 18:8). (J.A. Thompson)

TIBERIADE

Città posta sulla sponda occidentale del mare di *Galilea che successivamente diede nome al lago omonimo. Fu fondata da Erode Antipa verso il 20 d.C. e chiamata così in onore dell'imperatore Tiberio. I principali fattori che influenzarono la scelta di questo sito da parte di Erode sembrano essere stati: 1) una posizione di difesa costituita da un promontorio roccioso che domina il lago; 2) la vicinanza a qualche già nota sorgente d'acqua calda che si trovava poco a sud. Del resto, il posto offriva poco, e i bellissimi palazzi della città (che divenne la capitale di Erode) sorsero su un suolo che comprendeva un cimitero, rendendo così la città impura agli occhi dei Giudei.

Tiberiade è menzionata solo una volta nei Vangeli (Giov. 6:23; "mare di Tiberiade" appare in 6:1; 21:1), e nessuna citazione indica che Cristo l'abbia mai visitata. Era una città prettamente pagana e sembra che egli l'abbia evitata preferendo le numerose città giudaiche poste sulle rive del lago. Per un curioso capriccio della storia, comunque, dopo la distruzione di Gerusalemme divenne il principale luogo di formazione giudaica, e sia la Mishnah sia il Talmud palestinese furono compilati qui nel III e V sec. rispettivamente.

Delle città che circondavano il mar di Galilea ai tempi del NT, Tiberiade è l'unica di una certa grandezza che rimane ancora ai nostri giorni.

Bibliografia. *NEAEHL*, pp. 1464–1473. (J.H. Paterson)

TIBERIO

Figliastro di Cesare Augusto, adottato con riluttanza come suo erede quando si era persa ogni altra speranza di successione diretta. Alla morte di Augusto nel 14 d.C. Tiberio, a 56 anni, aveva una lunga esperienza di governo alle spalle. Fu senza dubbio una decisione di grande portata quella del Senato che gli trasferì i poteri di Augusto, riconoscendo così che ormai una qualche discendenza da Augusto era uno strumento indispensabile dello stato romano. Per 23 anni Tiberio continuò lealmente e in maniera pedestre le politiche di Augusto. La sua severità caratteriale gli costò gradualmente la fiducia della nazione, ed egli si ritirò in una sorta di pensionamento forzato a Capri dove rimase fino alla sua morte. Durante la sua assenza processi di tradimento e l'intervento della guardia pretoriana diedero luogo a pericolosi nuovi precedenti nella politica romana. Si parla di lui in Luca 3:1 e, indirettamente, ovunque è menzionato "Cesare" nei Vangeli.

Bibliografia: R. Seager, *Tiberius*, 1972; B.M. Levick, *Tiberius the Politician*, 1976. (E.A. Judge)

*Cesare; *Impero romano

TICHICO

Asiatico, il testo occidentale dice che era di Efeso e che accompagnò Paolo a Gerusalemme, presumibilmente come delegato della sua chiesa, con la colletta (Atti 20:4; *cfr.* I Cor. 16:1–4). Egli fu il rappresentante personale dell'apostolo, probabilmente (leggendo "l'ho mandato", Colossesi 4: 8, come un aoristo epistolare) il latore delle Lettere ai Colossesi e agli Efesini (Col. 4:7–9; Ef. 6: 21–22), e nel caso che la Lettera agli Efesini fosse una lettera circolare, anche ad altre chiese dell'Asia. Sembra che Paolo l'abbia considerato un aiuto per Tito a Creta (Tito 3:12), e che lo abbia mandato a Efeso (portando la II Timoteo?) nel momento in cui c'era bisogno di Timoteo altrove (II Tim. 4:12). Questi incarichi rispecchiano l'affidabilità che Paolo loda (Ef. 6:21; Col. 4: 7). Il fatto che è indicato come "servitore" in questi contesti si riferisce probabilmente a un servizio reso alla chiesa, e forse a Paolo stesso, piuttosto che all'ufficio di *diacono. Alcuni che hanno messo in dubbio la paternità paolina di Efesini hanno collegato Tichico alla sua origine (*cfr.* W.L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939, p. 203; C.L. Mitton, *Epistle to the Ephesians*, 1950, p. 268). (A.F. Walls)

TIDEAL

Uno dei quattro re che sottomisero cinque re delle città della pianura (Sodoma, Gomorra, *ecc.*), reprimendo la loro rivolta tredici anni dopo, ai tempi di Abraamo (Gen. 14:1–9). In ebr. *tiḏ'āl* deriva dall'antico nome anatolico *Tudḫali(y)a*, basato su quello di una montagna sacra (E. Laroche, *Le noms des Hittites*, 1966, pp. 191, 276, 283), confermato anche nei testi alfabetici a Ugarit come *tdgl*, *ttgl* (C. Virolleaud, *Palais royal d'Ugarit*, 2, 1957, pp. 64–66 (N. 39:21), 92 (N. 69:4)).

"Tideal re di *gōyîm*" (nazioni, gruppi) non può essere identificato. I re ittiti Tudḫalia II–IV (XV–XIII secolo a.C.) sono cronologicamente troppo posteriori, come anche i nomi simili trovati a Ugarit. Il nome, comunque, risale alla prima metà del II mill. a.C. Un possibile Tudḫalia I (XVII sec. a.C.?), padre di PU–Sharruma, si trova nelle liste delle offerte reali ittite ("C"; H. Otten, *Mitteilungen d. Deutsch. Orient–Gesellschaft* 83, 1951, p. 62 ss.; K.A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, 1962, pag. 53, e Otten, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische*

Chronologie, 1968, p. 26). Nel racconto dell'assedio di Urshu, poco più tardi, si fa riferimento a un ufficiale(?) chiamato Tudḫalia (H. G. Guterbock, *ZA* 44, 1938, pp. 122–3:17; p. 135). Ancora prima (XIX/XVIII sec. a.C. *ca.*), Tudḫalia si trova almeno due volte come nome personale privato in antiche tavolette assire provenienti dalla Cappadocia (Laroche, *op. cit.* p. 191:1389:1; P. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce*, 1963, p. 160).

All'inizio del II mill. a.C., nella Mesopotamia le alleanze tra i re sono attestate spesso; similmente, nello stesso periodo, in Anatolia, di capi e dei loro governanti–vassalli è solidamente attestata (A. Goetze, *Kleinasien*, 1957, pag. 75; Garelli, *op. cit.*, pp. 61ss., 206, n. 4), ma le attestazioni non esauriscono il totale dei re e delle alleanze esistenti. Perciò, è un'ipotesi ragionevole che il Tideal di Genesi 14 fosse qualche capo anatolico che (come Anum–Khirbi) si mosse a sud nel Vicino Oriente. *Cfr.* anche Kitchen, *Ancient Orient and Old TEstament*, 1966, pp. 44–46, con riferimenti. (K.A. Kitchen)

TIFSA

(Ebr. *tip̄saḥ*, "un guado", "un passaggio"). Probabilmente l'antica Tàpsaco, un importante crocevia sulla sponda occidentale del fiume Eufrate. Sulla frontiera nord–est del territorio di Salomone (I Re 4:24), era strategicamente collocata sulla grande strada commerciale est–ovest. (J.D. Douglas)

TIGLAT–PILESER

Questo re dell'Assiria è conosciuto con più di un nome. *tiḡlaṯ–pil'eser* (II Re 15:29; 16:7–10) è vicino all'assiro *Tukulti–apil–Ešarra* ("La mia fiducia è nel figlio di Esarra") e l'aram. *Tgltpl'sr* (Stele di Zencirili; ostrakon di Assur. La variante *tilgaṯ–piln'eser* (I Cro. 5:6; II Cro. 28:20; LXX *Algathphellasar*) potrebbe essere una forma dell'ebr. (*JSS* 21, 1976, p. 7). L'altro nome del re, Pul, si trova sia nell'AT (II Re 15:19; I Cro. 5:26) sia nella Cronaca babilonese (*Pulu*).

Tiglat–Pileser III (745–727 a.C.) era figlio di Adad–nirari III (*AfO* 3, 1926, p. 1, n. 2). La storia del suo regno non è perfettamente conosciuta, a causa della natura frammentaria delle iscrizioni esistenti, trovate soprattutto a Nimrud (*Cala), ma gli avvenimenti principali sono elencati nell'elenco degli eponimi assiri.

La prima campagna fu diretta contro gli aramei a Babilonia, dove "prese le mani di Bel" e assunse il controllo fino alla ribellione di Ukin–zer nel 731 e l'assedio di Sapia, a seguito del quale il capo caldeo Marduk–apla–iddina (*Merodac–Baladan) si sottomise agli assiri. Altre campagne furono dirette contro i medi e gli urartiani (Armenia).

Nel 743 a.C. Tiglat–Pileser marciò per sottomettere le città stato del nord della Siria che erano sotto il dominio urartiano. Durante i tre anni di assedio di Arpad ricevette il tributo da Carchemis, Camat, *Tiro, Biblo, di Resin di Damasco e di altri re. Tra quelli elencati, *Menaem (*Menuhimme*) di Samaria, che sarebbe morto poco dopo, prese da ognuno dei sessantamila uomini in età militare 1 mina (50 sicli d'argento) e "diede a Pul mille talenti d'argento affinché gli desse man forte per assicurare nelle sue mani il potere reale" (II Re 15:19–20; *cfr. Iraq* 18, 1956, p. 117).

Mentre Tiglat–Pileser stesso stava combattendo Sarduri di Urartu, fu istigata una rivolta da "Azriyau di Yaudi" (*Annali*). Sembrerebbe che quando gli urartiani imposero il controllo su Carchemis, Bit–Adini (Bet–Eden) e sulla Cilicia, gli stati aramei indeboliti nella Siria meridionale finirono sotto il controllo di Azaria di Giuda, che in questo periodo era più forte di Israele. Azaria–Uzzia (i nomi *'zr* e *'zz* sono varianti; G. Brin, *Leshonenu* 24, 1960, pp. 8–14), però, morì subito dopo (II Re 15:7), e i "giudei" sono elencati tra gli esuli stabilitisi a Ullubu (vicino Bitlis). La Siria settentrionale fu organizzata in provincia assira (Unqi) sotto governanti locali.

Quando l'opposizione all'Assiria continuò, Tiglat–Pileser marciò di nuovo a Occidente nel 734. I porti fenici furono saccheggiati e furono imposti pesanti tributi su Ascalon e Gaza, il cui governatore Khanunnu fuggì in Egitto. Statue del re assiro furono poste nei loro templi.

L'esercito che aveva attraversato il confine occidentale di Israele (Bīt–Ḫumria; i nomi iniziali di Galilea e Neftali in questi Annali sono confutati) ritornò quando giunse al "Fiume d'Egitto"(*naḫal–muṣur*). Resin di Damasco, Ammon, Edom, Moab e (Ieo)Acaz di Giuda (*Iauḫazi* [mat] *Iaudaia*) pagarono il tributo al re d'Assiria (II Cro. 28:19–21).

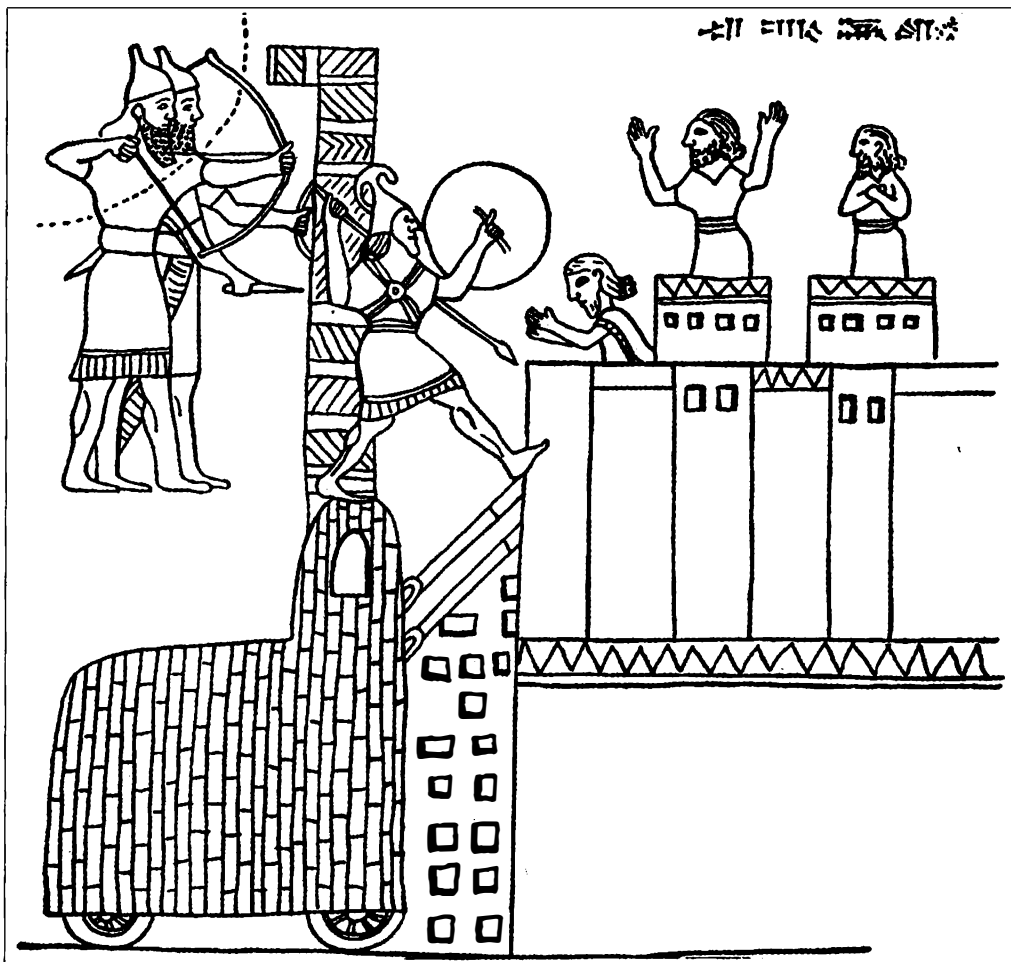
Acaz, comunque, non ricevette aiuto immediato dall'Assiria contro gli attacchi concertati di Resin e Peca di Israele che, insieme agli edomiti e ai filistei, assalirono Giuda (II Cro. 28:17). Gerusalemme stessa fu assediata (II Re 16:5–6). Quest'assedio fu allentato quando gli assiri marciarono su Damasco alla fine del 733 a.C. Quando Damasco cadde nel 732 a.C., anche Metenna di Tiro capitolò e Israele, incluso Iion, Abel–Beet–Maaca, Ianoa, Chedes, Asor, Galaad, la Galilea e tutta Neftali, fu devastata e gli abitanti deportati (v. 9). Uno strato ad *Asor che attesta una distruzione è attribuito a questo periodo. Tiglat–Pileser afferma di

aver rimpiazzato Peca (*Paqaḫa*) sul trono di Israele con Osea (*Ausi'*), e forse egli era anche dietro l'assassinio di Peca descritto in II Re 15:30.

Il prezzo che Acaz pagò per l'aiuto assiro fu quello di diventare suo vassallo, posizione che probabilmente esigeva alcune concessioni religiose e l'osservanza di pratiche particolari (*cfr.* II Re 16:7–16). Tiglat–Pileser estese il suo controllo per includere Samsi, regina di Aribi (Arabia), i sabei e Idiba'il (Adbeel di Gen. 25:13). Con il lavoro dei deportati Tiglat–Pileser III costruì un palazzo a *Cala, dal quale sono stati recuperati rilievi che raffigurano il re stesso e le sue campagne militari. Sebbene Tiglat–Pileser I (1145–1077 a.C.) invase la Fenicia, non ci sono riferimenti a lui nell'AT.

Bibliografia: D.J. Wiseman in *Iraq* 13, 1951, pp. 21–24; *ibid.*, 18, 1956, pp. 117–129; H. W. F. Saggs in *Iraq* 19, 1957, pp. 114–154; *ZdéV*, 1974, pp. 38–49; R. D. Barnett e M. Falkner, *Sculptures of Tiglath–pileser III*, 1962; H. Tadmor, *Inscriptions of Tiglath–pileser III*, 1978. (D.J. Wiseman)

TIGRI

Nome greco di uno dei quattro fiumi che segnavano la posizione dell'Eden (*Hiddekel*; Gen. 2: 14; in accad. *Diglat*; in arabo, *Dijlah*). Il fiume nasce nelle montagne armene e scorre a sud–est per 1900 km. passando per Diyarbakir attraverso la piana della Mesopotamia per congiungersi al fiume *Eufrate, 64 km. a nord del golfo Persico, nel quale si versa. È un fiume largo mentre serpeggia attraverso la Babilonia (Dan. 10:4), alimentato dagli affluenti che scendono dalle colline persiane, dal grande e piccolo Zab, e dai fiumi Adhem e Diyala. Quando si sciolgono le nevi, a marzo–maggio e ottobre–novembre, il fiume straripa. Ninive, Cala e Assur erano tra le città antiche che si affacciavano alle sue sponde. (D.J. Wiseman)

Assalto alla città di Ghezer da parte dell'esercito di Tiglat-Pileser III. Rilievo proveniente da Nimrod. 744-727 a.C.

TIMNA, TIMNATA

1. Concubina di Elifaz, figlio di Esaù e madre di Amalec (Gen. 36:12). **2.** Una figlia di Seir e sorella di Lotan (36:22). **3.** Un capo di Edom (36:40; I Cron. 1:51). **4.** Città sul confine occidentale di Giuda, in un primo tempo assegnata a Dan (Gios. 15:10; 19:43). Passò di mano più di una volta tra gli israeliti e i filistei (Giu. 14:1; II Cro. 28:18). La prima moglie di Sansone viveva a Timna. Questa potrebbe essere Tamna, menzionata più tardi negli annali di Sennacherib, 701 a.C. *ca.* (ii. 83). Probabilmente Tell Batash, 9 km. a sud di Ghezer, è il sito originale, sebbene Hirbet Tibne (4 km. a sud–est) abbia conservato parte del nome; si veda B. Mazar, *IEJ* 10, 1969, pp. 65–73; *NEAEHL*, pp. 152–157. **5.** Località dove si estraeva il rame a sud di Ebron (Gen. 38:12; Gios. 15:57); (R. Rothenberg, *Timna*, 1972). (J.P.U. Lilley)

TIMNAT–CHERES, TIMNAT–SERA

(In ebr. ***timnaṯ–ḥeres, timnaṯ–seraḥ***). L'eredità personale di Giosuè, dove fu sepolto (Gios. 19:50; 24:30; Giu. 2:9). I samaritani ritennero che il luogo originale fosse Kafr Ḥāris, 16 km. a sud–ovest di Sichem; ma H.W. Hertzberg (*PJB* 22, 1926, pp. 89ss.) propose Hirbet Tibne, un sito risalente alla tarda Età del Bronzo e la prima Età del Ferro, a 27 km. da Sichem e da Gerusalemme. È situata sul lato meridionale di una profonda depressione (*cfr.* Gios. 24:30), mentre la tomba tradizionale di Giosuè, menzionata da Eusebio, si troverebbe sul lato orientale della valle.

La parola *ḥeres* (NVR, *cheres*) è un termine raro per indicare il "sole" (Giud. 1:35; 8:13; Giob. 9:7; Is. 19:18: "Città del sole"). Se *cheres* avesse implicazioni idolatre, la variante *seraḥ* ("extra") era intesa forse per evitarle (G.F. Moore, *Judges*, *ICC*, 1895, su 2:9); ma questo non spiega il mantenimento di *ḥeres* in Giudici 2:9 e di *šemeš* in altri nomi di luogo. Si veda C. F. Burney, Judges, 1918, pagina 32. (J.P.U. Lilley)

TIMORE

La Bibbia usa diversi termini per indicare il timore. I più comuni (nella forma sostantivata) sono: ebr. ***yir'â***, "riverenza"; ***paḥad*** "spavento, timore", "paura"; gr. *phobos*, "paura", "terrore". Teologicamente, si possono proporre quattro categorie principali di timore.

a) Santo timore

Scaturisce dalla consapevolezza che il credente acquisisce del Dio vivente. Secondo Lutero l'uomo naturale non può temere Dio in modo perfetto; secondo Rudolf Otto, egli è "del tutto incapace persino di rabbrividire (*grauen*) o provare orrore nel senso reale del termine". Il santo timore, d'altra parte, è dato da Dio perché rende gli uomini capaci di riverire l'autorità di Dio, di ubbidire ai suoi comandamenti e di odiare ed evitare ogni forma di male (Ger. 32:40; *cfr.* Gen. 22:12; Ebr. 5:7). Esso è, inoltre, l'inizio (o il principio) della sapienza (Sal. 111:10), il segreto della rettitudine (Prov. 8:13), una caratteristica del popolo di cui Dio si compiace (Sal. 147:11), tutto il dovere dell'uomo (Eccl. 12:15) ed è anche uno degli attributi del Messia (Is. 11:2–3).

Nell'AT, soprattutto a motivo delle sanzioni della Legge, la vera religione era spesso considerata sinonimo del timore di Dio (*cfr.* Ger. 2:19; Sal. 34:11) e anche ai tempi del NT l'espressione "camminando nel timore del Signore" era usata con riferimento ai primi cristiani (Atti 9:31). I gentili che aderivano alla sinagoga erano chiamati "timorati di Dio" (10:2; *cfr.* Fil. 2:12).

Generalmente nel NT l'enfasi è tuttavia posta su Dio come colui che ama e perdona, colui che per mezzo di Cristo dà agli uomini lo spirito di adozione (Rom. 8:15) e li rende capaci di affrontare coraggiosamente la vita (II Tim. 1:6–7) e la morte (Ebr. 2:15), senza timore. Ciononostante, un timore riverente rimane perché la maestà di Dio non è cambiata e bisogna camminare in vista del tribunale di Cristo (II Cor. 5:10–11). Il timore di Dio stimola il credente a cercare la santità (II Cor. 7:1) e si riflette nel suo atteggiamento verso gli altri membri del corpo di Cristo (Ef. 5:21).

b) Timore servile

È una conseguenza naturale del peccato (Gen. 3: 10; Prov. 28:1) e può far parte della punizione di Dio (Deut. 28:28, Paoline). Fu provato da Felice quando udì Paolo predicare (Atti 24:25); viene provato da coloro che rigettano Cristo, per i quali rimane solo "una terribile attesa del giudizio" (Ebr. 10:27, 31; *cfr.* Apoc. 21:8). Sebbene non sia in se stesso positivo, questo timore è spesso usato dallo Spirito Santo per indurre gli uomini alla conversione (Atti. 16:27–31, *ecc.*).

c) Timore degli o per gli uomini.

Può essere espresso come: *i*) timore riverenziale e rispetto per gli uomini, per i padroni e per i magistrati (I Pie. 2:18; Rom. 13:7); *ii*) una paura cieca di ciò che gli uomini possono fare (Num. 14:9; Is. 8:12; Prov. 29:25); *iii*) in un senso peculiare, una pia preoccupazione che gli uomini possano essere rovinati dal peccato (II Cor. 11:3). Questo tipo di timore, e anche quello servile citato in (*b*) pos-

sono essere banditi con un amore reale verso Dio (I Giov. 4:18).

d) "Terrore" come oggetto di timore

Il concetto di timore è usato in un altro modo, per esempio in Genesi 31:42, 53, dove Dio è definito il "Terrore" di *Isacco, cioè il Dio che Isacco temeva e adorava. Il "Timore" o lo "spavento", inteso in questo modo, piomba addosso ai malvagi (Prov. 1:26–27; 10:24; *cfr.* Is. 66:4). Quando gli ebrei entrarono nella terra promessa, Dio mandò il suo terrore davanti a loro distruggendo e mettendo in fuga i cananei, o impressionandoli così tanto con il suo terrore da renderli deboli e incapaci di resistere agli invasori (Es. 23:27–28). Il timore inteso così è testimoniato anche in Giobbe 4:6; 9:34; 13:21).

Bibliografia. R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1929, tr. it. Milano, 1976; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, pp. 229 ss.; R.H. Pfeiffer, "The Fear of God", *IEJ* 5, 1955, pp. 43–48 (un valido esame del concetto di timore nella letteratura non biblica dell'antico Vicino Oriente), **in it.** *GLAT*, 3, coll. 1013–1043; *DTAT*, 1, coll. 661ss.; H. Balz, G. Wanke, *GLNT*, 15:49–132; W. Foerster, *GLNT* 11:1441–1518; R. Bultmann, *GLNT* 3:1143–1150; W. Mundle, *DCBNT*, pp. 1854–1857; *DIB*, 1471–1472; *DPL*, pp. 1544–1547; *VB*, *s.v.* "Temere", pp. 476–482; J. White, *Timore, tremore, audacia,* GBU, Roma, 1993; P. Sequeri, *Il timore di Dio*, Milano, 1993. (J.D. Douglas)

*Proverbi, libro; *Santità

TIMOTEO

Figlio di una coppia mista: sua madre, che evidentemente lo istruì nelle Scritture, era una giudea e suo padre un greco (Atti 16:1; II Tim. 1:5). Era nativo di *Listra (Atti 16:1) ed era molto stimato dai suoi fratelli cristiani sia a Listra sia a Iconio (Atti 16:2). Non è detto specificamente quando divenne cristiano ma è verosimile dedurre che egli fu convertito durante il primo viaggio missionario di *Paolo, che incluse Listra nell'itinerario, e che in quella circostanza testimoniò le sofferenze di Paolo (II Tim. 3:11). Non si sa quando *Eunice, la madre di Timoteo, divenne una cristiana, forse prima di Timoteo, ma certamente prima del secondo viaggio missionario di Paolo.

L'apostolo fu fortemente attratto dal giovane e sebbene avesse solo di recente sostituito Barnaba con Sila come compagno di viaggio, aggiunse anche Timoteo al suo gruppo, forse come sostituto di Giovanni Marco che aveva rifiutato di prendere con sé (Atti 15:36–37). Questa scelta sembra abbia avuto il conforto di altri, perché in seguito Paolo si riferisce a espressioni profetiche che confermavano la consacrazione di Timoteo per quest'opera (I Tim. 1:18; 4:14). Aveva ricevuto una speciale abilità per la missione che doveva svolgere, comunicatagli per mezzo dell'imposizione delle mani dal collegio degli anziani e da Paolo (I Tim. 4:14; II Tim. 1:6). Per evitare qualsiasi inutile opposizione dei giudei locali, Timoteo fu circonciso prima di partire con Paolo.

Il suo primo incarico speciale fu di andare a Tessalonica per incoraggiare i cristiani perseguitati. Egli si unisce a Paolo e Silvano nei saluti in entrambe le epistole indirizzate a quella chiesa, e fu presente insieme a Paolo durante la predicazione a Corinto (II Cor. 1:19). Si parla di lui di nuovo durante il ministero dell'apostolo a Efeso, quando fu mandato insieme a Erasto per un'altra importante missione in Macedonia, da dove doveva proseguire per Corinto (I Cor. 4:17). Il giovane probabilmente era molto timido, perché Paolo esorta i corinzi a farlo sentire a suo agio e a non disprezzarlo (16:10–11; *cfr.* 4:17–21). Dalla descrizione della situazione successiva a Corinto (si veda II Corinzi) sembra che la missione di Timoteo non avesse avuto molto successo, ed è significativo che, sebbene il suo nome appare insieme a quello di Paolo nel saluto di questa epistola, è Tito che divenne il delegato apostolico e non Timoteo. Si sa che fu Timoteo ad accompagnare Paolo nella sua visita successiva a Corinto, perché si trovava con lui come collaboratore quando fu scritta l'epistola ai Romani (Rom. 16:21).

Timoteo andò anche a Gerusalemme con Paolo per portare la colletta (Atti 20:4–5) e si parla di lui quando Paolo, prigioniero, scrisse ai colossesi, a Filemone e ai filippesi. Nell'ultima di queste epistole egli viene caldamente raccomandato e Paolo vuole mandarlo presto ai filippesi per assicurarsi del loro stato. Quando l'apostolo fu liberato dalla prigione e si impegnò in ulteriori attività in Oriente, come indicano le Epistole Pastorali, sembrerebbe che Paolo avesse lasciato Timoteo a Efeso (I Tim. 1:3), incaricandolo di trattare del problema dei falsi insegnanti e di vigilare sul culto pubblico e sulla nomina dei conduttori della chiesa. Sebbene Paolo evidentemente sperava di raggiungere Timoteo, il timore che egli potesse ritardare rappresentò l'occasione per la prima lettera a lui indirizzata, e questa fu seguita da un'altra quando Paolo fu non solo arrestato di nuovo ma si trovava in pericolo di vita. Timoteo fu esortato ad affrettarsi ad andare da lui, ma non si sa se sia arrivato in tempo. In seguito, Timoteo stesso fu imprigionato come dimostra Ebrei 13: 23, ma non conosciamo i dettagli, e della sua sto-

ria successiva non si sa niente di preciso.

Egli era affettuoso (II Tim. 1:4) ma molto timido (1:7–12), e bisognoso di non poche esortazioni personali da parte del suo padre spirituale: è avvertito a non dare spazio alle passioni giovanili (2:22) e a non vergognarsi del vangelo (1:8). Nessun altro compagno di Paolo è così caldamente raccomandato per la sua lealtà (I Cor. 16:10; Fil. 2:19–24; II Tim. 3:10–17). È un fatto veramente appropriato che la l'ultima lettera dell'apostolo sia stata indirizzata in modo così affettuoso a questo suo successore quasi riluttante, le cui debolezze sono evidenti quanto le sue virtù. (D. Guthrie)

TIMOTEO E TITO, EPISTOLE

Le due epistole a Timoteo e quella a Tito, comunemente raggruppate sotto il nome di *Epistole pastorali, appartengono all'ultimo periodo della vita di Paolo e forniscono valide informazioni sui pensieri del grande apostolo missionario mentre si preparava a passare il testimone. Esse sono indirizzate a due dei suoi più stretti collaboratori e per questa ragione introducono un tipo di corrispondenza paolina diverso da quello delle epistole scritte a chiese.

I. Sommario dei contenuti

I Timoteo

a) Paolo e Timoteo (1:1–20)
Necessità che Timoteo confuti i falsi insegnamenti a Efeso (vv. 3–11); l'esperienza di Paolo della misericordia di Dio (vv. 12–17); un incarico speciale per Timoteo (vv. 18–20).

b) Culto e ordine nella chiesa (2:1—4:16)
Preghiera pubblica (2:1–8); la posizione delle donne (2:9–15); le qualifiche dei vescovi e dei diaconi (3:1–13); la chiesa: il suo carattere e i suoi avversari (3:14—4:5); la chiesa: responsabilità personale di Timoteo (4:6–16).

c) Disciplina all'interno della chiesa (5:1–25)
Una discussione sul modo appropriato di trattare vari gruppi, specialmente le vedove e le persone anziane.

d) Ingiunzioni varie (6:1–19)
Su servi e padroni (vv. 1–2); sui falsi insegnanti (vv. 3–5); sulla ricchezza (vv. 6–10); sugli obiettivi dell'uomo di Dio (vv. 11–16); ancora sulle ricchezze (vv. 17–19).

e. Ammonizioni finali a Timoteo (6:20–21)

II Timoteo

a) Lo speciale riguardo di Paolo per Timoteo (1:1–14)
Saluto e ringraziamento (vv. 1–5); esortazioni e incoraggiamenti a Timoteo (vv. 6–14).

b) Paolo e i suoi collaboratori (1:15–18)
Gli sleali asiatici e l'aiuto dato da Onesiforo.

c) Istruzioni speciali per Timoteo (2:1–26)
Incoraggiamenti ed esortazioni (vv. 1–13); consigli su come trattare i falsi insegnanti (vv. 14–26).

d) Predizioni sugli ultimi tempi (3:1–9)
Tempi futuri di declino morale.

e) Ancora consigli per Timoteo (3:10–17)
Paolo ricorda le prime esperienze di persecuzione da lui subite (vv. 10–12); un'esortazione a Timoteo a continuare così come aveva iniziato (vv. 13–17).

f) Messaggio di addio di Paolo (4:1–22)
Un ultimo incarico affidato a Timoteo (vv. 1–5); una confessione di fede (vv. 6–8); alcune richieste personali e avvertimenti (vv. 9–15); prima difesa di Paolo e sua speranza futura (vv. 16–18); saluti e benedizione (vv. 19–22).

Tito

a) Saluti di Paolo a Tito (1:1–4)
La consapevolezza dell'apostolo della sua alta vocazione.

b) Il tipo di uomini da costituire come anziani (o vescovi) (1:5–9)

c) I falsi insegnanti cretesi (1:10–16)
Il loro carattere e la necessità di riprenderli.

d) Il comportamento cristiano (2:1–10)
Consigli riguardo alle persone più anziane, i giovani e gli schiavi.

e) Insegnamento cristiano (2:11–3:7)
Ciò che la grazia di Dio ha fatto per i cristiani (2:11–15); ciò che i cristiani devono fare nella società (3:1–2); in che modo il cristianesimo contrasta con il paganesimo (3:3–7).

f) Esortazioni finali (3:8–15)
Sulle buone opere (v. 8); sui falsi insegnanti (vv. 9–10); sui compagni di Paolo e i suoi futuri progetti (vv. 11–15).

II. Circostanze storiche

È difficile ricostruire questo periodo della vita di Paolo, perché non esiste una testimonianza indipendente come quella fornita dal libro degli Atti per le prime epistole. Ma alcuni dati possono essere ricavati da queste epistole stesse. Quando Paolo scrive I Timoteo e Tito non è in prigione, ma quando scrive II Timoteo non solo è in prigione (1:8; 2:9), ma sembra che sia anche in pericolo di vita, con la possibilità che sia imminente un verdetto negativo, cosa che avrebbe implicato la sua esecuzione (4:6–8). Da I Timoteo 1:3 si desume che Paolo si era trovato di recente in prossimità di Efeso, dove aveva lasciato Timoteo per com-

piere una specifica missione, soprattutto di ordine amministrativo. L'epistola a Tito fornisce altri dati storici, poiché da 1:5 si può dedurre che Paolo aveva fatto di recente una visita a Creta, e in quella occasione aveva avuto l'opportunità di accertarsi della condizione delle chiese, e per tale motivo dà istruzioni specifiche a Tito per colmare le lacune esistenti. In chiusura della lettera (3:12) l'apostolo esorta Tito a raggiungerlo a Nicopoli per l'inverno; quasi sicuramente si tratta della città situata nell'Epiro, nel qual caso è l'unico riferimento a una visita di Paolo in quella zona. Tito è anche esortato ad aiutare Zena e Apollo nel loro viaggio (3:13), ma il senso preciso di questo accenno rimane incerto.

L'informazione storica ricavabile dalla II Timoteo è molto più specifica. In 1:16 Paolo fa riferimento a Onesiforo che l'aveva cercato a Roma, il che fa pensare che lo scrittore si trovasse ancora prigioniero a Roma. In 4:16 egli menziona una prima udienza che generalmente è ritenuta l'esame preliminare per il processo ufficiale davanti alle autorità romane. Paolo fa un'interessante richiesta in 4:13: un mantello che aveva dimenticato nella casa di Carpo a Troas, da cui deduciamo che vi aveva fatto di recente una visita. Nello stesso brano Paolo afferma di aver recentemente lasciato Trofimo ammalato a Mileto (4:20), mentre Erasto, un suo collaboratore, era rimasto a Corinto.

È impossibile inserire tutti questi dati storici nel racconto degli Atti, e per ritenerli autentici (si veda la discussione più avanti) siamo costretti a ipotizzare che Paolo fosse stato rilasciato dalla prigionia menzionata alla fine degli Atti, dopo di che avesse avuto un altro periodo di attività in Oriente e che fosse stato arrestato di nuovo, processato e infine giustiziato a Roma dalle autorità romane. I dati disponibili dalle Epistole Pastorali non sono sufficienti per permettere di ricostruire l'itinerario di Paolo, ma è almeno sicuro che svolse altre attività in Grecia, Creta e Asia. Alcuni studiosi, sulla base di Romani 15:24 e 28, hanno inserito in questo periodo anche una visita in Spagna, e se questo fosse vero tale visita in Occidente deve aver preceduto il ritorno di Paolo alle chiese in oriente. Ma se le lettere scritte ai Colossesi, Filemone, e Filippesi sono attribuite alla prigionia romana (si veda i relativi articoli) è chiaro che al momento della sua liberazione l'interesse di Paolo era rivolto verso l'Oriente e non l'Occidente (*cronologia del NT).

III. Scopo

Presupponendo che tutte e tre queste epistole fossero scritte in un periodo di tempo relativamente breve, si può allora notare che hanno uno scopo comune. Hanno lo scopo di fornire ai compagni di Paolo esortazioni e incoraggiamenti per responsabilità sia presenti sia future. Ci sono molti insegnamenti concernenti la conduzione ecclesiastica ma sarebbe sbagliato ritenere che tale insegnamento esaurisca lo scopo di ognuna di esse. Il motivo per cui fu scritta II Timoteo è più evidente. L'apostolo rivolge la sua ultima esortazione solenne a questo timido successore, e in essa ricorda a Timoteo le sue origini (1:5–7) e lo esorta ad agire in modo degno della sua vocazione. Molte volte in tutta l'epistola gli sono dirette solenni esortazioni (1:6, 8, 13–14; 2:1, 22; 3:14; 4:1–2), e ciò fa pensare che Paolo era preoccupato del coraggio di Timoteo a fronte delle pesanti responsabilità che ora doveva accollarsi. L'apostolo spera di vederlo di nuovo e due volte lo esorta a recarsi il più presto possibile da lui (4:9, 21), anche se il tono della parte conclusiva della lettera indica dubbi sulla possibilità che si sarebbero nuovamente visti (*cfr.* 4:6). Ci sono avvertimenti riguardo agli uomini empi che causano problemi alla chiesa sia nel tempo presente sia negli ultimi tempi (3:1–2), e Timoteo è esortato a evitarli. Egli deve affidare a uomini degni il compito di trasmettere le tradizioni ricevute (2:2).

Lo scopo delle altre due Epistole è meno chiaro, perché in entrambi i casi Paolo ha solo di recente lasciato i destinatari, e appare meno impellente il bisogno di istruzioni così dettagliate. Sembra probabile che molti degli argomenti trattati fossero stati già trattati a voce, perché in entrambe le epistole i requisiti per i principali conduttori della chiesa sono elencati dettagliatamente. È inconcepibile che fino a questo momento né Timoteo né Tito avessero ricevuto alcune di queste direttive. Con molta probabilità le epistole furono scritte con lo scopo di rafforzare i rappresentanti di Paolo nei loro rispettivi compiti. Sembra che Timoteo avesse avuto qualche difficoltà a farsi rispettare (I Tim. 4:12–13), mentre Tito aveva un non invidiabile compito con la gente di Creta, secondo Tito 1:1–16. Entrambi gli uomini dovevano avere una sobria preoccupazione per la sana dottrina e una giusta condotta e insegnare queste cose ad altri (I Tim. 4:11; 6:2; Tito 2:1, 15; 3:8).

Non ci si deve aspettare che in queste lettere l'apostolo presenti ai suoi più stretti collaboratori una sorta di trattato teologico. Non c'era bisogno di soffermarsi sulle grandi dottrine cristiane, visto che sia Timoteo sia Tito avevano assistito spesso a esposizioni verbali fatte dal loro maestro. Ma essi dovevano ricordare l'inutilità di perdere tempo con certi falsi insegnanti il cui insegnamento era dominato da elementi non pertinenti e con dispu-

te di parole che non portavano da nessuna parte (si veda I Tim. 1:4; 4:1–2; 6:3–4, 20). Non sembra esserci alcuno stretto collegamento tra queste eresie, nelle chiese di Efeso e di Creta, e quelle combattute da Paolo nella sua Lettera ai Colossesi, ma possono essere state forme diverse di quella tendenza che si sviluppò nel II sec. e conosciuta con il nome di gnosticismo.

IV. Autenticità

La critica moderna ha posto in dubbio la paternità paolina di questa epistole a tal punto da rendere di primaria importanza, ai fini di un onesto esame dell'intera questione, la testimonianza della chiesa primitiva. Ci sono pochi scritti del NT che hanno attestazioni più forti di queste epistole, usate su larga scala fin dal tempo di Policarpo, e ci sono probabili tracce di esse nelle prime opere di Clemente di Roma e nelle lettere di Ignazio. L'omissione delle epistole dal Canone di Marcione (140 d.C. *ca.*) è stata ritenuta da alcuni come la prova che esse non erano note ai suoi tempi ma, tenendo conto della sua propensione a eliminare ciò che non gli era gradito o che era in disaccordo con la sua dottrina, difficilmente questo tipo di evidenza può essere presa sul serio. L'unica altra possibile evidenza dell'omissione di queste epistole sono i papiri Chester Beatty, ma siccome questi sono incompleti, anche in questo caso è rischioso usare il dato come base per qualsiasi ipotesi, specialmente tenendo conto del fatto che le epistole erano conosciute e usate in Oriente, in un periodo anteriore a quello rappresentato dai papiri in questione.

Le obiezioni all'autenticità perciò devono essere considerate come novità moderne che contrastano con la forte attestazione proveniente dalla chiesa primitiva. Le obiezioni iniziarono a prendere corpo con l'attacco di Schleiermacher all'autenticità di I Timoteo (1807) dopo di che sono state sviluppate da molti altri studiosi, tra cui i più importanti sono F.C. Baur, H.J. Holtzmann, P.N. Harrison e M. Dibelius. Le obiezioni prendono spunto da quattro problemi principali. In diversi periodi della critica si è dato rilievo a diversi di questi fattori, ma probabilmente è l'effetto cumulativo che ha convinto alcuni studiosi moderni che queste epistole non possono essere di Paolo.

a) Il problema storico

La situazione storica non può appartenere al periodo raccontato negli Atti e il conseguente bisogno di postulare la liberazione di Paolo ha indotto alcuni studiosi a suggerire teorie alternative. O tutti i riferimenti personali sono un'invenzione dell'autore, oppure alcuni sono appunti autentici che l'autore, in seguito, avrebbe incorporato nella sua opera. Non c'è unanimità tra i sostenitori dell'ultima ipotesi nell'individuazione di questi appunti, il che getta un sospetto sulla teoria stessa. Inoltre, l'idea di uno scrittore di *fiction* che inserisca note personali così verosimili è improbabile, del resto nessuna teoria è necessaria se si dà credito alla supposizione, perfettamente ragionevole, che Paolo fosse stato liberato dalla sua prima prigionia.

b) Il problema ecclesiastico

Si è detto che il quadro ecclesiastico rispecchi una situazione del II sec., ma questa linea di critica è stata profondamente influenzata dal presupposto che: *i*) in queste epistole venga combattuto lo gnosticismo del II sec., e *ii*) l'organizzazione della chiesa era troppo sviluppata per il periodo primitivo. La forza della prima supposizione è cancellata dal riconoscimento ormai pressoché universale che lo gnosticismo aveva radici molto più antiche di quanto si immaginava in un primo tempo e che la forma di eresia combattuta in queste epistole è molto lontana dallo gnosticismo più maturo. La seconda supposizione risulta egualmente infondata quando si tiene conto del fatto che l'organizzazione della chiesa è certamente più primitiva dei tempi di Ignazio (115 d.C. *ca.*) e non manifesta alcun anacronismo rispetto al periodo dell'apostolo.

c) Il problema dottrinale

L'assenza dei grandi temi dottrinali paolini che si trovano nelle lettere precedenti e la presenza di espressioni stereotipe come "la fede" e "la sana dottrina", che indicano uno stadio di sviluppo in cui la dottrina cristiana aveva raggiunto la stabilità tipica di una tradizione, ha dato origine a ulteriori dubbi sulla paternità paolina. Ma il prendere atto del carattere maggiormente personale di queste comunicazioni e della conoscenza che sia Timoteo sia Tito già avevano del insegnamento dottrinale di Paolo, è sufficiente per fugare la prima obiezione, mentre la seconda può essere annullata dal valido presupposto che Paolo, in qualità di missionario pioniere che vede lontano, avrebbe rivolto un pensiero al bisogno che la vera dottrina fosse preservata, a prescindere dalle espressioni nuove e originali usate in queste epistole; a tal proposito, bisogna riconoscere la pertinenza di queste espressioni.

d) Il problema linguistico

Queste epistole contengono un insolito numero di parole mai usate in altri libri del NT e diverse che non si trovano in nessun altro scritto di Paolo.

Si è detto che ciò dimostra il carattere non–paolino di queste lettere, specialmente quando si nota l'assenza di molti pronomi, preposizioni e particelle che l'apostolo usava abitualmente. Ma questo tipo di conteggio delle parole può essere efficace soltanto in presenza di una grande base di confronto, il che non esiste nel caso delle epistole paoline, il cui vocabolario complessivo non supera le 2500 parole diverse. Sembra che non ci siano valide ragioni perché le differenze di vocabolario e stile non potessero coesistere in diversi scritti di uno stesso autore. Alcuni, che sotto tutti gli altri aspetti ritengono le epistole autentiche ma trovano qualche difficoltà sul piano linguistico, ricorrono all'ipotesi che Paolo usò un amanuense diverso.

In conclusione, si può dire che queste obiezioni, anche quando sono considerate in modo cumulativo, non forniscono motivi adeguati per invalidare la convinzione della chiesa cristiana, incontestata fino al XIX sec., che queste tre epistole sono autentici scritti dell'apostolo Paolo.

V. Valore

In tutto il corso della storia della chiesa queste epistole sono state usate per istruire i ministri di Cristo nei loro doveri e nel loro stile di vita, e sono state preziose perché forniscono un modello di comportamento pratico. La loro utilità e ricchezza non sono però state limitate a questo, perché contengono molte perle di incoraggiamento spirituale e discernimento teologico che hanno arricchito enormemente la vita spirituale della chiesa. Brani come I Timoteo 3:16 e Tito 2:12–14; 3: 4–7, tra molti altri, attirano l'attenzione del lettore su alcune delle grandi verità del vangelo, mentre l'ultimo capitolo di II Timoteo riporta il commovente “canto–del–cigno” del grande apostolo.

Bibliografia. C.K. Barrett, *The Pastoral Epistles*, 1963; J.N.D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, *BNTC*, 1963; M. Dibelius e H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, *Hermeneia*, 1955; D. Guthrie, *The Pastoral Epistles*, *TNTC*, 2 ed., 1990, tr. it. 1 ed., Roma, 1971; *idem*, *New Testament Introduction*, 2 ed., 1970; A.T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles*, 1968; P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921; W. Hendriksen, *Commentary on I & II Timothy and Titus*, *NTC*, 1957; J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, *NTD*, 1953, tr. it., Brescia, 1973; E.K. Simpson, *The Pastoral Epistles*, 1954; G.D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, *NIBC*, 1984; M. Prior, *Paul the Letter–Writer and the Second Letter to Timothy*, 1989, **in it.** DPL; *PS* 2, pp. 351–370; *Is* 2, pp. 767–821, in it., F. Salvoni, a cura di, *Le epistole pastorali*, Genova, 1977; L. Oberlinner, *Le lettere pastorali*, Brescia, 1999. (D. Guthrie)

*Canone del NT; *Epistola; *Epistole pastorali

TINO

Una cavità rettangolare scavata nella roccia o costruita artificialmente dove erano calpestati i grappoli d'uva, e dalla quale il succo che fuoriusciva era fatto defluire in un contenitore più basso. Il termine è applicato a tutto l'insieme. Il tino colmo era un segno di prosperità, mentre la sua scarsità rappresentava la carestia.

Il termine è usato metaforicamente in Isaia 63: 3 e in Gioele 3:13, dove il torchio pieno e i tini traboccanti indicano la grandezza della carneficina incombente. In Lamentazioni 1:15 il tino serve come similitudine e in Apocalisse 14:18–20 esso fa parte del vocabolario apocalittico riguardante la caduta di Babilonia.

Bibliografia. M. Noth, *The Old Testament World*, 1966, **in it.** *DIB*, p. 1478. (F.S. Fitzsimmonds)

*Giudizio

TIPOLOGIA

(Dal gr. *typos*, “sigillo–impronta”). Modo di esporre la storia biblica della salvezza affinché alcune delle sue prime fasi siano viste come anticipazione di quelle successive, oppure qualche fase finale come ricapitolazione o adempimento di una fase precedente.

I. Nell'Antico Testamento

Ci sono due eventi epocali che nell'AT hanno valore di archetipo e che sono presentate ripetutamente in questo senso: la creazione e l'esodo dall'Egitto. L'esodo è visto come una nuova creazione o perlomeno come una ripetizione dell'attività creatrice originale. Colui che nel principio costrinse il tempestoso mare nei suoi confini, dicendo: “fin qui tu verrai e non oltre” (Giob. 38:8–11; *cfr.* Gen. 1:9–10), manifestò la stessa potenza quando fece ritirare le acque del mare di canne al tempo dell'esodo (Es. 14:21–29). Questo parallelismo è sottolineato in special modo quando l'abbattimento, da parte del Creatore, dei primitivi simboli del caos, *Raab e il drago (Giob.26:12–13), è ripreso e riferito alla sua vittoria all'esodo (Sal. 74:12–14; 89:8–10). Raab diventa un “tipo” dell'Egitto (*cfr.* Is. 30:7) e il drago (*leviatano) di faraone (*cfr.* Ez. 29:3).

Il ristabilimento di Israele dalla cattività di Babilonia è presentato sia come una nuova creazione

sia come un nuovo esodo. I verbi usati per l'opera del creatore in Genesi 1 e 2 (in ebr. *bārā'*, *yāṣar*, *'āśâ*) lo sono anche per il ristabilimento degli esuli (*cfr.* Is. 43:7, dove tutti e tre i verbi appaiono insieme). La tipologia del dragone della creazione, che è stata già ripresa come figura della vittoria di Yahweh nell'esodo, ora diventa un mezzo per descrivere la nuova vittoria. Quando il braccio di Yahweh è invocato: "Risvegliati come nei giorni di una volta" quando "facesti a pezzi Raab" e "trafiggesti il dragone" (Is. 51:9), Dio è invocato perché ripeta i potenti atti della creazione e dell'esodo nella nuova situazione. Se con l'esodo salvò il suo popolo aprendo "una strada nel mare e un sentiero fra le acque potenti" (Is. 43:16), la stessa cosa avverrà con gli esuli che torneranno quando passeranno attraverso le acque (v. 2), aprendo "una strada nel deserto, e ... fiumi nella steppa" (v. 19). Come la generazione dell'esodo fu guidata da una colonna di nuvola durante il giorno e di fuoco durante la notte che si spostava dietro quando il pericolo era alle spalle, così gli esuli ricevono la promessa: "Il Dio d'Israele sarà la vostra retroguardia" (Is. 52:12). Per quest'ultima generazione come per la prima sarebbe stato vero che "essi non hanno avuto sete quando egli li ha condotti attraverso i deserti; egli ha fatto scaturire per essi acqua dalla roccia" (Is. 48:21).

Nel linguaggio della tipologia, la serie di eventi precedente è un "tipo" di quella successiva; la serie successiva è perciò un "antitipo" di quella precedente. Oppure si potrebbe dire che le successive fasi della storia della salvezza rivelano un modello ricorrente di attività divina che, secondo gli scrittori del NT, trovò la sua espressione definitiva nella loro epoca.

II. Nel Nuovo Testamento

La relazione tipologica tra i due Testamenti fu riassunta dalla frase di Agostino: "Nell'AT il Nuovo Testamento giace nascosto; nel Nuovo Testamento l'Antico è rivelato". Nel NT la salvezza in Cristo è presentata come l'apice delle potenti opere di Dio, come "l'anti-tipo" delle sue "tipiche" e potenti opere dell'AT. La salvezza in Cristo appare come una nuova creazione, un nuovo esodo, un nuovo ristabilimento dall'esilio.

a) Nuova creazione. "Il Dio che disse: "Splenda la luce fra le tenebre", è quello che risplendè nei nostri cuori per far brillare la luce della conoscenza della gloria di Dio che rifulge nel volto di Gesù Cristo" (II Cor. 4:6). Il quarto Vangelo fornisce forse l'esempio più chiaro della tipologia della creazione, quando esordisce: "Nel principio ...", riecheggiando le parole di apertura di Genesi: la divina Parola per mezzo della quale ogni cosa fu creata al principio, è ora diventata carne per inaugurare una nuova creazione. Coloro che sono "in Cristo", secondo Paolo, sono una "nuova creazione" (II Cor. 5:17; Gal. 6:15). Paolo e il veggente di Patmos si uniscono nel vedere capovolta la maledizione della caduta primordiale grazie all'opera redentrice di Cristo (Rom. 8: 19–21; Apoc. 22:1–5). Il Vangelo permette "nuovi cieli e nuova terra, nei quali abiti la giustizia" (II Pie. 3:13; *cfr.* Apoc. 21:1).

b) Nuovo esodo. La tipologia dell'esodo è particolarmente diffusa nel NT. Matteo sembra vedere l'infanzia di Gesù come una ricapitolazione delle prime esperienze di Israele, che scesero in Egitto e poi risalirono (Matt. 2:15). Giovanni, con la cronologia del suo Vangelo e in altri modi, fa comprendere che Cristo è l'antitipo dell'agnello pasquale (si veda Giov. 19:14, 36). Il linguaggio di Pietro punta nella stessa direzione (I Pie. 1:19), mentre Paolo rende esplicito il pensiero: "Poiché anche la nostra Pasqua, cioè Cristo, è stata immolata"; la festa che ne scaturisce dovrebbe essere celebrata dal suo popolo "con gli azzimi della sincerità e della verità" (I Cor. 5:7–8). Come gli israeliti attraversarono il mare di giunchi, così i cristiani sono stati battezzati in Cristo; come gli israeliti ricevettero il pane dal cielo e l'acqua dalla roccia, così i cristiani hanno il loro speciale "cibo e la bevanda soprannaturale" (I Cor. 10:1–4). Come, nonostante tutte quelle benedizioni, la generazione dell'Esodo morì nel deserto a causa dell'incredulità e della disubbidienza non entrando così nella terra promessa, anche i cristiani, da parte loro, sono esortati a stare attenti per non cadere (I Cor. 10:5–12; *cfr.* Ebr. 3:7–4:13; Giuda 5). Queste cose accaddero agli israeliti "per servire da esempio (*typikōs*), e sono state scritte per ammonire noi, che ci troviamo nella fase conclusiva delle epoche" (I Cor. 10:11). Questa tipologia presenta una forte enfatizzazione etica e pratica (v. 12).

c) Nuovo ristabilimento, nuova restaurazione. Gli scrittori del NT hanno probabilmente ripreso la parola "vangelo" (*euangelion*) e i suoi affini dall'uso che se ne fa in Isaia 40—66 dove indicano la "buona notizia" del ritorno dall'esilio e la ricostruzione di Sion (Is. 40:9; *cfr.* 52:7; 61: 1). Nessun pezzo di profezia veterotestamentaria ha fornito una "trama" così ricca di testimonianze evangeliche: dalla "voce" di cui si parla in Isaia 40:3, precorrendo il ministero del Servo nei capitoli 42—53, fino ai nuovi cieli e alla nuova terra di 65:17; 66:22.

d) Persone come "tipi". In Romani 5:14 Adamo è chiamato "figura (*typos*) di colui che doveva venire" (cioè, di Cristo, l'ultimo Adamo). Adamo, come capostipite della vecchia creazione, è l'ov-

via controparte di Cristo, capostipite della nuova creazione. Tutta l'umanità è vista o "in Adamo", in cui tutti "muoiono", oppure "in Cristo", in cui tutti saranno "vivificati" (I Cor. 15:22).

Nessun altro personaggio dell'AT è espressamente chiamato un *typos* di Cristo nel NT. Ma altri personaggi veterotestamentari lo raffigurano in qualche modo, permettendo un confronto o una comparazione di contrasto: Mosè, come profeta (Atti 3:22–23), Aronne come sacerdote (Ebr. 5:4–5), Davide come re (Atti 13:22). Lo scrittore agli Ebrei, prendendo spunto dal Salmo 110: 4, vede in Melchisedec una controparte particolarmente appropriata di Cristo nel suo ufficio sacerdotale (Ebr. 5:6, 10; 6:20–7:10). Egli suggerisce anche che i dettagli degli arredi e dei servizi del tabernacolo possono avere un significato tipologico anche se, da quanto affermato in Ebrei 9: 6–10, questo significato sottolineerebbe le differenze piuttosto che le somiglianze tra quell'ordine e il nuovo ordine introdotto da Cristo. È solo alla luce dell'anti–tipo che si può apprezzare l'attinenza del tipo.

III. Sviluppi post–biblici

L'era post–apostolica fu testimone dell'inizio di un'interpretazione tipologica più accentuata. Dalla prima metà del II sec. l'*Epistola di Barnaba* e il *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire, illustrano bene a quale eccesso può condurre l'interpretazione tipologica degli episodi veterotestamentari, in assenza di controlli esegetici. Il risultato fu che il principale valore dell'AT, agli occhi dei cristiani, fu quello di un libro di prefigurazioni della persona e dell'opera di Cristo: prefigurazioni presentate sia in parole sia ancora di più nell'arte. Forse, l'esempio più impressionante nell'arte è la cattedrale di Chartres, dove le sculture e le vetrate del lato nord dipingono un'abbondanza di analogie veterotestamentarie con la storia neotestamentaria raffigurata nelle controparti del lato sud. Così Isacco che porta la legna è la controparte di Cristo che porta la croce; la vendita di Giuseppe per 20 sicli d'argento è la controparte di Cristo venduto per 30 sicli d'argento; e così via. Così si obbliga l'intero AT a raccontare la storia cristiana in anticipo, ma non secondo principi che gli scrittori biblici stessi avrebbero condiviso.

Ciò che era spontaneo nel basso Medioevo tende a diventare artificioso e studiato allorquando si fanno tentativi di ravvivarlo ai giorni nostri. "Se l'appello alla Scrittura deve essere mantenuto nel suo vero senso, e la dottrina cristiana deve essere posta su un fondamento meno instabile del giudizio privato di ingegnosi solutori di enigmi, bisogna tentare di fissare un valido criterio per l'uso legittimo del metodo tipologico, e così spianare il sentiero alla teologia biblica" (G. W. H. Lampe, *Theology* 56, 1953, p. 208).

Bibliografia. G.W.H. Lampe e K.J. Woollcombe, *Essay on Typology*, 1957; S.H. Hooke, *Alpha and Omega*, 1961; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; A.T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament*, 1965; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2, 1965, pp. 319–409, tr. it. Brescia, 1972; F.F. Bruce, *This is That*, 1968; *idem*, *The Time is Fulfilled*, 1978; J.W. Drane, *EQ* 50, 1978, pp. 195–210; R.M. Davidson, *Typology in Scripture*, 1981; L. Goppelt, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, 1982; J. Barton, *Oracles of God*, 1986; G.W. Buchanan, *Typology and the Gospel*, 1987.
(F.F. Bruce)

*Citazioni dell'AT nel NT; *Ermeneutica; *Interpretazione biblica

TIRACA

Il faraone Tiraca della XXV ("etiopo") Dinastia d'Egitto; regnò 26 anni, 690–664 a.C. *ca*. In II Re 19:9 (= Is. 37:9) sembrerebbe che Tiraca guidò le forze egiziane che *Sennacherib dovette sconfiggere a *Elteche nel 701 a.C. mentre attaccava Ezechia re di Giuda. Se così fosse, Tiraca a quel tempo era soltanto il comandante dell'esercito, perché non divenne re se non undici anni dopo. L'epiteto "re d'Etiopia" è quello della fonte da cui attingono Isaia e II Re, e risalirebbe al 690 a.C. o dopo. L'alternativa, cioè che Sennacherib avesse invaso di nuovo Canaan all'inizio del regno di Tiraca (*ca*. 688 a.C.?), richiederebbe due principali premesse: che Sennacherib avesse svolto una seconda campagna nella zona di Giuda e Israele, non documentata da nessuna parte, e che gli scrittori dell'AT avessero narrato le due campagne come se si trattasse di una sola; riferimenti in W.F. Albright, *BASOR* 130, 1953, pp. 8–9. La teoria di M.F.L. Macadam (*Temples of Kawa*, 1, 1949, pp. 18–20) secondo la quale Tiraca era nato verso il 709 a.C., e quindi non poteva guidare le truppe nel 701 a.C., è superflua e dà adito ad altre obiezioni; si veda J. Leclant e J. Yoyotte, *Bullettin de l'Institute Francais d'Archeologie Orientale*, 51, 1952, pp. 17–27; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 2 ed., 1986; pp. 383–386, 552–558, 584–586. (K.A. Kitchen)

TIRANNO

Non si conoscono altri riferimenti a Tiranno, a parte Atti 19:9, in cui è detto che Paolo a Efeso

discuteva ogni giorno nella *scholē* di Tiranno. La parola *scholē* ("scuola") significa un gruppo o un luogo dove sono date lezioni che poi sono discusse. Non si sa se Tiranno fosse il fondatore della scuola oppure il proprietario nel periodo del soggiorno di Paolo. (D.R. Hall)

TIRAS

(Ebr. *tîrās*). Un figlio di Iafet, e fratello di Gomer, Madai, Iavan e Mesec (Gen. 10:2; I Cro. 1: 5), tutti probabilmente nomi che fanno riferimento a popolazioni settentrionali (*tavola delle nazioni). Il nome è comunemente identificato con Tursha (*Trš.w*) menzionato tra gli invasori settentrionali nel XIII sec. a.C. da Merenptah (*Egitto). Questi a loro volta sono spesso identificati con i *Tyrrēnoi* (forma dialettale per *Tyrrhēnoi*) della letteratura greca, che molti collegano agli Etruschi, sebbene questa identificazione sia ancora discussa.

Bibliografia. A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomasticus*, Text, 1, 1947, p.196*; M. Pallottino, *The Etruscans*, 1955, pp. 55–56, orig. it. Roma, 1939; si veda anche *AS* 9, 1959, pp. 197 ss.; N.K. Sanders, *The Sea Peoples*, 1978. (T.C. Mitchell)

TIRO

Il principale porto della costa fenicia, circa 40 km. a sud di Sidone e 45 km. a nord di Acco. Tiro (odierna Ṣur; in ebr., *ṣôr*; in assir., *Ṣur(r)u*, in egiz., *Ḍaru;* in gr., *Tyros*) aveva due porti. Uno si trova su un'isola, l'altro, il "vecchio" porto sul continente, potrebbe essere l'Ušu delle iscrizioni assire. La città, che era bagnata dal fiume Litani, dominava la pianura circostante, a nord della quale si trovava *Sarepta.

I. Storia

Secondo Erodoto (2.44), Tiro fu fondata intorno al 2700 a.C., ed è menzionata nei Testi di esecrazione egiziani (1850 a.C. *ca.*) e in un poesia cananea (Keret, *ANET*, pp. 142–143) proveniente da Ras Shamra (*Ugarit). Fin dall'inizio ebbe una parte attiva nel traffico commerciale marittimo con l'Egitto, scambiando merci e generi di lusso, il che portò alle campagne egiziane per il controllo della costa fenicia. Durante il periodo di Amarna il governatore locale di Tiro, Abi–milki, rimase fedele all'Egitto, scrivendo ad Amenòfi III della defezione di città circostanti e chiedendo aiuto contro l'amoreo Aziru e il re di Sidone. Quando i filistei saccheggiarono Sidone (1200 a.C. *ca.*) molti dei suoi abitanti fuggirono a Tiro, che divenne la "figlia di Sidone" (Is. 23:12), il principale porto fenicio. Alla fine del II mill. a.C. fu considerata la città più difesa sul confine del paese assegnato ad Ascer (Gios. 19:29), e questa reputazione continuò (II Sam. 24:7; si veda NVR "fortezza") anche in seguito.

Con il declino dell'Egitto, Tiro divenne indipendente. I suoi governanti dominavano la maggior parte delle città fenice lungo la costa, nonché l'entroterra del Libano. Chiram I fu amico di Davide e fornì materiali per la costruzione del palazzo reale di Gerusalemme (II Sam. 5:11; I Re 5:1; I Cro. 14:1), politica questa che proseguì durante il regno di Salomone, quando inviò legno e pietra per la costruzione del tempio (I Re 5:1–12; II Cro. 2:3–16) in cambio di rifornimento di cibo e vantaggi territoriali (I Re 9:10–14). Abitanti di Tiro, fra cui un lavoratore del bronzo di nome Chiram, assistettero Salomone nei suoi progetti (I Re 7:13–14). Durante il suo regno Chiram I collegò il porto sul continente all'isola e costruì un tempio dedicato a Melqart e ad Astarte. Come parte della sua politica di espansione coloniale e di commercio, aiutò Salomone nello sviluppo del porto di Esion–Gheber sul mar Rosso per i viaggi a sud (I Re 9:27), e le sue navi raggiungevano lontane località (I Re 9:28; *Ofir). Da questo momento, spesso chiamato "l'epoca d'oro di Tiro", gli abitanti di Tiro divennero i principali mercanti del Mediterraneo orientale (Is. 23:8) e, da questo tempo in poi, furono noti per le loro abilità marittime (Ez. 26:17; 27:32). Il principale commercio fu quello di vetri di propria produzione e della tintura scarlatto–porpora, chiamata "di Tiro", fatta con il *murice* locale (*arti e mestieri; *Fenicia)

L'elenco di Tolomeo è ancora la fonte principale per la lista dei re di Tiro sebbene resti, nonostante le correlazioni con la storia assira ed ebraica, una divergenza di circa dieci anni nella cronologia dei primi governanti. Così il regno di Chiram I è datato a 979–945 a.C. *ca.* (*cfr.* Albright, Katzenstein, 969–936 a.C. *ca.*). Il suo successore Baa–Usur I (= Balbazer) fu seguito da Abd–Aštart, che fu assassinato dai suoi fratelli, il maggiore dei quali, Methusa–startus, usurpò il trono. Felle, che succedette ad Astharymus nel 897 a.C. *ca.*, fu rovesciato dal Sommo sacerdote Et–Baal (Ittobaal), la cui figlia Izebel fu data in sposa ad Acab di Israele per confermare l'alleanza tra i due paesi (I Re 16:31). Etbaal fu anche contemporaneo di Ben–Adad I. La sua vittoria su Felle potrebbe essere collegata con l'invasione di Assurnasipal II d'Assiria, che riscosse un pesante tributo da Tiro.

Il porto soffrì un altro colpo nel'841 a.C., quando, nel suo XVIII anno di regno, Salmanassar III

d'Assiria pretese un tributo da Ba'alimansar; allo stesso tempo Ieu gli rese omaggio a Nahr–el–Kelb (*Sumer* 7, 1951, 3–21). Baal–Ezer II fu seguito da Matenna I (829–821 *ca.*) e da Pigmalione (Pu'm–yaton), nel cui VII anno di regno (825 a.C.; secondo altri 815 a.C.) Tiro fondò Cartagine.

La pressione assira sulla Fenicia continuò, e Tiro pagò un tributo ad Adad–nirari III d'Assiria nell'803 a.C. e il suo re Chiram II mandò doni a Tiglat–Pileser III, il quale afferma che il suo *Rabsachè prese 150 talenti d'oro da Metenna II, il successivo re di Tiro (730 a.C. *ca.*; *ANET*, p. 282). Per mezzo di una sottomissione pacifica la città mantenne una notevole autonomia. Secondo Giuseppe Flavio (*Ant.* 9. 283), Salmanassar V d'Assiria (le cui memorie mancano) assediò Tiro nel 724, e nel 722 a.C. la città cadde nelle mani di Sargon II insieme con la Samaria. Gli ufficiali assiri locali vigilarono sull'invio di tributi in beni a Ninive, ma non poco fermento fu fomentato dall'Egitto, a cui gli abitanti di Tiro si rivolsero per l'aiuto. Ciò portò alla denuncia di Tiro, per aver venduto degli ebrei come schiavi ai greci, da parte dei profeti ebraici che vennero dopo Isaia e da Gioele (3:5–6). Tiro cadde sotto il dominio di Sidone, e quando Sennacherib si avvicinava, il governante di Tiro, Luli (Eluleus), si diede alla fuga e morì in esilio. Questo fatto salvò la città dall'assalto, perché gli assiri installarono il loro candidato Tuba'alu (Etbaal III) nel 701 a.C.

Esaraddon, che teneva aperta la via per attaccare l'Egitto, giustiziò Abdi–Milkutti di Sidone (677 a.C. *ca.*) e pose sul trono Ba'alu (I), legandolo all'Assiria con un trattato. Tiro, comunque, istigata da Tiraca d'Egitto, si ribellò ed Esaraddon assediò il porto, il quale, però, non cadde perché Ba'alu si arrese. La sua influenza e indipendenza dovevano essere state grandi in Fenicia, in quanto mantenne il trono per tutta la vita. Quando si ribellò di nuovo nel 644 a.C. la città cadde sotto Assurbanipal, che nominò re Asi–Baal, portando le sorelle di questi e molti ufficiali come ostaggi a Ninive.

Con il declino dell'Assiria alla fine del regno di Assurbanipal (636–627 a.C. *ca.*), Tiro riguadagnò la sua autonomia e molto del suo antico commercio. Nonostante ciò, Geremia profetizzò il suo assoggettamento a Babilonia (25:22; 27:1–11), come più tardi fecero pure Ezechiele (26:1–28:19; 29: 18–20) e Zaccaria (9:2–8). Nabucodonosor II assediò Tiro per 13 anni, 587–574 a.C. *ca.* (Giuseppe Flavio, *Ant.* 10.228; *JBL* 51,1932, p. 94ss.), ma di ciò non resta nessun'altra documentazione (*cfr.* Ez. 29:18–20). La città (sotto Ba'ali II) riconobbe alla fine la sovranità babilonese, cosa questa confermata dai tanti contratti babilonesi rinvenuti, contratti nei quali risultano i nomi degli ufficiali babilonesi locali. Per un decennio la città fu governata da "giudici" (*špṭ*).

Nel 332 a.C. Alessandro Magno assediò il porto dell'isola per sette mesi e lo prese solo perché costruì un molo fino alla fortezza dell'isola. Nonostante le grosse perdite, il porto si riprese presto sotto il patronato dei seleucidi. Erode I ricostruì il tempio principale, che senz'altro era in piedi quando il Signore visitò il territorio confinante con Tiro e Sidone (Matt. 15:21–28; Mar. 7:24–31). La gente di Tiro lo udì parlare (Mar. 3:8; Luca 6:17), ed egli citò Tiro come una delle città pagane che sarebbe stata giudicata meno severamente delle città della Galilea che erano costantemente testimoni del suo ministero (Matt. 11:21–22; Luca 10:13–14). C'era una presenza cristiana a Tiro nel I sec. (Atti 21:3–6), e lì fu sepolto Origene (254 d.C.).

II. Archeologia

Le principali rovine esistenti risalgono alla caduta della città ai tempi dei Crociati nel 1291 d.C., ma gli scavi fatti nel porto dal 1921 (*Siria* 6, 1922), e dal 1937, hanno riportato alla luce alcune delle prime fondamenta. Le monete principali coniate a Tiro dal V sec. a.C. in poi, trovate nei siti di tutto il Vicino Oriente antico e nel Mediterraneo, attestano la sua grandezza.

La "Scala di Tiro" (Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.188), che segnava il confine fra la Fenicia e la terra d'Israele (I Maccabei 11:59), è identificata con un promontorio roccioso a Ras en–Naqoura o Ras el–'Abyad.

Bibliografia. N. Jidejian, *Tyre through the Ages*, 1969; H.J. Katzenstein, *The History of Tyre*, 1973, **in it.** *Dizionario della civiltà fenicia*, Roma, 1995.
(D.J. Wiseman)

TIRSA, TIRZA

1. Figlia minore di Selofead (Num. 26:33; 27:1; Gios. 17:3). **2**. Città cananea famosa per la sua bellezza (Cant. 6:4), nella parte settentrionale del monte Efraim all'inizio dello uadi Far'a attraverso il quale passava la via che andava dalla Transgiordania alla regione collinare centrale dove si trovavano Sichem, Samaria, Dotan e altre città. Fu conquistata da Giosuè (Giu. 12:24) e assegnata a Manasse (Gios. 17:2–3). Geroboamo I visse a Tirza (I Re 14:17) e la città divenne la capitale del regno del nord ai tempi di Baasa (I Re 15:21, 23; 16:6), Ela e Zimri (I Re 16:8–9, 15). Zimri diede fuoco al palazzo reale quando vi fu intrappolato da Omri (I Re 16:17–18). Dopo sei anni Omri trasferì la capitale a Samaria che era più centrale e più facile

da difendere. Verso il 752 a.C. Manaem, abitante di Tirsa, riuscì a detronizzare Sallum e prese il potere (II Re 15:14, 16).

De Vaux identifica Tell el–Fār'a, circa 11 km. a nord–Est di Nablus, come il sito di Tirsa e durante il corso di diversi anni gli scavi hanno svelato la storia archeologica del sito. Ci sono stati continui insediamenti dall'Età del Bronzo, prima del 3000 a.C., fino all'ascesa degli assiri. L'ultimo periodo di vita della città (livello I) rappresenta gli anni del dominio assiro culminato con la distruzione della città alla fine del VII sec., probabilmente per mano di Nabucodonosor. La presenza israelita al tempo del regno del nord è rappresentata dai livelli I a III. Il livello del IX sec. mostra un tipo di casa comune costruita su un'ampia area, più un edificio amministrativo più grande vicino alla porta della città (livello III). Entro l'VIII sec. c'erano diverse grandi edifici, un palazzo amministrativo più grande e tantissime case misere, che confermano il quadro descritto dai profeti dell'VIII sec. (Am. 5:11; Is. 9:8–10). Quest'ultima fase della città terminò con l'invasione assira del 723–721 a.C. (livello II).

Bibliografia. R. de Vaux e A.M. Steve, vari articoli in *RB* dal 1947 (vol. 54) al 1962 (vol. 69), specialmente il vol. 62, 1955, pp. 587–589; "Tirzah" in *AOTS*, pp. 371–383; "The Excavation at Tell el–Far'ah and the site of ancient Tirzah", *PEQ*, 1956, pp. 125–140; A.F. Rainey, *ISBE*4, pp. 860–861; R. de Vaux, *NEAEHL* 2, AG. 433–440. (J.A. Thompson)

TISBITA

(Ebr. *hattišbî*). Soprannome di *Elia (I Re 17:1; 21:17, 28; II Re 1:3, 8; 9:36). Generalmente usato per indicare qualcuno proveniente da Tisbe in Galaad. N. Gluek legge I Re 17:1 come: "Iabesita, da Iabes di Galaad". Non si conosce un'altra città di nome Tisbe in Galaad (Tb. 1:2 ne pone una in Neftali), ma la tradizione la localizza ad El–Istib, 12 km. a nord dello Iabboc. La parola è stata letta come *hattōšᵉḇî*, "l'ospite", in relazione a un'altra parola, "colonizzatori".

Bibliografia. N. Glueck, *AASOR*25–28, 1951, parte 1, pp. 218, 225–227; F.M. Abel, *Geographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 486. (D.W. Baker)

TITO

Sebbene non sia menzionato in Atti, Tito fu uno dei compagni in cui *Paolo pose una considerevole fiducia. Di lui si parla per la prima volta al tempo della controversia riguardante i gentili, quando accompagnò Paolo e Barnaba a Gerusalemme (Gal. 2:1). Egli rappresentò un caso emblematico: dato che non era giudeo, non fu costretto a circoncidersi (Gal. 2:3). Tito probabilmente accompagnò Paolo nei suoi viaggi successivi, ma non abbiamo informazioni precise sul suo operato fino al tempo della crisi che avvenne a Corinto. Evidentemente egli agiva come rappresentante di Paolo a Corinto l'anno prima che Paolo scrisse la II Corinzi (*cfr.* 8:16) con il compito speciale di organizzare la colletta. Il compito non fu terminato, in quanto lo stesso Tito fu esortato da Paolo a ritornare a Corinto per portarlo a compimento (II Cor. 8:6).

Un compito più delicato fu quello allentare la tensione che si era creata tra Paolo e i corinzi, compito che richiedeva chiaramente un uomo di grande tatto e forza di carattere. Sembra che Tito avesse una personalità più forte di quella di Timoteo (*cfr.* I Cor. 16:10; II Cor. 7:15) e possedeva capacità amministrative. Un confronto tra II Corinzi 2 e II Corinzi 7 suggerisce che egli portò una lettera di Paolo ai corinzi, lettera che è andata perduta (la "lettera severa"), nella quale l'apostolo rimproverava questi credenti con cuore addolorato per il loro atteggiamento arrogante. Tito probabilmente raggiunse Paolo in Macedonia (II Cor. 7:6) con buone notizie e, di conseguenza, venne scritta la II Corinzi che fu portata sempre da Tito (II Cor. 8:16–17). A quanto pare Tito provava un particolare affetto, e si preoccupava dei corinzi. Egli è descritto dall'apostolo come suo "compagno e collaboratore" (8:23), persona che non avrebbe pensato di approfittare di coloro che erano affidati alla sua cura (12:18).

Dall'epistola indirizzata a lui si può supporre che Tito accompagnò Paolo a Creta in seguito al rilascio dalla prigionia romana di quest'ultimo e vi rimase per consolidare l'opera (Tito 1:5–6). La lettera esorta l'uso dell'autorità nello stabilire un degno ministero, nel vincere l'opposizione, e nell'insegnamento della sana dottrina. Tito fu invitato a raggiungere Paolo a Nicopoli appena fosse stato sostituito da Artemas o da Tichico (3:12), e probabilmente a Nicopoli fu incaricato di una missione di evangelizzazione in Dalmazia dove lo troviamo quando Paolo scrisse II Timoteo (II Tim. 4:10). La tradizione, comunque, presuppone il suo ritorno a Creta e lo descrive come vescovo dell'isola fino alla morte in tarda età (Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.4.6). Quanto alla possibilità che fosse fratello di Luca (il che potrebbe spiegare l'assenza del suo nome dal libro degli Atti), si veda W.M. Ramsay, *SPT*, p. 390. (D. Guthrie)

*Timoteo e Tito, epistole

TOB

Nome di una città aramea e di un principato che si trovava a nord di Galaad, menzionata con riferimento a Iefte e Davide (Giu. 11:3; II Sam. 10: 6); il territorio nominato in I Maccabei 5:13 probabilmente è lo stesso. La probabile localizzazione della città è el–Ṭaiyibah (che conserva l'antico nome), a circa 20 km. a est–nord–est di Ramot di Galaad. Per la sua storia, si veda B. Mazar, *BA* 25, 1962, pp. 98–120. (D.F. Payne)

TOBIA

1. Uno dei principali oppositori di *Neemia, Tobia è descritto da questi come "il servo ammonita" (Nee. 2:10). Servo potrebbe essere un titolo onorevole per un ufficiale persiano d'alto rango; ammonita potrebbe fare riferimento ai suoi antenati, anche se sembra in parte giudeo, visto che il suo nome significa "Yahweh è buono", e suo figlio è chiamato Iocanan "Yahweh è misericordioso" (Nee. 6:18) e aveva molti amici importanti tra i giudei (6:18–19; 13:4–5). Alcuni lo ritengono un governatore persiano della sotto–provincia di Ammon, o perfino un governatore di Gerusalemme prima dell'arrivo di Neemia (*cfr.* Nee. 5:15), ma il suo stretto legame con Samballat, governatore di Samaria (4:7; 6:1) indica piuttosto che fosse il vice di Samballat. Non si sa con certezza se questo Tobia avesse qualche collegamento con la famosa famiglia dei Tobiadi, che nel III sec. a.C. governò su un'ampia area di Ammon dalla fortezza di 'Ireq el–Emir, 20 km. a nord–est di Chesbon, ed era una delle famiglie filo–greche più influenti di Gerusalemme (Giuseppe Flavio, *Ant.* 12. 160–236). L'iscrizione a 'Ireq el–Emir che menziona un Tobia si ritiene che risalga a non prima del II sec. a.C.

2. Nome di un casato incapace di dimostrare che erano israeliti perché non avevano potuto stabilire la loro genealogia patriarcale, verso il VI sec., al ritorno dall'esilio (Esd. 2:60; Nee. 7:62; I Esdra 5:37). Il Tobia di Zaccaria 6:10 e 14, un nobile di Gerusalemme, del 520 a.C. *ca.*, potrebbe forse appartenere alla famiglia dei Tobiadi.

Bibliografia. B. Mazar, *IEJ* 7, 1957, pp. 137–145, 229–238; C.C. McCown, *BA* 20, 1957, pp. 63–76; P.W. Lapp, *BSOR* 171, 1963, pp. 8–39. (D.J.A. Clines)

TOFEL

Menzionata solo in Deuteronomio 1:1 come la località dove Mosè si rivolse agli Israeliti. L'identificazione con Eṭ–Ṭafīle, 25 km. a sud–est del Mar Morto è improbabile dal punto di vista filologico (N. Glueck, *AASOR* 18–19, 1939, pp. 42–42). Tofel potrebbe essere stato un posto di sosta degli israeliti durante il viaggio nel deserto. (D.J. Wiseman)

TOFET

Un "alto luogo" nella valle di *Innom appena fuori dalle mura di Gerusalemme, dove erano offerti i bambini in sacrificio al dio *Moloc facendoli passare per il fuoco. Giosia profanò questo tempio idolatra (II Re 23:10), e Geremia profetizzò che il luogo sarebbe stato usato come cimitero (Ger. 7:32 –33.). La radice del sostantivo sembra essere *tpt*, aramaico e arabo, che indica il "focolare". Le vocali sono prese artificialmente dal sostantivo ebraico *bōšeṯ*, "vergogna". (D.F. Payne)

TOGARMA

Terzo figlio di Gomer, nipote di Iafet e fratello di Aschenaz e Rifat (Gen. 10:3; I Cro. 1:6). (Bet–) Togarma, insieme a Tubal, *Iavan e *Mesec, forniva cavalli e muli a Tiro (Ez. 27:14) e soldati a Gog (Ez. 38:6). Durante il II mill. a.C. antichi testi assiri e ittiti collocano Tegarama vicino a Carchemis e Caran lungo un'importante strada commerciale. È chiamata Til–Garimmu negli annali di Sargon e Sennacherib, e fu la capitale di Kammanu sul confine di Tabal (*Tubal), fino a quando fu distrutta nel 695 a.C. Forse è da identificare con la classica Gauraena, l'odierna Gurun, 120 km. a ovest di Malatya. (D.J. Wiseman)

TOLA

(Ebr. *tôlā'*). **1**. Nome di una casata in un clan di Issacar (Gen. 46:13; Num. 26:23; I Cro. 7:1–2). **2**. Tola ben Pua, di Samir, località sconosciuta sul monte Efraim, che fu giudice della nazione per 23 anni dopo il regno di Abimelec (Giu. 10:1). Pua era anche una casata di Issacar. (J.P.U. Lilley)

TOLEMAIDE

I. Nell'Antico Testamento

Nome di luogo dato da Tolomeo I, o II d'Egitto, nel tardo III sec., o all'inizio del II a.C., al porto di Acco, nel punto settentrionale della baia di Acre (nome derivato da Acco), circa 13 km. a nord del promontorio del Carmelo, che la fronteggia all'interno della stessa baia. Ai tempi dell'AT, Acco era l'unico porto naturale sulla costa meridionale della Fenicia; diverse strade la collegavano alla regio-

ne e al lago di Galilea, alla valle del Giordano e oltre. Nell'AT l'unico riferimento ad Acco si trova in Giudici 1:31; pur essendo nel territorio assegnato ad Ascer, la tribù non la conquistò e quindi è probabile che restò ai fenici per tutto il periodo veterotestamentario. Taluni correggerebbero Umma, in Giosuè 19:30, per leggervi Acco (*p.e.* *GTT*, p. 139), ma si tratta soltanto di un'ipotesi.

Nei testi extra biblici Acco è citata più frequentemente. Un principe di Acco (egiz. *'ky*) è apparentemente già citato nei Testi di esecrazione egiziani del XVIII sec. a.C. (G. Posener, *Princes et Pays s'Asie et de Nubie*, 1940, p. 87, E49; *ANET*, p. 329, n. 9). Successivamente, Acco appare negli elenchi topografici del XV e XIII sec. a.C., nelle tavolette di Amarna del XIV sec. a.C. (*ANET*, pp. 484–485, 487) e in una lettera satirica egiziana del 1240 a.C. *ca.* (*ANET*, p. 477b). In seguito Sennacherib menziona Acco come parte del regno di Tiro e Sidone nella sua campagna del 701 a.C. (*ANET*, p. 287b) e Assurbanipal l'attaccò nel VII sec. a.C. (*ANET*, p. 300b). Sulla relazione tra Acco e Ascer e la Galilea nell'entroterra, si veda D. Baly, *Geography of the Bible*, 2 ed., 1974, pp. 121–124. (K.A. Kitchen)

II. Nel Nuovo Testamento

Durante il periodo intertestamentario il nome Acco fu mutato in Tolemaide, presumibilmente in onore di Tolomeo Filadelfo (285–246 a.C.). Con questo nome giocò un ruolo di spicco nella lotta giudaica per la libertà sotto la guida dei maccabei (*cfr.* I Mac. 5:15; 12:45–48), ma è menzionata solamente una volta nel NT (Atti 21:7). Paolo, navigando da Tiro a Cesarea, verso la fine del suo viaggio missionario, attraccò a Tolemaide, e mentre la sua nave era ancorata nel porto trascorse una giornata con i fratelli locali. È probabile che questa non fosse l'unica volta che egli transitasse da Tolemaide, in quanto passò diverse volte lungo la costa fenicia. Al tempo di Paolo Tolemaide era una colonia, perché l'imperatore Claudio vi aveva insediato un gruppo di veterani. Dopo il periodo romano riprese il nome originale 'Akka, nome che ha mantenuto fino a oggi. Durante le crociate Tolemaide/'Akka divenne importante con il nome gallicizzato di Acre o San Giovanni d'Acri. Oggi la sovrasta la città di Haifa, sul lato apposto della baia. (W.W. Wessel)

*Alessandro Magno

TOLOMEI

Nome portato da 14 re della dinastia greco–macedone che governarono in Egitto dal 323 al 30 a.C. *ca.*

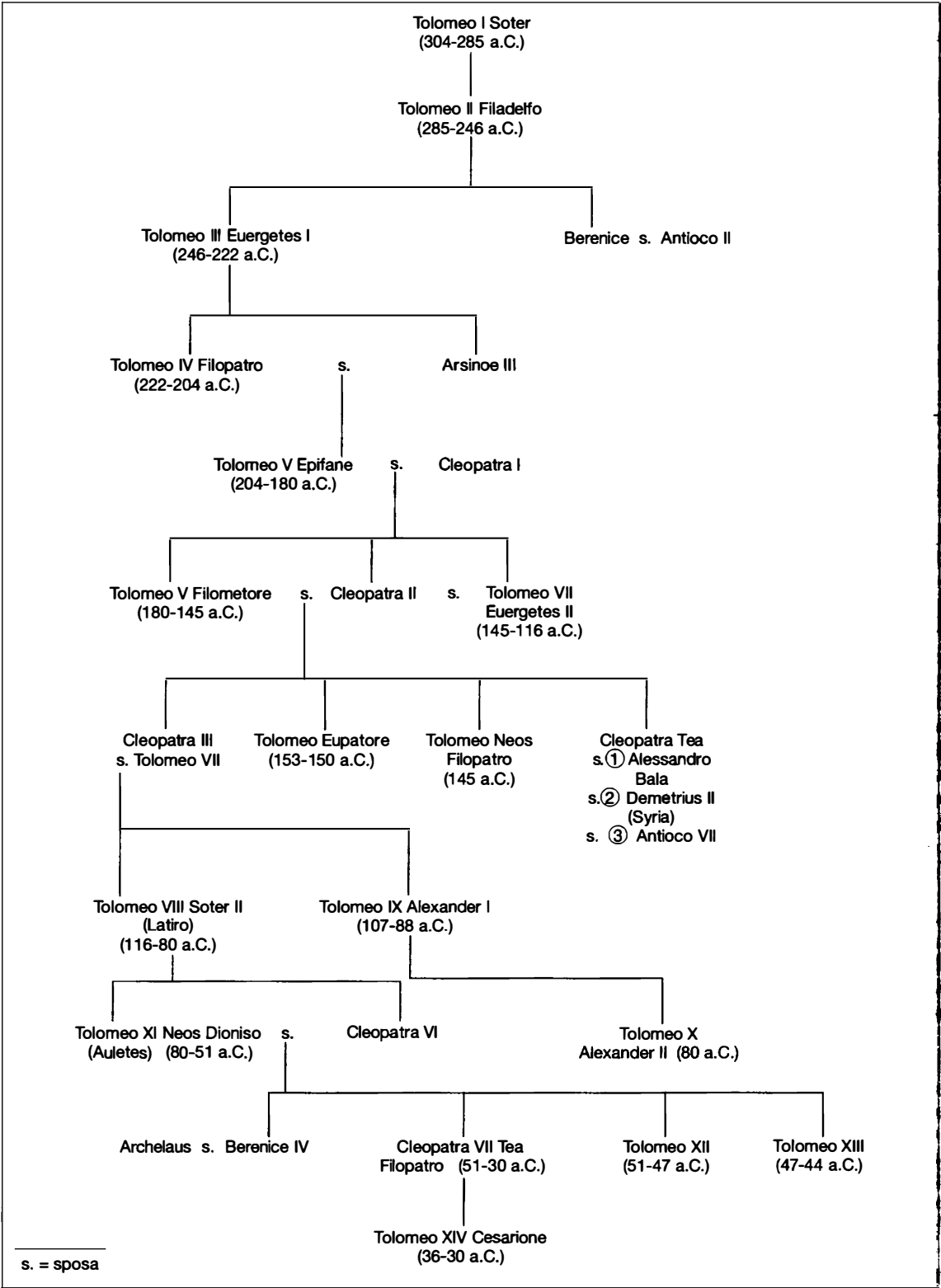
I. I primi Tolomei

Dopo la morte di Alessandro Magno avvenuta a Babilonia nel 323 a.C. uno dei suoi generali, Tolomeo figlio di Lagus, si è fece nominare satrapo d'Egitto, riconoscendo i regni nominali del fratellastro di Alessandro, Filippo Arrideo, e del figlio infante Alessandro il giovane, come fecero gli altri grandi generali conquistatori di Babilonia, Siria, Asia minore e Grecia. Ma nel 310 a.C. il ragazzo Alessandro fu assassinato e ogni generale cercò senza successo di sottrarre l'intero impero ai propri rivali, così che esso fu suddiviso tra di loro. Tolomeo allora assunse il titolo di Re d'Egitto nel 304 a.C., e vi regnò fino al 285. Sotto di lui, del figlio Tolomeo Filadelfo II (285–246 a.C) e del nipote Tolomeo III Evergete I (246–222 a.C.), l'Egitto divenne una potenza del Vicino Oriente, non più come monarchia faraonica, ma come monarchia ellenistica. Tolomeo IV Filopatore (222–204 a.C.) fu un sovrano dissoluto; III Maccabei 1: 1–5 contiene alcuni echi delle sue guerre siriane.

Gli stessi re tolemaici, tutti i loro primi ministri, tutti i ranghi superiori della vasta burocrazia centralizzata istituita per amministrare l'Egitto, le forze armate principali, la lingua amministrativa ufficiale, erano greci. L'Egitto era proprietà personale del re e gestito in modo da ricavarne il massimo profitto per la corona. La capitale era Alessandria, famosa per i suoi edifici, le istituzioni (museo, biblioteca, serapeo, *ecc.*) e le esportazioni di grano, papiro, profumi, vetro, *ecc.* Presto ad Alessandria ci fu una grande comunità di giudei di lingua greca; nel III sec. a.C. il Pentateuco fu tradotto in greco per il loro uso, seguì poi il resto dell'AT e così nacque la versione Septuaginta (*testi e versioni).

I tolomei si sforzarono di conservare la lealtà della popolazione nativa egiziana mediante elargizioni di denaro, terre e costruzioni di nuovi templi per i grandi sacerdozi tradizionali. Sorsero grandi templi nuovi (*p.e.* a Edfu, Dendera, Kom Ombo) nel vecchio stile faraonico, ma i "faraoni" scolpiti sui muri recavano i nomi dei tolomei in geroglifici.

In questi templi i lunghi testi geroglifici erano composti da sacerdoti nazionalistici in modo particolarmente complesso così che nessuno straniero potesse addentrarsi nelle loro tradizioni segrete; essi contengono un vasto deposito di informazioni sulla religione e sulla mitologia egiziana, molto del quale era stato tramandato a partire dall'Egitto faraonico e risulta di gran valore per lo studio di esso.

Inizialmente la giudea e la *Celesiria erano parte del regno tolemaico insieme a Cipro e alla Cirenaica. Ma dopo una serie di battaglie nel perio-

Albero di famiglia dei Tolomei.

do dal 202 al 198 a.C., Antioco III di Siria alla fine cacciò le armate del giovane Tolomeo V Epifanie (204–180 a.C.) e quest'area, con i suoi abitanti giudei, passò sotto il governo siriano (seleucidi).

La Stele di Rosetta è un decreto di Tolomeo V, del 196 a.C. *ca*, incisa sia in egiziano (geroglifici e demotico) sia in greco; la sua scoperta nel 1799 fornì la chiave per decifrare i geroglifici egiziani e diede inizio alla moderna egittologia (*scrittura).

II. I Tolomei successivi

Il cambiamento da un dominatore egiziano a uno siriano avrebbe prodotto circa 30 anni dopo drastiche conseguenze per i giudei, sotto Antioco IV. A proposito di questo periodo Daniele 11:4–20 (*Daniele, libro) contiene presagi di scontri tra i regni d'Egitto e di Siria (del "mezzogiorno" e del "settentrione"). Sotto Tolomeo VI Filometore (180–145 a.C.) la contesa dinastica divise la famiglia reale; il suo spietato fratello Tolomeo VII Emergete II fu per un periodo suo correggente e poi gli succedette. Tolomeo VI mostrava favore verso i giudei che risiedevano in Egitto e permise che il figlio del Sommo sacerdote diseredato, Onias III di Gerusalemme, stabilisse un tempio alternativo a Leontopoli in Egitto (circa 16.5 km. a nord di Eliopoli). Le attività di Tolomeo VI in Siria sono menzionate in I Maccabei 10:51–57; 11:1–18; quelle di Tolomeo VII (145–116 a.C.) in 1:18 e 15:16 (collegamenti con Roma). Altri Tolomei non appartenenti alla famiglia reale, nominati negli apocrifi, sono un generale di Antiochio Epifane IV (I Mac. 3:38; II Mac. 4:45; 6:8; 8:8; e forse 10:12) e un genero di Simone maccabeo, che assassinò Simone e i due cognati a Dok nei pressi di Gerico nel 135 a.C. (I Mac. 16:11–18).

Sotto i successivi tolomei lo stato egiziano conobbe un notevole declino. Erano frequenti le rivolte locali; i re e le loro regine spietate (come Cleopatra e Berenice) erano dissoluti (erano diffusi omicidi di famiglia), mentre il potere di Roma cresceva rapidamente. Gli ultimi della discendenza furono Cleopatra VII, brillante ma senza scrupoli, e il figlio avuto da Giulio Cesare, Tolomeo XIV Cesareo. Ella ammaliò sia Cesare sia Antonio, ma non fece alcuna impressione su Ottaviano (Augusto), e così si suicidò per evitare l'umiliazione di apparire in una processione trionfale romana. L'Egitto passò allora sotto il dominio di Roma nel 30 a.C.

Bibliografia. E. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, 1927; vedi anche *CAH*, 7, 1928; e per lo sfondo religioso, Sir H.I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco–Roman Egypt*, 1953. Per la numerazione e i regni dei tolomei, *cfr.* T. C. Skeat, *The Reigns of the Ptolemies*, 1954; e A. E. Samuel, *Ptolemaic Chronology*, 1962, **in it.** C. Finocchi, *I Tolomei*, Genova, 2002. (K.A. Kitchen)

*Alessandria; *Egitto

TOMBA DI DAVIDE

Vedi *sepolcro dei re.

TOMMASO

Uno dei dodici apostoli. Negli elenchi dei Dodici che sono presentati in tre gruppi di quattro, Tommaso si trova nel secondo gruppo (Matt.10:2–4; Mar. 3:16–19; Luca 6:14–16; Atti 1:13). È associato a Matteo in Matteo 10:3 e a Filippo in Atti 1:13. Il nome deriva dall'aram. *t*^e^*'ômā'*, che significa "gemello"; Giovanni usa tre volte la forma greca, "Didimo" (11:16; 20:24; 21:2). La domanda su chi fosse l'altro gemello non ha una risposta certa. Diverse tradizioni (siriaca ed egiziana) indicano che il suo nome proprio fosse Giuda.

Soltanto il quarto Vangelo fa qualche riferimento personale a Tommaso. Egli era pronto ad andare con Gesù alla tomba di Lazzaro e forse a morire per mano dei giudei (Giov. 11:16). Confessò di non essere in grado di capire dove stava andando Gesù quando avvertì i Dodici della sua prossima partenza (14:5). Il principale episodio per il quale è ricordato è quando non credette alla risurrezione. Era assente all'apparizione di Cristo agli altri apostoli (20:24) e disse che aveva bisogno di prove visive e tattili della risurrezione (20:25). Una settimana più tardi Cristo apparve di nuovo agli undici e offrì a Tommaso l'occasione di toccare la consistenza del suo corpo.

La confessione di fede di Tommaso: "Signor mio e Dio mio" (20:28), segna l'apice del quarto Vangelo e fa scaturire la promessa della benedizione per coloro che arrivano a credere senza l'aiuto della vista. (R.E. Nixon)

*Apostolo ; *Giovanni, vangelo

TORRENTE

La parola *naḥal* è usata con diversi significati per indicare un corso d'acqua perenne, un flusso d'acqua e il letto di un fiume disseccato. Quasi tutti i corsi d'acqua perenni sono affluenti della riva sinistra del Giordano e sono alimentati da sorgenti. Lo è il Chison (I Re 18:40), secondo fiume in ordine di grandezza, per volume d'acqua, e anche lo Iabboc, l'odierno Zerka (Gen. 32:22–23). C'è l'uso metaforico di un torrente in piena (*p.e.* Am. 5:24) e si parla anche della natura effimera di un torrente asciutto (*p.e.* I Re 17:2–7). Una grave sic-

cità porrà fine anche al fluire regolare di torrenti alimentati da sorgenti (*p.e.* I Re 17:2–7). A volte il letto del torrente è ricoperto da uno strato di vegetazione attribuibile alle falde d'acqua vicino alla superficie. Perciò "il torrente dei salici" (Is. 15:7) potrebbe indicare la copertura di cespugli di oleandri e altra vegetazione. In poesia *mayim*, "acqua" è usato frequentemente per indicare il letto dei corsi d'acqua (Giob. 12:15; Sal. 42:1; Is. 8:7; Gioe. 1:20). (J.M. Houston)

*Fiume

TORRENTE D'EGITTO

Il significato preciso dell'espressione "torrente d'Egitto" non è ancora certo; è necessario distinguere con attenzione diversi vocaboli ebraici. *y*^{e}*'ôr*, *fiume (= *Nilo) dell'Egitto, si riferisce esclusivamente al Nilo: i suoi cicli annuali sono menzionati in Amos 8:8, e le sue "estremità" nell'Alto Egitto in Isaia 7:18 (pl.). Il termine *n*^{e}*har*, "(fluente) fiume d'Egitto", appare una sola volta (Gen. 15:18), dove si dice che la terra promessa si trova tra i due grandi fiumi, il Nilo e l'Eufrate. Questi due termini (*y*^{e}*'ôr/n*^{e}*har miṣrayim*) sono distinti dal cosidetto "fiume d'Egitto", il *naḥal miṣrayim* o "torrente–uadi d'Egitto". L'identificazione di questo termine dipende da quella di Sior, come risulta evidente da quanto segue.

Nell'AT è evidente che Sior è una parte del Nilo; si veda il parallelismo tra Sior e *y*^{e}*'ôr* (Nilo) in Isaia 23:3, e il Shichor d'Egitto (NVR, margine), corrispondente al grande fiume d'Assiria (Eufrate) in Geremia 2:18. Shichor o Sior rappresenta il limite estremo sud–occidentale del territorio ancora da occuparsi in Giosuè 13:3 e sul quale gli israeliti potevano dare il benvenuto all'arca a Gerusalemme in I Cronache 13:5. Giosuè 13:3 lo pone "a oriente dell'Egitto". Perciò Sior è il tratto più basso del braccio più orientale del Nilo dove raggiunge il Mediterraneo appena a ovest di Pelusium (Tell Farameh). Il termine Sior deriva dall'egiziano *š–ḥr*, "acque di Horo"; i dati egiziani inerenti la sua posizione concordano con i riferimenti biblici, in quanto affermano che il Sior produce sale e giunchi per la non lontana capitale del Delta Pi–Ramses (Tanis o Qantir) e come "fiume" della XIV provincia del Basso Egitto; si veda R.A. Caminos, *Late–Egyptian Miscellanies*, 1954, pp. 74, 78, e particolarmente: A.H. Gardiner, JEA 5, 1918, pp. 251–252.

La vera questione è se o meno *naḥal miṣrayim*, "fiume (torrente–uadi) d'Egitto", sia da indentificare con il braccio più orientale del Nilo, il Sior.

Contro tale identificazione sta il fatto che altrove nelle Scritture non ci si riferisce mai al Nilo (o a un braccio di esso) come a un *naḥal*. Il fiume in Isaia 11:15 è spesso identificato con l'Eufrate (si noti il contesto assiro–egiziano, specialmente nel v. 16), e la minaccia di spezzarlo in sette *n*^{e}*ḥālîm*, uadi guadabili a piedi, rappresenta una trasformazione del fiume in questione (non una descrizione del suo stato normale), sia esso il Nilo o l'Eufrate.

Se lo "uadi d'Egitto" non è il Nilo (o a un braccio di esso), la migliore alternativa è lo uadi el–'Arīsh, che scorre a nord dal Sinai verso il Mediterraneo, a 145 km. a est dell'attuale canale di Suez e a 80 km. a ovest di Gaza. A difesa di questa identificazione c'è l'evidente cambiamento del terreno a ovest e a est di el–'Arīsh. A ovest verso l'Egitto c'è solo deserto e lieve macchia; a est ci sono pascoli e terra coltivabile (A.H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, p. 115). Per cui lo uadi el–'Arīsh sarebbe una linea di separazione naturale, che segna la fine della terra utilizzabile, nelle specifiche delimitazioni di Numeri 34:5 e di Giosuè 15:4, 47 (*cfr.* anche Ez. 47:19; 48:28). Questa linea troverebbe un'eco in I Re 8:65; I Cro. 7:8; I Re 24:7 e Isaia 27: 12. Giosuè 13:3 e I Cronache 13:5 indicherebbero così il limite sud–occidentale (Sior) dell'attività di Israele (*cfr.* sopra). Anche Sargon II e Esarhaddon di Assiria menzionano lo uadi o "torrente d'Egitto" nei loro testi. Nel 716 a.C. Sargon raggiunse il "torrente (o uadi) d'Egitto' (*naḥal muṣur*), "aprì il porto sigillato d'Egitto" facendo incontrare assiri ed egiziani per motivi commerciali, e accenna al "limite della città del torrente d'Egitto", dove nominò un governatore. Allarmato dall'attività assira, il faraone Osorkon IV inviò un regalo di "12 grandi cavalli" a Sargon (H. Tadmor, *JCS* 12, 1958, pp. 34, 78). Tutto ciò corrisponde all'identificazione di *naḥal muṣur* con lo uadi el–'Arīsh con la relativa città, in assiro *Arzâ*. (Tadmor, *art. cit.*, p. 78, nota 194, con ulteriore bibliografia sul "fiume d'Egitto").

Due fattori che sembrano favorire l'altra ipotesi, cioè che lo "uadi d'Egitto" sia Sior, il braccio del Nilo, non devono comunque essere ignorati. Molti sono inclini a far corrispondere con precisione i termini di Giosuè 13:3, Sior, con Numeri 34:5, Giosuè 15:4, 47 (così come I Re 8:65 e I Cro. 13:5), *naḥal miṣrayim*, rendendo così lo uadi d'Egitto un altro nome per la parte del Nilo chiamata Sior. Ma ciò non rende le diverse sfumature dei brani biblici in questione, come accennato sopra. Inoltre, è perfettamente possibile che Sargon II abbia raggiunto il ramo più orientale del Nilo; la sua "città" sarebbe quindi Pelusium, il che senza dubbio avrebbe allarmato Osorkon IV. Ma la "città" è sen-

za dubbio la Arza(ni) delle iscrizioni di Esarhaddon (*ANET*, pp. 290–292, *passim*) che corrisponde bene ad 'Arish ma non a Pelusium (egiz. *sinw*, *swn*). Infine, gli egiziani e la XIX Dinastia consideravano la zona pelusiaca come il limite effettivo dell'Egitto: nel Papiro Anastasi III, 1:10, Huru (Canaan, in senso generico) si estende da Silē a 'Upa, cioè Damasco; Silē ("Thel") è l'odierna El Qantara, pochi km. a sud–est del braccio del Nilo che usciva anticamente da Pelusium (R.A. Caminos, 13, pp. 69, 73 e rif..). Questo non dimostra però alcunché sui confini di Israele; come già menzionato, tra Qantara e 'Arish si estende una desolata terra di nessuno. Comunque sia, la XIX Dinastia faceva valere la propria autorità e manteneva dei pozzi su tutta la striscia costiera, da Qantara, passando per 'Arish, fino a Gaza. (si veda A.H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, pp. 99–116). L'identificazione del Sior/Nilo con lo uadi d'Egitto è stata difesa da H. Bar–Deroma, *PEQ* 92, 1960, pp. 37–56, ma questi non prende assolutamente in considerazione le fonti contemporanee egiziane e assire, essendo i materiali post–biblici da lui addotti imprecisi in quanto non sono fonti primarie. La questione non è chiusa ma, sulla base dei dati in nostro possesso, il "Torrente (uadi) d'Egitto" è più probabilmente da identificare con uadi el–'Arish che non la parte est del Nilo. (K.A. Kitchen)

*Egitto; *Nilo

TRACIA

Regione organizzata in forma tribale che si trovava tra la Macedonia e gli stati greci del Bosforo. Aveva sempre mantenuto una forte indipendenza rispetto al controllo greco, e i romani la lasciarono come un'enclave isolata sotto le proprie dinastie fino al 44 d.C., quando fu incorporata nella provincia di Cesarea sotto un procuratore di basso rango. Le istituzioni repubblicane non furono diffuse su larga scala prima del II sec. d.C. Non è documentata alcuna presenza cristiana ai tempi del NT.

Bibliografia: A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2 ed. 1970; J. Keil, *CAH*, 11, 1936, pag. 570–573. (E.A. Judge)

TRACONITIDE

L'unico riferimento biblico è in Luca 3:1, dove, insieme a *Iturea, è descritta come tetrarchia di Filippo (fratello di Erode Antipa, tetrarca della Galilea). La Traconitide era il territorio intorno a Tracon (Giuseppe Flavio usa entrambi i nomi); Tracon corrisponde all'odierna al–Laja', un'area dalla forma che ricorda una pera, formata di roccia vulcanica, di circa 900 km. quadrati di estensione, a est della Galilea e a sud di Damasco. Per la maggior parte è estremamente improduttiva, ma qua e là c'è qualche area di terreno fertile, con qualche sorgente. La natura frammentata e arida del suo terreno la rese ideale per fuorilegge e briganti. Tra i tanti che cercarono di civilizzare la zona con vari gradi di successo vi furono Varro (governatore della Siria sotto Augusto), Erode il Grande ed Erode Agrippa I. In seguito vi si costruì una strada romana. Targum Jonathan identifica la *Argob dell'AT con la Traconitide. (D.F. Payne)

TRADIZIONE

(Gr. *paradosis*). Ciò che è tramandato, in particolare insegnamenti consegnati da un insegnante ai suoi discepoli. Il concetto è spesso presente senza la menzione della parola. I principali riferimenti nei Vangeli si hanno in Matteo 15 e Marco 7, a proposito della tradizione giudaica.

I. Tradizione giudaica

La parola *tradizione* non si trova nell'AT, ma tra i due Testamenti molto dell'insegnamento che spiegava l'AT fu un'aggiunta dei rabbini. La tradizione fu tramandata da insegnante ad allievo, e ai giorni di Gesù aveva assunto un posto al fianco della Scrittura. Questo equiparare il commentario umano alla rivelazione divina, fu condannato dal Signore Gesù. A causa di tale tradizione la Parola di Dio era "trasgredita", "annullata", messa da parte, e rigettata (Matt. 15:3, 6; Mar. 7:8–9, 13). Le dottrine insegnate dalla tradizione erano "comandamenti di uomini" (Matt. 15:9; Mar. 7:6–7).

II. Tradizione cristiana

Gesù pose il suo insegnamento accanto a quello della Parola di Dio, in qualità di commento autorevole, che egli tramandò ai suoi discepoli. Così nel Sermone sul monte Gesù cita la legge, ma vi pone accanto le sue parole: "ma io vi dico" (Matt. 5:22, 28, 32, 34, 39, 44; *cfr.* 6:25). La giustificazione per agire in tal modo si trova nella sua persona. In qualità di Messia unto dallo Spirito, la Parola fatta carne, solamente lui poteva commentare in modo autorevole e valido la Parola ispirata di Dio. Allo stesso modo le epistole pongono in risalto la persona di Cristo in contrasto con la tradizione. In Colossesi 2:8 Paolo avverte contro il cadere preda di "filosofia e ... vani raggiri secondo la tradizione degli uomini ... e non secondo Cristo". Così, secondo Galati 1:14 e 16, Paolo abbandonò la tradizione degli anziani quando Dio rivelò il

suo Figlio in lui; Cristo non solo crea la vera tradizione ma lui stesso è la tradizione.

La tradizione cristiana nel NT ha tre elementi: *a*) i fatti concernenti Cristo (I Cor. 11:23; 15:3; Luca 1:2, dove "tramandati" traduce *paredosan*); *b*) l'interpretazione teologica di quei fatti; si veda, *p.e.*, l'intero argomento di I Corinzi 15; *c*) il comportamento che scaturisce da questi insegnamenti (I Cor. 11:2; II Tess. 2:15; 3:6–7). In Giuda 3 la "fede ... trasmessa ai santi una volta per sempre" copre tutti e tre gli elementi (*cfr.* Rom. 6:17).

Cristo fu fatto conoscere dalla testimonianza apostolica resa a lui; di conseguenza, gli apostoli ritenevano che la loro tradizione doveva essere ricevuta come autorevole (I Cor. 11:2; II Tess. 2: 15; 3:6). Si veda anche Efesini 4:20–21, dove i lettori non avevano udito Cristo nella carne ma avevano udito la testimonianza apostolica. Cristo disse agli apostoli di essergli testimoni perché erano stati con lui fin dal principio; egli promise anche il dono dello Spirito che li avrebbe guidati in tutta la verità (Giov. 15:26–27; 16:13). Questa combinazione di testimonianza oculare e testimonianza guidata dallo Spirito produsse una "tradizione" che fu un vero e valido complemento all'AT. Così I Timoteo 5:18 e II Pietro 3:16 pongono la tradizione apostolica accanto alla Scrittura e la descrivono come tale.

Un'influente scuola di teologia, che si basa sulla critica delle forme, mette in dubbio la validità storica della tradizione del NT sostenendo che in questa tradizione i cristiani erano interessati a proclamare il Cristo della fede piuttosto che a tramandare fatti storici. Questo interesse, a sua volta, avrebbe portato all'elaborazione del loro racconto sulla base delle loro credenze, e perciò il compito dello studioso biblico sarebbe quello di identificare ciò che originariamente apparteneva a Cristo e ciò che fu aggiunto dai primi cristiani. B. Gerhardsson sfida la validità di questo presupposto della critica delle forme. Egli sottolinea che i metodi molto rigorosi di trasmissione della tradizione nelle scuole rabbiniche successive si possono far risalire fino ai tempi del NT. Metodi come l'imparare a memoria, la memorizzazione delle parole dell'insegnante, il condensare la materia in brevi riassunti e l'uso di taccuini furono comuni ai giorni di Cristo. Gli apostoli e la chiesa primitiva erano anche seriamente interessati a tramandare con coscienza una valida tradizione di Cristo, non semplicemente a tramandare passivamente una tradizione diluita per mezzo della predicazione. Quando viene presa in considerazione l'unicità di Gesù agli occhi della chiesa primitiva, la probabilità di aggiunte alla storia diventa ancora più esigua.

L'opera di Gerhardsson provocò una forte reazione che mise in discussione il meccanismo di far risalire i metodi rabbinici al periodo della chiesa primitiva. I critici ribadirono la distinzione dell'insegnamento cristiano dall'insegnamento dei giudei del tempo. Sebbene Gerhardsson può aver esagerato la tesi da lui sostenuta, ha tuttavia dimostrato che il contesto in cui i Vangeli furono scritti era profondamente interessato a una corretta trasmissione della tradizione e non ad aggiungere miglioramenti immaginari, come alcuni studiosi sostengono. L'esortazione di Paolo sulla "tradizione" acquisisce ulteriore significato in questo contesto. L'ufficio apostolico era limitato ai testimoni oculari, e così come soltanto i testimoni oculari potevano testimoniare fedelmente di Cristo (come visse, morì e risuscitò), così la vera tradizione deve essere anch'essa soltanto apostolica. Questo fu riconosciuto dalla chiesa negli anni successivi quando fu prodotto il Canone del NT sulla base della natura apostolica dei libri. La tradizione apostolica all'inizio fu orale, ma per noi è definita negli scritti apostolici contenenti la testimonianza al Cristo di Dio guidata dallo Spirito. Altri insegnamenti, sebbene possano essere istruttivi, utili e degni di seria considerazione, non possono avere la pretesa di stare accanto all'AT e al NT, come autorevoli, senza cadere nello stesso errore della tradizione giudaica che portò il nostro Signore a condannarla.

Bibliografia. O. Cullmann, "The Tradition", in *The Early Church*, 1956, pag. 59 e seg., tr. it., Roma, 1974; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961, specialmente pp. 122–170; *idem.*, *Tradition and Trasmission in Early Christianity*, 1964; R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, 1962; Y.M.J. Congar, *Tradition Old and New*, 1970, tr. it., Cinisello Balsamo, 2003, **in it.** *GLNT* 2:1187–1190, 6:37–50, 1142–1149; *DPL*, pp. 1547–1549. (D.J.V. Lane)

*Giudaismo; *Vangeli

TRASFIGURAZIONE

La trasfigurazione è narrata in Matteo 17:1–8; Marco 9:2–8; Luca 9:28–36. Si ritiene che l'assenza di questo episodio in Giovanni sia dovuta al fatto che per l'evangelista l'intera vita di Cristo era considerata una manifestazione della gloria divina (Giov. 1:14; 2:11, *ecc.*). C'è un riferimento alla trasfigurazione anche in II Pietro 1:16–18.

Nei Vangeli sinottici l'evento ha luogo una settimana dopo la confessione di Pietro sulla messianicità di Gesù. Il Signore condusse i tre discepoli che gli erano più intimi, Pietro, Giacomo e

Giovanni su una montagna (probabilmente l'Ermon, che arriva a un'altezza di 2814 m. sul livello del mare). Qui egli fu trasformato (piuttosto che cambiato nell'apparenza) e i suoi vestiti risplendettero di uno splendore celeste. Poi apparvero Mosè ed Elia e parlarono con lui, e Pietro suggerì di erigere tre tende per loro. Venne allora una voce da una nuvola e dichiarò che Cristo era il Figlio di Dio, affermando così la sua autorità, e di fatto ponendo fine alla visione. Il racconto indica che l'intero evento fu un fatto oggettivo, anche se molti studiosi hanno cercato di descriverla nei termini di un'esperienza soggettiva di Gesù oppure di Pietro.

La trasfigurazione segna un importante stadio nella rivelazione di Gesù come il Cristo e il Figlio di Dio, paragonabile a quella del suo battesimo (Matt. 3:13–17; Mar. 1:9–11; Luca 3:21–22). Qui la sua gloria è rivelata non solo per mezzo delle sue opere, ma in un modo più personale. La gloria denota la presenza regale, perché il Regno di Dio è in mezzo al suo popolo.

Molti elementi del racconto derivano il loro significato dall'AT. Mosè ed Elia rappresentano la legge e i profeti che testimoniano del Messia e che sono adempiute e superate da lui. Entrambi avevano intravisto la gloria di Dio su una montagna: Mosè sul Sinai (Es. 24:15) ed Elia sull'Oreb (I Re 19:8). Di entrambi non c'era la tomba (Deut. 34:6; II Re 2:11). La legge di Mosè e la venuta di Elia sono menzionate insieme nell'ultimo capitolo dell'AT (Mal. 4:4–6). I due uomini alla tomba vuota (Atti 1:10) e i "due testimoni" (Apoc. 11:3) a volte sono identificati con Mosè ed Elia. La voce dal cielo: "Questo è il mio diletto figlio; ascoltatelo" (Mar. 9:7), indica Gesù non solo some il Messia ma anche come il Profeta di Deuteronomio 18:15–22.

La nuvola simboleggia la presenza divina velata (Es. 24:15–18; Sal. 97:2). Una nuvola riceve Cristo, nascondendolo agli occhi dei suoi discepoli, all'ascensione (Atti 1:9). Il ritorno di Cristo sarà con le nuvole (Apoc. 1:7).

In Luca 9:31 ci è detto che il tema della conversazione di Mosè, Elia e Gesù era l'*exodos* ("esodo") che egli doveva compiere a Gerusalemme. Questo sembra indicare non semplicemente la sua morte ma i grandi fatti della sua morte e della risurrezione intesi come i mezzi di redenzione del suo popolo, redenzione simboleggiata nell'AT dall'esodo.

La Trasfigurazione perciò è un punto focale della rivelazione del Regno di Dio, perché guarda indietro all'AT, mostrando come Cristo lo adempie, e guarda in avanti ai grandi avvenimenti della croce, della risurrezione, dell'ascensione e della *parousia*. Pietro sbagliò nel cercare di rendere permanente quella esperienza. Ciò che serviva era soltanto la presenza di Gesù e l'ascolto della sua voce.

Bibliografia. L.D. Hurst e N.T. Wright, *The Glory of Christ in the New Testament*, 1987; B.E. Reid, *The Transfiguration*, 1993, **in it.** M. Hubaut, *La trasfigurazione*, Brescia, 1995. (R.E. Nixon)

*Elia; *Gesù Cristo, vita e insegnamento; *Mosè

TRAVAGLIO

La parola traduce diverse parole ebraiche e greche, tutte aventi a che fare normalmente con il parto. La parola a volte è usata metaforicamente, in particolare in Romani 8:22 e Galati 4:19, e come similitudine nel Salmo 48:6 e Michea 4:9–10.

Bibliografia. R. K. Harrison, *NIDNTT* 3:857–858, **in it.** G. Bertram, *GLNT*, 15:1321–1340; (G.W. Grogan)

TRE TAVERNE

(In latino, *Tres Tabernae*). Stazione di posta sulla Via Appia, a circa 50 km. da Roma, che conduceva a sud–est della città. È menzionata da Cicerone nella sua corrispondenza con Attico (2. 10). Quando l'apostolo Paolo e i suoi compagni si trovavano in viaggio da Pozzuoli a Roma, i fratelli uscirono dalla città e l'incontrarono alle Tre Taverne (Atti 28:15). (B.F.C. Atkinson)

TRIBOLAZIONE

La parola ebr. più comunemente tradotta con "tribolazione" è *ṣārā* e affini. Il significato della radice è "stretto" (*cfr.* Num. 22:26) o "compresso" (Giob. 41:15) da cui nasce il senso figurato di "trovarsi in ristrettezze", e quindi soffrire afflizione, dolore o tribolazione (Deut. 4:30; Giob. 15:24; Sal. 32:7; Is. 63:9; Gio. 2:2). La LXX usa *thlipsis* (con il relativo verbo *thlibō*) per tradurre tutti i termini ebraici aventi questo significato. L'idea basilare qui è "severa costrizione", "ristrettezza" o "comprimere" (come l'uva) (*cfr.* Matt. 7:14; Mar. 3:9). Gli stessi concetti sono sottintesi dal latino *tribulum* (un arnese per la trebbiatura), all'origine della parola "tribolazione". La maggior parte dei riferimenti biblici alla tribolazione sono riferiti alle sofferenze sopportate dai figli di Dio. Il fattore centrale e dominante nella comprensione biblica di tali sofferenze, comunque, è il mistero della *thlipsis* del *Messia (Col. 1:24; Apoc. 1:9; *cfr.* Is. 63:9). Tutte le tribolazioni del popolo mes-

sianico vanno comprese in questo senso.

1. La tribolazione di Cristo è il modello e la norma per l'esperienza della comunità cristiana. La tribolazione è allora inevitabile e prevedibile (Matt. 13:21; Giov. 16:33; Atti 14:22; Rom. 8:35; 12:12; I Tess. 3:3–5; II Tess. 1:4; Apoc. 1:9). La tribolazione d'Israele nell'AT trova la sua controparte nella tribolazione della chiesa nel NT (Ebr. 11:37; 12:1). Questa tribolazione è, in particolare, la sorte degli apostoli che rappresentano in modo speciale la via della sofferenza del discepolo (Atti 20:23; II Cor.1:4; 4:8, 17; 6:4; Ef. 3:13).

2. La tribolazione del popolo di Cristo è in un certo senso una partecipazione alle sofferenze di Cristo (Col. 1:24; *cfr*. II Cor. 1:5; 4:7–14; Fil. 3: 10; I Pie. 4:13). Dietro l'insegnamento del NT qui potrebbe esserci l'idea delle cosiddette "afflizioni del Messia", una quantità di sofferenze che deve essere sopportata dai giusti prima della realizzazione dello scopo dell'opera redentrice di Dio (*cfr*. SB, 1, p. 95).

3. Le tribolazioni del popolo di Cristo sono utili nel promuovere la loro trasformazione morale all'immagine di Cristo (Rom. 5:3–5.; II Cor. 3:18 con 4:8–12, 16–18). In particolare, l'esperienza della tribolazione promuove l'edificazione della comunità, permettendo un ministero di conforto verso altri che si trovano in simili circostanze (II Cor. 1:4–11; 4:10–11; Col. 1:24; I Tess. 1:6–7).

4. Le tribolazioni del popolo di Cristo sono escatologiche; cioè, esse appartengono all'ultima era, agli ultimi tempi. Come tali esse sono una testimonianza dell'irruzione e della presenza del regno (Matt. 24:9–14; Apoc. 1:9; 7:14). Una certa intensificazione di queste tribolazioni sarà il preludio al ritorno di Cristo e alla realizzazione del regno (Matt. 24:21; Mar. 13:24; II Tess. 1:5–6; II Tim. 3:1–5). (B.A. Milne)

*Escatologia; *Persecuzione

TRIBÙ DI ISRAELE

Quando gli israeliti entrarono in Canaan vi entrarono organizzati in dodici tribù, e parte del paese fu assegnato a ognuna di esse (Gios. 13:1–19:48). Queste dodici tribù discendevano dai dodici figli di Giacobbe che si erano raccolti intorno al loro padre per ascoltare le profezie da lui pronunciate per loro e per il loro futuro (Gen. 49).

Gli studiosi moderni hanno proposto diverse revisioni di questo quadro biblico. La prima, riteneva (secondo M. Noth e altri) che Israele si fosse infiltrato in Canaan gradualmente a partire da origini disparate, per formare lì un'alleanza tribale incentrata sull'adorazione di Yahweh in un santuario centrale. Tale culto sarebbe stato importato da un gruppo che aveva vissuto un "esodo" dall'Egitto. La seconda revisione, e altri studiosi (specialmente N. Gottwald, G. Mendenhall) hanno sostenuto che "Israele" fosse sorto da una popolazione indigena cananea in seguito a una sorta di "rivolta contadina" contro le dispotiche città–stato di Canaan, con l'egualitarismo del culto di Yahweh a fare da motivazione e da forza trainante per una simile rivoluzione sociale. Variazioni su questi temi includono il punto di vista secondo cui Israele sarebbe stato formato originariamente da rifugiati politici provenienti dall'esterno di Canaan, che si stabilirono nelle inospitali regioni montuose di Giuda e Samaria (N.P. Lemche). In tutti questi casi il quadro tribale è secondario rispetto alla presunta realtà storica.

Secondo la narrazione del Pentateuco (Num. 32:33–42; 34:1–35:8), invece, Mosè stesso fece una divisione tra le tribù che dovevano stabilirsi sul lato orientale del fiume Giordano e quelle che dovevano stabilirsi sul lato occidentale. I territori sul lato orientale furono assegnati alle tribù di Ruben e Gad, insieme a metà della tribù di Manasse. Quest'ultima doveva occupare il territorio a sud del mar di Galilea, inclusi i villaggi di Iair insieme ad Astarot ed Edrei. Gad doveva occupare il paese immediatamente a sud di quello di Manasse, estendendosi fino all'estremità nord del Mar Morto, e a sud di questo c'era il territorio di Ruben, che si estendeva fino ad Aroer sull'Arnon.

Il resto delle tribù dovevano stabilirsi sul lato occidentale del Giordano nella Canaan propriamente detta. La loro eredità doveva essere determinata dal sorteggio, salvo per la tribù di Levi alla quale non doveva essere data alcuna eredità. Con il tempo le tribù furono divise in tribù settentrionali e tribù meridionali, rappresentate rispettivamente da Efraim e Giuda. Il regno del nord venne indicato con il termine Israele.

Nel sud territorio fu assegnato a Simeone, che sembra abbia occupato la regione del Neghev. A nord c'era il territorio di Giuda, che includeva la zona collinare giudaica e si estendeva a nord fino a includere Betlemme e quasi fino alla città di Gerusalemme stessa. Immediatamente più a nord del territorio di Giuda ed estendendosi a est fino al Giordano c'era il territorio di Beniamino. Questa parte si estendeva a nord solo per pochi chilometri e a ovest solo fino al limite della zona collinare. Più a ovest c'era la piccola parte data alla tribù di Dan.

Ancora verso nord c'era il territorio assegnato a Efraim che si estendeva fino al fiume Cana e a Sichem. Poi c'era l'ampio territorio assegnato alla mezza tribù di Manasse, comprendente tutta l'area tra il Mediterraneo e il fiume Giorda-

no e a nord fino a Meghiddo. A nord di Manasse c'era il territorio di Issacar e di Zabulon e sulla costa estendendosi a nord del Carmelo, il territorio di Ascer.

Con il passar del tempo la tribù di Giuda diventò sempre più importante, perché in effetti inglobò Beniamino, e Gerusalemme divenne la sua capitale. Sembra che al nord le distinzioni tribali con il tempo diventassero meno importanti rispetto all'inizio; il regno del nord come tale divenne nemico di Giuda. Le distinzioni tribali divennero sempre meno importanti, e praticamente svanirono dopo dell'esilio.

Bibliografia. J.J. Bimson, "The Origins of Israel in Canaan: an examination of recent theories", *Them.* 15, 1989, pp. 4–15; J. Bright, *A History of Israel*, 3 ed., 1981, pp. 105–182, tr. it. , Roma, 2002; G.W. Ramsey, *Quest for the Historical Israel*, 1982, **in it.** A. Soggin, *Storia di Israele. Dalle origini a Bar-Kochba*, Brescia, 1984; *Le origini di Israele: convegno. Roma, 10-11 febbraio 1986*, Roma, 1986; B. G. Boschi, *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia: la questione del metodo e la sfida storiografica*, Bologna, 1989. (J.G. McConville)

*Giacobbe; *Giuda; *Israele

TRIBUTO

Il tributo, nel senso di un'imposta pagata da uno stato all'altro come segno di sottomissione, è una caratteristica comune delle relazioni internazionali nel mondo biblico. Il tributario potrebbe essere sia uno stato ostile che un alleato. Come la deportazione, il suo scopo era quello di indebolire lo stato ostile. La deportazione mirava a privare uno stato di manodopera. Lo scopo del tributo era probabilmente duplice: 1) impoverire lo stato assoggettato e 2) aumentare le entrate del conquistatore e acquisire prodotti che scarseggiavano nel proprio paese. Come modo di amministrare era uno dei sistemi più semplici che siano stati mai concepiti: il paese assoggettato poteva essere tenuto a pagare un tributo annuo. Il mancato pagamento era interpretato come segno di ribellione, e una spedizione veniva subito inviata per punire lo stato ricalcitrante. Questo, probabilmente, fu il motivo dell'attacco in Genesi 14.

Ci sono riferimenti a tributi già nella letteratura sumera, anche se non c'era ancora un termine specifico. La scena sul retro dello "Stendardo" di Ur con ogni probabilità riguarda un tributo, visto che in apparenza i vettori sono identici ai nemici descritti sul rilievo (Woolley, *Ur Excavations*, 2, pp. 266ss.). Anche nell'antico Egitto si fa riferimento spesso al pagamento di un tributo. Ad esempio, nelle iscrizioni sulla tomba tebana di *Tnn* si legge: "La consegna delle imposte da *Rtnw* (Siria, *ecc.*), e le consegne dei paesi del nord: argento, oro, malachite, pietre preziose, del paese del dio, dai più grandi di tutti i paesi, come sono arrivate al buon dio (cioè, il re) per supplicare, e chiedere aiuto" (*Urkunden des ag. Altertums*, 4, 1007, 8 e seg.). I re egiziani, comunque, talvolta rappresentano doni come un tributo. Tutmòsi III racconta di aver ricevuto un tributo dagli assiri, ma sappiamo che egli fece uno scambio di doni, inviando 20 talenti d'oro ad Ashur–nadin–aḫḫe (EA 16, 21).

È in Assiria che il ruolo del tributo assunse la sua maggiore importanza. Uno dei primi riferimenti al tributo è di Shamshi–Adad I nel XVIII sec. a.C. Lo si menziona continuamente fino ai tempi neo–babilonesi. Ciro affrma che tutti i re dal Mediterraneo fino al golfo Persico, gli portavano tributo.

Da fonti assire apprendiamo che anche Israele fu costretto a pagare un tributo. Salmanassar III (858–824 a.C.) pretese un tributo da Ieu. Su uno dei pannelli dell'Obelisco nero, Ieu è raffigurato prostrato davanti al re assiro. Adad–nirari III (810–782) dichiara che Israele era tra quegli stati (Tiro, Sidone, Edom e Filistia) dai quali riceveva tributo (*DOTT*, p. 51). Tiglat–Pileser III (745–727) ricevette il tributo da Menaem di Israele e da Acaz (chiamato da lui Ioacaz). Più tardi egli dichiarò che aveva deposto Peca, e posto Osea sul trono (come re fantoccio), e ricevette un tributo di oro e argento (*DOTT*, pp. 54ss.; e II Re 15:17–30; 16:7–18). Sargon II (722–705) non solo pretese il tributo da Israele ma deportò parte della popolazione di Samaria (II Re 17:6, 24–34; 18:11). L'elenco più dettagliato del pagamento di un tributo è quello dato da Sennacherib (705–681). Figurano non solo grandi quantità di oro e argento ma anche ricchi arredi intarsiati e perfino musicisti mandati da Ezechia (*DOTT*, p. 67). Manasse, re di Giuda, è menzionato come tributario di Esaraddon (681–669) e di Assurbanipal (668–627).

Nell'AT ci sono diversi termini per le tasse in generale, ma nessuno sembra limitarsi esclusivamente al significato di tributo. *'eškār*, usato solo due volte (Sal. 72:10; Ez. 27:15), potrebbe avere il significato di tributo, almeno nel Salmo. ***mas*** ricorre 22 volte, ma sembra avere generalmente il significato di lavoro ingrato e gravoso (Es. 1:11 o I Re 5:13); in Ester 10:1 significa tributo. ***maśśā'***, due volte, sembra indicare imposta o tassa (Os. 8:10 e II Cro. 17:11). *'ōneš* in II Re 23:33, e probabilmente anche in Proverbi 19:19, indica tributo, ma il verbo che viene dalla stessa radice può si-

gnificare imporre una multa (*cfr.* Es. 21:22). ***meḵes***, tradotto "tributo" in Numeri 31:28, 37–41, era un'imposta sui bottini di guerra. *b*^{e}*lô* (aram.) usato per un gruppo nella comunità, non può riferirsi al "tributo" nel senso stretto (Esd. 4:13, 20; 7:24). ***middâ***, usata in contesti sia ebraici sia aramaici, può riferirsi al tributo (Esdr. 4:13, 20; 6:8; 7:24; Nee. 5:4).

In diversi brani l'ebr. ***minḥâ*** può riferirsi al tributo, come reso nella NVR in II Samuele 8:2, 6, portato a Davide dai conquistati moabiti e siriani, o II Re 17:4, mandato dall'Egitto all'Assiria, ma è chiaramente un dono in II Re 20:12, perché Berodac–Baladan non era un vassallo di Ezechia.

Può essere che la scarsa importanza attribuita al tributo nell'AT sia dovuto al fatto che Israele, essendo una piccola nazione, aveva poche opportunità di imporre tributi. I doni che Chiram, re di Tiro, portò a Salomone erano doni di un alleato e di un amico, e probabilmente era scontato che Salomone li avrebbe contraccambiati (I Re 5:10; 9:11).

Bibliografia. W.J. Martin, *Tribut und Tributleistungen bei den Assyrern*, 1936; J.N. Postgate, *Neo–Assyrian Royal Grants and Decrees*, 1969, pp. 9–16; J. Nougayrol, *PRU*, 3, pp. 31–32, F. M. Fales, *L'impero assiro: storia e amministrazione*, Roma, 2001. (W.J. Martin, A.R. Millard)

*Censimento; *Decima; *Monete; *Tassa; *Tempio; *Tesoro

TRIFENA E TRIFOSA

Due donne, probabilmente sorelle e forse gemelle, a giudicare dal modo in cui sono menzionate e dalla somiglianza dei nomi, salutate in Romani 16:12. Come altre donne citate qui (Maria, v. 6; Perside, v. 12) esse erano note per essersi "affaticate", questo termine può indicare un tipo di servizio regolare (*cfr.* W. Sanday e A.C. Headlam, *Romans*, *ICC*, 1902, p. xxxv). I due nomi (che significano "Delicata" e "Minuta") erano molto diffusi, anche a Roma, dove Lightfoot (*Philippians*, pp. 175–176) cita diversi esempi nella "casa di Cesare" al tempo di Paolo. Un'altra Trifena contemporanea era la figlia di Polemone I del Ponto, madre di tre re, citata nel libro apocrifo: *Atti di Paolo e Tecla.* (A.F. Walls)

TRINITÀ

Il termine "trinità" non si trova nella Bibbia. Fu usato per la prima volta da Tertulliano alla fine del II sec., ma soltanto nel IV e V sec. fu usato comunemente e con un senso formalmente definito. Per la delineazione della dottrina storica della trinità sono fondamentali tre proposizioni: **1**. c'è un *solo* Dio; **2**. il Padre, il Figlio e lo Spirito sono ognuno pienamente ed eternamente Dio; **3**. il Padre, il Figlio, e lo Spirito sono ognuno una persona distinta. La Bibbia non insegna in nessuna parte e in maniera esplicita questa combinazione di affermazioni. Si può sostenere, tuttavia, che la dottrina della trinità è una *interpretazione* pienamente appropriata della testimonianza biblica resa a Dio alla luce dell'"evento di Cristo": il ministero, la morte e la risurrezione–esaltazione di Gesù.

I. La base biblica per la confessione trinitaria

La testimonianza dell'AT riguarda fondamentalmente l'*unicità* di Dio. Nella loro preghiera quotidiana, gli ebrei ripetevano lo *Shema* di Deuteronomio 6:4: "IL SIGNORE, il nostro Dio, è l'unico SIGNORE". Con questa frase essi confessavano che il Dio d'Israele era il creatore trascendente, senza pari o rivali. Senza la titanica rivelazione dell'evento di Cristo, nessuno avrebbe compreso che l'AT affermasse altro se non il monoteismo *esclusivo*, cioè la natura uni–personale di Dio, che è il segno caratteristico dell'ebraismo ma anche dell'islamismo. Furono gli scrittori del NT, esplorando le implicazioni della rivelazione di Dio nel Figlio, che per primi fornirono le basi per interpretare questo monoteismo *in modo inclusivo*, cioè che include più di una persona. All'inizio ciò assunse un aspetto cristocentrico con l'affermare in diversi modi che Gesù è uno con il Padre. Il riconoscimento della divina personalità dello Spirito seguì, specialmente come risultato dall'esaltazione di Gesù e la successiva rivelazione della signoria dello Spirito. Una volta fatto questo passo, fu naturale per la chiesa dei secoli successivi che affermava l'unità dei due Testamenti in una sola Bibbia, cercare la trinità anche nell'AT.

a) Nell'AT

Il robusto monoteismo dell'AT presenta solo pochi cenni alla pluralità esistente nel Dio unico. Tra questi i principali sono: **1**. gli enigmatici plurali nelle parole di Dio in Genesi 1:26; 3:22; 11:7; Isaia 6:8; **2**. Le occasioni in cui appaiono due figure distinte a cui rivolgersi come "Dio" o "SIGNORE" (Sal. 45:6–7; 110:1); **3**. Il "divino" trio angelico che si recò da Abraamo in Genesi 18:1–22; **4**. La "parola" di Dio attiva nella creazione (Gen. 1:3; Sal. 33:6) e nella redenzione (Is. 55:11); **5**. La figura creatrice della "sapienza" di Proverbi 8:22–31; **6**. Lo Spirito di Dio, regolarmente presentato come latore della rivelazione, sapienza e autorità di Dio per il suo popolo (Is. 48:16). È improbabile che qualcuno di questi cenni fosse inteso da-

gli autori dell'AT o dai loro lettori come un'indicazione delle distinzioni personali eterne nell'unico Dio d'Israele. Essi avrebbero ritenuto il punto **4**. un riferimento poetico all'ordine potente di Dio, e il **5**. una personificazione letteraria della sapienza di Dio stesso. Il **2**. e il **3**., naturalmente, sarebbero stati assunti come esempi del comune fenomeno dell'Agente divino (una creatura elevata in cui dimora Dio e che rappresenta Dio). Lo Spirito, **6**, era considerato l'estensione della "vita", della "vitalità" e della "persona" di Dio (secondo l'analogia dello spirito umano: *cfr.* I Cor. 2:10–11!). I plurali intenzionali, **1**, sarebbero stati percepiti come plurali del divino consiglio. Solo gli sviluppi testimoniati nel NT permettono di vedere un senso più profondo (quello trinitario) in questi brani.

b) Nella vita e nell'insegnamento di Gesù

I Vangeli presentano chiaramente Gesù come il rappresentante supremo della redenzione messianica e della rivelazione di Dio. Come "Figlio di Dio" (nei Vangeli sinottici si tratta di un titolo messianico, piuttosto che di un'attribuzione di divinità, sebbene qualche genere di unicità filiale sia indicata anche in Matteo 11:27; Marco 12: 6; 13:32; Luca 1:35) e come il liberatore annunciato da Isaia potenziato dallo Spirito (*cfr.* Luca 4: 18–21), Gesù porta il regno escatologico nel presente. Egli lo fa: operando miracoli di liberazione e guarigione (Matt. 12:15–21, 28; Luca 7:18–23; Atti 10:38, *ecc.*), offrendo il perdono divino e la figliolanza anche agli emarginati (*cfr.* Mar. 2:3–12; Luca 7:36–50; 14:15–24; 15:1–32, *ecc.*) e adempiendo e superando, autorevolmente, nel suo insegnamento la legge di Mosè (Matt. 5:17–20; 12: 5–6; Mar. 2:23–28; 7:14–23, *ecc.*). Nel Vangelo di Giovanni, Gesù dichiara di essere: il vero Betel (1: 51, cioè colui che fa congiungere il cielo e la terra); il vero tempio (2:19–21); la fonte d'acqua della vita, ovvero della salvezza (4:10, 14; 7:37–39); il vero pane che discende dal cielo (6:25–59); la luce del mondo (8:12), e la vita del mondo che viene (11:25). Egli esiste prima di Abraamo (8:58), discende dal Padre (3:13, 31–36), ed è uno con il Padre, al punto che chi vede e ascolta lui vede e ascolta il Padre (10:30, 38; 14:6–11; *cfr.* 1:18). Secondo tutti e quattro i Vangeli, Gesù prevede anche l'ascensione al Padre, e (nei Sinottici) che si sarebbe seduto alla sua destra (Mar. 14:62 para.).

Queste affermazioni sono completamente in armonia con il pensiero tri–unitario (o, almeno bi–unitario). Ma, da sole, esse non arrivano a una vera e propria affermazione esplicita dell'essere eterno del Figlio divino. Le affermazioni suddette sono quindi esagerata quando si pretende che siano (insieme con la risurrezione) "prove" ineluttabili della divinità di Gesù. È bene ricordare che anche i discepoli fecero dei miracoli, fu data loro autorità di perdonare i peccati (Giov. 20:23), e furono chiamati a condividere il tipo di unità con il Padre e con il Figlio, che il Figlio stesso aveva dimostrato di avere con il Padre (17:21–22). Perfino l'affermazione di Gesù di esistere prima di Abraamo, in sé stessa non costituisce di per sé una "prova" di eterna divinità, perché gli angeli e le altre creature celesti venivano considerate esistenti prima del mondo. Similmente, almeno secondo alcuni rabbini, anche a Davide poteva essere concesso di sedere alla destra di Dio, secondo il Salmo 110:1. In breve, le suddette affermazioni potrebbero essere tutte spiegate a condizione che Gesù si considerasse un Messia preesistente, cioè un agente divino di alto rango e di grande gloria, dotato di straordinari poteri e prerogative, ma sempre una creatura, in cui Dio abitava in modo unico, piuttosto che come Dio Figlio.

Ma in una sua dichiarazione, Gesù dice qualcosa che va oltre qualunque cosa si potrebbe considerare possibile per qualsiasi creatura, per quanto questa possa essere eccelsa. In Giovanni 15:26, 16:7 e Luca 24:49, Gesù promette che egli manderà dal cielo lo Spirito ai discepoli, e in Giovanni 14:16–23 insegna che lo Spirito trasmetterà loro la presenza del Padre e del Figlio (cioè, è tramite lo Spirito promesso che Gesù e il Padre si riveleranno e dimoreranno con i discepoli). Poiché la frase "Spirito di Dio" era intesa come un riferimento a Dio stesso in azione (che parla, rivela e potenzia), l'affermazione implicita di Gesù di essere il Signore dello Spirito, va oltre i limiti delle possibilità per una creatura. La stessa affermazione spinge anche la pneumatologia nella direzione della dottrina della trinità. Non si può più pensare allo Spirito come a un modo di parlare del Padre stesso, senza rendere l'invio dello Spirito da parte di Gesù una dimostrazione che Gesù sia in qualche modo Signore al di sopra del Padre! Non sorprende che proprio nel contesto in cui lo Spirito è rivelato come colui che verrà come lo Spirito di Gesù (cioè, nei discorsi sul *paraclētos* di Giov. 14–16), anche lo Spirito emerge come una persona divina, distinguibile sia dal Padre sia dal Figlio. Quindi, 1) egli viene dal Padre e dal Figlio come completa sostituzione personale di Gesù (un altro *paraclētos*, dello stesso tipo, 14:16); 2) egli è così unito a loro che trasmette la loro presenza e attività (come Gesù aveva reso presente il Padre), e 3) egli glorifica il Figlio nel suo insegnamento, proprio come il Figlio aveva glorificato il Padre (Giov. 16:14; *cfr.* 17:4). Una prospettiva simile forse è incapsulata nel grande mandato di Mat-

teo 28:19, dove i discepoli sono incaricati di battezzare *nel nome* (singolare) del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

c) La chiesa del Nuovo Testamento e i suoi scritti

Il discorso di Pietro alla Pentecoste è in armonia con l'insegnamento nei discorsi di commiato nel Vangelo di Giovanni. Pietro afferma: "Questo Gesù ... essendo ... esaltato dalla destra di Dio e avendo ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, ha sparso quello che ora vedete e udite" (Atti 2:32–33). In tal modo Gesù è dichiarato come colui che adempie la promessa di Gioele 2: 28–32 in cui *Dio* avrebbe sparso il suo Spirito (*cfr.* 2:17). Di conseguenza, nel 2:36, 38, Pietro conclude che Gesù è diventato uno con il "SIGNORE" di Gioele 2:32 (*cfr.* Atti 2:21) il cui nome le persone dovrebbero invocare per essere salvate.

Mentre la dottrina della trinità sarebbe potuta decollare già dalla proclamazione di Pietro, non sorprende forse che la chiesa primitiva si desse maggiormente a spiegare la propria cristologia che non la propria pneumatologia. Era la giusta reazione all'evento di Cristo, che costituiva uno scandalo per gli increduli, ma che fu percepito dai cristiani come la definitiva rivelazione dell'amore salvifico di Dio. Nel cercare di dimostrare che la proclamazione su Gesù adempiva la fede e le speranze di Israele, fu posta maggiore attenzione naturalmente su Gesù come il Messia risorto, esaltato al trono, alla destra di Dio (Atti 2:25–36), e come il "Figlio dell'Uomo" di Daniele, che sarebbe tornato in gloria alla *parousia* per esercitare il giudizio di Dio. Ma alcuni dei tentativi di integrare l'unità della nuova fede con quella dell'AT spinsero più verso una cristologia divina. Già ai tempi di I Corinzi 8:6, il Padre e Gesù sono identificati come l'unico Dio e l'unico Signore di Deuteronomio 6:4 (la confessione fondamentale monoteistica di Israele è diventata così una confessione bi–unitaria!), entrambi sono ritratti come la sapienza che portò all'esistenza e sostiene la creazione (*cfr.* anche Col. 1:15–20; Ebr. 1:2–3; Giov. 1:1–18). Similmente, l'affermazione di Filippesi 2:6, che Gesù era "in forma di Dio" ma "non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente" fornisce un'altra confessione poetica primitiva della preesistente divinità di Gesù. Che questo sia l'intento del linguaggio è confermato in 2:9–10, dove il Gesù esaltato è rivelato come il SIGNORE di Isaia 45:21–24, brano questo che esprime un rigore monoteistico che non ha paralleli in nessuna altra parte nell'AT! Nonostante la loro tendenza conservatrice a mantenere il titolo *ho theos* ("Dio") per il Padre, in sette, otto occasioni gli scrittori del NT applicano specificamente il titolo "Dio" a Gesù (Ebr. 1:8, citando il Sal. 45:6–7; Giov. 1:1, 18 in alcuni MSS; 20:28; I Giov. 5:20; Rom. 9:5; Tito 2:13 e II Pie. 1:1). A parte queste citazioni, ci sono molte affermazioni meno dirette riguardanti la sua divinità. Tra queste conviene fare una menzione speciale di due fenomeni sorprendenti. **1.** Il saluto con cui Paolo esordisce nelle sue lettere (Rom. 1:7; I Cor. 1:3, *ecc.*) invocando la grazia divina sia dal Padre sia dal Signore Gesù (nessun giudeo considerava una creatura umana o celeste come fonte di grazia divina!). **2.** In maniera ancora più significativa, a Gesù è offerta la preghiera della comunità e il culto (*cfr.* Matt. 28:17; Giov. 20:28; Atti 7:59; I Cor. 16:22b (*Maranatha!*); Apoc. 5:11–14; 22:1–5, 17, 20, *ecc.*, per non parlare delle confessioni poetiche già menzionate). Nel giudaismo, da cui nacque il cristianesimo, era ritenuto impensabile e blasfemo adorare nessun altro se non Dio soltanto, ma qui il culto è diretto a Gesù.

Gli studiosi non hanno trovato facile spiegare il modo in cui i cristiani arrivassero a questa sorprendente convinzione che il Messia, crocifisso e risorto, fosse in qualche modo l'unico Dio con il Padre, e che era giusto offrirgli il culto. Ma la spiegazione più semplice è l'esperienza continua della chiesa del Signore risorto, presentato a loro per mezzo dello Spirito. Per mezzo dello Spirito essi ebbero visioni di lui (Atti 7:55–56; 9:10–16; 18:9–10; 22:17–21; II Cor. 12:1–7, *ecc.*), incluse le visioni particolarmente forti in Apocalisse che videro l'Agnello sul trono di Dio ricevere la lode della congregazione celeste (Apoc. 5, *ecc.*). Essi stessi ricevevano parole e guida dal Signore risorto (*cfr.* Atti 16:17; II Cor. 12:8–9, *ecc.*). Più importante ancora, essi fecero l'esperienza dello Spirito di Dio come colui che infonde il *carattere* di Gesù nella loro vita (Rom. 8:9–10, 15, 28–30; Gal. 4:6). Se lo Spirito di Dio era diventato anche lo "Spirito di Gesù Cristo" (Atti 16:7; Gal. 4:6; Rom. 8: 9–10; Fil. 1:19), come anche colui che mediava la presenza della grazia e dei suoi doni (*cfr.* Atti 2: 33; I Cor. 12:4–6), allora questo non poteva significare altro se non che egli condividesse la divinità del Padre e dello Spirito. Probabilmente la chiesa capì che era la presenza dello Spirito–di–Dio–e–di–Gesù a condurla a confessare, pregare e adorare (*cfr.* I Cor. 12:3; 14:14–16; Rom. 8:26–27).

Tutto questo ci porta dal pensiero bi–unitario a quello tri–unitario. Una volta compreso che Gesù investe con il suo proprio carattere lo Spirito, ed esercita la sua signoria per mezzo dello Spirito, la chiesa non poteva più accontentarsi dell'interpretazione giudaica dello Spirito come dell'invisibile vita interiore di un Padre uni–personale, che si estende nel mondo con azioni e auto–rivelazioni

(per fugare il rischio che la persona ora nota come Figlio venisse fatto Signore al di sopra del Padre!). La comprensione dello Spirito come intermediario tra il Padre e il Figlio implica il suo essere una persona divina. Di conseguenza, Paolo può perfino porre sufficiente "spazio" personale tra Dio il Padre e lo Spirito dicendo che Dio "sa quale sia il desiderio dello Spirito" il quale intercede per i santi (Rom. 8:27): cioè, il Padre conosce lo Spirito nello stesso modo in cui conosce il Figlio, in intima unità ma con una reale distinzione tra di loro. Non sorprende che Paolo collega Padre, Figlio e Spirito in un modello triadico dell'unica Deità, ovvero trino, per esempio in Galati 4:4–6; I Corinzi 12:4–6, Romani 1:1–4, Efesini 4:4–6 (*cfr.* II Pie. 1:2), e nelle parole, forse quelle più ripetute da Paolo, "la grazia ..." di II Corinzi 13:13.

Mentre nessuno scrittore del NT articola pienamente una "dottrina della trinità", le forme di pensiero implicitamente trinitarie dell'insegnamento di Paolo e Giovanni (specialmente) forniscono gran parte delle basi per la formulazione successiva.

II. Lo sviluppo dottrinale della dottrina della trinità

Mentre "l'implicito triunitarismo" del NT rimase tale e indefinito, bisogna dire che esso fu chiaramente compreso all'interno di due indicatori ben precisi: la fede biblica nell'unicità di Dio (monoteismo) la triplice menzione di Dio come Padre, Figlio e Spirito (triunitarismo). Positivamente, questa combinazione di unità e pluralità controllò tutta la discussione successiva sull'identità di Dio. Teologi come Origene, Ireneo, e Tertulliano, fondamentalmente, perpetuarono il modo di pensare e di parlare biblici, con poche innovazioni, oltre a dare risalto all'identità del Figlio come *Logos* (Parola) cosmico. Possiamo allora pensare alla dottrina formale della trinità come il risultato di diversi e inadeguati tentativi di analizzare chi e che cosa è realmente il Dio dei cristiani. Il primo tentativo importante fu quello di Sabellio. Egli proponeva che Dio doveva essere considerato come Padre, Figlio e Spirito ma non eternamente e intrinsecamente, ma solo in relazione alla creazione e alla salvezza. Inoltre, Dio è sempre solo *uno* dei tre in ogni momento. Questa teoria fu rigettata perché minava la testimonianza biblica e l'eterna identità di Dio.

Se Sabellio sollevò il problema della pluralità di Dio, Ario sollevò il problema del monoteismo. Per difendere la radicale unicità di Dio, egli sostenne che il Figlio fu creato. Questa teoria fu rigettata, comunque, perché minava l'eterna identità di Dio in quanto Padre: se ci fu mai un momento in cui il Figlio non esisteva, ne discende che la vera identità di Dio non può essere quella di Padre. In definitiva, secondo Ario, noi non conosciamo la vera identità di Dio.

Per affrontare questi problemi i Padri della chiesa si radunarono nel 325 nel Concilio di Nicea per definire l'ortodossia biblica sull'identità divina. Fu stabilito che il Figlio è *homoousios* (della stessa sostanza) con il Padre. Fu affermato che Dio è veramente Padre e Figlio. Poi nel 381, nel Concilio di Costantinopoli, fu affermata la divinità dello Spirito con uguale chiarezza, soprattutto grazie agli sforzi dei Padri della Cappadocia, Basilio il Grande, Gregorio di Nanzianzio e Gregorio di Nissa. Da questo punto in poi nella storia della dottrina cristiana, i cristiani disponevano di formule con cui affermare la loro fede in Dio come uno, perché il Padre, il Figlio e lo Spirito hanno la stessa natura, partecipanti nella singola realtà dell'essere divino, pur essendo distinti, nel senso che ognuno è una diversa *hypostasis* (persona–in–relazione) all'interno di quella natura unitaria. Così, quando i cristiani parlavano dell'unità di Dio usavano il linguaggio dell'*essenza* (= essere o, tradizionalmente, sostanza) e della *natura*. Dall'altra parte, quando si riferivano a ciò che rende Dio trino, avevano di mira le relazioni o le identità personali di Padre, Figlio e Spirito.

Questa distinzione tra Uno e Tre è rispecchiata nel successivo sviluppo della dottrina della trinità. Nella chiesa greca orientale, l'enfasi è stata posta sempre sulle relazioni personali di Padre, Figlio e Spirito, ritenendo il Padre come "l'origine" personale o relazionale del Figlio e dello Spirito. L'identità personale del Figlio e dello Spirito è determinata soltanto dalla loro relazione con il Padre: il Figlio è "generato" dal Padre; lo Spirito "procede" dal Padre. Di conseguenza, quando i vescovi occidentali nel 1014 affermarono ufficialmente che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*), nacquero profonde divisioni tra le chiese d'Oriente e quelle d'Occidente. Le chiese d'Oriente hanno sempre rigettato questa idea ritenendo che essa confonda le identità personali di Padre e Figlio in relazione allo Spirito. Comunque, dal momento che l'Occidente latino, seguendo Agostino, ratificato su questo punto da Tommaso d'Aquino, ha abitualmente pensato a partire dall'Uno e non dai Tre, il punto di partenza del trinitarismo occidentale è di norma quello della sostanza divina. Se la tentazione per la chiesa Orientale fu quella di abbracciare un tipo di monarchianismo (posizione che pone il Padre al di sopra del Figlio e dello Spirito), la tentazione per la chiesa occidentale fu quella di scivolare in varie forme di modalismo (posizione che pone troppo enfasi sull'unità).

Entrambe queste tradizioni sono state elaborate secondo i dettami della cultura. Alcuni commentatori vedono nell'interpretazione occidentale i semi dell'individualismo contemporaneo. Sottolineare troppo l'unicità di Dio, sostengono, produce qualcosa di analogo sul piano umano, portando a enfatizzare il singolo individuo, mentre la dimensione relazionale e comunitaria della comprensione orientale ha portato a una cultura più comunitaria e interdipendente. La verità sembra essere che solo tenendo insieme le prospettive occidentali e orientali arriviamo a una comprensione forte ed equilibrata dell'essere divino e, di conseguenza, a ciò che significa essere fatti all'immagine di Dio come individui e come chiesa.

Bibliografia. W. Grudem, *Systematic Theology*, 1994, cap. 14; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 1988; M.J. Harris, *Jesus as God*, 1992; A.I. Heron, a cura di, *The Forgotten Trinity* (3 voll.), 1991: L.W. Hurtado, *One God, One Lord*, 1988, tr. it., Brescia, 2006; C.B. Kaiser, *The Doctrine of God*, 1982; C.M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, 1991, tr. it., Brescia, 1997; M. Turner, "The Spirit of Christ and "Divine" Christology" in J. B. Green e M. Turner, a cura di, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, 1994, pp. 413–436; A.W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, 1962, **in it.** *LB*, XV, 1, 2004; J. Moltmann, *Trinità e regno di Dio: la dottrina su Dio*, Brescia, 1983; B. Forte, *Trinità come storia: saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo, 1985; A. McGrath, *Teologia cristiana*, Torino, 1999; G. Greshake, *Il Dio unitrino. Trologia trinitaria*, Brescia, 2000; *La fede trinitaria*, LUX BIBLICA, 29, 2004. (M. Turner, G. McFarlane)

*Chiesa; *Dio; *Immagine; *Gesù Cristo, Titoli; *Padre; *Parola; *Regno di Dio; *Sapienza; *Spirito, Spirito Santo

TROAS

Il principale porto nord–occidentale dell'Asia minore, 20 km. *ca.* a sud–sud–ovest di Troia (Ilio) fondato dai successori di Alessandro Magno, e dopo di lui chiamato Alessandria. "Troas" originariamente era un epiteto per distinguerla dall'altra Alessandria, ma divenne l'usuale designazione della città dopo che Augusto ne fece una colonia romana. La città crebbe rapidamente intorno ai suoi bacini artificiali, che fornivano la protezione necessaria dai venti provenienti da nord, in un punto d'incontro delle rotte marittime, vicino alla foce dell'Ellesponto (Dardanelli). Troas era il porto per il passaggio a *Neapolis in Macedonia, e da qui proseguire verso Roma. Sebbene raramente menzionata nella letteratura secolare, la città ebbe una funzione strategica nel sistema di comunicazione romano, e la sua importanza emerge chiaramente da riferimenti casuali sia negli Atti sia nelle Epistole. Fu qui che Paolo ebbe la visione dell'uomo "macedone" (Atti 16:6–11). Anche la risurrezione di Eutico avvenne qui (20:5–12). Il primo di questi episodi fu l'occasione per il passaggio del vangelo dall'Asia all'Europa, anche se questo aspetto non è sottolineato negli Atti. Forse fu anche a Troas che avvenne l'incontro tra Paolo e Luca, perché i brani in cui figurano il pronome "noi" cominciano con Atti 16:10. In seguito, Paolo trovò una "porta aperta" a Troas (II Cor. 2:12), e vi restò il più a lungo possibile sebbene avesse fretta di raggiungere Gerusalemme (Atti 20:6, 13). L'urgente richiesta di Paolo in II Timoteo 4:13 può indicare una partenza improvvisa da Troas perché messo agli arresti. Anche Ignazio, dopo aver inviato tre delle sue epistole da Troas, dovette imbarcarsi in tutta fretta per Neapolis come prigioniero destinato a Roma (*Polyc.* 8), non appena le condizioni atmosferiche consentirono la partenza. Il sito di Troas, presso l'odierna Daylan, presenta le rovine del porto, dei bagni, dello stadio, e di altri edifici e si possono scorgere le mura.

Bibliografia. C. J. Hemer, "Alexandria Troas", *TynB* 26, 1975, pp. 79–112. (C.J. Hemer)

TROFIMO

Cristiano di Efeso che accompagnò Paolo in Europa dopo il tumulto di Efeso, e che in seguito tornò in Asia per aspettare Paolo a Troas per il viaggio a Gerusalemme, senza dubbio in qualità di uno dei delegati delle chiese dell'Asia per portare la colletta (Atti 20:1–5; *cfr.* I Cor. 16:1–4). A Gerusalemme, comunque, alcuni giudei, pellegrini provenienti dall'Asia, lo riconobbero nel gruppo di Paolo e, in seguito, trovando Paolo nel tempio con altre quattro persone, giunsero alla conclusione, sbagliata, che avesse introdotto Trofimo nel tempio (Atti 21:27–29). Oltrepassare il cortile dei gentili per Trofimo avrebbe significato correre il rischio di essere messo a morte. La conseguenza di quest'errata conclusione fu un tumulto e l'arresto di Paolo.

II Timoteo 4:20 dichiara che Paolo lasciò Trofimo ammalato a Mileto. Questa città si trovava vicino alla città natia di Trofimo; ma se Timoteo si trovava egli stesso nell'area di Efeso parrebbe strano che avesse bisogno di questa informazione. Le circostanze e l'intento del versetto, comunque, sono incerte; potrebbe essere collegato con i saluti nell'immediato contesto, o forse Pao-

lo stava pensando alla decimazione del suo gruppo di aiutanti (*cfr.* vv. 10–12). P.N. Harrison (*Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, pp. 118ss.) sostiene che Paolo era diretto a Troas quando lasciò Trofimo (*cfr.* II Cor. 2:12); G.S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929, pp. 191ss.) sostiene che stava ritornando da Corinto in Asia (*cfr.* II Cor. 1: 8). A queste intricate ipotesi è da preferire il punto di vista secondo cui Paolo stava viaggiando verso Ooccidente, destinato al suo secondo imprigionamento romano. (A.F. Walls)

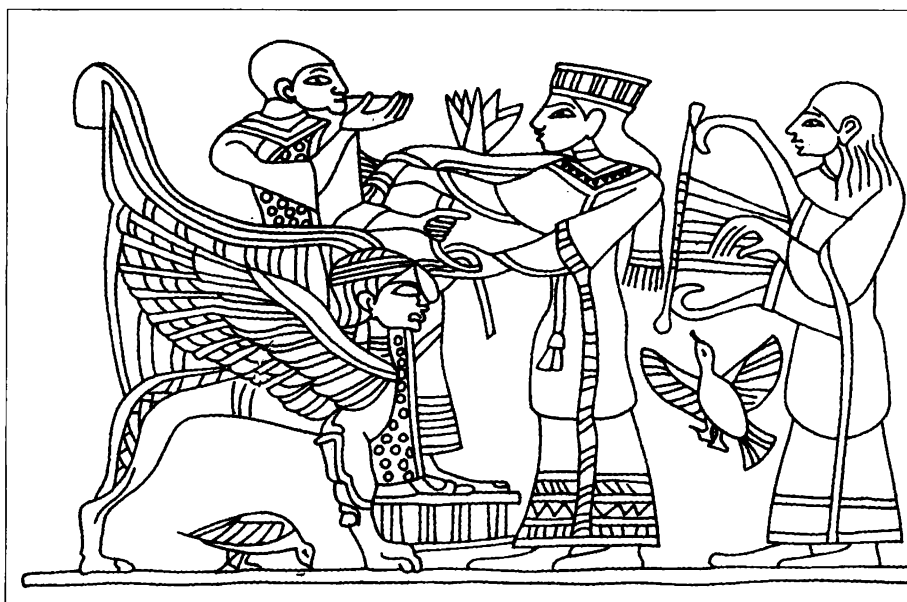
TROMBA

(Ebr. *yôm t^{e}rû'â*, Num. 29:1; "riposo solenne che sarà ricordato con il suono della tromba", Lev. 23:24). Il settimo mese nel *calendario ebraico, *Tišri* (settembre–ottobre), era l'inizio dell'anno civile. Il primo giorno del mese doveva essere un giorno di "riposo solenne" in cui non veniva fatto "nessun lavoro ordinario". In Numeri 29: 1 la LXX traduce la frase *yôm t^{e}rû'â* con *hēme ra sēmaias*, "il giorno della segnalazione", ma la Mishnah e la pratica giudaica tradizionale hanno dedotto da questa frase, l'uso del *šôpār*, strumento fatto generalmente, anche se non sempre, con il corno di un montone. Il significato del suonare la tromba nella tradizione non è chiaro, esso comunque era seguito dalla lettura di brani appropriati della Scrittura (H. G. Friedmann, *JQR* 1, 1888, pp. 62ss.).

Bibliografia. N.H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947. (T.H. Jones)

TRONO

In ebr. *kissē'* può riferirsi a qualsiasi sedia o a una di particolare importanza (I Re 2:19). La sua radice (ebr. *kāsâ*, "coprire") suggerisce una costruzione a baldacchino, quindi un trono (Es. 11:5; Ez. 26:16). Il trono era simbolo di dignità e autorità (Gen. 41:40; II Sam. 3:10), che vanno oltre l'occupante stesso (II Sam. 7:13–16). Poiché il re è il rappresentante di Yahweh, il suo trono è "il trono del Signore, che regna sopra Israele" (I Cro. 28:5); è simbolo del trono di Yahweh nei cieli (I Re 22:10, 19; *cfr.* Is. 6:1). Da chi occupa il trono si esige giustizia e rettitudine (Prov. 16:12; 20:28; *cfr.* Is. 9:7; II Sam. 14:9). Sebbene il trono di Yahweh sia trascendente (Is. 66:1; *cfr.* Matt. 5:34) egli accondiscende misericordiosamente a sedere in mezzo ai cherubini (I Sam. 4:4). Nell'era messianica "Gerusalemme sarà chiamata il trono del SIGNORE" (Ger. 3:17; *cfr.* Ez. 43:7). I troni di giudizio in Daniele 7: 9–14 costituiscono un'ottima introduzione all'uso comune della parola nel NT.

Gesù riceve "il trono di Davide, suo padre" (Luca 1:32; *cfr.* Atti 2:30; Ebr. 1:5–9; brani che alludono tutti a II Sam. 7:12–16; *cfr.* anche Ebr. 8:1; 12:2). Come Figlio dell'uomo, egli giudicherà dal suo trono (Matt. 25:31–46). Nel mondo futuro i discepoli avranno troni e assisteranno il Fi-

Un principe riceve il tributo, assiso su un trono sostenuto da cherubini alati (cfr. I Sam. 4:4). Avorio proveniente da Meghiddo. Alto 4 cm.

glio dell'uomo (Matt. 19:28; *cfr.* Luca 22:30). Ai fedeli è promesso di sedere presso l'Agnello, sul suo trono (Apoc. 3:21), e il giudizio pre–millenniale sembra essere affidato a loro (20:4; *cfr.* Dan. 7:9, 22). Nel giudizio post–millenniale, invece, c'è solo il grande trono bianco (20:11). La diversità è più apparente che reale, perché Daniele 7 forma lo sfondo di entrambe le visioni. Similmente, la visione del maestoso trono di Dio e dell'Agnello in Apocalisse 22:3–5 è analogo a Matteo 19:28 e Luca 22:30, perché Giovanni, nell'aggiungere "e *regneranno* ....." (Apoc. 22:5), ha senza dubbio in mente i troni dei fedeli. *Cfr.* "trono della grazia" (Ebr. 4:16). (R. J. McKelvey)

*Autorità; *Re

TRONO DEL GIUDIZIO

In greco indica l'assemblea riunita di fronte a un palco (*bēma*) dal quale erano trattate tutte le questioni ufficiali. Erode Agrippa I siede sul trono (NVR, *lett.* "tribuna"; la Gar.: "podio") e rivolge un discorso ai cittadini di Tiro e di Sidone (Atti 12:21). La parola greca in altri passi del NT sta a indicare il *tribunale* (Atti 18:12, ecc.), il palco sul quale si sedeva un magistrato romano, con al fianco i suoi consiglieri, per amministrare la giustizia. Era abitualmente eretto in qualche luogo pubblico come, a quanto pare, la casa di Pilato (Giov.19: 13), ovvero in una sala per le udienze (Atti 25: 23). Sembra verosimile che la solenne imparzialità della giustizia romana ispirasse l'immagine del trono del giudizio di Dio (Rom. 14:10) o di Cristo (II Cor. 5:10) proprio perché in entrambi questi brani Paolo scriveva a persone che vivevano sotto il governo romano. Bibliografia. E Weiss, *RE*, 6.A.2. 2428–2430, s.v. "Tribunal". (E. A. Judge)

*Giudizio

TUBAL–CAIN

Figlio di Lamec e Zilla (Gen. 4:22) e fratellastro di *Iabal e *Iubal. La Diod. dice che egli "ha ammaestrato ogni fabbro di rame e di ferro" (*cfr.* Paoline) mentre la NVR dice che fu "l'artefice d'ogni sorta di strumenti di rame e di ferro", il che potrebbe significare sia che era un fabbro, il punto di vista più comunemente accettato, oppure che scoprì le possibilità di forgiare a freddo il rame locale e il ferro meteorico, pratica confermata dall'archeologia fin dai tempi preistorici. (T.C.Mitchell)

TUONO

Molto frequente durante la stagione invernale, il tuono è descritto in maniera molto vivace in Giobbe 37 e nel Salmo 29. I pochi temporali estivi generalmente sono associati al tuono (I Sam. 12:17); la coincidenza di questo evento con il messaggio di Samuele aiutò a sottolineare l'avvertimento a Israele quando chiese un re. La spiegazione più plausibile per il racconto di II Re 3:4–27 dove si dice: "questa valle si riempirà d'acqua" (v. 17), sembra quella di un temporale nel deserto, probabilmente il risultato di una precipitazione sull'altipiano a est della valle di Zered. In un'altra campagna militare un temporale decise il risultato della battaglia tra Israele e i filistei (I Sam. 7:10).

Il tuono spesso è associato alla voce di Dio; se ne parla come di una voce nei Salmi 77:18; 104:7. La voce creatrice di Dio che ordina alle acque di tornare al loro posto (Gen. 1:9) è identificata con il tuono (Sal. 104:7). Il tuono fu anche associato alla rivelazione della legge sul Sinai (Es. 19:16; 20:18), e la voce che venne dal cielo, rispondendo a Cristo (Giov. 12:28–29), fu identificata dai presenti come un rombo di tuono. Si parla di voci come il tuono nell'Apocalisse (6:1; 14:2; 19:6), dove l'immagine ha un significato articolato (Apoc. 10:3–4); (*piaghe d'Egitto) (J.M. Houston)

*Pioggia; *Tempesta

TURBANTE

(Ebr. *miṣnep̄eṯ*). Elemento del vestiario del Sommo sacerdote. Partendo dall'uso del verbo ebr. di Is. 22:18; si è pensato che si trattava di una specie di turbante avvolto intorno al capo. È descritto in Es. 28:4, 36–39. Su di esso era legata "la lamina del sacro diadema" con l'iscrizione "Santo al Signore" (Es. 39:28, 30s.). Aronne lo indossò per la sua unzione (Lev. 8:9) e lo portava il giorno delle Espiazioni (Lev. 16:4). Stare a capo scoperto era un segno di lutto (Ez. 24:17) e di impurità (Lev. 13:45; *cfr.* 10:6) ed era assolutamente proibito al Sommo sacerdote (Lev. 21:10–12) *cfr.* la "mitra" (NVR) o "copricapo" (Es. 28:40; 29:9; *miḡbā'ôṯ*) dei sacerdoti inferiori,; perciò Ezechiele (21:31) profetizza che sarà rimosso a causa del peccato di Israele, e Zaccaria invece (3:5) lo vede sulla testa di Giosuè (*ṣānîp̄*) come segno di purificazione e di accettazione da parte di Dio. Il rinnovamento finale di Israele è simboleggiato dalla visione della nazione come un turbante regale (diadema) nelle mani di Dio (Is. 62:3). (P.A. Blair)

*Abbigliamento; *Sacerdoti e leviti

TURBINE

Ebr. *sûp̄â* che viene applicata genericamente a qualsiasi violenta tempesta e non è da collegarsi

esclusivamente al movimento vorticoso dell'aria (Giob. 37:9; Prov. 1:27; 10:25; Is. 5:28; 17:13; 21: 1; 66:15; Ger. 4:13; Am. 1:14; Na. 1:3; Giob. 21: 18; Sal. 83:15; Is. 29:6). *ᵉʿārâ* è usata come sinonimo (II Re 2:1; Giob. 38:1; 40:6; Is. 40:24; 41:16) tradotta talvolta anche con "tempesta" (Sal. 107: 29; Ger. 23:19).

"Turbine" è usato in modo figurato e forte per dare l'idea di un attacco fulmineo da parte di un aggressore (Is. 5:28; Ger. 4:13; Dan. 11:40; Am. 1: 14–15). Simboleggia anche il giudizio divino, per il suo verificarsi repentino (Sal. 18:10; Na. 1:3), nonchè lo sdegno di Dio (Sal. 58:9; Prov. 10:25; Is. 17:13; 28:17; 66:15; Os. 8:7). È similmente usato per esprimere l'ira del Messia in Matt. 7:24–27. (J.M. Houston)

*Pioggia; *Tuono; *Vento

U

UBBIDIENZA

Il verbo ebr. tradotto "ubbidire" è ***šāmaʿ bᵉ*** , *lett.* "dare ascolto". Il verbo usato nella LXX e nel NT è ***hypakouō*** (sostantivo, ***hypakoē***; aggettivo, ***hypēkoos***), composto di ***akouō***, che significa anche "ascoltare". *Hypakouō* significa *lett.* "ascoltare sotto". Il NT usa anche ***esakouō*** (I Cor. 14: 21), *lett.* "ascoltare in", *peithomai*, e ***peitharcheō*** (Tito 3:1). Le due ultime parole esprimono rispettivamente le idee di cedimento alla persuasione e di sottomissione all'autorità. L'idea di ubbidienza che questo vocabolario suggerisce è quella di un ascolto che avviene *sotto* l'autorità oppure sotto l'influenza di un oratore, ascolto che porta a conformarsi alle sue richieste.

Perché vi sia ubbidienza a una persona, quest'ultima deve: *a)* avere il diritto di emanare ordini, e *b)* essere capace di rendere note le sue richieste. Pertanto il dovere dell'uomo di ubbidire al suo creatore presuppone: *a)* la Signoria di Dio, e *b)* la sua rivelazione. L'AT normalmente descrive l'ubbidienza a Dio come ubbidire (ascoltare) alla sua *voce* (accentuando il secondo punto) o ai suoi *comandamenti* (presupponendo (*b*), ma accentuando (*a*)). La disubbidienza è descritta come il non ascoltare la voce di Dio quando egli parla (Sal. 81:11; Ger. 7:24–28).

Secondo le Scritture, Dio esige che la sua rivelazione sia assunta come regola per l'intera vita dell'uomo. Questa ubbidienza a Dio è un concetto abbastanza ampio da comprendere tutta la religiosità e la moralità biblica. La Bibbia è ferma nell'affermare che atti isolati, con cui rendere omaggio a Dio, non possono compensare la mancanza di una salda ubbidienza del cuore e della condotta (I Sam. 15:22; *cfr.* Ger. 7:22–23).

La disubbidienza di Adamo, primo uomo e rappresentante dell'umanità, e la perfetta ubbidienza del secondo uomo, rappresentante di una nuova umanità, Gesù Cristo, sono fattori decisivi per il destino di ognuno. La caduta di Adamo nella disubbidienza ha immerso l'umanità nella colpa, nella condanna e nella morte (Rom. 5:19; I Cor. 15:22). Con la sua ubbidienza totale "fino alla morte" (Fil. 2:8; *cfr.* Ebr. 5:8; 10:5–10) Cristo ottenne giustizia (accoglienza presso Dio) e vita (comunione con Dio) per tutti coloro che credono in lui (Rom. 5:15–19).

Quando Dio promulgò il vecchio patto aveva posto l'accento sull'ubbidienza del popolo quale requisito per godere il suo favore (Es. 19:5). Nella sua promessa del nuovo patto, invece, l'enfasi è posta sull'ubbidienza come dono di Dio al popolo, per godere il suo favore (Ger. 31:33; 32:40; *cfr.* Ez. 36:26–27; 37:23–26).

La fede nel vangelo, e in Gesù Cristo, costituisce l'ubbidienza (Atti 6:7; Rom. 1:5; 6:17; Ebr. 5: 9; I Pie. 1:22), perché Dio la comanda (Giov. 6:29; I Giov. 3:23). L'incredulità è disubbidienza (Rom. 10:16; II Tess. 1:8; I Pie. 2:8; 3:1; 4:17). Una vita di ubbidienza a Dio è il frutto della fede (*cfr.* ciò che è detto di Abraamo, Gen. 22:18; Ebr. 11:8, 17–19; Giac. 2:21–23).

L'ubbidienza del cristiano significa imitare Dio nella santità (I Pie. 1:15–16) e Cristo nell'umiltà e nell'amore (Giov. 13:14–15, 34–35; Fil. 2:5–8; Ef. 4:32–5:2). Essa scaturisce dalla gratitudine per la grazia ricevuta (Rom. 12:1–2), e non dal desiderio di guadagnare un merito e di giustificarsi al cospetto di Dio. Perfino l'osservanza della legge, quando è motivata da questo intento, non è ubbidienza a Dio, ma il contrario (Rom. 9:31–10:3).

L'ubbidienza all'autorità divinamente stabilita nella famiglia (Ef. 5:22; 6:1–4; *cfr.* II Tim. 3: 2), nella chiesa (Fil. 2:12; Ebr. 13:17), e nello stato (Matt. 22:21; Rom. 13:1–7; I Pie. 2:13–17; Tito 3:1), fa parte dell'ubbidienza del cristiano a Dio. Tuttavia, quando c'è un conflitto fra più autorità egli deve essere pronto a disubbidire all'uomo in modo da non disubbidire a Dio (Atti 5:29).

Bibliografia. *GLNT*, 1:602ss., 9:1351ss.; W. Mundle, *DCBNT*, pp. 1873–1879; *DIB*, pp. 974–975; E.H. Peterson, *Ubbidire a lungo e in una stessa direzione*, GBU, Chieti, 2003; R. Di prose, *L'ubbidienza della fede*, Fondi, 2003. (J.I. Packer)

*Fede; *Legge; *Patto

UFAZ

Località non identificata da cui proveniva oro finissimo (Ger. 10:9; Dan 10:5). Però potrebbe essere un termine tecnico dal significato "oro finissimo" (così in I Re 10:18, ***mûpāz***; *cfr.* ***muppāz***, Is. 13:12), simile alla definizione "oro puro" (***zāhāḇ***

ṭāhôr; II Cron 9:17). Altri, con il conforto di alcune versioni, riportano *'ûpîr* (*Ofir; *cfr.* Ger. 10: 9) al posto di *'ûpāz*, a motivo della somiglianza in ebr. tra la *z* e la *r*. (D.J. Wiseman)

UGARIT

Attuale Ras Shamra, a 1 km. dal mar Mediterraneo e 10 km. a nord dalla Latakia siriana. C.F.A. Schaeffer cominciò gli scavi nel 1928, prima nel porto di Ugarit vicino alla baia di Minet el–Beyda, poi a Ras Shamra fino al 1969. M. Yon diresse i lavori dal 1978. Sebbene il territorio fu occupato dagli inizi del VII mill. a.C., il sito fiorì nel II mill. Nella tarda Età del Bronzo (1550–1200 a.C.) la città–stato controllava una regione di 2.000 km. quadrati, che includeva anche un'ampia pianura agricola e un porto straordinario (Yon). Vi era un clima mite, di tipo mediterraneo. Gli archivi storici cominciano con il re Niqmadu II (1360–1330 a.C.), seguito dalla dominazione ittita della regione con centro a Carchemis, al termine del XIV sec. Il trattato ittita–egiziano (1270 a.C. *ca.*) permise al regno di svilupparsi con una crescente centralizzazione del potere. Il re controllava un grande palazzo, centro di un'acropoli fortificata, all'interno della città. Questo edificio, insieme all'imponente tempio di Baal, costituivano i due punti di riferimento più importanti. Ugarit scomparve poco dopo il 1200 a.C., per ragioni ignote e probabilmente legate a un improvviso cambiamento climatico e a problemi interni piuttosto che a qualche invasione proveniente dal mare (Dupont).

Gli scavi portarono alla luce migliaia di iscrizioni della tarda Età del Bronzo. Sono stati trovati testi in lingua egiziana, cipro–minoica, hurrita e ittita, ma la maggior parte delle tavolette di argilla sono in lingua accadica e ugaritica. La scrittura ugaritica rappresenta uno degli alfabeti più primitivi, composto da ventinove lettere in caratteri cuneiformi.

L'ugaritico è considerato una delle primissime lingue semitiche occidentali, di cui è testimone un ampio e vario *corpus* di iscrizioni. Eguagliati solo dai rotoli del Mar Morto, i testi ugaritici rappresentano la più importante collezione di scritti che siano stati scoperti, utili anche per una migliore interpretazione dell'AT. Lo studio della lingua ugaritica ha messo in evidenza una certa flessibilità nell'utilizzo di preposizioni e altre forme sintattiche, e ha ampliato la conoscenza di noti termini semitico–occidentali e del loro uso. Questo studio, applicato all'ebraico biblico, fornisce nuove possibilità interpretative di testi complessi, rendendo superflui numerosi emendamenti testuali suggeriti prima di queste scoperte.

Pur distinguendosi dai cananei, i cittadini di Ugarit avevano in comune con questi ultimi la cultura. A Ugarit sono stati scoperti testi religiosi, epistolari, lessicali, amministrativi e legali (Pardee e Bordreuil). Studiosi hanno messo a confronto numerosi aspetti delle mitologie ugaritiche con l'AT. Le divinità cananee attestate sono Asera, Anat, Astarte (ugaritica Athirat), Baal ed El come pure le personificazioni divine del mare (Yam) e della morte (Mot). È attestato anche il leviatano. El appare come la divinità seniore che accoglie le richieste degli dèi e degli umani. Baal agisce per sconfiggere Yam e costruire un palazzo. Mot lo uccide ma Baal riappare portando con sé fertilità. Re come Kirtu e Dan'el (*cfr.* Ez. 28:3) si rivolgono a lui con la richiesta di avere figli maschi che ereditino i loro troni. Altri miti enfatizzano il matrimonio (Nikkal) e la procreazione, talvolta in modo anche volgare (come la nascita di Shahar e Shalim) che richiama alla mente la condanna da parte dei profeti biblici delle aberrazioni sessuali caratterizzanti la religione cananea. Altri testi includono liste di divinità e di offerte fatte agli dèi. Le tradizioni mesopotamiche includono forme di fegato incise e altri auspici, la storia del diluvio di Atrahasis, un "Giobbe" babilonese e altri testi sapienziali.

I ritrovamenti di Ugarit hanno avuto un impatto determinante su quasi tutte le discipline di studio dell'AT (Brooke, Curtis e Healey). Si potrebbero rilevare esempi in ambito giuridico, storico, poetico e profetico (Craigie, 1983, pp. 67–90). A Ugarit fin qui non sono stati ritrovati testi di carattere esclusivamente legale, ma istruzioni per dei rituali assomigliano a quelle della legge biblica. I testi riguardanti sacrifici utilizzano termini comuni per descrivere offerte di "olocausto" (***kll***), "riconoscenza" (***šlmn***) e "oblazione" (***mnḥh***) come in Levitico 2, 3 e 6. Altri termini dell'AT come "sacerdote" (***khn***), "sacrificio" (***zbḥ***), "funzionario cultuale" (***qdš***) e "tenda di convegno" (***'hlm'd***) sono stati ritrovati a Ugarit (Smith, 1990, pp. 2–3). Un testo rituale (*KTU* 1.40) descrive come espiare alcuni peccati, quali la rabbia e l'impazienza, mediante il sacrificio di un animale (Pardee). *'Il ib* "dio del padre" è presente fra i ritrovamenti di Ugarit, e assomiglia alla concezione patriarcale "Dio dei padri" (Es. 3:16) inteso come la divinità dei propri antenati. Un testo religioso hurrita riporta *'El brt*, che alcuni hanno paragonato a *El–Berit*, ossia il Dio del patto, ipotizzando tale identificazione nel caso di Sichem in Giudici 9:46. Il contesto urrita rende tale accostamento poco probabile, e mette in guardia dal fare accostamenti senza i necessari controlli linguistici.

Sebbene Ugarit fiorì prima dello stabilirsi d'Israele in Canaan, i suoi archivi amministrativi dimostrano una certa continuità fra le città–stato della tarda Età del Bronzo del levante e l'amministrazione a Gerusalemme sviluppata da Davide e Salomone (Heltzer). In entrambi i casi, i "servi del re" formavano il centro amministrativo del regno, in qualità di dipendenti reali, con capacità specifiche per svolgere compiti nel palazzo e nell'apparato governativo. Esistono somiglianze fra la descrizione di come Baal costruì il suo palazzo, o tempio, con i relativi rituali, e la descrizione dell'opera di Davide nel trasporto dell'Arca del patto a Gerusalemme (II Sam. 6; Seouw). Autori di lettere di Ugarit talvolta indirizzavano le loro richieste alla regina madre, piuttosto che rivolgersi direttamente al re, il che rispecchia il suo ruolo influente (*cfr.* I Re 2:13–25; 15:11–13; 22:52; II Re 11). Molti nomi propri corrispondono a nomi biblici, pur riferendosi a persone diverse. Archivi amministrativi menzionano abitanti di territori di Canaan, fra cui Asdod. Viene attestata anche la presenza dei ghirgasei (Deut. 7:1; Gios. 3: 10) a Ugarit (*grgš*). I refaim di Ugarit, che figurano come guerrieri e progenitori deceduti, potrebbero corrispondere al gruppo etnico dello stesso nome menzionato nella Bibbia (Deut. 3:11).

Una comprensione del contesto cananeo aiuta anche lo studio della *poesia biblica (Craigie). Salmo 29 contiene molte idee, e addirittura frasi intere, simili a quelle usate con riferimento a Baal nella poesia ugaritica. Comunque, il salmista vuole affermare che Yahweh, e non Baal, è il Signore della natura. Come fa Dio nel Salmo 104:3, Baal cavalca le nubi. Fuoco e fiamme circondano Baal come avviene per il Dio della Bibbia (v. 4). La voce di Baal è anch'essa come un tuono (*cfr.* v. 7) e il palazzo di Baal è fatto con i cedri del Libano (*cfr.* v. 16). Il salmista trasforma i temi cananei, confessando che il Dio d'Israele è il creatore del mondo intero, e non semplicemente di un tempio a Gerusalemme. Come "sela" e "*sheminith*" sono utilizzati nei salmi ebraici, così anche le composizioni poetiche degli hurriti contengono annotazioni musicali. Poesie nella Bibbia descrivono Dio come un guerriero che viene da un monte lontano per combattere per Israele, con la potenza della tempesta (Es. 15; Deut. 33; Giu. 5; Sal. 68; Ebr. 3). Questo tema è anche presente nel ciclo di Baal ritrovato a Ugarit (*KTU* 1.4,29–35; 1.101.1–4; Smith 1990: 49). Comunque, la Bibbia trasforma queste immagini. Per esempio, il cantico di Esodo 15 celebra la liberazione di Israele dall'Egitto. Nonostante la confessione del Regno di Dio in questo cantico assomigli alla confessione del regno di Baal a Ugarit, la vittoria di Baal su Yam, il dio del mare, differisce da quella di Dio sull'Egitto. Il Dio d'Israele interviene nella storia per salvare, mentre le divinità di Ugarit e Canaan agiscono all'interno dei cicli della natura.

Nonostante la diversità di prospettiva teologica, ci sono molte somiglianze fra la *forma* e la *struttura* della poesia ugaritica e quella ebraica (Watson). Lo scherno lanciato contro il re babilonese, il "figlio dell'aurora" (Is. 14:12–14), che tenta e fallisce nel prendere il posto di Dio, assomiglia a quello lanciato contro Athirat, chiamato "figlio dell'aurora" e che prova a impossessarsi del trono di Baal, in sua assenza (Craigie). I piedi di Athirat sono troppo corti!

Secondo Amos 1:1 il profeta era un pastore. Il termine usato (*nōqēḏ*) è piuttosto raro nella Bibbia, ma compare nei testi amministrativi di Ugarit con riferimento a proprietari e gestori di grandi mandrie, impegnati nel commercio di lana e altri prodotti. Saperlo aiuta a spiegare il carattere internazionale delle profezie di Amos e il suo uso della retorica. Testi di Ugarit attestano anche il *marziḥu*, banchetto religioso associato al consumo di vino. Geremia 16:5–9 e Amos 6:4–7 descrivono tale pratica, condannandola (King), pratica che però si protrasse sino nell'era cristiana.

Bibliografia. Testi: J. Nougayrol e C. Virolleaud, *PRU*, 2–6, 1955–1970; C.H. Gordon, *UT*, Analecta Orientalia 38, 1965; *UG* 5, 1968; *UG* 7, 1978; J.C.L. Gibson, *CML*, 1977; J.C. De Moor e K. Spronk, *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987; P. Bordreuil, *Une bibliotheque au sud de la ville*, 1991; M. Dietrich, O. Loretz e J. Sanmartin, *KTU* 2, 1994. Traduzioni: franc., *PRU*; *UG*; Bordreuil volu. Nei testi; A. Caquot, M. Sznycer e A. Herdner, *LAPO* 7, 1974; A. Caquot, J.–M. Tarragon e J.–L. Cunchillos, *LAPO* 14, 1989. Ing., *ANET*, pp. 129–155 *et passim*; *CML*; J.C. De Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987; M.S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle* 1, 1994. Altre serie, *ALASP*; *Newsletter for Ugaritic Studies*; *RSP* 1–3; *Ras Shamra–Ougarit*; *Syria*; *UF*; *UBL*. Fonti, G. J. Brooke, A.H.W. Curtis e J.F. Healey, *UBL* 11, 1994; P.C. Craigie, *Ugarit and the Old Testament*, 1983; F.R. Dupont, *The Late History of Ugarit*, 1987; M. Heltzer, *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, M. Heltzer e E. Lipinski, a cura di, 1988, pp. 7–18; P.J. King, *Amos, Hosea, Micah*, 1988; D. Pardee e P. Bordreuil, *ABD* 6, 1992, pp. 706–721; C.L. Seouw, *Myth, Drama and the Politics of David's Dance*, 1989; M.S. Smith, *The Early History of God*, 1990; W.G.E. Watson, *JSOT*, supp. 26, 1984; M. Yon, *ABD* 6, 1992, pp. 695–706; G.D. Young, a cura di, *Ugarit in Retro-*

spect, 1981, **in it.** P. Xella, *La terra di Baal: Ugarit e la sua civiltà*, Roma, 1984; M. Baldacci, *La scoperta di Ugarit*, Casale Monferrato, 1996; H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico*, Brescia, 2002. (R.S. Hess)

ULAI

Canale o fiume che scorre a est di Susa in Elam (la parte sud–occidentale della Persia), dove Daniele udì la voce di un uomo (Dan. 8:16). Il fiume (ebr. *'ûlāi*; assir. *Ulai*; gr. *Eulaeus*) ha cambiato il suo corso nel corso del tempo, ed è possibile che gli attuali fiumi, Kerkha superiore, e Karun inferiore, (Pasitigris), fossero in passato un unico fiume che giungeva nel delta a nord del golfo Persico. Il fiume figura nei rilievi assiri dell'attacco di Assurbanipal a Susa, nel 646 a.C. (R.D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs*, 1960, tav. 118–127). (D.J. Wiseman)

ULIVO

Veli *olivo.

UMILTÀ

L'importanza di questa virtù scaturisce dal fatto che fa parte del carattere di Dio. Nel Salmo 113: 5–6 Dio è descritto come incomparabilmente alto e grande, e tuttavia che si abbassa a guardare le cose che ha creato; mentre il Salmo 18:35 (*cfr.* II Sam. 22:36) afferma che Dio si è abbassato (usato bontà) per rendere grande il suo servo.

Ogniqualvolta la si incontra nell'AT, questa qualità è lodata (*p.e.* Prov. 15:33; 18:12) e la benedizione di Dio si riversa spesso su coloro che la possiedono. Mosè è vendicato a causa di essa (Num. 12:3) e Baldassar è rimproverato da Daniele (5:22) perché non ha tratto lezione dall'esperienza del suo predecessore Nabucodonosor, che avrebbe dovuto indurlo a un'attitudine di umiltà. In particolare, II Cronache fa dell'umiltà il criterio in base al quale sono giudicati i regni dei successivi re.

Il termine è strettamente connesso con l'afflizione, che talvolta gli uomini subiscono a causa dei loro simili, e talvolta invece è attribuita direttamente alle intenzioni di Dio, ma è sempre finalizzata a produrre umiltà di spirito.

Analogamente nel NT, in Matteo 23:12 e para., lo stesso verbo (*tapeinoō*) è usato per esprimere la sanzione per l'arroganza e il prerequisito dell'avanzamento. Nel primo caso indica un abbassamento provocato dal giudizio di Dio. Nel secondo caso indica l'umiltà di spirito che permette a Dio di concedere la benedizione dell'innalzamento. Anche Paolo, in Filippesi 4:12, usa lo stesso termine per descrivere il proprio stato di afflizione ("nella povertà" NVR), ma continua precisando che la virtù sta nell'accettazione di questa sua esperienza, in modo che la condizione imposta dall'esterno diventi occasione per sviluppare l'atteggiamento interiore corrispondente. Nella stessa epistola (2:8) egli addita come esempio da imitare l'umiltà di Cristo, che si spogliò volontariamente delle sue prerogative divine umiliandosi sempre più, per ricevere a tempo debito l'esaltazione che inevitabilmente ne consegue.

Come ogni altra virtù, l'umiltà può essere simulata, e questo pericolo è messo particolarmente in evidenza nella lettera di Paolo ai Colossesi. Quale che sia il significato esatto del difficile brano di Colossesi 2.18 ("pretesto di umiltà"), è chiaro che qui e nel v. 23 Paolo allude a una simulazione. Malgrado tutte le apparenze di umiltà, questi falsi maestri sono in realtà gonfi di sé stessi. Ponendo il proprio sistema speculativo contro e sopra la rivelazione di Dio, essi negano proprio quello che il loro ascetismo sembrerebbe proclamare. Paolo mette in guardia i suoi lettori contro questa pseudo–umiltà, e prosegue in 3:12 esortandoli alla vera umiltà.

Bibliografia. W. Baudel, H.–H. Esser, *NIDNTT* 2, pp. 256–264; *TDNT* 5, pp. 939; 6, pp. 37–40, 865–882; 8, pp. 1–26. **in it.** W. Michaelis, *GLNT* 9:1090–1092; F. Hauch, *GLNT*, 9:1453–1464; W. Michaelis, *GLNT*, 11:659–704, W. Grundmann, 13:821–892; W. Bauder e –H. Esser, *DCBNT* pp. 1189–1891; J.R. Kim, *Perchè io sono mite e umile di cuore*, Roma, 2005. (F. S. Fitzsimmonds)

*Orgoglio; *Timore di Dio

UNCINO

1. Ebr. *ḥāh* (Ez. 29:4; 38:4), *ḥāḥî*, (Es. 35:22; II Re 19:28; Is. 37:29; Ez. 19:4, 9). Gancio posto nel naso di un animale domestico per dirigerlo, o di un animale selvatico per domarlo. **2**. *ḥōḥîm*, (II Cro. 33:11) anelli nel naso. I monumenti assiri illustrano questo modo di trattare i prigionieri di guerra. **3**. *s^epattayim* (Ez. 40:43) probabilmente un uncino a doppio gancio usato per scuoiare e per appendere una carcassa. **4**. *mazmērôṯ*, "arnesi da potatura" (Is. 2:4; 18:5; Gioe. 3:10; Mich. 4:3). Piccoli coltelli a forma di falce usati dai viticoltori, facilmente convertibili in armi da guerra e usati come tali. **5**. *wāw* (Es 26:32, *ecc.*), usato solo in connessione con le tende del *tabernacolo. **6**. "Amo da pesca" è il significato di tutti i seguenti termini: *'aḡmôn* (Giob. 41:1), *ḥakkâ* (v. 2; Is. 19:

8; Abac. 1:15), *ṣinnâ* e *sîrôṯ dûḡâ* (Amos 4:2), e il greco *ankistron* (Matt. 17:27) (N. Hillyer)

UNGHIA

(Ebr.*ṣippōren*; aram. *ṭ^ep̄ar*). Le donne prigioniere avevano l'obbligo di rasarsi il capo e tagliarsi le unghie (Deut. 21:12). Nabucodonosor aveva "unghie come artigli di uccelli" (Dan. 4:33; *cfr.* 7:19). (J.A. Thompson)

UNGUENTO

(Ebr. *mirqaḥaṯ*, *šemen*; gr. *myron*). Preparati di unguenti di vari tipi erano ampiamente usati in tutto il Vicino Oriente antico. Il loro uso primario era cosmetico, e probabilmente l'origine è da ricercarsi in Egitto. Astucci da cosmesi, fra cui alabastri contenenti gli unguenti, costituiscono una parte considerevole dei ritrovamenti in terra di Canaan.

Gli egiziani scoprirono evidentemente che l'applicazione di tali unguenti era rilassante e rinfrescante. Era loro consuetudine, nelle feste, deporre un piccolo cono di unguento profumato sopra la fronte degli ospiti. La temperatura del corpo gradualmente scioglieva l'unguento, che gocciolava dal viso e sul vestito, generando un piacevole profumo. Questa pratica fu adottata dai semiti (Sal. 133:2), e continuò nel periodo neotestamentario (Matt. 6:17; Luca. 7:46).

Altri popoli dell'antichità seguirono gli egiziani nell'uso di unguenti per lenire le escoriazioni e le irritazioni causate dal calore. Nei luoghi dove c'era poca acqua, gli unguenti aromatici erano impiegati per mascherare l'odore del sudore. In altri momenti erano usati insieme ai cosmetici per la pulizia personale. Gli unguenti erano realizzati dai profumieri (Es. 30:35; II Cro. 16:14), dai sacerdoti oppure da individui privati, con l'uso di una grande varietà di sostanze aromatiche.

L'olio per la consacrazione (Es. 30:23–25), prescritta per i rituali del tabernacolo, doveva essere fatto ad arte di profumiere. Era composto da olio d'oliva, mirra, cannella, calamo e cassia; gli ingredienti solidi probabilmente erano polverizzati e fatti bollire nell'olio d'oliva (*cfr.* Giob. 41: 23). Era rigorosamente proibita la produzione di questo preparato da parte di una persona non autorizzata (Es. 30:37–38).

Secondo Plinio gli unguenti si conservavano meglio in vasi di alabastro. In queste condizioni miglioravano col tempo, e diventavano molto pregiati dopo un certo numero di anni. Pertanto la fiaschetta d'alabastro di unguento citata nei Vangeli (Matt. 26:7; Mar. 14:3; Luca 7:37) era davvero costosa in quanto conteneva nardo schietto (*Nardostochys jatamansi*). Questa erba, simile alla valeriana, era importata dal nord dell'India e molto usata dagli ebrei e dai romani, per l'unzione del defunto. L'aggettivo qualificativo *pistik* in Marco 14:3 e Giovanni 12:3 può significare sia "liquido" sia "puro".

Nella consacrazione dei re per il loro ufficio gli unguenti erano usati in modo quasi sacramentale. Così Samuele unse Saul (I Sam. 10:1), Eliseo unse Ieu (II Re 9:3), e Ieoiada unse Ioas (II Re 11:12). I pastori in terra d'Israele preparavano un unguento d'olio d'oliva da strofinare sulle contusioni della pecora (*cfr.* Sal. 23:5). Nel periodo neotestamentario il malato era spesso unto durante un rito religioso (Giac. 5:14). L'olio profumato con mirra era usato per ungere i defunti (Luca 23:56; Mar. 14:8).

Bibliografia. H.N. e A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, pp. 148s.; R. K. Harrison, *Healing Herbs of the Bible*, 1966, pp. 49–54, **in it.** *DIB*, pp. 1539–1540. (R.K. Harrison)

*Cosmetici; *Ornamento

UNITÀ CRISTIANA

I. L'origine dell'unità cristiana

L'unità cristiana figura come uno dei temi centrali nella preghiera sacerdotale di Gesù. Dopo aver interceduto presso il Padre per i suoi futuri apostoli, Gesù aggiunse: "Non prego soltanto per questi, ma anche per quelli che credono in me per mezzo della loro parola: *che siano tutti uno*" (gr. *hina pantes hen ōsin*, Giov. 20:21). Per non fraintendere queste parole, bisogna prendere in considerazione anche le parole che seguono nella preghiera di Gesù: "e come tu, o Padre, sei in me e io sono in te, anch'essi siano in noi: affinché il mondo creda che tu mi hai mandato" (v. 21). Dalle parole di Gesù si evince che l'unità "cristiana" riguarda soltanto coloro che hanno creduto personalmente al vangelo proclamato dagli apostoli, che nasce dal loro rapporto con il Dio trino, modellato sul rapporto che esiste fra il Padre e il Figlio, e che almeno uno dei suoi scopi è di rendere credibile il vangelo.

Il fatto che Gesù abbia pregato per l'unità lascia intendere che essa non appartiene all'ordine naturale delle cose. A parte l'impossibilità per l'uomo di creare l'unità per cui Gesù ha pregato, il mandato missionario prevedeva che il vangelo fosse predicato a popolazioni con un passato religioso e culturale molto diverso l'una dall'altra. La vocazione di Paolo da Tarso, come apostolo dei Genti-

li, lo portò a sperimentare quanto questa diversità umana metta a dura prova l'unità cristiana.

Come Gesù, l'apostolo Paolo sottolinea il fatto che l'unità cristiana ha origine in Dio. Infatti parla dell'*unità dello Spirito* (gr. *henotēta tou pneumatos,* Ef. 4:3b). La parola *pneumatos* ("Spirito") va intesa qui come un genitivo soggettivo. In altre parole si tratta di un'unità prodotta dallo Spirito: "Non può essere creata dagli esseri umani; ad essi è data, ma la loro responsabilità è di conservare tale dono, di custodirlo di fronte a molti tentativi, all'interno e all'esterno della chiesa, di portarlo via" (F. Foulkes, *L'epistola di Paolo agli efesini,* Roma, GBU, 1999, p. 137). Le parole con cui Paolo specifica il modo di conservare questa unità, "nel vincolo della pace" (v. 3c), richiedono che i discepoli di Cristo vivano nella quotidianità ciò che il nuovo rapporto con Dio trino ha reso possibile.

II. Elementi essenziali dell'unità cristiana

Per conservare l'unità creata dallo Spirito Santo, bisogna sapere in che cosa essa consiste. La storia apostolica dimostra che una mancanza di chiarezza a riguardo può infrangere ciò che dovrebbe esserne la naturale espressione: la *comunione, ossia la pratica di accogliersi "gli uni gli altri, come anche Cristo vi ha accolti per la gloria di Dio" (Rom. 15:7; *cfr.* 14:1–15:3; Gal. 2:11-21; Atti 15: 1-5). I secoli successivi hanno dimostrato non solo la facilità con cui la cristianità si divide ma anche il pericolo, quando avviene una frattura, di optare per soluzioni che trascurano ciò che costituisce l'unità cristiana e quindi, lungi dal porvi rimedio, rendono le divisioni insanabili. Ad esempio, per Cipriano (vissuto intorno al 200-258 d.C., si veda il suo libro: *Sull'unità della chiesa,* par. 4-6), l'unità della chiesa dipende dalla legittimità dell'ufficio di chi amministra il "sacramento" del battesimo. Tale legittimità dipende, secondo Cipriano, dalla successione apostolica che risale a Pietro e che viene garantita dal vescovo di Roma. La tesi di Cipriano nacque come risposta polemica al suo avversario, il presbitero Novato, che aveva preso le distanze da Cipriano a cui si imputava di essere stato troppo conciliante verso coloro che si erano macchiati di apostasia dalla fede durante la persecuzione ordinata dall'imperatore Decio (249-250 d.C.).

Cipriano non si limitò a screditare la linea dura di Novato; delegittimò quella parte della chiesa di Cartagine che condivideva la posizione di questi. Il concetto di unità alla base di questa delegittimazione si basava sulla dottrina della successione apostolica a cui era legata la concezione sacramentalista del ministero cristiano. Tale concetto non solo trascura l'insegnamento apostolico sugli elementi essenziali dell'unità cristiana (si veda sotto), inoltre introduce un concetto di sacerdozio del tutto estraneo al nuovo patto.

Il concetto di unità proposto da Cipriano, in seguito fatto proprio dalla chiesa cattolica romana (si veda *Tutti i documenti del Concilio,* pp. 1-41), rese inevitabili altri gravi scismi nella cristianità. Basti ricordare il grande scisma del 1054 frà la chiesa occidentale e le varie chiese ortodosse orientali, che si divisero sulla questione del papato e su quella della discesa dello Spirito Santo (secondo la chiesa occidentale papale *dal Padre e dal Figlio*, secondo le chiese orientali *dal Padre soltanto*).

All'alba di un altro scisma, Martin Lutero auspicò una discussione che si basasse sulle Scritture, allorquando affissò novantacinque tesi alla porta di una chiesa di Wittenberg il 31 ottobre 1517. L'appello di Lutero era in piena sintonia con la risposta di Ireneo, nel II secolo d.C., al problema di un cristianesimo alle prese con moti eretici: in entrambi i casi la risposta si trovava nella sottomissione all'autorità degli autentici scritti apostolici (si veda Ireneo, *Contro le eresie*, libro III). Giuda descrive l'insieme di questi scritti come: "la fede, che è stata trasmessa ai santi una volta per sempre" (Giuda v. 3), Paolo lo definisce: "il buon deposito" (II Tim. 1:13-14; 2:1-2; *cfr.* Ef. 2:20).

È a questo "buon deposito" che bisogna andare per avere una definizione autorevole di ciò che è racchiuso nell'unità cristiana. Subito dopo la sua esortazione a "conservare l'unità dello Spirito nel vincolo della pace", Paolo definisce quest'unità in sette cose, di cui sottolinea l'unicità: "Vi è un corpo solo e un solo Spirito, come pure siete stati chiamati a una sola speranza, quella della vostra vocazione. V'è un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, fra tutti e in tutti" (Ef. 4:4-6).

La natura spirituale della chiesa, l'unico corpo, che ha sede nei "luoghi celesti" (Ef. 1:3; 2:4-7; 3: 10), fa sì che nessun uomo, organizzazione, confessione o denominazione possa averne l'esclusiva. Similmente nessuno può pensare di gestire lo Spirito di Dio, che agisce liberamente come vuole (I Cor. 12:11). Quanto a "la fede", ossia la verità del vangelo, essa è una notizia riguardante qualcosa di compiuto, inalterabile che la chiesa è chiamata a predicare, non elaborare o adattare (Gal. 1:5-9; I Cor. 15:1-5; Atti 15:11). Il fatto che c'è un solo Signore, capo della chiesa (Ef. 1:20-23; Col. 1:18; Rom. 10:9; I Cor. 8:5-6) protegge la chiesa dai tentativi di uomini di impadronirsene come se appartenesse a loro (*p. e.* Diotrefe, III Giov. 9-

11). Il solo battesimo comprende sia l'aspetto spirituale effettuato dallo Spirito Santo (I Cor. 12: 13) sia quello materiale con cui ognuno che crede si identifica con Cristo nella sua morte e risurrezione (Mar. 16:15-16; Rom. 6:3-4). Nessuna chiesa o movimento può aggiungere a questo battesimo qualcosa di proprio. Inoltre, l'unità cristiana è delimitata dal monoteismo ("Vi è...un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, fra tutti e in tutti"; *cfr.* Deut. 6:4). Per questo motivo la predicazione del vangelo e l'unità cristiana si estendono a "ogni tribù, lingua, popolo e nazione" (Apoc. 5:9; *cfr.* Rom. 3:21-31). Infine, tutti coloro che si trovano uniti su questo fondamento hanno in comune un'unica, beata speranza, quale traguardo della loro vocazione (*cfr.* Tit. 2:11-14).

III. L'importanza dell'unità cristiana

a. Per il progresso del Vangelo

Gesù definì in questi termini lo scopo del riconoscimento pratico dell'unità cristiana: "affinché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Giov. 17: 21; *cfr.* Matt. 28:1-20). La storia raccontata nel libro degli Atti rivela che lo Spirito Santo ha operato affinché le chiese giudaiche, samaritane e quelle che stavano nascendo fra le nazioni, riconoscessero la propria unità in Cristo. Lo stesso racconto degli Atti dimostra l'importanza dell'unità basato sul vangelo per il diffondersi del vangelo stesso.

Gli ostacoli al riconoscimento di quest'unità erano tanti, come testimonia la prima reazione di Pietro alla visione che ricevette a Ioppe (Atti 10: 9-17). In seguito alla sua andata a casa di Cornelio per predicarvi il vangelo, lo Spirito Santo venne sulle persone radunate in casa di Cornelio nel momento in cui credettero. Il modo in cui ciò avvenne richiamò alla memoria dei Giudei presenti l'evento della Pentecoste (10:43-46). All'udire Pietro menzionare questo particolare i fratelli di Gerusalemme che avevano contestato la sua azione, "si calmarono e glorificarono Dio, dicendo: 'Dio dunque ha concesso il ravvedimento anche agli stranieri affinché abbiano la vita' "(Atti 11:18). Pochi anni dopo, nel contesto del cosiddetto *concilio apostolico, la rievocazione di quest'azione dello Spirito Santo risultò decisiva per il futuro della missione ai Gentili. Infatti dopo il racconto di Pietro, assecondato da Giacomo, tutti i convenuti: gli apostoli, gli anziani della chiesa di Gerusalemme e alcuni rappresentati della chiesa di Antiochia di Siria, compresi Barnaba e Paolo, si convinsero che i pagani che si stavano convertendo a Cristo erano membri alla pari con i Giudei nella chiesa. La base dell'accettazione di chicchessia doveva essere la risposta di fede alla predicazione del vangelo, a cui corrispondeva la purificazione del cuore ad opera dello Spirito Santo, senza l'esigenza di osservare la legge di Mosè (15:1-31).

Quindi, nonostante tutte le diversità che perduravano fra la chiesa giudaica di Gerusalemme e le persone convertite da un passato pagano, gli uni e gli altri erano uniti in base alla comune vita ricevuta per grazia quando avevano creduto con il cuore all'annuncio del Vangelo. Paolo ha voluto dare, mediante una colletta per i santi della Giudea, una ulteriore dimostrazione, di carattere pratico, dell'unità delle chiese dei Gentili con i loro fratelli nella Giudea (I Cor. 16:1-4; II Cor. Capp. 8-9; Rom. 15:25-27). Inoltre, nella sua lettera ai Filippesi (1:2-28; 4:2-3), sottolinea l'importanza di vivere l'unità cristiana in vista del progresso del vangelo.

b. Per le chiese locali

Sapersi uniti "in Cristo" aiuta a risolvere i problemi che possono sorgere in una chiesa locale. Durante il periodo del suo ministero apostolico in Asia, Paolo ricevette una lettera dalla chiesa di Corinto in cui gli proponevano una serie di domande (I Cor. 7:1). Era anche a conoscenza di gravi problemi di carattere etico e del fatto che la chiesa si stava dividendo in diversi schieramenti a secondo degli interessi e/o preferenze di ciascuno. Fa riflettere il fatto che Paolo decise di trattare il problema delle divisioni (capp. 1–4), prima di affrontare i gravi problemi etici (capp. 5–6) e di rispondere alle domande dei corinzi (capp. 7–14). Il suo approccio nei capp. 1–4 è quello di riaffermare ciò che esiste nella realtà, secondo Dio, ossia l'unità "in Cristo" di tutti i salvati. Soltanto quando si prende atto del fatto che *l'unità cristiana ha a che fare con la vita, piuttosto che con un modo particolare di concepire la dottrina, basato sulla sapienza umana,* diventa possibile affrontare efficacemente le varie questioni che turbano la chiesa, senza il rischio di danneggiare ulteriormente la *comunione dei santi.

Paolo esordisce sottolineando l'unità di tutti i santi. Infatti scrive ai: "santificati in Cristo Gesù, chiamati santi, con tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo, Signore loro e nostro"(I Cor. 1:2). Poi, dopo una preghiera per la chiesa, denuncia l'errore di chi dice: "io sono di Paolo", "io d'Apollo"; "io di Cefa; "io di Cristo" (1:12). Paolo pone subito tre domande retoriche che riaffermano l'unità cristiana: "Cristo è forse diviso? Paolo è stato forse crocifisso per voi? O siete voi stati battezzati nel nome di Paolo?" (v. 13). Più avanti dichiara: "nessuno può porre altro fondamento oltre a quello già posto, cioè Cristo Gesù" (3:10; *cfr.* 15:1-5). Ne

consegue l' esortazione: “Nessuno dunque si vanti degli uomini, perché tutto vi appartiene. Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, le cose presenti, le cose future, tutto è vostro! E voi siete di Cristo; e Cristo è di Dio” (3:21-22).

Sia per risolvere le singole problematiche, sia in vista di un uso corretto della Cena del Signore (*cfr.* 11:17-20), bisogna porsi sul fondamento dell'unico vangelo, riconoscersi come membri di un unico Corpo di cui Cristo è il Capo e vivere l'unità in termini pratici.

Soltanto rendendosi conto che tutti coloro che sono di Cristo sono uniti secondo i termini di Efesini 4:4-6, è possibile vivere la verità che “tutti siamo stati battezzati in un unico Spirito per formare un unico corpo, Giudei e Greci, schiavi e liberi; e tutti siamo stati abbeverati di un solo Spirito” (I Cor. 12:13).

Bibliografia: *DCBNT,* pp. 1905-1908; R. Diprose, *Unità cristiana*, *LB*, 5, 1992; I.H. Marshall, *Gli atti degli apostoli,* Roma, GBU, 1990; F. Foulkes, *L'epistola di Paolo agli efesini,* Roma, GBU, 1999; L. Morris, *La prima epistola di Paolo ai corinzi,* Roma, GBU, 1999. (R. Diprose)

*Comunione; *Concilio di Gerusalemme

UNZIONE

(Gr. *chrisma*). Il termine unzione ricorre tre volte nel NT, in I Giovanni 2:20 e 27 (due volte). I credenti in virtù della loro “unzione” (vv. 20, 27) sono capaci di discernere uno scisma (v. 19) e un'eresia (negazione dell'incarnazione, v. 22) e sono esortati ad aderire al messaggio apostolico (v. 24) che li ha portati a confessare il Padre e il Figlio. Grammaticalmente la parola “unzione” si riferisce o al materiale con cui uno viene unto (così B.F. Westcott, *The Epistles of John*, 1892); oppure all'atto di ungere (così A.E. Brooke, ICC, 1912); ma in entrambi i casi la parola si riferisce allo Spirito Santo di cui il battesimo in acqua è il segno esteriore. La ricezione dello Spirito, che produce la consapevolezza dei pericoli nei quali incorre la chiesa, è il frutto della fede nell'incarnazione. Questa esegesi è compatibile con la convinzione che l'unzione dello Spirito conduce a pronunciamenti profetici nella chiesa, anche se non richiede necessariamente tale convinzione.

Bibliografia. I.H. Marshall, *The Epistles of John*, *NIC*, 1978, pp. 153–156; D.H. Engelhard, *ISBE* 1, 129, **in it.** *DIB*, pp. 1541–1542; D. Müller, *DCBNT*, pp. 1900–1902; J. Stott, *Le epistole di Giovanni*, GBU, Chieti, 2003. (M.R.W. Farrer)

*Olio; *Spirito Santo

UOMO

Il racconto della creazione della Genesi accorda all'uomo un posto privilegiato nel cosmo. Non solo la sua creazione coincide con l'atto finale dell'opera di Dio, ma in essa trova compimento e senso l'opera degli altri 5 giorni. L'uomo deve possedere la terra, renderla soggetta, e dominare sulle altre creature (Gen. 1:27—2:3). Altrove è fornita la stessa testimonianza a proposito del dominio dell'uomo e della sua centralità nella creazione (Am. 4:13; Is. 42:5–6; Sal. 8:5–6; 104:14–15), e la stessa verità è enfatizzata in modo particolare nell'incarnazione (*cfr.* Ebr. 2).

a) *L'uomo nella natura*

In tutta la Bibbia si sottolinea che l'uomo fa parte della natura. Polvere, tratto dalla polvere (Gen. 2:7), e in molti aspetti della sua vita, da un punto di vista biologico e fisico, è palese la similarità con la creazione animale (Gen. 18:27; Giob. 10: 8–9; Sal. 103:14; Eccl. 3:19–20; 12:5–7). Essendo “carne” è anche lui dipendente dalla misericordia di Dio, come il resto della creazione (Is. 2:22; 40:6; Salmi 103:15; 104:27–30). Anche nel rendere soggetta la natura, egli contemporaneamente si deve sottoporre a questa, lavorandola e custodendola per farla fruttare (Gen. 2:15). È sottoposto alle stesse leggi del mondo naturale, e può trovarsi sopraffatto dalla grandezza del mondo in cui vive (Giob. 38—42).

La natura non è un contesto neutrale o un semplice sfondo per la vita dell'uomo. Tra la natura e l'uomo c'è un profondo e misterioso legame. Il mondo naturale è sotto la maledizione della corruzione in ragione della caduta dell'uomo (Gen. 3:17–18), e ora soffre dolore e morte, aspettando la redenzione finale dell'umanità prima della propria (Rom. 8:19–23). La natura è vista nella Bibbia nell'atto di rallegrarsi per le vicende che portano alla redenzione dell'uomo (Sal. 96:10–13; Is. 35; 55:12–13) in quanto anch'essa a un certo punto sperimenterà la liberazione (Is. 11:6–9; 65:25). L'uomo, da parte sua, ha una istintiva solidarietà con la natura (Gen. 2:19) e deve rispettare le sue leggi (Lev. 19:19; Deut. 22:9–10; Giob. 31:38–40), essere cosciente della sua dipendenza dalla natura, e lavorare per trarre dal suo ambiente il sostentamento per la sua vita e l'arricchimento per la sua cultura (Gen. 3:17; 9:1–7).

b) *Il destino dell'uomo*

Eppure l'uomo non può trovare il significato autentico della sua vita in questo contesto. Gli animali non gli possono provvedere un “aiuto convenevole”(Gen. 2:18). Egli ha un destino

e una storia da compiere, unici nell'ambito della creazione. Egli è fatto "all'immagine di Dio" (Gen. 1:27). Sebbene alcuni hanno suggerito che questa immagine si esplichi nel dominio dell'uomo sulla terra, o nella forza della sua intelligenza, o ancora nelle sue caratteristiche fisiche, sembra più opportuno non identificarla né nella relazione che l'uomo ha con il mondo, né in qualche statica impronta sull'essere umano, ma nella sua responsabilità nei confronti del suo creatore. Il racconto della creazione di Genesi vede Dio, quando crea l'uomo, nell'atto di assumere nei suoi confronti un atteggiamento profondamente e personalmente sollecito (Gen. 1:26; *cfr.* 1:3, 6, *ecc.*), e mostrando un approccio che lo coinvolge in una più stretta relazione con questo essere (Gen. 2:7) che non con il resto della creazione. Dio si avvicina all'uomo e gli si rivolge come a un "tu" (Gen. 3:9) e l'uomo è fatto in modo da rispondere alla parola misericordiosa di Dio con amore personale e con fiducia. Solo in questa risposta l'uomo può essere ciò che veramente è. La Parola di Dio, per la quale l'uomo vive (*cfr.* Matt. 4:4) gli offre una relazione che lo eleva al di sopra del resto della creazione che lo circonda, e gli conferisce la sua dignità di figlio di Dio, fatto alla sua immagine e riflettente la sua gloria. Questa dignità, tuttavia, non è qualcosa che possiede come individuo isolato al cospetto di Dio, bensì nella misura in cui è legato da una relazione responsabile e amorevole con i suoi simili. È in qualità di uomo all'interno della sua famiglia e delle sue relazioni sociali che esso riflette veramente l'immagine di Dio (Gen. 1: 27–28; 2:18).

c) La struttura dell'uomo

Per descrivere l'uomo nelle sue relazioni con Dio e con il suo ambiente nonché per descrivere la struttura del suo essere sono usate diverse parole. Eccole: spirito (ebr. ***rûaḥ***, gr. *pneuma*), anima (ebr. ***nep̄eš***, gr. *psyche*), corpo (solo nel gr. del NT, ***sōma***), carne (ebr. ***bāśār***, gr. *sarx*). Queste parole sono usate a seconda dei diversi aspetti dell'attività dell'uomo o del suo essere che si vuole enfatizzare, ma non si deve pensare che descrivano parti separate o separabili che compongono l'uomo così com'è. L'uso della parola "anima" può servire per sottolineare la sua individualità e vitalità con l'accento posto sulla sua vita interiore, sui sentimenti e sulla sua coscienza personale. L'uso della parola "corpo" può sottolineare la dimensione storica e i collegamenti esterni che caratterizzano la sua vita. Ma l'anima è, e deve essere, l'anima del suo corpo e vice versa. L'uomo è anche in una tale relazione con lo Spirito di Dio da avere anche uno spirito, ma non nel senso di poter essere descritto esclusivamente in termini di spirito, né nel senso che lo spirito possa essere considerato come un terzo aspetto della sua identità. L'uomo in quanto "carne" è l'uomo nel suo legame con il campo della natura e con l'umanità nel suo insieme, non solo nella sua debolezza ma anche nella sua peccaminosità e opposizione a Dio.

Altre parole sono usate per definire la sede di particolari funzioni dell'uomo. Nell'AT gli impulsi emotivi e i sentimenti sono attribuiti, di fatto ma anche metaforicamente, a organi fisici come il *cuore (***lēḇ***), il *fegato (***kāḇēḏ***) le *reni (***k^{e}lāyôṯ***) e le *viscere (***mēʿîm***). Anche il *sangue è visto come in stretta connessione con la vita o ***nep̄eš***. È soprattutto il cuore (***lēḇ***) a essere la sede di una vasta gamma di atteggiamenti volitivi, intellettuali ed emotivi, fino a denotare l'anima, o l'uomo considerato a partire dal suo lato interiore e celato. Nel NT si fa un identico uso della parola gr. ***kardia*** (=***lēḇ***, cuore). Sono introdotte due ulteriori parole, ***nous***, "mente", e ***syneidēsis***, "coscienza", ed è fatta una distinzione molto più chiara tra uomo "interiore" ed "esteriore", anche se questi due aspetti della vita umana non possono essere separati, e il futuro contempla non la semplice "immortalità dell'anima" ma la "risurrezione del corpo", che significa salvezza e rinnovamento di tutto l'uomo nella pienezza del suo essere.

d) Il peccato dell'uomo

La caduta dell'uomo (Gen. 3) equivale al suo rifiuto di rispondere positivamente alla Parola di Dio e a entrare in quella relazione in cui è raggiunto lo scopo per il quale è stato creato. L'uomo cerca di trovare in se stesso la ragione della sua esistenza (Rom. 10:3). Invece di cercare una relazione autentica con Dio e con i suoi simili nella quale riflettere l'immagine e la gloria di Dio, cerca di trovare il significato del suo destino legandosi semplicemente al mondo creato, nel contesto del suo ambiente immediato (Rom. 1:25). La conseguenza è che la sua vita è caratterizzata dalla schiavitù (Ebr. 2:14–15), dal conflitto con le potenze malvagie (Ef. 6:12), dalla fragilità e dalla frustrazione (Is. 40:6; Giob. 14:1), ed è così pervertito nella sua mente e nel suo cuore (Gen. 8:21; Giob. 14:4; Sal. 51:5; Matt. 12:39; 15:19–20) da mutare in menzogna la verità di Dio (Rom. 1:25).

e) L'uomo a immagine di Dio

Nonostante la caduta dell'uomo, nell'ottica della promessa di Cristo, l'uomo deve essere considerato ancora immagine di Dio (Gen. 5:1–2; 9:1–7; Sal. 8; I Cor. 11:7; Giac. 3:9), non in ragione di ciò che è in sé, ma in ragione di ciò che Cristo è per lui, e in ragione di ciò che egli è in Cristo. In

Cristo ora si vede il vero significato del patto che Dio voleva fare con l'uomo per mezzo della Parola, e il destino che l'uomo avrebbe dovuto avere (*cfr.* Gen. 1:27–30; 9:8–17; Sal. 8; Ef. 1:22; Ebr. 2: 6–9), in quanto l'infedeltà dell'uomo non annulla la fedeltà di Dio (Rom. 3:3). Dunque agli occhi di Dio l'uomo, considerato sia nella dimensione individuale (Matt. 18:12), sia in quella corporativa (Matt. 9:36; 23:37), ha un valore molto più grande di tutta la natura (Matt. 10:31; 12:12; Mar. 8:36–37), e il recupero dell'uomo perduto è un qualcosa degno della ricerca più dolorosa e del sacrificio più costoso da parte di Dio. (Luca 15).

Gesù Cristo è la vera immagine di Dio (Col. 1: 15; II Cor. 4:4) e per questo egli è il vero uomo (Giov. 19:5). Egli è a un tempo l'individuo unico e il rappresentante dell'intera razza, e ciò che lui ha compiuto nonché la sua vittoria significano libertà per tutta l'umanità (Rom. 5:12–21). Egli adempie il patto con il quale Dio concede all'uomo il suo destino autentico. In Cristo, per la fede, l'uomo è trasformato nella somiglianza di Dio (II Cor. 3:18) e può fiduciosamente sperare di essere pienamente conforme alla sua immagine (Rom. 8:29) nel momento della manifestazione finale della sua gloria (I Giov. 3:2). Nel "rivestire" per fede questa immagine egli deve ora "spogliarsi della vecchia natura" (Ef. 4:24; Col. 3:10), il che sembra implicare un'ulteriore smentita dell'idea che l'immagine di Dio possa essere pensata come qualcosa di inerente all'uomo naturale, sebbene anche l'uomo naturale deve essere considerato come creato all'immagine di Dio (*cfr.* II Cor. 5:16–17).

Nello sviluppare una dottrina dell'uomo la chiesa cadde sotto l'influenza del pensiero greco con il suo contrasto dualistico tra materia e spirito. L'enfasi allora fu posta sull'anima con la sua "scintilla divina", e ci fu una tendenza a considerare l'uomo come un'entità individuale che aveva tutto in sé e la cui vera natura poteva essere compresa esaminando gli elementi separati che costituivano il suo essere. Da parte di alcuni padri della chiesa si è posto l'accento sulla razionalità, la libertà e l'immortalità dell'anima quali elementi principali della somiglianza dell'uomo con Dio, mentre altri pensavano che quest'ultima facesse anche riferimento al suo essere fisico. Ireneo considerava l'immagine di Dio come un destino nel quale l'uomo, assumendo gradualmente la sua identità, adempiva lo scopo per cui era stato creato. Agostino si soffermò sulle similitudini tra la trinità e la triplice struttura dell'uomo, come memoria, intelletto, e volontà.

Fu proposta anche un'esagerata distinzione tra i significati di "immagine" e "somiglianza" (*ṣelem* e *d*^{e}*mûṯ*) di Dio, termini che indicavano il modo in cui l'uomo era stato creato (Gen. 1:26), e ciò diede vita alla dottrina scolastica per la quale la "somiglianza" (lat. *similitudo*) era un dono soprannaturale dato da Dio all'uomo all'atto della creazione, cioè una giustizia originaria (*justitia originalis*) e una perfetta autodeterminazione al cospetto di Dio, probabilmente, anzi sicuramente, persa alla caduta. L'"immagine" (*imago*), dall'altro lato, era ciò che apparteneva all'uomo per natura, cioè la sua volontà libera, la natura razionale e il dominio sul mondo animale, cose che non potevano perdersi, neanche alla caduta. Ciò equivaleva a sostenere che la caduta distrusse ciò che nell'uomo era di origine soprannaturale, ma lasciò la sua natura e l'immagine di Dio in lui impedite, e la sua volontà libera.

All'epoca della Riforma Lutero negò la distinzione tra *imago* e *similitudo.* La caduta aveva avuto effetti radicali sull'*imago*, aveva distrutto la libera volontà dell'uomo (nel senso dello *arbitrium*, ma non nel senso di *voluntas*), e aveva corrotto l'essere umano nei suoi aspetti più importanti, lasciando solo piccole vestigia della sua immagine originale e della sua relazione con Dio. Calvino, tuttavia, sottolineò anche che il vero significato della creazione dell'uomo si rinviene in ciò che in Cristo gli è donato, e che l'uomo giunge a essere a immagine di Dio nella misura in cui riflette la sua gloria con gratitudine e con fede.

Nelle dogmatiche riformate successive i concetti di *imago* e di *similitudo* furono di nuovo differenziati quando i teologi parlavano di un'immagine essenziale di Dio che non poteva essere persa, e i doni accidentali ma naturali (tra cui la giustizia originale) che potevano essere persi senza la perdita della stessa umanità. In tempi più moderni Brunner ha tentato di usare il concetto di *imago* "formale", intendendo la struttura attuale dell'essere umano, fondata sulla legge. Questa non è stata persa alla caduta, e rimane un punto di contatto per l'annuncio del vangelo. Si tratta di un aspetto di una natura teologica unificata dell'uomo che anche nella sua perversione conserva tracce dell'immagine di Dio. Da un punto di vista "materiale", tuttavia, per Brunner l'*imago* è stata completamente persa. R. Niebuhr è tornato alla distinzione scolastica tra la natura essenziale dell'uomo che non può essere distrutta, da un lato, e dall'altro lato una giustizia originale la cui virtù e perfezione avrebbero rappresentato le normali espressioni della sua natura,.

Karl Barth nel formulare la sua dottrina dell'uomo ha scelto un percorso diverso da quello seguito dalla tradizione. Non possiamo conoscere il vero uomo fino a quando non lo incontriamo in e per mezzo di Cristo, dunque dobbiamo scopri-

re che cos'è l'uomo solo per mezzo di ciò che troviamo in Gesù Cristo nel vangelo. Non dobbiamo prendere più sul serio il peccato che la grazia, dunque dobbiamo rifiutarci di considerare l'uomo come se non fosse più l'essere come Dio l'ha creato. Il peccato crea le condizioni sotto le quali Dio agisce, ma non cambia la struttura dell'essere umano in modo tale che quando guardiamo a Gesù Cristo e alla sua relazione con gli uomini e con l'umanità, non possiamo intravedere nella vita umana relazioni analoghe che mostrano una forma fondamentale di umanità corrispondente a, e simile alla, determinazione divina dell'uomo. Sebbene per natura l'uomo non sia partner nel patto con Dio, nondimeno in forza della speranza che abbiamo in Cristo, l'esistenza umana è un'esistenza che corrisponde a Dio stesso, e in questo senso è all'immagine di Dio. Barth trova particolarmente significativo il fatto che l'uomo e la donna, insieme, sono creati a immagine di Dio, e indica come essenziali per la natura umana la comunicazione reciproca, e l'aiuto che l'uomo può offrire all'uomo. Ma solo nel Figlio incarnato, Gesù Cristo, e grazie alla sua elezione in Cristo, l'uomo è in grado di giungere a conoscere Dio ed essere legato a Dio in questa immagine divina.

Bibliografia. O. Weber, *Dogmatik*, 1, 1955, pp. 582–640; E. Brunner, *Man in Revolt*, E.T. 1939; K. Barth, *Church Dogmatics*, E.T. III/1, pp. 176–211, 235–249, e III/2, *Christ and Adam*, E.T. 1956; D. Cairns, *The Image of God in Man*, 1953; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1941; Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation*, 1959; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, E.T. 1950, pp. 220–250; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, E.T. 1951; C. H. Dodd, P. I. Bratsiotis, R. Bultmann e H. Clavier, *Man in God's Design*, 1952; R. P. Shedd, *Man in Community*, 1958; W.G. Kümmel, *Man in the New Testament*, 1963; K. Rahner, *Man in the Church* (= *Theological Investigations* 2), 1963; *idem.*, *Theology, Anthropology, Christology* (=*Theological Investigations* 13), 1975; R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, 1966; W. Pannenberg, *What is Man?*, 1970; T. M. Kitwood, *What is Human?*, 1970, tr. it., Roma, 1975; J. Moltmann, *Man*, 1971, tr. it., 2 ed., Brescia, 1991; R. Jewett, *Paul's Use of Anthropological Terms*, 1971; P.K. Jewett, *Man as Male and Female*, 1975; P.E. Hughes, *The True Image*, 1989; T.E. Pollard, *Fullness of Humanity*, 1982; R.S. Anderson, *On Being Human*, 1982; H. Vorländer, in *DCBNT*, pp. 1911–1912, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 286–289; *DTAT*, 1, coll. 36–49, coll. 113–121; *GLNT*, 1:969–986; *DIB*, pp. 1543–1548; *DPL*, pp. 1576–1592; H. Blocher, *La creazione, l'inizio della Genesi*, GBU, Roma, 1984; W. Pannenberg, *Il destino dell'uomo*, Brescia, 1984; *idem*, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, 1987; J.L. Ruiz de la Pena, *Immagine di Dio*, Roma, 1992; I. Sanna, *Chiamati per nome*, Cinisello Balsamo, 1994. (R.S. Wallace)

*Anima; *Creazione; *Corpo; *Donna; *Immagine

UOMO DEL PECCATO

Vedi *apostasia.

UOMO INTERIORE

Paolo usa questa espressione (*ho esō anthrōpos*, in Rom. 7:22; II Cor. 4:16; Ef. 3:16) per indicare il vero io del cristiano come è visto da Dio e come è conosciuto (parzialmente) nella coscienza. (Per una presentazione della posizione secondo cui Rom. 7:14–26 descrive Paolo il cristiano, si veda A. Nygren, *Romans*, 1952, pp. 284ss.). Il contrasto, implicito, è con *ho exō anthrōpos*, "l'uomo esteriore" (II Cor. 4:16), la stessa persona così come è vista dai suoi consimili, un essere fisicamente vivo e attivo, conosciuto (per quanto è possibile) mediante il suo comportamento.

Questo contrasto è diverso tanto da quello che Paolo ha fatto fra il nuovo e il vecchio uomo (*cioè* fra lo stato, la condizione e le affinità in Cristo e senza Cristo), quanto da quello compiuto da Platone fra l'anima immateriale e immortale (il vero uomo) e il suo corpo materiale e mortale (la sua prigione), o fra gli impulsi razionali (più alti) dell'anima e quelli sensuali (più bassi). Il contrasto in oggetto è piuttosto quello fra "l'apparenza esteriore" e il "cuore" descritto in I Samuele 16:7: "uomo interiore" e "*cuore" sono, in effetti, quasi sinonimi. Questo contrasto riflette due fatti: in primo luogo, Dio, colui che scruta i cuori, vede in un uomo cose nascoste ai suoi simili i quali riescono a percepire solo la sua esteriorità (*cfr.* I Sam. 16:7; Matt. 23:27–28), e l'affermazione di Pietro secondo la quale la purezza e uno spirito pacifico adornano "la persona *nascosta* nel cuore" che Dio nota, anche se gli uomini non lo vedono (I Pie. 3:3–4). In secondo luogo, il rinnovamento dei peccatori in Cristo è un'opera nascosta (Col. 3:3–4) della quale gli osservatori umani percepiscono solo alcuni effetti (*cfr.* Giov. 3:8). La sfera del carattere e dell'opera trasformatrice dello Spirito non è l'uomo esteriore, ma quello interiore. Il punto esatto del contrasto è diverso in ciascuno dei tre brani.

In II Corinzi 4:16 l'opposizione è fra il Paolo esteriore, quello che gli uomini percepivano, sfini-

to per la grande mole di lavoro, la salute vacillante, l'ansietà, la tensione e la persecuzione, e il Paolo che Dio conosceva e che conosceva Dio, quello che era stato ricreato, nel quale ora dimorava lo Spirito (II Cor. 5:5, 17) e che dopo la dissoluzione fisica sarebbe stato rivestito con un corpo di risurrezione (II Cor. 5:1–10). Il Paolo esteriore stava andando a pezzi, il vero Paolo era rinnovato giorno dopo giorno.

In Romani 7:22–23 il contrasto è fra la "legge (principio attivo) del peccato" nelle "membra" di Paolo, che influenzavano le sue azioni esteriori, e la "legge della mia mente", il diletto del cuore di Paolo nella legge del Signore e il desiderio del cuore di osservarla, desiderio che il peccato frustrava continuamente.

In Efesini 3:16–19 il contrasto è solo implicito. L'intimità umana, il cuore, il tempio in cui Cristo dimora e la sfera della sua azione fortificante, è l'io vero e permanente, l'io che conosce l'amore di Cristo e che sarà ricolmo della pienezza di Dio; ma questo io è nascosto agli uomini. Perciò Paolo deve esortare i suoi lettori a mostrare al mondo, mediante la qualità della loro condotta esteriore, ciò che Dio ha operato in loro (Ef. 4–6).

Bibliografia. *BAGD*, *s.v.* *anthrōpos*; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1, pag. 203, tr. it. Brescia, 1985. (J.I. Packer)

UR DEI CALDEI

La città che Tera e Abramo lasciarono per andare a Caran (Gen. 11:28, 31; 15:7; Nee. 9:7). Stefano riteneva che fosse in Mesopotamia (Atti 7: 2, 4). Un'antica identificazione dell'ebr. *'ûr* con Urfa (Edessa), a 32 km. a nord–ovest di Caran è improbabile sia su basi filologiche sia perché *Ura'* era anche il nome di diverse località dell'Asia antica. Non solo, tale identificazione significherebbe che Abramo avesse dovuto camminare verso est per raggiungere Caran prima di partire verso ovest per Canaan. Inoltre, questa identificazione richiederebbe che l'espressione "dei Caldei" venisse intesa come interscambiabile con Ḫaldai (parte dell'antica Armenia). I *caldei erano un popolo semitico, conosciuto in Babilonia almeno dalla fine del II mill. a.C., ma non è stato riscontrato alcun riferimento alla loro presenza in Mesopotamia settentrionale. La LXX porta "il paese (*chōra*) dei caldei", forse perché i traduttori della LXX non conoscevano l'area. Eupolemo (150 a.C. *ca.*), però, parla di Ur come una città in Babilonia, chiamata anche Camarina ("la luna") o Ouria. L'interpretazione talmudica di Ur come Erec (Uruk) è improbabile in quanto le due sono distinte in Genesi 10:10.

L'identificazione più generalmente accettata è con l'antico sito di Ur (*Uri*), l'odierna Tell el–Muqayyar, a 14 km. a ovest di Nassiriya, sul fiume Eufrate nel sud dell'Iraq. Scavi in questo sito fatti fra 1922 e il 1934 da una spedizione del *British Museum* e dell'*University Museum di Philadelphia*, guidata da Sir C.L. Woolley, tracciarono la storia del sito dal periodo 'Al –'Ubaid (V mill. a.C.) al suo abbandono intorno al 300 a.C. Molte scoperte spettacolari sono state fatte, particolarmente nei cimiteri reali dell'antica III dinastia (2500 a.C. *ca.*) Sotto questi cimiteri, uno strato di fango fu per un certo tempo associato al diluvio menzionato nel poema epico di Gilgamesh e nella Genesi (si veda *Iraq* 26, 1964, pp. 65ss.). Le rovine della torre del tempio (*ziggurat*) costruito da Urnammu, il fondatore della prospera III dinastia (2150–2050 a.C. *ca.*) continuano a dominare il sito (*Babele). La storia e l'economia della città sono ben note grazie a migliaia di tavolette con iscrizioni e ai numerosi edifici portati alla luce. La principale deità era Nannar (*cfr.* il semitico Sin o Su'en), anche adorata a Caran. In seguito, la città fu governata dai re neo–babilonesi (caldei) di Babilonia.

Bibliografia. P.R. Morrey e C.L. Woolley, *Ur of the Chaldees*, 1982; *Ur Excavations Texts* 1–7, 1928–74; *Excavations at Ur* 1–10, 1934–74; *CAH* 1/2, 1971, pp. 417–468, 595–617, **in it.** *EAA*, *s.v.* "Palestina", 7, pp. 1056ss.; L. Wooley, *Ur dei Caldei*, Torino, 1958.

*Abraamo; *Casa (vedi figura); *Patriarchi

URBANO

(Lat. "servile"; *cfr.* A. Deissmann, *Bible Studies*, 2 ed., 1909, pp. 271ss.). Il nome ricorre in iscrizioni della casa imperiale (*p.e. CIL*, 6.4237) di cui forse faceva parte l'Urbano che Paolo salutò (Rom. 16:9; *cfr.* Fil. 4:22; Lightfoot, *Philippians*, p. 174). L'espressione "nostro collaboratore" non implica necessariamente che Urbano avesse servito con Paolo. L'apostolo, sempre preciso nell'uso dei pronomi, usa "miei" per qualificare i suoi compagni d'opera. (*cfr.* Rom. 16:3, 21); (*Ampliato). (A.F. Walls)

URIA

(Ebr. *'ûriyyâ*, *'ûrriyyâhû*, "Yahweh è la mia luce"). **1.** Ittita il cui nome potrebbe essere di origine hurrita, *Ariya*, adattato all'ebr. Uria, uno dei non israeliti fra i gli uomini prodi di Davide (II Sam. 23:39; I Cro. 11:41). Mentre Uria era con l'esercito, nell'assedio di *Rabba, Davide commi-

se adulterio con sua moglie *Bat–Sceba a Gerusalemme (II Sam. 11:1–4; *cfr.* I Re 15:5). Per poter legalizzare il suo rapporto con lei, Davide ordinò che Uria venisse posto in una posizione pericolosa nella battaglia di modo che venisse ucciso (II Sam. 11:6–21). Uria è menzionato nella genealogia di Gesù, come colui che era stato il marito della madre di Salomone (Matt. 1:6). **2.** Sacerdote e uno dei due "testimoni fedeli" alla profezia concernente la nascita del figlio di Isaia il cui nome significa: "Affrettate il saccheggio. Presto al bottino" (Is. 8:2). Egli aiutò *Acaz a introdurre un altare straniero e nell'effettuare altri cambiamenti non autorizzati nel culto (II Re 16:10–16). **3.** Profeta da Chiriat–Iearim, il cui messaggio assecondò quello del suo contemporaneo, Geremia. La fuga in Egitto, per sfuggire all'ira di Ioiachim provocata dalle sue profezie, non servì a nulla in quanto gli egiziani lo espatriarono in Giuda dove fu messo a morte (Ger. 26:20–24). **4.** Padre di Meremot, sacerdote al tempo di Esdra (Esd. 8:33; *cfr.* Nee. 8.4). (D.W. Baker)

URIEL

(Ebr. *'ûrî'ēl*, "Dio è la mia luce"). **1.** Capo dei cheatiti nel regno di Davide. Egli aiutò nel trasporto dell'arca dalla casa di Obed–Edom (I Cro. 15:5, 11). **2.** Nonno materno di Abia (II Cro. 13: 2). (M.A. MacLeod)

URIM E TUMMIM

Dio affiancò all'ufficio del Sommo sacerdote un mezzo per guidare il suo popolo (Deut. 33:8, 10), e in particolar modo i capi del popolo (Num. 27: 21). Eppure, quasi ogni cosa che riguarda questo mezzo rimane senza un'adeguata spiegazione. È ignota l'etimologia delle parole "urim" e "tummim", come pure la tecnica seguita per ricevere la guida divina. Un altro mistero è l'apparente soppressione dell'urim e del tummim dalla vita nazionale tra il primo periodo della monarchia (*p.e.* I Sam. 23:6) fino al utilizzo accennato in Esdra 2: 63 e Neemia 7:65.

Tre brani rivestono particolare interesse. Abiatar venne a Davide (I Sam. 23:6) con l'"efod". È ragionevole pensare che si trattasse dell'efod del Sommo sacerdote e non dell'efod comune che faceva parte dei vestimenti dei sacerdoti (22:18), altrimenti, perché farne menzione? Il resto del racconto fa pensare che "l'efod" sta a indicare tutta quella parte del vestiario del Sommo sacerdote: l'efod con il pettorale legato ad esso, e l'urim e il tummim sopra questo (Es. 28:28–30; *cfr.* I Sam. 14:18, dove "arca" [la LXX porta "efod"] sembra riassumere, in modo analogo, l'equipaggiamento che permetteva ai sacerdoti di pronunciare oracoli). Davide (I Sam. 23:9–12) pone delle domande dirette e riceve delle risposte affermative. Infatti, non vengono riportati esempi di risposte negative. Il secondo brano, I Samuele 14, presenta caratteristiche simili: *cfr* 14:3 e 41 con 23:6–10, osservando in particolare lo stesso titolo attribuito a Dio in 14:41 e 23:10 (forse una formula usata in tali occasioni). Secondo il *TM* la richiesta di Saul (14:41) era: "Dà le cose perfette" (*tāmîm*, presumibilmente collegato con *tummim*). La Bibbia Nardoni, confortata dalla LXX, ricostruisce il testo così: "Se la colpa è mia o di mio figlio Gionatan, Signore Iddio d'Israele, dà *urim*; se la colpa è del tuo popolo Israele, dà *tummim*". Il terzo brano dimostra che non era possibile costringere l'urim e il tummim a dare una risposta: I Samuele 28:6; *cfr.* 14: 36–37.

È molto difficile, se non impossibile, fornire un'ipotesi coerente in base a questi dati. H.H. Rowley ipotizza che l'urim (parola imparentata con *'ārar*, "maledire") fornisse risposte negative mentre il tummim (parola imparentata con *tāmam*, "essere perfetti") desse risposte affermative. Partendo dal presupposto che l'urim e il tummim fossero due oggetti piatti di cui un lato significava "sì" e l'altro "no", quando venivano tirati a sorte (Prov. 16:33), un "sì" (= 2 tummim) e un "no" (= 2 urim) e un rifiuto di rispondere (= 1 urim e 1 tummim) erano tutte risposte possibili. Questo suggerimento è affascinante e plausibile ma, ovviamente, deve essere considerato parte della ricostruzione di I Samuele 14:41 mentre ignora la mancanza di evidenza per risposte negative.

Bibliografia: H.H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956, pp. 28ss.; VT 12, 1962, pp. 164ss.; Giuseppe Flavio, *Ant.* 3.214–218; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew test of the Books of Samuel*, 1913, p. 117; J. Mauchline, *I and II Samuel*, 1971. (J.A. Motyer)

*Sacerdoti e leviti

UZ

1. Figlio di Aram e nipote di Sem (Gen. 10:23). In I Cronache 1:17 Uz (ebr. *'ûṣ*, forse imparentato con l'arabo *'Awḍ*, il nome di una divinità) è elencato fra i figli, cioè discendenti, di Sem. **2.** Figlio di Naor e Milca e fratello di Buz (Gen. 22:21). **3.** Figlio di Disan e nipote di Seir, un capo hurrita (36:28–29, CEI).

4. Il paese di Uz era la patria di Giobbe (Giob. 1:1; *cfr.* Ger. 25:20 e Lam. 4:21), di cui non si conosce con certezza la localizzazione. Dei numero-

si suggerimenti (*p.e.* vicino a Palmira, ad Antiochia o nel nord della Mesopotamia), quelli più verosimili sono Hauran, a sud di Damasco, e l'area fra Edom e l'Arabia settentrionale. Il primo è sostenuto da Giuseppe Flavio (*Ant.* 1.145), dalla tradizione cristiana e da quella musulmana. Secondo questa veduta (preferita da F.I. Andersen, *Job*, 1976) Uz sarebbe il paese abitato dal figlio di Aram.

Molti studiosi contemporanei (*p.e.* E. Dhorme, *Job*, E.T. 1967), preferiscono l'ipotesi secondo la quale Uz si trovasse più a sud. Sembra che gli amici di Giobbe siano venuti dalle parti di Edom, *p.e.* Elifaz il temanita (Giob. 2:11). Evidentemente Uz era accessibile sia ai beduini sabei provenienti dall'Arabia sia ai caldei che si davano alle scorribande e provenivano dalla Mesopatamia (1:15, 17).

La LXX, in una nota, colloca Uz "nelle regioni dell'Idumea e dell'Arabia" ma in parte in base a un'identificazione spuria di Giobbe con Iobab (Gen. 36:33–34). Uz in Geremia 25:20 è collegata con la Filistia, Edom, Moab e Ammon, mentre da Lamentazioni 4:21 apprendiamo che gli edomiti occupavano il paese di Uz. La LXX omette Uz in entrambi questi brani e, in ogni modo, l'identificazione di questo Uz con il paese di Giobbe non è certa. Il fatto che Giobbe venga raggruppato fra gli orientali (1:3; *cfr.* Giu. 6:3, 33; Is 11:14, Ez. 25:4, 10) sembra indicare una posizione a est dell'Araba in un'area dove si congiungono Edom con l'Arabia occidentale. (D.A. Hubbard)

UZAL

1. Ebr. *'ûzāl* in Genesi 10:27 e I Cronache 1:21 indica un discendente arabo di Ioctan, forse imparentato con 'Azal, il nome che alcuni storici arabi danno a San'a nello Yemen. **2**. Ezechiele 27:19 traduce l'ebr. ***w***^{e}***ḏān w***^{e}***yāwān m***^{e}***ûzzāl b***^{e}***'izbônayiḵ nāṯānû***, "Vedan e Iavan di Uzzal riforniscono i tuoi mercati" (NVR, la Nardoni porta "Uzal"). Uzal potrebbe corrispondere a Izalla nel nord–est della Siria da dove Nabucodonosor si procurava il vino (S. Langdon, *Neubabyulonische Konigsinschriften*, n. 9.I, 1.22; *cfr.* 1.23 "vino da Hilbunim" con Chelbon di Ez. 27: 18). La differenza fra *w*^{e}*yāwān* e *w*^{e}*yayin* "con vino", è minima. Mentre è possibile che l'omissione di *w*^{e}*ḏān* sia un errore di uno scriba, a motivo della sua prossimità a Dedan (v. 20), tale termine potrebbe essere imparentato con *dannu* in accad. (*dn* in ugaritico), "una grande giara o vasca usata come serbatoio per vino o birra". Questo darebbe la traduzione: "e scambiarono vasche (o vasca) di vino da Uzal con i vostri prodotti". Si veda A. R. Millard, *JSS* 7, 1962, pp. 201–203. (A.R. Millard)

UZZA

(Ebr. *'uzzā'*) **1**. Un discendente di Ecud, un beniamita (I Cro. 8:7). **2**. Un figlio di Merari (I Cron. 6:29). **3**. Capo di una famiglia di netinei, tornati dall'esilio (Esd. 2:49). **4**. Figlio di Abinadab, probabilmente un levita (*cfr.* I Sam. 7:1), che conduceva il nuovo carro usato per portare l'arca del patto, quando fu rimossa da Chiriat–Iearim (II Sam. 6:3). Quando i buoi fecero inclinare il carro, "Uzza stese la mano verso l'arca di Dio per reggerla", con un fare irriverente, per cui fu colpito di morte da Dio (6:6–7). **5**. Il proprietario di un giardino in cui furono sepolti Manasse e Amon (II Re 21:18, 26). (M.A. MacLeod)

UZZI

Sacerdote che discendeva da Eleazar (I Cro. 6:5; Esd. 7:4), probabilmente contemporaneo di *Eli. Per altri dello stesso nome, si veda I Cronache 7:7; 9:8, per famiglie beniaminite, 7:2–3 per famiglie appartenenti alla tribù di Issacar, e Neemia 11:22 e 12:19, 42 per leviti. (D.J. Wiseman)

UZZIA

(Ebr. *'uzziyyâ*, *'uzziyyāhû* "Yahweh è la mia forza"). Una forma alternativa è Azaria, ***'azaryâ***, ***'azaryāhû***, "Yahweh ha aiutato", in ebraico cambia soltanto una lettera. Le due parole "forza" e "aiuto" divennero quasi sinonimi ed erano, evidentemente, interscambiabili.

1. Figlio di Amasia, fatto dal popolo decimo re di Giuda in occasione dell'assassinio del padre (767 a.C. *ca.*; II Re 14:18–21; II Cro. 25:27–26:1). Probabilmente era coregente dal 791 quando suo padre fu imprigionato (*cfr.* II Re 14:13; II Cro. 25:23). Sebbene questo non viene detto in modo esplicito nel testo, è richiesto dalla cronologia del suo regno calcolato in 52 anni (II Re 15:2; II Cro. 26:3).

Uzzia estese i confini di Giuda, riconquistando il controllo del porto di Elat sul mar Rosso e ricostruendolo (II Re 14:22). Ebbe successo anche nelle sue campagne contro i filistei, gli arabi e gli ammoniti (II Cro. 26:6–8). Quanto alla sicurezza interna dello stato, rafforzò le fortificazioni di Gerusalemme, forse introducendo nuove tecniche di difesa (vv. 9–15; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, p. 326), e mantenendo un esercito. Un re di nome Azriyau, menzionato da *Tiglat–Pileser III come capo di una rivolta contro l'Assiria è stato identificato con Azaria–Uzzia (*DOTT*, pp. 54–56; *ANET*, p. 282; H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, pp. 232–271), ma un esame più attento delle fonti getta al-

quanto dubbio su quest'ipotesi (N. Na'aman, *BASOR* 214, 1974).

A causa di uno scorretto comportamento cultuale, Uzzia fu colpito con la lebbra, e suo figlio Iotam divenne coregente (II Cro. 26:16–21). Giuseppe Flavio (*Ant.* 9.225) ritiene che il terremoto ricordato a lungo (Am. 1:1; Zacc. 14:5) avvenne in quel tempo.

Una lastra rinvenuta a Gerusalemme porta una scritta in aram. del I sec. d.C. che parla del seppellimento dei resti di re Uzzia: "Sono stati portati qui le ossa di Uzzia, re di Giuda non aprite!" **2.** Giudeo che viveva a Gerusalemme dopo l'esilio (Nee. 11:4). (D.W. Baker, A.R. Millard)

UZZIEL

(Ebr. *'uzzî'ēl*, "Dio è la mia forza"). **1.**Levita, figlio di Cheat, e padre di *Misael, *Elsafan e Sitri (Es. 6:20). **2.** Capostipite di una suddivisione di una famiglia levita (Num. 3:19, 30), due volte chiamata uzzieliti (Num. 3:27; I Cro. 26:23), i cui membri aiutarono Davide a trasportare l'arca a Sion e a cui, successivamente, furono assegnate responsabilità nel tempio (I Cro. 23:12, 20; 24:24). (D.W. Baker)

V

VAGABONDO

Vagabondo traduce il termine ebr. ***nûḏ***, "vagare", per descrivere la sorte toccata a Caino dopo la maledizione divina (Gen. 4:14; *cfr.* *Nod); la parola ***nûa*'**, "girovagare" (come quello dei mendicanti) appare nel Salmo 109:10; *cfr.* il gr. ***periercheomenōn***, reso "itineranti", con riferimento agli esorcisti giudaici, in Atti 19:13. (N. Hillyer)

VALLE

In Israele, dove le piogge cadono solo per un certo periodo dell'anno, il paesaggio è solcato da valli scoscesi e da corsi d'acqua a carattere torrentizio (*uadi*), generalmente aridi, i cui alvei si riempiono solo in occasione della stagione piovosa (ebr. ***naḥal***; arab. ***wadî***). Spesso, durante i mesi di siccità, è possibile reperire l'acqua soltanto scavando sotto il letto di uno *uadi* (*cfr.* Gen. 26:17, 19). Fiumi perenni scorrono attraverso vallate e pianure più ampie (ebr. '***ēmeq***, ***biq*'*â***) o intersecano strette gole, infiltrandosi nelle rocce. L'ebr. ***šᵉp̄ēlâ*** indica un livello di terreno basso, specie la pianura costiera (*pianura); ***gay*'** è semplicemente una valle. Per altri dettagli geografici, si vedano le voci relative ai nomi propri: *Innom; *Giosafat; *Sale, valle; *ecc.* (A.R. Millard)

VALLE DEL GIUDIZIO

Menzionata in Gioele 3:14 come il luogo del giudizio di Dio sulle nazioni, la "valle del giudizio" è anche chiamata (vv. 2, 12) "valle di Giosafat". Dal v. 16 si potrebbe desumere una prossimità a Sion ma come mostra Amos 1:2 potrebbe trattarsi di una formula profetica piuttosto che di un'indicazione fisica. "*Giosafat", dal significato "Yahweh giudica", potrebbe essere un nome simbolico piuttosto che topografico. II Cronache 20 spiegherebbe il simbolismo: nella valle di Beraca, 24 km. a sud di Gerusalemme, il re Giosafat assistette alla vittoria di Yahweh sulle nazioni pagane, una sorta di microcosmo del giorno di Yahweh. Comunque, dal IV secolo d.C. in poi, il nome "valle di Giosafat" è stato dato alla valle tra la collina del Tempio e il monte degli Ulivi. (J.A. Motyer)

VALLE DI GIOSAFAT

Il nome dato da Gioele al luogo del giudizio finale in Gioele 3:2, 12. In entambi questi versi "Giosafat" (che significa "Yahweh ha giudicato") è legato ad affermazioni sul fatto che Dio giudicherà (ebr. ***šāp̄aṭ***). È pertanto probabile che "la valle di Giosafat", come "la Valle della decisione" nel v. 14 (ND), sia un termine simbolico del giudizio e non un nome geografico reale.

La valle di Giosafat è stata identificata in vari modi. Alcuni hanno pensato che Gioele non avesse un luogo preciso in mente; ad esempio, il Targum Yonathan traduce questo nome con "la pianura della decisione del giudizio", mentre Teodosio "il luogo del giudizio". Dal momento che Gioele usa il termine geografico "valle", la maggior parte degli studiosi ha ritenuto che si riferisca a qualche località precisa. Ibn Ezra suggerisce la valle di Beraca (NVR "valle di benedizione") a sud di Betlemme, dove le forze di Giosafat si radunarono dopo la distruzione dei nemici (II Cro. 20:26), ma Zaccaria cap. 14 colloca il giudizio vicino a Gerusalemme, e secondo I Enoc 53:1 tutti i popoli si raduneranno per il giudizio in una profonda valle nei pressi della valle di Innom. Le tradizioni ebraiche, cristiane e musulmane identificano il luogo del giudizio finale con la valle del Chidron, tra Gerusalemme e il monte degli Ulivi. Per questo molti sono stati sepolti là, i musulmani in particolare sul versante occidentale e gli ebrei sul versante orientale della valle. Una tomba greco–romana sul versante orientale è stata erroneamente chiamata la tomba del re Giosafat, e fin dal tempo del pellegrino di Bordeaux (333 d.C.) e dell'*Onomastikon* (*s.v.* "Koilas") di Eusebio, il nome Giosafat era associato a questa valle. Taluni obiettano che Gioele usi la parola '***ēmeq***, "ampia valle", mentre la valle del Chidron è chiamata ***naḥal***, "gola" (II Sam. 15:23 NVR "torrente"). Altre identificazioni sono "la valle del re" (II Sam. 18:18), che entra nella valle del Chidron da nord–ovest (così C.F. Keil, E.G. Kraeling) e la valle di Innom, a occidente e a sud di Gerusalemme (così G.W. Wade).

Bibliografia. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1, 1856, pp. 268–273; J.A. Bewer

in *ICC*, 1912, su Gioele 3 (*MT* 4):2; E.G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas*, 1956, p. 342. (J.A. Thompson)

VANGA

L'ebr. *maḥ^{a}rēšā* in I Sam. 13:20–21, e la forma simile *maḥ^{a}rešeṯ* (nella parte iniziale del v. 20) indicano strumenti taglienti (dalla radice *ḥrš*, "arare, solcare"), probabilmente vomeri e zappe. Tra gli altri termini di questo versetto, il secondo, ebr. *'ēṯ*, è una testa metallica: come la scure di II Re 6: 5 e così forse si trattava di un vomere o più specificamente un arnese con una parte di metallo e un'asta di legno,(cfr. Is. 2:4 = Mich. 4:3; Gioe. 3:10; trasformazioni possibili, oltre che immagini molto evocative). Il terzo termine del v. 20 (*qardōm*) è un piccone a zappa (NVR "scure").

In Isaia 7:25 "vanga" traduce anche l'ebr. *ma'dēr*, un tipo di zappa usato nei vigneti a terrazza (cfr. anche Is. 5:6); e *b^{e}ḥarbōṯêhem* in II Cro. 34:6, è stato reso "vanga" in qualche versione ma con ogni probabilità dovrebbe essere tradotto con "in mezzo alle rovine" (NVR) (da *ḥorbâ*).

A proposito di un a vanga di ferro risalente a circa il X sec. a.C. trovata a Tell Jemmeh nella parte sud–ovest della terra di Israele, si veda G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 92, fig. 57:3 (*arti e mestieri). (K.A. Kitchen)

VANGELI

La forma plurale "Vangeli" (gr. *euangelia*) sarebbe stata incomprensibile nell'epoca apostolica e anche per le due generazioni successive di cristiani. Infatti apparteneva all'esssenza della testimonianza apostolica il fatto che c'è un solo vero *euangelion*; chiunque ne predichi un'altro, dice Paolo, sia anatema (Gal. 1:8–9). Le quattro testimonianze che tradizionalmente sono poste all'inizio del NT sono, in senso stretto, quattro narrazioni di un solo vangelo: "il vangelo di Dio ... riguardo al Figlio suo" (Rom. 1:1–3). Solo verso la metà del II sec. d.C. si cominciò a usare la forma plurale, così Giustino martire dice: "le memorie scritte degli apostoli" per indicare i "Vangeli" (*I Apol.* 66). In precedenza gli scrittori usavano la forma singolare riferendosi sia a uno scritto singolo, sia a un gruppo di tali scritti (*cfr. Didachè* 8.2, Ignazio, *Philad.* 8.2). I titoli tradizionali delle quattro narrazioni suggeriscono che in essi troviamo il vangelo o la buona novella riguardante il Cristo secondo ciascuno dei quattro evangelisti; l'uso della forma singolare continuò per molto tempo ancora dopo le prime attestazioni del plurale.

I. La fase della testimonianza orale

Gran parte del materiale nei nostri Vangeli è esistito per diverso tempo in forma orale, prima che fosse messo per iscritto nella forma a noi conosciuta.

a) Le parole di Gesù

Gesù iniziò il suo ministero in Galilea "predicando il vangelo di Dio', il cui contenuto era: "Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; ravvedetevi e credete al vangelo" (Mar. 1:14, *cfr.* Luca 4: 18–21). La sua predicazione non giunse inaspettata; era il compimento della promessa di Dio annunciata precedentemente per mezzo dei profeti. Ora, dopo tanto tempo, Dio aveva visitato il suo popolo; era questo il senso non solo della predicazione di Gesù ma anche delle sue opere potenti (Luca 7:16), segni che indicavano il dissolversi del dominio del male davanti alla venuta del Regno di Dio (Matt.12:22–29; Luca 11:14–22). Lo stesso tema ricorre nelle parabole di Gesù, che invitano i suoi ascoltatori a prendere una decisione e a vegliare perché "il regno è vicino".

Parallelamente al suo ministero pubblico Gesù portò avanti con i suoi discepoli un'istruzione sistematica in forma facilmente memorizzabile. Anche i suoi dibattiti con i farisei e con altri oppositori furono occasione per alcune dichiarazioni che, una volta udite, non erano facilmente dimenticabili. Infatti, in seguito, quando i suoi discepoli furono chiamati a rispondere su questioni controverse, le affermazioni del loro Maestro furono preziose.

b) La tradizione apostolica

Nelle Epistole nel NT vi sono diversi riferimenti alla "tradizione" (gr. *paradosis*) che gli apostoli ricevettero dal loro Signore e tramandarono ai convertiti. Questa tradizione, nel senso più pieno, consiste nella testimonianza apostolica a "tutto quello che Gesù cominciò a fare e a insegnare, fino al giorno che fu elevato in cielo" (Atti 1: 1–2, *cfr.* 1:21–22). Questa testimonianza fu data e poi perpetuata in diversi modi, principalmente nella predicazione apostolica, nell'insegnamento ai neo–convertiti e nel culto cristiano. In I Corinzi 15:3–5 Paolo presenta lo schema dei fatti fondamentali della predicazione apostolica: "che Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture; che fu seppellito; che è stato risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture; che apparve ... " a un gran numero di testimoni, alcuni dei quali sono citati da Paolo, e gran parte dei quali era ancor in vita quando scrisse la lettera. Paolo aggiunge che, sia che il vangelo fosse predicato da lui, sia dai primi apostoli, i fatti fondamentali del messaggio rimanevano gli stessi (I Cor. 15:11). Ciò è con-

fermato sia dalla testimonianza resa nelle Epistole degli altri apostoli, sia dai riassunti della primitiva predicazione cristiana riportati nel libro degli Atti. Nella predicazione furono annunciati gli eventi salvifici; Gesù era proclamato Signore e Messia; e la gente fu chiamata a ravvedersi e a ricevere in tal modo il perdono per mezzo suo.

Nelle Epistole si trovano esempi dell'insegnamento dato ai neofiti, ed è evidente che l'insegnamento loro impartito si basava sull'insegnamento di Gesù stesso. Per esempio, quando Paolo dà istruzioni riguardo al matrimonio, cita il comandamento di Gesù che vieta il divorzio (I Cor. 7: 10), e similmente cita la regola data da Gesù riguardo al sostegno per chi predica il vangelo (I Cor. 9:14). Ci sono comunque prove di un'istruzione più sistematica di tipo catechetico, e man mano che aumentava il numero dei convertiti, specialmente come risultato della missione ai gentili, diventava necessario organizzare vere e proprie "scuole" per insegnanti, per cui inevitabilmente risultavano utili dei riassunti dell'insegnamento di Gesù, almeno in forma orale, se non ancora scritta. Possiamo immaginare uno scenario del genere come fonte delle "collezioni dei detti" di cui si servirono Matteo e Luca; infatti qualcuno ha sostenuto che il vangelo di Matteo prese forma in una "scuola" del genere (*cfr.* K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 1968).

Le parole e le opere di Gesù erano senz'altro riportate alla mente nel culto cristiano. Nei primissimi tempi, coloro che avevano conosciuto il Signore non avrebbero potuto fare a meno di dirsi, incontrandosi informalmente o nei momenti concordati per la comunione e per il culto: "Vi ricordate come il Maestro ...?". La Cena del Signore, in particolare, forniva un'occasione regolare per raccontare la sua morte e gli eventi che la precedettero e la seguirono (I Cor. 11:26).

Infatti, la passione raccontata ripetutamente sia nei momenti di culto e ricordo, sia nella predicazione apostolica (*cfr.* I Cor.2:2; Gal. 3:1), favorì lo sviluppo di un racconto stilizzato dei suoi vari momenti, come ha rivelato la critica delle forme applicata allo studio dei quattro Vangeli. Il metodo della critica delle forme è utilizzato per separare e classificare le singole unità narrative raccolte poi insieme nei Vangeli scritti, cercando di stabilire le circostanze concrete in cui presero origine per essere conservate nella fase della trasmissione orale (*critica biblica, **III**).

II. I Vangeli scritti

Come è facile immaginare, l'inizio della fase scritta dei Vangeli coincide con l'avvicinarsi della fine dell'epoca apostolica. Man mano che "quelli che da principio ne furono testimoni oculari e che divennero ministri della Parola" (Luca 1:2) morivano, si avvertì in modo più urgente la necessità di una trascrizione permanente della loro testimonianza. È a questo periodo che la tradizione del II sec. d.C. attribuisce l'inizio della fase scritta del vangelo; per tutti e quattro i Vangeli canonici la fase andò probabilmente dal 60 al 100 d.C. Ciò non vuol dire che prima dell'anno 60 tutta la trasmissione fosse esclusivamente orale. Infatti, almeno alcuni dei "molti", che secondo Luca 1: 1 avevano "intrapreso a ordinare una narrazione dei fatti" evangelici, avevano probabilmente fatto questo per iscritto prima di questa data, anche se non è sopravvissuto alcun documento risalente a una data anteriore, tranne come materiale incorporato dagli scrittori dei Vangeli canonici.

I quattro Vangeli contengono tracce di diverse tradizioni orali. Come per altri aspetti, anche in questo il Vangelo secondo Giovanni si distingue dagli altri tre, e va studiato indipendentemente da essi. C'è invece un'evidente interdipendenza tra gli altri tre, al punto che si prestano egregiamente a uno studio "sinottico", per esempio ponendo il loro contenuto in tre colonne parallele per esaminarne comodamente le similarità e le divergenze. Per questo motivo sono noti come "i Vangeli sinottici", da J.J. Griesbach che fu il primo a usare questa designazione nel 1774.

a) I Vangeli sinottici

Uno studio comparato di Matteo, Marco e Luca dimostra che c'è una considerevole mole di materiale comune a tutti e tre, o a due dei tre. La sostanza di 606 su 661 versetti di Marco (escludendo il brano di Mar. 16:9–20) compare in forma riassunta in Matteo; 380 dei 661 versetti di Marco si ritrovano in Luca. Potremmo esprimere tutto ciò dicendo diversamente che dei 1.068 versetti di Matteo, circa 500 contengono il succo di 606 versetti di Marco, mentre dei 1.149 versetti di Luca, 380 hanno il loro parallelo in Marco. Soltanto 31 versetti di Marco non hanno un parallelo o in Matteo o in Luca. Matteo e Luca hanno ambedue circa 250 versi in comune, che non si trovano in Marco; a volte questo materiale si presenta con un linguaggio pressoché identico, mentre altre volte la divergenza nell'espressione è considerevole. Circa 300 versetti di Matteo non trovano un parallelo in alcuno degli altri Vangeli, e similmente circa 520 versetti di Luca.

Trovare una spiegazione completamente soddisfacente per il modo in cui questo materiale, sia quello comune sia quello specifico ai singoli Vangeli, sia stato raccolto nei Sinottici, non è facile. Non c'è alcun motivo *a priori* per sostenere che

uno sia stato scritto prima e un altro più tardi, o per sostenere che uno sia servito da fonte per un altro. L'analisi statistica, benché ritenuta obiettiva, non permette di decidere in merito. La soluzione è raggiungibile soltanto grazie a un esame critico di tutti i dati e la valutazione di tutte le ipotesi alternative. Se dopo un secolo e mezzo di studio sinottico serrato non si è giunti a un consenso unanime, può essere perché i dati a disposizione sono insufficienti o può darsi che il campo di ricerca sia stato oltremodo limitato. Comunque alcune conclusioni trovano un consenso molto più ampio di altre.

Una tesi che trova maggiore accordo è la precedenza di Marco e l'uso di questo Vangelo come fonte principale da parte degli altri due evangelisti sinottici. Questa conclusione, generalmente attribuita come ipotesi a C. Lachmann (1835), dipende in parte dal fatto che Matteo e Marco a volte seguono lo stesso ordine, a differenza di Luca, e che ancora più spesso Marco e Luca concordano, contro Matteo, e in parte dal fatto che Matteo e Luca non concordano mai fra di essi, contro Marco. Tutto questo, però, potrebbe spiegarsi diversamente. La priorità di Marco dipende piuttosto da un dettagliato esame comparativo, sezione dopo sezione, del *modo* in cui il materiale in comune è presentato in ciascuno dei tre Vangeli in esame. Per la stragrande maggioranza delle sezioni, si comprende meglio perché il materiale si presenta così se si ipotizza la priorità del Vangelo di Marco. Quasi mai Luca è stato considerato la fonte per gli altri due, ma per lungo tempo, grazie all'influenza di Agostino, si riteneva Marco un riassunto di Matteo. Ma laddove si riscontra una comunanza di materiale tra questi due Vangeli, il racconto di Marco è più dettagliato e per niente riassuntivo. Il rapporto tra i due racconti paralleli si comprende meglio quando si considera la presentazione di Matteo un riassunto di Marco, e non che Marco abbia ampliato il materiale di Matteo. Mentre Matteo e Luca non presentano mai lo stesso ordine, in maniera diversa da quella di Marco, a volte si accordono nella loro presentazione verbale, distinguendosi da Marco, ma si tratta di miglioramenti grammaticali o stilistici del testo di Marco, e il numero e la natura dei casi non compromettono l'evidenza della precedenza di Marco.

Il materiale di Marco comune ai Vangeli sinottici appare ancora più importante quando si considera l'affinità dello schema di Marco con la predicazione apostolica. Si potrebbe pensare che questo rapporto dipendesse dalla tradizione che vede Pietro dietro il racconto di Marco (tradizione corroborata da evidenze interne in alcune sezioni della narrativa). Invece dipende dal fatto (dimostrato da C.H. Dodd) che uno schema della predicazione primitiva, simile a schemi percepibili in alcune delle Epistole del NT e nei discorsi riportati in Atti, fornisce il filo conduttore con cui Marco organizza il suo materiale di evangelista.

Il materiale comune a Marco e a uno o a entrambi gli altri Vangeli sinottici consiste maggiormente in racconti. (Le principali eccezioni sono le parabole di Marco 4 e il discorso escatologico di Marco 13.) Invece il materiale comune a Matteo e Luca, che non si trova in Marco, consiste maggiormente in detti di Gesù. Si potrebbe quasi dire che il materiale di Marco racconti ciò che Gesù fece, mentre quello che lui non riporta, è il resoconto di ciò che Gesù insegnò. Ecco una distinzione simile a quella spesso fatta (sebbene in modo a volte esagerato) tra la "predicazione" (*kêrygma*) e "l'insegnamento" (*didachē*) apostolico. Si può comodamente chiamare "Q" (ted. *quelle*, ovvero "fonte") il materiale che non si trova in Marco ma è comune a Matteo e Luca, seguendo un'usanza in voga dall'inizio del XX secolo.

Questo materiale, consistente in circa 200–250 versi potrebbe derivare o da Matteo o da Luca, o da una fonte comune a cui entrambi hanno attinto. Quasi nessuno suggerisce che Matteo l'abbia attinto da Luca. L'ipotesi che Luca abbia attinto questo materiale da Matteo continua ad avere un consenso abbastanza ampio, ma risulta debole perché necessita che Luca abbia introdotto un certo disordine nella sistemazione piuttosto ordinata di "Q" che troviamo in Matteo, senza che ci sia una spiegazione plausibile per un simile intervento. Supporre che il materiale di "Q" sia derivato da una fonte comune sia a Matteo che a Luca presenta meno difficoltà delle soluzioni alternative.

Ammettendo come postulato una fonte "Q", nel cercare di ricostruirla bisogna fare attenzione a non illudersi di poterla ricostruire in modo completo. Tuttavia quello che si ottiene ci ricorda fortemente la forma dei libri profetici dell'AT. Questi libri normalmente raccontano la chiamata del profeta e presentano i suoi oracoli in una struttura narrativa, ma non parlano affatto della sua morte. Il materiale di "Q" sembra provenire da una compilazione che inizia con il racconto del battesimo di Gesù fatto da Giovanni e con la tentazione nel deserto, il ché rappresenta il preludio al suo ministero. È seguito da raccolte di suoi detti, inseriti in una struttura minima di narrazione, ma non vi è alcuna traccia del racconto della passione. Si evincono quattro principali raggruppamenti di insegnamenti che si potrebbero intitolare: *i*) Gesù e Giovanni Battista; *ii*) Gesù e i suoi discepoli; *iii*)

Gesù e i suoi oppositori; *iv*) Gesù e il futuro.

Dal momento che l'unica risorsa a nostra disposizione per capire come fosse formata questa fonte è il materiale comune a Matteo e a Luca, ma estraneo a Marco, non è possibile sapere se anche Marco ne fece in qualche modo uso. È probabile che sia stato anteriore a Marco; forse se ne faceva uso per scopi catechetici nella missione ai gentili partita da Antiochia. Il fatto che mentre alcune delle parti del materiale di "Q" è presentato con un linguaggio pressoché identico in Matteo e in Luca, mentre in altre parti esiste una divergenza verbale notevole, ha portato alcuni a pensare che in "Q" ci siano state più tradizioni ben distinte. Una spiegazione più semplice invece è che "Q" fosse stata tradotta dall'aramaico in greco e che a volte Matteo e Luca si servissero della stessa traduzione, e a volte di due versioni diverse. A questo riguardo possiamo citare quanto affermato da Papia (*apud* Eus., *Hist. Eccl.* 3.39): "Matteo raccolse i *logia* in ebraico (aramaico) e ognuno li tradusse come meglio poteva". *Logia* ("oracoli") è un termine particolarmente appropriato per descrivere il contenuto di una compilazione che abbiamo cercato di scoprire dietro "Q".

Sapere quali altre fonti abbiano utilizzato Matteo è Luca ci risulta ancora più difficile della sfida di ricostruire la fonte "Q". Sembra che Matteo abbia materiale attinto da un'altra raccolta di detti di Gesù, parallela a "Q" ma forse custodita in Giudea anziché in Antiochia. Questa raccolta è classificata, per convenienza con "M". Luca invece avrebbe incorporato una quantità di materiale unico (riportato nella sezione tra i capitoli 9 e 18) che forse proveniva da Cesarea; questo materiale è indicato con la lettera "L". Sembra poco probabile che queste raccolte avessero una forma scritta prima di essere prese dagli scrittori dei Vangeli. Qualcuno ha immaginato che Luca abbia amplificato il materiale trovato nella fonte "Q", servendosi dell'informazione acquisita a Cesarea e altrove, formando così un primo abbozzo del suo Vangelo, a volte chiamato "Proto–Luca", nel quale ha poi incorporato blocchi di materiale proveniente da Marco. Per una valutazione dell'ipotesi del "Proto–Luca", si veda D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 3 ed., 1970, pp. 175–183. Praticamente si può dire che mentre Matteo fonde il materiale ricavato da più fonti Luca invece tiene insieme le diverse parti che sceglie. I racconti della nascita di Gesù con cui si aprono entrambi questi Vangeli non rientrano nell'ambito della critica letteraria sinottica. Non si può escludere la dipendenza da qualche documento semitico. Detto ciò, anche se la critica letteraria che esamina le possibili fonti dei Vangeli risulti istruttiva e affascinante, ci preme sottolineare che l'importanza dei Vangeli stessi supera di molto la questione delle fonti. Facciamo bene a chiederci quali fonti avrebbero potuto utilizzare gli Evangelisti, ma facciamo meglio a considerare come se ne sono serviti, e a studiare il risultato del loro lavoro. In anni recenti ci si è resi conto che la critica redazionale dei Vangeli (che riguarda il lavoro svolto dagli Evangelisti stessi) abbia un ruolo altrettanto importante quanto la critica delle tradizioni (ovvero la definizione del materiale di cui gli Evangelisti si sono serviti). Ciascuno dei Vangeli forma un'unità a sé, e non è il risultato di un processo di taglia e incolla. Ciascuno presenta il suo ritratto di Gesù e del suo ministero, contribuendo in modo unico a formare il quadro globale del nostro Signore che ci viene presentato nel NT.

b) *Il Quarto Vangelo*

Giovanni rappresenta una buona tradizione primitiva conservatasi indipendentemente dalle tradizioni sinottiche, non solo nei ricordi del "discepolo che Gesù amava", ma anche nella vita e nei ricordi di una comunità cristiana, probabilmente la stessa da cui venne poi lo scritto *Odi di Salomone*. L'ampia comunanza di sfondo culturale fra il Vangelo secondo Giovanni e i testi ritrovati a Qumran, e i nessi fra la struttura di Giovanni e le letture usate nelle sinagoghe del tempo, hanno attirato l'attenzione sul fatto che la tradizione giovannea ha radici nella Giudea, a prescindere dall'attenzione per le esigenze dei lettori greci quando fu messo per iscritto alla fine del I sec. dell'era cristiana. Inoltre, "Nel quarto vangelo possiamo discernere, non meno chiaramente che in Marco e più chiaramente che in Matteo e Luca, lo schema fisso della sezione storica del *kerygma* che troviamo nei capp. 10 e 13 degli Atti" (C.H. Dodd, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia, 1973, p. 78). (*Giovanni, vangelo)

III. Il quadruplice Vangelo

Poco dopo la pubblicazione del quarto Vangelo, i quattro Vangeli canonici cominciarono a circolare insieme come collezione unica, e così è stato da allora in poi. Non si sa chi li abbia per primo messi insieme per formare un corpo unico fatto di quattro parti, o dove ciò sia accaduto. Si è parlato sia di Efeso sia di Roma. Scrittori vetero–cattolici come quelli gnostici mostrano non soltanto di conoscere il quadrivangelo ma di riconoscerne anche l'autorevolezza. Lo scritto valentiniano *Vangelo della Verità* (140–150 d.C.), rinvenuto di recente tra i testi gnostici di *Chenoboskion, non si poneva come sostituto ai quattro Vangeli canonici, di cui riconosceva l'autorità; si tratta di una se-

rie di meditazioni sul "vero vangelo", conservato nel quadrivangelo e in altri libri neotestamentari. Marcione si distingue per aver ripudiato Matteo, Marco e Giovanni, e aver promulgato Luca (nella forma da lui redatta) come unico *euangelion* autentico. I documenti risultanti dalla reazione contro Marcione (per esempio i prologhi anti–marcioniti dei Vangeli e, più tardi, il Canone muratoriano), introducono il quadrivangelo non come qualcosa di nuovo, bensì riaffermandone l'autorità, contro le critiche di Marcione.

Theodor Zahn è riuscito a trovare negli scritti cristiani sopravvissuti, nei cinquant'anni successivi al 95 d.C., soltanto quattro citazioni da "Vangeli" che non siano palesemente derivati dai quattro Vangeli canonici. Quando Giustino martire diceva che "le memorie degli apostoli" erano lette nei culti insieme agli scritti dei profeti, probabilmente si riferiva al quadrivangelo, anche perché nei suoi scritti le tracce di materiale tratto dai "*Vangeli*" pseudonimi *di Pietro* o *di Tommaso* sono minime in confronto a quanto egli cita dei quattro Vangeli canonici. La situazione diventa più chiara con il discepolo di Giustino, Taziano, la cui Armonia dei Vangeli o *Diatessaron*, compilata nel 170 d.C. *ca.*, rimase a lungo la versione preferita nella chiesa di lingua siriaca. Fino a tempi recenti la nostra conoscenza di quest'opera, a parte un piccolo frammento di un'edizione greca, ritrovata a Dura Europos sull'Eufrate e pubblicata nel 1935, è stata indiretta perché basata su traduzioni, alcune secondarie o persino di grado inferiore, del testo siriano. Nel 1957, però, una porzione consistente della versione originale siriana del *Diatessaron* è stata identificata in un manoscritto su pergamena della raccolta di A. Chester Beatty, nel commentario di Efraem all'opera (scritto intorno alla metà del IV sec.). Nel 1963 questo testo fu redatto, con una traduzione in latino, da L. Leloir, fornendo uno strumento valido per capire meglio la storia primitiva del *Diatessaron*.

Taziano iniziò la sua compilazione con il brano di Giovanni 1:1–5, e probabilmente la chiuse con Giovanni 21:25. Erano i quattro Vangeli canonici a fornirgli il materiale per la sua Armonia; le poche e occasionali intromissioni di altro materiale (forse dal *Vangelo secondo gli Ebrei*) non modificano sostanzialmente questo fatto più di quanto lo faccia l'occasionale modifica verbale del materiale evangelico dovuto alle simpatie di Taziano verso le tesi degli encratiti.

La supremazia del quadrivangelo, attestata dall'opera di Taziano, fu confermata circa un decennio più tardi da Ireneo, che considerava la natura complementare e necessaria di tutte e quattro come qualcosa di fondamentale per il cristianesimo stesso, assiomatica quanto lo erano i quattro angoli della terra o i quattro venti del cielo (*Adv. Haer.* 3.11.8). Clemente di Alessandria, contemporaneo di Ireneo, ha cura di distinguere "i quattro Vangeli tramandatici" da altri scritti extracanonici da cui cita ogni tanto, come per esempio *Il vangelo secondo gli egizi* (*Misc.* 3.13). Tertulliano non cita affatto da tali scritti, limitandosi invece ai quattro Vangeli canonici, a cui attribuisce un'autorità unica perché scritti o da apostoli o da uomini strettamente legati agli apostoli. (Alla stregua di altri scrittori occidentali, egli sistema i quattro Vangeli facendo precedere i due scritti "apostolici", Matteo e Giovanni, a Luca e Marco.) Origene (230 d.C. *ca.*) riassume l'atteggiamento vetero–cattolico ormai consolidato quando parla dei quattro Vangeli, come i soli indiscussi nella chiesa di Dio, sotto il cielo (*Comm. Mt.* citato da Eusebio in *Hist. Eccl.* 6.25.4). (Origene, come Ireneo, li elenca nell'ordine a noi familiare.)

Tutti e quattro i Vangeli sono anonimi nel senso che nessuno contiene la firma del suo autore. Il primo riferimento a Matteo e Marco come evangelisti si trova negli scritti di Papia, vescovo di Ierapoli in Frigia durante la prima metà del II sec. d.C. La sua affermazione, citando come autorità "l'anziano", che "Marco, l'interprete di Pietro, scrisse accuratamente tutte le parole e le opere menzionate da [Pietro], ma non per ordine" certamente si riferisce al nostro secondo Vangelo. Il riferimento alla compilazione dei *logia* da parte di Matteo (citato sopra, **II.**) risulta più problematico nel senso che si discute ancora se si riferisca al nostro primo Vangelo oppure a una raccolta dei detti del nostro Signore (come è stato suggerito in quest'articolo), o ancora a una catena di profezie messianiche, o a qualcos'altro. I primi accenni espliciti a Luca e a Giovanni come evangelisti si trovano nei prologhi anti–marcioniti ai Vangeli, i quali, almeno in qualche misura, dipendono dall'opera perduta di Papia, e da Ireneo. Quest'ultimo riassume come segue quanto riferito a Matteo: "Matteo, che stava tra gli ebrei pubblicò il Vangelo in ebraico, mentre Pietro e Paolo evangelizzavano Roma e vi fondavano la Chiesa. Dopo la loro scomparsa, Marco, discepolo e interprete di Pietro, pose per iscritto ciò che Pietro aveva insegnato. Luca, compagno di Paolo, redasse a sua volta il Vangelo da questi predicato. Più tardi Giovanni, discepolo del Signore, che posò il capo sul petto di lui, pubblicò il suo Vangelo quando dimorava a Efeso in Asia" (Ireneo, *Adv. Haer.*. 3.1.1, a cura di P. Vittorino Dellagiacoma Comboniano, 2 voll., 2 ed., Siena, Cantagalli, 1968, 2:231–232). Senza sottoscrivere tutto quanto detto da Ireneo, possiamo essere pienamente d'accordo sul fatto che nei

Vangeli canonici abbiamo la testimonianza apostolica alla rivelazione redentrice di Dio in Cristo, conservata in maniera quadriforme. (Si vedano gli articoli che trattano i singoli Vangeli.)

Bibliografia. K. Aland *et al*, *Studia Evangelica*, 1959; C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 1987; W.R. Farmer, *The Synoptic Problem*, 1976; R.T. France e D. Wenham a cura di, *Gospel perspectives*, 1–6, 1980–85; *DJG*; E. Linnemann, *Is There a Synoptic Problem?*, 1992; T.W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1961; D.E. Nineham a cura di, *Studies in the Gospels*, 1955; D. Orchard e T.R.W. Longstaff a cura di, J.J. Griesbach, *Synoptic and Text–critical Studies*, 1978; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967; J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, 1968; E.P. Sanders e M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, 1989; B. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels*, 1959; G.N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, 1989; B.H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924; V. Taylor, *The Gospels*, 9 ed., 1960, **in it.** J. Binzler, *Giovanni e i sinottici: rassegna informativa*, Brescia, 1969; A.R. Millard, *Archeologia e vangeli*, Cinisello Balsamo, 1992 A. Ory, *Riscoprire la verità storica dei vangeli*, Milano, 1986; B. Marconcini, *I vangeli sinottici. Formazione, redazione, teologia*, Cinisello Balsamo, 1997; C. Vidal Manzanares, *Dizionario di Gesù e dei Vangeli*, Città del Vaticano, 1998; R. Meynet, *Una nuova introduzione ai Vangeli Sinottici*, Bologna, 2001; F.F. Bruce, *Possiamo fidarci del Nuovo testamento?*, GBU, Chieti, 2006. (F.F. Bruce)

*Apostolo; *Bibbia; *Critica biblica; *Canone del NT; *Cronologia del NT

VANGELO

(Gr. *euangelion*, "buona notizia"). Nella letteratura classica questa parola indicava la ricompensa data a chi portava buone notizie. Indicava anche il messaggio stesso, originariamente l'annuncio di una vittoria, ma in seguito usata per definire altri messaggi che portavano gioia. Il fatto che si trova più di 75 volte nel NT indica un'accezione distintamente cristiana. Il vangelo è la buona notizia che Dio, in Cristo, ha realizzato le promesse fatte a Israele, e che una via di salvezza è stata aperta per tutti. Il vangelo non va messo in contrasto con l'AT come se Dio avesse cambiato il suo modo di trattare con l'uomo; va visto invece come il compimento della promessa dell'AT (Matt. 11:2–5). Gesù stesso vide nelle profezie di Isaia una descrizione del proprio ministero (Luca 4:16–21).

Marco definisce "il vangelo di Dio" in 1:14 in questi termini: "il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino". Credervi significa salvezza; rigettarlo significa essere condannati (Mar. 16:15–16). Questo stesso vangelo venne proclamato dai primi messaggeri cristiani e l'essenza del messaggio è resa esplicita dalla morte e dalla risurrezione di Gesù il Cristo. Il vangelo giunse con la venuta di Gesù (l'avvento di Cristo *è* il vangelo), fu preannunciato nella promessa della benedizione fatta ad Abramo (Gal. 3:8) e confermato nelle Scritture profetiche (Rom. 1:2).

Il vangelo non solo giunge con potenza (I Tess. 1:5); *è* la potenza di Dio (Rom. 1:16). Rivela la giustizia di Dio e porta la salvezza a chiunque crede (Rom. 1:16–17). Paolo ritiene la proclamazione del vangelo un incarico sacro che gli è stato affidato (I Tim. 1:11). Per questo motivo si trova sotto la costrizione divina a proclamarlo (I Cor. 9:16) e chiede sostegno in preghiera affinché svolga il suo compito con franchezza (Ef. 6:19), anche se questo gli attira opposizione (I Tess. 2:2) e sofferenza (II Tim. 1:8). Il vangelo è "la parola della verità" (Ef. 1:13) ma rimane nascosto agli increduli (II Cor. 4:3–4) che cercano qualche verifica soprannaturale o prove razionali (I Cor. 1:21–23). Il pieno senso del vangelo giunse a Paolo per mezzo di una rivelazione diretta; similmente il vangelo giunge con potenza salvifica solo a chi risponde con fede (Ebr. 4:2). L'uso della parola "Vangeli" per designare i primi quattro libri del NT risale al II sec. d.C., ossia dopo l'epoca della rivelazione biblica.

Bibliografia. R.H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960, **in it.** G. Friedrich, *GLNT*, 3:1023–1106; U. Becker, *DCBNT*, pp. 1918–1924; *VB*, pp. 155–158; *DPL*, 1595–1600; C.H. Dodd, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, ed. it. a cura di A. Ornella, Brescia, Paideia, 1973, p.78; G. Barbaglio, *Vangelo di Dio nelle lettere di Paolo*, Cinisello Balsamo, 2000; M. Remaud, *Vangelo e tradizione rabbinica*, Bologna, 2005; B. Witherington III, *Il codice del vangelo*, GBU, Chieti, 2006. (R.H. Mounce)

*Predicazione

VANITÀ, VANO

Le principali tre parole ebr. tradotte con "vanità" sono disseminate nel testo biblico come segue: ***hebel***, Salmi, Ecclesiaste., Geremia; ***šāw'*** Giobbe, Ezechiele; ***tōhû***, Isaia. La parola ***hebel***, *lett.* "un vapore", "un alito" (*cfr.* Sal. 78:33; 94:11; Is. 57:13.), indica l'improduttività degli sforzi umani. Tale è la vita naturale dell'uomo (Giob. 7:3; Sal. 39:5). Figurativamente ***hebel*** trasmette l'idea di inconsistenza, inutilità, da cui "la vanità degli idoli" (*cfr.* Ger. 10:15; 51:18), il culto dei quali è per-

ciò vano (Deut. 32:21; I Sam. 15:23; Sal. 4:2; 24: 4). Similmente vengono definiti quelli che si danno a simili pratiche vane (II Re. 17:15; Is. 41:29; 44:9). L'idolatria è il culto a un "non–dio", cosa che irrita l'unico vero Dio (Deut. 32:21; I Re 16: 13, 26, *ecc.*), in contrasto con il culto offerto al vero Dio Is. 30:7; 40). Giacché gli idoli e il culto loro rivolto destano vane lusinghe, va considerata ugualmente di nessun valore l'investitura dei loro falsi profeti (Ger. 23:16; Ez. 13:1–23; Zac. 10:2). I rituali nei quali la giustizia è assente sono definiti "offerte inutili" (Is. 1:13). La ricchezza acquistata con frode va assottigliandosi, (Prov. 13:11; LXX, Vulg., "in fretta e furia"; *cfr.* 21:6). ***hebel*** si riferisce alla vita terrena dell'uomo: "ogni uomo, benché saldo in piedi" (ebr. "che tiene duro") "non è che vanità" (Sal. 39:5; *cfr.* v. 11; 62:9; 78:33). La vanità, ***hebel***, di tutta l'esistenza umana è discussa in maniera più estesa nel libro dell'Ecclesiaste.

Con *šāw'* è introdotta l'idea di un qualcosa di "ripugnante", "indecoroso", "cattivo". Giobbe 31:5 illustra il concetto parlando della condotta; nel Salmo 12:2; 41:6; ed Ezechiele 13:8 si riferisce al parlare; in Ezechiele 13:6, 9 (*cfr.* v. 23); 21:29; 22:28 alle visioni. La parola *'āwen*, che significa "alito" è tradotta anche "vanità" (*p. es.* Giob. 15: 35; Sal. 10:7; Prov. 22:8; Is. 41:29; 58:9; Zac. 10: 2). Tuttavia, sembra più voler dare l'idea di malignità, e così è resa con "desolazione" (Deut. 32: 10), da cui metaforicamente "vacuità", "inutilità"; tali il Signore considera le nazioni (Is. 40:17, *cfr.* v. 23). Salmo 4:2; Abacuc 2:13 hanno il termine ***rîq***, tradotto "vuoto" in Geremia 51:34, in senso figurato, cosa inutile.

Nel NT la parola "vanità" (o "vuoto") ricorre solo tre volte dove è usato il termine tipicamente biblico ed ecclesiastico ***mataiotēs*** (LXX per ***hebel*** e *šāw'*). 1) In Efesini 4:17 "vanità" si riferisce alla condotta e in quel contesto "implica un'inconcludenza o una superficialità sia sul piano morale sia dal punto di vista intellettivo. Questa vanità descrive tutto ciò che è incluso nel termine ***nous***, la comprensione del cuore. Perciò, tutto quello che è contenuto nei versi successivi, riguardo la cecità e la corruzione presenti nel cuore umano, è racchiuso nella parola vanità" (C. Hodge, *The Epistle to the Ephesians*, 1856, *ad loc.*). 2) In II Pietro 2:18 ("vuoto") il rimando è ai ragionamenti, e ha in sé l'idea di "privo di verità", "inopportuno". 3) In Romani 8:20 ("vanità") il concetto è "fragilità", "mancante di vigore" (*cfr.* l'uso del verbo in Rom. 1:21–22 "*resi vani* i loro ragionamenti" diventano "stolti"). "L'idea è di essere in cerca di qualcosa che non si troverà mai, da cui l'inutilità, la delusione, il disappunto. Il peccato ha inflitto questa condanna alla creazione, generando un'inevitabile visione pessimistica dell'universo. ***hypetagē***: il tempo preciso a cui si accenna è quello in cui si consumò il peccato originale, allorché Dio maledisse la terra a causa dell'uomo" (J. Denney in *EGT*).

Le divinità pagane sono vanità, cose vane (Atti 14:15; *cfr.* Ger. 2:5; 10:3). Affine alla parola "vanità" è il termine "vano", *lett.* "mancante di forza o di determinazione". Così il Signore definì il culto dei gentili nonché la religiosità farisaica (Mat. 6:7; 15:9; Mar. 7:7); Paolo considera tale anche la filosofia pagana (Rom. 1:21; Ef. 5:6). È possibile divenire tali, nel servizio cristiano, mancando di fede (*cfr.* I Cor. 9:15; II Cor. 6:1; 9:3; Fil. 2: 16; 1 Tess. 3:5). Laddove si nega la risurrezione corporale di Cristo, la predicazione è da ritenersi "vana" (I Cor. 15:14) e la fede senza forza (15: 17). L'attaccamento alla legge rende vana la fede (Rom. 4:14) e svuota la morte di Cristo dei suoi effetti salvifici (Gal. 2:21). Eppure, la fede senza le opere è vana quanto le opere lo sono senza la fede. (Giac. 2:20).

Bibliografia in it. *GLAT* (*hebel*) 2, coll. 358–367; E. Tiedtke, H.–G. Link, *DCBNT*, pp. 2016–2020; *DPL*, pp. 169–172. (H.D. McDonald)

*Ecclesiaste, libro

VASAIO

Vedi *vasellame.

VASCA

Durante l'estate l'acqua raccolta in vasche nel periodo invernale e primaverile costituiva un'importante fonte di approvvigionamento. L'abilità nel raccogliere e conservare l'acqua in vasche artificiali permise agli israeliti di stabilirsi nelle parti disabitate di Canaan (*cisterna). Le vasche artificiali erano scavate all'interno delle città (testimonianze si hanno sulla *Stele di Mesa) e spesso erano alimentate per mezzo di un tunnel che conduceva l'acqua da una sorgente fuori dalle mura, assicurando così l'approvvigionamento durante i periodi di assedio. Tunnel di questo genere sono stati rinvenuti a Ghezer, *Asor, Meghiddo, Gabaon (*cfr.* II Sam. 2:13) e altrove (si veda J.B. Pritchard, "The Water System at Gibeon", *BA* 19, 1956, pp. 65–75). "Il tunnel di Ezechia" e la vasca di *Siloe a Gerusalemme, sono forse gli esempi più noti (Giov. 9: 7; Nee. 3:15). L'assenza di prove impedisce la localizzazione certa delle altre vasche di Gerusalemme (il serbatoio di sotto e quello antico, Is. 22:9, 11; il serbatoio del re e il serbatoio artificia-

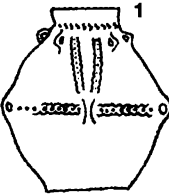
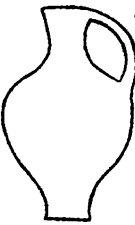
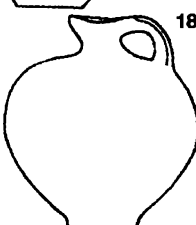
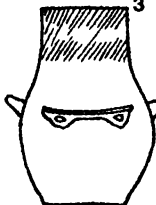
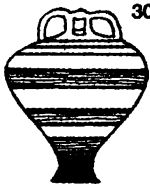
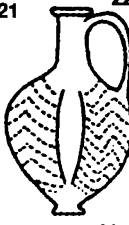
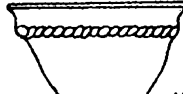
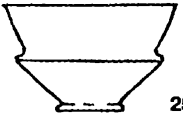
le, Nee. 2:14; 3:16; si veda *Samaria, *Betesda). (A.R. Millard)

*Cisterna; *Fossa; *Pozzo; *Voragine

VASELLAME

Una spiegazione verosimile per la scoperta della terracotta è che un cesto rivestito d'argilla a un certo punto bruciasse accidentalmente, cuocendo così il rivestimento e rivelando di essere utilizzabile come vaso di terraglia (si veda S. Cole, *The Neolithic Revolution*, 1959, p. 41). Il vasellame appare per la prima volta nel Vicino Oriente durante il Neolitico. Fino all'invenzione del tornio da vasaio, nel tardo IV mill. a.C., tutti i vasi erano fabbricati a mano, con le stesse tecniche adoperate ancora oggi nel Vicino Oriente per fare grandi recipienti (G.M. Crowfoot, "Pots Ancient and Modern", *PEQ* 64, 1932, pp. 179–187). I resti di bottega di vasaio professionale scoperti a Lachis (*PEQ* 70, 1938, p.249, tav. XXV) e Khirbet Qumran (*RB* 63, 1956, p. 543, tav. XI) mostrano il vasaio seduto sull'orlo di una piccola fossa nella quale erano alloggiati i torni (ebr. *'oḇnayim*, di solito due pietre, una imperniata sull'altra, che si facevano girare con i piedi). Per lisciare e lucidare la superficie, per modellare e per decorare, si utilizzavano ciottoli, conchiglie, attrezzi ricavati da ossi e cocci rotti. La capacità del vasaio (ebr. *yôṣēr*, gr. *kerameus*) di modellare l'argilla (ebr. *ḥōmer*; gr. *pelos*) secondo il proprio disegno è usata come similitudine in Geremia 18:1–12 e da Paolo (Rom. 9:21). Si veda R.H. Johnston, *BA* 37, 1974, pp. 86–106.

I. Vasellame antico

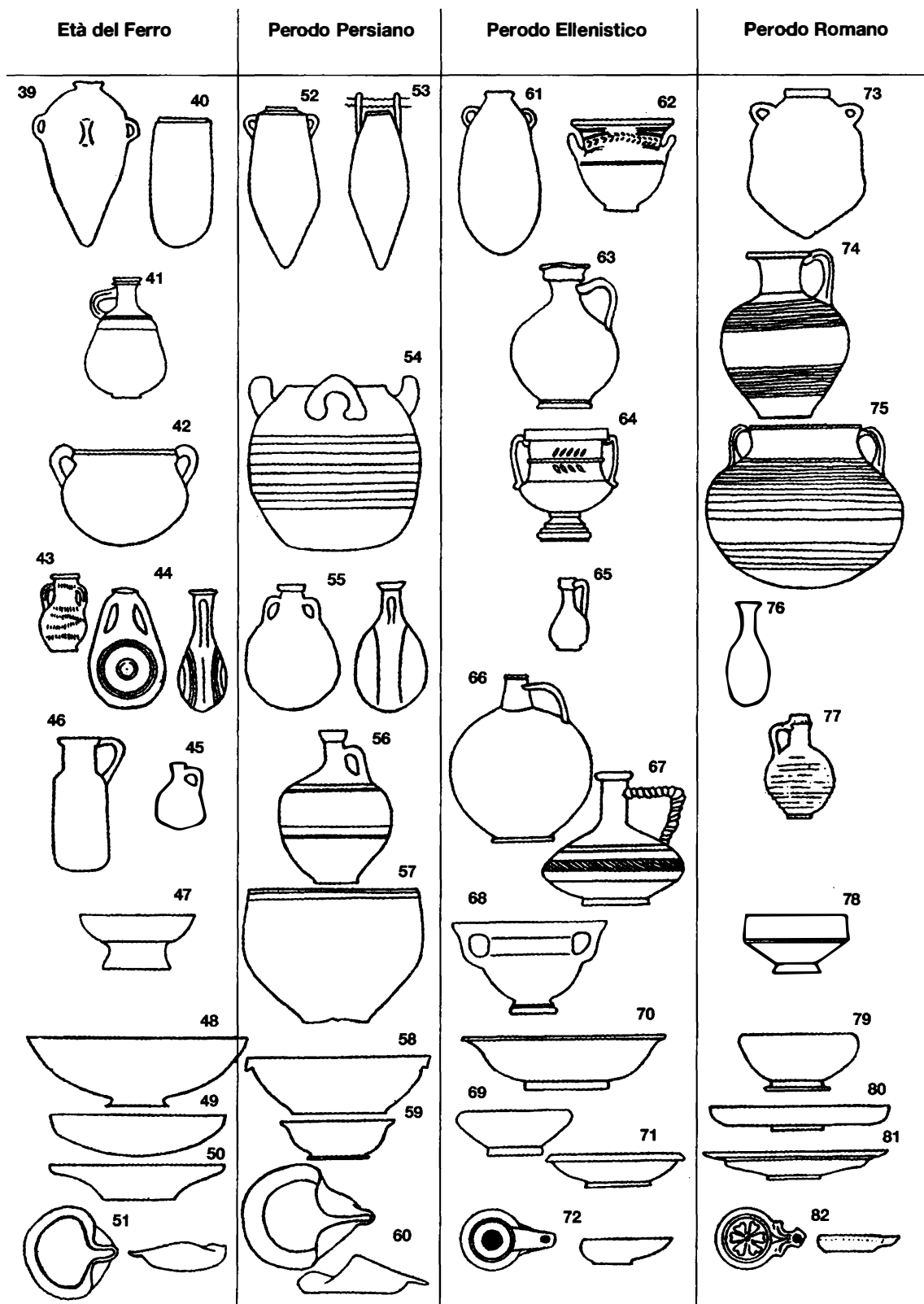
In ogni antico tell gli archeologi trovano abbondanti resti di ceramiche e vasellame, in ragione della loro diffusione e fragilità, (*cfr.* Giob. 2:8). L'esame accurato della relazione stratigrafica dei frammenti rinvenuti in un particolare sito permette di distinguere i pezzi antichi da quelli più recenti (di solito quelli trovati rispettivamente nel fondo e alla sommità del tumulo). Il confronto con frammenti simili provenienti da altri siti archeologici mostra se vi sia stata o meno una contemporaneità nei vari livelli (*archeologia). La catalogazione dei ritrovamenti di vasellame proveniente da diversi scavi del Vicino Oriente ha permesso agli studiosi di compilare una sequenza di forme di vasellame, che può essere datata grazie anche ad altri dati archeologici. È ora possibile assegnare una data alle ceramiche scoperte in un particolare sito, e di conseguenza al sito stesso, grazie al confronto con le forme di cui è già stata riconosciuta la datazione. È tuttavia rischiso assegnare una data precisa inferiore ai 50 anni precedenti, basandosi solo sulla prova delle ceramiche ritrovate. I percorsi commerciali e i confini culturali di una data zona possono essere ricostruiti abbozzando un tracciato della distribuzione dei tipi di terrecotte di una vasta area.

La seguente, breve descrizione di alcune caratteristiche di terrecotte scoperte in Israele va letta insieme allo schema illustrativo. Le cifre in apice si riferiscono al numero che contraddistingue il particolare oggetto descritto.

I vasi neolitici sono di forma semplice ma varia, con lucidatura e decorazioni incise o dipinte, forse a imitazione di ceste e di lavori in cuoio. Gli oggetti sono principalmente grezzi, fatti di argilla mescolata a paglia sminuzzata. Nel periodo successivo (prima parte dell'Età del Bronzo) le decorazioni dipinte sulle ceramiche fanno pensare a contatti con la Siria e con la Mesopotamia. Ricorrono modelli con bordature precise e brocche con manici a mo' di sporgenze. Unici nel loro genere sono le coppe a forma di corno[4], e i vasi a forma di barile con una maniglia ad anello a ciascuna estremità e un collo basso al centro, probabilmente zangole utilizzate per sbattere la panna a burro, a imitazione di quelle originali di pelle[2]. Nel Neghev, sembra che l'uso del caolino abbia dato un colore particolare ai vasi fatti in quella zona (le cosidette "ceramiche crema").

La prima parte dell'Età del Bronzo può essere divisa, sulla base dei diversi tipi di vasellame, in tre fasi. Vasi a globo decorati con linee a reticolo di tinta rossastra sull'intera superficie sono tipici della fase iniziale nel sud di Canaan, mentre a nord sono decorati con larghe pennellate di pittura, densa o sottile[9]. Un tipo di terracotta grigio, lucidato voleva forse imitare i vasi di pietra[14]. Un'altra forma tipica è la brocca col beccuccio ("teiera"). Le brocche con manici a sporgenza, comuni in quest'epoca, erano esportate in Egitto. Nelle tombe egiz. della I dinastia sono stati scoperti diversi esemplari di terrecotte risalenti alla prima parte dell'Età del Bronzo II. Particolarmente diffuse sono le brocche con una sola maniglia[8] e i piatti rossi levigati. Le migrazioni dall'Anatolia, via Siria, introdussero un tipo particolare di terrecotte levigate rosse o nere con decorazioni in rilievo (le ceramiche di Khirbet Kerak, prima parte del III Bronzo[10,13]). In quest'epoca si usava questa lavorazione accanto agli stili indigeni che sono stati rinvenuti anch'essi nelle tombe egiziane dell'epoca delle piramidi.

Il cambiamento della civiltà nell'Età media del Bronzo è riscontrabile nei nuovi modelli di vasellame. Vasi dal collo corto e stretto, con la base ampia e piatta sono caratteristici della prima fase,

Schema che mostra lo sviluppo del vasellame nell'area biblica dal Neolitico al periodo romano.

Età del Ferro
Perodo Persiano
Perodo Ellenistico
Perodo Romano
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82

come anche brocche a becco[16] con decorazioni ondulate[23]. È probabile che queste forme fossero collegate all'emigrazione degli amorei. È certo che le terrecotte raffinate della seconda fase possono essere collegate agli spostamenti che culminarono nello stabilirsi degli Hyksos. L'uso esteso del tornio e l'accurata lucidatura produssero oggetti che facevano degna concorrenza, senza però estrometterli, ai costosi vasi di metallo e di pietra. In questo periodo le anfore e le caraffe hanno basi tonde e piccole o a punta[17,21]. Risale anche a quest'epoca il primo utilizzo della lampada[26]. Piccole brocche in ceramica nera con decorazioni incise, e ripiene di pasta bianca, scoperte in grande quantità nei siti di questo periodo, hanno forse a che fare con gli Hyksos[22].

II. Stili successivi

Verso la fine dell'Età media del Bronzo e durante la prima parte del Tardo Bronzo I, appaiono dei bricchi e delle scodelle con disegni geometrici rossi e neri e di animali[28]. Questi oggetti erano esportati a Cipro e forse in Cilicia. Il vasellame miceneo[30] (F.H. Stubbings, *Mycenaean Pottery from the Levant*, 1951) fu importato in grandi quantità nella seconda fase, insieme a ceramiche cipriote (i tipi metallici con "base ad anello" e "ciotola per il latte") [33,37]. Un'innovazione di questa fase fu la "fiaschetta del pellegrino"[31]. La divisione culturale tra l'Età del Bronzo e quella del Ferro (*archeologia) è chiaramente riconoscibile nelle terrecotte. Dalla pianura costiera, che si sa essere stata occupata dai filistei, provengono grandi scodelle a due manici e boccali da birra in "ceramica crema", decorati con disegni geometrici rossi e neri e con uccelli stilizzati[36,29]. Si tratta di un'imitazione locale di modelli micenei più tardivi. Il vasellame proveniente dalle regioni montuose è, in alcuni casi, una prosecuzione rustica degli stili della tarda Età del Bronzo, ma si trovano anche lavorazioni originali di qualità grezza e forma rude. Pesanti giare da magazzino con maniglie e bassi "orli a ghiera" sono considerate tipiche del periodo dell'insediamento.

Durante la monarchia c'è una maggiore regolarità di forma e un graduale miglioramento della qualità. Si può notare una tendenza a sagome angolari[41]. Molti piatti erano lucidati mentre giravano sul tornio; gli esemplari più belli erano molto sottili e decorati con bande di strisce rosse (la cosiddetta "ceramica di Samaria")[48]. Le grandi giare per conserve spesso avevano impresse sulle maniglie un sigillo reale che recava il nome di una di quattro città, (forse di laboratori situati in Ebron, Zif, Soco e una città non identificata, *mmst*, *cfr.* I Cro. 4:23; *DOTT*, p. 219). Le comunità minerarie del Neghev usavano vasi rozzi fatti a mano.

Le terrecotte persiane ed ellenistiche mostrano l'evoluzione di alcuni modelli (*p.e.* l'anfora[52]) sotto l'influenza greca. Gli oggetti ornati con figure nere e rosse erano importati da Atene. In questo periodo spesso erano poste nelle tombe delle borracce dalla forma stretta e allungata. È comune una rifinitura a coste sul vasellame grezzo del periodo romano[74,75]. La maggior parte degli oggetti più raffinati era importata (*p.e.* la *terra sigillata* italiana e gallica). I centri nabatei in Transgiordania producevano delicati piatti levigati con disegni floreali in rosso. Gli oggetti smaltati (porcellane) erano importati dall'Egitto durante l'Età del Bronzo, ma non furono mai molto comuni.

III. Nomi ebraici

Non è possibile identificare con certezza i nomi ebr. per le terrecotte. I seguenti suggerimenti seguono J.L. Kelso, *Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, *BASOR* Supplementary Studies 5–6, 1948 (*cfr.* *PEQ* 71, 1939, pp. 76–90). L'ebr. ***'aggān***, una grande ciotola; ***'āsûḵ***, una grande giara con becco, per l'olio (II Re 4:2); ***baqbûq***, il caratteristico bricco a collo stretto del II periodo del Ferro (I Re 14:3; Ger. 19:1, 10); ***gaḇîa'***, Geremia 35:5, evidentemente una brocca, *cfr.* *coppa; ***dûḏ***, una pignatta sferica di terracotta (I Sam. 2:14; Giob. 41:20) (*cesto); ***kaḏ***, brocca da acqua, probabilmente sia la grande giara con maniglie, sia la brocca con bocca a foro (Gen. 24:14–20; Giu. 7:16–20); ***kôs***, (*coppa); ***kiyyôr***, una scodella di terracotta (Zacc. 12:6) o conca di metallo (Es. 30:18; I Re 7:20; I Sam. 2:14; per II Cro. 6: 13, si veda W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, 1956); ***kîrayîm***, anelli di argilla su cui poggiavano giare a base tonda (Lev. 11: 35); ***maḥªḇaṯ***, una piastra di terracotta o di metallo dove erano cotte le focacce (Lev. 2:5; Ez. 4:3); ***marḥešeṯ***, una pignatta (Lev. 2:7; 7:9); ***maśrēṯ***, pignatta in terracotta o padella con manico (II Sam. 13:9); ***miš'ereṯ***, madia; ***nēḇel***, grande vaso per il vino (Is. 30:14; Ger. 48:12; Lam. 4:2); ***sîr***, qualsiasi grande pignatta (II Re 4:38; Giob. 41:31) (*pentola); *cfr.* *catino; ***sap̄***, una scodella (*coppa); ***sēp̄el***, una grande ciotola preziosa (Giu. 5:25, 6:38); ***paḵ***, brocchetta; ***pārûr***, una pentola con manico per scaldare i liquidi (Giu. 6:19); ***ṣelōḥîṯ***, una ciotola profonda senza maniglie (II Re 2:20; 21:13); ***ṣāmîḏ***, una ciotola poco profonda che serve da coperchio (Num. 19:15); ***ṣappaḥaṯ***, una fiaschetta o brocchetta (I Sam. 26:11ss.; I Re 17:12ss.; 19: 6); ***qallaḥaṯ***, una marmitta (I Sam. 2:14; Mich. 3:3); gr. *modios*, un grande vaso con una capienza di circa 9 litri (Matt. 5:15); *niptēr*, una tinozza per lavare, che nel papiro Bodmer II è definita catino per lavare i piedi (Giov. 13:5); ***potērion***,

(*coppa); *tryblion*, una ciotola abbastanza grande (Matt. 26:23); *phialē*, una coppa ampia per contenere gli unguenti (Apoc. 5:8).

Bibliografia. K.M. Kenyon, *Archeology in the Holy Land*, 1960; W.F. Albright, *Archeology of Palestine*, 1960, tr. it. Firenze, 1961; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, 1941, pp. 159–171; R.B.K. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1969; P.W. e N. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology, 200 B.C.– A.D. 70*, 1961, **in it.** V. Fritz, *Introduzione all'archeologia biblica*, Brescia, 1991; M. Vidale, *Ceramica e archeologia*, Roma, 2007. (A.R. Millard)

VASETTO

1. Ebr. ***paḵ*** fu usato da Samuele come contenitore d'olio quando unse Saul (I Sam. 10:1, NVR: "vasetto"; Gar: "ampolla") e da uno dei figli dei profeti (II Re 9:1, 3). Delle piccole brocche dal collo stretto trovate in siti dell'Età del Ferro potrebbero essere state chiamate ***paḵ***, ma la LXX *phakos*, a forma di lenticchia, fa pensare a una fiaschetta lentiforme con due manici, di epoca simile (*arca del patto). **2.** Gr. *alabastron*, bottiglia per profumo, non necessariamente di alabastro. La donna a casa di Simone il lebbroso può averne spezzato l'esile collo (Matt. 26:7; Mar. 14:3; *cfr.* Luca 7:37). (A.R. Millard)

VASO

Prima dell'invenzione della ceramica (VI mill. a.C.) i vasi erano recipienti fatti di pelle, giunco, legno o pietra. Essendo in gran parte composti di materiali deperibili, raramente sono giunti sino a noi. Le sabbie aride dell'Egitto hanno preservato alcuni contenitori in cuoio e vimini. (si veda S. Cole, *The Neolithic Revolution*, BM (Natural History), 1959, Ill. XI). Le tipiche condizioni geologiche di Gerico hanno favorito la conservazione di una grande quantità di stoviglie e vasellame in legno, provenienti in gran parte da tombe risalenti alla metà del II mill. a.C. (K.M. Kenyon, *Jericho* 2, 1965). Questi recipienti in legno, insieme ad altri contenitori in cuoio, cestini e sacchi erano probabilmente importanti nella vita quotidiana quanto il vasellame in ceramica. (*cfr.* Lev. 11: 32). Per il trasporto di acqua e vino erano usati semplici otri in pelle ben cuciti.(ebr. *'ōḇ* Giob. 32: 19; *ḥēmeṯ*, Gen. 21:14; *nᵉ'ōḏ*, Gios. 9:4; *nēḇel*, I Sam. 1:24; gr. ***askos***, Matt. 9:17). Pietre morbide, calcare, alabastro, basalto e anche ossidiana, erano tagliate e modellate a forma di scodelle, barattoli, piatti, *ecc.* In seguito, grazie all'introduzione degli attrezzi in metallo (*archeologia), vennero prodotti vasi in pietra finemente intagliati i quali, spesso, erano in dotazione per il servizio cultuale nei templi (*p.e.*, ad Asor, si veda Y. Yadin, *Hazor*, 1958, tav. 21, 23). Per conservare i liquidi erano usate grandi giare in pietra o in terracotta. Essendo quest'ultima in particolar modo porosa, i vasi assorbivano una minima parte del prodotto, impedendone così l'evaporazione e mantenendo freschi i liquidi contenuti (ebr. ***kaḏ***, "brocca", Gen. 24:14; *cfr.* I Re 17:12–13; gr. ***lithinai hydriai***, "recipienti di pietra", Giov. 2:6). La classe più agiata poteva permettersi vasellame in metallo, vetro e avorio (Giob. 28:17; Apoc. 18:12). I vasi in metallo sono stati trovati raramente nella terra d'Israele, ma a Nimrod sono state rinvenute scodelle in bronzo, eloquente testimonianza dell'arte cesellatrice fenicia (H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tav. 141–143, tr. it. Torino, 1970) che mostrano il tipo di stoviglie in uso durante il periodo della monarchia. Vasi in oro e argento erano un pratico sistema per conservare le ricchezze prima dell'avvento della moneta coniata, e rappresentavano la gran parte dei tesori del re e di quelli riposti nel tempio, oltre a essere usati per i tributi (si veda *DOTT*, p. 48, c). Alcune forme metalliche venivano riprodotte in ceramica. *Vetro e *avorio erano usati soprattutto per fabbricare piccole bottigliette nelle quali erano contenuti cosmetici e articoli per la cura personale (si veda *BA* 20, 1957; *IEJ* 6, 1956).

Individuare il significato di tutti i termini ebr. usati per indicare i vasi non è possibile. Molti recipienti, sebbene differentemente nominati, potevano servire al medesimo scopo (I Sam. 2:14). Per i tipi di vasellame e le varie identificazioni proposte, si veda la voce *vasaio. I termini che seguono sembrano classificare i soli vasi in metallo, usati principalmente nel tabernacolo e nel tempio: **1.** Ebr. ***'ᵃgarṭāl*** (Esdr. 1:9), " bacinella"; **2.** ***gullâ*** (Zac. 4:2; *cfr.* I Re 7:41), ciotola a forma circolare per contenere la provvista d'olio per una lampada; **3.** ***kap̄*** (Num. 7: 14), un piatto poco profondo per contenere l'incenso; **4.** ***kᵉp̄ôr*** (I Cro. 28:17), una piccola ciotola; **5.** ***mᵉnaqqiyyâ*** (Es. 25:29), la bacinella d'oro dalla quale venivano sparse le libazioni; **6.** ***mᵉrqāḥâ*** vaso di miscelazione nella bottega farmaceutica, forse in ceramica; **7.** ***mizraq*** (Es. 27:3), un grande catino, usato quasi certamente presso l'altare dell'olocausto per raccogliere il sangue. Designa anche le grandi coppe usate durante i banchetti. (Am. 6:6); 8. ***ṣinṣeneṯ*** (Es. 16:33), il vaso d'oro nel quale era custodita la manna (*cfr.* Ebr. 9:4); **9.** ***qᵉ'ārâ*** (Es. 25: 29; Num. 7:13), un piatto; **10.** ***qaśwâ*** (Es. 25:

29), calice che conteneva il vino per le libazioni. Per l'ebr. *dûḏ*, *sîr* e *qallaḥṯ* reso con "caldaia", si veda *vasaio; in Giobbe 41:20–23; la parola ebr. *'agmôn* non è "caldaia" ma probabilmente è "giunchi" (NVR "stoppia", *cfr.* Is. 58:5 dove *'agmôn* è "giunco").

Il gr. *chalkion* (Mar. 7:4) indica semplicemente un qualsiasi vaso di bronzo. L'ebr. *k^elî*, l'aram. *mā'n* e il gr. *skeuos* sono parole generiche per designare attrezzi, utensili (I Sam. 9:7; Giov. 19: 29). In molti contesti (*p.e.* Atti 9:15) si tratta di vasi metaforici (*cfr.* I Pie. 3:7).

Bibiliografia. J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, *BASOR* Supplementary Studies 5–6, 1948. (A.R. Millard)

*Archeologia; *Vasellame

VECCHIAIA

Vedi *anzianità.

VEDOVA

I. Nell'Antico Testamento

La legislazione ebraica si è sempre mostrata attenta nei confronti delle vedove per le quali, insieme agli orfani e agli stranieri, enuncia provvedimenti speciali (*p.e.* Es. 22:21–22; Deut. 14:29; 16:11, 14; 24:17; *cfr.* Ger. 7:6). Anche in epoca pre–mosaica era riconosciuto lo stato precario di una vedova senza figli ed erano fissate disposizioni particolari in suo favore (Gen. 38; *matrimonio, **IV**.), che furono formalizzate nella legge di Mosè (Deut. 25:5–6).

Dal momento che partorire figli era reputato un grande onore (sentimento ancora accresciuto più tardi, nel contesto dell'attesa nazionale del Messia, Is. 11:1), essere rimasta vedova prima di aver potuto partorire un figlio, (come anche la *sterilità), era considerato una vergogna e un vituperio (Is. 4:1; 54:4). Le vedove dei re, invece, rimanevano nella loro vedovanza e divenivano proprietà, ma non necessariamente le mogli, del nuovo re. Domandare qualcuna di esse in sposa equivaleva a reclamare il regno (I Re 2:13–25).

Sebbene gli uomini, spesso, trascurino le vedove, Dio mostra un particolare interesse per loro (Sal. 68:5; 146:9; Prov. 15:25), ed essere benevoli verso una vedova era raccomandato come uno dei segni della pietà sincera (Giob. 29:13; Is. 1:17). Opprimere o ingiuriare le vedove, dall'altro lato, avrebbe attirato terribili punizioni (Sal. 94:6; Mal. 3:5). Gerusalemme e Babilonia, nella loro desolazione, vengono paragonate a vedove (Lam. 1:1; Is. 47:8), e la conseguenza di una morte violenta è paragonata alla sorte di una moglie che diventa vedova (Lam. 5:3; Ez. 22:25); (*orfano).

II. Nel Nuovo Testamento

La chiesa cristiana ha ereditato dal giudaismo il dovere di provvedere alle vedove. L'autore giudeo–cristiano della lettera di Giacomo afferma categoricamente che fornire assistenza alle vedove nella loro ristrettezza fa parte della religione gradita a Dio (1:27). Anche se le vedove fossero relativamente facoltose, avrebbero ugualmente bisogno di essere protette da persone senza scrupoli. Una delle caratteristiche di alcuni farisei condannati da Gesù era che essi "divorano le case delle vedove" (Mar. 12:40); si ha una probabile allusione a un fatto reale della vita contemporanea quando raccontò la storia della vedova che, grazie alla propria insistenza nel richiedere giustizia, stava logorando il giudice! (Luca 18:1–5). Molto più spesso, purtroppo, si verificava che le vedove versassero in grosse difficoltà economiche. Una tra le prime buone opere che impegnarono i credenti della chiesa di Gerusalemme fu la distribuzione quotidiana di elemosine alle vedove bisognose; e furono designati sette uomini per verificare che le vedove di lingua aramaica non fossero favorite a scapito di quelle che parlavano il greco (Atti 6:1–4). Gli Atti ci danno anche una sorprendente illustrazione della carità mostrata da una discepola nel ricordarci che, dopo la morte di Tabita, "tutte le vedove" di Ioppe si radunarono per testimoniare in presenza di Pietro della gentilezza che, in vita, la donna aveva mostrato loro (9:39).

Paolo disse ai corinzi che secondo lui era bene che le vedove non si risposassero, pur essendo ben lungi dal farne una regola. Le seconde nozze, tuttavia, dovrebbero celebrarsi nell'ambito della comunità cristiana (si veda I Cor. 7:8–9, 39). Dall'altro lato, nello scrivere a Timoteo, l'apostolo manifesta il desiderio che le vedove *giovani* si risposino e raccomanda che alle vedove "che sono veramente tali", cioè che non hanno alcun parente su cui contare e che sono ligie ai loro doveri spirituali, venga riconosciuto uno speciale *status*, con la chiesa che se ne fa carico. Bisognava tenere un registro di tali persone, nel quale andavano incluse solo quelle che avevano superato i 60 anni e che avessero dato prova delle loro buone opere, avendo allevato figli, fornito ospitalità e reso il proprio servizio ai santi del popolo di Dio in difficoltà (I Tim. 5:9–10). In Apocalisse 18:7 "vedova" è usato in senso metaforico per una città privata dei suoi abitanti e colpita dalla pestilenza e dalla carestia.

Bibliografia in it. si veda D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (J.D. Douglas, R.V.G. Tasker)

*Donna; *Parentela

VELENO

Nel pensiero ebraico il veleno proveniva dalle piante, dall'acqua o dal cibo, oppure dai serpenti velenosi, dalle vipere, dalle serpi, scorpioni e via dicendo. La parola ebr. più comune per veleno, *ḥēmâ*, significa fondamentalmente "calore", e può derivare dalla sensazione di bruciore conseguente all'assunzione di veleno o al morso di un rettile.

In Israele esistevano piante velenose (*cfr.* Os. 10:4; II Re 4:39) e, nonostante la parola "veleno" non appaia, le acque di Mara (Es. 15:23) e di Gerico (II Re 2:19) erano considerate velenose (II Re 2:21).

Diversi brani si riferiscono al veleno di rettili e serpenti (Deut. 32:24; Sal. 58:4; 140:3), di vipere (Deut. 32:33). Zofar, nella storia di Giobbe, sostenne che il malvagio avrebbe succhiato il veleno (*rō'š*) degli aspidi (Giob. 20:16).

Metaforicamente, è detto che l'Onnipotente mandava le proprie frecce con punte avvelenate per affliggere lo spirito dell'uomo (Giob. 6: 4). Ancora, il veleno dell'empio è pari al veleno dei serpenti e il veleno dei serpenti velenosi giace sotto le loro labbra (Sal. 58:4; 140:3). Si confronti questo ultimo versetto con Romani 3:13 (gr. *ios*). Giacomo 3:8 descrive la lingua come piena di veleno mortale (*iou thanatēphorou*). (J.A. Thompson)

*Fiele

VELI

(Ebr. *mispāḥôṯ*, soltanto al plurale, Ez. 13:18, NVR "veli"). Termine associato alla pratica della divinazione che si trova in questo passo enigmatico. Alcuni pensano che il termine "veli" indichi lunghi drappi o coperture messe sulla testa di coloro che consultavano le false profetesse. Questi manti per "persone d'ogni altezza" arrivavano fino ai piedi ed erano legati all'introduzione di chi li indossava nell'ambiente della magia. Altri sostengono che il termine indichi uno stretto copricapo (*cfr.* ebr. *sāp̄aḥ*, "unirsi"); questa definizione soddisfa anche la regola di alcune forme di divinazione o stregoneria secondo la quale la testa dovrebbe essere coperta. Si veda anche *amuleti, *magia e stregoneria, **II.** *b*); e, per un'analisi completa del contesto e delle interpretazioni possibili, G.A. Cooke, *Ezekiel*, *ICC*, 1936, pp. 144ss. (J.D. Douglas)

VENTILABRO

(NVR e RIV "ventilabro"; Diod. "ventola"; CEI "pala"; ebr. *mizreh*, "ventilabro"; ebr. *zārâ*, "disperdere", "vagliare, ventilare"; gr. *ptyon*, "ventilabro"). Una lunga forca di legno usata dai contadini per lanciare in aria il grano in modo che la pula fosse soffiata via (si veda Is. 30:24; Ger. 15: 7), metodo questo che si usa ancora in alcune regioni del Medio Oriente. Giovanni Battista usava questa espressione, facilmente comprensibile, per descrivere Cristo come colui che viene con il suo ventilabro per separare i malvagi dai giusti (Matt. 3:12; Luca 3:17). (J.D. Douglas)

*Agricoltura

VENTO

(Ebr. *rûaḥ*). **1.** Gli ebrei pensavano che il clima fosse influenzato da 4 venti che soffiavano dai quattro canti della terra (Ger. 49:36; Dan. 7:2; Apoc. 7:1). Il vento può, al tempo stesso, essere fonte di benedizione o di maledizione, a seconda della sua origine. Il suo grande potere evoca il soffio di Dio (Is. 40:7), che lo controlla (Sal. 107:25; Prov. 30:4; Mar. 4:41), lo ha creato (Am. 4:13) e se ne serve per i suoi propositi (Gen. 1:2; Ez. 37:9).

2. Mentre in ebr. non esistono nomi composti per indicare i venti, i quattro punti cardinali sono spesso usati come espressione unica per rappresentare le altre direzioni (Ez. 37:9; Dan. 8:8; Zacc. 2:6; Matt. 24:31; Apoc. 7:1).

a) Il vento del nord (*rûaḥ ṣāp̄ôn*) è associato al freddo, e porta la pioggia (Giob. 37:9, 22; Prov. 25:23).

b) Il vento del sud (*rûaḥ dārôm*) è variabile nei suoi effetti: a volte è foriero di tempesta (Is. 21:1; Zacc. 9:14) altre volte è lieve (Atti 27:13). Lo scirocco, solitamente associato al vento del sud e particolarmente caldo e secco, è un vento catabatico che discende dalle alture del Sinai e dell'Arabia (Giob. 37:16–17; Ger. 4:11; Os. 12: 1; Luca 12:55). Tuttavia, gli effetti catabatici dello scirocco possono manifestarsi ogni qualvolta c'è un improvviso cambiamento di gradiente, talché le conseguenze di tali mutamenti sono anche definite venti orientali (Is. 27:8; Ez. 17:10; Os. 13:15; Gio. 4:8). Esso distrugge l'erba e fa appassire tutta la vegetazione (Sal. 103:16; Is. 40:6–8; Giac. 1:11).

c) Il vento orientale (*rûaḥ qāḏîm*) è analogamente considerato un vento secco, proveniente dal deserto (Giob. 1:19; Ger. 4:11; 13:24), con

forti raffiche (Es. 14:21; Giob. 27:21; 38:24; Ger. 18:17), caldissime (Am. 4:9; Os. 13:15), che danneggiano la vegetazione (Gen. 41:6, 23, 27; Eze. 17:10; 19:12).

d) Il vento dell'ovest (*rûaḥ yām*) in arabo è definito "il padre della pioggia" (I Re 18:44–45; Luca 12:54). Tuttavia, andrebbe fatta una distinzione tra le brezze marine diurne, caratteristiche della stagione estiva nella zona costiera che fanno scendere le alte temperature, e i venti da Occidente che soffiano impetuosamente in inverno, esponendo tutti i posti d'ancoraggio a tempeste di vento nord–occidentali. Il vento è un'immagine dell'inconsistenza (Is. 41:29) e della caducità della vita umana (Sal. 78:39), oltre a essere usato per alludere allo Spirito di Dio (Giov. 3:8; Atti 2:2).

e) Euraquilone, forma linguistica ibrida, risultante dal gr. *euros* "vento orientale", e dal lat. *aquilo*, "vento settentrionale"; termine verosimilmente di provenienza nautica, è il nome dato alla tempesta tifonica descritta nell'episodio del naufragio di Paolo (Atti 27:14). J. Smith ha presentato ottime motivazioni per un'interpretazione di questo vento come vento nord–orientale (così la RSV, NEB), spiegando che il naufragio si verificò vicino alla costa di *Malta. A. Acworth ha ipotizzato che il naufragio si verificò presso l'isola di Mljet (Meleda) nell'Adriatico e che il vento era sud–orientale. L'ipotesi però è stata una volta per tutte confutata da C.J. Hemer, cha ha ribadito la localizzazione maltese. I marinai maltesi usano il termine "grecale" per riferirsi a venti violenti accompagnati da tempeste di mare nella stagione invernale, associate anche a depressioni sulla Libia o sul golfo di Gabes. L'equipaggio di una piccola nave romana, venutasi a trovare in una simile situazione dopo aver incrociato la Sicilia, avrebbe molto apprezzato l'avvistamento delle isole maltesi, dal momento che c'erano altri 320 km., e forse più, di mare aperto tra la nave e la salvezza sulle coste tunisine.

Bibliografia. J. Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 4 ed., 1880, pp. 287–291; si veda anche A. Acworth, "Where was St. Paul shipwrecked? A reexamination of the evidence", *JTS* n.s. 24, 1973, pp. 190–192; C. J. Hemer, "Euraquilo and Melita", *JTS* n.s. 26, 1975, pp. 100–111, **in it.** *DTAT*, 2, coll. 654–678; *DIB*, pp. 1569–1571. (J.M. Houston)

*Nuvola; *Spirito Santo; *Tempesta; *Turbine

VENTRE, GREMBO

Ebr. ***beṭen***, ***mēʿîm*** e ***reḥem*** oppure ***raḥam***; gr. ***gastēr***, ***koilia*** o ***mētra***, i primi due in entrambi i casi sono usati anche per indicare l'addome in generale, il che è indice del modo generico tipicamente ebraico di riferirsi agli organi interni umani. Di solito, si allude al luogo o al tempo in cui ha avuto origine la vita (Giob. 1:21; Is. 49:1) e quindi, per analogia, alla creazione di ogni cosa (Giob. 38:29). La formazione di un feto nel grembo è un meraviglioso mistero per gli scrittori biblici che, alquanto comprensibilmente, lo attribuiscono all'azione diretta e amorevole di Dio, (Giob. 31:15; Eccl. 11:5). Anche nel NT si accenna alla presenza del bambino vivo nell'utero materno, prima della nascita (Luca 1:41). La *sterilità viene attribuita alla chiusura del grembo, talvolta viene affermato in modo specifico che sia stato Dio stesso a fare questo (I Sam. 1:5). Ciò rappresenta, per la donna che ne è colpita, motivo di grande dolore e vergogna (v. 6). Il *primogenito, detto quello che apre il seno materno (Num. 8:16, Nardoni), era ritenuto santo (Es. 13:2; Luca 2:23). (B.O. Banwell)

VERDURA

(Ebr. ***zērōʿîm*** "semenza", "legumi", Daniele 1: 12; ***zērᵉʿōnîm*** "semi", "legumi", Daniele 1:16). Termine generico per designare tutto ciò che è seminato, ma che solitamente sta a indicare ogni sementa commestibile da cuocere, come lenticchie, fagioli, *ecc.* Nel contesto biblico la parola è usata per indicare l'alimento vegetale richiesto da Daniele e dai suoi amici, al posto del ricco regime dietetico disponibile presso la tavola del re.

La parola ebr. ***pôl*** (II Sam. 17:28) indica i fagioli preparati per Davide e per i suoi uomini. Ezechiele 4:9 parla dei legumi come sostituto del grano, nel corso di una grave carestia. È probabile che il pane di Ezechiele non infrangesse la legge levitica emanata contro le mescolanze di vario genere (si veda *ICC*, *ad loc.*). La Mishnah usa la medesima parola insieme all'attributo per i fagioli di provenienza egiziana, pratica seguita anche dagli scrittori greci con ***kyamos***. Di quale specie precisa si parli rimane questione aperta, dal momento che la parola araba moderna ha un ampio ventaglio di significati; erano tuttavia conosciute diverse piante della famiglia dei legumi, fruibili durante i tempi biblici, come la fava (*Vicia faba*), il cece (*Cicer arietinum*) e la lenticchia (*Lens culinaris*).

Abitualmente, le verdure erano coltivate negli orti (Deut. 11:10, I Re 21:2), insieme a cibi come i porri, le cipolle e i meloni. Venivano raccolte anche diverse piante selvatiche, cucinate come verdure ed *erbe. Si veda anche *agricoltura.

Cetriolo (ebr. ***qiššuʾîm***). Uno degli ortaggi che i piagnucolosi israeliti vaganti nel deserto di

Paran rimpiangevano di aver lasciato in Egitto (Num. 11:5). Con tutta probabilità qui si parla del melone, *Cucumis melo*, ben conosciuto nell'antico Egitto, più che dell'odierno nostro cetriolo *Cucumis sativus*, originario dell'India e introdotto nell'area mediterranea solo molto più tardi. La "capanna in un campo di cocomeri" (ebr. ***miqšâ***) di cui parla Isaia1:8 si riferisce a una rozza baracca di legno posta su quattro pali o a un qualche altro rifugio di fortuna. Serviva a dare riparo al custode dell'orto, ma trascorso il periodo della sua utilità veniva lasciata in stato di abbandono, offrendo così l'immagine della assoluta desolazione.

Aglio (ebr. *šûmîm*). Una specie di cipolla molto nota nell'antico Egitto, ambita dagli israeliti nel deserto. (Num. 11:5). L'aglio (*Allium sativum*) si differenzia dagli altri tipi di cipolla, essendo dotato di spicchi al posto dei consueti bulbi tunicati; non fa semi. La pianta nota come "aglio selvatico" appartiene a un'altra specie.

Porro (ebr. *ḥāṣîr*, "erba"). Tradotta "porri" solo in Numeri 11:5, la parola ebr. altrove è resa con "erba" o "pianta erbacea". Il porro coltivato nell'antico Egitto, a giudicare da alcuni esemplari prelevati su pietre tombali, doveva essere il porro da insalata (*Allium kurrat*) con foglie simili all'erba, più strette di quelle del comune porro, più grande e appartenente alla stessa famiglia (*A. porrum*). Si tratta, in entrambi i casi, delle varietà di coltura dello *A. ampeloprasum*, che cresce spontaneamente.

Lenticchie (ebr. *ʿᵃḏāšîm*). Pianticella (*Lens culinaris*, un tempo chiamata *L. esculenta* o *Ervum lens*) molto simile alla famiglia dei piselli, la lenticchia è di facile coltivazione, restando tuttora uno degli alimenti preferiti in tutta l'area mediorientale. I suoi semi abbrustoliti sono considerati il cibo più adatto da portarsi appresso per far fronte a un lungo viaggio o per un'emergenza. (*cfr.* Ez. 4:9). Le lenticchie erano l'ingrediente principale della "minestra rossa" generalmente associata con Esau (Gen. 25:29–34), e figurano tra i cibi offerti a Davide a Maanaim (II Sam.17:28). In II Samuele 23:11–12 si accenna a un campo di lenticchie nel quale ebbero luogo gli atti eroici di un guerriero israelita contro i filistei. Si veda D. Zohary, "The wild progenitor and the place of origin of the cultivated lentil", *Economic Botany* 26, 1972, pp. 326–332.

Cocomeri (ebr. *ʾᵃḇaṭṭḥîm*), citati in Numeri 11:5. Il riferimento è all'anguria (*Citrullus vulgaris*), appartenente alla famiglia delle *Cucurbitaceae*, (zucca) o melone, a polpa di frutta bianca o rossa, coltivata sin da tempi più remoti in Egitto e in tutto l'Oriente, i cui semi sono stati trovati frequentemente nelle tombe egiziane.

Cipolle (ebr. (*bᵉṣālîm*). La cipolla (*Allium cepa*) è menzionata solo una volta nella Bibbia (Num. 11:5). Da sempre è un cibo molto comune e apprezzato, ritenuto in possesso di virtù terapeutiche. Coltivata sin dall'antichità dagli egiziani, la cipolla è raffigurata spesso anche su alcuni loro affreschi tombali (F.N. Hepper)

*Agricoltura; *Piante

VERGA

Parola con una ricca varietà di significati. **1**. Ramo, gambo (Gen. 30:37; Ger. 1:11). **2**. Sostegno usato dai viaggiatori (Gen. 32:10; Mar. 6:8), dai pastori (Es. 4:2; Sal. 23:4), dai vecchi (Zacc. 8:4; Ebr. 11:21) e dagli uomini di rango (Gen. 38:18); figurato in II Re 18:21; Isaia 3:1; Ezechiele 29:6. I pastori contavano le loro pecore facendole passare sotto la verga o il bastone (Lev. 27:32; *cfr.* Ez. 20:37). **3**. Strumento di punizione (Prov. *passim*; I Cor. 4:21). **4**. Bastone portato dai soldati (I Sam. 14:27; II Sam. 23:21) e dai pastori (I Sam. 17:40; *cfr.* Sal. 23:4, dove verga e bastone sono usati in modo figurato rispettivamente per la protezione e per la guida divina; *cfr.* Mich. 7:14). **5**. Simbolo di autorità, sia umana (Giu. 5:14), come uno scettro (Gen. 49:10; Ger. 48:17), sia divina, come il bastone di Mosè (Es. 4:20) e la verga di *Aronne che confermava il sacerdozio levitico (Num. 17; Ebr. 9:4). **6**. Palo su cui erano appesi pani dalla forma circolare. La rottura di uno di questi bastoni era simbolo di carestia (Lev. 26:26 NVR *nota*; Sal. 105:16; Ez. 4:16; 5:16; 14:13). In alternativa, può essere un semplice simbolo del pane come alimento base a sostegno della vita. **7**. Bacchetta di indovino o mago (Es. 7:12; Os. 4:12). **8**. Bastone da trebbiatura (Is. 28:27). **9**. Canna da misurazione (Apoc. 11:1; 21:15–16, gr. *metron kalamon*; *cfr.* Ez. 40:3 LXX *kalamos metrou*). In Ezechiele 7:10 ***hammaṭṭeh*** *TM*, la parola "verga" è stata con ogni probabilità rivocalizzata meglio come ***hammuṭṭeh***, "ingiustizia".

Bibliografia. *BDB*; Arndt, *s.v.*; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953. (L.C. Allen)

VERGA D'ARONNE

La ribellione di Core e dei suoi complici (Num. 16:1–3) indica che lo status sacrale della tribù di Levi e, al suo interno, lo status sacerdotale di Aronne e dei suoi discendenti, avrebbero dovuto essere sanciti pubblicamente. A questo fine, il leader di ogni tribù scrisse il proprio nome su una verga, una per ogni tribù (*maṭṭeh*), mentre

il nome di Aronne era scritto su quella della tribù di Levi, e le dodici verghe furono poste nella "tenda di convegno davanti alla testimonianza" (*cioè* le tavole della Legge contenute nell'arca). La mattina successiva la verga con il nome di Aronne era fiorita (aveva prodotto delle gemme, fatto sbocciare dei fiori e maturato delle mandorle), e questa fu una prova del fatto che era lui il sacerdote scelto da Dio. La sua verga fu allora riposta "davanti alla testimonianza" come avvertimento contro ulteriori ribellioni (Num. 17:1–11). Secondo Ebrei 9:4 essa fu conservata con le "tavole dell'alleanza" dentro l'arca. A quanto pare la stessa verga fu usata per colpire la roccia a Cades (Num. 20:7–11); *cfr.* la "verga di Dio" (Es. 4:20; 17:9). (F.F. Bruce)

*Arca

VERGINE

La parola ebr. ***b^{e}ṯûlâ*** deriva da una radice che significa "separare" ed è la parola comunemente usata per designare una donna che non abbia mai avuto rapporti sessuali (gr. ***parthenos***). Viene impiegata metaforicamente per indicare nomi di nazioni e di località, *p.e.*, la vergine d'Israele (Ger. 18:13; 31:4, 21; Am. 5:2), la figlia vergine di Sion (Is. 37:22); Giuda (Lam. 1:15), Sidone (Is. 23:12), Babilonia (Is. 47:1) e l'Egitto (Ger. 46:11). ***'almâ*** deriva invece da una radice che significa "essere sessualmente matura" e si riferisce a una donna in età di matrimonio e che se sposata non ha ancora partorito figli. Ricorre sette volte nella Bibbia ed è tradotta "giovane donna" (Gen. 24:43; Is. 7:14), "vergine" (Cant. 1:3; 6:8; Prov. 30:19; Sal. 68:25) e "ragazza" (Es. 2:8). L'equivalente gr. è generalmente ***neanis***, "giovane donna", ma troviamo ***parthenos*** in Gen. 24:43 (per Rebecca) e in Isaia 7:14. Quest'ultimo brano, sin dagli albori dell'epoca cristiana, è stato considerato profetico (*cfr.* Matt. 1:23) della *nascita verginale di Cristo.

Quasi certamente il significato principale del segno dato da Isaia ad Acaz è che in meno di nove mesi l'ordine naturale delle cose sarebbe cambiato in maniera tale che sarebbe nato un bambino con il nome di Emmanuele, cioè "Dio con noi". L'interpretazione di tipo messianico è basata sul concorso del nome Emmanuele, che esprimeva bene la primitiva convinzione cristiana a proposito della divinità di Cristo, e il testo della LXX: "la vergine (***parthenos***) sarà incinta e partorirà un figlio", che è anche una valida traduzione delle parole ebr. ma che introduce nel segno dato ad Acaz l'implicazione che la madre di Emmanuele fosse una donna ben precisa che, al tempo in cui il profeta scriveva, era ancora vergine (cioè, nell'arco di nove mesi un figlio sarebbe stato chiamato Emmanuele). Il che permette a Matteo e alla chiesa di vedere una sorprendente corrispondenza verbale con ciò che era accaduto alla nascita di Cristo. Per uno studio più esaustivo di questo passo e un punto di vista differente, si veda *Emmanuele, *Messia.

Bibliografia. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; H.A. Hoffner, *TDOT* 1, pp. 287–291. Sulle varie spiegazioni dell'insegnamento di Paolo a proposito delle vergini in I Cor. 7:25–38, si veda L. Morris, *I Corinthians*, *TNTC*, 1958, tr. it. *La prima epistola ai corinzi*, 2 ed., Edizioni GBU, Roma, 1999; F.F. Bruce, *I and II Corinthians*, *NCB*, 1971, **in it.** *GLAT*, 1, coll. 1777–1789; G. Delling, *GLNT* 9:749–780; O. Becker, *DCBNT*, pp. 499–501; *DIB*, pp. 1575; D.I Block, A. Köstenberger, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, GBU, Chieti, 2007. (J.B. Taylor)

*Donna; *Maria; *Matrimonio; *Nascita verginale

VERGOGNA

La parola e i suoi affini appaiono 1900 volte nell'AT e 46 volte nel NT. Queste occorrenze sono traduzioni di forme originali che derivano da almeno 10 diverse radici ebraiche e 7 radici greche, e da un numero considerevolmente più ampio di termini ebraici e greci.

Si possono distinguere due significati principali: la descrizione di stati mentali e quella di stati fisici. Gli stati mentali possono essere classificati in tre ampie categorie. La prima, quella in cui una persona è, o può essere, oggetto di disprezzo, derisione o umiliazione; la seconda, quella in cui si prova timidezza; la terza, quando si prova rispetto o timore riverenziale. Lo stato fisico descritto con il concetto di vergogna comporta un certo grado di esposizione o di nudità. I vocaboli sono anche utilizzati come eufemismi per gli organi sessuali. L'uso di gran lunga più frequente esprime le idee di disprezzo, di derisione e di umiliazione.

La vergogna è il risultato della non considerazione o dell'oblio della legge di Dio (Os. 4:6–7). Dio la fa provare ai nemici del suo popolo (Sal. 132:18). È la conseguenza del peccato e viene rimossa nel giorno della liberazione e della restaurazione (Is. 61:7). Talvolta ha la funzione di una punizione (Sal. 44:7, 9, 15). A volte, invece, costituisce una manifestazione positiva e preventiva della grazia di Dio (Ez. 43:10), che può indurre ad azioni positive (Giu. 3:25). Bisogna evitare la falsa vergogna per ciò che non è disonorevole, ossia la fedeltà a Cristo, (Mar. 8:38). Il termine è anche usato in senso figurato, come in Isaia 24:23

e in Giuda 13.

Il riferimento alla timidezza lo si trova raramente. Un esempio chiaro è l'affermazione che concerne l'uomo e sua moglie prima della caduta in Genesi 2:25. È raro anche l'uso che indica rispetto o timore riverenziale. Un esempio nell'AT è in Esdra 9:6, e possiamo notare anche l'ingiunzione apostolica di I Timoteo 2:9. Nel primo caso, è usata la comune radice ebr. *bôš*, che nel testo dell'AT compare solo nella forma *Qal* oltre 90 volte; mentre I Timoteo 2:9 è l'unico brano nel NT dove troviamo *aidōs*.

L'uso dei vocaboli che fanno riferimento allo stato fisico concernono la nudità. Queste occorrenze non sono frequenti.

Il concetto biblico di vergogna è fondamentalmente quello dello stato mentale di umiliazione dovuta al peccato e all'allontanamento dalla legge di Dio, che porta all'infamia e al rifiuto da parte di Dio e dell'uomo. Lo sviluppo più esauriente di questo concetto si trova nei profeti e nelle epistole paoline. I riferimenti a questioni collegate al sesso sono figurati, e non indicano l'esistenza di una connessione più stretta tra la vergogna e le funzioni sessuali di quanto non ci sia tra la vergogna e le altre funzioni fisiche, che possono essere occasione di imbarazzo se usate in modo peccaminoso.

Bibliografia in it. *GLAT* 1, coll. 1145–1170; R. Bultmann, *GLNT* 1:507–514; H.G. Link, E. Tiedtke, *DCBNT*, pp. 1944–1947. (P. Woolley)

VERITÀ

La verità, come il termine affine, conoscenza, è usata nell'AT in due sensi: 1) quello intellettivo, concernente fatti che possono essere accertati come veri o falsi (Deut. 17:4; I Re 10:6); 2) il senso più comune, quello esistenziale e morale, come attributo di una persona (vera). Giuseppe trattenne i suoi fratelli in prigione affermando: "perché le vostre parole siano messe alla prova e si veda se c'è del vero in voi" (Gen. 42:16), cioè, per vedere se fossero attendibili, coerenti, di carattere affidabile. È significativo che, delle parole ebraiche tradotte con "verità" (*'emeṯ*, *'emûnâ*), quest'ultima è spesso tradotta con "fedele", "fedeltà" (Deut. 32:4; Os. 2:22; (*Amen). L'AT sottolinea molto di più il fondo di verità presente in una persona affidabile che non i semplici fatti accertabili. Questa affidabilità è principalmente un attributo di Dio (Sal. 31:5; Ger. 10:10), la cui fedeltà giunge "fino alle nuvole" (Sal. 108:4). Il Dio della Bibbia è quindi molto diverso dalle capricciose divinità pagane. Egli è vero, cioè coerente, sia nella sua amorevole cura per i suoi figli (Gen. 32:9–10) sia nella sua implacabile ostilità nei confronti del peccato (Sal. 54:5).

Dalla verità, come attributo di Dio stesso, alla sua attività, il passo è breve. Così egli giudica con verità (Sal. 96:13), e "manda la sua grazia e la sua fedeltà" (Sal. 57:3). La sua parola è vera nel senso che è permanentemente valida. "Come sei vero Tu. Così è vera la tua parola, perché sta scritto: *Per sempre, Signore, la tua parola è stabile nei cieli*" (Sal. 119:89)" (in *Exodus Rabbah*, 29:1). La verità è richiesta all'uomo come risposta a Dio, in ubbidienza alla legge (Sal. 119:151) e "nell'intimo" (Sal. 51:6), ed è il fondamento di tutte le relazioni umane (Es. 20:16; Deut. 5:20).

Nella letteratura greca, le parole per verità (*alētheia*, *alēthēs*, *alēthinos*) non hanno la stessa connotazione personale e morale. Piuttosto, la verità è intellettiva. "*Alētheia* è quindi la realtà di fatto *completa* o *effettiva* ... Come nel linguaggio giuridico l'*alētheia* è la verità di fatto che deve essere appurata al disopra delle varie e contrastanti opinioni, così per lo storiografo essa è, a contro dei miti, la realtà storica e per il filosofo coincide con l'essere reale" (R. Bultmann, *GLNT* 1:641).

Nel NT queste parole gr. ricorrono spesso, e hanno sia il significato dell'AT sia quello classico ed ellenistico, così che spesso diventa una questione estremamente delicata decidere quale sfumatura predomina. È possibile, comunque, distinguere tre sensi in cui le parole sono usate, anche se questi significati si possono sovrapporre.

1. Affidabilità, veridicità, rettitudine di carattere (qui il senso ebraico è predominante). Ciò si applica sia a Dio (Rom. 3:7; 15:8) sia all'uomo (II Cor. 7:14; Ef. 5:9). L'uso della parola stessa "verità", in questo senso, non si trova spesso, ma il concetto di un Dio che può essere preso in parola è implicito in tutto il NT.

2. Verità, nel senso assoluto, di ciò che è reale e completo in contrasto a ciò che è falso e manchevole (Mar. 5:33; Ef. 4:25). La fede cristiana in particolare è la verità (Gal. 2:5; Ef. 1:13). Gesù dichiarò che egli era la verità in persona (Giov. 14:6; *cfr*. Ef. 4:21). Egli è mediatore della verità (Giov. 1:17) e lo Spirito Santo guida in tutta la verità (16: 13; *cfr*. 14:17; I Giov. 4:6), così che i discepoli di Gesù la conoscono (Giov. 8:32; II Giov. 1), devono adempierla (Giov. 3:21) e in essa dimorare (Giov. 8:44). La loro nuova nascita come figli di Dio si basa su di essa (Giac. 1:18). Questa verità è più che un credo, è la parola attiva di Dio che deve essere ubbidita (Rom. 2:8; Gal. 5:7).

3. L'aggettivo *alēthinos* a volte contiene il senso "platonico" di qualcosa di reale opposto alla semplice apparenza o copia. Il Cristo è quindi un ministro del *vero* tabernacolo (Ebr. 8:2) in contra-

sto con le *ombre* del rito levitico (Ebr. 8:4–5). Con chiara allusione alle parole dell'istituzione della Cena del Signore, Gesù dichiara che egli è il vero pane (Giov. 6:32, 35) e la vera vita (15:1), cioè, è l'eterna realtà simboleggiata nel pane e nel vino. Allo stesso modo, i veri adoratori (4:23) non sono tanto quelli sinceri quanto quelli veri. La loro adorazione è un reale accostarsi a Dio che è spirito, in contrasto con il rituale che delimita Dio a Gerusalemme o al monte Gherizim (Giov. 4:21), e che nella migliore delle ipotesi può simboleggiare Dio mentre nella peggiore lo travisa.

Bibliografia. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, pp. 139–140, 170–178, tr. it. Brescia, 1974; D.J. Theron, "*Aletheia* in the Pauline Corpus", *EQ* 26, 1954, pp. 3–18; A.C. Thiselton, *NIDNTT* 3, pp. 874–902, **in it.** *DTAT*, 1, coll. 175–183; R. Bultmann, *GLNT* 1: 640–674; *DPL*, pp. 1600–1602; *Verità e comunicazione*, *SdT*, II, 3, 1979. (F.H. Palmer)

*Conoscenza; *Sapienza

VESCOVO

I. Uso del termine

Nel greco classico sia gli dèi sia gli uomini possono essere definiti *episkopoi*, ossia "sovrintendenti", in senso generale e non tecnico; nelle iscrizioni e nei papiri di larga diffusione la parola in esame è usata per designare magistrati che a volte sembra avessero amministrato le entrate dei templi pagani; Plutarco (*Num.* 9) chiama il pontefice romano *episkopos* delle vergini vestali; e il vocabolo può essere riferito anche a filosofi, specialmente ai cinici, quando operano come guide spirituali. La LXX impiega lo stesso termine per indicare sorveglianti o funzionari (Nee. 11:9; Is. 60: 17), ed ***episkopē*** in relazione a una visitazione da parte di Dio (Gen. 50:24; *cfr.* Luca 19:44). Nel NT il nome è applicato preminentemente a Cristo (I Pie. 2:25), poi all'ufficio apostolico (Atti 1:20, che cita Sal. 109:8) e infine ai conduttori di una congregazione locale (Fil. 1:1).

II. Requisiti e funzione

È improbabile che l'uso cristiano del termine sia stato ripreso direttamente da fonti pagane o giudaiche; fu assunto come generica descrizione della funzione di un responsabile e il suo significato si precisò in base ai requisiti richiesti dalla chiesa. Questi sono elencati in I Timoteo 3:1–8 e Tito 1: 7–9 e sono: carattere morale irreprensibile, capacità di insegnare, disponibilità a ospitare, pazienza, esperienza, sobrietà, capacità di governo e integrità assoluta, in altre parole le qualità richieste per poter essere un buon insegnante, un buon pastore e un buon amministratore. In Atti 20:17, 28 Paolo chiama *episkopoi* gli anziani di Efeso; dice che lo Spirito Santo li ha costituiti come sovrintendenti del gregge, e si potrebbe pensare che ciò significhi che proprio allora, nella sua assenza, essi stanno per subentrare nelle funzioni episcopali che egli stesso aveva in precedenza esercitato; ma il modo in cui la parola è comunemente usata altrove va contro tale interpretazione. Pertanto, in Tito 1:5, a Tito è ordinato di costituire degli anziani e subito dopo (v. 7), con chiaro riferimento alle stesse persone, sono elencate le qualità richieste da un vescovo; in I Pietro 5:2 è usato di nuovo il verbo *episkopein* per descrivere le funzioni degli anziani; e mentre I Timoteo 3 parla soltanto dei vescovi e dei diaconi, la menzione degli anziani in 5:17 fa pensare che l'essere anziano è la stessa cosa che essere vescovo. Nella comunità di Filippi c'era una pluralità di vescovi (Fil. 1:1), dal che possiamo dedurre che essi agissero collegialmente come organo di governo.

III. L'ascesa dell'episcopato monarchico

Nel NT non c'è traccia del governo di un solo vescovo; la posizione di Giacomo a Gerusalemme (Atti 15:13; 21:18; Gal. 2:9, 12) era del tutto eccezionale, come conseguenza del suo rapporto personale con Cristo; ma l'influenza esercitata è diversa dall'ufficio. Tra i Padri Apostolici, Ignazio è l'unico che insiste sull'episcopato monarchico, ma perfino lui non afferma mai che esso sia di istituzione divina, argomento che sarebbe stato decisivo se egli fosse stato in grado di sostenerlo. Girolamo, commentando Tito 1:5, osserva che la supremazia di un singolo vescovo derivò "dalla consuetudine piuttosto che da un'effettiva disposizione del Signore", come mezzo per prevenire scismi nella chiesa (*cfr. Ep.* 146). Sembra molto probabile che l'episcopato monarchico si affermò nelle congregazioni locali quando una persona particolarmente dotata assunse la presidenza permanente del collegio dei presbiteri–vescovi, o quando ci fu un'espansione della chiesa e i presbiteri furono distribuiti nelle comunità periferiche, lasciando soltanto uno del gruppo nella chiesa centrale. Harnack ritenne che gli anziani fossero l'organo dirigente, mentre i vescovi e i diaconi fossero guide liturgiche e amministratori dipendenti dagli anziani. Altri hanno visto le origini dell'episcopato sviluppatosi nel tempo nella posizione assunta dai collaboratori di Paolo, Timoteo e Tito; ma questi ultimi non furono mai chiamati vescovi, e noi li incontriamo in lettere di esortazione, le quali non contengono alcuna chiara disposizione

riguardante la nomina di loro successori. Qualunque possa essere stata la causa dell'ascesa dell'episcopato monarchico, esso causò la separazione tra i compiti e gli attributi del presbitero e vescovo, così che alcuni di essi furono riservati al vescovo e altri al presbitero.

Non sappiamo in che modo, agli inizi, il vescovo venisse introdotto nell'esercizio del proprio ufficio; ma l'accento posto sull'elezione popolare che troviamo in Atti 6, in Clemente di Roma e nella *Didachè*, fa pensare che fosse questa la prassi nei primi tempi; la nomina era senza dubbio seguita dalla preghiera e dalla imposizione delle mani.

Bibliografia. Si vedano le voci *Ministero e *Presbitero. (G.S.M. Walker, R.T. Beckwith)

*Chiesa; *Conduzione della chiesa

VESTE

L'oscuro e arcaico termine ***sûṯ***, indicante un capo di *abbigliamento, ricorre solo in Gen. 49:11. L'ebr. ***beḡeḏ*** "manto", "indumento", "copertura" lo troviamo in Gen. 41:42 NVR "abiti"; ***kesûṯ***, "un *ornamento", in Deut. 22:12, NVR "*frange"; ***leḇûš***, "tunica", "vestito" in Sal. 22:18; 102:26; gr. ***himation***, "soprabito" ("veste", Apoc. 19:13, 16 NVR) forse un ampio pezzo squadrato di panno, che poteva essere usato a mo' di scialle o come mantello (così tradotto in Matt. 5:40; "veste" in Luca 9:29); gr. ***himastimos***, "abito", "vestito" (Matt. 27:35, "vestiti" NVR; Giov. 19:23 "vesti" NVR); gr. *peribolaion* "ciò in cui ci si avvolge" (I Cor. 11:16; Ebr. 1:12).

In II Re 10:22 c'è un cenno a colui che aveva in custodia il "vestiario" (***meltāḥâ***; *cfr.* "aveva in custodia il vestiario", II Re 22:14), che si interessava appunto dei "paramenti" (***malbûš***) o dei vestimenti sacri adoperati dai sacerdoti nel tempio di Baal. (J.D. Douglas)

VETRO

Menzionato poco nella Bibbia, il vetro costituiva un oggetto di lusso molto raro fino all'epoca romana. Era considerato qualcosa di prezioso come l'oro (Giob. 28:17; ebr. ***zeḵûḵîṯ***). Il procedimento per smaltare le ceramiche, le perline delle collane e i mattoni era noto e utilizzato già dal 4000 a.C. *ca.*, ma la prima testimonianza sulla manifattura del vetro stesso risale ai primi anni dell'Età del Bronzo (circa 2600 a.C.). Ai tempi della XVIII Dinastia d'Egitto (1546–1316 a.C. *ca.*) una vetreria a el–Amarna in Egitto creava imitazioni di vasi in pietra o ceramica, fabbricandone dei piccoli per unguento sia usando uno stampo, sia avvolgendo dei bastoncini di vetro tirato intorno a un nucleo di sabbia e poi riscaldando il tutto di nuovo per fonderli insieme.

Esempi di calici, ciotole e bottiglie formate intorno a un nucleo e decorata sono stati rinvenuti nella Mesopotamia settentrionale (Rimah, Nuzi), in Babilonia, nella Siria settentrionale (Alalakh) e Meghiddo. Altri prodotti, sia d'importazione, sia di fabbricazione locale, sono stati scoperti a Ghezer, Lachis (risalenti all'ultimo periodo dell'Età del Ferro), Aczib e Asor. Si menziona l'uso di smalti dal XIII secolo a.C. in testi ittiti e assiri di quell'epoca. Un riferimento in un testo di Ras Shamra a *spsg*, "smalto" rende verosimile il riferimento in Proverbi 26:23, "schiuma d'argento spalmata sopra un vaso di terra", detto simile a "labbra ardenti e un cuore malvagio". Il cobalto e il manganese erano usati come coloranti ma il vetro primitivo non era molto trasparente a causa delle impurità nelle materie prime. L'effetto iridescente che si vede spesso sul vetro antico è dovuto alla decomposizione della superficie.

Nell'ultima parte dell'Età del Ferro, e durante il periodo israelitico, in Siria e nel territorio d'Israele erano importati vasi di vetro che imitavano l'alabastro (da qui il termine greco *alabastron*), di manifattura egiziana. Prodotti fenici ritrovati in Samaria e in altre zone dimostrano che si faceva uso di anfore, piccole brocche e ariballi di vetro.

Nel periodo ellenistico si introdusse la tecnica della manifattura di vetro dorato, di vetri colorati e di vetro millefiori, esemplari dei quali sono stati ritrovati in tanti siti nella terra d'Israele. L'*alabastron* che fu rotto come cosa preziosa offerta al Signore Gesù, fu probabilmente una piccola bottiglia a collo lungo di olio profumato, conosciuto come "lacrimatoio"(Matt. 26:7; Mar. 14:3; Luca 7:37).

Ai tempi dei romani si trovano ormai servizi da tavola completi in vetro, come effetto della scoperta delle tecniche di soffiatura (scoperte forse a Sidone) che resero la produzione di massa facile e conveniente. Molta di questa produzione era trasparente come uno smalto ben levigato. Forse gli accenni in Apocalisse 4:6 e 15:2 a un "mare di vetro" e nel capitolo 21:18, 21 alla città e la piazza "d'oro puro, simile a vetro puro", derivano da questo fatto.

Bibliografia. D.B. Harden, *Journal of Glass Studies* 12, 1970, pp. 17–27, 35–63; 13, 1971, pp. 45–63; A.L. Oppenheim *et al*., *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia*, 1970, **in it.** S. Ciappi, *Storia della tecnologia del vetro*, Montelupo Fiorentino, 2001. (D.J. Wiseman)

VIA

1. Nell'AT, a parte gli ovvi usi letterali, ne esistono diversi altri metaforici, collegati ai primi. Questi ultimi derivano dal fatto che un individuo che si trova su un sentiero pubblico diventa noto a tutti e il suo traguardo, al pari dei suoi propositi, sono rivelati dalla strada che intraprende. Estremamente importante è il senso dei propositi e della volontà di Dio, *p.e.* Esodo 33:13; Giobbe 21:14, 31; Salmo 67:2; Proverbi 8:22; Ezechiele 18:25. Poi c'è l'idea dei comandamenti di Dio, *cfr.* specialmente il Salmo 119. "Via" è adoperato generalmente per indicare la condotta dell'uomo, buona o cattiva, e persino quella degli animali, *p.e.* Salmo 1:1, 6; Proverbi 30:19–20. Tali impieghi del termine sono comuni nella letteratura di Qumran.

2. Nel NT troviamo due sviluppi dell'utilizzo veterotestamentario che meritano un commento. In Matteo 7:13–14 (*cfr.* Luca 13:24) troviamo il contrasto fra le due vie in cui un uomo può camminare. I primi dati che testimoniano questo concetto sono stati trovati a Qumran (1QS 3.13—4.26); è usato frequentemente nella letteratura rabbinica ed è stato successivamente approfondito dalla *Didachè*, dall'*Epistola di Barnaba* e nei successivi scritti patristici. Da Atti 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22 impariamo che "la Via" fu la più antica designazione adottata dalla chiesa cristiana. La definizione è in parte estensione di un uso già consolidato nell'AT; *cfr.* Isaia 40:3 con 40:10–11, dove il popolo di Dio è paragonato a un gregge che viene condotto lungo la sua via. Secondo Matteo 7:14, può essere spiegato anche come la via che porta alla salvezza. Probabilmente Giovanni 14:6 è il più incisivo di tutti i brani, giacché qui Cristo dichiara di essere la somma di tutto quanto inteso da "la via", per quanto riguarda la relazione con il Padre.

Bibliografia. E. Repo, *Der 'Weg' als SelbstbezeichNum.ng des Urchristentums*, 1964, **in it.** G. Ebel, *DCBNT*, pp. 1976–1989. *DIB*, pp. 1577–1579. (H.L. Ellison)

*Deserto; *Ubbidienza; *Viaggiare

VIAGGIARE

Il viaggiare nel mondo dei tempi biblici era condizionato dalle rotte e dagli itinerari terrestri e marittimi praticabili. Molto presto nella storia del Vicino Oriente antico, specialmente in Mesopotamia e in Egitto, fiumi e acque costiere fornirono i migliori mezzi per il commercio o per gli spostamenti. Si svilupparono percorsi controllati per mettere in collegamento villaggi, e questi ultimi crebbero continuamente allorquando erano situati ai crocevia di questi itinerari. Con lo sviluppo del commercio internazionale si segnavano anche strade e rotte marittime. Il Mediterraneo fu grandemente favorito per i viaggi marittimi a motivo del suo clima, delle coste favorevoli e dell'accesso che dava ad altre parti del mondo (*cfr.* I Re 9:26–28; i viaggi di Paolo). La terra d'Israele costituiva un anello di congiungimento vitale tra l'Eurasia e l'Africa sia per chi viaggiava via terra sia per chi viaggiava via mare, e quindi ebbe un ruolo importante nelle comunicazioni e nei traffici. Con la pace romana e il relativo sistema stradale, spostarsi nel mondo della Bibbia fu grandemente facilitato, e ciò contribuiva notevolmente alla diffusione del vangelo.

I. Ai tempi dell'Antico Testamento

Nel primo periodo della storia veterotestamentaria, il viaggiare via terra era limitato alle carovane e ai movimenti degli eserciti. Tuttavia, anche se gli individui tendevano a rimanere nel proprio territorio per non perdere lo status di cittadini, siamo a conoscenza di migrazioni di gruppi durante la media Età del Bronzo. L'estensione dell'impero commerciale di *Ebla nel tardo III mill., dal Mediterraneo al golfo Persico, indica la presenza di notevoli scambi e la possibilità di viaggiare bene nel Vicino Oriente, già prima dell'era patriarcale.

Diverse parole ebraiche sono usate per indicare le strade o i sentieri. Di queste ***derek*** (ciò che si calpesta), e ***m^{e}sillâh*** (il livellamento e la messa in sicurezza di un sentiero), suggeriscono la natura delle antiche strade. Anche se le testimonianze non ci conducono a una conclusione certa, tuttavia sembra che strade ben costruite fossero sconosciute prima dell'avvento del sistema stradale romano. Si trattava infatti di sentieri calpestati regolarmente da uomini e animali. Alcuni erano tenuti meglio, come quelli che portavano ai centri provinciali o alle città rifugio (Deut. 19:3), ma questo comportava il lavoro di togliere le pietre e di appianare il sentiero (*cfr.* Is. 40:3; 62:10). Tiglat–Pileser I (1115–1077 a.C.) di *Assiria si servì di ingegneri per costruire ponti e per appianare sentieri per i cocchi e le macchine da guerra per l'assedio. Uno scrittore egiziano, un secolo prima, descrisse le strade della terra d'Israele come "piene di sassi e ciottoli ... coperte di canne, spine e rovi" (*ANET*, p. 478a). Simili riferimenti indicano strade non lastricate ma sentieri che andavano mantenuti. Perfino le strade reali dei persiani, incluso il principale collegamento, di 2600 km., tra Sardi e Susa, erano probabilmente non lastricate, tranne forse nelle immediate vicinanze delle città. Sem-

bra che le strade lastricate fossero limitate ad alcune città *p.e.* a Ninive, e a Babilonia. Viaggiatori, carovane, messaggeri ufficiali ed eserciti usavano tali sentieri. I viaggiatori normalmente, e per ragioni di sicurezza, accompagnavano le carovane (*cfr.* Giu. 5:6).

In genere si viaggiava a piedi, anche se venne usato l'asino sia per cavalcare sia come animale da soma fin dai tempi più antichi. Carri e cavalli erano usati per scopi militari. I carri trainati dai buoi erano usati per i carichi pesanti e forse per le persone (Gen. 46:5). In tempi più recenti si usò anche il cammello. Il fiume e la costa erano importanti per chi doveva viaggiare. Si sa poco dei posti di ristoro, ma sembra che il viaggiatore prima dell'epoca romana dovesse provvedere e difendersi da solo (Gios. 9:3–14). La gente viaggiava soprattutto per ragioni commerciali, a volte per partecipare a feste religiose, e raramente quando doveva migrare a causa di guerre, carestie o ragioni simili.

Le strade si possono classificare in internazionali e interne. Spesso le strade locali collegavano strade maestre di livello internazionale, così come le strade in terra d'Israele che andavano da est a ovest e collegavano la "via del mare" (Is. 9:1) e la "strada dei re" (Num. 20:17). La "via del mare" partendo dall'Egitto seguiva la costa fino a entrare nell'entroterra verso Meghiddo dove si divideva, anche se la strada principale continuava verso nord fino a Damasco e oltre verso la Mesopotamia. Anche la "strada dei re" andava da sud a nord, tra Bosra in Edom e Damasco, collegando sia l'Arabia che l'Egitto con il settentrione. Strade minori da nord a sud seguivano la valle del Giordano e la catena montuosa centrale. Numerose strade latitudinali collegavano queste strade principali, inclusa la strada da Gerusalemme a Gerico (si veda *LOB*). Viaggiare per mare normalmente non era una caratteristica della vita d'Israele, anche se navi costeggiavano il paese e salpavano da Esion–Gheber sul golfo di Aqaba. La fuga di Giona dimostra che ai tempi dell'AT si viaggiava su navi mercantili.

Le strade internazionali collegavano importanti città dell'Egitto, della Mesopotamia, della Siria e dell'Asia minore. Le due strade principali che attraversavano la terra d'Israele collegavano l'Arabia e l'Egitto con Damasco. Da Damasco una strada portava a Babilonia passando per Tadmor (II Cro. 8:4) e Mari; un'altra portava verso nord a Carchemis, verso occidente a Caran e Assur e poi verso sud a Babilonia e il golfo Persico. Infine, una strada verso nord da Carchemis forniva un collegamento con la città ittita di Kanis nell'Asia minore.

II. Ai tempi del Nuovo Testamento

Ai tempi del NT la pace e il dominio romano aveva reso gli spostamenti relativamente sicuri e regolari. Lo dimostra il fatto che nei Vangeli e negli Atti viaggi sia brevi sia lunghi sono una cosa normale. Anche se alcuni scrittori classici danno l'impressione che viaggiare, specialmente per mare, era cosa da evitare, quelli che veramente conoscevano il mondo di allora, come Plinio e Filone, confermano il quadro del NT. Oltre a pianificare e realizzare lunghi viaggi per terra e per mare, se ne pianificavano altri, nonostante le distanze (Rom. 15:24–25; Atti 15:36; 18:18–21). Tali viaggi erano nell'ambito dei confini dell'impero romano: viaggiare in paesi stranieri, anche se non del tutto insolito, era comunque un fatto eccezionale.

I Vangeli indicano un regolare spostarsi della gente, incluso le visite annuali a Gerusalemme per la Pasqua (Luca 1:39; 2:3–5, 41–51; il ministero di Gesù). Questi viaggi in genere erano fatti a piedi e duravano diversi giorni, ad esempio, ci volevano 5 giorni per andare da Nazaret a Gerusalemme. Tali viaggi erano compiuti sul vecchio sistema stradale in quanto quello romano non fu introdotto nella zona prima della fine del I sec. d.C. (*IEJ* 1, 1950, pp. 54ss.). Venivano fatti viaggi anche fuori del paese (Matt. 2:1, 13–15). I lunghi viaggi di *Paolo sono un esempio molto significativo. Egli utilizzò appieno la libertà di spostamento all'interno del mondo romano. Il governo sosteneva la navigazione, Augusto aveva sterminato i pirati e la maggior parte di briganti che infestavano i paesi, c'era un esteso sistema stradale che conduceva a Roma, e tutti questi fattori facilitarono i primi viaggiatori cristiani. Infatti, il cristianesimo si estese in un primo momento lungo le grandi strade che portavano a Roma. La grande strada orientale ne è esempio, con la deviazione in Macedonia, guidata divinamente (Atti 16:6–10). Partendo da oriente, questa strada andava da Cesarea passando per Antiochia di Siria, Tarso, Derba, Iconio, Antiochia di Pisidia, Laodicea, Efeso, e per mare a Corinto, e poi da Brindisi o Pozzuoli, per terra lungo la via Appia fino a Roma.

Iniziata nel 312 a.C. la via Appia fu la prima grande strada romana mai costruita. Tali strade, ben progettate e costruite, che seguivano il più possibile una linea retta, permettevano un viaggio rapido mai eguagliato fino all'arrivo della ferrovia, molti secoli dopo. Le strade principali erano lastricate per una larghezza di 6–8 m.; le strade minori rifinite con sabbia o ghiaia avevano una bombatura fra canali, distanti tra 3 a 6 metri. A causa della loro importanza strategica spesso era l'esercito a costruire queste strade, sebbene Augusto istituì un ente stradale permanente nel 22 a.C.

Giuseppe Flavio racconta che Vespasiano aveva tecnici per strade con l'esercito, durante la Guerra giudaica (66–70 d.C., *Bell.* 3.118). Le pietre miliari poste a 1000 passi (1480 metri) segnavano la distanza dal termine della strada o dalla città più vicina. Queste costituiscono ancora oggi una valida fonte d'informazione. Mappe stradali, e certamente elenchi di luoghi di ristoro e di distanze, sia per terra sia per mare, erano disponibili ai viaggiatori affinché potessero programmare i loro spostamenti. Tali itinerari, più o meno completi, sono stati ritrovati e risalgono ai tempi post–apostolici, ma poiché Strabone (64 a.C.–19 d.C.) e altri geografi ne avevano tratto informazioni, possiamo dedurre che esistevano già prima.

Oltre che dall'esercito, il sistema stradale veniva usato per la posta imperiale e da altri viaggiatori. Il servizio di corriere non solo si occupava delle comunicazioni ma forniva anche il trasporto per gli ufficiali. I viaggiatori normali dovevano organizzarsi per conto loro; e altrettanto facevano i privati che volevano inviare lettere, come nel caso di Paolo. Le locande con cavalli di cambio si trovavano nelle città o collocate a ogni 25 miglia romane, e probabilmente, con fermate intermedie. Tale organizzazione valeva solo per i corrieri e per gli ufficiali. Il semplice viaggiatore poteva fermarsi in locande gestite da privati. Alcune fornivano vitto e alloggio; altre solo alloggio. Le locande che si trovavano nelle province orientali sembra fossero di qualità superiore, ma il quadro generale delle locande e dei locandieri indica uno standard in genere molto scadente. Spesso erano poco più che bordelli. Da qui l'accento posto nella letteratura cristiana primitiva sul bisogno di provvedere ospitalità. Le normali distanze coperte in un giorno sarebbero state di circa 16 miglia romane a piedi, e 25 miglia a cavallo o su carro. In alcuni casi i corrieri o gli ufficiali coprivano 100 miglia al giorno, ma dall'altra parte le lettere a Cicerone provenienti dalla Siria impiegarono 50 e 100 giorni rispettivamente. I mesi invernali impedivano o bloccavano del tutto gli spostamenti, specialmente nelle regioni montuose o sugli altipiani, proprio come la maggior parte della navigazione cessava almeno da metà novembre e metà marzo. Si preferiva salpare tra il 26 maggio e il 14 settembre (Atti 27:9–12). I venti dominanti determinavano le rotte delle navi. Paolo si servì di navi mercantili, i cui movimenti erano regolati anche dalla merce trasportata, e sembra che abbia evitato navi fornite dal governo per i giudei della Diaspora che si recavano a Gerusalemme per la Pasqua (Atti 20:1–5). L'ultimo viaggio di Paolo a Roma fu fatto con due navi che trasportavano grano.

Viaggiare via terra era simile ai tempi dell'AT. La maggior parte della gente andava a piedi. Gli ufficiali autorizzati potevano agganciarsi ai servizi del sistema dei corrieri imperiali, fornito sia di cavalli sia di carrozze. Erano usati diversi carri leggeri (*cfr.* Atti 8:29) e alcuni viaggiatori comuni si spostavano su carretti trainati dai buoi, sia aperti sia chiusi. Esisteva anche un carro che si poteva guidare autonomamente, l'*essedum*! Il cavallo, con una coperta ma senza sella, era usato dai messaggeri, dalle truppe (con Paolo, Atti 23:23–24, 32) e da alcuni viaggiatori; l'asino continuò a essere bestia da soma proprio come nel resto della storia. Ai tempi del NT erano comuni i viaggi sia singoli sia di gruppo. Tra le persone che si spostavano nell'impero c'erano gli ufficiali governativi, i commercianti, i diseredati in cerca di lavoro, specialmente nelle grandi città, studenti che si recavano nei centri di studio e i malati che cercavano guarigione nei santuari. In particolare, un gran numero di persone si spostava per assistere ai giochi e alle feste religiose. Queste includevano non solo le feste giudaiche ma anche eventi importanti in Grecia e in Italia. Non ultimi tra i viaggiatori ci furono i primi cristiani che usavano i servizi forniti dai romani per la diffusione del vangelo e la consegna di lettere di comunione.

Bibliografia. *LOB;* M. Avi–Yonah, "The Development of the Roman Road System in Palestine", *IEJ* 1, 1950–1; C. Singer *et al.*, a cura di, *A History of Technology*, 1, 1967; 2, 1972, tr. it., Torino, 1976; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1967; L. Casson, *Travel in the Ancient World*, 1974, tr. it, Milano, 1978, **in it.** *DIB*, pp. 1579–1586; *DPL*, pp. 903–919, pp. 1602–1605. (G.G. Garner)

*Navi e barche; *Paolo; *Scambi e commercio

VIGILIA

Misura di tempo nella quale si dividevano le dodici ore della notte. Il giorno, in epoca veterotestamentaria, era diviso dagli ebrei in tre parti (Giu. 7:19). Nel NT, sembra invece che sia stato introdotto l'uso della divisione romana in quattro vigilie (*cfr.* Mar. 6:48).

Bibliografia. E. Schütz, in *DCBNT*, pp. 437–441. (J.D. Douglas)

VILLAGGIO

Il villaggio dei tempi biblici era in genere, come oggi, composto da un esiguo gruppo di abitazioni, strutturalmente alquanto diverso da una *città (Lev. 25:29, 31), dato che non era dotato di for-

tificazioni e non aveva alcuna possibilità di difesa (Ez. 38:11). Molti termini dell'AT e del NT, tradotti "città", potrebbero essere tradotti con "villaggio", secondo la concezione occidentale. Infatti, non sempre è mantenuta una rigorosa distinzione tra città e villaggio; *p.e.*, Betlemme viene chiamata sia città (gr. *polis*) in Luca 2:4 sia villaggio (*kōmē*) in Giovanni 7:42. A volte, un villaggio poteva evolversi dal punto di vista urbanistico, divenendo una cittadina o addirittura una città (I Sam. 23:7).

Spesso, i villaggi erano posti in prossimità della città, standole intorno come delle "figlie" (nella letteratura ebr.; Num. 21:25) e dipendendo da essa, come comunità agricole, sia politicamente sia economicamente (Gios. 15:13–63). In tempo di guerra, gli abitanti si sarebbero ritirati all'interno della città più vicina. La parola semitica per "villaggio" (ebr. ***kāpār***; accad. ***kapru***) non si riferisce necessariamente a questo sistema di "protezione" bensì a un piccolo gruppo di casolari, un villaggio posto in aperta campagna (da cui il termine ***prz*** di Giu. 5:7, 11; *cfr.* Est. 9:19), delle fattorie o degli insediamenti di periferia intorno a una città. Anche i campi nomadi erano designati come "villaggi" (Gen. 25:16; Is. 42:11), e nomi come *Borghi di Iair possono rispecchiare questa usanza. Un villaggio poteva avere il suo consiglio locale di anziani (Rut 4:2), e talvolta un altare o un luogo sacro. (D.J. Wiseman)

VINDICE DI SANGUE

(Ebr. ***gō'ēl haddām***, *lett.* "redentore del sangue"). Un aspetto fondamentale della vita primitiva, anche prima del tempo di Mosè, era il sistema di vendetta cruenta in risposta a fatti di sangue. È menzionato con approvazione anticamente in Genesi 9:5. Tutti i membri del clan erano considerati come aventi lo stesso sangue, ma la responsabilità principale per vendicare lo spargimento di sangue era delegata al parente più prossimo della vittima, il quale poteva in altre circostanze essere considerato come colui che redimeva la proprietà o la persona di un parente povero o prigioniero (Lev. 25:25, 47–49; Rut 4:1–12, sebbene nell'ultimo caso fossero implicati altri fattori). Il codice penale mosaico autorizzava il vendicatore a uccidere l'assassino ma nessun altro (Deut. 24:16; II Re 14:6; II Cro. 25:4); inoltre contemplava delle attenuanti per l'omicidio involontario. La vendetta sembra essere esistita fino ai tempi del regno di Davide (II Sam. 14:7–8) e di Giosafat (II Cro. 19:10). (J.D. Douglas)

*Parentela, *Città di rifugio

VINO

I. Nell'Antico Testamento

Tra i vari vocaboli equipollenti usati nell'AT, i più comuni sono ***yayin*** (di solito tradotto "vino") e ***šēkār*** (comunemente reso con "bevanda alcolica", Diod. "cervogia"). Questi termini sono spesso usati insieme, e sono impiegati indipendentemente sia che lo scrittore stia raccomandando l'uso del vino e delle bevande alcoliche o sia che stia mettendo in guardia il lettore sui possibili pericoli. Una terza parola, ***tîrôš***, tradotta "vino nuovo" o "vino dolce", è stata spesso interpretata come vino non fermentato e quindi non inebriante, ma l'uso in Osea 4:11, insieme all'uso del Talmud, dimostrano come possa essere usata in senso negativo, alla stregua degli altri due vocaboli. In più, mentre ci sono esempi di acini spremuti in un calice, il cui succo presumibilmente era bevuto al momento (Gen. 40:11), è importante notare che il termine "vino" non è mai usato per indicare il succo d'uva ottenuto in questo modo.

L'espressione "vino nuovo" non indica il vino non fermentato, poiché in effetti il processo di fermentazione si avvia molto rapidamente e il vino non fermentato non potrebbe essere disponibile molti mesi dopo il raccolto (Atti 2:13). Stava piuttosto a indicare il vino estratto dalla prima spremitura del succo, prima di introdurre l'uva nel torchio perché fosse pigiata. Era quindi ad alta gradazione, per cui sarebbe subito venuto in mente come spiegazione di ciò che sembrava uno stato di ebbrezza. La consuetudine odierna in Israele, nell'uso del vino da parte di un popolo attaccato alle tradizioni per quanto riguarda le festività religiose, suggerisce che il vino usato fosse fermentato. Si potrebbe concludere, quindi, che la Bibbia, pur adoperando diversi sinonimi, in realtà non fa alcuna distinzione concreta tra di essi.

In una regione dal clima particolarmente favorevole alla produzione del vino è naturale che il vino sia spesso associato al grano, e che insieme sono l'emblema sia di un'alimentazione completa e adeguata sia dei buoni doni della vita. Sono infatti promessi come segni tangibili della benedizione di Dio (Gen. 27:28), e sono graditi quando vengono presentati sull'altare (Es. 29:40). Per disciplinare il proprio corpo, tuttavia, se ne deve talvolta fare a meno, come deve fare colui che si impegna nel servizio sacerdotale (Lev. 10:9), oppure un *nazireo, nell'adempimento del suo voto (Num. 6:3). L'astinenza dei *recabiti rientra in una categoria diversa, giacché si trattava del tentativo di mantenere lo stile di vita nomade nelle

tende; il loro astenersi dal vino non era in ragione dei pericoli dell'abusarne, ma derivava dal fatto che il vino rimandava alla piantagione delle vigne, alla semina e alla costruzione di case (Ger. 35:7). Tuttavia, i pericoli delle bevande alcoliche erano ben evidenti anche per chi seguiva uno stile di vita agricolo. Gli ammonimenti del libro dei Proverbi sono chiari e, al tempo di Isaia, perfino i sacerdoti si lasciavano ingannare dall'alcool.

Questa duplice proprietà del vino, vale a dire, il suo uso e abuso, i suoi benefici e i suoi pericoli, il suo gradimento da parte di Dio ma altresì la sua repulsione, spesso sono intrecciati nell'AT, cosicché può rallegrare il cuore dell'uomo (Sal. 104: 15) ma altresì spingere la sua mente a divagare (Is. 28:7), può essere associato all'allegria (Ecc. 10:19) oppure all'ira (Is. 5:11), viene usato per scoprire la nudità di Noè (Gen. 9:21) oppure nelle mani di Melchisedec per onorare Abramo (Gen. 14:18).

Nel suo uso metaforico, vanno notate le medesime particolarità. Il vino può raffigurare ciò che Dio stesso ha preparato (Prov. 9:5), e che offre a quanti vorranno riceverlo dalla sua mano (Is. 55: 1); eppure, può allo stesso modo rappresentare in modo appropriato l'influenza inebriante della Babilonia, che arreca soltanto rovina (Ger. 51:7).

II. Nel Nuovo Testamento

Nel NT la parola più frequente è il gr. *oinos* (*cfr.* ebr. *yayin*). Una volta appare ***sikera***, "bevanda alcolica" (Luca 1:15), una parola semitica presa in prestito (*cfr.* ebr. *šēḵār*), e una volta ***gleukos***, "vino dolce" (Atti 2:13). Non c'era ancora stata la vendemmia dell'anno in corso, ma c'era il modo per mantenere dolce il vino durante tutto l'anno.

Nel NT i riferimenti al vino sono molto meno frequenti, ma l'aspetto buono e quello negativo sono ugualmente evidenti e molti dei punti che abbiamo notato nell'AT hanno il loro equivalente anche nel NT. Giovanni il battista dovrà astenersi dal vino in virtù del suo speciale mandato (Luca 1:15), ma questo non vuol dire che il vino in sé sia cattivo. Gesù non solo presenziò le nozze di Cana di Galilea ma, venuto a mancare il vino, risolse il problema in maniera straordinariamente abbondante; più tardi, la sua disponibilità a mangiare e bere con i pubblicani e con i peccatori gli procurò l'accusa di essere un ingordo e un beone. Il rifiuto da parte di Gesù di bere il vino offertogli, secondo il costume giudaico, durante la crocifissione (Mar. 15:23) non fu dettato da repulsione per la bevanda in quanto tale, ma dal suo desiderio di morire con la mente lucida. Poco dopo egli accettò il vino (aceto), ossia la bibita abituale degli agricoltori e dei soldati di rango inferiore.

In più di un'occasione, Gesù usò il vino per illustrare i suoi insegnamenti. Marco 2:22 indica la pratica in uso nell'antichità di mettere il vino nuovo in otri nuovi, mettendo in risalto l'impossibilità di fare diversamente. I commentatori hanno opinioni discordanti sull'interpretazione di questa parabola. Infatti, mentre il vino nuovo indica chiaramente la profonda e potente opera dei nuovi insegnamenti di Cristo, gli otri che si rompono possono riferirsi variamente ad alcune formalità convenzionali, o all'intero sistema giudaico di regole, oppure nel cuore umano, ognuno dei quali ha bisogno di essere trasformato secondo le sfide della nuova era ormai giunta. Purtroppo, i farisei non erano disposti ad affrontare i cambiamenti che essa implicava, scegliendo di aggrapparsi ostinatamente al sistema che provvedeva loro i mezzi di sussistenza (Luca 5:39).

Anche nel NT la parola "vino" è usata metaforicamente in entrambi i sensi, positivo e negativo. Quello negativo si trova alcune volte nell'Apocalisse, dove gli abitanti della terra sono descritti come ebbri della fornicazione di Babilonia (Apoc. 17:2), a sua volta ebbra del loro sangue (Apoc. 17: 6). Dall'altro lato, Paolo esorta i suoi lettori a essere ripieni dello Spirito (Ef. 5:18), piuttosto che ubriachi. Indubbiamente, esiste qualche similarità tra le due condizioni, il che potrebbe aver spinto l'apostolo a esprimersi in questo modo. Infatti, nel giorno della Pentecoste molti attribuirono la manifestazione dell'effusione dello Spirito Santo agli effetti di una bevanda alcolica. La stessa interpretazione era stata data al movimento delle labbra di Anna mentre pregava in presenza di Eli, il quale fu più lesto a riprendere quella donna travagliata che non i suoi propri figli dissoluti (I Sam. 1:14).

Paolo esorta Timoteo a prendere un po' di vino, a motivo delle sue proprietà terapeutiche (I Tim. 5:23; *cfr.* l'applicazione, in forma diversa, di questa convinzione nel racconto del Buon samaritano, Luca 10:25–37); tuttavia, nelle Epistole Pastorali c'è il riconoscimento dei gravi rischi in cui si incorre abusando del vino e quelli a cui è affidato qualche compito o che sono conduttori nella comunità cristiana, siano essi uomini o donne, sono messi in guardia in modo specifico da tale eccesso che li renderebbe inadatti a espletare il loro compito (I Tim. 3:8; Tito 2:3). Tale abuso è particolarmente sconveniente nell'incontro di chiesa, poiché se è vero che l'ubriachezza è indice di negligenza in cose spirituali e di indifferenza nei riguardi dell'imminente ritorno di Cristo (Rom. 13: 13), molto di più è da deplorare quando ci si accosta alla Tavola del Signore, dove denota non solo uno spirito di completa indifferenza nei confronti di Dio, ma altresì un atteggiamento di estrema

leggerezza verso coloro che sono uniti nella comunione cristiana (I Cor. 11:21).

Ricapitolando, possiamo dire che mentre il vino non va condannato come se non avesse alcuna utilità, esso costituisce un pericolo per l'uomo peccatore. Pertanto, fanno bene quelli che se ne astengono, non fosse altro che per amore dei fratelli più deboli nella fede (Rom. 14:21). Sebbene non ci sia alcuna difficoltà nel riconoscere che esistano innumerevoli altre cose il cui abuso può indurre in peccato, bisogna tuttavia dire che in effetti il vino si è sovente dimostrato particolarmente pericoloso, al punto che Paolo lo menziona specificamente nel sancire un principio generale. Questo principio, nell'ambito della vita moderna, risulta particolarmente pertinente tra coloro che prendono in debita considerazione la propria responsabilità di credenti.

Bibliografia. C. Seltman, *Wine in the Ancient World*, 1957; J. P. Free, *Archaeology and Bible History*, 1950, Appendix II, pp. 351ss; "Wine" in *TWBR*; "Food" in *HDB*, 2, p. 32; C. Brown, *NIDNTT* 3, pp. 918–923, **in it.** *GLAT* 3, coll. 717–723; *DIB*, pp. 1593–1595; B. Marchisio, *La vite, la vigna e il vino nella Bibbia*, Cavallermaggiore, 1999. (F.S. Fitzsimmonds)

*Coppa; *Cibo; *Pasti; *Vite

VIRTÙ

La parola usata nell'AT è l'ebr. *ḥayil*, "capacità", "efficienza", che spesso include la qualità morale, come in Rut 3:11; Prov. 12:4; 31:10 (*'ēšeṯ ḥayil*, "una donna di valore", "una donna virtuosa"); *cfr.* Prov. 31:29 (*'āśâ ḥayil*, "operare virtuosamente").

Nel NT il termine gr. *aretē* indica qualsiasi eccellenza si trovi in una persona o in una cosa (I Pie. 2:9; II Pie. 1:3, 5). Negli scritti omerici, il termine è usato in special modo per designare le virtù più esemplari (*cfr.* Fil. 4:8). Nella LXX è l'equivalente dell'ebr. *hôḏ*, "splendore", "maestà" (di Dio, Ab. 3:3), e *tᵉhillâ*, "lode" (Is. 42:12; 43:21, ripreso in I Pie. 2:9). (D.O. Swann)

VISCERE

(Ebr. *mē'îm*; gr. *splanchna*). Gli Ebrei non avevano le stesse nostre idee funzionali in merito alla fisiologia degli organi interni. *mē'îm* è tradotto variamente: Giona 2:1: "ventre" (NVR, Diod.); II Samuele 7:12: "il figlio che sarà uscito da te (NVR), "... dalle tue viscere" (Diod.); "viscere" (NVR, Diod.). È tradotto con "viscere" in Giobbe 30:27, Sal. 22:14 , Isaia 16:11 (Diod.), Ezechiele 3:3 (NVR, Diod.). Salmo 71:6: "grembo" (NVR), "seno" (Diod). II Samuele 20:10: "intestini" (NVR), "viscere" (Diod.). In questo ultimo caso si fa riferimento agli intestini o a una ferita addominale. Ancora nel senso di "intestini", Atti 1:18: "interiora" (NVR), "viscere" (Diod.). *Splanchna*: I Giovanni 3:17, "... non ha pietà di lui" (NVR), "... gli chiude le sue viscere" (Diod.). II Cor. 6:12: "cuore" (NVR). Questi vocaboli a volte sono tradotti in senso figurato (come già visto in Giov. 3:17 (NVR); "gran dolore" (Ger. 4:19). Il gr. ha il verbo affine *splanchnizomai* (Luca 10:33), "provare compassione, avere pietà". (B. O. Banwell)

*Corpo

VISIONE

È difficile, se non addirittura impossibile, tracciare una linea di confine tra una visione, un sogno e lo stato di *trance*. La difficoltà si rispecchia nel campo lessicale biblico.

L'ebr. *ḥāzôn* viene da una radice usata per descrivere la contemplazione di una visione da parte del veggente in stato d'estasi. (Is. 1:1; Ez. 12:27); invece, la parola *mar'â*, dalla normale radice "vedere", significa visione quale mezzo di rivelazione (Num. 12:6; I Sam. 3:15). Il NT usa le seguenti due parole: *horama* (Atti 9:10, 12; 10:3, 17, 19) e *optasia* (Luca 1:22; Atti 26:19; II Cor. 12:1). Significano "apparizione" o "visione".

L'enfasi sembra essere posta sulla natura estatica dell'esperienza nonché sul carattere rivelatore della conoscenza concessa ai profeti e ai veggenti biblici. L'esperienza della visione è indice di una speciale percezione di Dio, condivisa da uomini pii (*p.e.*, Ger. 1:11; Dan. 2:19; Atti 9:10; 16:9), e della disponibilità di Dio a rivelarsi agli uomini. (Sal. 89:19; Atti 10:3).

Le circostanze nelle quali si verificano tali visioni rivelatrici sono varie (Dan. 10:7; Atti 9:7): esse sono accordate sia di giorno (Atti 10:3) sia di notte (Gen. 46:2), ma hanno quasi sempre stretta attinenza con lo stato di dormiveglia. (*cfr.* Num. 12: 6; Giob. 4:13).

Nell'AT coloro a cui erano concesse le visioni rivelatrici,comprendevano sia profeti che hanno messo per iscritto le loro visioni (Is. 1:1; Abd. 1; Na. 1:1; ne sono importanti esempi Ezechiele e Daniele), sia profeti di cui non abbiamo scritti (II Sam. 7:17; I Re 22:17–19;II Cron. 9:29).

Nel NT, il più grande interesse nei confronti delle visioni è mostrato da Luca. Egli riporta le visioni di Zaccaria (Luca 1:22), Anania (Atti 9:10), Cornelio (10:3), Pietro (10:10–16) e Paolo (18:9; anche se l'apostolo stesso era cauto nel parlare delle sue visioni, II Cor. 12:1–4). La serie per ec-

cellenza di visioni riportate nel NT è quella contenuta nel libro dell'*Apocalisse.

Le visioni bibliche riguardavano sia le situazioni contingenti (Gen. 15:1–2; Atti 12:7) sia il futuro evento del Regno di Dio, come attestano gli scritti di Isaia, Daniele e Giovanni. A proposito di visioni, i brani di I Samuele 3:1; Proverbi 29:18 sono particolarmente pertinenti.

Bibliografia. J. M. Lower, "Vision", *ZPEB*, 5, p. 889; R. Schnackenburg, *EBT*, 3, pp. 947–952, **in it.** *GLAT*, 2, coll. 871–886; *DCBNT*, pp. 1928–1934; *DIB*, pp. 1597–1600 . (J.G.S.S. Thomson)

*Apocalittica; *Profezia; *Sogno

VITA

I. Nell'antico Testamento

a) Termini e concetti

1) Nel concetto di vita è implicita l'idea di attività (ebr. *ḥayyîm*). La vita è ciò che "si muove" (Gen. 7:21–22; Sal. 69:34; *cfr.* Atti 17:28) in contrasto con lo stato di non vita che è rilassato, dormiente o inerte (*cfr.* Rom. 7:8; Giac. 2:17, 20). L'acqua corrente è "viva" (Gen. 26:19), e un parto rapido mostra la vispa "vigoria" delle madri (Es. 1:19). La forma plurale della parola, piuttosto frequente, enfatizza l'intensità del concetto. La vita è associata alla luce, all'allegrezza, alla pienezza, all'ordine, all'essere attivi (Sal. 27:1; Giob. 33:25–30; Prov. 3:16; Gen. 1) ed è in contrasto con le tenebre, il dolore, il vuoto, il caos e il silenzio, caratteristiche della morte e dell'essere inanimato (Eccl. 11:8; Sal. 115:17).

2. Anima (ebr. *nepeš*, come "essere" o "io" è comune all'uomo e alla bestia, sia viventi sia morti (Lev. 21:11; Giob. 12:10; Apoc. 8:9; 16:3). Ma, per essere significativo, il suo stato dev'essere quello di "anima vivente" *nepeš ḥāyyâ*, Gen. 2:7) che, dunque, può significare semplicemente "vita". Morire vuol dire esalare la propria anima, e rivivere equivale a riaverla indietro (Ger. 15:9; I Re 17:21; *cfr.* Atti 20:10). Essendo l'anima localizzata nel sangue, essa alla morte è "versata" (Lev. 17:11; Lam. 2:12; Is. 53:12). Anche se l'anima può continuare a esistere nel sangue versato (Apoc. 6:9; Gen. 4:10) o, più in generale, nel proprio nome o nei discendenti, i concetti di "vita" e "sé" sono così strettamente associati che perdere la propria vita equivale a perdere la propria identità (Pedersen, pp. 151ss.; Giob. 2:4; Ez. 18).

3. Similmente, spirito (ebr. *rûaḥ*) o soffio (*n^e^šāmâ*), come principio che distingue il vivente da ciò che è morto, spesso può essere tradotto con "vita" (I Sam. 30:12; Giob. 27:3–4). Morire equivale a perdere il proprio alito o spirito (Giob. 27:3; Sal. 104:29–30; *cfr.* Matt. 27:50); ritornare in vita equivale a vederlo tornare (*cfr.* Luca 8:55; Apoc. 11:11; 13:15).

4. La vita è data all'uomo come unità psicosomatica in cui "non esistono le distinzioni che facciamo tra vita fisica, intellettuale e spirituale" (von Allmen, pp. 231–232, tr. it., *VB*, pp. 526–533); e la visione veterotestamentaria dell'uomo può essere descritta come quella di un "corpo animato" (Robinson, p. 27). In questo senso il concetto di anima può essere posto in parallelo a carne (Sal. 63:1; *cfr.* Matt. 6:25; Atti 2:31), vita (Giob. 33:28) o spirito (Sal. 77:2–3; *cfr.* Luca 1:46–47), e a tutti i termini utilizzati per il "sé" o "l'io". È l'io che vive, e che muore (*cfr.* Gen. 7:21; Ez. 18:4).

b) La vita soggetta alla morte

1. Cosa potrebbe mai dare un uomo in cambio della propria anima [vita] (Giob. 2:4; *cfr.* Mar. 8:37)? L'uomo non è solo un essere unificato, vivente; è anche un essere minacciato dalla morte (Giob. 4:17), escluso dall'albero della vita (Gen. 3:24), che assomiglia all'erba falciata o alla rugiada mattutina (Giob. 7:9; Sal. 39:4–5; 90:5–6; *cfr.* I Pie. 1:24; Giac. 4:14). La morte è all'opera nel bel mezzo della vita, e la vita, per questa ragione, è una battaglia contro la dissoluzione che la morte veicola. La si sperimenta come un flusso e riflusso più o meno come la marea che sale e scende, secondo come ci si sente. Quando lo schiavo stanco si riposa, è rianimato, riprende fiato (Es. 23:12). La liberazione da una malattia o da un nemico o da una sofferenza è una liberazione dalla morte, ed essere ammalati o in difficoltà sono condizioni vissute come se ci si trovasse nello Scèol (Nardoni), nel soggiorno dei morti (NVR) (Sal. 30:2–3; *cfr.* Salmi 71:20; 86:13). Non che queste cose siano eguagliate alla morte ma, semplicemente, ciò che minaccia la vita è considerato come un'invasione nell'anima da parte della morte.

Per questo, Adamo ed Eva, quando disobbedirono, "morirono" (Gen. 2:17); Abimelec, incorrendo nella disapprovazione di Dio è "un uomo morto" (Gen. 20:3); e Giona nel pesce (2:2), è nello Scéol, il soggiorno dei morti. Visto che si vive sotto la minaccia della morte, si può essere considerati in questa prospettiva (*cfr.* Luca 9:60).

2. Similmente, una lunga vita, in quanto dono della Sapienza o di Dio (Prov. 3:16; Deut. 5:16) ha in sé implicita l'idea della vita beata. "Io metto oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male" (Deut. 30:15). "Viva il re!" (I Sam. 10:24) non significa solamente lunghezza di giorni ma anche un regno di pace, di prosperità e di vittorie. La morte del giusto in età avanzata e piena di anni

è una benedizione in quanto la vita è stata vissuta pienamente e una progenie benedetta da Dio porterà avanti il nome (Gen. 25:8; Num. 23:10).

3. Nonostante questo, la vita presente conduce alla morte. "Qual è l'uomo che viva senza veder la morte? Che scampi l'anima sua al potere del soggiorno dei morti?" (Sal. 89:48). L'uomo è fatto di polvere; il suo soffio risale a Dio, l'uomo muore e ritorna alla polvere (Gen. 3:19; Giob. 10:9; Sal. 144:4; Eccl. 12:7). Si può continuare a "vivere" nel proprio nome o nella progenie (Sal. 72:17; Is. 66:22) e, in un senso molto reale, queste possibilità sono considerate come un'estensione della propria anima (Pedersen, pp. 254ss.). Ma la vita personale finisce e l'essere personale non fa più parte della "terra dei viventi" (*cfr.* Sal. 52:5; Ger. 11:19). Vivere equivale a parlare della *propria* vita; nella morte i progetti dell'uomo svaniscono ed egli ritorna alla terra, si riunisce con chi lo ha preceduto, per dormire insieme a loro (Gen. 25:8; 37: 35; Deut. 31:16; I Re 11:42). La fine di un uomo è come "acqua versata per terra che non si può raccogliere" (II Sam. 14:14).

4. La morte non è solo l'evento del morire; è lo stato di morte, cioè soggiorno dei morti (Nardoni). Il termine ebraico *š^{e}'ôl* è un sinonimo di "nelle tenebre" (Giob. 17:13–16) e il concetto è probabilmente compreso meglio quando viene reso in modo generico come "la tomba"(CEI). Come sinonimo di morte costituisce la fine comune a tutti, il livellatore finale di ogni vita: uomo e bestia, giusto ed empio, saggio e folle (Giob. 3:13–19; Sal. 49; Eccl. 2:14; 3:19). È uno stato di sonno, di riposo, di tenebre, di silenzio, senza pensiero né memoria (Giob. 3:16–18; 17:13–16.; Sal. 6:5; Eccl. 9:5, 10) nel quale non si loda Dio e dal quale non si torna indietro (II Sam. 12:23; Giob. 7: 9; Sal. 30:9; Is. 38:18). È come un mostro insaziabile e la prospettiva della morte, tranne che nelle circostanze più disperate, suscita timore (Ab. 2:5; *cfr.* II Sam. 22:5–6).

A volte il soggiorno dei morti è presentato come una tomba collettiva in cui, in mezzo ai vermi, continua una vita indebolita, quasi da fantasmi (Ez. 31–32; Is. 14:9–11, 15–16), da cui può essere richiamata "un'ombra" (I Sam. 28:8–15 [essere sovrumano] NVR). Mentre i primi due brani sono chiari simbolismi poetici, la seduta spiritica della medium di Endor riflette una pratica allora diffusa, anche se proibita. Essa non è rappresentativa del normale punto di vista dell'AT, che considera la vita e la morte come condizioni profondamente contrapposte (*contra* Johnson, p. 89).

Il soggiorno dei morti, sebbene strettamente parlando non sia un non–essere, è la fine dell'esistenza ed è "praticamente un annichilimento" (Johnson, p. 93). "Le strade della gloria non portano che alla tomba" e questa conclusione genera nel predicatore (Ecclesiaste) il ritornello: "Vanità delle vanità, tutto è vanità" (Eccl. 12:8; Sal. 89: 47). A questa vittoria della morte l'AT contrappone una risposta di speranza: essa non si trova nella natura dell'uomo ma nella potenza del Dio vivente.

c) Il Dio vivente

1. La formula comune di giuramento "come è vero che io vivo"; "come è vero che il Signore vive" (*cfr.* Num. 14:21, 28; I Sam. 14:39), mostra che Dio è il Dio che parla e che agisce perché è "il Dio vivente". Questa caratteristica distingue Yahweh dagli idoli e attesta non solamente la sua vitalità, ma anche la sua potenza creatrice e attività provvidenziale (Gios. 3:10; Ger. 10:10; Is. 46: 4–13). Egli è la fonte e il sostenitore di tutta la vita, la sorgente d'acqua viva (Ger. 17:13; Sal. 36: 9–10), che dà all'uomo il soffio e che, liberandolo dal soggiorno dei morti, lo conduce sulla strada della vita (Gen. 2:7; Sal. 16:11; Prov. 5:6). Dio è il Dio che fa vivere e che fa morire (Gen. 6:17; Deut. 32:39; Giu. 13:3, 23; I Sam. 2:6; II Re 5:7).

2. La dipendenza dell'uomo da Dio, per la sua vita, è tale che il soffio o lo spirito dell'uomo può essere chiamato soffio o spirito di Dio (Giob. 27: 3–4; 33:4; Gen. 6:3; Is. 42:5). Dio nel deserto diede la manna cosicché Israele potesse imparare che anche la vita fisica dipendeva "da ogni cosa che procede dalla bocca di Dio" (Deut. 8:3; *cfr.* Matt. 4:4; Luca 12:15, 20). Dio dà il soffio e l'uomo vive (Gen. 2:7; *cfr:* Apoc. 11:11); se Dio "ritirasse a sé il suo spirito e il suo soffio, ogni carne perirebbe all'improvviso e l'uomo ritornerebbe in polvere" (Giob. 34:14–15; *cfr.* Eccl. 12:7; Sal. 90:3; 104: 29–30). La vita dell'uomo, quindi, gli è prolungata per la volontà di Dio e la vera vita consiste non nella vita transitoria, benché prospera, dell'empio, ma nell'avere Dio come "la mia parte di eredità in eterno" (Sal. 73:17, 26). La vita di qualcuno è certa se è "custodita nello scrigno dei viventi presso il Signore" (I Sam. 25:29).

3. Dal momento che la vita è "vita in relazione a Dio", si ha che la vita e la morte sono alternative morali. Il destino dell'individuo e della nazione, la possibilità della benedizione e della vita o della disgrazia e della morte si basa sulla giustizia o sull'ingiustizia, sull'obbedienza o sulla disobbedienza nei confronti di Yahweh (Deut. 30:15–20; Giu. 2:18–23; Ez. 18). La morte universale è vista (in quelle poche occasioni in cui viene considerata) come un giudizio sul peccato; a causa della sua disobbedienza, all'uomo è vietato l'accesso "all'albero della vita" (Gen. 3:17–24; *cfr.* Giob. 14:1–5,

16–17; da porre in contrasto con Sal. 89:47). Benché non sempre evidente, la rettitudine porta alla vita e il male alla morte (*cfr.* Sal. 73:17; Prov. 11: 19); la rettitudine è una "via della vita" e in essa si è liberati dalla minaccia del soggiorno dei morti (Am. 5:4, 14; Prov. 6:23; Ab. 2:4).

4. Dio non ha relazioni con il soggiorno dei morti o con quelli che vi si trovano. Ma ciò non deve essere confuso con la concezione sbagliata secondo cui Dio non ha potere su di esso. È fondamentale per la fede veterotestamentaria, come è espressa in tutti i suoi generi letterari, che Yahweh, il Dio vivente, regna sulla morte e/o sul soggiorno dei morti. Guarire (II Re 5:7, 14), risuscitare dai morti (I Re 17:20–24; II Re 4:16, 33–37), liberare Israele dalla morte nazionale (Giu. 7:2–9; Osea 13:14; Ez. 37), far sì che la vita sorga da una donna sterile (Gen. 17:15–21; Giu. 13:2–3; Sam. 1:19–20; 2: 6), tutte queste cose rivelano la potenza di Dio sul soggiorno dei morti, in quanto le stesse malattie sono invasioni mortali, che Dio contrasta intervenendo con la potenza della risurrezione.

Sebbene in tutto l'AT sia implicita la potenza di Dio a liberare gli individui dal soggiorno dei morti, la sua intenzione di farlo trova espressione esplicita in relativamente pochi brani (si veda Is. 25:8; 26:19; Giob. 19:26; Sal. 16:8–11; 49:14–15; Dan. 12:2). Tuttavia, quando è menzionata questa intenzione, essa è ben radicata e non sembra presentare una novità (W.O.E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period*, 1941, p. 183). Il concetto è legato a, e probabilmente deriva da: *i*) l'esplicita relazione che Dio ha con il giusto che muore e, *ii*) la redenzione di Israele da parte di Dio, vista nel concetto di una "personalità corporativa" nella quale la realtà dell'individuo è preservata nella realtà del popolo tutto. In epoche successive, Gesù Cristo, come gli altri rabbini, ha fortemente sottolineato la prima come una chiave per la comprensione dell'AT su questo argomento (Matt. 22:31–32; Luca 20:37–38; *cfr. SB*, 1, pp. 893ss.) ricorrendo a questa argomentazione: *i*) Dio dice a Mosè "Io sono il Dio di Abramo". *ii*) Abramo è nel soggiorno dei morti. *iii*) Dio è il Dio dei vivi e non ha relazione con i morti. *iv*) Dunque, se ne deve dedurre, che Dio risusciterà Abramo dal soggiorno dei morti.

5. La vita di risurrezione è presentata (come nel giudaismo intertestamentario) in termini materiali. È una vita restaurata in cui la "vita", cioè prosperità, pace e pienezza, è moltiplicata mentre sono rimosse le minacce del soggiorno dei morti (Is. 27; *cfr.* Apoc. 21–22). La sua realizzazione appartiene alla futura liberazione per opera del Messia e, come la vita nella creazione, è unicamente il risultato di un atto sovrano e misericordioso di Dio. Dio, che con la sua parola creatrice ha chiamato l'uomo all'esistenza, richiamerà ancora una volta la polvere alla vita per mezzo della risurrezione.

II. Nel Nuovo Testamento

a) *Termini e concetti*

1. Vita (gr. *bios*), significa "il corso dell'esistenza" oppure "ciò che serve al mantenimento della vita" (Mar. 12:44; I Tim. 2:2; I Giov. 3:17). Anche se *zōē* abitualmente (e sempre nella letteratura giovannea) descrive la vita di risurrezione, denota anche il "corso dell'esistenza" (Luca 16:25; Fil. 1:20; *cfr.* Luca 15:13; Rom. 6:2), la vita dell'anima o la vitalità naturale (Atti 8:33; 17:25; Fil. 1:20; I Tim. 4:8; *cfr.* Giov. 4:50), e la sua durata (Giac. 4:14). Anima (*psychē*) e spirito (*pneuma*) continuano a denotare, in modo ambiguo, "il sé" e "la vita". Come vita, l'anima è semplicemente "essere", "vita naturale" (Luca 9:25; Mar. 8:36). Può essere preservata a vita di risurrezione (Giov. 12:25), ma al presente esiste come vitalità naturale, che si perde alla morte (Matt. 2:20; Giov. 15: 13; Atti 20:10; I Giov. 3:16) o, ancora più importante, come vita adamica, vita dell'epoca passata, vita sotto il giudizio divino (Luca 12:20; *cfr.* I Cor. 2:14; 15:44–49; Giac. 3:15). Mentre lo spirito può significare, come nell'antico Israele, il principio vivificante della vita adamica (Giov. 19:30; Atti 7: 59), esso tende ad essere associato nel NT alla vita di risurrezione e, in quanto tale, è in contrasto con la vita dell'anima, cioè con la vita sotto il giudizio (*cfr.* Giuda 19; Giov. 6:63; I Cor. 15:45).

2. Come nell'AT la vita e l'essere dell'uomo, anche se considerati da varie prospettive, sono un'unità psicosomatica (*cfr.* Bultmann). Il dualismo greco anima/corpo è in qualche modo rispecchiato nella parabola di Luca 16:19–31, ma tale dualismo non rispecchia l'ottica o l'insegnamento generale del NT.

b) *Vita soggetta alla morte*

1. Persiste l'ottica veterotestamentaria. *i*) La vita è concessa, transitoria, dipendente da Dio, e a disposizione di Dio (*cfr.* Matt. 4:4). L'uomo non può né prolungare né distruggere la vita della propria anima (Matt. 6:25–27; Luca 12:25; Giac. 4:15); Dio può lasciarla perdere oppure redimerla a vita di risurrezione (Matt. 10:28; Luca 12:20; I Cor. 15:44; I Giov. 5:16; *cfr.* Giac. 5:20). *ii*) La vita è un flusso e riflusso di decadenza e ripresa; vivere significa vivere in salute (Giov. 4:50).

2. Con uno sviluppo radicale del pensiero dell'AT è posta in forte risalto la qualità morale della vita come relazione con Dio. Colui che si rapporta a Dio, sebbene sia morto, può essere considera-

to "vivente" (Luca 20:38). Dall'altro lato, la vita di un'anima alienata dalla vita di Dio (Ef. 4:18) non è affatto vita. Chiunque (non solo chi è immediatamente sotto la minaccia del soggiorno dei morti, Mar. 5:23; *cfr.* Matt. 9:18), può essere considerato "morto" (Luca 9:60; Rom. 8:10; I Giov. 3:14; Apoc. 3:1; *cfr.* Luca 15:24). Anche se è chiamata vita, "questa vita" è posta in contrasto con la vera vita (I Cor. 15:19; I Tim. 6:19) e ha senso solamente in rapporto alla vita dell'era a venire (Gal. 2:20; Fil. 1:22; I Tim. 4:8).

3. L'appello di Giovanni Battista, "ravvedetevi", introduce il tono del NT (Matt. 3:2; *cfr.* Atti 11:18; 17:30–31). Ogni vita sta sotto l'imminente giudizio, ed è richiesta una decisione a tutti coloro che vorrebbero sperimentare la vita dell'età a venire. I criminali che sono giustiziati non sono per questo dei peccatori particolari: "se non vi ravvedete, perirete tutti allo stesso modo" (Luca 13:3). Nemmeno si può dipendere dalla prosperità quale indice del favore di Dio: nel momento più prospero dell'esistenza umana Dio afferma: "stolto, questa notte stessa l'anima tua ti sarà ridomandata" (Luca 12:20). Benché sia presente il concetto veterotestamentario del giudizio sulla vita dell'anima per mezzo della morte fisica, molto spesso il contesto del giudizio si sposta al compimento escatologico, alla *parousia* (Matt. 24:36–51; 25: 31–46), alla risurrezione per il giudizio (Giov. 5: 28–29), alla morte seconda (Apoc. 21:8), quando Dio distruggerà "anima e corpo" nell'inferno (Matt. 10:28). La vita naturale (*psychē*), in contrasto alla vita di risurrezione (*zōē*), è la vita di Adamo, vita sotto il giudizio, che senza *zōē* è destinata a perire (Giov. 3:16). In realtà, l'uomo "naturale" è uno che orienta la propria vita verso questo mondo; il corpo "naturale" è un corpo controllato dal potere del soggiorno dei morti che domina la vecchia economia (I Cor. 2:14; 15:44; Giac. 3:15; Giuda 19).

4. Il giudizio della morte è esercitato corporativamente e rappresentativamente in Gesù Cristo, l'Adamo escatologico (I Cor. 15:45), il quale volontariamente "diventa peccato" e dà "la sua vita come prezzo di riscatto per molti," consegnando la sua anima al soggiorno dei morti (Mar. 10:45; Giov. 10:15; II Cor. 5:21; *cfr.* Mar. 14:34; Is. 53:6, 10; Atti 8:32–35; I Pie. 2:24) per dare nuova vita al mondo (Giov. 6:51). Tuttavia, l'anima di Cristo non è rimasta nel soggiorno dei morti; con una risurrezione vittoriosa, egli riprese la sua anima (Atti 2:31; Giov. 10:17). E per la potenza di una "vita indistruttibile" è divenuto uno "spirito vivificante" che condivide la sua vittoria e dà la nuova vita a chi vuole (Ebr. 7:3; I Cor. 15:45; Es. 4:8; Giov. 5:21; 17:2). In questo modo, Cristo rimuove per sempre la minaccia del soggiorno dei morti nei confronti dell'anima dell'uomo.

5. La vita dell'anima dell'uomo, quindi, non è necessariamente persa. Se l'uomo l'ama o cerca di tenerla per sé, allora la perde, ma se la perde donandola a Cristo, al vangelo o ai fratelli, egli la preserverà, riacquistandola come nuova vita (Mar. 8:35–36; Giov. 12:25; I Giov. 3:16; II Cor. 12:15; Fil. 2:30; Apoc. 12:11). Credere, o convertire un peccatore, equivale a salvare un'anima dalla morte (Ebr. 10:39; Giac. 1:21; 5:20; I Pie. 1:9). Chi crede non gusterà mai la vera morte (Giov. 8: 51–52; 11:26; *cfr.* Giov. 10:28; Mar. 9:1), perché in Cristo la morte è trasformata in un temporaneo "addormentarsi in Cristo" (I Tess. 4:14; *cfr.* Mar. 5:39; Giov. 11:11). Sia la vita dell'anima, sia la vita risorta, sono la vita dell'individuo, dell'intero uomo. La seconda non sostituisce la prima, ma la conserva e la trasforma.

c) La vita di risurrezione

1. L'ideale veterotestamentario della vita felice, nel NT trova la sua realizzazione escatologica come vita di risurrezione (*zōē*). Poiché è questa la sola vera vita, può essere chiamata semplicemente "vita" (Atti 5:20; 11:18; Rom. 5:17; II Pie. 1:3; I Giov. 5:16). È associata alla luce (Giov. 8:12), alla gloria (I Pie. 5:1, 4; *cfr.* Giac. 1:12), all'onore (Rom. 2:7), all'abbondanza (Giov. 10:10), all'immortalità (II Tim. 1:10), alla risurrezione (Giov. 6: 40; 11:25), alla vita eterna, al Regno di Dio (Col. 1:13; Matt. 25), alla santità (Rom. 6:22-23), alla gioia (I Tess. 2:19), allo spirito (Giov. 6:63; *cfr.* I Cor. 15:45), a ciò che non perisce (Ebr. 7:16; I Pie. 1:23); e viene messa in contrasto con le tenebre (Col. 1:13), il disonore (Rom. 2:7), la morte (I Giov. 3:14), la mortalità (II Cor. 5:4), la distruzione (Matt. 7:13-14), il giudizio (Giov. 5:28–29), la corruzione (Gal. 6:8), l'ira di Dio (Rom. 2:7–8; Giov. 3:36) e la punizione eterna (Matt. 25:46). Avere vita significa "dimorare" (Giov. 6:27). Mancarne equivale a seccarsi per essere bruciati come rami tagliati (Matt. 7:13, 19; Luca 3:9; *cfr.* Giov. 15:6) ed essere distrutti nell'inferno (Matt. 10:28; Mar. 9:43–48; Apoc. 20:14–15).

2. Come nell'AT, la vita è propriamente la vita di Dio, colui che vive nei secoli dei secoli (Rom. 5: 21; Apoc. 4:9), che ha vita in sé e, solo, possiede l'immortalità (Giov. 5:26; I Tim. 6:16). Egli può far vivere e può far morire (Rom. 4:17; II Cor. 1:9; I Tim. 6:13; Matt. 10:28–29; Giac. 4:14–15; Luca 12:20).

3. Questa vita di Dio si manifesta in Gesù Cristo. Nei Vangeli sinottici Gesù, semplicemente, assicura i suoi seguaci sulla risurrezione (Mar. 8: 34–38; 9:41–43; 10:29–30; Matt. 25:46) e sottoli-

nea la sua potenza a concedere questa risurrezione: guarire equivale a "salvare le anime" (Luca 6: 9) e far vivere (Mar. 5:23). Lo stesso soggiorno dei morti è saccheggiato dalla parola creatrice di Cristo (Mar. 5:39–43; Luca 7:14–15; *cfr*. Giov. 11:43). Il quarto Vangelo e le epistole di Giovanni, scritti da una prospettiva che deliberatamente metteva in rilievo la risurrezione di Cristo, sono più espliciti ed elaborati: Cristo è "il vero Dio e la vita eterna" (I Giov. 5:20; Giov. 1:4; 14:6), il "Principe della vita" (Atti 3:15), al quale il Padre ha dato "di aver vita in sé" (Giov. 5:26). Egli è "la risurrezione e la vita" (Giov. 11:25), "il pane della vita" (Giov. 6:35), e le sue parole sono "spirito e vita" (Giov. 6:63). Con la sua risurrezione egli si è rivelato Signore e Giudice dei vivi e dei morti (Matt. 25:31–46; Mar. 14:62; Giov. 5:27–30; Atti 10:42; 17:31; Rom. 10:9–13; 14:9; II Tim. 4:1; *cfr*. I Pie. 4:5; Apoc. 11:18).

Nella risurrezione di Gesù Cristo, la vita immortale, è stata introdotta e realizzata sul piano della storia. La sua risurrezione diventa la base per ogni risurrezione e ogni risurrezione va vista nell'ottica della sua (*cfr*. I Cor. 15; Col. 3:4; I Giov. 3:2). La speranza della risurrezione non si fonda più, come nell'AT, semplicemente sulla visione profetica o su inferenze basate sul rapporto del patto con Dio. Non accadrà più che la risurrezione sia definita come un semplice rinnovamento della vita, tratta fuori dal soggiorno dei morti. La vita di risurrezione ora trova il suo significato nell'immagine di Gesù Cristo (Rom. 8:29).

4. Per l'uomo, quindi, la vera vita è ancorata in Gesù Cristo che è divenuto "spirito vivificante" (I Cor. 15:45; *cfr*. Giov. 6:63; II Cor. 3:17). Il cuore dell'annuncio evangelico è che colui che fu morto è "il vivente ... per i secoli dei secoli" (Atti 2:31–36; I Cor. 15:3–28; Apoc. 1:5, 18) che con la potenza della sua vita indistruttibile dà vita al mondo (Ebr. 7:16; Giov. 6:33). Se Cristo non fosse risorto dai morti, si dovrebbe scrivere sulla tomba del cristiano: "è finita" (I Cor. 15:18, 32). Ma Cristo è risorto e possiede le "chiavi dell'Ades"; perché l'Ades non ha potuto vincerlo, né può prevalere contro la sua chiesa (Matt. 16:18; Apoc. 1: 18). La sua vita è trasmessa al credente per mezzo del ravvedimento, della fede e del battesimo (Atti 11:18; Giov. 3:16; 11:25–26; Rom. 6:4); per suo mezzo si è "salvati" (Rom. 5:10). Nella morte e nella risurrezione di Cristo, Dio penetra radicalmente nel mondo dell'uomo per mostrargli la gravità del peccato e la profonda grazia della novità di vita che procede da Dio: un atto di salvezza insondabile, inatteso e concesso liberamente.

5. La nuova vita, come quella dell'anima vivente adamitica, è trasmessa e mantenuta dalla parola creatrice di Dio. L'uomo non ha alcun controllo su di essa. Può ereditarla, riceverla o entrare in essa (Mar. 9:43–48; 10:17, 30; Tito 3:7; I Pie. 3:7). Per mezzo di atti malvagi, o con il rifiuto del vangelo, l'uomo può rivelarsi indegno di questa nuova vita (Atti 13:46; *cfr*. Rom. 1:32) oppure, al contrario, per mezzo dello Spirito può compiere atti degni della vita eterna (Mar. 10:17–27; Giov. 5: 28–29; Rom. 2:7; II Cor. 5:10; Gal. 5:22; 6:8). Questi atti sono possibili unicamente grazie a una relazione con Cristo per mezzo della fede (Rom. 1:17; Giov. 20:31) che porta essa stessa alla vita (Giov. 6:53–54; Rom. 6:23; Col. 3:3; I Giov. 3:14; 5:13). Dio dà la vita a chi vuole (Giov. 1:13; 5:21), a coloro che sono preparati per essa, e che dalla fondazione del mondo sono iscritti nel libro della vita (Atti 13:48; Rom. 9:11; Fil. 4:3; Apoc. 17:8; 20:12–15). La nuova vita è una risurrezione, una nuova nascita, un atto sovrano e misericordioso del Dio creatore (Giov. 5:24–25; Rom. 6:4; Col. 3: 1–4; Ef. 2:1–10; Giov. 1:13).

6. Nei Vangeli sinottici la vita è sempre vista come futura e legata alla venuta del Regno di Dio (Mar. 10:17, 23; 9:43, 47; Matt. 25:46). La strada che porta a essa è sbarrata dal peccato ed è trovata da pochi; eppure, raggiungere la vita è lo scopo più alto ed è degno di qualsiasi sacrificio (Mar. 9:42–45; Matt. 7:14; 13:44–46), poiché solamente in questo modo un'anima può essere preservata (Mar. 8:34–38; *cfr*. Giov. 12:25).

7. Anche negli scritti giovannei e paolini si trova questa prospettiva della *parousia* (Giov. 5:24, 28–29; 6:40; 11:24; 14:3, 6, 19; Rom. 5:10; 6:22; II Cor. 5:4; 13:4; Fil. 3:10–11; *cfr*. I Cor. 15:52–57), ma la nuova vita è anche considerata come posseduta dal credente nel presente. Alla conversione si passa "dalla morte alla vita" (I Giov. 3:14; *cfr*. Giov. 5:24; Ef. 2:1–7), e ci si può servire anche del tempo passato, dichiarando di essere stati crocifissi e poi risuscitati e introdotti nel regno di Cristo, glorificati e fatti sedere nel cielo (Gal. 2: 20; Ef. 2:5–6; Col. 1:13; Rom. 8:30). Tuttavia, negli scritti di Paolo (e probabilmente in quelli di Giovanni) questa partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo è considerata sempre una partecipazione corporativa (Rom. 6:4; 8:2; II Tim. 1:1; *cfr*. Giov. 6:33, 51–53) garantita dallo Spirito, una sorta di "anticipo" della vita della nuova età (*cfr*. II Cor. 4:12; 5:5). La nostra vita è nascosta con Cristo (Col. 3:3), e avere la vita significa semplicemente avere Cristo (I Giov. 5:11–12). Nell'individuo la nuova vita è ora realizzata nel rinnovamento etico e nella trasformazione psicologica (Rom. 8:10; 12:1; Gal. 5:22–23; Col. 3:1–10; Ef. 4:18–32); ma l'io nella sua mortalità resta ancora sotto la morte. Solo alla *parousia* la mortalità

sarà "assorbita dalla vita" e il soggiorno dei morti sarà vinto (I Cor. 15:26, 52–57; II Cor. 5:4; *cfr.* Apoc. 20:13). Al presente la vittoria è realizzata unicamente in Gesù Cristo, "il primogenito di coloro che dormono", "il priomgenito di molti fratelli" (I Cor. 15:20; Rom. 8:29).

8. Come per l'antico Israele, il problema della morte non trova risposta né nella speculazione filosofica sull'immortalità, né in quella specie di vita che è il soggiorno dei morti, ma nella liberazione da esso; essere un figlio di Dio equivale a essere un figlio di risurrezione (Luca 20:36). Ed è il Figlio risorto di Dio che impartisce questa vittoria alla sua chiesa; in Adamo tutti sono morti e dunque in Cristo tutti saranno risuscitati (I Cor. 15:22). L'atteggiamento neotestamentario verso la morte non è espresso dalle parole di Bach "vieni, dolce morte!", ma dalle parole di Giovanni "vieni, Signore Gesù!"

La nuova vita di risurrezione è una vita fisica, la vita dell'uomo tutto intero (Luca 24:39–43; Giov. 5:28–29; I Cor. 15; Fil. 3:21; Apoc. 20:13). Significa essere con Cristo (Giov. 14:3; Col. 3:4; I Tess. 4: 17), avere una piena visione di Dio (I Cor. 13:12; II Cor. 5:7; I Giov. 3:2; Apoc. 22:4), entrare nel regno (Matt. 25:34, 46), godere il compimento della "giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo" (Rom. 14:17; *cfr.* Apoc. 21–22) là dove ogni minaccia del soggiorno dei morti è stata rimossa.

La vita di risurrezione sarà realmente la "mia vita". La continuità dell'individuo, tuttavia, non si basa sull'idea della monade residuale di leibniziana memoria, né nell'anima liberata di cui parlava Platone. Essa si fonda in Dio in cui "tutti vivono" (Luca 20:38) e "che fa vivere i morti, e chiama all'esistenza le cose che non sono" (Rom. 4: 17, Williams).

Bibliografia. J.J. Von Allmen, a cura di, *Vocabulary of the Bible*, 1958, pp. 231–237, tr. it., (*VB*) Roma, 1975; R. Bultmann, *The Theology of the New Testament*, 1955, 1, pp. 191–227, 324–329, tr. it., Brescia, 1970; E. de W. Burton, *Spirit, Soul and Flesh*, 1918; H.C.C. Cavallin, *Life after Death ... in 1 Cor. 15, 1*, 1974; C.E.B. Cranfield, "On Romans viii. 19–21", in *Reconciliation and Hope*, a cura di R. Banks, 1974, pp. 224–230; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, 1958, tr. it., Brescia, 1968; *idem*, *The Early Church*, 1956, pp. 165–173, tr. it., Roma, 1974; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, pp. 144–150, 201ss, tr. it., Brescia, 1974.; E.E. Ellis, *Paul and his Recent Interpreters*, 5 ed., 1979; *idem.*, *NTS* 10, 1963–1964, pp. 274–279; *idem.*, *Eschatology in Luke*, 1972; *idem*, in F. Neirynck, *L'Evangile de Luc*, 2 ed., 1989, pp. 296–303; *idem.*, *Pauline Theology: Ministry and Society*, 1989, pp. 1–25; *idem*, *Int* 44, 1990, pp. 132–144; J. de Fraine, *Adam and the Family of the Man*, 1965, tr. it. dal francese, Roma, 1968; R.H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*, 1976; K. Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament*, 1966; S.G. Lang, *2. Korintherbrief 5, 1–10 in der neueren Forschung*, 1973; A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; J. Pedersen, *Israel: Its Life e Culture*, 1 1926, pp. 99–181, 453–496; H.W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, 1964; J.W. Rogerson, *Anthropology and Old Testament*, 1979, tr. it., Casale Monferrato, 1984, **in it.** *GLAT* (*ḥayyîm*), 2, coll. 926–950, (*nepeš*), 5, coll, 955–983, (*n^e šāmâ*), 5, coll. 1113–118; *DTAT* (*rûaḥ*), 2, coll. 654–678; *GLNT* 3:1365–1480; 14:103–472; 15:1188–1291; H.–G. Link, *DCBNT*, pp. 1994–2001; *DPL*, pp. 1610–1613; J. Ratzinger, *Escatologia: morte e vita eterna*, Assisi, 1979; H. Küng, *Vita eterna*, Milano, 1983; O. Knoch, *Morte e vita eterna: secondo la Bibbia*, Roma, 1985; A. Gounelle, F. Vouga, *I cristiani e l'aldilà*, Torino, 1995; H.W. Wolff, *Antropologia dell'antico testamento*, 4 ed., Brescia, 2002. (E.E. Ellis)

*Creazione; *Morte; *Risurrezione

VITE, VIGNA

La vite comune, *Vitis vinifera* L., è una pianta affusolata che si sviluppa lungo il terreno o si arrampica per mezzo di viticci. È citata in tutta la Scrittura, spesso anche in senso simbolico. Menzionata per la prima volta insieme al monte Ararat (Gen. 9:20), forse per indicare il suo habitat originale, era coltivata anche nell'antico Egitto. Affreschi rinvenuti sulle pareti di tombe egiziane descrivono i vari stadi del processo di vinificazione, mentre numerose iscrizioni e sculture attestano l'importanza del vino.

La viticoltura era praticata nella terra di Canaan prima dell'occupazione israelita, come si evince dalle offerte recate da Melchisedec (Gen. 14:18), dal rapporto delle spie (Num. 13:20, 24) e dai cenni di Mosè alla terra promessa (Deut. 6: 11). Che Giuda fosse già rinomato per la sua viticoltura può dedursi dalla benedizione pronunciata da Giacobbe (Gen. 49:11). La valle di Escol ("grappolo d'uva") era una zona particolarmente fertile, come lo era la valle di Sorek, nella pianura filistea. (Giu. 14:5; 15:5; 16:4). Anche le vigne di En–Ghedi erano importanti (Cant. 1:14), al pari di quelle di Sibma (Ger. 48:32), per la cui devastazione Geremia faceva cordoglio. Ezechiele ricorda che il vino di Elbon veniva esportato a Tiro

(Ez. 27:18), mentre Osea racconta della fragranza del vino del Libano (Os. 14:7). L'ideale per le tribù nomadi israelite consisteva nel raggiungere quello stadio di occupazione sedentaria del territorio in cui ogni uomo si sarebbe seduto "all'ombra della sua vite e del suo fico" (I Re 5:5).

La preparazione di una vigna(Is. 5:1–4; Marco 12:1) di solito comprendeva il terrazzamento dei pendii collinari e il loro sgombero dal pietrame, utilizzato per erigere mura di contenimento, più spesse del necessario qualora i sassi fossero abbondanti (*cfr.* Os.12:11). Veniva poi piantata intorno una folta siepe di arbusti spinosi (*Lycium*) oppure si innalzava un muro basso sormontato da rami secchi di *pimpinella spinosa*, per tenere lontani animali e ladri. Una torre o una capanna in pietra serviva come fresco riparo durante l'estate, quando i lavoratori soggiornavano all'interno delle vigne. L'area recintata del terreno era accuratamente zappata e quando il terreno era stato reso friabile, si piantavano nuove viti. Normalmente venivano disposte in filari, distanti circa 2,5 m. l'uno dall'altro, e quando i tralci fruttiferi si sviluppavano, erano tenuti ritti sul terreno per mezzo di sostegni (Ez. 17:6).

Le vigne erano potate ogni primavera (Lev. 25:3; Giov. 15:2) con le roncole (Gioele 3:10). Sembra che i vignaioli, coloro che potavano e coltivavano le vigne, appartenessero alle classi sociali più povere (Is. 61:5). La torre di vedetta, una struttura in legno, coperta, , veniva eretta su un'altura sovrastante la vigna (Mar. 12:1), da dove il padrone di casa e la sua famiglia vigilavano per tutto il periodo della vendemmia (Giob. 27:18; Is. 1:8).

Quando i grappoli raggiungevano la giusta maturazione, venivano raccolti in ceste e portate ai torchi (Osea 9:2), ricavati dalla roccia. I grappoli erano pigiati dagli aiutanti (Am. 9:13), al suono delle loro grida e dei loro canti (Is. 16:10; Ger. 25:30). Il mosto in fermentazione veniva riposto in nuovi e robusti otri di pelle (Matt. 9:17) o in grossi contenitori di terracotta. Gli esattori delle tasse rivendicavano la loro parte di prodotto (*cfr.* Is. 3:14), e i debiti accumulati spesso venivano estinti tramite quantitativi di vino (II Cro. 2:10). Agli uomini impiegati per la vendemmia era concesso di essere esentati dal servizio militare. Nessun'altra pianta doveva essere seminata in una vigna (Deut. 22:9), e le viti venivano lasciate incolte ogni sette anni (Es. 23:11; Lev. 25:3). Quando il raccolto era stato ammassato, veniva permesso ai poveri di entrare nella vigna e cogliere i grappoli rimasti (Lev. 19:10; Deut. 24:21). Nel momento in cui una vigna diventava completamente improduttiva, era abbandonata (*cfr.* Is. 16:8) e le viti secche erano usate come combustibile e per fare carbonella (Ez. 15:4; Giov. 15:6).

Oltre ad essere usati per produrre il vino, l'uva costituiva un importante alimento nella dieta degli ebrei, contenendo ferro e altri minerali essenziali. Una certa porzione del raccolto veniva conservata sotto forma di pani di uva passa pressati. L'uva passa (ebr. *ṣimmûkîm*, "frutti secchi") è stata sin dai tempi antichi un importante nutrimento nelle terre bibliche (si veda Num. 6:3). I grappoli erano lasciati per terra, spesso sul terrazzo delle case, a seccare al cocente sole mediorientale, (Plinio, *HN* 16). Cibo molto apprezzato dai poveri, grazie al suo alto contenuto energetico di carboidrati (I Sam. 30:12; I Cron. 12:40), l'uva passa era facilmente trasportabile e molto gradito (I Sam. 25:18; II Sam. 16:1).

Dal punto di vista simbolico, la vite era tra gli antichi ebrei l'emblema della prosperità e della pace. Più particolarmente, rappresentava il popolo eletto, la vite che Dio aveva tratto fuori dall'Egitto (Sal. 80:8–14; Is. 5:1–5) e piantato nella terra promessa. Era stata loro rivolta tutta l'attenzione necessaria perché producesse del frutto esuberante, ma invece rese soltanto delle lambrusche. Per questo sarebbe stata abbandonata al saccheggio dei nemici.

Non meno di cinque parabole di Gesù si riferiscono alle viti e alla loro coltivazione: il fico nella vigna (Luca 13:6–9); i lavoratori nella vigna (Matt. 20:1–16); vino nuovo in otri vecchi (9:17); i due figli (21:28–32) e i vignaiuoli malvagi (21:33–41; Mar. 12:1–11; Luca 20:9–18). Particolarmente densa di significato fu la descrizione che Cristo diede di se stesso, dichiarando di essere la "vera vite" (Giov. 15:1–8), con la quale tutti i veri credenti sono in un rapporto organico. Durante l'Ultima Cena, il frutto della vigna simboleggia il sangue propiziatorio di Cristo, divenendo parte integrante dell'ordinamento cristiano, detto anche "comunione". Nell'iconografia cristiana, la vigna fruttifera ha frequentemente rappresentato l'unione di Cristo coi suoi discepoli.

Bibliografia: A.I. Perold, *Treatise on Viticulture*, 1927; H.N. e A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, pp. 28ss., 239s.; A. Goor, "The history of the grape–vine in the Holy Land", *Economic Botany* 20, 1966, pp. 46–66; A. Goor e N. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, pp. 18–45, **in it.** *DIB*, pp. 1593–1595; B. Marchisio, *La vite, la vigna e il vino nella Bibbia*, Cavallermaggiore, 1999. (R.K. Harrison, F.N. Hepper)

*Agricoltura; *Pasti; *Vino

VITELLO D'ORO

1. Immagine d'oro fatta da Aronne e dagli israe-

liti nei pressi del monte Sinai dopo l'esodo, mentre Mosè si trovava sul monte. Quando Mosè si accorse che gli stavano offrendo il culto, offrendo sacrifici e festeggiando in modo sfrenato, la distrusse (Es. 32:4–8, 18–25, 35; Deut. 9:16, 21; Nee. 9:18; Sal. 106:19–20; Atti 7:41). Si è spesso ritenuto che questo idolo fosse il toro Api di Menfi in Egitto (si veda *IBA*, p. 39, tav. 33) oppure il toro Mnevis di Eliopoli ma questi si trovavano troppo lontani da Goscen per essere stati conosciuti bene dagli ebrei. Inoltre, esistevano diversi culti rivolti a divinità–toro nella zona orientale del Delta del Nilo, molto più vicini agli ebrei stanziati in Goscen, che potrebbero essere stati imitati nel Sinai. A sud–ovest di *Goscen (nell'area di Tumilat) nella decima provincia del Basso Egitto chiamata "il toro nero" c'era un coacervo di culti rivolti a Horo, il toro e il vitello; più a nord, fino a nord–ovest di Goscen, anche l'undicesima provincia del Basso Egitto aveva un culto del toro legato a Horo; si conoscono altre tracce (si veda E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, 1938, pp. 6–8, 32–33). In Egitto il toro o il vitello erano un simbolo di fertilità e di forza fisica (*cfr.* Otto, *op. cit.*, pp. 1–2, 24–25, *e passim*) e, come in altre parti del Vicino Oriente, poteva forse aver avuto collegamenti con il culto delle schiere celesti (*cfr.* Wainwright, *JEA* 19, 1933, pp. 42–52, soprattutto pp. 44–46. Alcune riserve sono espresse da Otto, *op. cit.*, p. 7, n. 4; *cfr.* anche Atti 7:41–42).

Nella vicina Canaan, invece, il toro o il vitello erano animali associati a Baal o Adad, dio (o dèi) della tempesta, della fertilità e della vegetazione e, come in Egitto, simboleggiavano fertilità e forza fisica. Tenendo presente lo stretto collegamento tra Canaan e il Delta del Nilo (*Egitto, *Mosè) e la presenza di molti semiti nel Delta, oltre agli israeliti, è possibile considerare l'idolatria del Sinai come una fusione di culti popolari coevi, dedicati al toro e al vitello, sia egiziani che cananei, con enfasi posta sulla forza fisica e sulla fertilità. In ogni caso, si trattava di ridurre il Dio d'Israele (*cfr.* "festa in onore del Signore", Es. 32:5) allo stato di un dio amorale (se non immorale) collegato alla natura, del tutto simile a quelli delle nazioni circonvicine, per cui poteva benissimo essere identificato con i Baali. Questo culto fu rifiutato da Dio, il quale non volle essere identificato con il dio del vitello, e lo condannò come culto offerto a un "altro" dio e dunque un culto idolatra (Es. 32:8). **2.** All'epoca della divisione del regno il primo re d'Israele, Geroboamo I, volendo contrastare la forte attrazione verso il tempio di Gerusalemme in Giuda fece costruire due vitelli d'oro a Betel e a Dan, con l'intenzione di renderli dei centri di adorazione a Yahweh (I Re 12:28–33; II Re 17:16; II Cro. 11:14–15; 13:8). In Siria e in Canaan gli dèi Baal e Adad erano comunemente immaginati (e rappresentati) in piedi sopra un toro o un vitello, a simboleggiare il potere della fertilità e della forza (si veda *ANEP*, pp. 170, 179, tav. 500, 501, 531). L'atto di Geroboamo ebbe le medesime implicazioni disastrose del vitello d'oro di Aronne, cioè ridurre Yahweh a un dio della natura con la sua successiva identificazione con i Baali di Cannan. In ragione di ciò ci sarebbe stato uno spostamento dell'enfasi dalla giustizia, la rettitudine e l'integrità morale verso elementi di natura puramente fisica e materiale. In altre parole, uno scivolamento estremamente facile verso l'immoralità a sfondo religioso, con conseguente perdita dell'integrità sociale e di qualsiasi consapevolezza della missione affidata a un popolo divinamente scelto, in un mondo immerso nelle tenebre. Tutto ciò riassume il senso dell'idolatria, "il peccato di Geroboamo, figlio di Nebat". Ieu (II Re 10: 29) rimosse da Israele il culto a Baal ma non i vitelli di un Yahweh concepito come i Baali. Osea (8:5–6; 13:2) profetizzò la fine di questo "culto". (K.A. Kitchen)

*Aronne; *Idolatria

VITTORIA

La principale affermazione biblica è che la vittoria appartiene a Dio (I Cor. 15:54–57; Apoc. 7:10). Il concetto è espresso sinteticamente nella frase "l'esito della battaglia dipende dal Signore" (1 Sam. 17:47), vale a dire il buon esito procede esclusivamente da lui e a lui appartiene il concederlo liberamente.

Ci sono tre elementi speciali della vittoria concessa dal Signore, che ci permettono di comprenderla meglio. Innanzitutto notiamo che, talvolta, la vittoria del Signore può significare la sconfitta del suo stesso popolo (si vedano, *p.e.*, Giu. 2: 11–15; Is. 42:24–25; Ger. 25:8–9). La vittoria del Signore è l'esercizio della sua santa sovranità sul corso della storia. "Vittoria" è un modo diverso di dire che il governo dell'universo è solamente nelle mani del Dio santo, il quale dirige tutte le cose secondo i suoi immutabili principi di moralità; e che, in certe circostanze, si rende necessario che la sua santità sia riaffermata, anche a danno del suo popolo, trasformandosi in quella che viene definita "l'opera sua singolare ... il suo lavoro inaudito" (Is. 28:21).

In secondo luogo, va tenuto presente che questo santo governo del mondo culminerà nel grande trionfo finale del *Giorno del Signore. La certezza di questa vittoria è collegata al dominio san-

to dell'unico Dio, perciò l'esito di tale conflitto non è in dubbio. Come alla creazione non ci fu alcuna possibilità di opporsi alla volontà del creatore, così nella nuova creazione lui parlerà e la cosa sarà fatta. (Ez. capp. 38—39; Apoc. 19).

In terzo luogo, il popolo del Signore ha accesso alla vittoria per mezzo dell'ubbidienza della fede: cioè, i redenti realizzano la vittoria tramite la vittoria di Dio (Es. 14:13–14; Deut. 28:1–14; Sal. 20; Ef. 6:16; 1 Giov. 5:4–5). Come ha detto il Signore Gesù, solo il Figlio può rendere liberi gli uomini (Giov. 8:36). Coloro che dimorano nella sua Parola conoscono la verità e la verità li rende liberi (vv. 31–32).

L' AT associa alla vittoria la pace, la giustizia e la *salvezza. La pace del vincitore non è la semplice cessazione delle ostilità, anche gli sconfitti sperimentano una simile pacificazione!, ma è quel godere la generale prosperità prodotta appunto dalla vittoria. La salvezza rappresenta il personale arricchimento e la liberazione da ciò che era negativo (I Sam. 14:45; Giu. 6:14). La giustizia è la qualità individuale che garantisce la vittoria (Is. 59: 16–17). Intorno alla croce del Signore Gesù Cristo, il perfetto vincitore di Dio, tendono a unirsi in maniera singolare tutti questi fattori: la pace (Ef. 2:14–16), la salvezza (Tito 3:4–7) e la giustizia (Rom. 1:17; 3:21–27).

Bibliografia: J. Pedersen, *Israel*, 1–4, 1926–40, Index *s.v.* "Victory", **in it.** *GLNT*, 7:1011–1022; *DIB*, *s.v.* "Trionfo", pp. 1513–1520. (J.A. Motyer)

*Guerra; *Pace

VOLTO

Vedi *faccia.

VORAGINE

Gr. *chasma*, da *chainô*, "spalancare" o "sbadigliare", appare soltanto nella parabola del ricco e di Lazzaro (Luca 16:19–31). Talvolta questa parola è associata a una credenza rabbinica secondo cui le anime dei giusti e dei malvagi esisterebbero dopo la morte in compartimenti differenti dell'Ades, senza alcun collegamento, ma sistemati in modo tale che gli abitanti di ciascun luogo possano vedere gli abitanti dell'altro (si veda J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, 1942, pp. 212–213). Le prove per tale applicazione alla parola sono inconclusive. Inoltre, qualunque interpretazione deve tenere conto della ricchezza di immagini del linguaggio orientale, particolarmente stimolato da un tema quale quello della parabola (si trattava di un tema ricorrente, presente in diversi scrittori dell'antichità classica).

Il brano sembra suggerire inoltre che la voragine sia visibile già nella vita terrena, dove le rispettive condizioni del ricco e di Lazzaro sono capovolte rispetto alla realtà dell'oltretomba. Abraamo, dopo aver sottolineato quest'aspetto, dice: "Oltre a tutto questo ... è posta una grande voragine". Sembra chiaro che la voragine riguardi il carattere oltre che la condizione dei rispettivi personaggi. Altrimenti si potrebbe dare l'impressione errata che le ricchezze di per sé siano bollate come malvagie. Il racconto ci ricorda che è nell'essenza del vangelo il fatto che esista una differenza fondamentale tra chi crede e chi non crede, sia in questa vita, sia in quella futura. (J.D. Douglas)

*Abisso

VOTO

L'idea del "voto" nella concezione semita potrebbe trarre origine dal nome di una divinità. In questo caso, esso illustra bene il fatto che, nell'uso biblico, un voto è sempre fatto nei confronti di Dio, offrendo così una nuova interpretazione per brani come Geremia 32:35: in questo caso il brano non parlerebbe di sacrificare i propri figli "*a* Moloc" (*mōlek̲*), bensì "*come* un *mōlek̲*", cioè un offerta votiva o "votata". Per l'episodio riportato in Giudici 11:30–40, si veda la voce *Iefte. Un voto può essere fatto per adempiere qualcosa (Gen. 28:20–22) o astenersi da qualcosa (Sal.132:2–5), in risposta alla benignità ricevuta da Dio (Num. 21:1–3), oppure per manifestare il proprio zelo o la propria devozione verso Dio (Sal. 22:25). Non è peccato fare un voto o astenersi dal farne ma, nel caso venga fatto un voto, particolarmente se pronunciato pubblicamente (Deut. 23:23), esso impegna solennemente chi lo ha fatto, come un *giuramento (vv. 22–24). Ne consegue che non si dovrebbe essere precipitosi nel fare un voto (Prov. 20:25), perché chi fa voto, *p.e.* di offrire un sacrificio, si colloca nella "sfera dell'offerta" e ne è liberato solo quando avrà compiuto il sacrificio (Pedersen). Realizzare questo adempimento è lo stato riservato all'uomo beato (Sal. 116) e il carattere della futura beatitudine d'Israele (Na. 2:1). Dall'altro lato, offrire una bestia difettosa al posto di quella ritualmente pura è indice di peccato e attira la maledizione di Dio (Mal. 1:14).

Ciò che già appartiene al SIGNORE (*p.e.*, i primogeniti, le decime, (Lev. 27:26), o ciò che gli è in abominio (Deut. 23:18), non può essere consacrato né votato ma, giacché un figlio primogenito poteva essere riscattato (Lev. 27; Num. 3:44–51), Anna ha agito correttamente nell'offrire Sa-

muele al SIGNORE come nazireo (I Sam. 1:11). Un voto non ha, di per se stesso, alcuna virtù (Sal. 51: 16–19), e può anche essere la pia simulazione di un impostore (II Sam. 15:7–12) o di una persona corrotta (Prov. 7:14). Così, nel NT il voto di chi ostenta religiosità con il *Corban* è condannato da Cristo (Mar. 7:11). Il voto di Paolo (*euchē*) fu senza dubbio un temporaneo voto di nazireato, un'espressione sincera e accettevole della fede ancestrale israelita (Atti 18:18, *cfr.* 21:23–24).

Bibliografia. A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955, p. 40 n.; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, 4, 1959, pp. 265s., 324–330; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, pp. 465ss., tr. it. Genova, 1964. (E.E. Ellis)

*Consacrazione; *Nazireo

Z

ZABAD

1. Efraimita (I Cro. 7:21). **2**. Uomo della tribù di Giuda, del lignaggio di Chesron (2:36–37). **3**. Uno degli uomini valorosi di Davide (11:41), probabilmente lo stesso di **2**.; si noti il nome Attai, forse Alai, tra gli antenati di entrambi. **4**. Siglio di Simeat che partecipò al complotto contro Ioas (II Cron. 24:26), però la forma corretta del suo nome è Iozacar, *cfr*. II Re 12:21. **5**., **6**., **7**. Tre uomini che ripudiarono le loro mogli straniere (Esd. 10:27, 33, 43). (D.F. Payne)

ZABBAI

Forse una forma abbreviata dell'ebr. *zāḇaḏyâ*, "il SIGNORE conferì" (W. Rudolf). Il nome si trova in Esdra 10:28 dove Zabbai fu costretto da Esdra a ripudiare la sua moglie straniera. Il nome si trova anche in Neemia 3:20, dove suscita qualche problema. Fu il padre di Baruc che ricostruì parte delle mura di Gerusalemme. O si tratta della stessa persona nominata in Esdra, oppure di qualcun'altro con lo stesso nome, o forse il nome in questo caso deve essere sostituito con Zaccai (CEI, *cfr*. Esd. 2:9 e diversi MSS, Vulg. e Sir.). (F.C. Fensham)

ZABDI

1. Nonno di Acan che prese il bottino interdetto di Gerico (Gios. 7:1, 17–18). Viene chiamato anche Zimri (I Cron. 2:6). **2**. Beniaminita (I Cro. 8: 19). **3**. Amministratore di Davide che si occupava del prodotto dei vigneti (I Cro. 27:27). **4**. Levita (Nee. 11:17), chiamato anche Zicri (I Cro. 9:15). (R.A.H. Gunner)

ZABULON

Decimo figlio di Giacobbe e sesto figlio di Lea (Gen. 30:19–20). La forma originale del nome era forse Zebul, nome del luogotenente di Abimelec (Giu. 9:26–41). Nel racconto della sua nascita è suggerita una duplice derivazione del nome: *zāḇal*, "onorare", e *zāḇaḏ*, "conferire" o "donare". Si trovano forme simili in fonti egiziane, accadiche e cananee. Prima che la famiglia scendesse in Egitto, Zabulon ebbe tre figli, Sered, Elon e Ialeel (Gen. 46:14), capostipiti dei rispettivi clan della tribù.

Zabulon potè prendere possesso del territorio assegnatogli in maggiore misura delle altre tribù, forse perché era un territorio vergine, senza la presenza di città grandi (Gios. 19:10–16). Chitron (forse da identificarsi con la Cattat di Gios. 19:15) e Naalol non furono completamente conquistate (Giu. 1:30). Per grandi linee, Zabulon occupava un'ampia sezione a forma di cuneo nella Galilea meridionale tra Ascer e Neftali, con Manasse a sud–ovest e Issacar a sud–est. Il suo confine meridionale probabilmente era il fiume Chison nella valle di Esdraelon, il che diede a Zabulon, come a Issacar, il controllo delle vie di comunicazione commerciali. La benedizione di Giacobbe (Gen. 49:13) promette a Zabulon l'accesso al mare, sebbene non è chiaro se sia inteso il Mediterraneo o il mare di Galilea. Per entrambe le ipotesi ciò non si è verificato, ma il riferimento potrebbe essere piuttosto alla posizione commerciale strategica condivisa con Issacar (*cfr*. Deut. 33:18–19). Queste due tribù avevano in comune anche lo stesso monte santo (Deut. 33:19), probabilmente il Tabor (*cfr*. Giu. 4:6) sul confine del territorio di Zabulon. Sebbene il territorio assegnato alla tribù fosse uno dei più piccoli, il terreno era fertile, trovandosi esposto ai venti da ovest che portavano pioggia. Nei due elenchi di censimento, con rispettivamente 57.400 e 60.500 guerrieri, Zabulon risultava la quarta tribù per grandezza.

Nella grande cerimonia per il rinnovo del patto a Sichem, a Zabulon fu assegnato un posto inferiore insieme a Ruben, Gad, Ascer, Dan e Neftali. Ma nel periodo dei giudici si contraddistinse nella resistenza contro i madianiti e i cananei (Giu. 4:6, 10; 5:14, 18; 6:35). Uno dei giudici minori, Elon, apparteneva alla tribù di Zabulon (12: 11). Quando Davide divenne re sull'Israele unito, la tribù fornì un notevole sostegno sia militare sia economico (I Cron. 12:34, 41). Il profeta Giona era di questa tribù proveniente da Gat–Efer (II Re 14:25; *cfr*. Gios. 19:18). Nell'invasione assira di Tiglat–Pileser, Zabulon soffrì pesantemente (II Re 15:29; *cfr*. Is. 9:1), molti dei suoi abitanti vennero deportati e il suo territorio fu annesso all'impero assiro. La sua identità tribale soprav-

visse, comunque, e i suoi abitanti vengono annoverati tra i partecipanti alla Pasqua di Ezechia (II Cron. 30:10–22). Nel NT, tranne la citazione in Matteo 4:13–16, Zabulon è menzionata solo in Apocalisse 7:8, ma Nazaret, dove Gesù trascorse i suoi primi anni, si trovava entro i confini tradizionali di Zabulon.

Bibliografia. *LOB*, pp. 200, 212, 233, 237. (A.E. Cundall)

*Tribù di Israele

ZACCARIA

Questo nome è portato da 28 uomini nella Bibbia, la maggior parte è menzionata solo una o due volte, tra cui l'ultimo re della dinastia di Ieu (II Re 14:29; 15:8, 11). Quello più noto è il profeta, citato insieme ad Aggeo in Esdra 5:1; 6:14, e le cui profezie si trovano nel libro che porta il suo nome. Dal momento che questi due profeti erano entusiasti per la ricostruzione del tempio nel 520 a.C., si dovrebbe trovare una spiegazione per il loro silenzio tra gli anni 536 e 520 a.C., periodo in cui la ricostruzione del tempio fu trascurata. O i loro genitori li riportarono in patria da bambini nel 537 a.C., oppure non tornarono fino al 520 *ca*. Anche in questo caso nel 537 a.C. devono essere stati ancora piccoli, altrimenti il loro entusiasmo li avrebbe indotti a tornare con quel gruppo. Ciò significa che Zaccaria era ancora giovane quando cominciò a profetizzare, e infatti, forse è a lui, anziché all'uomo che aveva la corda, il riferimento a "quel giovane" in 2:4. Probabilmente la seconda parte del libro appartiene agli anni della sua vecchiaia (*Zaccaria, libro).

Nel NT Zaccaria è il padre di Giovanni Battista (Luca 1:5, *ecc.*). Viene anche menzionato "Zaccaria, figlio di Barachia, che voi uccideste fra il tempio e l'altare" (Matt. 23:35, *cfr.* Luca 11:51). Dal momento che il profeta Zaccaria era figlio di Berechia (Zacc. 1:1), è possibile che morì martire, sebbene non esiste alcun dato indipendente a riguardo. Alcuni pensano che si faccia riferimento al martirio di Zaccaria figlio di Ieoiada in II Cronache 24:20–22, e che l'errore nel nome del padre sia da attribuire allo scrittore del Vangelo, oppure, dal momento che non appare nei migliori MSS di Luca, all'aggiunta da parte di un copista. Essendo il libro delle Cronache l'ultimo libro della Bibbia ebraica, il nominare Abele insieme a Zaccaria equivarrebbe al nostro dire: "dalla Genesi all'Apocalisse". In Isaia 8:2 è menzionato anche un Zaccaria figlio di Ieberechia, chiamato come testimone, ma non vi è motivo per pensare che Cristo si riferisse a lui. (J.S. Wright)

ZACCARIA, LIBRO

I. Sommario dei contenuti

a) Profezie datate tra il 520 e il 518 a.C., durante la ricostruzione del Tempio (1:1—8:23)

- *i)* Introduzione. Zaccaria nella linea dei veri profeti (1:1–6).
- *ii)* Prima visione. I cavalieri angelici vengono informati che Gerusalemme verrà restaurata da Dio (1:7–17).
- *iii)* Seconda visione. Quattro corni che disperdono vengono distrutti da quattro fabbri (1:18–21).
- *iv)* Terza visione. La nuova Gerusalemme non può essere limitata tra mura, ma sarà la dimora di giudei e gentili (2:1–13).
- *v)* Quarta visione. Giosuè, Sommo sacerdote accusato da Satana viene giustificato da Dio, gli viene dato accesso alla sua presenza, ed è dichiarato tipo del Messia–germoglio (3:1–10).
- *vi)* Quinta visione. Un candelabro con sette braccia, alimentato da due ramoscelli (probabilmente Giosuè e Zorobabele), da due olivi. Una parola particolare d'incoraggiamento per Zorobabele (4:1–14).
- *vii)* Sesta visione. Un enorme rotolo volante porta le parole di Dio di condanna per il peccato (5:1–4).
- *viii)* Settima visione. Una donna in una misura d'efa, simboleggiante il peccato, viene rimossa e portata in Babilonia, terra impura, il luogo d'esilio (5:5–11).
- *ix)* Ottava visione. Quattro carri escono per percorrere la terra mandati di Dio (6:1–8).
- *x)* Giosuè viene incoronato come simbolo del Messia–germoglio che costruisce il Tempio e che regna come Sacerdote–Re (6:9–15).
- *xi)* Una domanda riguardante l'osservanza dei digiuni che erano stati istituiti per commemorare la caduta di Gerusalemme nel 587 a.C. I digiuni diventeranno feste, e tutte le nazioni parteciperanno alla benedizione (7:1—8:23).

b) Profezie senza data, che potrebbero provenire da un periodo successivo del ministero del profeta (9:1—14:21)

- *i)* Il giudizio sui nemici d'Israele visto alla luce della venuta del Principe della pace (9:1–17).
- *ii)* I pastori malvagi rimpiazzati dal condottiero scelto da Dio, che raccoglie il suo popolo (10:1–12).
- *iii)* Il Buon Pastore confonde i pastori malva-

gi ma viene rifiutato dal gregge, che di conseguenza soffre di nuovo sotto un ulteriore profeta malvagio (11:1–17).

iv) Gerusalemme angosciata guarda a colui che i suoi abitanti hanno trafitto, e si ravvede con vero dolore (12:1–14).

v) La profezia ebraica cessa quando il Buon Pastore viene colpito e apre la fonte che purifica dal peccato (13:1–9).

vi) L'angoscia di Gerusalemme è seguita dalle benedizioni e dai giudizi del Regno di Dio (14:1–21).

II. Paternità e unità del libro

In tutta la sezione dei capitoli 1 a 8, Zaccaria è indicato come autore, e il periodo è quello di Esdra 5—6. Questa rivendicazione in genere è accolta, anche se è stato fatto qualche tentativo di distinguere lo Zaccaria delle profezie da quello delle visioni (*p.e.* si veda S.B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, 1952).

La questione dei capp. 9–14 risulta più complessa; molti studiosi ritengono che questi capitoli non siano da attribuire a Zaccaria, e che non siano da considerare un'unica opera. Una posizione moderata, *p.e.* quella adottata da H.L. Ellison in *Men Spake from God*, 1952, suggerisce che tre profezie anonime siano state aggiunte alla fine dei profeti minori, ognuna introdotta dalla frase: "Oracolo. La Parola del SIGNORE", e sarebbero Zaccaria 9:1—11:17; Zaccaria 12:1—14:21; Malachia 1:1—4:6. Altri invece (*p.e.* W.O.E. Oesterley e T.H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament*, 1934) trovano in questi capitoli frammenti di varia datazione.

Le principali argomentazioni contro la paternità di Zaccaria consistono in: *i*) La differenza di atmosfera tra 1—8 e 9—14. I primi capitoli sono pieni di speranza e di promesse; gli ultimi evidenziano una cattiva conduzione e la minaccia di essere attaccati. Non c'è alcun riferimento alla recente ricostruzione del tempio. *ii*) In 9:13 si fa riferimento alla Grecia come potenza dominante, e non alla Persia come ai giorni di Zaccaria. *iii*) Il riferimento sprezzante alla profezia nel cap. 13 e le immagini apocalittiche nel cap. 14 sono indicazioni di una data posteriore.

Le prime due obiezioni presuppongono che se i capitoli fossero scritti da Zaccaria avrebbero dovuto provenire più o meno dallo stesso periodo della composizione dei capp. 1—8. Non abbiamo dati per sapere quanto sia durato il ministero profetico di Zaccaria ma esistono indicazioni che fosse giovane quando fu chiamato a profetizzare nel 520 a.C. Geremia profetizzò per più di 40 anni, e Isaia per più di 50. Se questi capitoli furono pronunciati nella vecchiaia di Zaccaria, sarebbero vicini al tempo di Malachia, Esdra e Neemia, e forse anche di Gioele, quando all'atmosfera iniziale di entusiasmo era subentrata la freddezza, il formalismo, una conduzione inadeguata e il timore di essere attaccati.

In questo caso il riferimento alla Grecia non costituisce un'obiezione fondata, anche per chi non dà credito al valore della predizione divina, predizione certamente presente in questi capitoli nei riferimenti al Re e al Sacerdote. La Grecia o Iavan è nominata in Ezechiele 27:13, 19, e anche da Isaia in 66:19 come uno dei luoghi dove si sarebbero recati i missionari per dichiarare la gloria di Dio. Vale la pena ricordare che molti commentatori considerano il "Trito–Isaia" (Isaia capp. 56—66) contemporaneo con lo Zaccaria che scrisse Zaccaria 1—8. È probabile che Zaccaria avesse visto la visone dei carri che procedevano verso ovest (6:6, NVR "i cavalli bianchi lo seguono") e in 8:7 egli prevede i prigionieri che ritornano dall'ovest. Più tardi Gioele (3:6) fa riferimento a dei giudei che erano stati venduti dai fenici ai greci.

Dal 520 a.C. *ca.* in poi i Greci nell'Asia minore furono motivo di continui problemi per Dario, e nel 500 a.C. ci fu una grande rivolta ionica. Nel 499 gli ateniesi bruciarono Sardi, la roccaforte persiana, e nel 490 e 480 a.C. i persiani, in un'invasione massiccia della Grecia, subirono la disfatta a Maratona e a Salamina. Da un punto di vista puramente umano, Zaccaria avrebbe potuto considerare la Grecia come un paese che avrebbe colpito quei paesi dell'impero persiano che si affacciavano a ovest. Anzi, forse si erano già verificate scorrerie sulle coste d'Israele e della Fenicia. Bisogna comunque notare che Iavan è soltanto una di diverse potenze di cui si parla nel cap. 9.

Con la questione della derogazione della profezia nel cap. 13 si crede di individuare nel brano più di quanto ci sia veramente. Non è possibile che lo scrittore esprima un atteggiamento sprezzante nei confronti della profezia, dal momento che egli stesso afferma di essere profeta. Nel contesto il pensiero considera il Pastore trafitto, la cui morte apre la fonte per il peccato, come il punto culminante della profezia, di modo che la vera profezia ora cessa e qualsiasi ulteriore pretesa di profetizzare non può essere che falsa.

L'obiezione riguardante le immagini apocalittiche tardive del cap. 14 è soggettiva. Bisogna ricordare che la datazione dei brani escatologici e apocalittici nell'AT si basa per la maggior parte sull'opinione soggettiva di questo o quell'altro studioso. Dal momento che nel periodo intertestamentario c'è molta produzione di opere apocalittiche, si presuppone che immagini del genere pre-

senti in profeti come Isaia e Zaccaria debbano indicare una data più tardiva.

Dal lato positivo ci sono alcuni collegamenti evidenti tra capitoli 1—8 e 9—14, *p.e.* il bisogno di ravvedimento e di purificazione (1:4; 3:3–4, 9; 5:1–11; 7:5–9; 9:7; 12:12; 13:1, 9); il primato di Gerusalemme (1:16–17; 2:11–12; 12:6; 14:9–10); il ritorno della nazione (2:6, 10; 8:7–8; 9:12; 10:6–12); i nemici d'Israele saranno soggiogati (1:21; capp. 12 e 14) e convertiti (2:11; 8:20–23; 9:7; 14:16–19). Ci sono somiglianze di stile: *p.e.* la tendenza a usare il numero "due" (4:3; 5:9; 6:1; 11:7; 13:8); l'uso del vocativo (2:7, 10; 3:2, 8; 4:7; 9:9, 13; 11:1–2; 13:7); l'espressione variamente tradotta "nessuna che vi passi o vi ritorni" (7:14) e "chi va e viene" (9:8) non appare altrove nell'AT.

Mentre non è possibile dimostrare, al di là di ogni ombra di dubbio, l'unità del libro, non si dovrebbe rinunciare troppo facilmente al tentativo di provarla. Non è necessario poter identificare le persone menzionate in 9:8, 16–17 e 12:10, anche se i sostenitori di una data posteriore suggeriscono che il riferimento sia a personaggi sacerdotali del periodo dei maccabei. A chi considera necessario poter identificare le persone a cui si fa riferimento in questi brani, un commentatore conservatore potrebbe far notare che non sappiamo nulla dei capi della Giudea fra gli anni 516 e 458 a.C. e che non c'è motivo di pensare che intrighi e assassini fossero meno probabili in tale periodo di quanto non lo siano stati nei tempi dei maccabei.

Bibliografia. H.G. Mitchell, *ICC*, 1912; C.H.H. Wright, *Zechariah and his Prophecies*, 1963; J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, *TOTC*, 1972; L.G. Rignell, *Dei Nachtgesichte des Sacharja*, 1950; P. Lamarche, *Zacharie IX–XIV*, 1961; B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja*, 1964; F.F. Bruce, *BJRL* 43, 1960–1961, pp. 336ss.; R.K. Harrison, *IOT*, 1968; C.L. Meyers, *Zechariah 9–14*, 1993, **in it.** *CBI* 2, pp. 488–510; *PS* 1, pp. 508–516; *IS* 1, pp. 1623–1651; G. Gorgulho, *Zaccaria*, Roma, 1987; E. Achtemeier, *I dodici profeti*, vol. 2, Torino, 2007. (J.S. Wright)

*Canone dell'AT; *Profezia

ZACCHEO

Dall'ebr. e dall'aram. *Zakkai*, forma abbreviata di Zaccaria. Responsabile esattore di tasse a Gerico che divenne discepolo di Cristo (Luca 19:1–10). Probabilmente era il pubblicano che deteneva il contratto per Gerico con l'amministrazione romana (*pubblicano), e senz'altro avrà abusato talvolta della sua posizione per arricchirsi. Essendo piccolo di statura, si arrampicò sopra un albero per poter vedere Gesù, che poi gli chiese di farlo albergare in casa sua. Zaccheo lo accolse e dimostrò in modo pratico il suo ravvedimento, dando la metà dei suoi beni ai poveri e restituendo quattro volte tanto a chi aveva defraudato. Cristo affermò che ciò lo rivelava come un vero figlio di Abramo, e dichiarò che la salvezza era giunta non soltanto a lui ma anche nella sua casa. Chi nella folla si riteneva giusto criticò il comportamento di Gesù, ma questi dichiarò che la sua missione era quella di cercare e salvare i perduti.

Bibliografia. P. Kariamadam, *The Zacchaeus Story*, 1985. (R.E. Nixon)

ZAMZUMMIN

(Dal significato incerto, forse "bisbigliatori", "mormoratori", da una radice arab. sconosciuta). Nome dato dagli *ammoniti al popolo (noto anche come *refaim) che spodestarono e rimpiazzarono nel territorio della Transgiordania centrale (Deut. 2:20–23). Associarli con certezza a ritrovamenti archeologici è difficile, ma calcolando che gli ammoniti si stanziarono nel XIII sec. a.C., si potrebbero considerare gli zamzummin gli occupanti dell'area nella media/tarda Età del Bronzo, la cui presenza è attestata da alcuni ritrovamenti recenti (*cfr. IDBS*, p. 20). Rimane incerto se si tratti degli zuzei di Genesi 14:5. (J.G.G. Norman, G.I. Davies)

ZANOÀ

(Ebr. *zānôaḥ*). **1**. Cittadina della Sefela (Gios. 15:34; Nee. 3:13; 11:30); Ḫirbet Zānū', 3 km. a sud di Bet–Semes, a occidente dell'odierna Zanoà. **2**. Cittadina nelle colline vicino a Iuta (Gios. 15:56); potrebbe essere Ḫirbet Beit–Amra, che si trova sopra lo uadi el–Ḫalīl (W. Hevron), parte di ciò che è chiamato uadi Abu Zĕnāḥ (Grollenberg, Abel); oppure Ḫirbet Zanu, a sud–ovest di Estemoa (Rudolph, *Chronik–bucher*, 1955, *ad loc.*; *Israeli Survey*); oppure Ḫirbet Yāqīn, 6 km. a sud est di Ebron (Noth, *Josua*, *ad loc.*, citando la LXX che porta "Zanoà di Kain", ma questa ipotesi rimane incerta). (J.P.U. Lilley)

ZAPPA

Vedi *vanga.

ZEBA

(Ebr. *zeḇaḥ*, "carneficina", "sacrificio"). Uno dei due re di Madian che faceva scorrerie in Israele ai

tempi del giudice Gedeone. Alcuni membri della famiglia di Gedeone erano stati uccisi in una di queste scorrerie (Giu. 8:18–19). Gedeone selezionò con cura 300 uomini e inseguì gli incursori. La gente di Succot e di Penuel si rifiutò di assisterli e in seguito furono puniti. A Carcor (v. 10) Gedeone catturò i due capi Zeba e Salmunna e li uccise. Dopo questa impresa Gedeone ricevette l'invito a essere re d'Israele ma rifiutò (vv. 22–23). Nel Salmo 83:1–12 questo fatto è elencato fra le vittorie che Dio aveva concesso al suo popolo. (J.A. Thompson)

ZEBEDEO

(Gr. *Zebedaios*, dall'ebr. ***zibdiyāhû***, "il dono di Yahweh"). Padre degli apostoli Giacomo e Giovanni (Mar. 1:19) e marito di Salome (Matt. 27:56; Mar. 15:40). Un pescatore della Galilea, probabilmente facoltoso (*cfr.* Mar. 1:20); evidentemente viveva a, o vicino a, Betsaida. (J.D. Douglas)

ZEBUL

(Ebr. *z^e^bûl*, "esaltato", cioè principe, o altezza). Governatore di Sichem sotto l'auto–proclamatosi "re" Abimelec, che liberò dalla rivolta di Gaal (Giud. 9:26–41). In lingua ugaritica *zbl*(I), "principe" è riferito a Baal, signore della terra, mentre *zbl* (II) significa "(uomo)malato", *cfr. p.e.* C. .Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 393, n. 815–816. (K.A. Kitchen)

ZELO

Nell'uso moderno italiano significa il fervore che si mette in campo a favore di una causa particolare, o nel prestare un servizio. I termini biblici ebr. e gr. corrispondenti possono, però, avere anche un senso negativo. Per questo ***qānā'*** (verbo) e ***qin'â*** (sostantivo) spesso sono tradotti *invidia, "invidiare" (come in Gen. 26:14; Sal. 37:1), oppure geloso, "gelosia", (Gen 37:11; Giob. 5:2; Prov. 14:30), oltre che "zelo" in senso positivo (II Sam. 21:2).

La frase "lo zelo del SIGNORE degli eserciti" ricorre diverse volte (II Re 19:31; Is. 9:7; 37:32; *cfr.* Is. 26:11; 63:15) e indica la sua sollecitudine gelosa per il suo popolo e per il suo bene: il loro rapporto con Dio è come quello di una moglie con suo marito (Is. 59:17, ebr. ***qin'â***).

Similmente, nel NT i termini gr. ***zēloō*** (verbo) e ***zelos*** (sostantivo) possono avere sia un senso positivo sia un senso negativo, secondo il contesto. Troviamo allora "portare invidia" in Atti 7:9, "invidia" in 5:17, e "invidiare" in Giacomo 4:2, mentre il senso positivo è reso con "desiderate ardentemente" in I Corinzi 12:31 e "zelanti" in Galati 4:17. "Geloso" può comunque avere un senso positivo, come in II Corinzi 11:2, dove Paolo è "geloso" (***zēloō***) dei credenti "con la gelosia (***zelos***) di Dio, non nel senso della gelosia umana che esprime un possesso egoistico, e neanche con una preoccupazione per la propria reputazione, bensì quella gelosia provata dall'innamorato per la sua amata, ed è una gelosia divina perché è come quella provata da Dio nei confronti del suo popolo che ha con lui un rapporto identico a quello matrimoniale (*cfr.* Es. 20:5; 34:14; Deut. 5:9, *ecc.*).

*Zelota (***zēlotēs***) è un soprannome dell'apostolo Simone (Luca 6:15; Atti 1:13) chiamato in Matteo 10:4 e Marco 3:18 Simone il cananeo, dove *ho kananaios* potrebbe tradurre l'aram. ***qan'ān***, "zelota". ***zēlotēs*** appare anche in I Corinzi 14:12 dove i lettori di Paolo che sono "zeloti" ("desiderosi") di doni spirituali sono esortati a cercare (***zēteō***) di abbondarne per l'edificazione della chiesa; cioè a riconoscere che lo scopo dei doni spirituali è per la comunità e non per fini egoistici. Per il resto ***zēlotēs*** è tradotto "zelante" (Atti 21:20; 22:3; Gal. 1:14; Tito 2:14; I Pie. 3:13).

Il verbo ***spoudazō*** è tradotto "impegnarsi" (II Pie. 1:10, 15), "sforzarsi" (Ef. 4:3; II Tim. 2:14; Ebr. 4:11), "cercare" (Gal. 2:10; I Tess. 2:17; II Tim. 4:9, 21). L'aggettivo ***spoudaios*** ricorre in II Corinzi 8:17, 22 ed è tradotto "zelo", e l'avverbio ***spoudaiōs*** , "con insistenza" in Luca 7:4. In Romani 12:8 ***spoudē*** è reso "con diligenza", e nel v. 11, "zelo", come in Ebrei 6:11; in II Corinzi 8:7–8 "zelo" e "premura", in II Pietro 1:5 "impegno", mentre in Marco 6:25 e Luca 1:39 lo stesso termine è tradotto "in fretta".

Bibliografia in it. *DTAT*, 2, coll. 582–585; A Stumpf, *GLNT* 3:1485–1518; G. Harder, *GLNT* 12:935–960; H.–C. Hahn, W. Bauder, *DCBNT*, pp. 2020–2023; *DPL*, pp. 677–680; (N. Hillyer)

*Perseveranza; *Timore di Dio

ZELOTA

(Gr. ***zēlotēs***). Uno dei dodici apostoli è chiamato Simone lo zelota (Luca 6:15; Atti 1:13), o a motivo del suo temperamento zelante oppure a motivo di un qualche legame con il partito degli zeloti (*cananeo). Paolo parla di se stesso come zelante dal punto di vista religioso (Atti 22:3; Gal. 1:14), e molti membri della chiesa di Gerusalemme sono descritti come "zelanti per la legge" (Atti 21:20).

Il partito degli zeloti, descritto da Giuseppe Flavio come la "quarta filosofia" dei Giudei (*Bell.*

2:117; *Ant.* 18:23), fu fondato da Giuda il galileo, che capeggiò una rivolta contro Roma nel 6 d.C. (*censimento). Gli zeloti si opposero al pagamento, da parte di Israele, del tributo a un imperatore pagano, ritenendo che tale pagamento fosse un tradimento a Dio, il vero re d'Israele.

Questi uomini erano chiamati "zeloti" perché seguivano l'esempio di Mattatia, dei suoi figli e dei loro seguaci che manifestarono lo zelo per la legge di Dio quando Antioco IV cercò di sopprimere la religione giudaica (I Mac. 2:24–27), e l'esempio di Fineas, il quale mostrò uno zelo analogo in un tempo di apostasia nel deserto (Num. 25:11; Sal. 106:30–31). Quando la rivolta del 6 d.C. fu soppressa, gli zeloti ne mantennero vivo lo spirito per 60 anni. Membri della famiglia di Giuda Maccabeo erano i capi degli zeloti; due dei suoi figli furono crocifissi dal procuratore Alessandro nel 46 d.C. *ca.* (Giuseppe Flavio, *Ant.* 20.102) e un terzo, Manahem, tentò di assumere la guida della rivolta contro Roma nel 66 d.C. (Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.433). Gli zeloti furono attivi in questa guerra, dal 66 al 73 d.C.; l'ultima loro fortezza a cadere fu Masada, nel maggio del 74 d.C. ma neanche allora fu spento completamente lo spirito degli zeloti.

Bibliografia. W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, 1956; Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, 1966, tr. it. Bari, 1968; D.M. Rhoads, *Israel in Revolution 6–74 C.E: A Political History based on the Writings of Josephus*, 1976. R.A. Horsley e J.S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs*, 1985, tr. it. Brescia, 1995 **in it.** *DPL*, pp. 1067–1078; S.G.F. Brandom, *Gesù e gli zelati*, Milano, 1983; M. Hengel, *Gli zeloti*, Brescia, 1996. (F.F. Bruce)

*Giudaismo

ZENA

Nomignolo greco da Zenodoro (*cfr.* Lightfoot su Col. 4:15), un giurista (*nomikos*) che accompagnava Apollo verso una destinazione a noi sconosciuta: Tito fu esortato a provvedere ai bisogni del loro viaggio (Tito 3:13). Senz'altro erano i portatori della lettera di Paolo a Tito (*cfr.* Zahn, *INT*, 2, p. 49). Malgrado la menzione con Apollo qui, *nomikos* probabilmente non si riferisce a una conoscenza dettagliata della torah. La competenza di Zena era probabilmente nella legge romana: *nomikos* è riferito a eminenti giuristi come Muzio Scevola (Plutarco, *Sull.* 36) ma anche a umili notai (*cfr.* esempi in *MM*). Un'opera del V sec. intitolata *Atti di Tito* si rifà a lui come autore, e in alcune menologie è annoverato tra i Settanta. (A.F. Walls)

ZERAC

Dall'ebr. *zāraḥ*, "sorgere, brillare/uscire", specialmente in riferimento al sole. **1**. Figlio di Reuel figlio di Esau e Basmat (Gen. 36:4, 10 13, 17; I Cro. 1:35, 37), potrebbe trattarsi della stessa persona di **2**., padre di Iobab, il secondo dei primi re di Edom (Gen. 36:33; I Cro. 1:44). **3**. Figlio di Giuda da Tamar, e gemello di Perez (Gen. 38:29–30; I Cro. 2:4); capostipite del clan di Giuda degli zerachiti (Num. 26:20), tra cui c'era Acan che peccò a Gerico (Gios. 7:1, 17–18, 24; 22:20; I Cro. 2:6), e altri ancora (I Cro. 9:6; Nee. 11:24). **4**. Figlio di Simeone e capostipite di un clan simeonita dei zerachiti (Num. 26:13; I Cro. 4:24), chiamato Soar in genesi 46:10 ed Esodo 6:15. **5**. Discendente di Levi mediante la linea di Ghersom (I Cro. 6:6, 26). **6**. Etiopo che invase Giuda con un grande esercito di etiopi e libici (II Cro. 14:9–15; 16:8), e fu sconfitto in battaglia a Maresa da Asa, nel suo quattordicesimo anno, 897 a. C. *ca*. (*cfr*. II Cro. 15, specialmente il v. 10, e E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 2 ed., 1965, pp. 58–60, su II Cro. 15:19, 16:1). Non si trovano consensi sul punto di partenza di Zerac: Egitto o Arabia? L'unico fattore a favore dell'Arabia è la forma semitica del nome Zerac. La sua ritirata per la via di Gherar potrebbe suggerire invece (e la presenza di libici nel suo esercito ne è una forte conferma) che Zerac fosse partito dall'Egitto. Bisogna notare che Zerac non è chiamato re, per cui non può trattarsi del faraone libico Osorkon I (924–889 a.C. *ca*.) durante il cui regno si è svolta la battaglia. La netta differenza tra *ḥ* ebr. e *k* egiz. probabilmente significa che l'identificazione di Zerac, *zrḥ*, con Osorkon, *(w)srk(n)* sia da escludere. Fin qui non esiste una convincente forma originale egiziana o etiopica del nome Zerac. Quindi, Zerac era con ogni probabilità un comandante etiopo a capo dell'esercito egiziano per conto di Osorkon I, che cercava di proseguire e consolidare i successi di suo padre Sisac; difficilmente la vergognosa disfatta di Zerac sarebbe stata riportata nelle scarse cronache egiziane dell'epoca. (K.A. Kitchen)

ZERED

Torrente di montagna (ebr. *naḥal*) o uadi attraversato dagli israeliti nel loro viaggio intorno ai confini di Edom e di Moab (Num. 21:12; Deut. 2: 13–14). In Numeri è menzionato come un luogo di accampamento, fatto che trova conferma nell'ordine "alzatevi" che si trova in Deuteronomio. Si discute sulla sua identificazione; probabilmente si tratta del moderno uadi el–Ḥesa che giunge nel Mar Morto da sud–est. I commenti che seguono

in Deuteronomio 2 fanno capire che la traversata rappresentava uno stadio importante del viaggio. (G.T. Manley)

ZEUS

Le divinità greche *Zeus* ed **Ermēs* (Atti 14:12), rese nella NVR con gli equivalenti latini Giove e Mercurio, furono gli dei che la gente di Listra, che parlava la lingua della Licaonia, riconobbero in Barnaba e Paolo. Non è chiaro perché quest'identificazione fosse il risultato della guarigione miracolosa. Ermes, il divino vagabondo e messaggero di Zeus, si abbinava a Paolo in quanto "era lui che teneva il discorso". Il fatto che c'era un culto locale in onore di Zeus (v. 13) poteva essere la ragione dell'identificazione di Barnaba con lui. Questi due dèi erano legati dal fatto di essere pellegrini sulla terra, come si evince nel racconto di Filemone e Baucis (Ovidio, *Met.* 8.618–724), che guadagnarono il loro favore in quanto gli unici a offrire loro ospitalità. Questo potrebbe spiegare l'ansietà degli abitanti della Licaonia di non perdere l'opportunità che si era presentata loro.

Naturalmente Paolo e Barnaba furono grandemente rattristati e riuscirono soltanto con difficoltà a deviare la gente dal progetto di offrire loro dei sacrifici. Ma Paolo approfittò anche dell'occasione con grande abilità: assumendo il ruolo di Ermes, elaborò il concetto familiare di Zeus come dio del cielo che si manifesta nei fenomeni climatici, e con delicatezza e discrezione partì da questi concetti per annunciare i principi del vangelo.

Bibliografia. A.B. Cook. *Zeus*, 1914–1940, **in it.** W.K.C. Guthrie, *I greci e I loro dei*, Bologna, 1987. (E.A. Judge)

*Idolatria; *Grecia

ZIBA

(Ebr. *ṣîḇā'*, *ṣiḇā'*, "palo"). Servo di Saul (II Sam. 9:2) che introdusse Mefiboset a Davide quando questi desiderava onorare la memoria di Gionatan. Quando Mefiboset ricevette un posto alla tavola di Davide, Ziba fu incaricato di gestire le proprietà di Saul ora passate a Mefiboset (II Sam. 9). Quando Davide fu cacciato in occasione della ribellione di Absalom, Ziba gli portò del cibo e accusò Mefiboset falsamente di aver tradito il re. Davide credette alla sua storia, senza accertarsi dei fatti, consegnando le proprietà a Ziba (16:1–4). Al ritorno di Davide, Ziba gli andò incontro (19:7), ma in seguito il suo tradimento fu svelato. Davide, trovandosi in una posizione difficile, divise la proprietà fra i due, il che evidentemente soddisfece Mefiboset (19:24–30). (J.G.G. Norman)

ZIF

1. Città nella parte meridionale di Giuda, vicino al confine con Edom (Gios. 15:24), forse da localizzare a Ḫirbet el–Zeifah. **2.** Città nelle alture di Giuda (Gios. 15:55), associata con Davide e con Roboamo che la fortificò. È identificata con Tell ez–Zīf, 7 km. a sud–est di Ebron. Il nome compare sui manici di brocche trovate a *Lachis e in altri siti, il che indica la sua importanza come centro amministrativo giudaico durante il regno di Ezechia. La regione adiacente era conosciuta come il deserto di Zif. **3.** Un uomo di Giuda (I Cro. 4:16). (D.F. Payne)

ZILPA

Serva di *Lea, la prima moglie di *Giacobbe, che Labano diede a sua figlia (Gen. 29:2). Più tardi Lea la diede a Giacobbe come concubina; lei partorì a Giacobbe Gad e Ascer. (J.D. Douglas)

ZIMRAN

(Ebr. *zimrān*, il cui significato è incerto). È possibile che deriva da *zimrâ*, "canzone, fama", quindi "colui che è celebrato" per mezzo del canto oppure per fama. Oppure poteva derivare da *zemer*, "pecore o capre di montagna". Un figlio di Abraamo, avuto dalla sua concubina Chetura (Gen. 25:2; I Cro. 1:32). (J.D. Douglas)

ZIMRI

(Ebr. *zimrî*). **1.** Principe simeonita (Num. 25:6–15) che fu messo a morte da Fineas, il nipote di Aronne, a motivo della sua audacia nel condurre una donna madianita nel campo in disprezzo dello spirito di penitenza che caratterizzava gli israeliti a motivo dell'apostasia di *Baal–Peor. **2.** Re d'Israele 876 a.C. *ca.* (I Re 16:9–20). Regnò in Tirza per una sola settimana, dopo aver assassinato Ela adempiendo alla profezia contro la dinastia di Baasa (vv. 1–4). Mancò di sostegno popolare. Omri , avendo la maggioranza dalla sua parte, immediatamente attaccò Tirza. Quando la città cadde, Zimri incendiò il palazzo in cui lui stesso si trovava. (J.C.J. Waite)

ZOLFO

(Ebr. *goprît*, gr. *theion*, "zolfo"), solido giallo e cristallino, con proprietà medicinali e disinfettanti (usando i suoi fumi), si trova allo stato natura-

le in regioni di attività vulcanica, come la valle del mar Morto (*cfr.* Gen. 19:24). È una sostanza che brucia prontamente ed è pertanto collegata con il fuoco, nella Bibbia (*p.e.* Gen. 19:24; Sal. 11:6; Ez. 38:22; Luca 17:29; Apoc. 9:17–18; 14:10; 19:20; 20:10; 21:8), e compare in immagini dell'ardente ira di Dio (Is. 30:33; 34:9; Apoc. 14:10). L'ambiente in cui lo si può trovare in natura è tale che ha indotto a usare questa parola per indicare la sterilità del suolo (Deut. 29:22–23; Giob. 18:15). Possiamo dedurre che la sostanza in questione fosse ben nota nel mondo antico dal fatto che troviamo parole affini a ***goprît*** in accadico, in aramaico e in arabo. *Theion* si trova già in Omero ed è usato normalmente nella LXX per tradurre ***goprît***.

Bibliografia. R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, pp. 38–39; *KB*, 3 ed., p. 193. (T.C. Mitchell)

ZOROBABELE

Il significato preciso del nome è incerto; forse deriva dall'accad. *zeru–Babili*, "seme della Babilonia". Era il figlio di Sealtiel (o Salatiel), e quindi nipote del re Ioiachin (Esdr. 3:2; Agg. 1:1; Matt. 1:12). In I Cronache 3:19 l'ebr., ma non la LXX, lo considera figlio di Pedaia, fratello di Sealtiel. Se non è un errore di un copista, potrebbe trattarsi di un matrimonio levirato. È molto improbabile che Zorobabele sia da identificare con *Sesbasar, in quanto il resoconto fornito nella lettera inviata a Dario (Esd. 5:6–17) è poco comprensibile a meno che Sesbasar non fosse morto al tempo dell'interrogatorio di cui dà notizia, mentre Zorobabele è vivo e sta costruendo il tempio. Sesbasar potrebbe essere stato lo zio di Zorobabele, Senassar (I Cro. 3:18) ma, chiunque egli fosse, era piuttosto defilato rispetto alle attività del momento, mentre Zorobabele e Giosuè erano leaders attivi. Zorobabele ritornò con il gruppo principale sotto Sesbasar nel 537 a.C. e pose le fondamenta del tempio (Esd. 3). Esdra fa sapere che il lavoro fu impedito fino al 520 a.C. quando si ricominciò, con Zorobabele e Giosuè nuovamente in prima fila (Esd. 5—6; Agg. 1—2). In Aggeo 1:1 e 2:2 Zorobabele è chiamato "governatore".

Le visioni di *Zaccaria incoraggiarono sia Giosè sia Zorobabele nel loro lavoro e Zaccaria 4:6–10 promette che la montagna che si oppone (il riferimento è probabilmente a Esd. 5) sarà rimossa, e Zorobabele completerà il lavoro. Spesso si ritiene che l'incoronamento di Giosuè in Zaccaria 6: 9–15 fosse in realtà l'incoronamento di Zorobabele, ma nessun MS attesta questo anzi, in 3:8 risulta che sia Giosuè il tipo del Germoglio messianico, come qui. A partire da E. Sellin, nel 1898, sulla base dell'incoronamento e della promessa di protezione in Aggeo 2:20–23, si è dato sempre più credito all'idea che Aggeo e Zaccaria avessero indotto i giudei a incoronare Zorobabele come re, anche se questo atto di ribellione fu soppresso immediatamente dalla Persia. Manca qualsiasi sostegno sia a favore, sia contro questa teoria.

Bibliografia. A.C. Welch, *Post–Exilic Judaism*, 1935; J.S. Wright, *The Buiding of the Second Temple*, 1958; P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; S. Japhet, *ZAW* 94, 1982, pp. 66–98; 95, 1983, pp. 218–229. (J.S. Wiseman)

ZUZEI

(Ebr. ***zûzîm***; gr. ***ethnē ischyra***, "popoli forti"). Popolazione conquistata da Chedorlaomer, il cui territorio si trovava a est del Giordano (Gen. 14: 5). La loro città principale, Am, va identificata con ogni probabilità con il villaggio moderno dello stesso nome a nord–est dei monti di Ghilboa vicino al Giordano settentrionale. Tristram (*Moab*, pp. 182ss.) e altri, però, hanno cercato di identificarla con il villaggio moabita di Ziza, fra Bosra e Lejūn. Dal momento che i zuzei sono menzionati in parallelo con i refei e gli emei, si ha che il termine potrebbe descrivere gli abitanti (così nella LXX) piuttosto che essere un nome tribale. Per questa ragione alcuni li considerano gli *zamzummin identificati con, oppure descritti come, refaim (Deut. 2:20), il cui territorio fu in seguito conquistato dagli ammoniti. (D.J. Wiseman)

Autori dei lemmi

Le cariche e le istituzioni indicate nell'elenco sono della edizione inglese e relative al momento in cui sono stati redatti gli articoli.

Allen, L.C., Professore di Antico Testamento, *Fuller Theological Seminary*, Pasadena.

Atkinson, B.F.C., Bibliotecario, Università di Cambridge.

Baker, D.W., Professore di Antico Testamento e di Lingue semitiche, *Ashland Theological Seminary*, Ohio.

Baker, J.P., Rector di Newick, East Sussex.

Baldwin, J.G., Principal del *Trinity College*, Bristol.

Banwell, B.O., Professore di Antico Testamento, *Rhodes University*, e pastore metodista, Fort Beaufort, Sudafrica.

Bauckham, R.J., Professore di Studi neotestamentari, Università di St Andrews.

Beasley–Murray, G.R., Principal dello *Spurgeon's College*, Londra.

Beckwith, R.T., Bibliotecario, *Latimer House*, Oxford.

Beeching, M., Professore e Direttore del Dipartimento di Teologia, *Cheshire College of Education*, Alsager.

Belben, H.A.G., Principal del *Cliff College*, Calver, Derbyshire.

Bernardi, V., Dottorando in teologia presso la Facoltà di Teologia Valdese di Roma, Professore di Storia e Filosofia nella Scuola Superiore.

Birdsall, J.N., Professore emerito di Studi neotestamentari e di Critica testuale, Università di Birmingham.

Blaiklock E.M., Professore di Studi classici Università di Auckland.

Blair, P.A., Rettore di Barking, Essex.

Brower, K.E., Decano del *Nazarene Theological College*, Manchester.

Bruce, F.F., J. Rylands Professore emerito di Critica e d esegesi biblica, Università di Manchester.

Cameron, W.J., Professore di Lingua Letteratura ed Esegesi del Nuovo Testamento, *Free Church of Scotland College*, Edinburgo.

Cansdale, G.S., Consulente biologo.

Carson, H.M., Ministro della *Knighton Evangelical Free Church* di Leicester.

Caswell, R.N., Direttore di Religious Education, *The Academical Institution*, Coleraine, Irlanda del Nord.

Charley, J.W., Priest in Charge, *Great Malvern Priory*, Herefordshire e Worcestershire.

Ciavarella, P., Professore di Greco e di Storia della Chiesa, Facoltà di Teologia Avventista, Firenze

Clines, D.J.A., Professore di Studi biblici, Università di Sheffield.

Coates, R.J., Warden, *Latimer House*, Oxford.

Cole, R.A., Professore di Lingua e Letteratura dell'Antico Testamento, Università di Sidney, *Moore College*, Sydney e *Trinity College*, Singapore.

Connell, J.C., Direttore degli Studi e Professore di Esegesi del Nuovo Testamento, *London Bible College*, Londra.

Cragg, A.K., Assistente del Vescovo di Wakefield, già vicario di Helme, Huddersfield.

Cressey, M.H., Già Principal del *Westminster College*, Cambridge.

Cundall, A.E., *Bible College* di Victoria, Australia.

D.A. Hagner, *George Eldon Ladd Professor* di Nuovo Testamento, *Fuller Theological Seminary*, Pasadena.

D.R. de Lacey, *School of Arts and Humanities*, Università di Cambridge; Professore di Nuovo Testamento, Ridley Hall, Cambridge.

Davey, C.J., Ispettore delle miniere, Victoria, Australia.

Davids, P.H., Ricercatore e Insegnante, *Langley Vineyard Christian Fellowship*, Langley, B.C., Canada.
Davies, G.I., Professore in Antico Testamento e Studi intertestamentari, Università di Cambridge.
de Wit, C., Dottore in filologia e storia orientale *Musées Royaux d'Art et Histoire*, Brussels; Professore emerito dell'Università di Lovanio.
Di Gaetano, G.C., Coordinatore del Dipartimento di Ricerche e Studi dei Gruppi Biblici Universitari.
Diprose R., PhD, Direttore degli studi e Professore di Nuovo Testamento, Istituto Biblico Evangelico di Roma
Douglas, J.D., *Bible College* di Singapore.
Drane, J.W. Professore di Religious Studies, Università di Stirling.
Duncan, C.H., Professore di Filosofia, *State College of Victoria*, Australia; Canone della cattedrale di San Paolo, Melbourne.
Dunn, J.D.G., Lightfoot Professore di Teologia, Università di Durham.
Ellingworth, P., Consulente per la traduzione, *United Bible Societies*, Aberdeen.
Ellis, E.E., Professore di Teologia, *Southwestern Baptist Theological Seminary*, Forth Worth, Texas.
Ellison, H.L., Senior Tutor, *Moorlands Bible College*.
Emmerson, G.I., Dip. di Lingue Orientali, Professore di Teologia, Università di Birmingham.
Falk, D.K., Kennicott Fellow in Ebraico, *Oriental Institute*, Università di Oxford, e Junior Research Fellow sui testi di Qumran, *Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies*.
Farrer, M.R.W., Vicario di *St Paul's Church*, Cambridge.
Feinberg, C.L., Professore emerito di Antico Testamento e Decano del *Talbot Theological Seminary*, La Mirada, California.
Fensham, F.C., Professore di Lingue semitiche, Università di Stellenbosch.
Fermer, M.T., Vicario di Loscoe, Derbyshire.
Field, D.H., *Oak Hill College*, Londra.
Finlayson, R.A., Professore emerito di Teologia sistematica, *Free Church College*, Edinburgo.
Fitzsimmonds, F.S., *Spurgeon's College*, Londra.
Flavelle, A., Ministro della *Finaghy Presbyterian Church*, di Belfast.
Foulkes, F., Warden del *College of St John the Evangelist*, Auckland, Nuova Zelanda, Professore di Storia e letteratura biblica, Università di Auckland.
France, R.T., Rettore di Wentnor, Shropshire.
Freeman, D., *Rhode Island Junior College*.
Garner, G.G., Direttore dello *Australian Institute of Archaeology*, Melbourne.
Geldenhuys, J.N., B.A., B.D., Th.M.
Gelston, A., Reader in Teologia, Università di Durham.
Gispen, W.H., Dottorando di Lingue semitiche, Professore emerito di Ebraico e di Antico Testamento, *The Free University*, Amsterdam.
Goldingay, J.E., Principal del *St John's College*, Nottingham.
Gooding, D.W., Professore emerito di Antico Testamento greco, *The Queen's University*, Belfast.
Gordon, M.R., Principal del *Bible Institute of South Africa*, Kalk Bay, Sudafrica.
Gordon, R.P., Professore di Teologia, Università di Cambridge.
Green E.M.B., Archbishops Advisor in evangelizzazione.
Grogan, G.W., Professore emerito del, *Glasgow Bible College*.
Gunner, R.A.H., Professore di francese, *Brooklands Technical College*, Weybridge, Surrey.
Guthrie, D., Presidente del *London Bible College*.
Hall, D.R., *Rhyl and Prestatyn Circuit* della Chiesa Metodista.
Harris, B.F., Professore associato di Storia, *Macquarie University*, New South Wales.
Harrison, R.K., Professore di Antico Testamento, *Wycliffe College*, Università di Toronto.
Harrop, J.H. Lecturer in *Classics, Fourah Bay College*, Università della Sierra Leone.
Hemer, C.J., Bibliotecario e ricercatore, *Tyndale House*, Cambridge.
Hepper, F.N., Keeper assistant, *The Herbarium, Royal Botanic Gardens*, Kew.
Hess, R.S., Professore di Antico Testamento, *Roehampton Institute*, Londra.
Hillyer, N., Bibliotecario di *Tyndale House*, Cambridge.
Hoad, J.W.L., *Clinical Supervisor*, Princeton, New Jersey.
Hoehner, H.W., Professore di Nuovo Testa-

mento, *Dallas Theological Seminary*, Dallas

Houston, J.M., Chancellor, già Principal del *Regent College*, Vancouver.

Howley, G.C.D, formerly Consulting Editor di *The Witness.*

Hubbard, D.A., Presidente del *Fuller Theological Seminary*, Pasadena.

Hughes, J.I., Professore di Religious Studies, *Westmont College*, Santa Barbara, California.

Hughes, P.E., Visiting Professor del *Westminster Theological Seminary*, Philadelphia.

Innes, D.K., Vicario di Doddington, Newnham e Wychling, Kent.

Jensen, P.F., Principal del *Moore Theological College*, Sidney, Australia.

Job, J.B., Tutor in Antico Testamento, *Cliff College*, Calver, Derbyshire.

Jones, A.A., *Avery Hill College*, Londra.

Jones, T.H., Arcidiacono di Loughborough.

Judge, E.A., Professore di Storia, *Macquarie University*, New South Wales.

Kane, J.P., Professore di Greco ellenistico, Università di Manchester.

Kelso, J.L., Professore di Storia dell'Antico Testamento e di Archeologia biblica, *Pittsburgh. Theological Seminary*, Pennsylvania.

Kidner, F.D., Tutor all'*Oak Hill College* di Londra e Warden di *Tyndale House*, Cambridge.

Kitchen, K.A., *Personal e Brunner Professor* di Egittologia, Università di Liverpool.

Kline, M.G., Professore di Antico Testamento, *Gordon–Conwell Theological Seminary*, South Hamilton, Mass.

Knox, D.B., *George Whitefield College*, Città del Capo.

Lane, D.J.V., *Overseas Missionary Fellowship.*

Lilley, J.P.U., *Magdalen College*, Oxford.

Longman T., III, Professore associato di Antico Testamento, *Westminster Theological Seminary*, Philadelphia.

MacLeod, M.A., Direttore di *Christian Witness to Israel.*

Manley, G.T., *Christ's College*, Cambridge.

Marshall, I.H., Professore di Esegesi del Nuovo Testamento, Università di Aberdeen.

Martin R.P. Professore di Studi biblici, Università di Sheffield.

Martin, W.J. Direttore del Dipartimento di Ebraico e di Lingue semitiche antiche, Università di Liverpool.

McConville, J.G., Professore di *Religious Studies*, Cheltenham e *Gloucester College of Higher Education*.

McDonald, H.D., *London Bible College*, Londra.

McFarlane, G., Professore di Teologia sistematica, *London Bible College*, Londra.

McKay, K.L., Reader in Classics, *The Australian National University*, Canberra.

McKelvey, R.J., Principal del *Northern College*, Manchester.

McKeown, J., Vice–Principal, *Belfast Bible College*.

Meiklejohn, J.W., Segretario della *Inter–School Christian Fellowship* in Scozia.

Millard, A.R. Professore di Lingua ebraica e Semitico antico, Università di Liverpool.

Milne, B.A., Ministro della *First Baptist Church*, Vancouver, B.C.

Mitchell, T.C., Dipartimento di *Western Asiatic Antiquities*, British Museum.

Morris, L., Principal del *Ridley College*, Melbourne.

Motyer, J.A., Principal del *Trinity College*, Bristol.

Motyer, S., Professore di Nuovo Testamento, *London Bible College*, Londra.

Mounce, R.H., Presidente del *Whitworth College,* Spokane, Washington State.

Murray, J., Professore di Teologia sistematica, *Westminster Theological Seminary*, Philadelphia.

Nixon, R.E., Principal del *St John's College*, Nottingham.

Norman, J.G.G.,

Osborne W., Capo del Dipartimento di Ebraico e Antico Testamento, *The Bible College of New Zealand*.

Packer, J.I., Professore di Teologia, *Regent College*, Vancouver.

Palmer, Missionario diocesano e Ministro della *St. Matthew's Church*, Walsall, West Midlands.

Paterson, J.H. Professore emerito di Geografia, Università di Leicester.

Payne, D.F., Decano del *London Bible College*.

Payne, J.B., Professore di Antico Testamento, *Covenant Theological Seminary*, San Louis.

Peterson, D.G., Principal dell'*Oak Hill College*, Londra.

Pfeiffer, C.F., Professore associato di Antico

Testamento, *Gordon Divinity School*, Beverly Farms, Massachusetts.

Philip, J., Ministro della *Holyrood Abbey*, Edinburgo.

Putman, W.G., Ministro Metodista, Walton≠≠–on–Thames, Surrey.

Rea, J., Professore di Antico Testamento, *Melodyland School of Theology*, Anaheim, California.

Ridderbos H.N., Professore emerito di Nuovo Testamento, *Kampen Theological University*, Olanda.

Robinson, D.W.B., Arcivescovo di Sidney, New South Wales.

Ross, A., Professore di Nuovo Testamento, *Free Church College*, Edinburgo.

Rudwick, M.J.S., Professore di Storia della Scienza, *The Free University*, Amsterdam.

Ruffle, J., *Oriental Museum*, Università di Durham.

Schreiner, T.R., Professore di Nuovo Testamento, *Bethel Theological Seminary*, St. Paul, Minnesota.

Selman, M.J., Direttore degli Studi Post–laurea, *Spurgeon's College*, Londra.

Sheriffs, R.J.A., Professore di Antico Testamento, *Rhodes University*, Grahamstown, Cape Province.

Sinton, V.M., Direttore di Studi Pastorali, *Wycliffe Hall*, Oxford.

Skilton, J.H., Professore emerito e aggiunto di Nuovo Testamento, *Westminster Theological Seminary*, Philadelphia.

Smalley, S.S., Decano di Chester Cathedral.

Smith, B.L., Professore di Teologia biblica e storica, *Sydney Missionary and Bible College*.

Stewart, R.A., Ministro della *Church of Scotland*.

Stradling, D.G., *Magdalen College*, Oxford.

Stringer, J.H., Tutor del *London Bible College*, Londra.

Stuart, A., Professore emerito di Geologia, Università di Exeter.

Swann, D.O., Ministro della *Ashford Evangelical Congregational Church*, Middlesex.

Tasker, R.V.G., Professore di Esegesi del Nuovo Testamento, Università di Londra.

Taylor, J.B., Vescovo di St Albans.

Thompson, J.A., Reader e Chairman del Dipartimento di *Middle Eastern Studies*, Università di Melbourne.

Thompson, J.A., Research Consultant, *American Bible Society*.

Thompson, R.J., Tutor dello *Spurgeon's College*, Londra, di *Whitley College*, Melbourne e del *Tyndale College*, Auckland, e Principal del *New Zealand Baptist Theological College*, Auckland.

Thomson, J.G.S.S., Ministro della *Church of Scotland*.

Tongue, D.H., Professore di Nuovo Testamento, *Trinity College*, Bristol.

Torrance, J.B., Professore emerito di Teologia sistematica, Università di Aberdeen.

Tourn, G., Pastore e storico valdese, Presidente della *Società di Studi Valdese*.

Trapnell, D.H., Radiologo, *Westminster Hospital*, Londra.

Trebilco, P., Professore di Nuovo Testamento, *Knox Theological Hall*, Dunedin, Nuova Zelanda.

Turner, M., Vice–Principal (Academic) e Senior Lecturer in Nuovo Testamento, *London Bible College*, Londra.

van Selms, A., Professore emerito di Lingue Semitiche, Università di Pretoria.

Waite, J.C.J., Ministro della *Wycliffe Independent Chapel*, Sheffield, già Principal del *South Wales Bible College*.

Walker, G.S.M., Professore di Storia della chiesa, Università di Leeds.

Walker, P.W.L., Professore di Nuovo Testamento, *Wycliffe Hall*, Oxford.

Wallace, R.C. Professore del *Columbia Theological Seminary*, Decatur, Georgia.

Walls, A.F., Direttore del Centro Studi, *Christianity in the Non–Western World*, e Professore onorario dell'Università di Edinburgo.

Walters, G., Professore emerito del *Gordon–Conwell Theological Seminary*, South Hamilton, Massachusetts.

Way, R.J., Ministro della *St. Columba's United Reformed Church*, Leeds.

Wenham, D., Professore di Nuovo Testamento, *Wycliffe Hall*, Oxford.

Wenham, G.J., Professore di Antico Testamento, *Cheltenham and Gloucester College*.

Wessel, W.W., Professore di Nuovo Testamento, *Bethel College*, St. Paul,

Wheaton, D.H., Vicario di *Christ Church, Ware*; già Principal, dell'*Oak Hill College*, Londra.

Whitcomb, J.C., Professore di Theologia e Antico Testamento, *Grace Theological Seminary*, Winona Lake, Indiana.

Whitney, J.T., Responsabile dei Religious Studies, *South East Essex Sixth Form College*.

Williamson, H.G.M., Regio Professore di Ebraico, Università di Oxford.
Willingale, A.E., Romford, Essex.
Wiseman, D.J., Professore emerito di Assirologia, Università di Londra.
Wood, A.S., Principal, *Cliff College*, Calver, Derbyshire.
Woodhead, J., Assistant Director, *British School of Archaeology* di Gerrusalemme, Università di Edinburgo.
Woolley, P., Professore emerito di Storia della chiesa, *Westminster Theological Seminary*, Philadelphia.
Wright, D.F., Professore di Soria della Chiesa, *New College*, Università di Edinburgo.
Wright, J.S., Principal di *Tyndale Hall*, Bristol.
Yamauchi, E.M., Professore di Storia, *Miami University*, Oxford, Ohio.
Young, E.J., Professore di Antico Testamento, *Westminster Theological Seminary*, Philadelphia.

Indice dei lemmi e delle voci principali

L'indice è, sostanzialmente, l'indice dei lemmi (segnalati dalla numerazione della pagina in **neretto**). Ai lemmi sono state aggiunte alcune ricorrenze principali di temi ritenuti utili ad avviare una ricerca biblica. La ricerca, ovviamente, dovrà avvalersi in maniera fondamentale del sistema dei rinvii e dei rimandi

Edizioni GBU

Commentari

Commentari ai libri del Nuovo Testamento
(con introduzione storico–critica, a cura di R.V.tG. Tasker e Leon Morris)

R.T. France, *Il vangelo secondo Matteo*, pp. 607.
Alan R. Cole, *Il vangelo secondo Marco*, pp. 440.
Leon Morris, *Il vangelo secondo Luca*, pp. 550.
Colin.G. Kruse, *Il vangelo secondo Giovanni*, pp. 524.
I.H. Marshall, *Commentario agli Atti degli apostoli*, pp. 622.
Frederick F. Bruce, *L'Epistola di Paolo ai Romani*, nuova ed. riv. dall'autore, pp. 368.
Leon Morris, *La I Epistola ai Corinzi*, nuova ed., pp. 332.
R.V.G. Tasker, *La II Epistola ai Corinzi*, pp. 256.
Alan R. Cole, *L'Epistola ai Galati*, nuova ed., pp. 309.
Francis Foulkes, *L'Epistola agli Efesini*, nuova ed., pp. 233.
Herbert M. Carson, *Le Epistole ai Colossesi e a Filemone*, pp. 160.
Ralph Martin, *L'Epistola ai Filippesi*, pp. 225.
Leon Morris, *La I e la II Epistola ai Tessalonicesi*, pp. 204.
Donald Guthrie, *Le Epistole Pastorali*, pp. 266.
Thomas Hewitt, *L'Epistola agli Ebrei*, pp. 262.
R.V.G. Tasker, *L'Epistola di Giacomo*, pp. 190.
Wayne Grudem, *La I Epistola di Pietro*, pp. 310.
Michael Green, *La II Epistola di Pietro e l'Epistola di Giuda*, pp. 288.
John Stott, *Le Epistole di Giovanni*, nuova ed., pp. 291.

Commentari ai libri dell'Antico Testamento

H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi, Commentario alla Genesi capp. 1–11*, pp. 343.
R. S. Hess, *Giosuè. Introduzione e commentario*, pp. 441.
M.J. Selman, *I Cronache. Introduzione e commentario*, pp. 350.
A. Motyer, *Isaia. Introduzione e commentario*, pp. 665.